

5402

DE WAJANG OP JAVA EN OP BALI

IN HET VERLEDEN EN HET HEDEN

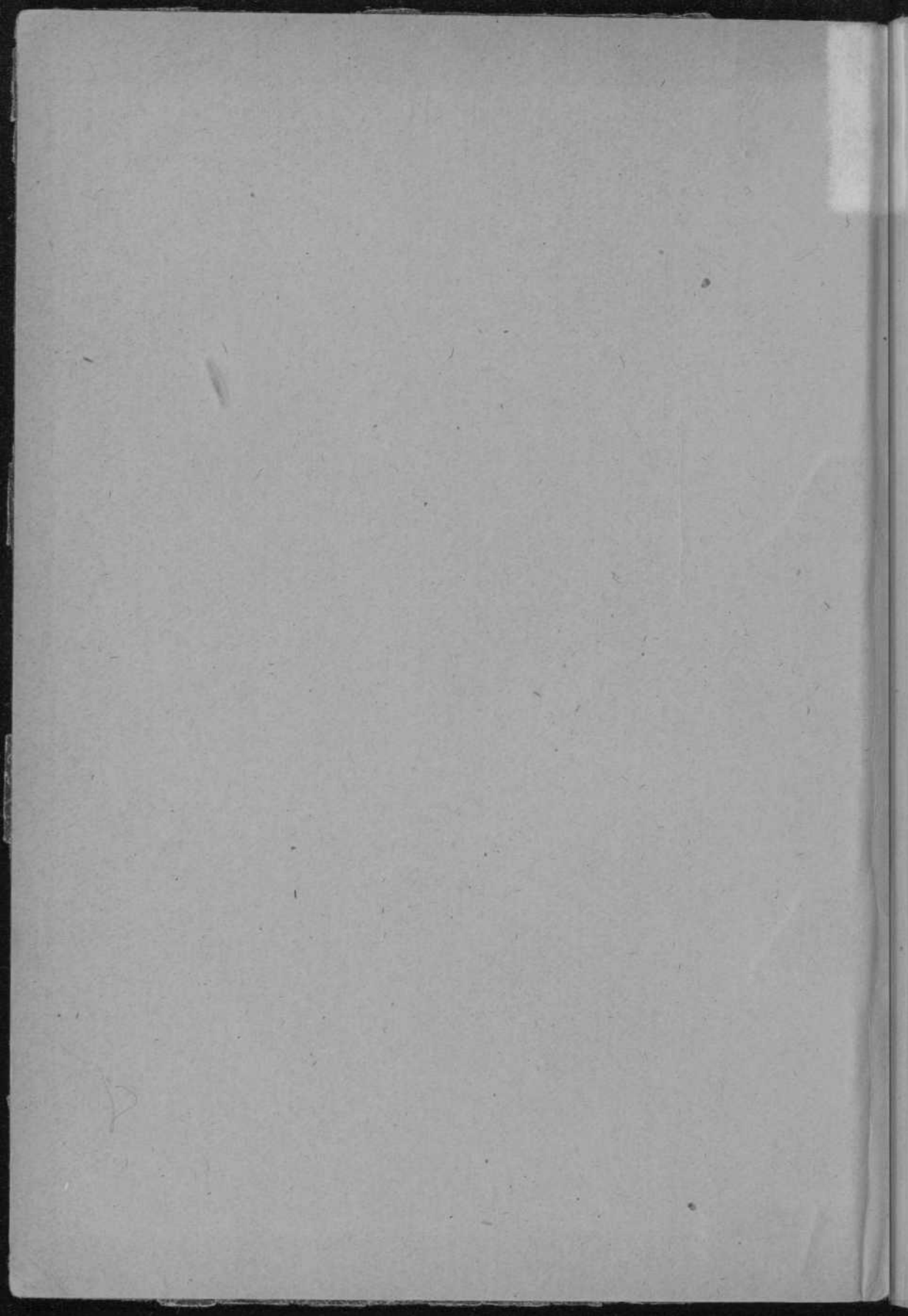
BESCHOUWINGEN IN VERBAND MET
HET VRAAGSTUK VAN HET ONTSTAAN
DER JAVAANSCH E WAJANG

DOOR

B. M. GOSLINGS



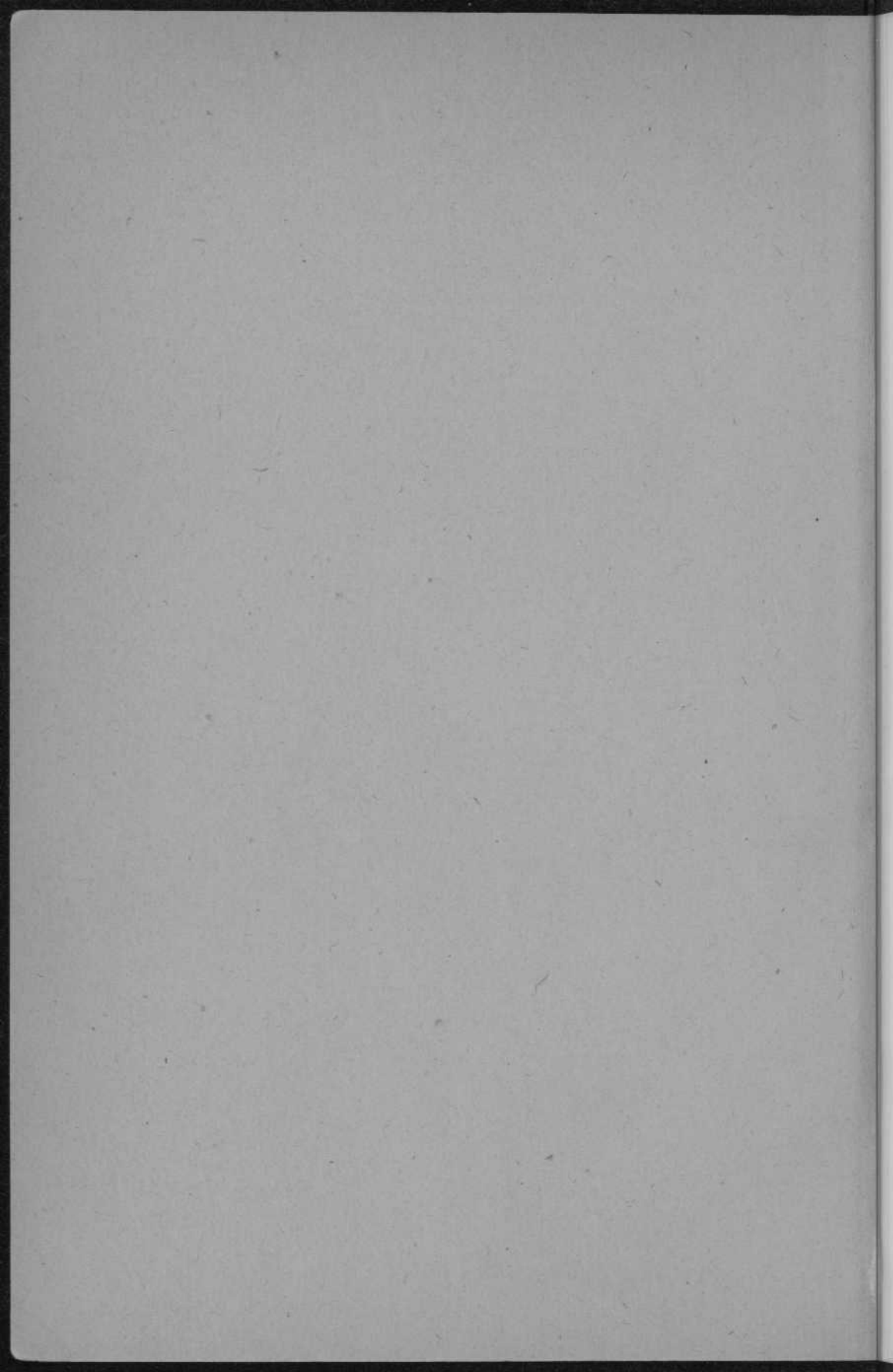
J. M. MEULENHOF - UITGEVER - AMSTERDAM



N95-2053

ISN = 189265

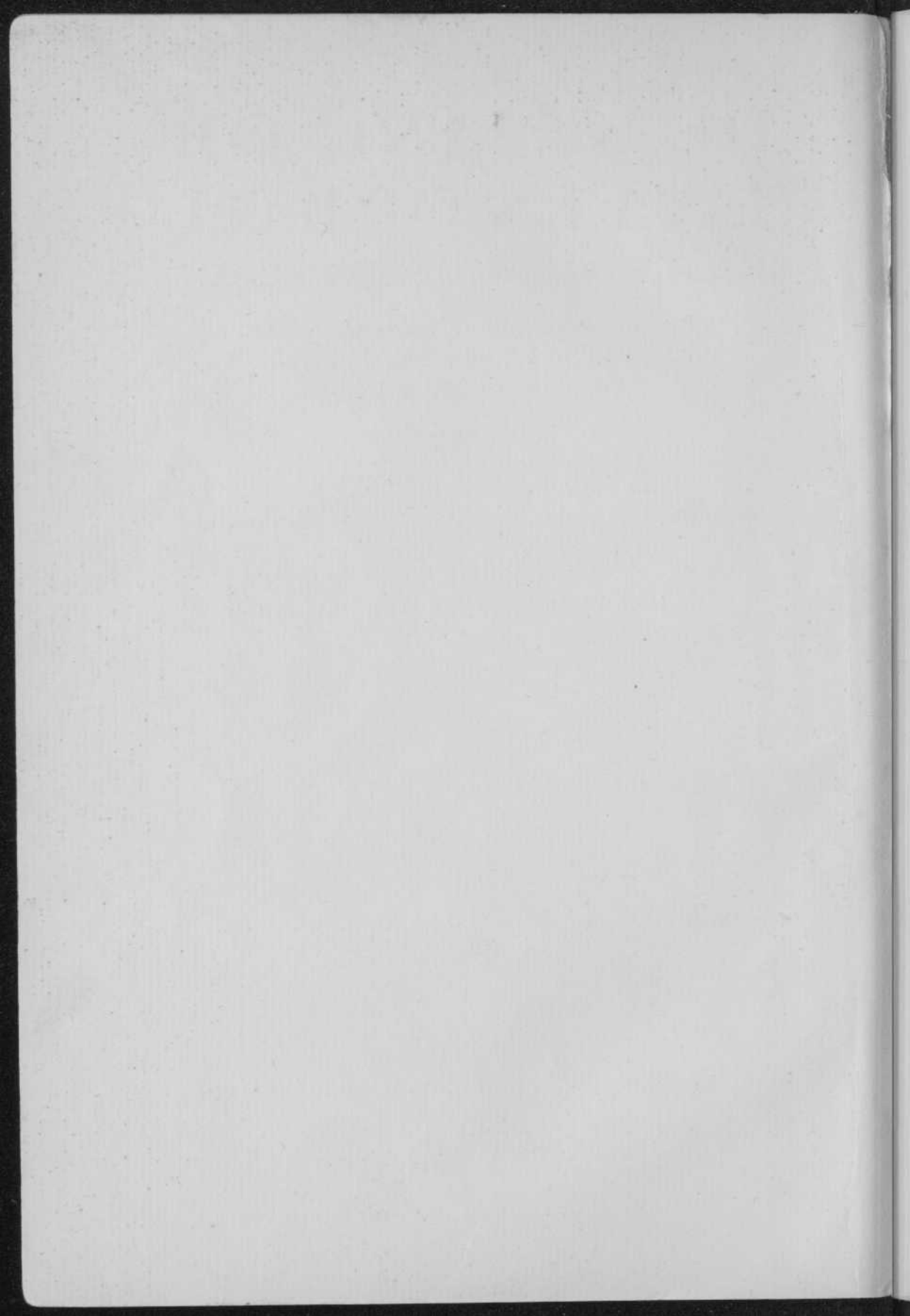




v. d. s.

DE WAJANG OP JAVA EN OP BALI
IN HET VERLEDEN EN HET HEDEN.





14-7-89

4-7-89

DE WAJANG OP JAVA EN OP BALI IN HET VERLEDEN EN HET HEDEN

BESCHOUWINGEN IN VERBAND MET
HET VRAAGSTUK VAN HET ONTSTAAN
DER JAVAANSCH E WAJANG

DOOR

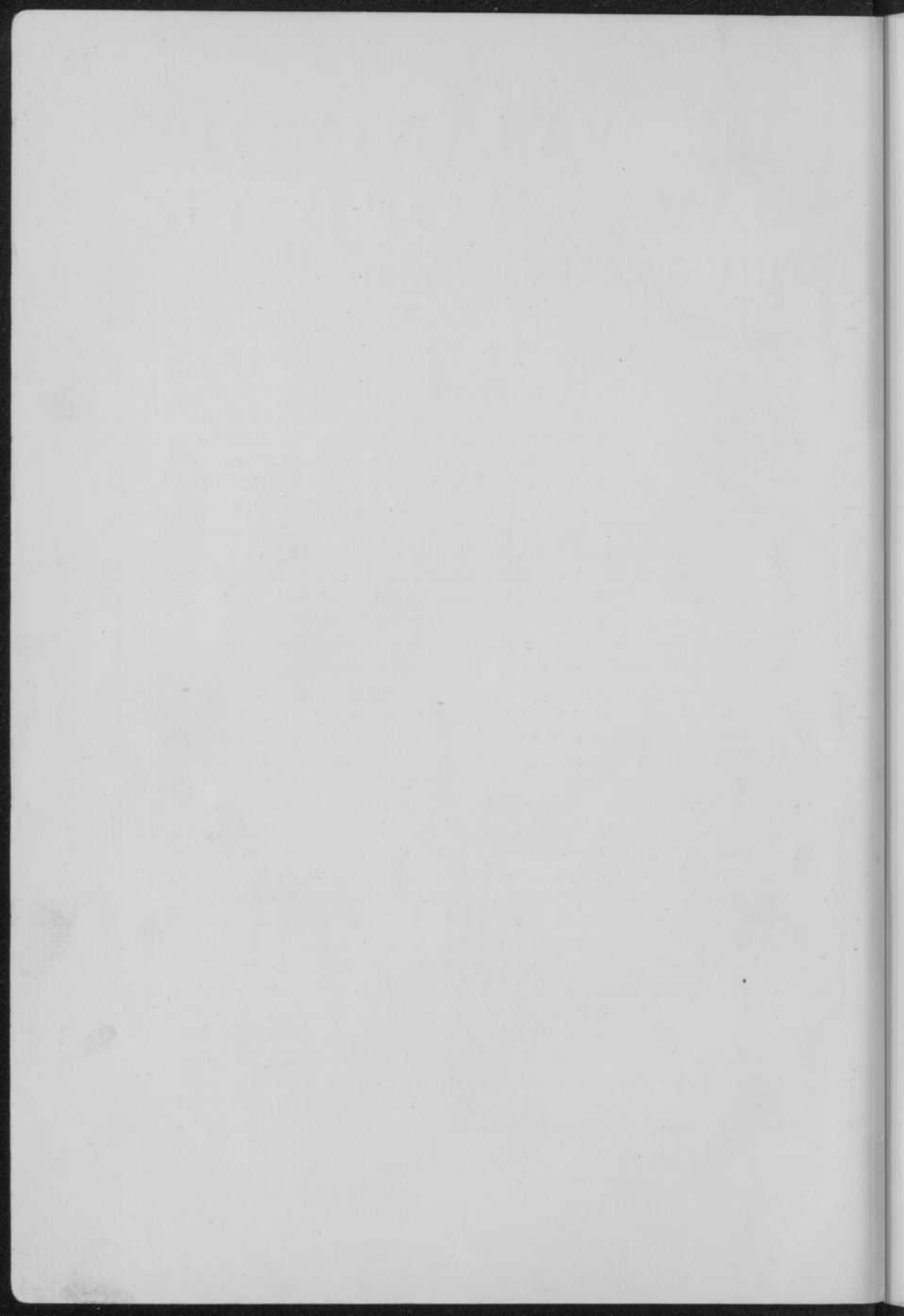
B. M. GOSLINGS

oud-conservator aan de afdeeling volkenkunde van het
koloniaal instituut.



J. M. MEULENHOF F - UITGEVER - AMSTERDAM





DE WAJANG OP JAVA EN OP BALI IN HET VERLEDEN EN HET HEDEN

Beschouwingen in verband met het vraagstuk
van het ontstaan der Javaansche wajang.

I

Op den 14en Maart 1938 hield de Heer J. C. Lamster voor het Nederlandsch Nationaal Bureau voor Anthropologie te Amsterdam een voordracht over: „Het tooneel in den Nederl. O. I. Archipel” en heeft hij daarin blijkens een kort verslag ervan in de bladen ¹⁾ in het bijzonder ook het onderwerp van den oorsprong der Javaansche wajang behandeld, waarbij hij ten deele is ingegaan tegen de thans nog door velen aangehangen denkbeelden, welke Dr. W. H. Rassers in een zeer uitgebreide studie daarover heeft ontwikkeld en wel het laatst in een artikel: „Over den oorsprong van het Javaansche tooneel” in de Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië van 1931.

Daartegenover heeft Lamster dan nu aangegeven, dat hij die wajang, i.c. de wajang koelit en wel den oudsten vorm daarvan, de wajang poerwâ, onder meer ontstaan acht te zijn uit primitieve dramatische vertooningen met religieuze achtergrond, als bij het Papoeavolk der Marind-anim in Nederl. Zuid-Nieuw Guinee, waar jaarlijks door op bijzondere wijze uitgedoste mannen de door hem nader beschreven z.g. *démavertooningen* worden gehouden. Hij heeft echter niet verklaard, hoe daaruit nu bepaaldelijk een schimmenspel, d. i. zooals het woord *wajang* dit reeds zelf aanduidt, een *schaduwbeelden* vertooning met gebruikmaking van *platte*, lederen *poppen*, die hun schaduwen op een wit katoenen scherm afwerpen, voortgekomen zou kunnen zijn.

Later heeft hij er dan nog op gewezen, dat Prof. Dr. G. A. J. Hazeu in zijn bekende proefschrift uit 1897: „Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel” zich die wajang als op Java zelf ontstaan heeft gedacht, maar dat, nu sedert gebleken is, dat de Hindoe's vroeger ook een schimmenspel hebben gekend, men meer is gaan overhellen tot de meening, dat dit spel door hen

¹⁾ Zie daarvoor Algemeen Handelsblad, 3de Ochtendblad, van Woensdag 16 Maart 1938; de voordracht is niet in eenig tijdschrift opgenomen.

in den Archipel is gebracht. Hoe daarmee nu echter zijn eerstgenoemde meening in verband te brengen is, is door hem ook niet aangegeven en daaruit en uit nog meer gemaakte opmerkingen blijkt zodoende wel, dat door zijn voordracht het netelige probleem van den oorsprong der Jav. wajang poerwâ, een schaduwbeeldenvertooning, maar dan gehuld in een *zeker religieus waas* — waardoor ze zich onderscheidt van alle schimmenspelopvoeringen in andere landen en daarbij door den Javaan steeds ook nog wordt opgevat, een krachtig magisch middel te zijn om zich van de hulp en den steun der geesten van de voorouders te verzekeren — nog niet nader tot zijn oplossing is gebracht.

Waar Lamster terecht heeft aangegeven, dat het speuren daarnaar reeds heel wat pennen in beweging heeft gebracht, zoo heeft hij dan nu het vraagstuk voor het eerst ook in een openbare bijeenkomst en wel van genoemd Bureau en voor daarbij tevens toegelaten leden van nog andere genootschappen te berde gebracht. Hierdoor en door de opneming van het verslag der voordracht in de bladen is dat vraagstuk zodoende thans onder de aandacht gebracht van zeer vele min of meer belangstellenden in het onderwerp, doch waarvan slechts weinigen zullen weten wat daarmee al zoo samenhangt.

Daar ik zelf nu de verschillende aspecten van het probleem volgens een van de toen nog gangbare meeningen reeds geheel afwijkend inzicht in een artikel in „De Indische Gids” van 1926, Deel I, onder den titel: „Het ontstaan van de Javaansche wajang”, naar voren heb gebracht en dat probleem mij sedert ook niet meer heeft losgelaten, zoo voel ik mij gedrongen thans daarop nader terug te komen.

Ik meen dan toen reeds aangetoond te hebben, dat men bij het onderzoek naar het ontstaan en het wezen van de Jav. wajang steeds te zeer is uitgegaan van vooropgezette meeningen en uitspraken en het vraagstuk daardoor alleen reeds zoozeer verwikkeld is geworden, dat men door daaraan te blijven vasthouden er nooit in zal slagen om een plausibele verklaring te vinden voor het genoemde dualisme, dat een opvoering van de wajang poerwâ ons voor oogen stelt. Bij het wijzen op sommige dier uitspraken vermeen ik destijds, al schijn ik toen dan niet met genoeg klem mijn overtuiging naar voren te hebben gebracht, reeds duidelijk de onhoudbaarheid ervan te hebben aangegeven, terwijl wat nog andere meeningen terzake betreft de noodzakelijkheid van een onderzoek naar de al of niet juistheid ervan door mij toen is aangeduid, een onderzoek, dat ik sedert ook instelde en geheel aan mijn verwachtingen daaromtrent heeft beantwoord.

Als één der zoo vooropgezette uitspraken vermeldde ik die, dat de wajang, maar men spreekt daarbij dan steeds van het Javaansche *tooneel*, wel evenzeer van *religieuzen* oorsprong zou moeten zijn, als dit het geval is geweest met het Oud-Grieksche tooneel, maar wat dan toch tooneelopvoeringen door *mensen* betroffen heeft. Deze uitspraak is het eerst door Hazeu naar voren gebracht en Lamster heeft nu voor zijn inzicht ook weer een parallel daarmede getrokken. Maar als die vergelijking zou opgaan, waarom is er dan in Griekenland zelf uit den door hem genoemden eeredienst van Dionysos ook niet een schimmenspel voortgekomen. Men kent dit daar wel degelijk, heeft het er althans tot voor kort nog gekend, maar dat is het z.g. Karagözspel der Turken, in een veel lateren tijd van hen overgenomen en naar Griekschen trant overeenkomstig den eigen volksaard — een verschijnsel, zooals zich dat *overal*, ik zou haast zeggen natuurlijkerwijs, bij het schimmenspel voordoet — gewijzigd, en dit „schimmintooneel”, als men het zoo zou willen noemen, is evenals het Turksche volkomen wereldsch.

Men begaat dan ook een denkfout door, zoodra men spreekt van het „Javaansche tooneel”, daaraan het denkbeeld te verbinden, dat dit ook van religieuzen oorsprong moet zijn geweest. Het is daarom, dat ik er in mijn genoemd artikel op wees, om voorzichtig te zijn met dat steeds weer op den voorgrond schuiven dier benaming, wanneer men het over de wajang heeft, en dit wel, daar toch de *eerste* opvoering van de wajang op Java, zooals die van elk schimmenspel in de onderscheidene landen ter wereld, waar het zich heeft voorgedaan of nog voordoet, in eerste instantie teruggaat op de vinding of de overneming van het *apparaat* daarvoor, gevormd door de schaduwafwerpende, platte poppen, het scherm en de lamp, als de *onverbrekelijke* drieëenheid van requisieten om zoo'n opvoering *mogelijk* te maken.

Dat apparaat, een bepaaldelijk *technische* vinding dus en een, die in onze oogen wel zeer eenvoudig is, zoodat men er ook meestal maar overheen denkt, doch die, zooals ik in mijn vroeger artikel reeds aangaf, in Europa zelf nooit is uitgedacht, alleen overgenomen, en naar ik nader hoop aan te toonen in een nog primitieve cultuur geheel niet thuis hoort, heeft dus het *begin van alles* gevormd. En wat geleidelijk aan op steeds hooger peil door dat schimmenspel op Java tot opvoering is gekomen, het *repertoire* daarvan alzo, en ook datgene, wat men op Java in de vertooningen van dat spel met de „schimmen” der voorouders is gaan zien en de beteekenis, die men daaraan is gaan hechten, zijn op die technische vinding, c.q. op de overneming daarvan

van anderen, *gevolgd* en het is dan ook geheel onjuist om dat tot grondslag van beschouwingen over den *oorsprong* van de wajang te maken, alsmede om dat ter beantwoording te doen dienen van de vraag, of die wajang oudtijds — de oudste *zekere* berichten erover in de Javaansche literatuur dateeren van omstreeks het jaar 1000 n. Chr. — op Java *zelf* is ontstaan, dan wel van elders is overgenomen. Ik heb dat indertijd als iets geheel vanzelfsprekends beschouwd en het heeft zoo ook in mijn artikel van 1926 de kern van mijn betoog gevormd, terwijl ik gedacht heb, dat mijn in genoemd opzicht toenmaals geheel nieuwe standpunt tegenover het onderwerp in kwestie ook algemeen zou zijn aanvaard, daar er toch het bepaalde *feit* van het technisch zijn der vinding aan ten grondslag ligt.

Ik ben daarin echter teleurgesteld geworden, want wel heeft niemand ooit aangegeven *wat* daartegen nu bepaaldelijk is in te brengen, maar in hetgeen sedert over het onderwerp geschreven is, is men aan dat cardinale punt geheel voorbijgegaan. Ik kom hierop nog nader terug, maar wil er, waar ik reeds schreef, dat het vraagstuk zeer verward is geworden, reeds in den aanvang van dit geschrift nog niet op ingaan. Daar wat ik hiervoren aanhaalde, naar mijn meening, echter het alles overheerschende punt vormt, waarvan men bij het onderzoek naar het ontstaan der Jav. wajang behoort uit te gaan en Lamster dat nu in zijn voordracht ook niet in het oog heeft gehouden, zoo wil ik thans als iets, wat voor een kring van hedendaagsche lezers zeker nog sprekender zal zijn, in genoemd opzicht een vergelijking trekken tusschen het ontstaan der Jav. wajang en dat der *film*, waarbij, toen die nog „stom” was, een explicateur voor de vertooning ervan, evenals de *dalang* bij de wajang, vereischt was.

Ook de filmvertooningen toch berusten op een technische vinding, die der cinematograaf, en zoolang deze niet uitgevonden en in werking gebracht was, is er nog geen filmvoorstelling mogelijk geweest. Het onderwerp dier vertooningen, het repertoire, is aanvankelijk ook nog niet van groote beteekenis geweest, maar tegenwoordig geeft men daarmede volop „tooneel” weer, blijspelen zoowel als drama's, terwijl toch niemand spreekt van het *filmtooneel* en tooneelspelers van beroep zich met een zoodanige kwalificatie zeker ook niet zouden kunnen vereenigen, daar het toch in vele opzichten van een werkelijk tooneel afwijkt. Maar als men die vertooningen, een afschaduwing van zich bewegende en acteerende *mensen* en zoo met nog meer recht dan bij een schaduwbeeldenvertooning, ook tooneel zou *willen* noemen, zoo levert dat toch geen parallel op met het Oud-Grieksche

tooneel en, waar een ieder zich ervan bewust is, dat het op een technische vinding teruggaat, zoo komt het toch ook bij niemand op om het zich van oorsprong *religieus* te denken.

Maar waarom zou dit dan wel voor de Jav. wajang moeten opgaan en weer niet b.v. voor het schimmenspel der Perzen, Egyptenaren, Turken en andere volken, al is daarbij de vertooning van het spel dan ook niet in een zeker *religieus* waas gehuld. Het blijkt zodoende uit alles wel, dat zij, die zich met dat denkbeeld vereenzelvigd hebben, het in zekeren zin *religieuze element* in de vertooningen van de wajang poerwå — en ik spreek hier van „in zekeren zin”, omdat b.v. Rassers daarin iets geheel anders ziet, dan Hazeu het zich indertijd gedacht heeft, en nu Lamster weer iets anders — te zeer op den voorgrond hebben gebracht, terwijl het inderdaad slechts bijkomstig is en een ieder, die wajangvoorstellingen in de werkelijkheid heeft bijgewoond, daarvan dan toch ook den indruk medeneemt, dat, hoe men het wendt of keert, het spel, dat de *dalang* met zijn schaduwaferpende poppen, zooals bij elk schimmenspel, tot opvoering brengt, het *domineerende in het geheel der vertooning* vormt. Zooals ik gelegenheid zal hebben om ook in andere opzichten nog aan te toonen, heeft men hier dus te doen met een omwisseling van wat primair en secundair is in het verschijnsel en tevens met een voorópstelling aan het eertijds werkelijk gebeurde van hetgeen daarop later pas is gevolgd.

Alvorens thans op al het bijzondere in het verschijnsel en den aard daarvan verder in te gaan, acht ik het gewenscht om, ter kenschetsing en verklaring van mijn standpunt tegenover den nog altijd bestaanden strijd van meeningen, aan te geven, waardoor dat standpunt bepaald is geworden en dus hoe ik tot het schrijven van mijn artikel in 1926 gekomen ben. Toen ik in September 1918 was opgetreden als Conservator aan de Afd. Volkenkunde van het Koloniaal Instituut, heeft mijn eerste gezette studie, om tot het beschrijven der ethnografische objecten dier afdeeling te kunnen overgaan, de Javaansche wajang gegolden, die reeds tijdens mijn dienstjaren in Indië sterk tot mijn verbeelding had gesproken. Ik deed dit aan de hand der toen daarover bestaande werken en wel: dat van Dr. L. Serrurier uit 1896: „De wajang poerwå”, met groote gekleurde platen, en, behalve nog het populair-wetenschappelijke geschrift uit 1915 van Dr. H. H. Juynboll: „Het Javaansche tooneel”, dat geheel op Hazeu's theorie gebaseerd is, Hazeu's proefschrift zelf. Als resultaat daarvan heb ik in het eerst nog Hazeu's theorie, dat de wajang op Java zelf en als een uitvloeisel van den eigen, vroeger ook op Java bestaan

hebbenden voorouderendienst zou zijn ontstaan, de juiste geacht, dit trouwens in overeenstemming met de toen reeds ruim 20 jaar lang wel algemeen als zoodanig gehuldigde meening.

Door een bijzondere omstandigheid, waarop het niet noodig is hier nader in te gaan, kwam het mij echter ongeveer een jaar later opeens voor te staan, dat die theorie reeds in de praemisse ervan aan ernstige bedenkingen onderhevig was. Deze praemisse toch luidt, dat, op grond van het geloof aan de macht der vooroudergeesten en van een algemeen verbreid geloof, dat de zielen der afgestorvenen zich o.a. in de gedaante van schimmen of schaduwen vertoonen, „de algemeene neiging om afbeeldingen te maken van de gestorven voorouders (maar dat waren *plastische* beelden, wat geheel iets anders is G.)” ook heeft kunnen „leiden tot het vervaardigen van schaduwbeelden, afbeeldingen van schimmen, waarbij men nabootste den vorm van schaduwen, zooals men die dagelijks om zich heen zag; immers men stelde zich de geesten voor in den vorm van zulke schaduwen. Deze schimmenafbeeldingen nu wierpen werkelijke schaduwen op een — eerst waarschijnlijk toevallig, later met opzet — daarvóór geplaatst scherm of doek en daarmee was het schimmenspel reeds in beginsel aanwezig” (Hazeu p. 42).

Zelfs als men dat met alle aandacht leest, zal men, bij een poging om het zich, b.v. slechts een dag later of nog korter, weer voor den geest te brengen, tot de ervaring komen, daarin niet te kunnen slagen, verstrikt als men zich telkens weer zal gevoelen in den verwarrenden gedachtengang, die er aan ten grondslag ligt. Dat nu een op zoo'n gewrongen en tevens vage praemisse gebaseerde theorie alleen daardoor reeds onhoudbaar is, ligt toch voor de hand. En waar Hazeu daarop nu de uitspraak heeft laten volgen: „Zoo kon men nu — bij voorkeur in het nachtelijk uur, *den tijd, dat de schimmen rondwaren* (cursivering van mij G.) — de eigen schimmen der voorouders voor zich oproepen”, zoo berust dit weer duidelijk op een verkeerde voorstelling omtrent hetgeen bij een *zelf* ontstaan zijn van de wajang op Java, zooals Hazeu vermeend heeft, in werkelijkheid anterior en posterior zou zijn geweest.

Daar het driedelige apparaat van de poppen, het scherm en de lamp juist uitgevonden is om daarmede voorstellingen in den *donker* en zoo dus ook bij avond of bij nacht te kunnen geven, zoo vormt dan toch het vereenzelvigen van schaduwen, door poppen op een scherm afgeworpen, met schimmen of geesten der voorouders een denkbeeld, dat bij de Javanen eerst door het bijwonen van een vertooning met die poppen in den geheim-

zinnigen nacht der tropen kan hebben postgevat. Deze overigens voor de gemoedsgesteldheid van den Javaan, vooral in nog zeer vroege tijden, geheel aannemelijke gedachten-associatie — waarom ik daarop ook nog nader terugkom — is zodoende van latere orde en heeft dus niet het *ontstaan* van de wajang als technische vinding kunnen bewerken, terwijl het ook die vinding zelf in het geheel niet gewoon verklaarbaar maakt.

Uit Hazeu's praemisse blijkt verder, dat hij de poppen der Javaansche wajang, maar dat zijn dan die, welke wij *legenwoordig* kennen, reeds als de weergave van schaduwen of schimmen ziet; en zoo schrijft hij ook: „Die schaduwbeelden (bedoeld is dan de poppen G.) moesten noodwendig een onmenschelijk, gedrochtelijk en vooral spitsig voorkomen hebben: immers het waren of moesten tenminste voorstellen afbeeldingen van schimmen, niet van de personen zelf. Vandaar dat ook nu nog de wajangpoppen zulk een eigenaardigen vorm vertoonen, in niets gelijkend op menschen van vleesch en bloed.”

De voorstelling, dat de Jav. wajangpoppen gedrochtelijk zouden zijn, is thans wel geheel verlaten; integendeel ziet men tegenwoordig die liefdevol bewerkte poppen als uitingen van een hoogstaand kunstgevoel. En wat verder het „spitsig” zijn dier wajangpoppen, dat zou dus van *alle* zijn, betreft, zoo schreef ik reeds in het slotgedeelte van mijn artikel uit 1926, onder meer, dat de meeste poppen uit de linksche opstelling, die der verliezende partij, geenszins spitsig zijn, evenmin als sommige der rechtsche figuren, zooals een Bimå en een Gafoet Kâtjå, om nog te zwijgen van ook eenige der godenfiguren. Naar ik dan ook aangaf, zijn volgens mij de huidige Javaansche poppen slechts sterk *gestyleerde* typeeringen van de persoonlijkheden zelf, die ze moeten voorstellen, om er daarna nog op te wijzen, dat *geen* der *Balische* wajangpoppen een spits voorkomen vertoont en deze poppen klaarblijkelijk van een *ouder* type zijn dan dat der huidige Javaansche, een type, zooals men het, zeer in het ruwe weergegeven, ook kan terugvinden bij de poppen, die, in een rij bovenaan, op de Oost-Javaansche bronzen zodiakbekers, dateerende vanaf het laatst der 13de tot aan het begin der 15de eeuw, voorkomen, voorts *geheel* overeenkomstig eraan — dat is dan wat den vorm en de stijve, rechte houding ervan betreft — bij de menschenfiguren der reliefs aan den Tjandi Djago bij Toempang in het Malangsche, dateerende uit omstreeks het midden der 13de eeuw, en iets meer verstyleerd ¹⁾ bij de figuren der

¹⁾ Waar ik dit toenmaals schreef, is mij dat bij nadere beschouwing dier reliefs niet juist gebleken en dient er voor gelezen te worden, dat

reliefs aan den hoofdtempel van Panataran bij Blitar, welks bouw dateert vanaf de eerste helft der 14de eeuw.

Hiermede heb ik toen reeds geduid op de wenschelijkheid om, voor een onderzoek naar de wijze, waarop de wajang zich *oudtijds* op Java moet hebben voorgedaan, want daar gaat het hier toch om, den blik te wenden naar Bali, een onderzoek, dat ik sedert ook door ondervragingen a.a.z. heb ingesteld en dat mij, naar alsnog zal blijken, opheldering heeft gegeven omtrent veel, wat ik tevoren nog slechts vermoed had of als onzeker had moeten aangeven.

Nog wil ik hier vermelden, dat ook Serrurier in zijn voren-gehoemd werk reeds zes Balische wajangfiguren heeft afgebeeld, waaronder die van Krësna, Ardjoena en Gafoet Katja, waarbij hij schreef: „Wij vinden evenwel op Bali een eigenaardigen vorm van poerwå-poppen, herinnerende aan de profielfiguren van de zodiakbekers en die ik geneigd zou zijn als een vroeger ontwikkelingsstadium van de hedendaagsche Javaansche poerwå-wajangs te beschouwen, dat op dit eiland nagenoeg onveranderd bewaard is gebleven”, terwijl ook J. Kats in zijn werk uit 1923 over: „Het Javaansche tooneel”, maar alleen naar aanleiding van hetgeen het beeldhouwwerk aan den Tjandi Panataran ter vergelijking laat zien, de Balische wajangpoppen als oudere vormen van de huidige Javaansche aanmerkt. Deze aanwijzingen blijken echter weer in het vergeetboek te zijn geraakt en in zijn hiervoren genoemd, over 134 bladzijden loopend geschrift heeft Dr. Rassers ze in het geheel niet de aandacht waardig gekeurd. In de wel zeer bijzondere beschouwingen, door hem in dat geschrift naar voren gebracht om aan te geven, waarop z. i. de Javaansche wajang teruggaat en wat er de beteekenis van is, is hij trouwens geheel uitgegaan van hetgeen *alleen* de wajang in Midden- en Oost-Java ons *thans* te zien geeft en vormt dit zoo dan ook één der vele redenen, waarom ik het met die beschouwingen in het geheel niet eens kan zijn.

Wat hiervan nu echter zij, zoo was dan dus in 1919 of 1920 het geloof in de juistheid van Hazeu's theorie mij geheel ontvallen, doch wist ik er nog niets anders voor in de plaats te stellen, omdat ik toen nog *wel* geloofde aan zijn uitspraken, dat de Javanen hun schimmenspel nòch aan de Hindoe's, nòch aan de Chineezers ontleend konden hebben. Sedert wijdde in zijn: „Het oude Java en zijn kunst”, in 1923 uitgegeven, Prof. Krom de menschenfiguren daarin minder stijf en recht en zoo door hun over het algemeen veel vrijere weergave ook meer sprekend zijn. Zie o.a. ook Pl. 6 in het boekwerkje van Prof. Dr. N. J. Krom: „Het oude Java en zijn kunst”.

op blz. 8 eenige beschouwingen aan het vraagstuk van het ontstaan der Jav. wajang, welke hoofdzakelijk ingaan tegen vroegere uitspraken daaromtrent van Dr. J. Brandes, maar die zoodoende ook Hazeu's hypothese aantasten door zijn, Krom's, einduitspraken, dat „de wajang, zooals wij die kennen, Hindoe-Javaansch is, niet meer en niet minder” en dat „zoowel het schimmendooneel als de muziek van het vóór-Hindoeïstische Java op hypothesen berusten, die ons over hetgeen wij ons daarbij hebben voor te stellen, geen uitsluitsel geven”. Ik kan op hetgeen hij daartoe te berde brengt hier niet ingaan; ik heb dat in mijn Ind. Gids-artikel wel gedaan, doch wil hier slechts aangeven, dat zijn uiteenzettingen mij destijds niet in allen deelen konden bevredigen.

• • •

In 1925 verscheen toen echter onder den titel: „Die Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland” een werk van Prof. Dr. G. Jacob, die van een studie over het schimmenspel overal, waar het zich heeft voorgedaan of nog voordoet, zijn levenswerk heeft gemaakt, en is de inhoud van dat boek mij tot een openbaring geworden. In mijn Ind. Gids-artikel, tot het schrijven waarvan ik mij toen onmiddellijk heb gezet, kan men lezen, hoe Jacob's geschrift mij toch in de gelegenheid heeft gesteld om het wezen der Javaansche wajang beter te leeren kennen uit een vergelijking met dat der schimmenspielen elders in de wereld met daarbij een verbreidingsgebied, dat zich uitsprekt over een grooter of kleiner deel van Azië, Noord-Afrika en Europa, en om daaruit de trekken af te leiden, die ze *alle* met elkaar gemeen hebben, evenals de bijzonderheden, waarin ze van elkaar verschillen.

Dit heeft mij toen vasten grond onder de voeten gegeven en mij tevens de vrijmoedigheid verleend om, als eerste, die daartoe is overgegaan, mij openlijk, onder het aangeven van de gronden daarvoor, tegen Hazeu's theorie uit te spreken. In een zevental bladzijden heb ik zoo eerst een kort overzicht gegeven van hetgeen Jacob over het schimmenspel in de verschillende landen heeft geschreven met verwijzing daarbij naar onderscheidene bijzonderheden, welke ter vergelijking met die bij de Jav. wajang kunnen dienen, waarna ik in een ander zevental en later op nog een paar bladzijden meer heb aangegeven, waarom Hazeu's hypothese voor mij onaanvaardbaar is en vervolgens heb uiteengezet, hoe naar mijn inzicht het schimmenspel in den vorm, waarin het zich op Java voordoet, langs een geheel *natuurlijken*

weg wel ontstaan kan zijn. In het bestek van hetgeen ik hier naar voren wil brengen kan ik niet al de bezwaren, die ik tegen Hazeu's hypothese inbracht, herhalen; op de voornaamste heb ik in het vorenstaande reeds de aandacht gevestigd, terwijl enkele ervan in het volgende ook nog ter sprake zullen komen. Alleen wil ik hier nog aangeven, dat ik indertijd slechts in een noot naar de praemisse van Hazeu's theorie heb verwezen en dit wel, daar ik toen in de vaste meening heb verkeerd, dat ik met het aanvoeren van mijn gronden zelf tegen die theorie mijn lezers reeds geheel overtuigd zou hebben. Ter vermijding van alle verdere misverstand heb ik het daarom thans noodig geoordeeld in het voorgaande op die praemisse met meer nadruk de aandacht te doen vallen.

Wat nu den inhoud van Jacob's: „Geschichte des Schattentheaters" in het algemeen aangaat, zoo schreef ik reeds op de eerste bladzijde van mijn vroegere artikel, dat die geschiedenis vrij schimachtig is, in zooverre, dat ze heel wat hiaten en onzekerheden aanwijst betreffende den tijd van het allereerste ontstaan van het schimmenspel in de wereld en voor wat de tijdstippen betreft, waarop het in de verschillende landen ontstaan of van elders overgenomen is, terwijl ook de wijze van overneming in die landen, waarover het zeker van buitenaf is verbreid geworden, voor alle niet vaststaat.

Naar ik aangaf, wil ik dat alles op rekening daarvan stellen, dat het apparaat, om er een schimmenvertooning mede te kunnen geven; zoo eenvoudig is, dat men, een vertooning ermede *eens gezien hebbende*, het onmiddellijk kan overnemen en zelf in werking kan stellen, zij ook niet dadelijk met alles daarbij geheel op dezelfde wijze, zooals men het onder oogen kreeg, en eveneens nog niet met gelijke vertooningen daarbij. Maar het is zoo dan toch plotseling opgedoken en kan zich spoedig hebben verbreid en, waar het eenmaal verschenen was, zal men dan, juist wegens den eenvoud van het apparaat, het tijdstip daarvan niet in geschrifte hebben vastgelegd. Dat gaat toch trouwens meer zoo in de wereld; wie weet b.v. het tijdstip aan te geven van het eerste ontstaan van allerlei kinderspelen, en zelfs voor Europa is het tijdstip der overneming van het schimmenspel niet vastgelegd.

Maar trots alle onzekerheden terzake, ontkomt men bij de lezing van Jacob's geschrift toch niet aan den indruk, dat China, zooals dit ook de overtuiging is van eenige Duitsche geleerden, die in China zelf studie van het onderwerp hebben gemaakt, het *oorsprongsland* van het schimmenspel moet zijn en dit zich van

hieruit verder over andere landen heeft verbreid. Zooals ik indertijd schreef, haalt Prof. Jacob uit een werk van R. Karutz: „Das Schattenspiel des Orients”, 1919, de opmerkelijke aantekening aan, hoe deze zich het schimmenspel daaruit ontstaan denkt, dat „in Ostasien keine Glasscheiben die Fenster verschlieszen, sondern Papier, das für den Vorübergehenden Abends bei erleuchteter Stube umrahmte Schattenbilder entstehen lässt, die auch ein beliebtes Motiv der japanischen Kunst (Japan heeft vroeger ook een schimmenspel gekend G.) bilden”. Dit levert, naar ik schreef, zeker stof tot overdenking op en zou tevens kunnen verklaren, waarom het schimmenspel in Europa niet zelf ontstaan is, maar daar eerst eeuwen, nadat het in het Oosten reeds bekend was, is ingevoerd en, zooals Jacob mededeelt, in Frankrijk b.v. pas is ingeburgerd, nadat voor het eerst over het Chineesche schimmenspel werd bericht in het in 1735 verschenen werk van J. B. du Halde: „Description de l’empire de la Chine”. Tevens is het, in verband met hetgeen ik hiervoren aangaf, dat in elk land het schimmenspel zich aan den volksaard heeft aangepast en daardoor tot iets *eigens* is gemaakt, merkwaardig op te merken, hoe enthousiast de Franschen zich indertijd op de vertooningen van dit spel hebben geworpen, hoe dit er in de tweede helft der 18de eeuw tot groote volmaaktheid van opvoering is gekomen en hoe aan het einde dier eeuw de in het Palais Royal te Parijs vertoonde „ombres chinoises” in geheel Europa vermaard waren.

En kan men zich nu een natuurlijker en meer geheel voor de hand liggende aanleiding tot de vinding van het schimmenspel-apparaat denken, dan in Karutz’ suggestie ligt opgesloten; en wat is er dan tegen om daarvan als een veilige praemisse uit te gaan? Anders dan Hazeu het zich gedacht heeft, moet toch ook wel, zooals ik schreef, de door een toeschouwer, die zichzelf in den donker bevindt, *bij herbaling* opgedane ervaring, hoe de schaduwen van menschen in een verlichte ruimte zich scherp afteekenen op een *het licht doorlatende*, witte afsluiting, een papieren venster of een wit gordijn, en welke schaduwen zoo de gedragingen en bewegingen dier menschen weerspiegelen, gevoerd hebben tot het denkbeeld om zoo’n spel der schaduwen, buiten het werkelijke leven om, op een verlicht scherm weer te geven met gebruikmaking van daartoe vervaardigde, voor het doel bepaaldelijk geëigende, *platte* poppen. Zoo begrijpelijk als nu echter het ontstaan zijn van een schaduwbeeldenvertooning in China is, waar de huizen vroeger papieren vensters hadden, zoo ondenkbaar moet dit, naar wij aangaven, voor het oude

Java worden geacht, waar de bevolking, evenals nu nog in het grootste deel van den Archipel het geval is, gehuisvest was in donkere woningen, zonder vensters en slecht verlicht, zoodat alle omstandigheden ontbraken, welke aanleiding konden geven om de schaduwbeelden van menschen, afgeworpen op een *transparante*, witte afsluiting van een verlichte ruimte, na te bootsen. En dat heeft mij toen reeds gevoerd tot de uitspraak, dat de wajang, en dit vooral in de zeer vroege tijden, waarom het hier gaat, wel niet op Java zelf ontstaan kan zijn en men dus, wat de herkomst van het schimmenspel aldaar betreft, den blik zal moeten wenden naar China, tot welk land Java, en ook Bali, reeds in zeer vroegen tijd in betrekking hebben gestaan, of naar Voor-Indië, maar waar dat spel, *als* men het er vroeger werkelijk gekend heeft, meest waarschijnlijk oudtijds van China uit ingevoerd zal zijn.

Waar ik mij destijds van het vroeger bestaan hebben van een schimmenspel bij de Hindoe's nog niet *zeker* wist, heb ik de twee genoemde mogelijkheden tegenover elkaar moeten stellen en ben ik toen tot de uitspraak gekomen, dat de Javanen het spel meest waarschijnlijk rechtstreeks van de Chineezen hadden overgenomen. In het ondervolgende kom ik hierop nog terug, maar voor wat het *wezen* der Jav. wajang betreft komt het er weinig op aan, of ze van de Chineezen zou zijn overgenomen en later, wat het *repertoire* aangaat, sterk onder Hindoe-invloeden is komen te staan, dan wel of ze rechtstreeks van de Hindoe's is overgenomen. Om de gedachte te bepalen, stelde ik indertijd het tijdstip, waarop de Javanen met het schimmenspel bekend zijn geworden, op 800 n. Chr., een tijdsbepaling, die ik om redenen, waarop ik in het bestek van dit opstel niet nader kan ingaan, thans nog veel te vroeg acht, alhoewel Hazeu zich dat tijdstip (zie p. 57 van zijn proefschrift) zelfs omstreeks 400 n. Chr. heeft gedacht.

Hoofdzaak is echter, dat, zooals ik aangaf, het naar mijn vaste overtuiging in China geboren schimmenspel, dat dan van hieruit zijn weg naar ook andere *cultuurstaten* en -volken in Azië en later in Noord-Afrika en Europa gevonden heeft, reeds *zeer vroeg* naar Java is overgebracht en het hier nu juist *bij uitzondering* zijn verschijning heeft gemaakt temidden van een volk met een over het geheel nog vrij primitieve, heidensche cultuur, een volk, dat wel reeds, maar dan hoofdzakelijk in zijn hoogere lagen, min of meer Hindoesch was beïnvloed geworden, doch veel sterker dan tegenwoordig nog beheerscht werd door animistisch geloof en magische practijken en waarbij een vereering

van de zielen der afgestorvenen en het geloof in de macht, die ze konden uitoefenen, nog geheel op den voorgrond stonden. Want, zooals ik het daarin geheel met Hazeu eens ben, is het uitsluitend door dit geloof en wat er alles mede samenhangt, dat een wajang poerwå-opvoering in een religieus waas is gehuld geworden. Dit spreekt trouwens overduidelijk uit de thans daarbij nog neergezet wordende offers van wierook, spijs en drank en het begeleiden der voorstellingen met muziek en zang, alles teneinde de vooroudergeesten gunstig te stemmen en wat zodoende het magische middel vormde om hen op aarde te doen nederdalen. Hoe dat alles in vroege tijden aan het schimmenspel op Java *inbaerent* is kunnen worden, heb ik meer in bijzonderheden in het laatste gedeelte van mijn Ind. Gids-artikel (p. 313—317), waarheen ik daarvoor moge verwijzen, aangegeven.

Maar het blijft bij een opvoering van de wajang poerwå, al wordt bepaaldelijk verwacht, dat die vooral aan den opdrachtgever ertoe en zijn familie, in verband met een ophanden zijnde bijzondere gebeurtenis, heil en zegen zal brengen, bijzaak, en dat men van de zijde van ons Europeanen aan dit min of meer religieuze en mysterieuze element in zoo'n opvoering een m. i. veel te hooge beteekenis heeft toegekend, is zeker ook wel op rekening te stellen van den plechtigen indruk, dien elke wajang-opvoering maakt door de begeleidende gamelanmuziek en het sonore reciet van den *dalang*. Het is daarbij ook de Javaansche taal zelf met haar verschillende taalsoorten en zoo van een bevelend laag-Javaansch en een onderdanig of smeekend hoog-Javaansch met ook het verschil in klankintonatie daarbij, welke aan de geheele opvoering bijzondere accenten verleent en de spanning en stemming ervan verhoogt.

En evenzeer als het eerste verschijnen van de film op ons een buitengewonen indruk heeft gemaakt, zoo moet ook dat van het schimmenspel het gemoed van een impressionabel en op kijkspelen belust volk als het Javaansche onmiddellijk sterk beroerd hebben, terwijl het mede ook daardoor begrijpelijk is, dat het bij hen zoo zeer geliefd is gebleven en dit vooral wat de door haar ouderdom reeds geheiligde wajang poerwå betreft met haar bijzondere repertoire, ontleend aan de voorvaderlijke mythen en bovenal aan den spannenden inhoud der Oud-Indische heldendichten. Onder de gunstigste omstandigheden, als een uitvloeisel van het klimaat, van den eigen volksaard en van het geheele conglomeraat van veredelende Hindoe-invloeden, op de Javanen uitgeoefend, heeft de wajang poerwå zich zoo ontwikkeld tot

een zeer hoogstaande cultuuruiting van het Javaansche volk en welke geheel eenig is in de wereld.

Met wat ik in mijn vorig artikel schreef en hier zeer in het kort nog eens resumeerde en nader toelichtte meen ik zodoende het dualisme, dat zich in een opvoering van de wajang poerwå aan ons voordoet, ook volkomen verklaard en het geheele probleem daarmede tot eenvoudige proporties, en waarbij het een logisch uit het andere voortvloeit, teruggebracht te hebben. Naar vroegere ervaring mij geleerd heeft, zou ik het mij echter veel te gemakkelijk maken met mij, in de hoop dat alles thans erkend te zien, tot het vorenstaande te bepalen; er is daarvoor sedert de verschijning van dat Indische Gids-artikel te veel geschreven, wat, van een ander standpunt uitgaande, of ook op nog niet genoemde vooroordeelen berustend, er geheel tegen ingaat en mij zoo nog tot nadere bespreking en weerlegging daarvan noopt.

• • •

Waar ik als mijn overtuiging aangaf, dat China op grond alleen reeds van het vorenstaande het oorsprongsland van het schimmenspel moet zijn, zoo wil ik er hier, als van belang voor het navolgende, nu vooreerst nog op wijzen, hoezeer het tot stand brengen van een schaduwbeeldenvertooning, zooals ook allen, die zich in ons land zelf daarop hebben toegelegd, mij zullen toegeven, een *subtiel* werk is en dat het denkbeeld, om voor het eerst daartoe over te gaan, slechts is kunnen opkomen in een reeds op vrij hoog beschavingspeil staande menschenmaatschappij, waarin men ook de kundigheden en de kunstvaardigheid bezit om al het voor de bestanddeelen van het apparaat benoodigde, voor zoover dit niet reeds in eigen omgeving voorhanden is, te vervaardigen. En het is nu bovenal in China met zijn eeuwenoude cultuur en zijn op allerlei kunstgebied hoog ontwikkelde technieken, waaronder ook die van de *weefkunst* en de *lederbewerking*, dat de voorwaarden ter vervulling ervan reeds zeer vroeg aanwezig moeten zijn geweest.

Het denkbeeld, dat zodoende het schimmenspel ook rechtstreeks of indirect van China naar Java gekomen kan zijn, is vroeger nu echter door Hazeu afgewezen met o.a. de vermelding, dat het spel in China, voor zoover men kan nagaan, er nooit zeer populair is geweest. Rassers haalt in zijn vorengenoemd geschrift (zie p. 322) ook aan wat Hazeu met nog enkele andere opmerkingen erbij daaromtrent heeft gezegd, zonder dan verder over het schimmenspel in China, waarvoor trouwens in zijn theorieën over den oorsprong der Jav. wajang in het geheel geen

plaats is, iets anders meer mede te deelen dan dat de tooneelfiguren van het Chineesche, evenals van het Turksche, schimmenspel transparant zijn (zie p. 358), om daaraan dan een beschouwing te verbinden over het feit, dat zoodoende de kleuren ervan op het scherm zichtbaar worden.

In mijn vroegere artikel heb ik nu echter, naar aanleiding van wat Jacob aan de hand van mededeelingen van Berthold Laufer erover geschreven heeft, reeds de meening nopens dat niet populair zijn van het spel in China bestreden. Ik gaf daarbij aan, dat het tegenwoordig in populariteit achteruitgegaan kan zijn — wat wel hoofdzakelijk in de groote havenplaatsen en dan mogelijk ten deele door Europeesche inwerking het geval kan wezen — maar wees er onder meer op, dat het, niet lang geleden, in Peking nog tot opvoering kwam en er tijden zijn geweest, dat het zeker bij het volk in hooge gunst heeft gestaan en tevens, dat nergens anders ter wereld de poppen zoo kunstig zijn bewerkt en de vertooners van het spel het tot zoo groote hoogte van volmaaktheid hebben gebracht, als juist daar. Dat duidt dan toch op een tot hooge ontwikkeling gekomen zijn van dat spel, terwijl ik er verder op wees, dat overal de populariteit van het schimmenspel, al naar gelang van den volksaard, verschillend is geweest.

Daar nu echter genoemde uitspraak steeds weer opnieuw kan opduiken, heb ik mij voor nadere gegevens tot de bron zelf, Laufer's uitvoerige inleiding tot het werk der professoren Grube en Krebs: „Chinesische Schattenspiele” ¹⁾, een vertaling van 68 schimmenspelteksten, gewend. Laufer's inleiding, een overzicht van al het voornaamste, wat op het Chin. schimmenspel betrekking heeft en dat wegens het belang ervan verdient door een ieder, die zich met de bestudeering van de Jav. wajang bezig houdt, geraadpleegd te worden, dateert uit ongeveer 1915. Men leze wat Laufer schrijft over de vaardigheid der Chineesche schimmenspelvertooners en hunne helpers in de opvoering van allerlei scènes met behulp van tal van accessoire requisieten, om daaruit te ervaren, dat zoodoende de Jav. *dalang*, in wat het vertoonde aangaat, daarmee verre overtroffen wordt. Verder wijst hij erop, in genoemden, nog *recenten* tijd het schimmenspel zelf te hebben aangetroffen in Peking en, in Midden-China, in Hangtsjau, Hankau, Singan, namen ons uit den huidige oorlog welbekend, en Tsjengtse in Sétsoean, geheel in het Westen,

¹⁾ Als een artikel opgenomen in: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 28ster Band, aanwezig in de Leidsche Universiteitsbibliotheek.

en schrijft hij daarvan: „In allen diesen Orten gibt es ständige, berufsmässige Schattenspielertruppen, die bei alt und jung äusserst beliebt und mit dem denkbar grössten Apparat ausgerüstet sind”. Hiermede is zoodoende de bewering, dat het spel in China nooit zeer populair is geweest, dan toch *volkomen* weerlegd.

En wat nog het verschil in populariteit met dat op Java betreft, zoo geeft Laufer aan, dat in China het bezoek aan de openbare theaters aan eerbare vrouwen streng verboden en het nu vooral te hunnen behoefte is, dat schimmenspelvertooners en hunne helpers in de straten rondloopen en overal, waar men hen uitnoodigt, hunne voorstellingen binnenshuis geven ter beleving en tot amusement van vrouwen en kinderen. Het vermoedelijk opgerold medegevoerde scherm, dat zoo uiteraard ook kleiner is dan dat op Java, zooals men het tegenwoordig, opgespannen op een raam in een hoofdenwoning, aantreft, wordt in een hoek van een donker gemaakt vertrek uitgespannen en aan de achterzijde door een olielamp verlicht. Het binnenshuis opvoeren van het schimmenspel hangt natuurlijk wel hiermede samen, dat China ook een wintertijd kent, waarin opvoeringen in de buitenlucht uitgesloten zijn. Men stelle hier tegenover de wajangopvoeringen op Java, waarvoor, ook als ze in een hoofdenwoning worden gegeven, een groot deel der omwonende desabevolking, mannen, vrouwen en kinderen, uittrekt om mede ervan te genieten en die dan, deels in de aan drie zijden zoo goed als open pëndâpâ toegelaten en verder aan de vóórzijde daaromheen gelegd, een geheelen nacht in de open lucht doorbrengt, zooals dat in de tropen geen enkel bezwaar oplevert. Een onderlinge vergelijking, wat de populariteit van het spel in China en op Java betreft, die met een en ander geen rekening houdt, mist dan ook alle kracht van overtuiging.

II

Binnen enkele maanden na de publicatie van mijn Ind. Gids-artikel verscheen, nog in hetzelfde jaar 1926, Prof. Krom's werk: „Hindoe-Javaansche geschiedenis”, waarin hij op een paar bladzijden ook al spoedig de wajang bespreekt en daarin, als het voornaamste van alles, aangeeft, dat het hem na kennisneming van een geschrift van R. Pischel: „Das altindische Schattenspiel”, uit 1906, gebleken is, dat „de meening, als zouden de Hindoe's geen schimmendooneel hebben gehad, op een dwaling berust; hoewel onze kennis van het oude Voor-Indische chāyā-nātaka nog gering is, is het bestaan daarvan aan geen twijfel

meer onderhevig". In mijn vroegere artikel wees ik op de vierde bladzijde ook reeds op hetgeen Prof. Jacob over die *chāyānātaka* — maar welk woord hij als „schimmenspeltekst” weergeeft — geschreven heeft en zoo speciaal over de inhoudsopgave van één zoo'n tekst uit de 13de eeuw, waarvan hij aangeeft: „sobald ich die Inhaltsskizze des Dutanggada gelesen, erkannte ich in ihr die charakteristischen Merkmale der Schattenbühne”, om dan verder te vermelden, dat Pischel in zijn vorengenoemd geschrift verklaard heeft ook van die meening te zijn. Zooals ik daarbij aangaf, heb ik dit en wat Jacob nog meer ter zake schrijft aangezien als slechts zijn *overtuiging* weer te geven, dat de Hindoe's vroeger ook een schimmenspel hebben gekend, en heb ik dat, zooals ik hiervoren reeds schreef, niet voor zeker durven houden. En dit te meer, daar het mij vreemd voorkwam, dat, als uit Pischel's geschrift en dus reeds in 1906 gebleken zou zijn, dat de Hindoe's vroeger werkelijk een schimmenspel hebben gekend, hiervan ook niet reeds lang met betrekking tot het onderzoek naar het ontstaan van de Jav. wajang melding zou zijn gemaakt, aangezien dit toch een der punten van het grootste belang bij het instellen van dat onderzoek vormt en waardoor dit veel vereenvoudigd zou zijn en onmiddellijk in goede banen geleid had kunnen worden. En zoo heb ik dan ook vermeend, dat bevoegde instanties voor het beoordeelen van Sanskriet-teksten Pischel's uitspraak indertijd als onjuist zouden hebben verworpen.

Maar hoe dit zij, zoo heeft dan Krom in 1926, voor het eerst in ons land, door zijn onderzoek het feit vastgesteld, dat de Hindoe's er vroeger ook een schimmenspel op na hebben gehouden en heeft men hieruit zijn conclusies te trekken. Want daardoor ligt het toch het meest voor de hand, dat de Javanen door de Hindoe's met het schimmenspel bekend zullen zijn geraakt, d. i. voor het eerst hen het *apparaat* voor het spel hebben zien gebruiken en dat toen zelf ook zijn gaan bezigen. En zoo komt de daartegenover door mij in mijn vroegere artikel uitgesproken meening, dat zij het eer rechtstreeks van de *Chineezen* overgenomen zouden hebben, als veel minder aannemelijk, weg te vallen, al blijf ik op grond van al het vorenstaande van inzicht, dat de Hindoe's, die reeds zeer vroeg op hun zeehandelsreizen met China in contact zijn geweest, zelf het spel van de Chineezen moeten hebben overgenomen.

De beschouwingen, die Krom verbindt aan vorenvermelde uitspraak over het bestaan hebben van een schimmintooneel bij de oude Indiërs, kan ik onmogelijk alle aanhalen; ze zouden mij



hier te ver voeren, daar ze een ander uitgangspunt hebben dan het mijne en zoo o. a. voor wat het ontstaan van de wajang aangaat, op het feit, dat die als elk schimmenspel op een *technische* vinding berust, *niet* de aandacht vestigen, terwijl ik het in alle bijzonderheden ook niet met hem eens kan zijn. De hoofdzak is echter, dat hij zich nu dan van meening verklaart, dat de wajang poerwå in haar uiting „het meest den indruk maakt van een aan Voor-Indië ontleend procédé, dat op Java tot iets apart en eigens is gemaakt”, dit laatste zoo geheel in overeenstemming met hetgeen ook ik in mijn Ind. Gids-artikel en in het vorenstaande aangaf.

Klaarblijkelijk is ook Krom van meening, dat het religieuze waas, waarin de wajang poerwå gehuld is, op vroegere vooroudervereering teruggaat en spreekt hij het hier nu uit — al geeft hij het, in een paar zinnen, anders weer — dat z. i. de wajang op Java daaruit echter *niet* ontstaan is en daardoor dan prae-Hindoesch geweest zou zijn. En zoo schrijft hij dan nu: „De vooroudervereering is, ook blijkens gegevens van de niet gehindoeïseerde eilanden, als oorspronkelijk te beschouwen; dat ze met een ritus gepaard ging, ligt voor de hand; dat die ritus schimmendooneel zou zijn geweest, is een volkomen gratuite bewering”, een uitspraak, welke zodoende ook ingaat tegen de hypothese van Hazeu.

De conclusie, waartoe Krom toen gekomen was, was derhalve geheel in overeenstemming met de mijne en reeds had ik verwacht, dat dit ook de *eindoplossing* voor het probleem van den oorsprong der wajang zou hebben beteekend, daar een ieder nu toch gereedelijk met een andere, nog door hem gedane uitspraak kan medegaan, dat z. i. „de wajang, d. w. z. wat de Javaan van thans als wajang kent, een Hindoe-Javaansche schepping is”, omdat er dan verder niets meer te onderzoeken overblijft. Want heeft men zodoende de overtuiging, dat de Javanen het schimmenspel van de Hindoe's hebben overgenomen, dan is dit geweest in den Hindoetijd op Java en dus vallende in een periode, die omstreeks het begin onzer jaartelling aangevangen kan zijn, en in een tijd, dat bij de Javanen de voorouderdienst nog overheerschend was. Daar hiervan op Java zelfs nog slechts sporen aanwezig zijn, is het echter onmogelijk om ook maar iets omtrent het *tijdstip* der overneming van het spel van de Hindoe's te weten te komen, en daar het er geheel van afhangt, hoe op dat tijdstip de toestanden op Java zijn geweest bij de Javanen zelf en in de verhouding der Hindoe's tot hen, in verband ook met de mate van den beschavingsinvloed, toen reeds op hen uit-

geoefend, zoo kan niemand nagaan, *hoe* de overneming in haar werk is gegaan, in het bijzonder wat het met dat spel tot opvoering gebrachte betreft, zoodat alles daaromtrent duister is en steeds duister zal blijven.

Het heeft mij nu echter ten zeerste verwonderd, dat Prof. Krom in den tweeden druk van zijn werk in 1931 zelf op zijn vorenaangehaalde tweede uitspraak is teruggekomen, luidende thans toch het slot daarvan: „dat die ritus schimmendooneel zou zijn geweest, is onbewezen, maar *denkbaar* (cursiveering van mij G.), ook al weet niemand, hoe dat dooneel er heeft uitgezien”. Dit komt dan dus, met een verzachting van zijn eerst wel wat scherpe uitlating, daarop neer, dat de Javanen ook nog een schimmendooneel zouden hebben gekend, vóór afgaande aan dat door hen van de Hindoe's overgenomen, maar dat is nu juist ondenkbaar en dat Krom dit heeft neergeschreven, moet dan ook wel teruggaan op het niet rekening houden met het feit, dat zoo'n overneming in eerste instantie die van het schimmenspel-apparaat heeft gegolden. Want hebben de Javanen het spel van de Hindoe's overgenomen, zoo houdt dit juist in, dat zij het apparaat ervoor nog in het geheel niet kenden, en bezaten zij het wel al zelf, dan behoeften zij geen schimmenspel meer van de Hindoe's over te nemen; het een sluit het ander *volkomen* uit. En zoo ware het gewenscht, dat Prof. Krom, wiens woord met recht groot gezag heeft en die ons eerst ten opzichte van het schimmenspel der Hindoe's geheel uit den droom had geholpen, alsnog van genoemde uitspraak en wat hij er in een volgenden zin nog aan heeft toegevoegd, terugkomt. Want nu heeft de daardoor verwekte begripsverwarring het toch al zoo netelige probleem, waarom het gaat en dat hij zelf in hoofdzaak reeds tot oplossing had gebracht, weer vertroebeld en opnieuw doen belanden in een kring van verwikkelde beschouwingen.

Waar Krom nog geschreven heeft, dat de wajang poerwâ uitsluitend met Voor-Indische stof zou werken, zoo is dat onjuist, want wel vormt die daarbij, zij het ook in een ervan afwijkende, Javaansche versie, het verreweg overwegende deel, maar ook eigen oude mythen komen daarmede wel tot opvoering. Dit behoeft nu echter geenszins te pleiten tegen een overneming der wajang van de Hindoe's, want dat alles behoort tot het wajang*repertoire* en hiervan kan eerst sprake zijn nadat de Javanen zelf tot het houden van schaduwbeeldenvertooningen zijn overgegaan.

Bij het wajangprobleem doet zich nog altijd één bijzonder vraagstuk voor, waaraan vooral vroeger zeer veel gewicht is

gehecht. Het gaat er hierbij n.l. om, dat de *technische* termen bij de wajang alle zuiver Javaansch zijn, zich daaronder dus geen Sanskriet-woorden bevinden, zooals die overigens veel in de Javaansche taal voorkomen, en men nu geoordeeld heeft, zooals ik het vroeger zelf ook vermeend heb, dat bij een overneming van het spel van de Hindoe's die technische benamingen dan toch zeker wel voor een deel Sanskrietwoorden hadden moeten zijn. Het ontbreken daarvan bij die termen is nog altijd niet opgehelderd en wat Krom in zijn bovengenoemde werken vermeend heeft als redenen daarvoor te kunnen aangeven, kan, zooals ook anderen reeds opgemerkt hebben, niet tot verklaring ervan dienen.

Nu wil het mij echter voorkomen, dat, als men eenmaal op grond van het hiervoren vermelde met reden kan aannemen, dat de Javanen hun schimmenspel van de Hindoe's hebben overgenomen, het speuren naar de oorzaken der afwezigheid van Sanskrietwoorden onder die termen van veel minder belang is geworden. Daar men toch, naar ik schreef, nooit de omstandigheden te weten zal komen, waaronder dat schimmenspel dan overgenomen is en men zoo ook niet weet, of het voor het eerst opgevoerd is door reeds sterk Hindoesch beïnvloede Javanen, dan wel door lieden uit het gewone volk zelf, zou, als men dat wist, mogelijk blijken, dat het bezigen voor die termen van *zuiver* Javaansche woorden heel gewoon is geweest; en voor het heden zou men zich dan hierbij geheel kunnen neerleggen. Ik heb deze aangelegenheid echter thans nader overdacht en vermeen nu, dat er toch wel aanwijzingen zijn, om de afwezigheid van Sanskrietwoorden onder de genoemde technische termen verklaarbaar te doen worden.

Reeds gaf ik aan, dat het apparaat voor het tot opvoering doen komen van een schimmenspel zoo eenvoudig is, dat, als men slechts éénmaal zoo'n opvoering daarmede gezien heeft, men het onmiddellijk ook zelf kan namaken. Voorwaarde daarbij is dan echter, zooals ik in ander verband ook reeds opmerkte, dat men over de middelen daarvoor beschikt, dan wel over de kundigheden om de vereischte requisieten zelf te kunnen aanmaken. Aan te nemen is nu, dat dit voor de Javanen, juist omdat zij het spel dan in den Hindoetijd overgenomen hebben, werkelijk het geval is geweest. Zij zullen in dien tijd, nog vóór omstreeks het jaar 1000, zeker zelf wel al de weefkunst, doch met gebruikmaking van nog zeer primitieve getouwen, hebben gekend en daarmede dan ook niet in staat zijn geweest, om lappen wit katoen van een zoodanige structuur en zoo dun, dat die het licht door-

laten, te vervaardigen; zij zullen die dan echter van de Hindoe's hebben kunnen verkrijgen om er een doek van te vormen, dat aan twee bamboe's bevestigd, opgerold bewaard en medegevoerd kon worden. Olielampen zullen zij toen zeker wel al gekend hebben en zij zullen ook wel in staat zijn geweest om lampen, zooals die bij opvoeringen van het schimmenspel benoodigd zijn, zelf aan te maken en dit zeker, als zij toen onder Hindoe-invloed ook reeds de messinggietskunst kenden; en anders zullen zij die eerst nog wel op de een of andere primitieve wijze hebben kunnen aanmaken. En de poppen hebben zij eerst nog uit blad-materiaal kunnen vormen, zooals men, naar ik in mijn Ind. Gids-artikel aangaf, zelfs in China in het eerst ook nog papieren poppen zou hebben gebezigd, om die dan later uit het deugdzamer leder te vervaardigen. En als dit nu zoo geweest is en men dan reeds spoedig over die voor het spel benoodigde requisieten heeft kunnen beschikken, zoo is het toch ook niet noodig geweest om voor zulke eenvoudige voorwerpen, als een scherm, een lamp en die poppen, de namen over te nemen, die de Hindoe's ervoor bezigden.

Men heeft de woorden voor de technische termen bij de wajang vroeger, en ook Hazeu heeft dat zoo uitgesproken, zeer oud en zelfs wel etymologisch duister genoemd, maar in mijn vroegere artikel schreef ik reeds, dat Prof. Hazeu, uitstekend kenner van nieuw- en Oud-Javaansch als hij was, in zijn proefschrift van eenige dier termen reeds ruim toegelichte verklaringen heeft gegeven, welke het begrip, door die woorden vertolkt, zoo helder voor oogen stellen, dat wel een ieder er door bevredigd zal moeten zijn. En dat zijn nu juist de woorden voor de bestanddeelen van het apparaat, voor den vertooner van het spel, voor de kist, waarin men later de lederen poppen heeft opgeborgen en medegevoerd, en voor een tooneelstuk in het algemeen.

Hazeu gaat bij zijn verklaring van de genoemde woorden uit van de beteekenis in het algemeen van den wortel van het woord en zoo geeft hij deugdelijk als de beteekenis van het woord: *kělir* voor scherm aan: „iets, wat in de lengte uitgespreid is”; het woord *bléntjong* voor de lamp gaat zoo terug op den wortel: *tjong*, met het begrip van scheef, schuin uitstekend en wat zoo, naar hij aangeeft, duidt op de schuin uitstekende lampepit — ik zou echter eer denken: op den schuin uitstaanden tuit, zooals die aan een wajanglamp dient voor te komen — terwijl wat het woord: *wajang* betreft voor het spel zelf en voor de schaduwafwerpende, platte poppen, een ieder wel weet, dat de intrinsieke beteekenis ervan verband houdt met die van vrijwel gelijk-

luidende of ervan afgeleide woorden ook in andere Maleisch-Polynesische talen en welke het begrip: schaduw, schim vertolken. Het woord: *lakon* voor tooneelstuk in het algemeen gaat terug op den stam: *lakoe* van het werkwoord: gaan, handelen en duidt op de plaatshebbende handeling in het opgevoerde verhaal, op den gang ervan, en men ziet, dat dit alle geëigende benamingen zijn voor iets, waarmede men pas voor een nieuw doel is bekend geraakt. *Kěprak* en *kětjrək* zijn klanknabootsende woorden voor een klepperend, ratelend instrument, door den *ḍalang* gebezigd, en van dit woord zelf geeft Hazeu aan, dat het kan samenhangen met het Maleische *lalang* en Jav. *langlang*, een werkwoord, dat beteekent: rondgaan, rondreizen en in verband waarmede het woord: *ḍalang* zou kunnen beteekenen: „de man, die rondtrekt (om hier en daar wajangvertooningen te geven)”. In mijn vroegere artikel heb ik reeds met omkleeding van redenen aangegeven, dat de vertooners van de wajang dat in den eersten tijd ook werkelijk wel gedaan zullen hebben en kom ik daarop in geheel nieuw verband nog terug.

Behalve voor wat het Oud-Javaansche woord: *ringgit*, thans het hoog-Javaansch van: wajang, betreft en dat Hazeu onverklaard heeft gelaten, zoodat aan te nemen is, dat dit, zooals ook ik het zie, door hem niet op de intrinsieke beteekenis van een wortel: *git* teruggebracht is kunnen worden, hebben verder de meeste der overblijvende technische termen betrekking op verschillende, in hun soort uiteenlopende deelen van het reciet van den *ḍalang*, zooals die verband houden met een geleidelijk steeds grootere uitbreiding, aan het repertoire der wajang gegeven, en met een verhooging van het peil daarvan. Dat heeft echter plaats gehad in een tijd, veel en veel later dan het tijdstip der overneming en toen de wajang zodoende reeds geheel eigen cultuurbezit der Javanen was geworden, zoodat voor die deelen van het reciet alleen zuiver Javaansche woorden op hun plaats waren. En kan men het nu met vermeld inzicht eens zijn, zoo zou dan aan het genoemde verschijnsel niets geheimzinnigs meer overblijven.

• • •

Nadat ik mijn Ind. Gids-artikel geschreven had, ben ik bij het inrichten der kasten voor de afdeeling Bali in het museum van het Koloniaal Instituut in de gelegenheid geweest, een aan dat Instituut behorende collectie van een 100-tal Balische wajangfiguren, waarbij op de meeste ervan de persoonlijkheid, die ze voorstellen, met name is aangegeven, nader in oogenschouw

te nemen. Hetgeen mij daarbij is opgevallen heb ik in 1927 in Gids II in dat museum voor Bali en Lombok op p. 67 bekend gesteld en luidt de beschrijving der poppen in kast 20: „Het treft aan deze poppen onmiddellijk, dat ze veel minder bewerkt zijn dan de dikwijls met veel zorg fijn uitgeslagen Javaansche poppen. De Baliër zoekt het geheel in de kleur en die is dan ook bij deze poppen zeer sprekend; hoofdzakelijk zijn ze geschilderd in één kleur: rood, groen, wit, bruin of blauw, bijgewerkt met veel verguldsel en hier en daar slechts met andere kleuren”, waaraan hier dan nog als bijzonderheid is toe te voegen, dat die hoofdkleuren beteekenis hebben en mede een der kenteekenen vormen van de voorgestelde persoonlijkheid, zoodat, om slechts één voorbeeld te noemen, de poppen van Çiwa, Ardjoena, zijn broeder Karna, zijn vrouw Srikanði, Hanoman, den apengezant uit het Rāmāyana, en nog andere steeds een *wit* geschilderd lichaam vertoonen.

In dien museumgids gaf ik op p. 11 aan, dat Bali omstreeks 1400 een niet meer aan Madjapahit onderworpen, geheel zelfstandig rijk was, dat sedert ook niet meer onder de oppermacht van latere vorsten op Java is gekomen, zoodat het vanaf dien tijd geheel zichzelf is kunnen zijn. En, zooals ik op p. 19 en 22 mede aangaf, heeft men daardoor op Bali te doen met een tot omstreeks 1400 toe, sterk Hindoesch en Hindoe-Javaansch beïnvloede Indonesische cultuur, die zich toen verder tot aan het ingrijpen, hoofdzakelijk in 1906 en 1908, door het Nederlandsche gezag in dat der vorsten, en zoo bijna *vijsf eeuwen* lang, zonder storende invloeden van buitenaf tot een zeer bijzondere, geheel in zichzelf gesloten eilandencultuur heeft kunnen ontwikkelen. In verband met hetgeen ik tevoren reeds uit mijn Ind. Gids-artikel met betrekking tot den vorm der Jav. en der Balische wajangpoppen aanhaalde, is het dus overduidelijk, dat Bali door zijn in zichzelf gesloten gebleven cultuur het soort van poppen heeft behouden, dat, blijkens de menschfiguren in het beeldhouwwerk van de daar genoemde Oost-Javaansche tempels, in allen gevalle tusschen het midden der 13de en het begin der 15de eeuw op *Java* in gebruik is geweest, gedrongen van vorm in een type, waardoor vele een haast aan elkaar gelijk aspect vertoonen, en eenvoudiger van bewerking en beschildering dan de huidige Javaansche.

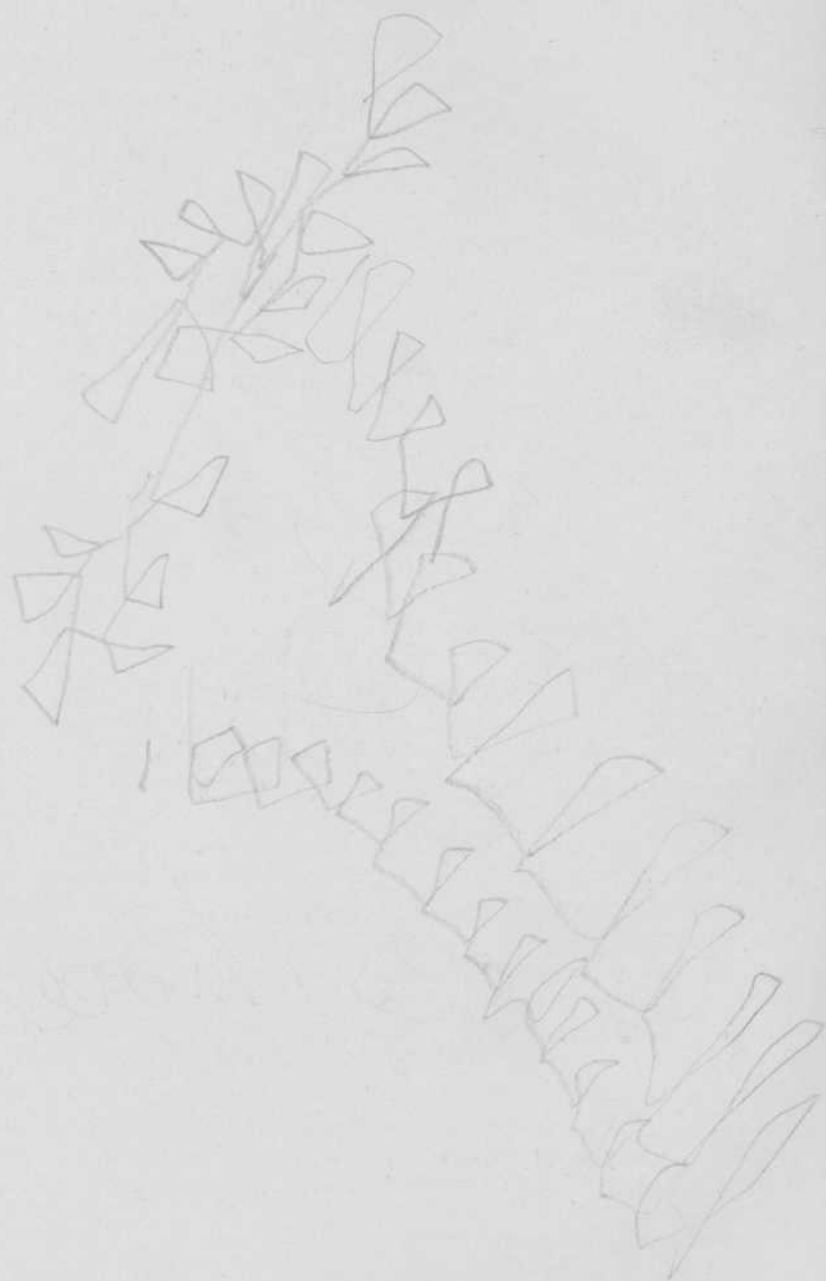
De overeenkomst in vorm van de Balische wajangpoppen met die der menschfiguren in het beeldhouwwerk aan den Tjandj Djago komt zelfs in bepaalde details ervan tot uiting en zoo is mij daarbij nog iets zeer bijzonders opgevallen. Ik heb mij

vroeger n.l. meermalen afgevraagd, waarom de Javanen den in een cirkelboog opstaanden haartooi der wajangfiguren van Ardjoenā (zie Afb. 1) en nog andere prinsen, waarvan de twee in een lange punt uitlopende gedeelten elkaar bijna raken, een *soepit-oerangkapsel* noemen, daar het toch in niets op een: kreeften-schaar gelijk. In het kapsel der Balische poppen, welke genoemde prinsen voorstellen (zie o. a. Afb. 2 en vergelijk ook de platen 154 t/m 158 in het werk van Dr. Brandes uit 1904 over den Tjandi Djago, zie o. a. Afb. 3), kan men nu echter zeer wel de twee ongelijk groote gedeelten van een geopende kreeften-schaar zien en zoo blijkt bij de huidige Javaansche poppen de naam voor het bedoelde kapsel nog uit den ouden tijd behouden te zijn gebleven. Dit bewijst dus ten overvloede, dat deze poppen verfiijnde styleeringen zijn van het veel vroeger op Java, zooals thans nog op Bali, gebezigde soort van poppen en dat men op den vorm, dien ze ons vertoonen, dan ook geenerlei conclusie kan baseeren voor wat het ontstaan der wajang oudtijds op Java betreft. Integendeel zal men om den toestand te kunnen benaderen, die zich omstreeks het jaar 1000, en daarvóór nog, op wajanggebied heeft voorgedaan, moeten afgaan op vorm en voorkomen van de huidige *Balische* poppen en, zooals ik verder hoop aan te toonen, op ook nog meer wat Bali ons op wajanggebied te zien geeft.

En naar aanleiding van hetgeen Hazeu over het voorkomen der wajangpoppen heeft geschreven, dat ze n.l. niet de personen weergeven, die er door worden voorgesteld, maar slechts hun schimmen en dat ze dan ook „in niets gelijken op menschen van vleesch en bloed”, wil ik erop wijzen, dat links in kast 19 der Bali-afdeeling van het museum de Balische wajangpop staat van Déwi Koentī, de door de goden geliefde moeder van Karna en van de drie voornaamste der Pandawa-broeders: Joedistira, Bima en Ardjoena, en deze pop nu geheel de weergave is van een vrouw van vleesch en bloed (zie Afb. 4 en vergelijk daarmede ook de vrouwenfiguur op Afb. 3), van voorkomen gewoon menschelijk, met *niets* schimachtigs of vergeestelijks aan zich en ook zonder het gechargeerde in den lichaamsvorm, dat de vrouwenfiguren onder de huidige Jav. wajangpoppen vertoonen (zie o. a. Afb. 5) en wat zodoende ook op een slechts meer gestyleerd zijn dezer figuren duidt. En al mogen nu ook de Balische mannelijke wajangfiguren door hun wijd uitstaande haar- en kleederdracht (zie Afb. 2) plomper van vorm zijn en al blijven het altijd min of meer stijve *poppen* met de voor hun doel benoodigde, onevenredig lange, gelede armen, zoo heeft de Baliër daarmede,



Afb. 1. Javaansche pop van Ardjoena.
Foto-collectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.



naar duidelijk is, toch ook slechts de onderscheidene persoonlijkheden, elk met de hen typeerende kenmerken, als gewoon menschelijk willen weergeven, hetgeen derhalve eveneens geldt voor de oudtijds in gebruik geweest zijnde *Javaansche* poppen.

In een andere museumkast bevindt zich een Balische *kajon*, de bijzondere lederen figuur, die zoowel op Bali als op Java door den *dalang* tegen het midden van het scherm wordt geplaatst, zoolang de eigenlijke vertooning met de poppen nog niet begonnen is, alsook bij het einde van elk tooneel in het verhaal en welke figuur zoodoende den dienst doet van den voorhang bij ons tooneel. Die Balische *kajon* nu is beschreven op p. 71 van den museumgids en daar heb ik er op gewezen, hoe ze in vorm en in uitbeelding geheel van de *Javaansche* verschilt. Terwijl deze toch min of meer hart- (of wil men: boomblad-)vormig is met een naar boven gerichte, spits driehoekige punt en ze onderaan in een versmald basisgedeelte uitloopt, is die van Bali ongeveer rechthoekig, maar naar boven toe geleidelijk iets verbreed en geheel bovenaan, lichtelijk afgeplat, rond van vorm. En terwijl de *Javaansche* tal van symbolische en mystieke figuren en dikwijls — want lang niet alle *Javaansche* kajons vertoonen éézelfde of zelfs maar overeenkomstige uitbeelding — ook vogel- en nog allerlei andere dierfiguren, op takken en tusschen het loof van een boomstam in het midden, vertoont, stelt de Balische over het algemeen alleen gewoon maar een boom voor met daarin slechts weinig symbolische figuren.

En zoo schreef ik van genoemd museumstuk, dat het een zwaren boom in dichten bladerdos voorstelt en in vollen bloei met groote, roode bloemen en met, als vrijwel eenige symboliek, in den top een vreemsdoortigen vogel (*Garoeda*?) met wijd uitgespreide vleugels en onder den boom twee kleine, *méroe*-achtige gebouwtjes (*méroe* = godenhuisje in een tempel), terwijl de versiering weer in hoofdzaak gezocht is in een buitengewoon fraaie kleuring. Een van vorm geheel eraan gelijke Balische *kajon* met meer en, behalve een zelfden, doch meer *uilachtigen* vogel in den top, andere symbolische figuren erin, maar veel minder dan gewoonlijk in een *Javaansche* *kajon*, kan men afgebeeld zien in het hiervoren genoemde werk van Kats.

Naar analogie van hetgeen met de *wajangpoppen* van Java en van Bali het geval is, doet zoodoende ook de *Javaansche* *kajon*, wat haar *vorm* betreft, zich geheel als een *styleering* van de Balische voor en waarin, wat de uitbeelding betreft, van lieverlede aan de fantasie meer vrij spel is gelaten, dit geheel in overeenstemming daarmede, dat de *Javaan* in den loop der eeuwen aan zijn

geliefde wajang steeds meer symbolische en mystieke beteekenis is gaan hechten. Als zoodanig is dan ook de beschreven Balische kajon — en later zal blijken, dat er in Zuid-Bali, waar de oude cultuur nog het beste bewaard is, kajons in gebruik zijn, die slechts een op een verhooging staanden, à jour ornamentaal bewerkten loofboom in slank *ovalen* vorm weergeven, geheel *zonder* symbolische figuren en dieren erin — als een voorlooper van de tegenwoordige *Javaansche* aan te merken. Zooals ik bij de bespreking van het geschrift van Dr. Rassers nog zal aangeven, heeft deze echter den vorm en de uitbeelding van een *huidige Javaansche* kajon tot uitgangspunt genomen voor zeer uitvoerige en wel zeer verstrekkende beschouwingen, die tot steun moeten dienen voor de theorieën, door hem verkondigd over het ontstaan van het „Javaansche tooneel” in al reeds heel vroege tijden. En wat hij in het laatste gedeelte van hoofdstuk IV in dat geschrift als zijn meening over de *beteekenis* van de wajangpop in verband met een dier theorieën weergeeft, gaat ook uit van den tegenwoordigen vorm daarvan en houdt er dus geen rekening mede, dat die poppen er oudtijds geheel anders uitgezien moeten hebben.

• • •

In 1928 publiceerde Prof. T. J. Bezemer in den 17den jaargang, Afl. 4, van het „Koloniaal Tijdschrift” een artikel: „Over oorsprong en beteekenis van de wajang”, waarin hij eerst een overzicht geeft van Hazeu's, door hem, althans toen nog, geheel aangehangen theorie over het ontstaan van de Jav. wajang, om vervolgens de ervan afwijkende, sedert verkondigde theorieën critisch in beschouwing te nemen. Men leze zelf wat hij daarin tegen Krom's in 1926 uitgesproken theorie inbrengt; wat enkele der punten betreft, waarop hij diens meening bestrijdt, kan ik, doch alleen voor zoover die in mijn hiervoren daarop reeds gegeven commentaar ook zijn opgenomen, met hem medegaan, doch met de hoofdzaak van zijn betoog ben ik het geenszins eens. En zoo kan ik zijn verwijt, dat Krom voor zijn toenmalige opvatting niet zeer veel argumenten aanvoert, niet billijken, want door diens vaststelling, dat de Hindoe's vroeger zelf een schimmenspel hebben gekend, is het geheele probleem van den oorsprong der Jav. wajang opeens veel eenvoudiger geworden en valt er daardoor toch haast niet meer aan te twijfelen, dat de Javanen hun schimmenspel ook werkelijk aan de Hindoe's hebben ontleend. Alle argumenten, die vroeger aangevoerd zijn om te betoogen, dat dit niet mogelijk zou zijn geweest en dat de wajang uit den eigen vroegeren voorouderdienst der Javanen en dus op

Java zelf ontstaan moest zijn, vallen daardoor weg en, waar Krom ook reeds had aangegeven, dat die argumenten niet steekhoudend zijn, bleef er zoo voor hem niets meer te argumenteeren over. En voorts blijkt uit alles, wat ik tevoren over Krom's uitspraken schreef, dat door gebrek aan kennis van het tijdstip waarop en van de omstandigheden, waaronder een overneming van het spel van de Hindoe's kan hebben plaats gehad, *zekere* vaststellingen toch nooit te doen zullen zijn.

Wat Bezemer's critiek op mijn eigen geschrift uit 1926 betreft, zoo heeft hij, na eerst gezegd te hebben, dat ook ik, evenals toenmaals Krom, de *wajang niet* Javaansch van oorsprong heb geacht, de voornaamste punten aangehaald uit mijn betoog, dat de Javanen indertijd het apparaat voor het tot opvoering brengen van een wajangvertooning, zooals ik daar schreef, wel niet zelf hebben kunnen uitvinden, maar heeft hij daarbij geen melding gemaakt van Karutz' zoo treffende uitspraak, welke daaraan ten grondslag ligt. Nu weet ik zeer wel, hoe moeilijk het is eens anders betoog in het kort geheel juist weer te geven, maar voor de lezers van zijn opstel hangt hierdoor mijn betoog dan toch in de lucht en zullen zij, nu daaruit niet is aangehaald, *waarom* in China de vinding van dat apparaat geheel voor de hand heeft gelegen, ten onrechte in de meening komen te verkeeren, dat wat er staat slechts losse gedachten van mij weergeeft zonder behoorlijk verband met elkaar en wat zodoende de noodige bewijskracht mist.

Bezemer stelt dan verder ook nog mijn, door hem verkort weergegeven uitspraak, dat de wajangvoorstellingen aanvankelijk als vermaak beschouwd zullen zijn, doch dat op Java „geleidelijk de alles overheerschende doodendienst zich van die schaduwbeeldenvertooningen zal hebben meester gemaakt, inzonderheid toen men eenmaal begonnen was om voor het opvoeren van episch verhalende teksten poppen te snijden, die de vereerde helden onder de vergoddelijkte voorouders moesten voorstellen”, tegenover die van Hazeu, welke z. i. „juist in het directe verband met den voorouderdienst de oorspronkelijk zuiver religieuze beteekenis van de wajang zoekt” en welke hij nu rationeeler acht dan de mijne.

Doch overigens gaat hij in zijn critiek alleen nog in op de door mij te berde gebrachte gissing, of het hiervoren reeds genoemde Oud-Javaansche woord: *ringgit*, dat Prof. Hazeu onverklaard heeft gelaten en hetwelk zoo om redenen, welke ik aangaf, mogelijk geen oorspronkelijk Javaansch woord kon zijn, niet terug zou kunnen gaan op het Chineesche woord voor schimmen-

spel, n.l.: ying hi, waarin ying = schaduw en hi = spel. Het zou mij te ver voeren om er hier nader op in te gaan en aan te geven, waarom ik het op grond van verschijnselen in de Jav. taal zelf gewenscht heb geacht die gissing naar voren te brengen en hoe ik gemeend heb, dat op phonetische gronden uit dat Chineesche woordenpaar zeer wel een Jav.: ringgit, uitspraak: ri-nggit, ontstaan zou kunnen zijn. Waar Bezemer daartegen aanvoert, dat in mijn uiteenzettingen de harde sluiters van het Jav. woord niet verklaard wordt, zij opgemerkt, dat bij overneming van woorden uit een andere, *geheel niet verwante* taal het verschijnsel van de sluiting van het woord met een medeklinker zich in verband met het klankenstelsel der eigen taal toch zeker wel zou kunnen voordoen. En waar hij nog schrijft, dat „een Oud-Javaansch woord: ringgit, dat geheel Javaansch klinkt, wel kan, maar niet *moet* teruggaan op een Chineesch woord”, zoo heb ik mij, naar men dat kan nagaan, ook geenszins zoo positief uitgedrukt.

Ik moet er hier echter thans op wijzen, dat in een door mij in 1928 met Prof. Dr. J. J. Duyvendak aangegane correspondentie naar aanleiding van stelling XI bij zijn proefschrift: „The book of Lord Shang”, luidende, dat mijn „hypothese omtrent de herkomst van het Jav. schimmenspel uit China een taalkundige basis mist”, deze mij heeft medegedeeld, dat de uitspraak van het woordenpaar: ying hi *oudtijds* geheel anders is geweest, dan zooals men ze hier geschreven voor zich ziet. In het kader van dit geschrift kan ik op alle bijzonderheden daaromtrent niet ingaan en moet ik er hier mede volstaan om aan te geven, dat, naar Prof. Duyvendak mij inlichtte, het klanken-samenstel dier woorden vroeger zoodanig is geweest, dat er onmogelijk een: ying hi uit gehoord is kunnen worden. En daar het hier natuurlijk alleen daarom gaat, hoe dat woordenpaar is uitgesproken, zoo kan dat dan ook niet zoodanig verstaan zijn, dat men het tot een woord: ri-nggit heeft kunnen verbasteren en vervallen daarmede dus ook de gronden voor mijn betoog terzake. Ik heb destijds mijn gissing echter uitgesproken, omdat, indien bij nader onderzoek, op de wenschelijkheid waarvan ik ook geduid heb, gebleken zou zijn, dat het Oud-Jav. woord: ringgit werkelijk op het Chin.: ying hi kon teruggaan, dit mijn vroegere meening, dat de Javaansche wajang eer rechtstreeks van de Chineezzen dan van de Hindoe's overgenomen kon zijn, ook geheel bevestigd zou hebben.

Met hetgeen Bezemer tegen mijn uiteenzettingen terzake heeft aangevoerd staat of valt toch echter, zooals uit al het voor-

gaande kan blijken, niet het geheele door mij in mijn vroeger artikel gehouden betoog, en waar hij aan het slot schrijft: „Noch de etymologische argumenten van den Heer Goslings, noch die voor zijn stelling, dat het ondenkbaar zou zijn, dat op Java zelf het tooneeltoestel als zoodanig uitgevonden ware, schijnen ons krachtig genoeg om de hypothese van Hazeu voor de zijne vaarwel te zeggen”, zoo is daarmede toch niet den geheelen inhoud van mijn artikel gekenschetst. En daarmede weerspreekt hij ook niet de gegevens, die ik aan Jacob's werk ontleende, en datgene, wat ik bepaaldelijk tegen Hazeu's hypothese heb ingebracht, zoowel wat de praemisse als de uitwerking daarvan betreft; en evenmin wat ik opmerkte, dat het ondoenlijk is om door rede-neering begrijpelijk te maken, hoe men van *plastische* beelden, bij den voorouderendienst in gebruik, gekomen zou kunnen zijn tot de *platte*, schaduwaferpende poppen en dit dan nog wel in een tijd, dat men voor dien voorouderendienst die plastische beelden ook aldoor nog is *blijven* bezigen.

En zoo gaat Bezemer's critiek dan ook meer langs mijn betoog heen, dan dat hij het daarmede ontzenuwt, en heeft hij het probleem zelf daarmede dan ook niet nader tot zijn oplossing gebracht. Waar hij ook nog schrijft, dat het „toch in het algemeen wel overal de gang van zaken bij het tooneel is geweest, dat het, in oorsprong religieus, steeds meer verwereldlijkt is”, zoo komt daarin weer de misvatting boven, waarop ik in den aanvang al wees en die ik toch ook in mijn vroeger artikel zelf reeds als zoodanig aangaf, van een gelijkstelling van een schimmenspel, voor wat het ontstaan ervan betreft, met het Oud-Grieksche tooneel en met als uitvloeisel daarvan thans nog het begrip, dat de wajang van tegenwoordig een langzamerhand verwereldlijkte vertooning zou zijn en dit terwijl wij later zullen zien, dat Rassers daartegenover een opvoering van de wajang poerwā, *zelfs nu nog*, voor een heiligen *ritus* houdt.

Ten slotte schrijft Bezemer dan nog, dat Hazeu's opvatting van het ontstaan der wajang z. i. het eigenaardige karakter daarvan nog het beste verklaart, daar ze „uitgaat van vaststaande feiten”. Dat zijn echter de feiten, welke uit enkele Oud-Javaansche geschriften omtrent het bestaan van de wajang reeds in het jaar 1028 en omtrent de wijze, waarop ze toen al tot opvoering kwam, gebleken zijn, doch waarvan *allen*, die na Hazeu over de wajang geschreven hebben, ook zijn uitgegaan, terwijl het mede als zeker is aan te merken, dat de Javanen er vroeger ook een voorouderendienst met beeldenvereering op nagehouden hebben, maar overigens wordt Hazeu's hypothese

ook slechts gevormd door *eigen* gevolgtrekkingen, uit die feiten gemaakt. En verder heeft men uit het voornaamste in die bedoelde feiten tot nu toe nog maar al te zeer de conclusie getrokken, dat een wajangvertooning in genoemd jaar eigenlijk al *geheel* overeenkwam met die van tegenwoordig; reeds kon ik er echter op wijzen, dat vorm en uitbeelding van de poppen en van de kjon geheel van de huidige verschild hebben en uit hetgeen volgt zal blijken, dat zich ook in andere opzichten nog verschillen moeten hebben voorgedaan.

In verband met al het vorenstaande hoop ik dan ook, dat Prof. Bezemer alsnog tot een ander inzicht nopens het ontstaan van de Javaansche wajang zal komen, dan dat wat hij in 1928 nog voor het juiste heeft gehouden.

III

In zijn critisch geschrift verwerpt Bezemer geheel de theorieën, die Dr. Rassers over het ontstaan der wajang poerwā verkondigd heeft. Wel was toen diens vorengenoemd geschrift nog niet verschenen, maar in zijn proefschrift uit 1922: „De Pandjiroman”, een samenvattende benaming voor de onderscheidene Pandjiverhalen in enkele inheemsche talen, hoofdzakelijk in het Javaansch en het Maleisch, en in zijn artikel: „Over den zin van het Javaansche drama” in Bijdr. T. L. en V. k. van N. I. van 1925 had hij die theorieën, want het zijn er meer dan één en al komen die zich later ook weer anders voor te doen, reeds in hoofdzaak ontwikkeld. Genoemd proefschrift, een geheel boekwerk, loopt over 370 bladzijden, waarvan op 127 ervan bijna de geheele inhoud van een Maleisch Pandjiverhaal, de Hikajat Tjèkèl Wanèng Pàti, in vertaling is weergegeven en het overige deel commentaar van zeer vergaande strekking daarop geeft, terwijl het tweede geschrift ook nog 71 bladzijden beslaat. Het is dan ook niet eenvoudig om alleen al van dat alles kennis te nemen en zich rekenschap te geven van hetgeen Rassers daarin aan zijn lezers voorhoudt. Prof. Bezemer heeft zich daardoor echter niet laten weerhouden om er zich kennelijk geheel in te verdiepen en nu het voornaamste eruit naar voren te brengen in een op uitstekende wijze samengevatte, over een tiental bladzijden loopende bespreking ervan, waarin hij zich scherp tegen R.'s inzichten met betrekking tot het onderwerp in kwestie kant.

Daar nu echter in R.'s daarop in 1931 gevolgd, hiervoren genoemd geschrift: „Over den oorsprong van het Javaansche tooneel” de weerslag van Bezemer's met aanhaling der gronden

ervoor toch rustig gevoerd betoog geheel niet te ontdekken valt, zoo heb ik mij gezet tot het nog eens met aandacht doorwerken van in het bijzonder Rassers' proefschrift en het lezen van de eraan voorafgegangene geschriften, welke hem tot zijn uitspraak hebben gevoerd, dat men bij den „Pandjiroman" met een *maanmythe* te doen zou hebben. En op grond daarvan moet ik het nu uitspreken, dat ik Bezemer's critiek met slechts één restrictie in haar geheel onderschrijf. Wat die restrictie betreft, ben ik het n.l. met Bezemer oneens, waar hij op p. 365 schrijft, dat er in de Pandjiverhalen geen aanduidingen zouden voorkomen over het vroeger bestaan hebben van totemisme op Java — al ontkent hij de mogelijkheid hiervan niet — daar hetgeen op p. 332 en 333 in den „Pandjiroman" voorkomt, daarop m. i. wel wijst. Voor het onderwerp in kwestie zelf: het *ontstaan* van de Jav. wajang is dat echter van geen belang, daar dat niet op totemisme terug kan gaan; slechts zal men sporen ervan in den inhoud van enkele lakons kunnen aantreffen. En naar ik later nog hoop aan te toonen, draagt een *opvoering* van de wajang poerwā, al vermeent Rassers dat, geen enkel spoor van totemisme ¹⁾.

Wat zijn uitspraak betreft, dat de Pandji-roman als een maanmythe is op te vatten, zoo geeft hij aan, maar wat ik met Bezemer geheel niet kan inzien, dat er een zekere samenhang of verwantschap valt aan te nemen van den hoofdinhoud der Pandjiverhalen met dien van een zestal, door Schwarz en Dr. Adriani medegedeelde volksverhalen, welke in hoofdzaak in twee van elkaar *verschillende* versies in een deel der Minahasa in zwang zijn en die Prof. Pater W. Schmidt bijeen als een maanmythe heeft gekenmerkt, zooals Rassers ze dan ook wil zien ²⁾. Ik

¹⁾ Waar ik dit zelf geschreven heb op p. 313 van mijn artikel uit 1926, herroep ik dat hierbij. Het moet mij indertijd door het hoofd hebben gespeeld, dat in de wajangverhalen Pandji wel met een diernaam wordt aangeduid en dit op een vroeger bestaan hebbend totemisme op Java kon wijzen, om toen hetgeen er staat, zonder er behoorlijk over na te denken, neer te schrijven.

²⁾ Ik kan hier en in het volgende onmogelijk steeds nauwkeurige aanhalingen doen van bronnen en tekstgedeelten en van pagina's, waarop alles voorkomt; de stof is daarvoor te omvangrijk en zoo verward, dat alleen reeds voor een critische bespreking en weerlegging der beschouwingen van Schmidt en Rassers in hun geheel, als zouden genoemde Minahasische verhalen een maanmythe weergeven, een uitgebreide verhandeling noodig zou zijn, terwijl het slechts één der vele onderdeelen vormt van R.'s betoog voor wat den oorsprong der wajang betreft. Men raadplege daarom desgewenscht R.'s: „Pandji-roman" en de daarin terzake aangehaalde bronnen zelf.

heb mij nu de moeite getroost om die verhalen alle te lezen en met aandacht na te gaan, hoe Schmidt, die van een door hem gemaakt uittreksel van gedeelten uit vier der zes verhalen uitgaat, daaruit een maanmythe heeft kunnen afleiden en wat Rassers, die in hoofdzaak de verhalen in de twee genoemde, van elkaar verschillende versies in beschouwing heeft genomen, terzake schrijft. Het heeft mij daarbij nu echter geduizeld en zoo zal het ongetwijfeld een ieder gaan, die ook wil begrijpen wat hij leest, om dan tot de conclusie te komen, dat Schmidt en Rassers beiden te veel van de goedgeloovigheid hunner lezers hebben gevergd. Beiden, want, hoe vreemd het ook moge schijnen, zoo blijkt het, dat wanneer men na de lezing van R.'s interpretatie van eenige bepaald belangrijke gedeelten uit die verhalen, in verband gebracht met een door hem voorgesteld maangebeyden aan den hemel, ook opslaat wat Schmidt zelf ervan schrijft, men het maangebeyden, wat dan volgens dezen met dat gedeelte uit het verhaal in overeenstemming moet zijn, geheel anders omschreven vindt.

Het verhaal, volgens de twee voornaamste versies zoo goed mogelijk samengevat, gaat over twee mannen, waarvan een, volgens Schmidt, de *afnemende* en de andere de *wassende* maan moet personifiëren, terwijl de vrouw van den eersten, die de *volle* maan personifieert, tijdens de afwezigheid van haar echtgenoot door den ander wordt geschaakt. Bij thuiskomst is de bedrogen echtgenoot eerst door smart overmand — waaromtrent nu *alleen* Rassers op p. 190 van den „Pandji-roman” in vergelijking met het langzamerhand wegslinken van de afnemende maan nog schrijft, dat hij daardoor: „zienderoogen vermagert en elken dag een weinig wegkrimpt” — om dan later echter den roover na te zetten, teneinde zijn vrouw weer te herwinnen. Nu heeft Bezemer er reeds op gewezen, dat in verband met het werkelijke maangebeyden aan den hemel, waarbij de eene maanphase in de andere overgaat, elk der drie genoemde personen toch maar niet steeds één zelfde maanphase kan blijven personifiëren en hoe dit dan ook tot wel zeer zonderlinge verklaringen voert. Zoo spreekt Rassers er bij de genoemde ontvoering van, dat de wassende maan op een gegeven oogenblik de volle maan, die er dan toch echter nog niet *is*, „bereikt”, en slaat men er nu Schmidt over op, zoo geeft die van het zogenoemd corresponderende maangebeyden daarbij een geheele omschrijving, maar die zoo duister is, dat niemand, die zich reenschap geeft van wat er staat, er houvast aan heeft; en dit geldt zoo ook van vrijwel al zijn overige maan-mythologische verklaringen.

Maar al heel wonderlijk wordt nu het maangeburen voorgesteld, wanneer het verhaal aangeeft, dat de bedrogen echtgenoot, oorspronkelijk de *afnemende* maan, maar die dan natuurlijk — en, vreemd genoeg, schrijft Rassers dit hier, tegen den geheelen opzet der „verklaring” in, zelf nu ook — toch *wassende* maan moet zijn geworden, bij de achtervolging van den roover, d. i. volgens genoemden opzet *steeds* de *wassende* maan, dezen, die dan volgens het verhaal bezig is te smeden, aantreft met de geroofde vrouw, de *volle* maan, op zijn schoot, om te verhinderen, dat zij weglooft. Leest men nu Schmidt's toelichting, dan zou hij, de roover, als ter plaatse van de volle maan gedacht moeten worden, en zouden zoo dan dus tegelijk in de volle maan aanwezig moeten zijn: de vrouw, die haar zelf personificeert, de oorspronkelijk *wassende* maan en de oorspronkelijk *afnemende* maan, maar die daartoe eerst *wassende* maan is moeten worden! Men leze ook wat Rassers daarvan schrijft en het commentaar, dat Bezemer geeft op nog meer bijzonderheden van die episode in het verhaal, zooals die door Schmidt worden geïnterpreteerd als in verband te staan met het beeld, dat de volle maan aan den hemel te zien zou geven en die hem, Bezemer, nu doen uitroepen: „Kan het gezocht?”

In het verhaal zelf volgt dan, dat de vrouw, de volle maan, met haar man, nu weer gewoon als de *afnemende* maan voorgesteld, vlucht en deze dan met een schip in zee steekt, om daarna door den anderen man, oorspronkelijk de *wassende* maan dus en waarvan Rassers tevoren heeft aangegeven, dat ze: „zeer kort na volle maan met deze plotseling is verdwenen”, ook per schip nagezet te worden, zoodat er dan *twee* schepen op zee zijn. Dit is maanmythologisch natuurlijk niet te verklaren en na den toelichtenden zin: „Mololéwo (d. i. de roover van de vrouw) vervolgt die beiden zu Schiff” schrijft Schmidt daarover nu alleen nog: „nur der abnehmende Mond ist in diesen Breiten ein (die konkave Seite nach oben kehrender) Nachen”.

Maar dat verklaart niets, want behalve dat aan den hemel voorkomende „maanschuitje” is er in het verhaal dan ook nog het schip met den representant van de *wassende* maan aan boord en daarvan gewaagt Schmidt hier in het geheel niet, terwijl Rassers in zijn interpretatie van het verhaal over *beide* schepen niet rept. Op zee ontstaat dan tusschen de twee rivalen op hun schepen een gevecht, zooals men dat in het door Rassers tevoren in zijn geheel aangehaalde verhaal op p. 186 kan lezen en waarin zoo voorkomt, dat Manimporok, de representant dan van de *afnemende* maan, op Mololéwo, den representant van de was-

sende maan, een daarvoor aan boord medegenomen zwerm bijen loslaat, die hem hevig steken, zoodat zijn oogen verblind worden en zijn lichaam opzwellt.

Men leze nu bij Schmidt wat deze ter verklaring in maan-mythologischen zin van dat gebeuren schrijft en welke verklaring door Rassers in hoofdzaak, maar iets anders omschreven en zonder een al heel vreemd slotgedeelte ervan, is overgenomen. Bij afnemende maan staat er geen wassende maan aan den hemel, maar in zijn verklaring stelt Schmidt het nu voor, alsof men al dat gebeuren in het verhaal geheel in de alleen aan den hemel staande, afnemende maan weerspiegeld kan zien, waarbij het steeds „aanzwellende” verduisterde, lichtloos wordende deel der maan — maar dat is dan toch van de *volle* maan, i. c. gerepresenteerd door de vrouw van Manimporok, die in het verhaal dan bij hem aan boord is, en *niet* van de wassende maan — door hem geheel in de plaats van de door Mololéwo gerepresenteerde, *wassende* maan wordt gesteld, wat dan toch maar niet aangaat.

En over den afloop van het gevecht, waarin de vervolger op zee sneuvelt, wat in het verhaal een geruststelling vormt voor Manimporok en zijn vrouw en daarin dus een feit van beteekenis is, wordt zoowel door Schmidt als door Rassers niet gerept; het voorgoed verdwijnen van Mololéwo van het tooneel is dan maanmythologisch ook niet te verklaren, waar de wassende maan toch steeds weer opnieuw aan den hemel verschijnt ¹⁾. Maar wat nu van dat alles te denken? Zooals het maangeburen ons wordt voorgesteld, heet het den *strijd* te weerspiegelen van twee mannen om een vrouw; men ziet echter wat daarvan al in de gewoonste gevallen, en ik roerde slechts enkele punten aan, terechtkomt, en zoodra zich dan in het verhaal een werkelijk gevecht voordoet tusschen die twee mannen, waarvan de een doorlopend wordt aangeduid als de afnemende en de andere als de wassende maan, blijkt daarop, zooals dit toch ook volkomen natuurlijk is, geen enkel maangeburen meer te passen.

Maar volgens Rassers (zie p. 171, 179 en 192 P. R.) moeten nu die Minahasische vertellingen het prototype zijn, en naar hij op p. 192 schrijft zelfs als prototype „gediend” hebben, van de Pandji-verhalen, waarin het ook voortdurend handelt over den strijd van twee mannen, maar ook soms van geheele legers of vloten, om één vrouw of ook wel om meer vrouwen, en waarin dan Pandji — of wie met hem gelijk te stellen is — en de zijnen

¹⁾ Vergelijk ook wat R. daaromtrent op p. 264 schrijft ten opzichte van Rawana in de „Hikajat Séri Rama”.

ook steeds de afnemende maan heeten te personifieeren en zijn tegenstanders, die de voor hem bestemde gade willen rooven, de wassende maan, zooals de omstreden geliefde mythologisch dan ook doorlopend voor de volle maan moet worden aanzien. Dit vormt dan zoo de kern van wat R. verder de „Pandji-mythe” noemt en waarbij die kern dan als het „Pandji-thema” wordt aangeduid. Na ervaren te hebben wat er van die maanmythologische verklaringen ten opzichte van genoemde Minahasische vertellingen terecht komt, is het mij echter, zooals ook Bezemer dat reeds voor zich aangaf, te eenenmale onmogelijk om nu die Pandji-verhalen als maanmythen te gaan zien en dit al houdt R. zijn lezers na verscheidene door hem vermelde episodes uit de in zijn „Pandji-roman” aangehaalde verhalen, en zodoende talloze malen, ook voor, hoe duidelijk het toch wel is, dat de daarin optredende personen als personificaties der drie genoemde maangestalten zijn aan te merken. En daarbij duidt hij dan ook meermalen allerlei trekken uit die verhalen als analogieën in maanmythologischen zin van soortgelijke trekken in genoemde Minahasische vertellingen aan, wat ik echter alles slechts als gezocht kan zien.

In gevallen, dat Pandji door allerlei zielskwellingen, zooals vooral door liefdessmart, gaat kwijnen, wat toch geenszins ongewoon is, geeft R. aan (zie p. 195 P. R.), hoezeer ook dit duidt op een gelijkstelling in mythischen zin van Pandji met de „dag aan dag wegkrimpende, afnemende maan”, al wil het mij voorkomen, dat de wassende maan een passender beeld zou vormen voor den held van zoo tal van verhalen, waarin hij zegevierend uit den werkelijken strijd te voorschijn komt en zich ook in allerlei liefdeshistories als groot vrouwenveroveraar doet kennen. Men leze ook de voorbeelden, die Bezemer op p. 361 van zijn critisch geschrift geeft van eenige door R., naar aanleiding van andere episodes in de beschreven verhalen, gehouden maanmythologische beschouwingen en die ik met hem wel zeer gezocht acht.

En evenals ik dit naar aanleiding der interpretatie van de Minahasische vertellingen aangaf, doet het zich nu ook bij die van Pandji-verhalen wel voor, dat van een zelfs belangrijke episode daarin geen maanmythologische verklaring wordt gegeven.

Zoo geldt dit wel in het bijzonder van het gebeuren in den Tjekèl Wanèng Pàti, dat Pandji's geliefde, Tjándrà Kirànà, de personificatie dus van de volle maan, door een reus wordt ontvoerd, om later door Pandji zelf, de personificatie van de af-

nemende maan — maar die om de volle maan te „bereiken” dan toch ook eerst weer wassende maan zou moeten worden — te worden bevrijd. Afgezien van allerlei bijomstandigheden is dat gebeuren nu echter volkomen analoog aan de ontvoeringsgeschiedenis in de Minahasische vertellingen en zou het dus ook een volkomen gelijke „maanmythologische” toelichting vereischen. Insteede daarvan geeft Rassers veel later van dat gebeuren echter een uitlegging in geheel anderen zin, waarop ik ook later pas kan ingaan, om hier al niet dadelijk te vervallen in beschouwingen buiten R.’s ter sprake zijnde gezichtspunt om. Maar dat nu in de ontvoeringsgeschiedenis van Tjândrà Kirânâ de reus niet volgens den regel ook als de „wassende maan” aangezien moet worden, komt dan toch aan een geloof in de juistheid van R.’s theorie, dat de Pandji-roman een maanmythe zou zijn, niet ten goede.

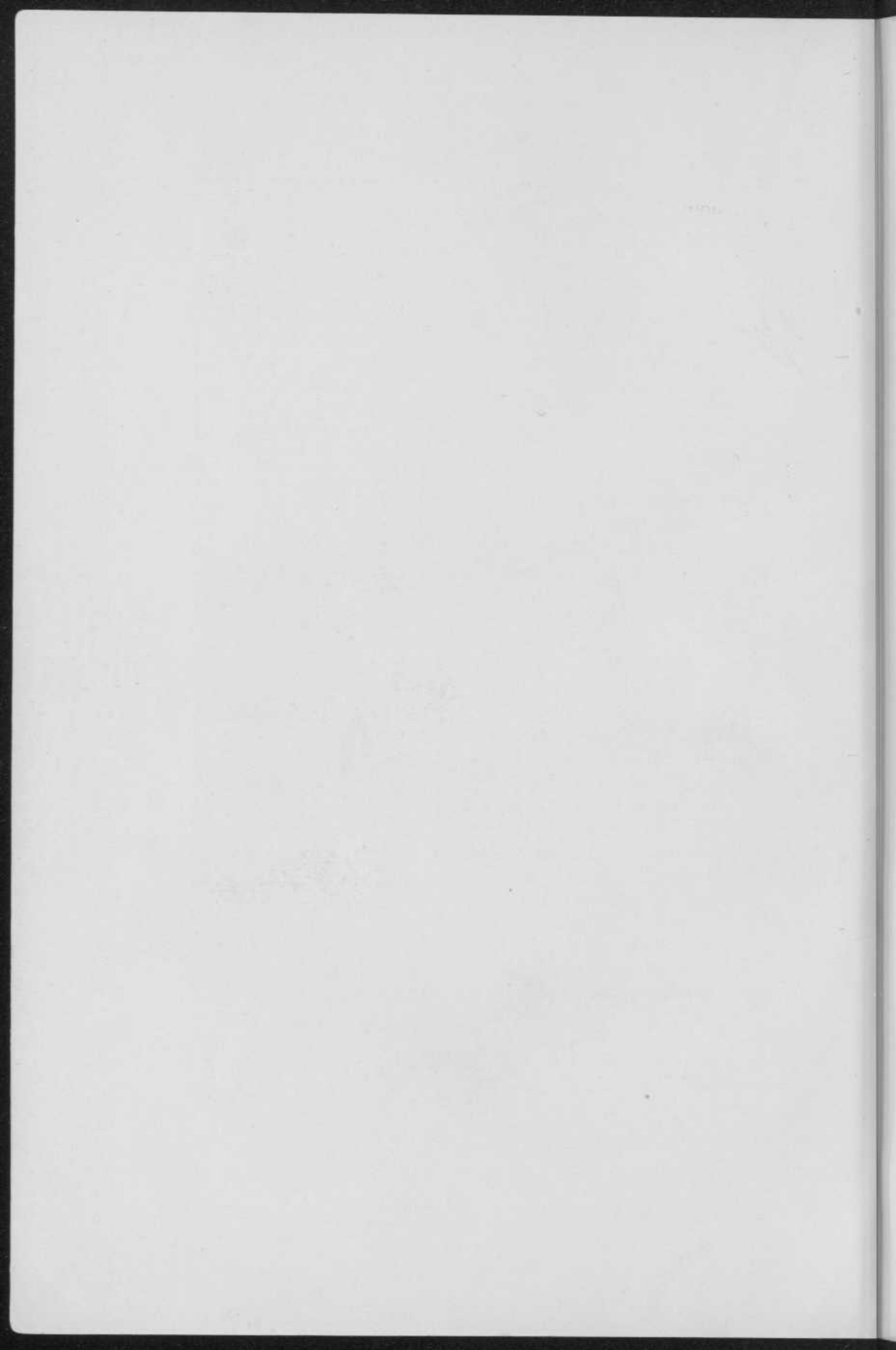
En zoo kan ik dan ook in den Pandji-roman in hoofdzaak slechts zien een verscheidenheid van sterk op erotiek ingestelde, romantisch gefinte verhalen met vaag historischen achtergrond, waarin zich allerlei grotesk wonderbaarlijke en bovennatuurlijke gebeurtenissen afspelen rondom de herhaaldelijk van gedaante verwisselende hoofd- en bijpersonen en waarin de vrouwelijke hoofdfiguur telkens verdwijnt en weer opgespoord moet worden, hetgeen zodoende alle trekken vertoont om het geheel verklaarbaar te maken, dat die verhalen bij de volken in den Indischen Archipel zoozeer geliefd zijn en daar zoo groote verbreiding hebben gevonden. Het zijn trouwens dezelfde trekken, die men ook reeds kan aantreffen in de Oud-Indische heldendichten, het Rāmāyana en het Mahābhārata, maar dan niet zoo fantastisch overdreven en zoo telkens herhaald voor wat éézelfde persoon, zij het ook veelal onder gewijzigde namen, betreft, als dit in de Pandji-verhalen het geval is.

Volgens Rassers zou nu echter zoowat de geheele Javaansche en Maleische romantische literatuur beïnvloed zijn geworden door den Pandji-roman en zou dit ook opgaan voor de lakons, die aan de beide genoemde heldendichten ontleend zijn en in hun tekst nog al sterk daarvan afwijken. Literarisch beschouwd zou dit nu alleen mogelijk zijn, als het oudste Javaansche Pandji-verhaal geschreven was vóór die lakons en dat is nooit te bewijzen, maar lijkt onwaarschijnlijk, daar de Javanen hun letterschrift van de Hindoe’s hebben overgenomen, geschreven Hindoe’sche literatuur zoo ook het eerste is geweest, wat zij op dat gebied onder oogen hebben gekregen en het wel zeer en zeer lang geduurd moet hebben, alvorens daarop dan literatuur-



Afb. 2. Balische pop van Ardjoena.

Foto-collectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.



producten van eigen bodem en eigen inspiratie zijn gevolgd, terwijl bovendien wel de lakons, aan genoemde heldendichten ontleend, door de wajang poerwā tot opvoering komen, doch niet de Pandji-lakons.

Blijkbaar meent R. echter bewezen te hebben, dat de Pandji-verhalen reeds vóór het ontstaan van de wajang bij het volk bekend en al zeer oud waren, daar ze op een „maanmythe” zouden berusten, een natuurmythe dus, welke dan ook gemeengoed zou zijn geweest van vrijwel alle volken in den Archipel en die zodoende evenzeer den ondergrond zou hebben gevormd van genoemde volksvertellingen, ergens in de Minahasa in zwang, als van de Pandji-verhalen op het vooral oudtijds, en bovenal in den geest der bewoners, toch ver vandaar verwijderde Java. En slechts daaraan kan het zoo ook zijn toe te schrijven, dat hij nu gemeend heeft zelfs in die lakons, aan de Oud-Indische epen ontleend, trekken te kunnen ontwaren, zooals die in maan-mythologischen zin niet alleen aan die Pandji-verhalen eigen zouden zijn, maar ook aan die Minahasische vertellingen. Nu echter gebleken is, dat reeds hiervan met geen mogelijkheid een maanmythe te construeeren is en dit evenzeer geldt voor den Pandji-roman, zoo vermeen ik, dat men het veiligste gaat met al het afwijkende in de teksten dier aan de Indische heldendichten ontleende lakons van de origineelen en de gelijkenis, die ze in veel opzichten vertoonen met de teksten der Pandji-lakons en van nog meer andere wajangverhalen, op rekening daarvan te stellen, dat *al* die verhalen in den loop van vele eeuwen den invloed hebben ondergaan van de *algemeene geestesgesteldheid* der volken in den Archipel, hier speciaal dan op Java, en zoo ook van hun neiging om alle wonderverhalen, waarmede zij bekend zijn geworden, ook verder met allerlei bijzonderheden op te sieren, om ze zoo nog verwonderlijker en spannender te maken.

De tot hiertoe besproken gedeelten uit R.'s „Pandji-roman” hebben nog slechts betrekking op het *repertoire* van de wajang, doch waaromtrent wij in het geheel niet weten, hoeveel tijd er na het bekend worden der Javanen met het schimmenspel verlopen zal zijn, alvorens men daarmede stukken van eenige betekenis heeft opgevoerd, alsook hoe dat repertoire zich heeft uitgebreid en hoeveel eeuwen daarmede gemoeid zijn geweest; met het *ontstaan* der wajang heeft dat echter *niets* te maken. Op grond van hetgeen hij gemeend heeft te hebben gevonden, komt R. nu echter, zooals wij nader zullen zien, van de eene etappe naar een andere, tot het aangeven van wat hij dan den oorsprong van de Jav. wajang zelf acht.

De stap, om daartoe te geraken, gaat uit van wat hij, naar ik hiervoren reeds aangaf, in de „Pandji-mythe” het „Pandji-thema” heeft genoemd, n.l. den strijd van twee mannen om één vrouw, maar, aangezien dit op zichzelf in een verhaal, ook in de Europeesche romanliteratuur, toch iets heel gewoons is, dan gezien tegen den achtergrond van het ons door R. voorgehouden maangebeuren aan den hemel. En zoo wil hij blijkens het voorkomende op p. 214 van den „Pandji-roman” zijn lezers nu ook werkelijk doen gelooven, dat „men” — en daaronder moet men dan toch wel verstaan de bewoners van den Archipel zelf en zoo in het bijzonder ook de vertellers en schrijvers van al de besproken verhalen — „in de wisseling der maanphasen aan den hemel een strijd van twee partijen om het bezit van één vrouw” heeft gezien, en dat ook „door wat men *in rerum natura* waarnam, de rol, die de verschillende figuren te spelen hadden, noodwendig en onveranderlijk bepaald” was, om dan verder ook nog aan te geven, dat men, bij het zich voorstellen van dien strijd in het waarnemen van het aan den hemel gebeurende, er nu ook toe gekomen zou zijn om „de eene pretendent sympathiek” te zien „en zijn vereeniging met de vrouw te billijken, terwijl de andere daarvan werd uitgesloten en zijn poging om die vrouw te bezitten” als iets misdadigs werd voorgesteld.

En daaruit concludeert hij dan, dat „in het milieu, waarin deze mythe ontstond en als waarheid gelden kon, de voorstelling gangbaar moet zijn geweest, dat het huwelijk van een bepaalde vrouw met dézen man toelaatbaar en gewettigd was en met génen afkeurenswaardig en verboden” en zoo dan ook wel „als iets, dat het karakter droeg van een universeel geldende wet”. En hierop laat hij dan volgen: „Deze maatschappij moet een rangschikking der individuen hebben gekend in verband met de huwelijksregeling, zóó, dat bepaalde groepen bij elkander behoorden en andere elkaar afstootten en volmaakt uitsloten”, om daaruit dan te besluiten, „dat de Pandji-mythe ons hier op het spoor brengt van een primitieve, *exogame* maatschappijorganisatie”, zooals die dan oudtijds ook op Java bestaan zou moeten hebben.

Waar nu echter gebleken is, dat, juist wegens het „onveranderlijke” in het *werkelijke* maangebeuren aan den hemel, daarop geen maanmythe nòch volgens de constructie van Schmidt, nòch volgens die van Rassers te baseeren is, zoo kan er op grond daarvan dan ook geen sprake zijn van een „Pandji-mythe” en een „Pandji-thema”, zooals Rassers zich die beide gedacht heeft. En dat er vroeger een maatschappijorganisatie als bovengenoemd

op Java bestaan zou *moeten* hebben, valt daarop dus niet terug te brengen; de vraag of ze er al dan niet werkelijk bestaan heeft, staat geheel *los* daarvan; waar het hier op aankomt is, dat R. verband heeft gelegd tusschen dat „Pandji-thema” en zoo’n maatschappijorganisatie. Aangezien echter het op den voorgrond brengen van de „Pandji-mythe” en het „Pandji-thema” het aanvangsgedeelte vormt van R’s betoog omtrent het ontstaan van de *Jav. wajang* en dat gedeelte nu ondeugdelijk is gebleken, zoo komt het thans naar voren gebrachte over die maatschappijorganisatie met betrekking tot dat betoog geheel in de lucht te hangen en — zooals ik hier reeds wil aangeven, maar waarop ik nog nader terug kom — kan daarop zodoende alleen reeds geen enkele *bewijvoering* omtrent het ontstaan dier wajang gegrond worden.

R. gaat echter door op wat hij tot staving van zijn betoog meent nieuw gevonden te hebben en uit hetgeen hij in zijn „Pandji-roman” later op verschillende plaatsen terzake geschreven heeft, blijkt nu, dat z. i. die vroegere maatschappijorganisatie op Java geheel gelijk moet zijn geweest aan wat zich tegenwoordig daaromtrent nog bij de uiterst primitieve bewoners van Australië voordoet. Deze zijn nog in stammen verdeeld en hebben een organisatie op *totemistischen* grondslag, waarbij de stam verdeeld is in twee *phratries*, die weer onderverdeeld zijn in *clans*; voor de leden van een zelfde phratric bestaat het verbod om met elkaar te huwen en verder kent men het gebruik der *initiatie*, de inwijding der huwbaar geworden jongelingen, onder allerlei kwellingen, in de geheimen van de clan en van den stam, ten-einde hen tot volwaardige leden daarvan te doen worden en hen tevens voor het aangaan van een huwelijk geschikt te maken.

Op de wijze, waarop R. zich voorstelt, dat dat alles zich uit het hier tevoren reeds aangehaalde ook op Java moet hebben ontwikkeld, kan ik wegens den enormen omvang van zijn betoog niet in bijzonderheden ingaan. Hoofdzakelijk verwijs ik hier daarvoor naar Bezemer’s beschouwingen terzake op p. 362—365 van zijn critisch geschrift. Met Bezemer acht ik het geenszins uitgesloten, dat de Javanen vroeger te eeniger tijd, maar hoeveel eeuwen dan wel her, ook een indeeling in stammen en een organisatie op totemistischen grondslag met een verdeeling van den stam in phratries en clans gekend kunnen hebben, maar met het ontstaan van de wajang kan dat alles *niets* van doen hebben.

En waar R. in het genoemde laatste hoofdstuk van zijn boek — waarin, zie p. 368—370 geheel aan het slot, de „Pandji-mythe”

en het „Pandji-thema”, waarvan R. oorspronkelijk is uitgegaan, door allerlei in den loop van zijn betoog er bij aangebrachte toevoegingen van een wel zeer zwaarwichtigen inhoud zijn geworden — eenige episoden uit de Tjèkèl Wanèng Pàti verklaard wil zien (zie p. 350 e.v.), als initiatieceremoniën en -beproevingen weer te geven — en hieronder rangschikt hij dan nu, vreemd genoeg, ook de, naar ik hiervoren aangaf, *niet* „maan-mythologisch” verklaarde episoden der schaking van Tjándrà Kirànà door een reus en haar bevrijding door Pandji, hoewel die volgens den oorspronkelijken opzet van het geheele betoog toch *als zoodanig* verklaard hadden moeten zijn — zoo is dat alles wel zeer vindingrijk bedacht, maar het heeft mij, en klaarblijkelijk ook Bezemer, niet kunnen overtuigen van eenige overeenkomst met initiatieceremoniën bij Australische stammen en met de lichamelijke en geestelijke kwellingen, welke men er de initiandi in werkelijkheid laat ondergaan, hoezeer R. ons dat ook suggereert. En aan hetgeen hij daar naar voren heeft gebracht kan ik zoo geen enkel *bewijs* ontleenen, dat de Javanen vroeger ook de initiatie gekend moeten hebben.

En vraagt men nu tot welke conclusie R., op grond van zijn uiteenzettingen in den „Pandji-roman”, met betrekking tot de wajang is gekomen, zoo kan ik dit het beste weergeven door aan te halen wat hij op p. 323 schrijft, dat n.l. „de Pandji-mythe in een totemistisch milieu thuis behoort en *duś* (cursiveering van mij G.) het Javaansche tooneel teruggaat op een totemistischen ritus”, waarbij, naar uit het voorgaande reeds blijkt, hij zich dat totemistische milieu geheel gelijk denkt aan dat heden nog bij de Australiërs. Wat men onder dien „ritus” bepaald te verstaan heeft, is door R. in den „Pandji-roman” niet duidelijk aangegeven, doch uit het slotgedeelte van zijn latere artikel uit 1925: „Over den zin van het Javaansche drama”, door Bezemer in zijn geheel op p. 363 en 364 van zijn critisch geschrift aangehaald, blijkt dat daarmede de ritus van de *initiatie* als bij de Australiërs is bedoeld en waaromtrent R. onder meer schrijft, dat ter gelegenheid van zoo’n initiatie „van heinde en ver alle clans bijeenkomen; en zij legeren zich op *ceremonieele* wijze, streng overeenkomstig de stamindeeling in twee phratries, zoodat bij deze gelegenheid (wij mogen bijna zeggen bij deze gelegenheid alleen) de sociale organisatie in haar hoofdlijnen op treffende wijze zichtbaar wordt en wel *op volkomen gelijke wijze, als naar mijn opvatting dit geschiedt op het Javaansche wajangscherm*”.

Over die opvatting kan ik pas later, waar hij er weer in ander verband op terugkomt, mijn oordeel weergeven, maar hier

dient eerst gewezen te worden op hetgeen R. vóóraf heeft laten gaan aan zijn uitspraak over de Pandji-mythe, als thuishoorend in een totemistisch milieu, en over het verband, dat hij daarbij gelegd heeft tusschen genoemden ritus en het *ontstaan* van de Jav. wajang. Blijkens het voorkomende op p. 320 en 321 P. R. houdt hij n.l. de redeneering, dat de Pandji-mythe „den ritus (dus dien initiatieritus G.) als haar eigenlijk tehuis heeft; *in wezen is zij dramatisch*. Zooals zoo vaak, vormen ook hier mythe en ritus een eenheid, feitelijk zijn zij onscheidbaar”.

Wat moet men daar nu uit lezen? Dat de „Pandji-mythe” uit dien initiatieritus zou zijn voortgekomen? Maar zelfs dit verklaar ik uit die overigens voor mij ook geheel duistere redeneering niet te begrijpen. En waar ik reeds aantoonde, dat de „Pandji-mythe” geen maan-mythe, zooals Rassers ons die voorgehouden heeft, is en er daardoor ook geen verband gelegd kan worden tusschen die „mythe” of het „thema” ervan en genoemde totemistische maatschappijorganisatie, als die bij de Australiërs, zoo kan dat verband evenmin gelegd worden tusschen de „Pandji-mythe” en een in die organisatie thuishoorenden ritus.

Met de door Rassers gehouden redeneering kan dan ook het ontstaan van de Jav. wajang niet verklaard worden. En zoo rust eveneens zijn hiervoren aangehaalde uitspraak op p. 323 niet op een juiste basis, daar er evenmin verband gelegd kan worden tusschen een niet bestaande maanmythe en hier nu een „milieu”, als waarin thans nog de Australiërs verkeerden, zoodat daardoor het tweede deel zijner uitspraak, als zou dan nu weer, niet de „Pandji-mythe”, maar het „Javaansche tooneel”, i. c. de wajang, op bovenvermelden totemistischen initiatieritus teruggaan, daaruit dus ontstaan zou zijn, geheel op zichzelf komt te staan en voor dat deel zijner uitspraak geen enkel *bewijs* bijgebracht kan worden. Het suggestieve verbindingswoordje: dus is zodoende in de aangehaalde uitspraak niet op zijn plaats en ook overigens ten onrechte gesteld, daar uiteraard een *schimmen-spel*, en dus ook de wajang, zooals ik dit in den aanvang dezer verhandeling reeds aangaf, niet ontstaat, of ooit ontstaan kan zijn, nòch uit een verhalencyclus, al dan niet mythisch, nòch uit eenige maatschappijorganisatie, nòch ook uit een daarin thuishoorenden ritus, en vormt dit zoo de omstandigheid, waarop het betoog van Rassers in zijn „Pandji-roman” met betrekking tot de wajang dan ook is moeten stranden.

In zijn geschrift uit 1931: „Over den oorsprong van het Javaansche tooneel” is Rassers nu nog meer in bijzonderheden op het onderwerp in kwestie ingegaan en heeft hij daarbij weer geheel nieuwe uitspraken gedaan, waarvoor hij overtuigende bewijzen meent te hebben bijgebracht, doch welke ik niet als zoodanig kan aanvaarden. Al dadelijk wil ik aangeven, dat, waar R., om tot zijn meening over den oorsprong van de Jav. wajang te komen, in zijn „Pandji-roman” van stamgebruiken bij de Australiërs en in het bijzonder dan van hun ritus der initiatie is uitgegaan, hij zich daarvoor in het nu ter sprake zijnde geschrift gewend heeft tot wat zich daaromtrent voordoet bij *mannengenootschappen*, vereenigd tot *mannenbonden* — waarover later meer — zooals men die, naar hij aanhaalt, in het bijzonder nog kan aantreffen bij eenige stammen van Papoea's in Australisch Nieuw-Guinee.

Hetgeen hij daarover thans te berde brengt is zoodoende eigenlijk in de plaats gekomen van zijn vroegere beschouwingen met betrekking tot dien initiatieritus der Australiërs, heeft die althans vrijwel naar den achtergrond gedrongen en dit doet zoo tegenover zijn vroeger gedane uitspraken, die reeds de oplossing van het wajangprobleem gebracht heetten te hebben, toch wel heel vreemd aan.

Verder valt het op, dat men in dit geschrift op p. 355 en 361 kan lezen, dat niet alleen, zooals R. in zijn „Pandji-roman” aangaf en ik pas tevoren hier nog schreef, de wajang uit voren genoemden totemistischen initiatieritus, als bij de Australiërs, ontstaan zou zijn, maar dat ze *zelf* „oorspronkelijk een ritus is”, wat dan toch weer een verderen stap beteekent, terwijl hij, op p. 365, 366, 378 en 380 over een opvoering, zooals thans, van de wajang poerwâ sprekende, *die* nu zelfs ook een „ritus” is gaan noemen en op laatstgenoemde bladzijde daarvan ook gewaagt als van een „heilige handeling”.

Verder heeft R. in zijn betoog nog een nieuw element opgenomen door aan te geven, dat naar zijn meening de Jav. wajang, haar naam ten spijt en reeds van huis uit, geen *schimmenspel* zou zijn, maar, als een *unicum* in de wereld, een vertooning, of eigenlijk meer een ceremonie, met de wajangpoppen voor de mannen en waarbij de vrouwen, bij wijze van concessie, dan alleen maar de schaduwen mogen zien.

Tot deze uitspraak, door Bezemer op p. 358 van zijn critisch geschrift in haar geheel weergegeven, was hij reeds tevoren

gekomen in een door hem gedane mededeeling op het 5de Congres van het Oostersch Genootschap te Leiden in 1927 en dit wel op grond van den toestand, zooals die zich thans voordoet bij een opvoering van de wajang in een *Javaansche hoofdenwoning*, en van de gevolgtrekkingen, die hij daaruit gemaakt heeft. In voormeld geschrift uit 1928 heeft Prof. Bezemer reeds op het aanvechtbare van die uitspraak gewezen, maar dit heeft R. dan niet weerhouden om er toch verder op door te gaan, waarbij hij aan het feit, dat de initiatieritus, welke bij de Australiërs in de open lucht tot uitoefening komt, doch zich daar, waar men de instelling der mannenbonden kent, in het *mannenhuis* van een mannengenootschap afspeelt, de gegevens heeft ontleend, die, naar hij meent, al het anomalistische in zijn in 1927 gedane uitspraak volkomen verklaarbaar maken.

Verder heeft dat hem dan ook nog gevoerd tot een wel zeer bijzondere opvatting omtrent de *beteekenis*, die z. i. aan de tegen het wajangscherm geplaatst wordende *kajon* te hechten is.

En waar nu bovendien, naar nog zal blijken, door het mede in het geding brengen van dien mannenhuisritus een paar zijner met beslistheid in zijn „Pandji-roman” naar voren gebrachte conclusies wijziging hebben ondergaan, maakt dat alles zijn probleemstelling thans uiterst ingewikkeld en wordt het zoo voor den lezer buitengewoon moeilijk om in dat geheele conglomeraat van stellingen en uitspraken wegwijis te worden en den gedachten-gang, die er aan ten grondslag ligt, te blijven volgen.

Dit wordt dan nog hierdoor bemoeilijkt, dat het geheele door R. gehouden, reeds in den „Pandji-roman” opgezette betoog, als zou de wajang *op Java zelf* uit oudtijds ook daar bestaan hebbende ceremonieele stamgebruiken zijn ontstaan, op de meest verwarringwekkende wijze op drie plaatsen doorkruist wordt met het opwerpen van de vraag, of de Javanen hun schimmenspel niet dan wél aan de Hindoe's ontleend kunnen hebben.

Dat, gevoegd bij den omvang van ook dit geschrift, maakt het verder hoogst bezwaarlijk om het te bestrijden, wanneer men het met zijn uitspraken geenszins eens kan zijn. Want wel wil ik mij in hoofdzaak daartoe slechts keeren tegen wat R. als bewijzen voor de door hem opgeworpen stellingen aangemerkt heeft, maar ook dan is het toch niet te ontgaan om telkens bepaalde gedeelten uit zijn betoog in hun geheel aan te halen, teneinde ze naar behooren te kunnen commenteeren.

R. begint zijn geschrift met een bespreking van den inhoud van Hazeu's proefschrift en van Krom's inzichten omtrent het ontstaan der Jav. wajang, als door dezen in den 1en druk van

zijn „Hindoe-Javaansche geschiedenis” uit 1926 geopenbaard zijn en waarover ik reeds geheel mijn meening heb uitgesproken. Van Rassers' bespreking van Hazeu's geschrift wil ik hier slechts aangeven, dat hij, al staat dat, zie p. 349 in verband met het voorkomende op p. 324, ook niet uitdrukkelijk zoo neergeschreven, de door mij bestreden praemisse van diens hypothese over het ontstaan der wajang ook geheel verwerpt en dat er overigens in R.'s theorie, althans voor wat het ontstaan van de wajang poerwâ betreft — de bespreking der andere wajangsoorten moet ik hier geheel aan anderen overlaten — ook *niets* meer van die van Hazeu over is.

Bij het tegenover elkaar stellen van beider meeningen wil ik er hier thans echter op wijzen, dat Hazeu bij het bespreken der vraag naar de *herkomst* van de Jav. wajang op p. 19 van zijn proefschrift schrijft: „Bij de beoordeeling van deze kwestie dient vooropgesteld te worden, dat wij hier *alleen* bespreken den *tooneeltoestel*, niet de tooneelstukken: de tooneelstukken, zooals wij die kennen, dagteekenen uit veel lateren tijd dan dien, waarin wij weten, dat het schimmenspel reeds bestond, zoodat uit den inhoud dier stukken niets afgeleid mag worden omtrent de herkomst van het tooneel zelf”. Hetgeen ik hiervoren schreef over de vinding van dat „tooneeltoestel” en het veel later pas ontstaan zijn van de tooneelstukken, die het repertoire der wajang zijn gaan vormen, komt dus geheel met Hazeu's meening daaromtrent overeen en hij is er zich klaarblijkelijk dan ook wel degelijk van bewust geweest, dat de vinding of de overneming van het apparaat, voor de opvoering van elk schimmenspel en dus ook van de wajang benoodigd, het begin van alles heeft beteekend en dat uit den inhoud der lakons of van de verhalen, waaruit ze getrokken zijn, met betrekking daartoe dan ook niets valt af te leiden. Hazeu heeft evenwel gemeend, dat de Javanen oudtijds een toestel uitgevonden zouden hebben om daarmede de geesten hunner voorouders te kunnen oproepen, want daar komt hetgeen hij terzake geschreven heeft feitelijk op neer, en dat is nu juist te eenenmale ondenkbaar.

Rassers heeft echter het ontstaan der wajang in eersten aanleg wel uit den inhoud van een verhalencyclus, als door den „Pandjiroman” gevormd, willen afleiden, om daarop dan zijn verdere betoog te gronden met, naar gebleken is, als daardoor niet te aanvaarden eindconclusie, dat de wajang op bovenvermelden *totemistischen* initiatieritus terug zou gaan. In feite doet het er daarbij niets toe af, dat volgens R.'s in het onderhavige geschrift nieuw opgeworpen hypothese de wajang terug zou gaan op een

initiatieritus in een *mannenbuis*; nu hij hierop echter zijn meening gegrond heeft, dat de wajang oorspronkelijk werkelijk een vertooning, of nog eer een ceremonie, met de poppen voor de mannen geweest zou zijn, waarbij de vrouwen slechts de schaduwen mochten zien, en, naar mij gebleken is, die stelling in de verloopende jaren bepaalden aanhang heeft gevonden, zoo zie ik mij genoodzaakt zijn geheele betoog terzake van dat alles ook nader in beschouwing te nemen.

Vooreerst wil ik er op wijzen, dat, naar R. op p. 375 e.v. schrijft, het instituut der mannengenootschappen thuis hoort in een maatschappij, waarin „het totemisme aan het verloopen is”, hetgeen dus wil zeggen, dat het nu op den voorgrond brengen van dat instituut dan toch de bewijskracht verzwakt van vroeger door hem gedane uitspraken, waarin verband is gelegd met een bepaald totemistische maatschappijorganisatie en een totemistischen ritus, en voorts, dat daarmede het volgens zijn inzicht ontstaan zijn van de wajang op Java ook naar een latere tijdsperiode verschoven is. Nu heeft Bezemer er al op gewezen, dat R. ons in zijn „Pandji-roman” reeds geheel in het onzekere heeft gelaten omtrent het tijdstip, waarin hij zich dat ontstaan heeft gedacht, en dit geldt nu ook van het ter sprake zijnde geschrift, terwijl het voor het nagaan der mogelijkheid van dat ontstaan zijn in zoodanig tijdperk toch zeker van belang te achten is, dat hij ons daaromtrent zijn zienswijze zou hebben kenbaar gemaakt en dit temeer, waar er vroeger mogelijk ook wel mannenhuizen op Java bestaan hebben, maar wij daarvan volstrekt niets weten en b.v. uit Pandji-verhalen en lakons daarvan ook niets blijkt.

Bij mijn bespreking van Hazeu's proefschrift gaf ik reeds aan, dat hij met zijn inzicht, als zouden de Javanen reeds in het jaar 400 met het schimmenspel bekend kunnen zijn geweest, m. i. veel te ver in het verleden was teruggegaan. Maar hij is daarbij toch altijd nog gebleven binnen den tijd der Hindoe-periode, waarin men de Javanen niet meer als nog geheel primitief kan zien, temeer daar Java toen ook reeds lang in het groote zeehandelsverkeer van Voor-Indië op China en omgekeerd was opgenomen, en dit gaf zodoende ook een aangrijpingspunt ter beoordeeling van zijn theorie. Rassers wil nu echter aangenomen zien, dat de Javanen tot hun wajang gekomen zouden zijn, toen zij — om ons verder tot het onderhavige geschrift te bepalen — er nog een zelfde maatschappijorganisatie op na gehouden zouden hebben, als b.v. thans die van Papoea's in Australisch Nieuw-Guinee. Maar hoe ver moet het tijdstip daarvan en

waarop de Javanen zoo ook op een nog zeer lagen trap van ontwikkeling zouden hebben gestaan, dan wel teruggelegen hebben?

Hetgeen R. zelf over een mogelijk bestaan hebben van mannenhuizen op Java schrijft komt voor op p. 430, reeds in het laatst van zijn geschrift, en daarin geeft hij onder meer aan, dat en waarom de, eeuwen en eeuwen geleden, uit Achter-Indië gekomen voorouders der Indonesiërs en dus ook der Javanen, naar zijn meening, het instituut der mannenbonden gekend en zoo ook naar Java overgebracht kunnen hebben. Maar voor de gewenschte tijdsbepaling zegt dat niets en valt alleen aan te geven, dat het tijdstip, tot waarop de Javanen dat instituut dan nog gekend zouden hebben, wel tot ver vóór de komst der Hindoe's op Java teruggebracht moet worden.

En nu is het toch te eenenmale ondenkbaar, dat in zoo vroege tijden een nog primitief volk, levende in een sfeer als tegenwoordig die van Papoea's in Australisch Nieuw-Guinee, het zoo subtiele schimmenspel uitgevonden zou hebben. En waar R. van meening is, dat dat spel, al acht hij, naar uit zijn geheele geschrift blijkt, deze benaming voor de wajang eigenlijk veel te banaal, zoo in het bijzonder thuishoort in een maatschappijorganisatie als die van genoemde Papoea's — en, zooals hij vroeger aangaf, van de Australiërs — hoe komt het dan, dat na zooveel eeuwen dat schimmenspel nog altijd niet bij die Papoea's is ontstaan en eveneens niet op Ceram, waar men bij den stam der Patasiwa itam nu nog de instelling der mannen-genootschappen kent?

Maar die Papoea's kennen tot heden nog altijd de weefkunst niet en bezitten ook geen behoorlijke verlichtingsmiddelen en op Ceram wordt slechts bij één stam het weven beoefend en dat, althans tot voor kort nog, alleen met gebruikmaking van *vezel*-materiaal. Dit nu is iets, wat vroeger bij het nagaan, waarom de wajang niet nog meer over den Archipel verbreid is, nooit mede in beschouwing is genomen; het is echter duidelijk, dat zodoende bij Papoea's en Cerammers, om van de Australiërs maar te zwijgen, de gedachte aan het in gebruik gaan nemen van een transparant, wit *katoenen* scherm, wat dan toch een eerste vereischte is voor het tot opvoering brengen van een wajang, zelfs niet is *kunnen* opkomen. En zoo is het ook hierom reeds onjuist gezien om, zooals Rassers dat gedaan heeft, zich voor het onderzoek naar den oorsprong der Jav. wajang tot Australiërs en Papoea's te wenden.

Maar uit alles, wat hij nu daarover geschreven heeft, blijkt,

dat hij het wajangapparaat daarbij ook slechts van secondaire beteekenis heeft geacht. Op p. 349 houdt hij zoo een beschouwing over het wajang*scherm* alleen, waarbij hij er zich klaarblijkelijk geheel niet in verdiept heeft, hoe het oudtijds wel mogelijk is geweest daaraan te komen; men heeft zoo bij het lezen dier beschouwing slechts te aanvaarden, dat het er is en wel voor een doel, als waartoe men het volgens R. heeft willen doen dienen. Het scherm *alleen*, zoodat hij daarmee de drieëenheid: scherm, lamp en de poppen, welke juist *de* vinding uitmaakt voor het verwezenlijken van een *schaduwbeeldenspel*, geheel uiteenrafelt. Zooals wij echter reeds zagen, wil hij zijn lezers doen gelooven, dat het daarbij op Java in eerste instantie is gegaan om een vertooning met de *poppen* voor de mannen, niet van de schaduw, en dit zonder dat hij het ergens duidelijk heeft gemaakt, waarom men daarvoor dan toch maar niet liever *plastische* poppen zou hebben gebezigd, *zonder* scherm.

Maar hij schrijft dan nu over dat scherm, en hieruit kan men zien, hoe alles bij de wajang door hem veel te diepzinnig wordt opgevat: „Naarmate men er dieper over nadenkt, komt men meer en meer tot het besef, dat er waarschijnlijk in heel het technische apparaat, dat de Javaansche dramatische kunst voor haar vertooningen bezigt, geen stuk voor ons zoo vreemd en wonderlijk is als het *scherm* van het schimmenspel; en tenslotte kan zich zelfs de gedachte opdringen, dat niets aan ons inzicht in de beteekenis en den oorsprong van het Javaansche tooneel zoo zou ten goede komen als een helder begrip van wat de eigenlijke bedoeling is geweest, die men bij het uitspannen van dit doek heeft gehad.”

Die geheele uitspraak is dan toch zelf „vreemd en wonderlijk”, maar ze vormt dan ook den aanloop voor zijn stelling, dat de vrouwen niet, zooals de mannen, de poppen mochten zien en daarom door dat scherm van elkaar gescheiden moesten zijn. Het scherm zou dus van huis uit een *dubbele* functie hebben vervuld en, al schrijft hij het zoo niet, maar wat dan toch volgt uit alles, wat hij in verband met die stelling geschreven heeft, daarvoor zelfs *uitgevonden* zijn. Het geloof aan die dubbele functie heeft hem nu echter gevoerd tot zoodanig verwikkelde en samengestelde beschouwingen over de *beteekenis* van dat scherm en van de er tegenaan geplaatst wordende *kajon*, dat het bij een bestrijding van zijn inzichten daaromtrent haast ondoenlijk wordt om het onaanvaardbare van dat alles duidelijk in het licht te stellen. Naar zal blijken, heeft hij zoo o. a. twee slechts *in schijn* met elkaar overeenkomende feiten in een verbijsterend betoog

voor geheel met elkaar samenhangend aangemerkt, zoodat het een uitgebreide uiteenzetting vereischt om dat te commentarieren en het onhoudbare ervan aan te toonen. Ik moet hiertoe wijziging brengen in de volgorde zijner beschouwingen en eerst nog aangeven wat daarvoor bij hem het uitgangspunt heeft gevormd, waarbij ik zoo ook nog enkele bijzonderheden uit den initiatieritus der *Australiërs* naar voren moet brengen, daar R. in zijn geschrift, verwarrend genoeg, zelf ook nog, zie p. 338, 360 en 379, dien ritus in het geding brengt, hoewel het in dit geschrift thans in hoofdzaak om dien ritus in een *mannenhuis* gaat.

Zooals ik reeds op p. 44 hiervoren aangaf, komen bij de *Australiërs* voor het houden van dien ritus alle clans bijeen en legeren zij zich dan op een ceremonieele wijze, streng overeenkomstig de stamindeeling in twee phratries. Thans wil ik dan nog vermelden dat, naar Rassers aangeeft, men voor die plechtigheid op een bepaalde, daarvoor in het bosch uitgezochte plaats tezamen komt en dat daarbij alleen mannen tegenwoordig zijn. Vrouwen zijn van die plechtigheid uitgesloten; zij mogen toch, op straffe van anders onverbiddelijk gedood te worden, niets zien van wat in die bijeenkomst voorvalt en, als men de gekozen plek daartoe niet voldoende goed gelegen acht, brengt men ter afschutting dan ook nog uit boomtakken gevlochten schermen aan.

Over de overeenkomst der gebruiken van de instelling der mannengenootschappen en -bonden met die van de zuiver totemistische maatschappijorganisatie bij de *Australiërs* en over de zich daarbij nog veel meer voordoende verschillen kan men in R.'s geschrift op p. 369—378 een geheele verhandeling aantreffen. Hier zij slechts aangegeven, dat het mannenhuis het vereenigingshuis is voor de leden van een mannengenootschap en dat daarin gedurende eenigen tijd ook de „candidaat-leden” van het genootschap opgenomen worden, om hen o. a. kennis te doen nemen van de tradities van genootschap en bond. Het „festijn” voor „de opneming van nieuwe leden in het genootschap”, in zekeren zin dus iets anders, dan wat de initiatie bij de *Australiërs* beoogt, draagt echter, naar R. schrijft, „altijd nog duidelijk het karakter van een initiatie” en daarvoor komen nu ook de leden der andere genootschappen van den bond in dat mannenhuis, uiteraard hier ook buiten tegenwoordigheid van vrouwen, tezamen. En daar stellen zij zich nu eveneens in twee scherp van elkaar gescheiden afdeelingen tegenover elkaar op, afdeelingen, die wel niet gelijk zijn aan de twee phratries van een Australischen stam, maar die men, naar R. schrijft, dan toch „de phratries van de nieuwe maatschappelijke ordening” mag noemen. Hij geeft nog aan, dat

en waarom deze „phratries” in tegenstelling met die van een Australischen stam in werkelijkheid vaak antagonistisch tegenover elkaar staan, en tevens, dat men bij de binnenruimte in zoo’n mannenhuis kan spreken van een rechter- en een linkerzijde, waarvan de eerste boven de andere bevoorrecht is, zoodat, naar hij op p. 378 schrijft en dit schijnt dan op genoemde ritueele bijeenkomsten van toepassing te zijn: „het hoofd van het genootschap eigenaar is van den rechter hoofdpaal van het huis; de ceremonieele leider van de linkerzijde is slechts zijn helper en staat onder hem”.

Zooals nu bekend is, stelt de *dalang*, vóórdat een *wajang*-vertooning begint, zijn poppen, het middengedeelte van het scherm vrijlatend, overeenkomstig den inhoud van het te vertoonende verhaal, in twee groepen tegenover elkaar, tegen het scherm aan op en men spreekt daarbij dan van de: *wajang tênggèn*, de rechter- en de: *wajang kiwâ*, de linkergroep van poppen, rechts en links genomen naar des *dalangs* rechter- en linkerhand. In deze opstelling wil R. nu echter (zie p. 338) een „symptoom” zien van „een primitieve tweedeeling” en geeft hij dan op die pagina aan, dat „het scherm den stam als geheel verbeeldt in een ceremonieele opstelling van *phratric* tegenover *phratric*”, waarmede hij dan dus, terwijl het overigens in zijn geschrift toch gaat om de twee afdeelingen van een mannenbond, nog terecht is bij de Australiërs.

Reeds in zijn „*Pandji-roman*” heeft hij op p. 318—320 deze zienswijze, uitgaande van zijn vroeger door ons reeds bestreden uitspraak, dat alle lakons bewerkingen van de „*Pandji-mythe*” zouden zijn, kenbaar gemaakt. Hij wijst er daar dan op, dat de wezenlijke inhoud van alle lakons dezelfde is en deze steeds een strijd weergeven tusschen een goede en een booze macht, waarin tenslotte de vertegenwoordiger der eerste overwint, om daaruit dan af te leiden — na eerst verband te hebben gelegd tusschen „de Indonesische mythologie, gemodelleerd naar het kader van de primitieve stamorganisatie”, wat dan later toch die stamorganisatie *zelf* wordt, en het „*Javaansche tooneel*” — hoe zich dat duidelijk zou uitspreken in de „*vaste, altijd streng volgehouden*” verdeling van de *wajang*poppen en daarmede van den geheelen tooneeltoestel in een rechter- en een linkerafdeeling”. En zoo voert verdere redeneering hem daar tot de uitspraak: „Verhaalt ons de *Pandji-mythe* van den strijd van wassende en afnemende maan, d. w. z. van de beide *phratries* binnen de gesloten eenheid van den stam (daartoe is toch de strijd van twee personen in het oorspronkelijke „thema” verder uitgegroeid G.),

het Javaansche wajangscherm is het tooneel zelf van dien strijd; de verlichte *kělir* verbeeldt den stam; de beide helften (de goede en de booze macht, welker conflict het thema vormt van iedere lakon) verbeelden: de phratries en nooit kunnen zij iets anders zijn". Dit, terwijl wat het laatste betreft alles volgens R. nu dan toch teruggebracht moet worden op de twee afdeelingen van een *mannenbond*.

Ik heb het vorenstaande uit den „Pandji-roman" aangehaald, omdat dit tot goed begrip van R.'s inzicht terzake bepaald noodzakelijk is en hij er, zij het in andere bewoordingen geresumeerd, op p. 337 en 338 van zijn ter sprake zijnde geschrift zelf ook nog op terugkomt. En zoo wordt daarmede de opstelling door den *dalang* van de wajangpoppen gewoon gelijkgesteld met die van de twee phratries van een totemistischen Australischen stam — wat nu dan zou moeten worden van de twee afdeelingen van een mannenbond — bij de plechtigheid der initiatie. En daaraan zou zoo dan dus ook het *wajangscherm* zijn ontstaan moeten danken. Of wat bedoelt R. anders? Men had zoo'n scherm dan toch maar niet klaar staan, om daarop den strijd van twee phratries te kunnen weergeven. En dan doet zich bovendien nog, blijkens hetgeen ik pas tevoren uit zijn eigen geschrift aanhaalde (zie ook p. 377 en 378 daarvan), tusschen de twee phratries van een Austral. stam geen eigenlijk gezegde *strijd* voor en is er pas sprake van een werkelijk antagonisme bij de twee afdeelingen van een mannenbond.

Wat verder R.'s uitspraak betreft, dat alle lakons den strijd weergeven tusschen een goede en een booze macht, waarin de eerste zegeviert, en hij dan later opmerkt, dat — al geldt dit, naar vroeger reeds gezegd, niet van *alle* — de rechtsche wajangpoppen van „het edele en de linksche van het geweldenaars-type zijn" (zie p. 320 P. R. in verband met het voorkomende op p. 319), zoo gaat dat dan toch eer terug op den inhoud der Oud-Indische heldendichten, waarin die strijd tusschen goed en kwaad reeds sterk sprekend tot uiting komt, dan op dien der Pandji-verhalen, welke R. erbij ter sprake brengt en die ten deele zelf weer op die heldendichten teruggaan. En het morali-seerende element in de wajangverhalen danken ze dan toch ook wel geheel of grootendeels aan de Hindoe's en niet aan wat in den nog als Australisch aan te merken tijd op Java daarin opgenomen zou moeten zijn.

Voorts mag, waar R. de opstelling der wajangpoppen in een rechter zegevierende groep en een linkergroep gelijkstelt aan die van de genoemde twee phratries, gevraagd worden, of dan ook

de leden van een dier phratries alle goed en nobel en de andere slecht van aard zijn, want wat beteekent anders die gelijkstelling? En om nu aan te geven (zie p. 319 en 320 P. R.), dat die scheiding der poppen niet zoo maar is „een rangschikking voor een bloot practisch doel, uitsluitend voor het gemak van den vertooner en verder zonder dieperen zin”, schrijft hij dan, dat „zij opnieuw een uiting is van die voorliefde van den Javaan voor het streng uiteenhouden van „rechts” en „links”, waarvan wij thans weten op welk oeroud instituut het teruggaat”.

Wanneer men echter in Java's binnenland b.v. aan den voerman van een rijtuigje aanwijzingen geeft omtrent een richting, die men wil doen inslaan, bemerkt men aldra, dat hij op de aanwijzingen: naar rechts of: naar links niet naar behooren reageert, maar onfeilbaar de juiste richting inslaat, wanneer men die naar de windstreken aangeeft. En ook de plaats van alles, wat zich in zijn huis bevindt, geeft de Javaan aan naar de windstreken en *niet* zooals wij met de vermelding: rechts of links.

Tot steun voor zijn betoog, dat het streng uiteenhouden van de wajangpoppen volgens een vaste opstelling ervan rechts en links toch zoo zeer bijzonder is, heeft R. nu echter (zie p. 319 en 320 P. R.) nog gemeend een beroep te kunnen doen op den inhoud van een paar zinnen uit het geschrift: „Een en ander over de wajang” in Tijdschr. Batav. Genootschap XXV, 1879, van de hand van Ch. te Mechelen, die indertijd een der allerbeste kenners was van land en volk van Java en van de Javaansche taal, alsook van de wajang, op grond van eigen waarneming hieromtrent. R. geeft de betreffende passage in haar geheel weer, waarvan de eerste zin luidt: „In de allereerste plaats zij opgemerkt de verdeeling, die door den *dalang* bij de rangschikking der poppen, als steeds doorgaande regel, wordt in acht genomen” en het is klaarblijkelijk nu vooral het zinsgedeelte: „als steeds doorgaande regel”, wat R. zoo bijzonder gewichtig acht. Leest men nu echter wat Te Mechelen er onmiddellijk op laat volgen, zoo ziet men dat hij met zijn opmerking bepaaldelijk de rangschikking der poppen bij het tot opvoering brengen van lakons uit den *Brâtayoeddhâ*, de Javaansche versie van den *strijd* der twee partijen uit het *Mahābhārata*, op het oog heeft, n.l. die der *Pandawa's*, de vijf *Pandawabroeders* met geheel hun aanhang, geholpen door *Krēsna*, een der menschwordingen van god *Vishnoe* op aarde, en die der *Koerawa's*, uit het *Koeroegeslacht*, eveneens met geheel hun aanhang, waarbij, zooals Te M. geheel juist schrijft, eerstgenoemden „schier

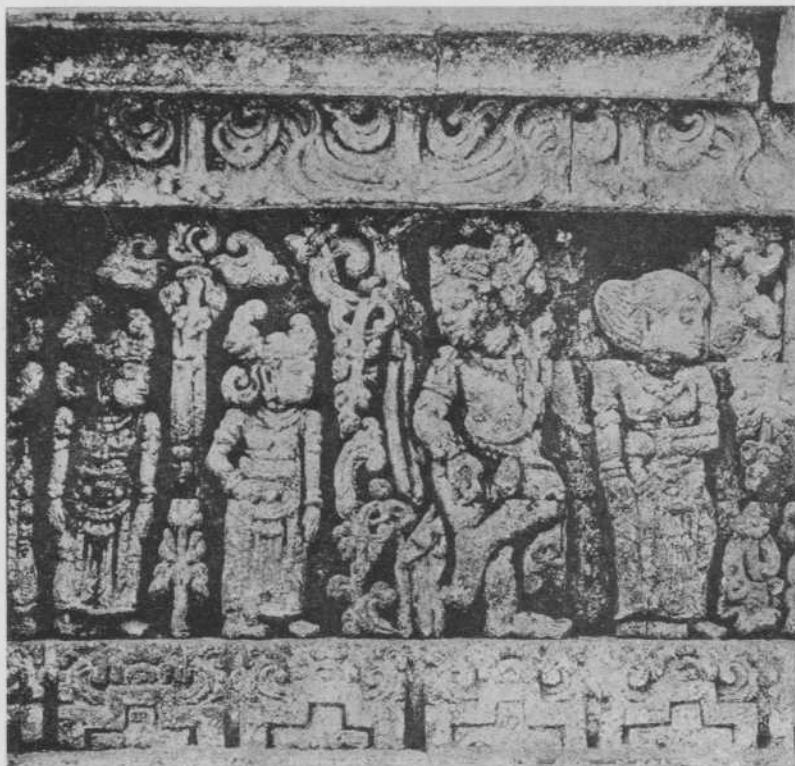
altijd de winnende partij uitmaken" en waardoor die opstelling der poppen rechts en links dan toch alleen reeds *geheel* verklaard is.

Hij schrijft dan ook alleen, dat „tot de wajang tēngēn behooren: de dhéwo's (d. z. de goden), adjar's (priesters en leeraars), pandowo's en bambang's (zonen of leerlingen van priesters en kluizenaars)" en dat nu de dalang die goden, adjar's en bambang's indeelt bij de als nobel voorgestelde partij en die door Krěsna geholpen wordt, is toch volstrekt niet vreemd, noch valt daaruit *iets* te halen, waarin steun te vinden is voor R.'s verstrekkende uitspraken.

Te Mechelen geeft dan nog de namen op van de volgelingen, de pānākawan's, van Ardjoena of diens zoon, Angkawidjaja, en van de gelijksoortige volgelingen uit de andere partij, waarvan hij schrijft, dat die „beurtelings de satellieten zijn van den koe-rowo (zie hiervoren), rěksoso, dhěnowo of boeto (d. z. reuzen en monsters, ofschoon die meer in het bijzonder thuishooren in het Rāmāyana bij de partij van den reuzenvorst Rāwana, den tegenstander van Rama) en bapang (een min of meer komische persoonlijkheid bij de Koerawa's G.), al naar gelang, dat een hunner voor het oogeblik of in de lakon de hoofdpersoon is onder de wajang kiwo".

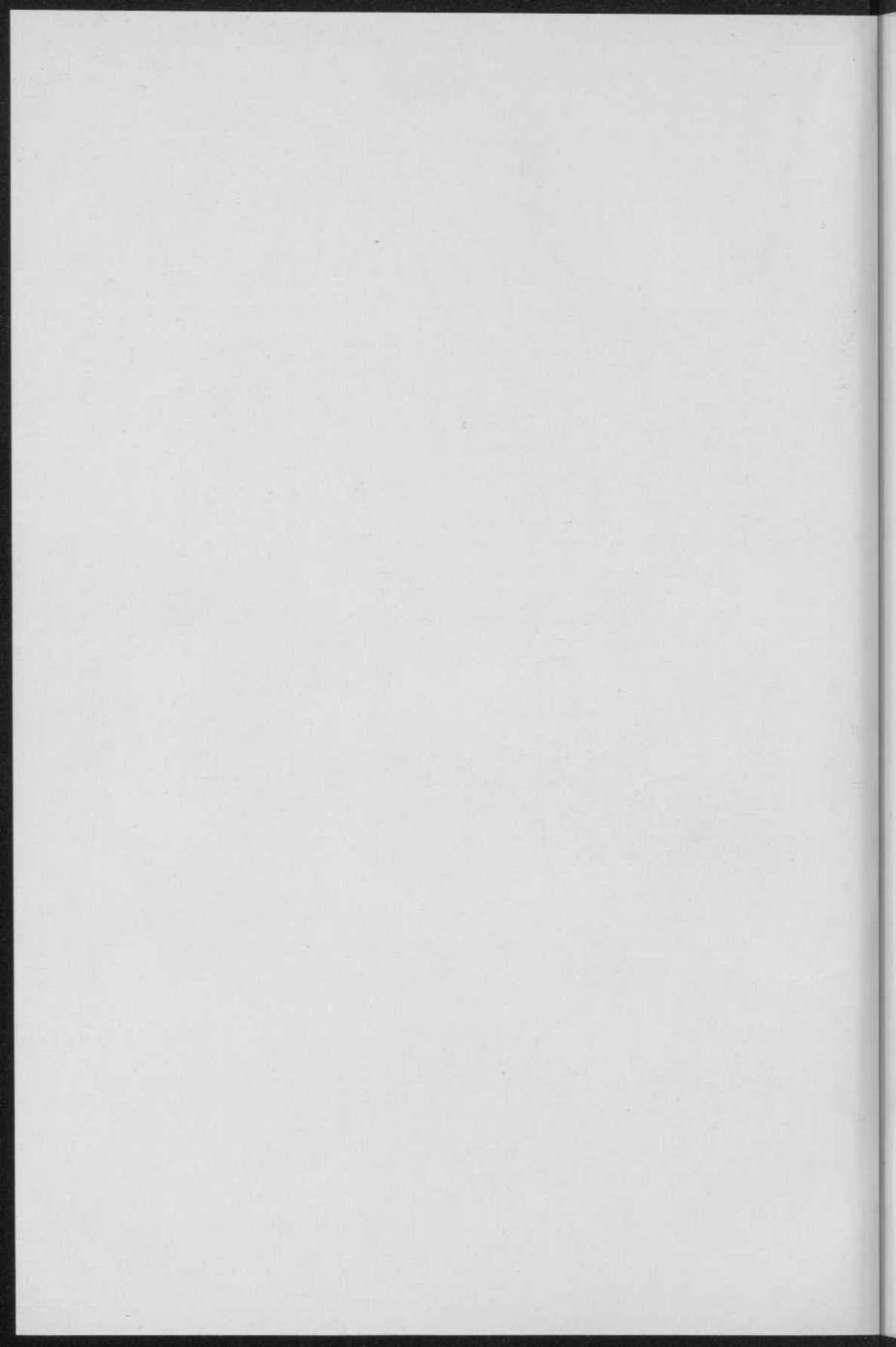
Dat is alles en het blijkt zodoende wel, dat Te Mechelen *alleen* het *feit* heeft aangegeven van die verdeling der poppen over de rechtsche en de linksche groepen bij opvoeringen van genoemde lakons, terwijl zijn geheele geschrift hoofdzakelijk ook niets anders bedoelt, dan bekendheid te geven aan allerlei bijzonderheden, die over de wajang te zijner kennis zijn gekomen, en hij zich terzake ook geenszins in bespiegelingen heeft begeven. De beschouwingen, die R. er dan toch aan verbindt, als zou hetgeen Te Mechelen geschreven heeft zijn inzicht in de betekenis van die opstelling der wajangpoppen geheel dekken, doen zoo dan ook al heel vreemd aan.

In zijn geschrift: „Over den oorsprong van het Javaansche tooneel" komt R. nu op p. 360 t/m 364 ter beantwoording van de door hem gestelde vraag: „wat de eigenlijke oorspronkelijke functie van het wajangscherm is", en na hier opnieuw Te Mechelen's woorden als getuigenis volgens hem voor de juistheid van bovengenoemd inzicht aangehaald te hebben, weer op die verdeling der poppen rechts en links terug. Hij wijst nu op tal van bijzonderheden met betrekking tot de opstelling ervan en spreekt daarbij van een „voorschrift", als „waaromtrent moeilijk kan worden betwijfeld, dat het een waarlijk oude trek is" en zelfs van een „voorschrift met religieuze sanctie", terwijl hij



Afb. 3. Beeldhouwwerk aan den Tjandi Djago bij Toempang
(Oost-Java), dateerende uit omstreeks het midden der 13e eeuw.

Foto-collectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.



ten aanzien van hen, die er vroeger niet zoo over gedacht hebben, zich gerechtigd acht te schrijven: „De wetenschap, dat de schimmenvertooning oorspronkelijk een ritus was (d. w. z. zooals hij dat dan, naar ik hiervoren op p. 46 aangaf en waarop ik later nog terugkom, heeft neergeschreven G.), had hier voor wanbegrip kunnen behoeden”. Men ga zelf verder na in welke bewoordingen R. op bovengenoemde bladzijden tracht aan zijn lezers de overtuiging bij te brengen, dat die opstelling der poppen toch van een zoo zeer bijzondere beteekenis zou zijn; uit de hier aangehaalde zinsneden kan echter reeds blijken, in welke overdrijving hij daarbij vervallen is en hoe dit het noodzakelijk doet zijn om het door hem daarover aangevoerde ook eens uit een ander oogpunt dan het zijne, los van vooropgezette theorieën, te bezien.

Hij schrijft zoo, dat men bij de vervaardiging en de versiering der poppen meer gewicht zou toekennen aan het aangeven der *groepen* kenmerken dan aan de individueele typeering ervan, wat zodoende dan dus aan zijn latere opvatting, als zou die opstelling feitelijk die der twee afdeelingen van een mannenbond bij de initiatie in een mannenhuis weergeven en waarbij het op de individuen niet aankomt, steun zou verleen. Maar wat er staat is onjuist, want elke *mannelijke* pop draagt zoowel de kenmerken van het edele of van het geweldenaarstype als van de persoonlijkheid, die ze voorstellen, en het is nu juist alleen aan allerlei bijzonderheden van lichaamsbouw, kapsel, kleeding, versierselen enz., dat men bepaaldelijk kan zien *wie* er door is voorgesteld. En slechts betrekkelijk juist en ook niets bewijzend is het om in verband daarmee te schrijven: „Alleen een zeer ingewijde is in staat van een bepaalde figuur de identiteit op te geven en vaak zal hij daarbij nog eenig voorbehoud maken, maar niemand zal zich ooit kunnen vergissen in de groep, waartoe een figuur behoort”. In het algemeen is dat laatste juist en is het gemakkelijk genoeg om te zien, of een pop van het eene of van het andere type is, maar Bimâ, een van de drie voornaamste der Pandâwâ's, en zijn zoon Gaṭoet Kâtjâ zijn, hoewel behorende tot de *rechter* groep, dan toch van het geweldenaars-type en dit op grond van hun afkomst volgens het Mahābhārata en van de rol, die zij, ook in de lakons, *in dat verhaal* vervullen. En wat het eerste betreft, zoo weet ieder Javan reeds op jeugdigen leeftijd, voor zoover hij niet geheel afgezonderd in Java's binnenland woont, de identiteit aan te geven van veel der op den voorgrond tredende figuren uit het Rāmāyana en het Mahābhārata, vooral uit dit laatste, wat naar het mij wil voorkomen in de *Javaansche* wajang meer vertolkt wordt dan

het eerste; en andere poppen, dan voor het opvoeren van verhalen uit die beide heldendichten benoodigd zijn, krijgt men bij wajang poerwå-voorstellingen vrijwel niet onder oogen. De vrouwenfiguren, die, met uitzondering van de daemonische, in het geheel *geen* groepskenmerken vertoonen, zijn echter veel moeilijker te identificeeren, daar ze meestal veel op elkaar gelijken.

De andere bijzonderheden, waarop R. nog wijst, houden naar hij zelf aangeeft, geheel of hoofdzakelijk verband met zijn hiervoren reeds vermelde stelling, dat de wajang in oorsprong geen schaduwbeeldenvertooning zou zijn, maar een ceremonie met de poppen voor de mannen en waarbij het scherm dan de scheiding tusschen mannen en vrouwen heeft moeten vormen, een stelling, die echter, zooals ik nader zal aangeven, volkomen onhoudbaar is. Maar op grond daarvan houdt hij, nog tevoren op p. 358 en 359, een beschouwing over het fraai met verguldsel en allerlei kleuren opgesierd zijn van de wajangpoppen en hij wijst er dan op, dat ze niet, zooals die van het Chineesche en het Turksche schimmenspel, doorschijnend zijn en de kleuren dier poppen zoodoende ook niet in de schaduwbeelden ervan zichtbaar worden — *wel* echter komt daarin te zien, dat ze fijn uitgeslagen en zoo dus opengewerkt zijn — en hij vraagt zich nu af, waarom men ze dan „op zoo kostbare en tijdroovende wijze” bewerkt en versiert heeft en wel „geenszins naar persoonlijken smaak, maar voor een deel volgens nauwkeurig uitgewerkte regels, naar een klaarblijkelijk vaste traditie”. Dit is echter, naar ik reeds opmerkte, slechts betrekkelijk juist, daar veel der zoo aan de poppen aangebrachte bijzonderheden teruggaan op wat in de verhalen zelf daaromtrent is aan te treffen of daaruit valt af te leiden en het is in zooverre alleen traditie, dat men nu ook de onderscheidene persoonlijkheden steeds daarmee kenmerkt.

Maar *omdat* daarvan nu niets in de schaduwbeelden der poppen te zien komt, wil R. daarin een bevestiging zien van zijn opvatting, dat de wajang van huis uit een ceremonie is met de *poppen* en men deze ten behoeve van de mannelijke toeschouwers ervan zoo in het bijzonder versiert heeft. Men stelle zich nu echter eens voor, dat men de door den Javaan zoozeer geliefde poerwåpoppen, *omdat* van de kleuring ervan in de afgeworpen schaduwbeelden toch niets te zien komt, maar gewoon blank liet. Bij de Balische poppen merkte ik echter reeds op, dat de kleuring van het lichaam der figuren alleen al bepaalde beteekenis heeft voor het identificeeren der persoonlijkheid, die ze voorstellen, doch dit wordt mede aangegeven door den aard

van de kapsels, de versieringen erin of eraan, de kronen of andere versierselen en bepaalde kleedingstukken, die zij dragen, soms zelfs van de patronen hierin, en dat brengt toch uiteraard kleuring en vergulding met zich mede om dat alles zichtbaar te stellen. En zoo zoekt R. hierin ook al weer meer, dan wat gewoon voor de hand ligt.

Aan het feit, dat de benamingen: wajang têngen en wajang kiwâ aan de poppen gegeven zijn, die respectievelijk aan de rechter- en de linkerhand van den *dalang* tegen het scherm aan opgesteld staan, verbindt hij zoo ook een beschouwing, dat, als het werkelijk om de schaduwen ervan zou gaan in stede van, zooals hij meent, om de poppen zelf, het volgens hem dan toch voor de hand zou liggen om deze andersom te benoemen, daar zij, die aan de zijde der schaduwbeelden zitten, de wajang têngen en daarmee de figurengroep der winnende partij nu juist *links* vóór zich zien. Men kan zoo echter achter alles wel iets zoeken, want wat is natuurlijker dan dat de *dalang*, die de figuren voor het spel moet hanteeren, de poppen der nobele, winnende partij *rechts* van zich in de pisangstammen, die vóór het scherm liggen, steekt en die der tegenpartij links. Zoo handelt toch een ieder, wien men welk soort van voorwerpen ook in handen geeft om die van elkaar te scheiden, b.v. in fraaie en leelijke of *goede* en *slechte*, om dan intuïtief de goede rechts en de slechte links van zich neer te leggen. En zoo is het toch geheel niet vreemd, dat men ook *daarom* de beide opstellingen der poppen als rechter en linker benoemd heeft.

En ook waar R. iets bijzonders wil zien in het opstellen zelf van een groot aantal poppen tegen het scherm aan en waaronder zoo ook wel figuren voorkomen, die in het te vertoonen stuk niet optreden, kan ik niet met hem medegaan. Ik zie in dat opstellen van de poppen, ook in dat volgens de grootte ervan, ter weerszijden van het middengedeelte, dat voor de vertooning van het verhaal vrij moet blijven, niets anders dan een vulling daarmee, en zoo tevens een decoratie van het anders geheel wit blijvende scherm. Wat dan overigens nog zijn opmerking daarbij betreft, dat de poppen dicht opeengepakt tegen het scherm aan staan, „elke figuur geheel of gedeeltelijk schuilgaande achter een andere”, zoo is dat de eenige manier om wajangpoppen met hun uitstekende schouders en los afhangende armen op te stellen, want stelde men ze, vrij van elkaar blijvende, naast elkaar op, zoo zouden 3 à 4 poppen de plaats van nu zeker een twaalfstal innemen. En dat een *dalang* uit zoo'n dichte opstelling van poppen nu niet gemakkelijk de door hem be-

noodigde te voorschijn zou kunnen halen, is onaannemelijk; hij kent daarvoor alle bijzonderheden, waardoor de eene pop zich van een andere onderscheidt, veel te goed, en zelfs een Europeaan kan er na eenige studie van de bijzondere kenmerken der onderscheidene poppen zeer wel in slagen om die zoo in zich op te nemen, dat hij daaraan voor den vervolge althans al de door die poppen voorgestelde, op den voorgrond tredende persoonlijkheden uit beide heldendichten ook steeds zal kunnen herkennen.

Maar Rassers, die aan zijn hier besproken beschouwingen klaarblijkelijk groot gewicht gehecht wil zien, leidt daaruit nu af, dat de plaats, waar de mannen zitten, „gebleken is de *juiste, bevoorrechte* zijde te zijn”, hetgeen hem dan eenige bladzijden verder op p. 380, nadat hij den in het mannenhuis gehouden ritus ter opneming van candidaatleden in een mannengenootschap ermede in verband heeft gebracht, tot de uitspraak voert, dat bij een opvoering thans van de wajang poerwå — en die hij hier dan zelf ook, zonder enig bewijs ervoor, als een „ritus” aanmerkt — de mannen die „heilige handeling” in haar volle realiteit zien. En zoo kan men nu R.’s uitspraak omtrent de beteekenis van het gescheiden zijn van de mannelijke en de vrouwelijke toeschouwers bij de wajang op p. 363 volledig weergegeven vinden in de volgende bewoordingen: „De Javaansche wajang is twee dingen tegelijk: schimmintooneel en poppenspel; en voorts: zij is in de eerste plaats een vertooning van poppen, uitsluitend voor de volwassen mannen en de jongens; deze alleen zien het ten tooneele gevoerde in zijn juiste verhoudingen en in de behoorlijke groepeerings; in zooverre de wajang een schimmenspel is, is ze een secundair verschijnsel, een vertooning voor een publiek van vrouwen en kinderen, waarvoor men blijkbaar geen égarde heeft”.

Ik kom natuurlijk op deze uitspraak nog terug, maar wil hier eerst de aandacht vestigen op den vreemdsoortigen inhoud van den zin; dien hij er onmiddellijk op laat volgen en die zoo ook het antwoord geeft op de vraag, welke in het op p. 349 van zijn geschrift voorkomende (zie p. 51 hiervoren) ligt opgesloten, omtrent de *beteekenis* van het door hem zoo mysterieus geachte *wajangscherm*. Deze zin nu luidt: „Om het anders te zeggen: het scherm is in eigenlijken zin *niet* de scène van het Javaansche drama, maar behoort toch tot de essentiele onderdeelen van het tooneelapparaat; het is de onmisbare achtergrond van de poppenvertoning, de wand, die tevens een scheiding tot stand brengt tusschen mannen en vrouwen”.

Men vraagt zich daarbij al dadelijk af, hoe nu opeens dat

scherm niet meer: „de scène van het Javaansche drama” zou zijn, terwijl hij dat tevoren juist herhaaldelijk heeft betoogd. In zijn „Pandji-roman”, d. i. toen hij nog *wel* geloofde, dat ook de wajang een *schimmen*vertooning was, heeft hij zelfs verklaard (zie p. 54 hiervoren): „de verlichte *kělir* verbeeldt den stam; de beide helften verbeelden de phratries (toen dan als die van een Australischen stam G.) en nooit kunnen zij iets anders zijn”. Geheel datzelfde vindt men dan toch ook, maar nu op p. 338 van zijn onderhavige geschrift, terug in de bewoordingen: „het scherm verbeeldt den stam als geheel in een ceremonieele opstelling van phratric tegenover phratric”, waarin het ook bepaaldelijk nog gaat om die phratries, als van een Australischen stam. Zie ook het tevoren door mij op p. 44 aangehaalde, waarin hij de *opstelling der wajangpoppen* in twee groepen direct daarmee in verband brengt. En al zijn beschouwingen over het zoo bijzondere van die opstelling der wajangpoppen, als hiervoren door mij gecommenteerd, brengt hij dan later op p. 378 en 379 van zijn geschrift ook in verband met de vertooning van het „drama” op het „verlichte scherm”, waarbij „de wajang *těngěn* en de wajang *kiwā* als de beide phratries zijn te beschouwen”, maar waarbij het dan nu gaat om die, ook als phratries te beschouwen, sterk met elkaar rivaliseerende afdeelingen van een mannenbond bij gelegenheid der opneming van candidaatleden in een mannengenootschap.

Wat heeft men nu van dat alles te denken? Het blijkt toch overduidelijk uit het laatst hier aangehaalde, dat R. ook in al zijn verdere uitspraken het scherm *wel* als de „scène van het Javaansche drama” blijft beschouwen. En zoo schijnt men dan de bewoording: „in eigenlijken zin” in zijn genoemde uitspraak over de beteekenis van het scherm wel op een zeer bijzondere wijze te moeten lezen; maar wat er staat is dan toch in hooge mate verwarringwekkend. En op p. 365 krijgen wij dan nog weer een andere beschouwing te lezen over wat: „het eigenlijke tooneel van het spel (juister gezegd: de eigenlijke gewijde plek voor den ritus)” zou zijn.

Wat verder zijn geheele uitspraak over het scherm betreft, zoo blijkt uit het voorkomende op p. 366, dat waar R. het nu heeft over den scheidenden „wand”, het middels verlichting nog wel doorzichtig gemaakte wajangscherm dus, dit volgens hem „oorspronkelijk de wand is, die zoodra de geheime ritus gaat beginnen, de open *vóórzijde* van een sacraal *mannenbuis* voor de vrouwen afsluit”. De redactie van dezen zin is geenszins duidelijk, want wat is nu de „open *vóórzijde*” van een huis, die door

een „wand” afgesloten zou moeten worden? De binnenruimte van elk huis wordt vóóraan toch afgesloten door den *vóórgevel*, die er nu eenmaal *is* en *blijft*. En, waar hetgeen er staat gelezen moet worden met betrekking op het *scherm*, zoo is dat toch bepaald gewild te noemen; en wie kan daaraan nu wel gelooven? Hij schrijft verder, dat het scherm „toch” behoort „tot de essentieele onderdeelen van het tooneelapparaat”, maar, waar hij, naar ik vroeger reeds opmerkte, dat scherm geheel losgemaakt heeft uit de *drieëenheid* van requisieten, die voor een wajangopvoering benoodigd zijn, zoo zegt dat niets.

En hoe heeft R. zich het ontstaan zijn van dat scherm, dat toch maar niet uit de lucht is komen vallen, nu wel voorgesteld? Laat men zelfs de onmogelijkheid, dat in de vroege tijden, waarin R. zich het ontstaan van de wajang op Java gedacht heeft, een wit katoenen scherm uitgevonden zou zijn, buiten beschouwing, zoo is het toch ook nog volkomen ondenkbaar, dat ooit bij iemand, in welke tijden en waar ook, het denkbeeld zou zijn opgekomen om iets te voorschijn te roepen op grond van zoo veel onvereinigbare eischen, als volgens R. in het Jav. wajangscherm tot vervulling zijn gebracht. En zelfs als men de twee nieuwe en door R. op bovengenoemde wijze met elkaar in verband gebrachte stellingen, waarop zijn betoog in het ter sprake zijnde geschrift gegrond is, er buiten laat, kan men het zich toch ook niet voorstellen, dat iemand in die vroege tijden er ooit toe gekomen zou zijn om, ten behoeve van het weergeven van meergenoemden ritus in een mannenhuis, een met behulp van een lamp *doorzichtig* gemaakt scherm uit te vinden.

En als men nu werkelijk oudtijds zoo'n ritus met behulp van — niet eens plastische — poppen tegen een scherm als „achtergrond” aan zou hebben nagebootst — hetgeen dan geschied zou moeten zijn in een tijd, dat die ritus op Java al lang niet meer uitgeoefend werd, daar men een *nog bestaanden* ritus natuurlijk niet nabootst — met de bedoeling om dat als een vertooning voor de mannen te doen dienen, dan zou zoo'n kijkspel toch niet meer *zelf* ook een ritus vormen. Naar ik aangaf (zie p. 46 hiervoren), heeft R. echter op twee plaatsen geschreven, dat de wajang „oorspronkelijk” een ritus zou zijn en op eenige plaatsen, dat zelfs ook een opvoering, thans nog, van de wajang poerwá een ritus *is*, maar wat zoo dan zonder redelijken grond in zijn betoog is opgenomen. En men stelle nu tegenover al het gekunstelde in dat betoog en de uitgangspunten ervoor de vroeger genoemde, zoo eenvoudige en geheel voor de hand liggende verklaring voor het ontstaan zijn van het schimmenspel in China.

V

Thans dient nu nog gewezen te worden op hetgeen onjuist gezien is in Rassers' uitspraak omtrent de verschillende opstelling van mannen en vrouwen ten opzichte van het wajangscherm. In de eerste plaats betreft deze n.l. een vertooning van de wajang poerwâ in de woning van een Javaansch *hoofd*, wiens echtgenoot met haar vrouwelijke familieleden en genoodigden dan in de *eigenlijke* hoofdenwoning, waarin mannelijke niet-familieleden *niet* ontvangen worden, met de kinderen plaats neemt en waar alleen zij dan de „schimmen” zien. En al dadelijk is het nu onjuist, dat, zooals R. op p. 367 schrijft, dit „geacht moet worden een concessie aan de vrouwen” te zijn, die zoodoende wel (zie het voorkomende op respectievelijk p. 348, 380 en 449) de *ijle* schimmen, *vage* schaduwen of *onwezenlijke* schaduwbeelden (onderstrepingen van mij G.) mogen zien, terwijl daarentegen de mannen (zie p. 366) de „wezenlijke gedaanten der poppen” te zien krijgen, want wat de vrouwen zien zijn toch de zoo *expressieve*, zich *duidelijk* zwart op wit afteekenende schaduwbeelden der poppen en dit juist vormt de groote bekoring, die van de geheele voorstelling uitgaat. De gastheer en de door hem uitgenoodigde mannelijke toeschouwers — doch deze niet alleen, maar ook het niet uitgenoodigde publiek van mannen, vrouwen en kinderen, dat (zie p. 20 hiervoren) uitloopt om mede de voorstelling bij te wonen — zien, daar zij reeds op de voorste rij door het achter den *dalang* opgestelde gamelanorkest van dezen gescheiden zijn en in de volgende rijen steeds verder van het scherm af zitten, van de alleen door een opgehangen olielamp verlichte poppen in hoofdzaak slechts de omtrekken en, geleidelijk minder duidelijk, de kleuren ervan, terwijl zij van het opengewerkt zijn dier poppen niets zien.

Dit is nu echter weer niet op te vatten, als zouden de mannen er zoo bepaald slecht van af komen, want wanneer men het heeft over het al of niet *zien* van de poppen bij de wajang, wordt daarbij eigenlijk steeds vergeten, dat het genot in het bijwonen van een wajangvoorstelling mede gelegen is in wat men te *hooren* krijgt van de gamelanmuziek en van het reciet van den *dalang*. Maar de vrouwelijke toeschouwers krijgen die muziek en dat reciet evengoed te hooren; uit dat laatste vernemen zij ook, evenals de mannen, over welke personen het daarbij in de onderscheidene scènes gaat, maar bovendien bemerken zij dat nu ook aan de zoo *distincte* schaduwbeelden van de poppen en *alle* bijzonderheden eraan en genieten zoodoende dubbel.

En dat zij dus bij een wajangvoorstelling in *werkelijkheid* aan de „bevoorrechte” zijde van het scherm zitten, ligt aan niets anders, dan dat het hoofd hen daarbij wil onttrekken aan de blikken der mannelijke toeschouwers, iets, wat men overal in het Oosten zoo kan aantreffen. Hoe dit bij zoo’n voorstelling in een hoofdenwoning ook volkomen bereikt wordt, zal nader blijken en met een vroegeren ritus in een mannenhuis heeft dat niets te maken.

Onder meer blijktens zijn uitspraak op p. 388, dat „de Javaansche schimmenvertooning in den grond een ritus der meer aanzienlijken en vorsten” zou zijn, is R. nu echter van meening, dat van oudsher een wajang poerwâ-opvoering ook steeds in woningen van zulke voornamen heeft plaats gehad en om dat nu in verband te brengen met toestanden in de zeer vroege tijden, waarin volgens hem de wajang ontstaan moet zijn, is hij de Jav. hoofdenwoning, een *gezinswoning* alzo, van tegenwoordig gaan vergelijken met niet eens nog een *familiewoning*, als b.v. in de Karo-Batak-landen of in de Padangsche Bovenlanden, maar met een woning voor een geheele groep van menschen, i. c. de zoogenaamde *oema*, in hoofdzaak als een mannenhuis te beschouwen, op de Mentawai-eilanden, blijkbaar om aan te geven, dat die hoofdenwoning oudtijds ook een soort van „oema” geweest zou zijn. Ook hierbij heeft Rassers zich dus weer gewend tot een betrekkelijk nog zeer primitief volk, dat op genoemde, niet ver van den Sumatra-wal gelegen, maar moeilijk toegankelijke eilanden eeuwen lang buiten gemeenschap met andere volken is gebleven en met welks interne aangelegenheden het Indische Gouvernement zich eerst in het begin dezer eeuw daadwerkelijk is gaan bemoeien.

De beschrijving van dat Mentaweische huis en van wat er verder mede in verband wordt gebracht loopt over 5 bladzijden (zie p. 436 t/m 440); ik acht het echter onnoodig daarop geheel in te gaan, aangezien de genoemde vergelijking, naar ik nader zal aangeven, geheel misplaatst is. Daar R. echter uit die vergelijking komt tot weer zeer ver gaande uitspraken over de beteekenis der deelen van een Jav. hoofdenwoning, welke niet met de werkelijkheid in overeenstemming zijn, hetgeen zoo bij het aantoonen daarvan ook weer veel aanhalingen en commentaar vereischt, wil ik hier alleen weergeven wat hij aan het slot zijner beschrijving van een Mentaweische oema over de indeeling ervan schrijft. Hij geeft dan aan, dat men in zoo’n woning eerst komt in een *vóórhuis*, bestaande uit twee in elkaar loopende afdeelingen, welk vóórhuis het verblijf is der *mannen* en der *goden*

en waar alle wereldlijke en geestelijke macht en waardigheid geconcentreerd zijn; op dat vóórhuis volgt dan het *profane* deel van het gemeenschapshuis, terwijl geheel aan het eind voor de vrouwen een speciale ruimte is gereserveerd, die niet geheel zonder religieuze beteekenis is.

Hij geeft er een schets bij, waaruit nu blijkt, dat eenige vertrekken (10 bij elkaar) ter weerszijden van een gang en waarvan elk een *gezinsverblijf* is, het profane deel van de woning uitmaakt. Over weer 5 bladzijden volgt dan de vergelijking voor wat de Jav. hoofdenwoning betreft, met ook een schets van zoo'n woning erbij, en waarvan hij in den aanvang al reeds zegt, dat men in zoo'n woning zou komen „in volkomen dezelfde sociale en religieuze sfeer” als in een Mentawaische oema. Ook hier wil ik op alles, wat hij aanhaalt, niet in bijzonderheden ingaan, doch al dadelijk opmerken, dat, als men op genoemde schetsen het „profane” gedeelte van beide woningen, waarbij R. dat van de hoofdenwoning voortdurend het „achterhuis” noemt, terwijl dit juist de *gezinswoning* van het hoofd, de z.g. *dälēm* (kr.inggil-woord voor omah.ng en grijā kr. = huis) in *haar geheel* is, met elkaar vergelijkt, deze ruimte er in alle opzichten wel geheel anders uit ziet dan die van een Mentawaische oema met haar vele gezinsverblijven aan weerszijden van een gang. R. schrijft nu echter met betrekking tot die hoofdenwoning: „Waar-schijnlijk zullen vroeger de afmetingen van het als woonruimte gebezigde achterhuis grooter zijn geweest dan thans”, een veronderstelling, die dan toch geheel willekeurig is en waarmede men zoo alle verschil wel steeds kan wegedeneeren. En gaat men goed na wat er alles staat, zoo stuit men op nog heel wat meer vreemde gevolgtrekkingen en overdreven uitspraken omtrent de beteekenis volgens hem van een Jav. hoofdenwoning vroeger en thans.

Ik wil mij hier nu echter alleen bepalen tot wat daarbij met het opvoeren van de wajang poerwā in zoo'n hoofdenwoning in verband staat. R. geeft dan aan, dat die woning eigenlijk uit drie, een aaneensluitend geheel vormende, afzonderlijke gebouwen bestaat, elk onder een eigen dak; het voorste gebouw heeft hij dan den naam „saloe” gegeven, maar wat men algemeen op Java nooit anders dan de *pëndāpā* noemt; daarop volgt wat hij, ten onrechte, in *zijn geheel* de *paringgitan* noemt, en dan het: „achterhuis” (zie hiervoren). Waar hij in zijn schets de geheele ruimte onder het tweede dak heeft aangemerkt, als de *përinggitan* te zijn, is dit, naar gezegd, onjuist, want zoo noemt men *alleen* de, een paar vademmen breede, open ruimte, welke in het midden

vrij blijft tusschen de aan weerszijden gelegen vertrekken voor de gasten van het hoofd, een *doorgang*, die zoo toelaat, dat men geheel beschut van de pëndápá naar de eigenlijke hoofdenwoning komt. Naar analogie van de indeeling der oema wil R. nu echter de pëndápá en de geheele ruimte onder het tweede dak bijeen ook als het „uit twee ineenlopende vertrekken” bestaande „vóórhuis” van de Jav. hoofdenwoning aangemerkt zien en hetwelk dan ook voor eenzelfde doel gebezigd zou worden, zoodat dit „vóórhuis” dier woning, naar hij op p. 442 schrijft: „geheel gereserveerd is voor het openbare en sacrale leven en tevens meer bepaald het terrein is van den *man*”. (Zie ter vergelijking ook wat hij er op p. 444 nog over schrijft).

Verder noemt hij, verwarrend genoeg, op p. 442 het tweede dier „vertrekken” en dat is dan, mede blijkens zijn schets, de geheele ruimte onder het tweede dak, om later nog aan te geven redenen, ook „het *voornaamste* deel van de geheele woning” en op p. 447 zelfs „de heiligste plek” ervan, wat toch wel, en in het bijzonder ook met betrekking tot wat de përinggitan in zoo’n huis werkelijk is, door niemand, die op Java bekend is, beaamd zal worden. Maar klaarblijkelijk (zie ook p. 442 bovenaan en p. 447) is R. van meening, dat die ruimte onder het tweede dak, al schrijft hij wel, dat er — zonder echter aan te geven waar dan — „soms twee kamers in afgeschoten zijn, die als logeer-kamers voor gasten dienst doen”, in *haar geheel* ook de plaats zou zijn waar de wajang opgevoerd wordt. Dit toch, waar hij op p. 442, na eerst vermeld te hebben, dat een tòpèng-voorstelling in de pëndápá gehouden wordt, schrijft, dat het gezins-hoofd voor een wajang poerwá-voorstelling „een *dalang* in dienst neemt om de wajang te vertoonen in de *paringgitan*, en wel in zoodanige opstelling, dat de vrouwen vanuit de *omah boeri* (d. i. achterhuis, maar, over of in het huis van een hoofd daarvan sprekende, bezigt een Javaan *nooit* die ngoko-woorden, doch spreekt van den: *dàlëm G.*) door de geopende deur slechts de schimmen kunnen zien, terwijl de *mannen* zich in den huistempel zelf bevinden en met de gewijde figuren in onmiddellijke *aan-raking* komen”.

En dat wat hij met dat woord: „huistempel” als plaats voor die opvoering aangeeft, niet misverstaan kan worden, blijkt niet alleen uit hetgeen hij op p. 439 over het eveneens tweede gedeelte van het vóórhuis eener Mentaweische oema schrijft, als zijnde: „het *voornaamste* gedeelte van het gebouw, het z.g. „inwendige van het huis (bat oema)”, en om daarbij dan verder te vermelden: „Dit is het eigenlijke mannenverblijf, zoowel

raadzaal als *lempel* (cursiveering van mij G.), en terstond als zoodanig kenbaar. Het is een duister, groot vertrek, waar de oema al haar gewijd bezit bewaart: gongs, trommen, enz.", maar ook uit het voorkomende op p. 444, waar hij aangeeft, dat eigenlijk ook thans nog de *përinggitan* een „bewaarplaats” van „gewijd bezit” zou zijn; zie ook wat hij op p. 448 schrijft, dat op Java de *wajang* nog altijd wordt vertoond „in de *paringgitan*, d. i. in het mannenbuis”.

Met de „gewijde figuren”, waarover hij het in den aangehaalden zin heeft, kunnen slechts de *wajangpoppen* bedoeld zijn; wij zullen later echter zien wat van het „gewijd” zijn dier poppen in de werkelijkheid terecht komt. Maar over hetgeen men onder het „gewijde bezit”, dat in de *përinggitan* „bewaard” zou worden, te verstaan heeft, ontbreekt in zijn geschrift elke aanwijzing. Bedoelt hij daarmee de kist met de *wajangpoppen*, zoo weet ik niet, waar men die in een hoofdenwoning bewaart, maar dan toch zeker niet in den *përinggitan* genoemden doorgang. Of geldt het soms de *gamëlan*-instrumenten, hoewel hij het nergens over het de *wajang* begeleidende *gamëlanorkest* heeft? Maar daarvoor heeft men op het erf van een hoofd steeds een afzonderlijk gebouwtje.

En zoo kan men uit hetgeen op verschillende plaatsen in R.'s geschrift daarover voorkomt slechts tot de gevolgtrekking komen, dat hij aan het Jav. woord *përinggitan* met de plaats aanduidende affixen *pë-an* op zichzelf reeds de beteekenis van: „plaats van gewijd bezit” hecht. En dit wel op grond daarvan, dat hij aan het *krâmâ*-woord: *ringgit*, voor: *wajang* in het *ngoko*, blijkens het voorkomende op p. 388, de intrinsieke beteekenis van: „sacer” toegekend wil zien, om dan later hier en daar daarvoor gewoon het substantief: „gewijd bezit” in de plaats te stellen.

Ik kan op de onhoudbaarheid dezer woordafleiding eerst later in ander verband wijzen, maar wil hier nog aangeven, dat hij daaraan op p. 447 een beschouwing heeft vastgeknoopt over het volgens hem toch zoo vreemde feit, dat men wel spreekt van: „*wajang*” en van „*ringgit*”, respectievelijk *ngoko* en *krâmâ*, voor het spel en de poppen, doch dat men „in de beschrijving van het Jav. huis of van de wijze van opvoering van het Javaansche spel *steeds uitsluitend* de benaming *paringgitan* zal ontmoeten” en *niet*: *pawajangan*. In verband daarmee schrijft hij dan, dat blijkbaar „de term: *ringgit* op heel wat exclusiever wijze gebezigd wordt in verband met de *plaats*, waar het schimmenspel vertoond wordt, dan voor het *schimmenspel* zelf en de daarin optredende figuren”, om daarna te concludeeren, dat dit z. i. zóó

verklaard moet worden, dat genoemd gedeelte der Jav. woning „van ouds een bergplaats was van gewijde zaken en dus *paring-gitan* heette en dat het dezen naam behield, ook nadat het nieuwe schimmientooneel hier voorgoed zijn intrek had genomen”.

En dit terwijl de verklaring van het door hem weer zoo bijzonder geoordeelde feit *heel eenvoudig* is. Een *përinggitan* komt toch *alleen* voor in een hoofdenwoning en in een vorstenverblijf; en, evenals het, naar ik aangaf, voor den Javaan geen pas geeft om de gezinswoning van een hoofd als: omah boeri te betitelen, zoo komt het ook niet bij hem op om van genoemd woning-gedeelte anders te spreken dan van: de *përinggitan* en dit wel als een gewoon uitvloeisel van heel het Javaansche taaleigen. Men leze zelf wat R. nog meer ter vergelijking van de Javaansche hoofdenwoning met de Mentaweische oema schrijft en hoe hij ook overigens nog de beteekenis der verschillende gebouwen van het woningcomplex op een hoofden erf geheel aan die der volgens hem daarmee corresponderende deelen van dat Mentaweische *gemeenschapshuis* gelijkstelt.

Uit het hiervoren daaromtrent aangehaalde kan echter reeds blijken, op welke losse gronden dat gebaseerd is, en zoo is dan ook zijn apodictische uitspraak (zie p. 443 en 444), dat dat gebouwencomplex ontstaan zou zijn uit „wat vroeger het Javaansche gemeenschapshuis was” en waarin, thans eigenlijk ook nog, de twee voorste gebouwen, maar inzonderheid het als „huistempel” (zie p. 442) voor de mannen bestemde tweede daarvan, het vroegere *mannenhuis* daarin zouden vormen en zoodoende dat complex vroeger ook geheel een: oema, als die der Mentaweiers, geweest zou zijn, in geen deele gerechtvaardigd. En waar hij nu in overeenstemming met zijn meening, dat de wajang voornamelijk een ceremonie met de *poppen* voor de mannen is, klaarblijkelijk gedacht heeft, dat die ceremonie dan ook in den „huistempel”, de geheele ruimte onder het tweede dak dus, zou plaats hebben, schijnt hij het zich dan zoo voor te stellen, dat het scherm, de *ḍalang*, het gamelan-orkest en al de mannelijke toeschouwers zich *daarin* zouden bevinden, waarbij het scherm dan dicht bij den vóórwand van het „achterhuis” opgesteld zou zijn en de vrouwen door de „geopende deur” (zie p. 442) in dien wand dan de schimmen zouden zien.

Dit alles is echter geheel onjuist, daar bij een wajangvoorstelling in een hoofdenwoning de mannen en een deel van het overige publiek, dat mede ervan komt genieten, zich evenals de *ḍalang* en het gamelanorkest in de *pëndâpâ* bevinden.

In noot 3 op p. 441 verwijst R. voor de indeeling van het

gebouwencomplex op een hoofdenerf o. a. naar het werk van L. Th. Mayer, destijds een der allerbeste kenners van taal, land en volk van Java, getiteld: „Een blik in het Javaansche volksleven” en hiervan naar Deel 1, pag. 49 e. v. De beschrijving, die Mayer daar van zoo'n complex op het erf van nog maar een dèsa-hoofd geeft, wijkt echter af van wat R.'s schets ons voor oogen stelt, daar volgens die beschrijving de drie gebouwen *niet* aaneensluiten, maar, hoewel dicht achter elkaar, elk geheel op zichzelf staan en alleen door dwarslopende goten voor den regenafvoer aan elkaar verbonden zijn, terwijl de eigenlijke woning van het hoofd en zijn gezin vóóraan nog een, zij het ook gesloten, voorgalerij heeft. En had R. nu gelezen wat Mayer een paar bladzijden verder op p. 55 schrijft, zoo staat daar, *tegen* R.'s beschouwingen over de beteekenis van een Javaansche hoofdenwoning in, duidelijk aangegeven, dat de përinggitan, „het open middenstuk” in het „blijkens de daarin aanwezige twee kamers, gewoonlijk tot logeergebouw van gasten dienende” tweede gebouw „de plaats is, waar vrouwen en jonge dochters bij wajangvertooningen zich achter den daarvoor gespannen këlir verzamelen en alzoo, vrij en onttrokken aan de onbescheiden blikken (zie p. 64 hiervoren G.) van het in den pëndâpâ gezeten mannelijke publiek, van het opgevoerde tooneelstuk kunnen genieten”.

Om meer bijzonderheden ervan te vernemen, heb ik mij, reeds een paar jaar geleden, nog om inlichtingen gewend tot den bekenden dâlang van adellijken huize, Radèn Ardjâ di Rënggâ, geboortig uit Solo, en deelde die mij nu mede, dat het scherm gewoonlijk een klein eind in de përinggitan vooruitgeschoven wordt ¹⁾ (zeker wel om deze des te beter voor genoemd doel afgesloten te houden G.) en dat verder in den dâlëm de portes briséés aan de vóórzijde ervan (dit geldt zoo dan wel het huis van een hoofd, hooger dan een loerah G.) worden opengeslagen, zoodat de radèn ajoe en haar vrouwelijke gezinsleden en gasten, op den verhoogden vloer gezeten, een goed gezicht op het scherm hebben, en dat dan de *jonge meisjes in de përinggitan zitten*, vlak tegen het scherm aan.

En zoo komt dan toch niets terecht van R.'s opvatting, dat de përinggitan, maar waaronder hij dan de *geheele* ruimte onder

¹⁾ Op de plaat van een wajangvertooning aan het Solo'sche hof bij p. 1 van het reeds meer genoemde werk van J. Kats ziet men echter het wajangscherm staan *in* het gebouw, dat in den kraton voor pëndâpâ dient, vlak tegen den përinggitan genoemden doorgang aan en sluit het door zijn groote breedte dezen daar op die wijze geheel af.

het tweede dak verstaat, een der *mannen* verblijven, en nog wel het voornaamste daarvan, in een hoofdenwoning zou zijn.

Përinggitan beteekent taalkundig niet anders dan: plaats, waar de wajang (kr. ringgit) wordt opgevoerd, en dien naam hebben de Javanen zoo dan zelf, en natuurlijk ook reeds lang geleden, aan dat deel van het tweede gebouw op een hoofdenerf gegeven, waarin juist de *schimmen*vertooning en dat wel in *optima forma* tot opvoering komt, hetgeen zodoende het beste bewijs vormt, dat zij ook reeds vanaf het tijdstip, dat zij met de wajang bekend werden, zoo'n *schaduwbeelden*vertooning en niet die met de poppen als het eigenlijke doel van geheel een wajangopvoering en als het meest wezenlijke bestanddeel ervan hebben aangemerkt.

Bij zoo'n opvoering in een hoofdenwoning hebben de *mannen* en de overige in de pëndâpâ gezeten toeschouwers zich, ingevolge den wensch van den gastheer, dat zijn vrouwelijke verwanten niet voor dat publiek te kijk zitten, er nu maar bij neer te leggen, dat zij van die schaduwbeeldenvertooning slechts bij uitzondering, b.v. bij levendige gevechten van twee personen tegen elkaar of wanneer één ervan door de lucht verdwijnt, iets te zien krijgen. Die gescheiden opstelling tegenover het scherm op grond van het hier vermelde is nu tot een algemeen gebruik, tot *adat*, geworden, maar daarbij kan dan toch in geen enkel opzicht gesproken worden van een gebrek aan „égards” tegenover de *vrouwen*, die met de radèn ajoe tezamen zitten, en ook daarvan blijft zodoende niets over.

VI

Thans dient zoo dan nagegaan te worden, hoe nu oudtijds op Java de wajang *wel* opgevoerd kan zijn geworden. Reeds in het begin van hoofdstuk III in zijn geschrift heeft Rassers op p. 350 t/m 353 een beschouwing aangehaald van Dr. G. P. Rouffaer uit 1902, waarin deze aan de hand van het erover voorkomende in Raffles': „History of Java” uit 1817 en van een geschrift van J. W. Winter, zijnde een beschrijving van het hof te Soerakarta in 1824, als zijn meening heeft weergegeven, dat de scheiding der seksen bij een wajangvertooning geenszins, zooals de Javanen zeggen, een „oude zede” zou zijn, maar dat in Raffles' tijd het geheele publiek van mannen en vrouwen aan de schimmenzijde van het scherm zou hebben gezeten en dat uit Winter's geschrift afgeleid moet worden, dat dit in 1824 ook nog het geval zou zijn geweest in het „toonaangevende” Soerakarta.

In zijn commentaar hierop geeft Rassers aan, en dit ben ik met hem eens, dat hetgeen Rouffaer daarvoor heeft aangevoerd niet geheel overtuigend is, daar Winter's mededeeling niets-zeggend is en uit Raffles' mededeelingen geen *positieve* conclusie terzake getrokken kan worden. Maar toch is daaruit m. i. *eerder* af te leiden, dat Rouffaer's opvatting daaromtrent juist is dan het tegendeel, terwijl, als in Raffles' tijd werkelijk het geheele publiek aan de schimmenzijde van het scherm zat en er dus nog geen sprake zou zijn geweest van een scheiding der seksen, hij, Raffles, ook niet anders heeft *kunnen* schrijven, dan hij deed. Rouffaer heeft er nu echter ook nog op gewezen, dat, naar vroeger door Serrurier vermeld was geworden, op *Bali* mannen en vrouwen bij de wajang door elkander aan de schimmenzijde van het scherm zitten en dat ook als regel in de, vroeger van het overige Java steeds nogal afgezonderd gebleven, *Soenda-landen*: „niet enkel de vrouwen, maar de gastheer met de vrouwen en aanzienlijke of bevriende mannelijke gasten gezamenlijk de schaduw der poppen zien” en dat „de minderen en ongenoodigde gasten van beide seksen alsdan aan de *çalangzijde* zitten; ook wel de kinderen”, alsmede, dat „die regel ook in zeer enkele afdeelingen van Oost- en Midden-Java wordt aange troffen, doch in het algemeen meer bij den kleinen man”.

Dit alles levert dan toch stof tot overdenking op, of men in die scheiding van de seksen bij een wajangopvoering nu werkelijk wel met een „oude zede” te doen zou hebben, zooals de Javanen dat zelf verklaren, maar die met zulke uitspraken nogal spoedig klaar staan, want wat is „oud”? En, naar mij zelf in een paar gevallen gebleken is, duurt bij een in Indië inheemsch volk, waaronder toch in een tijdsverloop van ruim een halve eeuw vijf geslachten in het leven kunnen komen, de heugenis aan zelfs werkelijk belangrijke kundigheden, die eeuwenlang hun deel moeten zijn geweest, maar die in betrekkelijk nog recenten tijd bij hen geheel teloor zijn gegaan, slechts zeer kort. Dit kan zoo eveneens het geval zijn geweest met betrekking tot genoemd gebruik en daarom kan aan een uitspraak der Javanen, dat die scheiding der seksen op een „oude zede” zou berusten, dan ook geen enkele gevolgtrekking worden verbonden, als zou die scheiding van mannen en vrouwen ook reeds vanaf het tijdstip, dat de Javanen met de wajang bekend werden, in acht genomen zijn.

De beschouwing, die Rassers er op p. 355 nu aan verbindt, luidt echter, dat „dit voorschrift in het centrum van het echte, conservatieve wajangland (waarmede blijkbaar bedoeld is: van

Midden- en Oost-Java G.) vrij trouw opgevolgd wordt, meer naar de peripherie toe veel slapper wordt gehandhaafd en eindelijk in West-Java en op Bali en Lombok (zie op p. 353 wat Rouffaer nog hierover schrijft G.) heelemaal niet bekend is". En daarmee heeft hij zich dan, naar reeds bleek, bij al het vreemdsoortige en anomalistische in dat zoo geïnterpreteerde gebruik neergelegd en dit willen terugvoeren op een ritus in een mannenhuis, zonder zich eerst af te vragen, hoe het dan toch wel komt, dat bij een geheel verwant en ook beslist conservatief gezind volk, als dat der Baliërs, dat gebruik *niet* bestaat. Mogelijk zou hij dit wel gedaan hebben, als het destijds aan Rouffaer ook nog bekend was geweest, dat men op Bali en Lombok de wajang steeds *in de open lucht* opvoert en met slechts weinig muziekinstrumenten accompaneert, daar dit, naar nader zal blijken, de verklaring kan geven voor *al* het raadselachtige in bedoeld gebruik *tegenwoordig* op Java. Hoogstens richt men voor zoo'n wajangvertooning op Bali ook nog een open loods op, doch wil het mij voorkomen, dat die zoo meer dient ter bescherming, voor alle eventualiteiten, van den dalang met zijn poppen en de instrumenten, dan wel om onderdak aan de toeschouwers te verleenen.

Gevraagd mag evenwel nog worden, waarom Rassers, die gemeend heeft zijn gegevens te moeten zoeken bij volken in het ver aan de peripherie gelegen Australië en Nieuw-Guinee, de gegevens op wajanggebied, die vlak bij op Bali te vinden en hem gedeeltelijk ook bekend geworden zijn, geheel onbenut heeft gelaten en dit nog wel terwijl Bali en Lombok buiten Java de eenige eilanden zijn, waar de wajang thuis hoort en daar eveneens zeer geliefd is.

In zijn baanbrekende studie: „Hindu-Javaansche en Balische eeredienst" in Bijdr. T-, L.- en V.-kunde, Deel LXV 1911, 1ste Afl., heeft Prof. J. C. van Eerde met tal van voorbeelden aangetoond, hoe op Bali op het gebied van den godsdienst nog zeer veel in gebruiken a. a. z. is bewaard gebleven, wat vroeger in den Hindoe-tijd ook op Java is of moet zijn voorgekomen, en hoe hetgeen men thans op dat gebied op Bali nog aantreft reeds opheldering heeft gegeven, en ook nog kan geven, omtrent veel wat tevoren met betrekking tot het oude Java raadselachtig was. Als motto boven zijn artikel plaatste Van Eerde de uitspraak, die reeds door Raffles, uitstekend opmerker als hij was, na zijn bezoek op het eiland in 1815 is gedaan en welke luidt: „The present state of Bali may be considered as a kind of commentary on the ancient condition of the natives of Java". En waar dit nu gebleken is op te gaan voor wat den godsdienst



Afb. 4. Balische pop van Déwi Koenṭi.
Foto-collectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.



betreft en ook, zooals Van Eerde op p. 2 en 3 van zijn artikel reeds aangaf, op meer ander gebied, waarom zou dat dan ook niet gelden voor een zoo bijzondere cultuuruiting als de wajang.

In het Weekblad van „Oost en West” van 28 Februari 1929 heeft de Heer L. D. Petit, naar aanleiding van een reis, door hem in 1928 naar Java en Bali ondernomen, in een causerie, getiteld: „Balische herinneringen”, ook een wajangvertooning beschreven, die hij zelf te Singaradja, Noord-Bali, had laten houden en waarvan hij schrijft, dat die hem F. 25 had gekost, waaronder F. 10 onkosten voor den *dalang* zelf. Ik vermeld dit erbij, omdat het van belang is voor het nog volgende. Een der zinsneden uit zijn artikel, dat vooral belangrijk is, omdat wij daaruit eigenlijk voor het eerst eens iets over de wijze van opvoering van een wajang aldaar vernemen, luidt nu: „En zoo bevonden wij ons op een groot voorplein, waar het wajangscherm was opgesteld en een groote menigte Baliërs, vrouwen en kinderen zich reeds had neergezet in afwachting van de dingen, die komen zouden”. Ik heb hem daarover destijds om nadere gegevens verzocht en deelde hij mij toen mede, dat alle toeschouwers, mannen, vrouwen en kinderen dooreen, daarbij aan de zijde van het scherm zaten, waar zij de schaduwen der poppen zagen. Het scherm stond daarbij onder een waringinboom en om den *dalang* heen zaten kleine jongens, die aandachtig zijn verrichtingen gadesloegen. Uit nog meer inlichtingen ben ik zoo in de verloopende jaren te weten gekomen, dat men op Bali bij verschillende gelegenheden de wajang *steeds* in de open lucht opvoert. En dus nooit in een hoofdenwoning als op Java, omdat zulke woningen, althans tot voor kort, op Bali... niet bestaan of daar vroeger ooit bestaan hebben. Bekend is toch, dat zelfs Baliërs van aanzien op hun woonerf alleen van leem of steen opgetrokken, eenvoudige verblijven hebben, om als slaaphuis te dienen, en één voor keuken dienend gebouwtje, terwijl zij overigens den dag veelal in de open lucht doorbrengen.

En gaan wij nu niet terug naar een zoo ver in het verleden gelegen tijdstip, als R. voor het ontstaan der wajang aangenomen wil zien, maar tot den tijd der Hindoe's, aan wie, naar wij thans wel mogen aannemen, de Javanen hun schimmenspel ontleend hebben, zoo is het toch wel het meest aannemelijk, dat de woningtoestanden op Java toen min of meer overeenkomstig aan die van thans op Bali zijn geweest. Aanwijzingen ervoor, dat ze toen zelfs geheel dezelfde geweest kunnen zijn, ontbreken m. i., inzonderheid wat Oost-Java betreft, niet, maar het zou mij te ver voeren om hier daarop in te gaan. Een onderzoek

daarnaar moet ik aan anderen overlaten, ook wat de vraag betreft sedert wanneer de hoofden op Java in woningen van het tegenwoordige type wonen. Maar naar aanleiding van alles, wat ik hiervoren in het licht stelde, hebben zij in den Hindoe-tijd dan toch zeker niet in een soort van Mentaweisch gemeenschapshuis gewoond. Het ligt zodoende het meest voor de hand om aan te nemen, dat oudtijds op Java de wajangvoorstellingen ook in de *open lucht* hebben plaats gehad en, zooals thans nog op Bali, dan ook als een *schaduwbeelden*vertooning voor geheel het verzamelde publiek van *alle* standen.

En dat men er in den loop der tijden, wie weet na hoeveel eeuwen, toe gekomen is om de wajang in een hoofdenwoning op te voeren, wordt zoo ook volkomen begrijpelijk, als men slechts nagaat, hoe die wajangopvoeringen op Java, en daarmee ook het repertoire der opgevoerde stukken en het begeleidende stel muziekinstrumenten, steeds meer tot ontwikkeling zijn gekomen. Het daarbij vereischte aantal wajangpoppen is zodoende ook steeds grooter geworden en wat de muziekinstrumenten betreft, zoo blijkt uit gegevens in de Oud-Javaansche literatuur (zie Hazeu p. 11 en 12), dat in de 12de eeuw het aantal en de soort dier instrumenten nog vrij beperkt zal zijn geweest en er zodoende een zeer groot tijdsverloop overheen moet zijn gegaan om te komen tot een zoo uitgebreid stel van variante muziekinstrumenten als dat der tegenwoordige gamelan. Men dient er nu rekening mede te houden, dat een zorgvuldig afgewerkte wajangpop van de gewone middelbare grootte eenige guldens kost en de aanschaffing van een volledig stel poppen en bijfiguren reeds groote kosten medebrengt, welke echter nog in geen vergelijking komen met die voor het aanschaffen van een volledig stel van elk op zichzelf reeds kostbare gamelaninstrumenten. Rekent men daarbij nog de kosten voor het onderhoud van een en ander en die, welke elke wajangopvoering op zichzelf medebrengt, zoo volgt daaruit alleen reeds, dat slechts de hoofden in het bezit van zoo'n stel poppen en instrumenten kunnen zijn en dat *daarom* tegenwoordig op Java de wajang in optima forma alleen maar aan de vorstenhoven en in de hoofdenwoningen tot opvoering kan komen. Op Bali gaat alles echter veel eenvoudiger en gewoner toe; de eenvoudig bewerkte Bali-sche poppen zullen zeker, en ook in verhouding, minder kostbaar zijn dan de Javaansche en, wat een voorstelling van de wajang aldaar zelf betreft, zoo blijkt uit Petit's mededeelingen, dat men met betrekkelijk weinig kosten aan een geheel publiek uren lang een buitengewoon op prijs gestelde verpoozing kan

bieden. Die kosten worden ook nog veel geringer gemaakt, doordat de dalangs op Bali niet alle een compleet stel poppen voor de opvoering van alle soorten van lakons bezitten, maar de een ze meest alleen bezit voor die van lakons, aan het Rāmāyaṇa en een ander van die aan het Mahābhārata ontleend, en verder doordat de vertooning slechts door de muziek van vier gēṇḍèr's wordt begeleid.

Ik ontleen de laatstgenoemde bijzonderheden aan een voortreffelijk geschrift: „The Balinese wayang koelit and its music”, dat door den Amerikaanschen musicoloog Colin Mac Phee, na bestudeering van het onderwerp op Bali zelf, gepubliceerd is in het tijdschrift: „Djāwā”, 16en jaargang, Nos. 1 t/m 3 van 1936 en waarin hij ons over het voornaamste op het gebied van de Balische wayang volledig inlicht. En alzoo is dan een buitenlandsch geleerde de eerste geweest om ons omtrent die belangrijke cultuuruiting de reeds te lang ontbeerde, behoorlijk gedocumenteerde en op een deugdelijke observatie berustende gegevens te verschaffen. Uit al hetgeen ik hiervoren reeds aangaf moge blijken in hoeverre ik, wat enkele zijner zienswijzen betreft, met hem van meening verschil, maar dat gaat geenszins tegen zijn constateeringen en de waarde daarvan in.

Eén dier constateeringen is wel zeer bijzonder en geldt een vertooning *over dag* van de z.g. wayang lēmah, waarbij het wayangscherm *vervangen* is door een, aan twee, in een pisangstam gestoken, takken vastgebonden *streng* van wit katoenen garen, waarachter de dalang met zijn offers heeft plaatsgenomen, terwijl de kajon daarbij voortdurend in den pisangstam gestoken blijft. Natuurlijk is dit een buitenissigheid, een vinding uit een veel lateren tijd, dan dien, waarin de eigenlijke wayang op Bali verschenen is, en nu is het opmerkelijk, dat, naar Mac Phee schrijft, die wayang lēmah-vertooning deel uitmaakt van een door een *priester*, buiten tegenwoordigheid van publiek, uitgeoefend ceremonieel, waar ze toch één der voorgeschreven „offerings” vormt bij gelegenheid van zeer bijzondere ceremoniën, als b.v. die der tandvijling, en ook in gevallen van aan een persoon of aan de gemeenschap overkomen onheil ¹⁾, in dergelijke gevallen alzoo, als waarvoor men op Java een z.g. „ngroewat”-voorstelling van de wayang geeft, maar dat nu de gewone wayang-vertooningen bij nacht, al hebben die, naar Mac Phee schrijft, ook plaats „after (wat dan echter eer zal moeten zijn: in verband met G.) the celebration of some event, either domestic or religious”, en al worden ook daarbij de noodige offers gebracht,

¹⁾ Zie voor meer bijzonderheden p. 4 van zijn geschrift.

„must be considered as more or less pure entertainment” en zoo dus geheel in overeenstemming met mijn inzicht voor wat ook de wajangvertooningen op Java betreft.

Wat verdere gegevens aangaat, zij naar Mac Phee's geschrift zelf verwezen; slechts wil ik hier op enkele bijzonderheden in het kort de aandacht vestigen. Ook hij vermeldt (zie p. 2 en 3), dat op Bali een wajangvertooning in „the open air” plaatsvindt en daarbij van een scheiding der toeschouwers naar de seksen aan weerskanten van het scherm geen sprake is, maar dat, naar hij daarvóór mededeelt, een deel der toeschouwers, die het prefereeren om het „glinsteren” der poppen en het hanteeren ervan door den *dalang* te zien, aan diens zijde gaan zitten en men zich zodoende *naar verkiezing* achter of vóór het scherm opstelt.

Ook geeft hij aan, dat de *dalang* twee helpers heeft, waarvan één hem de poppen der rechtsche en de ander die der linker partij aanreikt, en verder dat het scherm tusschen twee bamboe's, waaraan het dan blijkbaar verbonden is, wordt uitgespannen en de bamboe's daarbij gestoken worden in slechts één liggenden pisangstam, die rust op twee korte en dunnere dwarsstammen.

Zooals nu bekend is, legt men op Java twee pisangstammen bij het scherm neer, een dikken stam tegen het scherm aan en nog een dunneren er achter en steekt de *dalang* dan zijn poppen in beide stammen; en het is nu aan die plaatsing van de poppen, als het ware in twee verdiepingen, die van de voorname figuren in de bovenste en van de mindere in de lagere verdieping, en wat de vrouwen aan de schaduwenzijde zoo dus niet zien, dat Rassers op p. 365 van zijn geschrift de weer verstrekkende conclusie heeft verbonden, dat „het eigenlijke tooneel van het spel (juister gezegd: de eigenlijke gewijde plek voor den ritus) dus *niet* het scherm is, maar een zekere ruimte daarachter aan de zijde van den vertooner, welke ruimte door het uitgespannen doek aan de blikken der vrouwen onttrokken wordt”.

Uit het onmiddellijk hiervoren vermelde blijkt nu echter overduidelijk, dat in velerlei opzicht de wajang op Java veel verder geëvolueerd is dan op Bali en Rassers nu ook weer veel te veel gewicht heeft gehecht aan hetgeen zich met betrekking tot die plaatsing der poppen *tegenwoordig* bij de wajang op Java voordoet, terwijl men zich bij het vorschen naar den *oorsprong* der wajang heeft in te denken in den vroegsten tijd daarvan, toen men natuurlijk ook te maken heeft gehad met een scherm van een lap wit katoen, bevestigd aan twee bamboe's, die dan

evenals thans nog op Bali ook in een pisangstam gestoken zullen zijn, en niet met een in een raam gespannen scherm, zooals men dat thans in een hoofdenwoning behoeft.

En daar dat nu wel zoo geweest *moet* zijn, geeft dit mij aanleiding terug te komen op mijn vroegere uitspraak — zie p. 26 hiervoren — omtrent Hazeu's verklaring der intrinsieke beteekenis van het woord: *dalang*, als mogelijk te zijn die van: „den man, die rondtrekt om hier en daar wajangvertooningen te geven”. Op p. 222 van mijn Ind. Gids-artikel gaf ik aan, dat Prof. Jacob, derwischen en rondtrekkende Zigeuners, die in Perzië en het oude Osmaansche rijk veel als schimmenspelvertooners zijn opgetreden, voor de verbreiders destijds van dat spel van het eene oord naar het andere houdt, in verband waarmede ik er op p. 314 en 315 toen reeds op gewezen heb, dat dit evenzeer voor een betrekkelijk beperkt gebied het geval kan zijn geweest met de eerste schimmenspelvertooners op Java en zou dat nu voor hen, in het bezit geweest zijnde van een oprolbaar en zodoende gemakkelijk mede te voeren scherm, zelfs vrijwel voor de hand hebben gelegen.

En zoo heeft dit mij nu tot nog een andere veronderstelling gevoerd. Bij de volken in ons Indië moeten, meer verbreid dan thans, want er zijn er hier en daar nog, *volksvertellers* zijn opgetreden. Ik herinner mij van jaren her, dat de Oud-Zendingsleeraar H. Kraye van Aalst in een voordracht, te Amsterdam over Timor gehouden, er op wees, hoe zoo'n verteller op dat eiland zijn auditorium bezig weet te houden en in spanning te brengen. Zoo zullen er oudtijds ook op Java wel zijn geweest en stel ik het mij nu voor, dat de verschijning van het schimmenspel aldaar dan in het bijzonder hun belangstelling getrokken zal hebben en zij mogelijk wel de allereerste Javaansche *dalangs* zijn geweest.

• • •

Voor Rassers' uitspraak, dat „het eigenlijke tooneel van het spel *niet* het scherm, maar een zekere ruimte daarachter aan de zijde van den vertooner” zou zijn, meent hij nu zelfs een volgens hem overtuigend bewijs te kunnen bijbrengen en wat hem dan tot alweer een nieuwe uitspraak voert, dat wij ons (zie p. 365 en 366) die ruimte, „waar de vertooner en ook de mannelijke toeschouwers zich bevinden, te denken hebben als iets in den trant van het interieur van een sacraal *mannenbuis*”. En genoemd bewijs ervoor ontleent hij nu aan de omstandigheid, dat de Javaan, wanneer de *dalang* in zijn reciet iets uit

het gebeuren in het verhaal aanhaalt, zonder dat door de poppen te doen vertoonen, dit: „kotjap ing pagëdongan” noemt, waarin kotjap een samentrekking is van een oorspronkelijk ka-oetjap, beteekenende: gezegd of: ter sprake gekomen.

Hazeu heeft in noot 1 op p. 114 van zijn proefschrift geschreven: „Waarom dit juist: ing pagëdongan heet, is mij niet recht duidelijk” en zooiets schreef Hazeu niet neer, zonder vooraf alles daaromtrent goed onderzocht en overdacht te hebben. Gëdong beteekent in het Javaansch (zie de woordenboeken van Roorda-Gericke en Jansz): steenen gebouw, voorraadkamer, pakhuis, magazijn (Mal. goedang) en gevangenis, en zoo noemt ook de Bataviaan een groot heerenhuis, b.v. op het Koningsplein, een: gëdong tegenover een officierswoning op het Waterlooplein gewoon een: roemah. Maar wat is nu een pagëdongan? De woordvorming met pa-an duidt in het Jav. op een verzameling van voorwerpen, als door het grondwoord aangegeven, of op de plaats, waar zulke voorwerpen (één of meer) zich bevinden, zoodat b.v. een: pagoenoengan beteekent: gebergte dan wel bergland. De geheele uitdrukking: „kotjap ing pagëdongan” zou taalkundig dus beteekenen: „gezegd of ter sprake gekomen in een huizencomplex of ter plaatse van een steenen huis of van steenen huizen” en het is dus volkomen begrijpelijk, dat dit Hazeu tot zijn vorengenoemde uitspraak heeft gebracht, daar ze voor een ieder nietszeggend is.

Ik heb nu aan R. Ardja di Rënggâ gevraagd wat die term toch eigenlijk zeggen wil en om mij een voorbeeld te willen noemen, in verband waarmede men die uitdrukking bezigt. Ook voor hem is die uitdrukking, taalkundig genomen, onverklaarbaar. In het gebruik, dat men ervan maakt, komt ze, naar hij zich uitdrukte, eenigszins overeen met ons: „terzijde” op het, door menschen opgevoerde, tooneel, en als voorbeeld gaf hij aan, dat, wanneer een prins bij een vorst komt om naar de hand van zijn dochter te dingen, deze vorst één van de twee hem vergezellende pârâ njai, vrouwelijke bedienden, naar die prinses afvaardigt om haar de komst van den prins en de reden daarvan mede te deelen en haar te vragen wat zij daarvan denkt. Hetgeen de ðalang dan mededeelt over het gesprek tusschen die vrouw en de prinses hoort nu thuis in de rubriek van het: kotjap ing pagëdongan. Dit maakt echter den zin der woorden niets duidelijker en met een *mannenhuis* of een mannenhuisritus heeft dat voorbeeld dan toch zeker niets uit te staan.

In verband met wat Rassers over bovengenoemde ruimte achter het scherm en over de aangehaalde uitspraak van Hazeu

heeft medegedeeld, schrijft hij dan evenwel: „Thans wordt echter de term onmiddellijk duidelijk en hij is tevens in hooge mate instructief. *Pagëdongan* beteekent: magazijn, pakhuis, gevangenis, in het algemeen: een afgesloten, stevig ommuurde ruimte; *kotjap ing pagëdongan* wil *ðus* (cursiveering van mij G.) zeggen: „gesproken binnen de ommuring”. Maar deze vertaling is nu toch wel heel vreemdsoortig, want ten eerste gaat het toch niet aan om aan een afgeleiden vorm dezelfde beteekenis als aan het grondwoord toe te kennen. De *hoofð*beteekenis van *gëdōng* (mogelijk samenhangend met die van *gëdë* = groot), d. i. groot steenen huis, komt verder in zijn opsomming niet eens voor en dat *pagëdongan* „in het algemeen” zou beteekenen: „afgesloten, stevig ommuurde ruimte” — en hierop grondt hij nu juist zijn conclusies — is geheel willekeurig en gaat buiten elk woordenboek en het geheele wezen der taalvorming in het Javaansch om. Verder is een steenen huis wel een „stevig ommuurde ruimte”, maar met een (pannen) dak erop; en wat heeft „afgesloten” daar nu mede te maken? En gesteld, dat *pagëdongan* „ommuring” zou beteekenen, wat hij er tenslotte van maakt, zoo zou: „gesproken binnen de ommuring” in het Javaansch ook nog moeten worden weergegeven met: „*kotjap sadjëroning pagëdongan*”.

Zijn geheele uitleg van die uitdrukking is dan ook te eenenmale onjuist en de conclusie daarop gebaseerd: „Het sacrale terrein, waarop zich het Javaansche drama afspeelt, is derhalve oorspronkelijk een omheinde, door muren afgesloten ruimte en wel een zoodanige, waarin alleen de mannen worden toegelaten, maar de vrouwen streng worden geweerd”, en wat hij er dan ook verder nog op laat volgen, op niets berustend en volkomen gezocht. En men stelle het zich nu ook eens voor, dat de *dalang* met het mannelijke publiek bij de *wajang* vroeger binnen een „ommuring” zou hebben gezeten, waarvan alleen de „voorwand” (zie p. 366) — thans dan nog wel het doorzichtig zijnde scherm — zou zijn overgebleven en dit dan ook nog terwijl geen enkel *Papoea*'sch of *Ceramsch* mannenhuis van *steen* is.

R.'s geheele in het ter sprake zijnde geschrift nieuw opgeworpen stelling van den mannenhuisritus, waarmede hij gemeend heeft *alles*, wat hem vreemd en zonderling aan een *wajang*-opvoering is voorgekomen, te kunnen verklaren, is dus ook hier weer onhoudbaar gebleken.

En dit geldt nu ook in nog hoogere mate voor weer een andere uitspraak, n.l. die omtrent de *beteekenis* van het *wajangschild*, de z.g. *kajon* of *goenoengan*. Ik kan op alles, wat *Rassers* daarover

schrijft en ook over al de symbolische en mystieke figuren, die men in kajons kan aantreffen (want de uitbeelding ervan is bij alle volstrekt niet aan elkaar gelijk, al neemt hij er één als het meest kenmerkend voor de Javaansche kajons aan), onmogelijk ingaan, daar het over meer dan 30 bladzijden loopt, en wil ik hier alleen op enkele punten wijzen. Waar hij ons, blijkens het voorgaande, heeft willen doen gelooven, dat het wajangscherm oorspronkelijk de vóórwand is geweest van een ommuurde ruimte „in den trant” van het „interieur van een sacraal *mannenhuis*” (waarbij gevraagd mag worden wat nu wel de *vóórwand* is van een ommuurde ruimte), welke wand (zie p. 366), „zoodra de geheime ritus gaat beginnen, de open vóórzijde van een dergelijk gebouw voor de vrouwen afsluit”, zoo moet volgens hem de kajon nu *bovendien* nog eens dienen als „aanwijzing” voor die vrouwen, „dat het scherm de gesloten vóórzijde van een sacraal mannenhuis verbeeldt”.

Aldus geeft hij het als zijn conclusie aan op p. 447, waar hij naar vroegere uitspraken erover verwijst en waarvan op p. 417 één, toch zeker niet tot verheldering van het begrip daaromtrent, luidt, dat „in wezen *këli* en kajon één zijn”. Daar echter alreeds gebleken is, dat èn het scherm èn de ruimte er achter geenszins de beteekenis hebben, door R. eraan toegekend, is ook zijn uitspraak over de beteekenis van het wajangschild geheel zonder waarde.

Door allerlei redeneeringen was hij nu evenwel op p. 408 reeds tot de uitspraak gekomen, dat het voor de hand ligt „om te vermoeden”, dat de functie van dat wajangschild deze is, dat het „dat deel van het publiek, dat aan de schimmenzijde verzameld is, duidelijk maakt *wat het scherm eigenlijk voorstelt*”. Dit gaat zoo nog in het vage, maar onmiddellijk daarop laat hij dan volgen: „En is dan verder het tot hiertoe bereikte resultaat van ons onderzoek juist, dan is alleen deze conclusie mogelijk: *dat de kajon een verkleinde afbeelding moet zijn van den vóórwand van een sacraal mannenhuis*”, hetgeen ons zodoende volgens dien wel zeer bijzonderen betoogtrant voor *alweer* een op apodictische wijze gestelde, nieuwe uitspraak plaatst. En om ons daarvan te overtuigen, heeft hij nu met verwijzing naar de platen I t/m IV bij zijn geschrift zijn toevlucht genomen tot de vergelijking van een *huidige Javaansche* kajon, voorzien van allerlei symbolische en mystieke figuren (zie Pl. I), met den „vóórwand”, d. i. dan den *vóórgevel*, van een mannenhuis van Papoea's uit het gebied van de Kaiserin Augustarivier in voormalig Duitsch Nieuw-Guinee (zie Pl. II t/m IV) en wel daarmede, omdat

juist die voorgevel z. i. zoo „frappant” op die soort van kajon gelijkt en waarbij dan ook elk gedeelte (zooals ook de toech in de meeste voorgevels in het *midden* voorkomende toegangsopening naar de binnenruimte), dat uiterlijk wel iets aan de details in de uitbeelding van dat wajangschild doet denken, als daarmede *volkomen* gelijk in beteekenis (zie p. 409 en 410) wordt aangegeven. Nu zijn wel alle *tegenwoordige* Jav. kajons gelijk van *vorm*, maar, al schijnt het soort, dat R. op Pl. I afbeeldt, wel het meest voorkomende te zijn, zoo is, naar ik hiervoren reeds opmerkte, de uitbeelding van alle volstrekt niet aan elkaar gelijk.

En wat zou er zoo van R.'s vergelijking terecht komen, waar het een wajangschild geldt zonder het poortgebouw aan den voet van den boom en den monsterkop met uitgestoken tong in de figuratie? En waarom moet nu juist een mannenhuis van Papoea's aan de K. A.-rivier ter vergelijking worden genomen, terwijl er bij de Papoea's van Nieuw-Guinee mannenhuizen in soorten zijn? Is dat, omdat de doorsnede van het front hoofdzakelijk driehoekig is? Maar dat doet zich steeds voor bij tweevlakkige daken en dat komt zoo bij de meeste Papoea-woningen en het meest ook bij bijzondere gebouwen der Papoea's voor.

En de maskerkop met lang uithangende tong in den vóórgevel van genoemd mannenhuis komt toch ook niet aan alle mannenhuizen van Papoea's en aan mannenhuizen elders voor en is overigens geenszins bevreemdend aan dat der Papoea's aan de K. A.-rivier, als men weet dat deze, anders dan de Papoea's in Nederl. N.-Guinee, plastische gezichtsmaskers ook aanbrengen aan hun gevechtsprouwen en schilden ¹⁾ en aan tal van gebruiksvoorwerpen. En dat men monsterfiguren vervaardigt of afbeeldt met al dan niet roodgeverfde, lang uithangende tong, op welks beteekenis ik hier niet wil ingaan, komt in den Archipel hier en daar meer voor. De geheele vergelijking van het Jav. wajangschild met den vóórgevel van genoemd Papoea'sch mannenhuis is zodoende wel zeer gezocht, en in zijn in den aanvang door mij aangehaalde voordracht heeft nu ook Lamster zich reeds in dien geest daartegen uitgesproken, alsmede, naar hij aangaf ²⁾, tegen R.'s opvatting, dat „het hoofdelement in de wajangvertooning

¹⁾ Over gelaatsmaskers aan *schilden* uit dat gebied komt ook een en ander, *niet* vermeld in het door Rassers aangehaalde werk van Otto Reche: „Der Kaiserin Augusta-Fluß” uit 1913, voor in het door mij opgemaakte verslag van „Aanwinsten der Afd. Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1930”. (Jaarverslag van het Instituut 1930 p. 107, idem van de Afd. Volkenkunde afzonderlijk p. 39).

²⁾ Zie het verslag in het Alg. Handelsblad, hiervoren op p. 1 aangehaald.

gevormd wordt door den strijd van de beide stamhelften van de primitieve groep en door het ritueel der staminwijding".

Rassers schrijft twee soorten van kajons te onderscheiden, de Javaansche en de Balische en voor de Balische neemt hij dan als norm aan die, welke door Kats in zijn reeds meer genoemde werk is afgebeeld en die van vorm geheel overeenkomt met de door mij op p. 29 hiervoren beschrevene uit het bezit van het Kolon. Instituut, doch, naar men aan die afbeelding kan nagaan, meer symbolische figuren vertoont, echter minder in aantal en van een ander soort dan zich in de Jav. kajon voordoen. En naar ik mede aangaf en wat ontleend is aan Mac Phee's geschrift — zie Afb. A en Note 9 p. 32, daarin — kent men op Zuid-Bali *slechts* kajons van *ovalen* vorm en die alleen een op een verhooging staanden boom vertoonen zonder verder eenige symboliek erin. Nu heeft Rassers van de door hem genoemde Balische kajon wel gesproken, als zijnde „van eenigszins anderen" (wat echter zou moeten luiden: „van geheel anderen, van boven ronden") vorm dan de Javaansche, maar dat de laatste een styleering uit lateren tijd van de eerste moet zijn, waarbij haar vorm, evenals bij de wajangpoppen, ook „spitsig" is geworden en dat de symboliek in de uitbeelding ervan ook veel meer ontwikkeld is, is door hem blijkbaar geheel over het hoofd gezien. Doch waar R. den vorm van de kajon in verband heeft gebracht met den *oorsprong* van de wajang, had zoo ook de, voor zoover bekend, *vroegste* vorm daarvan aan zijn beschouwingen ten grondslag gelegd moeten zijn; nu dit echter niet het geval is geweest, mist ook in dat opzicht zijn vergelijking alle beteekenis.

Reeds gaf ik op p. 62 hiervoren aan, dat als oudtijds op Java ooit een scherm, passend in R.'s gedachtengang, zou zijn uitgevonden, dit dan geweest zou moeten zijn in een tijd, dat de Javanen nog slechts heugenis van een vroeger eventueel gekend hebbenden mannenhuisritus hadden. En R. schrijft nu op p. 447, dat „de behoefte aan een dergelijk inlichtend teeken, als de kajon, eerst kan zijn ontstaan, toen er geen sprake meer was van een ritus in een mannenhuis", doch, waar dat laatste nu eveneens geldt (al blijkt uit niets, dat R. dit ook zoo ingezien zou hebben) voor het ontstaan zijn van een scherm volgens *zijn* hypothese daaromtrent en een kajon uiteraard nog later dan zoo'n scherm ontstaan zou moeten zijn, hoe brengt Rassers dat dan alles met elkaar in verband en in welke tijdsperiode acht hij dat „inlichtende teeken" dan wel ontstaan te zijn?

En men denke zich nu eens in in de geestesgesteldheid van

een nog primitieven Javaan, die er dan toe gekomen zou moeten zijn om een kajon uit te denken, die er moest uitzien als de vóórgevel van een mannenhuis, dat dan op Java niet meer bestond en waarvan hij dus zeker niet meer wist, hoe die vóórgevel daarvan er wel precies had uitgezien. En hoe zou die eerste kajon dan nog wel geïnspireerd kunnen zijn op den vóórgevel van zoo'n gebouw, liefst bij de Papoea's van voormalig Duitsch Nieuw-Guinee, als waarvan Rassers een afbeelding heeft aangetroffen in het door hem vermelde werk van O. Reche? Dat is dan toch alles volkomen onaanvaardbaar. En men leze zelf op p. 448 nog al het vreemdsoortige, wat R. concludeert uit zijn hiervoren aangehaalde uitspraak over de beteekenis van het wajangschild op p. 447, daar het, zooals ik reeds schreef, ondoenlijk is op al zijn beschouwingen in te gaan.

In mijn Ind. Gids-artikel wees ik er op, dat ook de Turken bij hun schimmenspel een zelfde soort van voorwerp als de kajon, een z.g. *gösterme*, bezigen, die vóór den aanvang der voorstelling midden tegen het scherm aan geplaatst wordt, doch voor welk voorwerp variante lederen figuren worden genomen, als o. a. die van fantastische vogels of andere dieren, en waarvan Prof. Jacob vermeldt, dat ze slechts de bedoeling hebben „das sich versammelnde Publikum zu unterhalten”. Ik gaf daarbij aan, dat de vinding van dit, bij de twee ver uiteenwonende volken toch vrijwel gelijke, voorwerp vermoedelijk slechts de verwezenlijking zal zijn eener *zelfde* gedachte en dat men daarmee m. i. *oorspronkelijk* op het anders lang wit blijvende scherm slechts een rustpunt voor het oog heeft willen aanbrengen. Ook nu nog is dat voor wat de Jav. en de Bal. wajang betreft geheel mijn meening; alleen is het wajangscherm nooit geheel ledig door de opstelling der poppen rechts en links er tegenaan — waarbij in aanmerking te nemen is, dat een scherm, zooals het tegenwoordig bij een wajangopvoering in een hoofdenwoning gebezigd wordt, ook veel grooter is dan dat voor het Turksche Karagöz-spel, hetwelk meest in café's en herbergen wordt opgevoerd — maar geldt het door mij aangehaalde toch wel voor het middengedeelte van het scherm, waar zich steeds de eigenlijke handeling in het verhaal afspeelt. En dat men dat opvult, als er *niet* gespeeld wordt, is dan toch volmaakt natuurlijk en dit verklaart dan ook geheel en alleen, waarom men het op Java en Bali niet slechts aan het begin der vertooning, maar ook aan het einde van elk tooneel in een verhaal tegen het scherm plaatst.

En zoo wordt het ook geheel verklaarbaar, dat men dat wajangschild ook nog bezigt voor een ander, zeker eerst later

daaruit voortgevloeid doeleinde, n.l. om een *plaats* van *bandeling* in het verhaal weer te geven, een bosch, een berg, een vorstenverblijf, enz. of zelfs den hemel, de Soerâlâjâ, en op een der platen bij het groote werk van Serrurier ziet men zoo Narâdâ, den Hindoeschen Mercurius, het intermediair tusschen de goden en de menschen, van achter het tegen den rechter bovenhoek van het scherm gehouden wajangschild te voorschijn komen om naar de aarde af te dalen. Met de voorstelling, dat de kajon steeds en alleen den vóórgevel van een mannenhuis zou moeten weergeven, is zoo'n gebruikmaking ervan dan toch ook geheel onvereenigbaar.

In een noot op p. 402 noemt Rassers de verklaring, door Jacob voor het gebruikmaken van de Turksche gösterme gegeven, „gemakkelijk” en wijst hij daarbij ook mijn in aansluiting erop gegeven uitspraak in mijn Ind. Gids-artikel af; dat past dan ook geheel niet in zijn vergaande beschouwingen. En met nog een andere noot op p. 387, waarin hij verwijst naar mijn gissing, of het Oud-Javaansche woord: *ringgit* niet op het Chineesche: ying hi terug zou kunnen gaan en waarvan hij, met nog een andere verwijzing naar stelling XI in Duyvendak's proefschrift, (zie p. 32 hiervoren), schrijft, dat die gissing: „van bevoegde zijde is afgewezen”, is zulks het eenige, waarmede hij naar dat vroegere artikel van mij heeft verwezen en waarin alles, wat ik schreef, hem dan ook wel veel te eenvoudig moet zijn voorgekomen.

Over de symboliek in de Jav. kajon schreef ik in dat artikel nog: „Bij de verdere vormgeving van het voorwerp heeft dan de fantasie vrij spel gekregen, doch schijnen in de uitbeelding der Javaansche goenoenganfiguren ook allerlei symbolische voorstellingen tot uiting te zijn gebracht” en ook dit handhaaf ik geheel, thans met een beroep op hetgeen Mac Phee over de Balische kajon heeft geschreven en wat uit het in zijn geschrift vermelde onderzoek door Dr. Th. Pigeaud naar de uitbeelding van Noord- en Zuid-Balische kajons (zie de noot op p. 42 in de Nederlandsche vertaling door J. S. Brandts Buys) gebleken is. Het is trouwens duidelijk, dat dat alles pas in den loop van eeuwen in de Jav. kajon is aangebracht en dat het met den *oorsprong* van de Jav. wajang niets van doen heeft. Op alles, wat R. op p. 403—426 over de symboliek en mystiek in de uitbeelding van de Jav. kajon geschreven heeft, wil ik hier dan ook, al valt er nog genoeg over te zeggen en al is het ongetwijfeld zeer interessant, ook wegens de verschillende meeningen, die hij daar tegenover elkaar heeft gesteld, niet ingaan.

Alleen wil ik hier aangeven, dat ook naar mijn meening reeds in de simpele kajon van Zuid-Bali symboliek tot uiting is gebracht en wel die, welke Mac Phee (zie p. 6), naar het mij wil voorkomen, mede er in ziet, n.l. dat daarmede de hemelboom is weergegeven, ontspringende op den berg der goden, den Mahaméroe. Doch overigens dient men voorzichtig te zijn met het geven van verklaringen over de beteekenis van alle symboliek in het wajangschild.

De vogel in den top van den boom der door Kats afgebeelde Noord-Balische kajon en die door Rassers verklaard is, als een Garoeda weer te geven, lijkt b.v. meer op een *uil* met uitgespreide vleugels en, naar het mij wil voorkomen, zouden de leeuw en de stier, in aanvallende houding tegenover elkaar aan weerszijden van dien boom afgebeeld, de hoofdfiguren kunnen weergeven uit de op Bali zeer verbreide fabel, die men b.v. in haar geheel afgebeeld kan zien in het drijfwerk aan een der in het bezit van het Kol. Instituut zijnde, Balische zilveren offer-schalen ¹⁾, van den met elkaar bevriend zijnden leeuw en stier, die echter door twee jakhalzen zoodanig tegen elkaar worden opgestookt, dat ze elkaar tenslotte te lijf gaan. R. wil nu echter (zie p. 414 en 415) in het tweetal dieren, dat ook in de Javaansche kajons wel, maar niet altijd, en dan in min of meer strijdbare houding — doch hoe wil men ze anders aangeven — tegenover elkaar aan weerszijden van den boom voorkomt, op grond van zijn theorieën de „totems” zien „van de sterk rivaliseerende phratries der gemeenschap” van een mannenbond, een inzicht, dat blijkbaar ook door Mac Phee (zie Note 9 op p. 32 van zijn geschrift) vreemdsoortig en onaanvaardbaar wordt geacht.

Rassers schijnt nu echter zelfs iets dergelijks te willen zien in de Turksche gösterme, waar die volgens Jacob's mededeeling ook wel „deze *vechtende* dieren” (zie R.'s noot 1 p. 415) vertoont, zooals hij dat in zijn „Geschichte des Schattentheaters” heeft aangegeven. Uit een later geschrift van zijn hand uit 1925: „Die Schattenspielfiguren des Kieler Theatermuseums” in: „Mitteilungen, Jahrg. 4, No. 2 der Kieler Gesellschaft für Literatur und Theater”, mij indertijd door Prof. Jacob toegezonden, blijkt nu echter, dat die voorstelling der twee „vechtende” dieren in werkelijkheid neerkomt op „eine Szene zwischen sich anfauchendem Kater und Katze”. Een bijgevoegde afbeelding ervan geeft die scène van het kattenpaar bij nacht op een dak meesterlijk natuurgetroouw weer en ze vormt zoo één der voorstellingen, welke door het niet zeer fijn besnaarde publiek in Turksche

¹⁾ Serie 64, no. 6, K. I. V.

herbergen klaarblijkelijk zeer worden gewaardeerd. Men ziet hieraan echter, dat daaruit niets te halen valt, wat in R.'s theorieën past, maar dat het Jacob's uitspraak, dat zoo'n gösterme dient om „das sich versammelnde Publikum zu unterhalten", geheel bevestigt. En dat geldt zoo natuurlijk ook voor de voorstelling van een „man, die handgemeen is met een leeuw", door R. in dezelfde noot aangehaald, alsmede voor die van „een zwaren boom, waarom zich een slang kronkelt", en van „een boom, die, bij wijze van vruchten, jonge menschen draagt, die door een veelkoppig monster verslonden worden", als waarvan hij in noot 2 op p. 434 gewaagt; het blijken alle slechts te zijn, wat Jacob in zijn laatst aangehaalde geschrift er nog van zegt: „meist phantastische Darstellungen, die zur Unterhaltung des Publikums vor Beginn der Vorstellung auf den Vorhang gesteckt werden und zur Handlung der Stücke in keinerlei Beziehung stehen". Maar het heeft mij getroffen, dat R., op grond van zijn uitspraak over de beteekenis van zulke schimmenspelfiguren, in die noot 2 nu ook gewaagt van de „nauwe geestelijke verwantschap van het Turksche en het Javaansche schimmenspel", welke door die gösterme „duidelijk genoeg uitkomt". En dit terwijl hij overigens in zijn geheele verhandeling alles aan de wajang als bijzonder en exclusief heeft voorgesteld en zoo in alles, wat haar wezen betreft, verschillend van alle andere schimmenspelen in de wereld en dit terwijl ook de Turksche Karagöz-spelen wel zoo wereldsch zijn, als maar mogelijk is.

Op nog een punt, waaraan R. groote beteekenis hecht, moet ik hier wijzen. Hij schrijft n.l. op p. 399, dat de „achterkant ¹⁾, d. w. z. de naar den vertooner toegekeerde zijde van de Jav. kajon effen rood gekleurd is". Dat is echter bij al die kajons volstrekt niet het geval; er zijn er eveneens bij, die, zooals dat zich bij de Balische kajons, naar het mij wil voorkomen, steeds voordoet, aan *beide* zijden op dezelfde wijze beschilderd zijn, en waar men dit niet doet, zal dat in verband met wat ik op p. 74 schreef eenvoudig daarop berusten, dat men bij den aanmaak van dat voorwerp de kosten ervan heeft willen verminderen. Maar blijkens het door R. op p. 416 en 417 medegedeelde, heeft hij aan het feit, dat de *dalang* bij zijn vertooning dan de versierde zijde van zoo'n kajon tegen het scherm aan en dus naar de zijde van het vrouwelijk publiek gericht houdt, nu ook weer

¹⁾ Waar R. daarvoor p. 25 uit Kats' werk aanhaalt, zoo staat daar van de kajon alleen vermeld, dat: „de achterzijde, roodgeverfd, (dus: als die roodgeverfd is, G.) geeft ook een „vuur" een „brand" aan," maar wat dan mede geheel iets anders is, dan R. erin wil zien.

van allerlei beschouwingen vastgeknoopt in verband met zijn theorie, dat een wajangopvoering met den ritus in een mannenhuis zou samenhangen.

VII

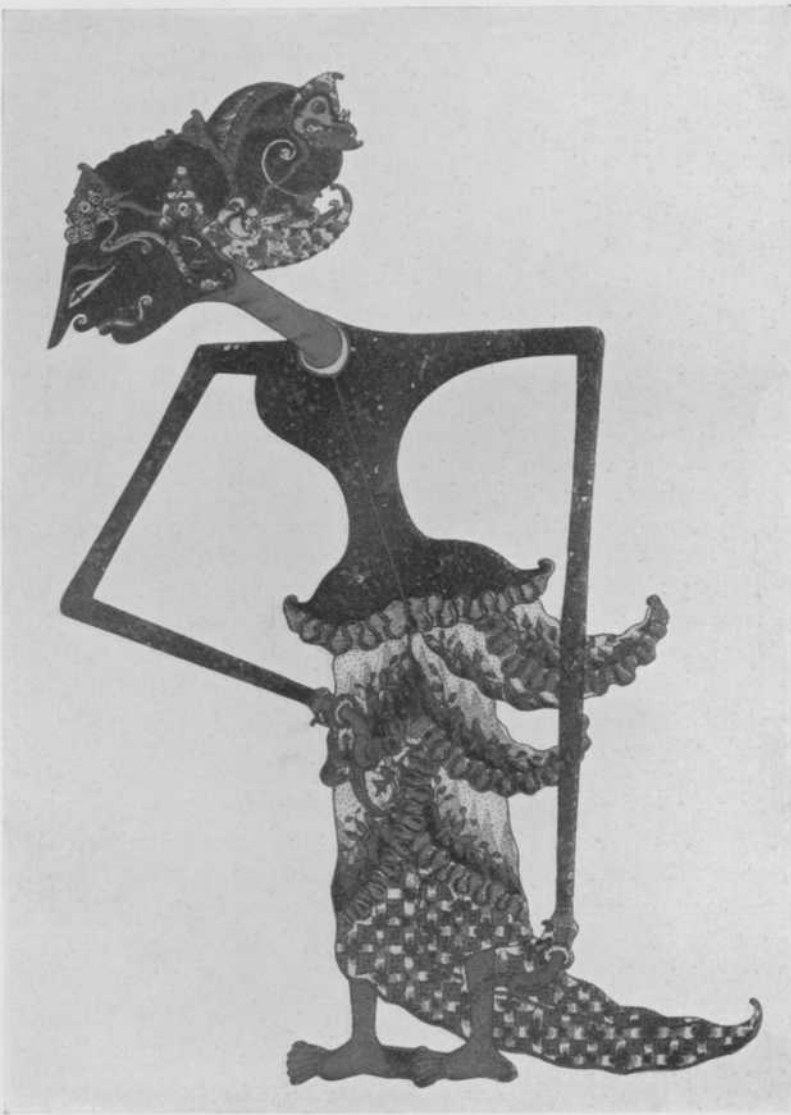
Het schijnt, dat Rassers bij het opstellen zijner theorieën over den oorsprong van de wajang het toch wel als een zeker bezwaar daartegen heeft gevoeld, dat Australiërs en Papoea's in het geheel geen vertooningen met eigenlijk gezegde poppen kennen, zelfs niet met plastische, laat staan met platte, voor het afwerpen van schaduwen geëigende, poppen en dat hij daarom gezocht heeft naar iets, wat, minstens genomen, als prototype van de Javaansche wajangpop zou kunnen dienen. En dat meent hij nu, alweer ver weg — terwijl het vlakbij op Bali is aan te treffen — gevonden te hebben in een groteske, van rötan gevlochten, holle reuzenfiguur, een z.g. *kaiemunu*, zooals die bij den stam der Koriki in de Poerari-delta aan de Papoeagolf, geheel in het Oosten van Australisch Nieuw-Guinee, in hun mannenhuis, *ravi*, is aan te treffen en wel in eenige exemplaren bij elkaar in het van voren afgesloten achtergedeelte ervan, de z.g. *ravi-oru*. Naar R. schrijft, zijn ze te beschouwen als beschermgeesten en als totems van de in het mannenhuis opgenomen verwantengroepen en is het gevaarlijk deze monsterfiguren in de *ravi-oru* aan te raken; alleen de voornaamste functionarissen in het mannenhuis kunnen dat doen en nu en dan worden ze vernieuwd en vormt dit de aanleiding voor het houden van een groot feest, wat tevens een initiatieceremonie is voor nog zeer jeugdige knapen van den stam en waarbij dan ook nog als spel een soort van gevecht tusschen de door eenige jonge mannen gedragen *kaiemunu* gehouden wordt. Ik zal op alles, wat R. op p. 381—391 over dat mannenhuis, die monsterfiguren, het vermelde feest en de bedoeling ervan schrijft, niet verder ingaan, daar uit al het vorenstaande wel duidelijk is geworden, dat op zoo'n monsterfiguur toch geen schaduwaflwerpende wajangpop teruggevoerd kan worden.

En dat ze hiervan het prototype zou zijn, schrijft R. zelf ook niet, maar, naar uit het ondervolgende zal blijken, heeft hij, en dat komt op hetzelfde neer, dan toch gemeend tusschen beide weer verwantschap te kunnen aantoonen. En ter weerlegging daarvan en van alles, wat hij daarvoor aangehaald heeft, moet ik nu wel nader ingaan op wat hij op p. 382 geschreven heeft over de *beteekenis* van het woord: *kaiemunu*, als samenhangend

met die van het woord: *imunu*, dat „tegelijk substantief en adjectief kan zijn” en waarvan hij dan nader aangeeft: „Gewoonlijk duidt men met *imunu* iets aan, dat „vreemd” is, „mysterieus”, „heilig” in den zin van „afgesloten”, „niet te naderen”, „vol van een kracht, die zoowel ten goede als ten kwade kan werken”. Eenige bladzijden verder, op p. 387, spreekt hij het dan uit, dat op grond van al zijn daarvóór reeds gehouden beschouwingen de *wajangpop* „in wezen identiek” zou zijn met die groteske kaiemunufiguur en vermeldt hij daarna dan mijn vroegere uitspraak (zie p. 26 en 31 hiervoren), dat het *krāmā*-woord van *wajang*, n.l. *ringgit*, wel niet op de beteekenis van een wortel: git terug te brengen is, daar Hazeu dit woord in tegenstelling met andere indertijd onverklaard heeft gelaten.

Hij heeft nu echter gemeend het tegendeel te kunnen aantoonen volgens een uiteenzetting, die ik geenszins juist acht, zoodat ik, om daarop commentaar te kunnen leveren, genoodzaakt ben die hier in haar geheel over te nemen. Hij schrijft dan op p. 388: „In verband nu met wat als oorsprong van het schimmentheater gevonden werd (naar zijn opvatting dan G.), komt mij de gewraakte samenhang met den wortel *git* juist zeer waarschijnlijk voor. De meest gewone beteekenis van dit *git* (en zijn varianten *gēt*, *goet*) is: bijten, maar eigenlijk moet de zin toch wel zijn: klemmen, vast aaneensluiten; *gēgēt* en *goegoet* = iets tusschen de tanden geklemd houden; *anggit* iets (b.v. een geschrift) opstellen, eig. in elkaar zetten, sluitend maken; *sanggit* = in 't verband zetten, sluiten, lasschen; *singgēt* = afsluiting, afscheiding, afgesloten; en eindelijk: *roenggoet* en *ronggot* (alleen door klankwisseling van *ringgit* verschillend) = dicht (van vlechtwerk), gesloten, moeilijk om doorheen te gaan, ondoorgrondelijk. Een beteekenis als deze nu past *volstrekt niet* voor een schaduwbeeld, of voor voorwerpen, waarvan de eenige functie is, dat er een schaduwbeeld van op een doek zal worden geworpen, maar zij past *volkomen* voor alles, wat met een sacraal mannenhuis samenhangt, in de eerste plaats voor het heiligste en geheimste, dat daar bewaard wordt, voor de gewijde figuren, die het centrum vormen van den cultus. Zoo iets, dan zijn deze voorwerpen *ringgit*, afgesloten, sacer”.

Daarmede meent hij alzoo de oplossing gevonden te hebben, die hij in den aanhef reeds in uitzicht stelde en die dan ook weer geheel in zijn theorieën past, maar in zijn uiteenzetting is de eerste zin reeds onjuist, want als er in een taal woorden zijn, welker beteekenis op die van een wortel teruggaat, zoo heeft die ook voor al die woorden maar één grondbeteekenis; anders



Afb. 5. Javaansche pop van Dèwi Koenji.

Foto-collectie Koloniaal Instituut, Amsterdam.



is het geen wortel. Al de verklaringen, die Prof. Hazeu in zijn proefschrift van zulke woorden op grond van een zelfde beteekenis van den wortel geeft, gaan ook geheel daarvan uit. Waar R. nu schrijft, dat de beteekenis van den wortel: *git*, *gèt*, *goet* is: bijten, zoo is dat ook werkelijk het geval, maar dan kan die ook niet nog eens een *geheel andere beteekenis hebben* van: „klemmen“, „vast aaneensluiten“. Bovendien zijn het in het Javaansch de woorden met den wortel: *pit*, *pèt*, *pět*, welke, naar bekend is, de beteekenis van: *klemmen*, *vast aaneensluiten* hebben, als daar zijn: *gapit* = klem, *klelat* en *steel* met spleet om er de wajangpop in vast te klemmen; *sapit* = tang; *soepit* = smidsnijptang, kreeftenschaar, ook: in de klem en nauw aaneen; *djapit* = nijptang, vuurtang en stam van het werkw.: met een tang vatten of knijpen; *apit* = borstboom van het Jav. weefgetouw in twee in elkaar sluitende deelen om de schering, later het weefsel, er tusschenin vast te klemmen; *kěmpit* = stam van het w.w. iets met den arm tegen het lijf gedrukt houden of nemen; *děmpèt* = klit en wordt ook gezegd van naast en tegen elkaar aan geplaatste, even hooge en groote voorwerpen, b.v. van schiet-schijven, en *ràpèt* (Mal. *rapat*) = dicht aan, sluitend, dicht ineen, gezegd ook van het opsluiten der manschappen in de gelederen.

Dat de wortel: *git*, *gèt*, *goet* de beteekenis van: bijten inhoudt, blijkt uit de werkwoordstammen: *gigit* = bijten, of: iets afbijten en *gigit-gigit* = knagen; *goegoet* (zie woordenboeken Jansz en Roorda-Gericke) = iets tusschen de voortanden *stukbijten*, en *gěgět* = iets tusschen de tanden of in den snavel *bijtende* geklemd houden (Jansz) of (zie woordenboek Roorda-Gericke): iets tusschen de tanden of in den snavel geklemd houden en *telkens drukken* (de beteekenis dier woorden daarmede dus wel eenigszins anders weergegeven, dan R. ze aangeeft) en waaraan dan nog uit het verwante Maleisch is toe te voegen: *pagoet* = stam van het w.w. pikken van een vogel, bijten van een slang. Waar R. voor: *goegoet* een zelfde vertaling geeft als voor: *gěgět* en daarin een beteekenis van: *klemmen*, los van het begrip: *bijten*, op den voorgrond brengt, is dat dus ook niet geheel juist.

Voorts dient nog, voor wat R. in het erop volgende schrijft, opgemerkt te worden, dat, als woorden den eindlettergreep, al of niet met een zelfden klinker, met elkaar gemeen hebben, men daarin volstrekt nog niet altijd met een *wortel* van het woord te doen heeft. Zooals wij zagen, is *gědong* = een groot steenen huis, wat, evenals: *goedang*, ook is: pakhuis, mogelijk samenhangend met het begrip: *gědé* = groot (Bataviasch Maleisch ook: *gědang* voor: groot), maar het Jav.: *gědang* = pisang;

gading = ivoor en gadang en gadoeng beteekenen weer *geheel* iets anders, zoodat al die woorden geenszins op een wortel: dang, ding, doeng, dong teruggaan. Zoo hebben ook een Jav. djënggit = stam van het w.w. met de vingertoppen aan het hoofdhaar trekken of: de haren uit het hoofd trekken en een poegoet = aan de punt afgebroken, afgestompt, geknot, naar het wil voorkomen, *niets* met de beteekenis van een wortel: *git*, *goet* te maken en zeker niet met een begrip van: „klemmen, vast aaneensluiten”.

En zoo heb ik indertijd bij het schrijven van mijn Ind. Gids-artikel wel degelijk nagegaan, of: *anggit*, wat de stam is van het w.w.: samenstellen, opstellen van een verhaal, gedicht, opstel of boek, op de beteekenis van een wortel: *git* terug kon gaan, om toen te besluiten, dat het daarmede niets te maken kon hebben. Rassers schrijft nu echter, doch volkomen willekeurig en buiten de woordenboeken om, dat: „*anggit* = iets (b.v. een geschrift) opstellen,” eigenlijk zou beteekenen: „in elkaar zetten, sluitend maken”, een wel heel eigenaardige interpretatie van het begrip: opstellen, schrijven dus, van een verhaal of een boek en die op niets berust; en wat heeft vooral dat: *sluitend* maken (cursiveering van mij G.) er nu mede uit te staan?

Waar R. dit schrijft, heb ik nu nogmaals overdacht, of in dit: *anggit* mogelijk toch de wortel: *git* kon schuilen en dan natuurlijk met de grondbeteekenis van: bijten, om thans te besluiten, dat dit, hoewel geenszins zeker, wel mogelijk is, daar men vroeger, zooals nu nog op Bali, elk geschrift met een mes in lontarblad grifte en men zodoende deze handeling als een soort van bijten of pikken heeft kunnen aanmerken; maar met een begrip: *sluiten*, *aaneensluiten* en vooral *afsluiten*, als waarheen R.'s uiteenzetting ons voert, heeft het niets van doen.

Voor: *sanggit* geeft het woordenboek aan, dat het de stam is van het w.w.: in het verband zitten (niet: *zelden*, zooals R. schrijft, of *lasschen*, het causatief ervan dus, Jav. *njanggitaké*); of hier een wortel: *git* met de beteekenis van: bijten in kan schuilen, is problematiek. *Singgët* is wat R. ervan schrijft, maar „afsluiting, afscheiding en afgesloten”, al houdt hij het laatste woord ervan in het bijzonder vast om tot zijn interpretatie der intrinsieke beteekenis van het woord: *ringgit* te komen, heeft dan toch niets te maken met een grondbeteekenis: bijten, noch met wat hij voor die van een wortel: *git*, *gët*, *goet* aangenomen heeft willen zien, en het woord: *singgët* gaat zodoende in het geheel niet op een wortel uit, evenmin als een door hem aangehaald: *roenggoet* en *ronggot* met een weer andere beteekenis.

Jansz geeft voor: roenggoet, maar wat slechts een variatie in klank van: *roengkoed* schijnt te zijn en waaraan ook een: ronggot gelijk is, de beteekenis: dicht, b.v. met onkruid, begroeid, moeilijk om er zich een weg door te banen, ondoorgrondelijk, en ook, zooals R. schrijft, wel: dicht van vlechtwerk, maar aan een: „gesloten” laat Jansz duidelijk voorafgaan: „figuurlijk van het hart” — R. G. alleen: „figuurlijk” — en dat is dan toch wel geheel iets anders dan een gewoon: gesloten en zeker dan: afgesloten. En wat R. nu schrijft, dat: roenggoet en ronggot „alleen door klankwisseling van: *ringgit* verschillen”, alsof dat eigenlijk iets heel gewoons zou zijn en men zodoende in alle gevallen woorden met alleen verschillende klinkers, wat hun grond-beteekenis betreft, voor elkaar zou kunnen nemen, berust op niets.

Het doet zich toch slechts in enkele gevallen voor, dat men bij een zelfde soort van voorwerpen het verschil in grootte, dan wel de grof- of fijnheid ervan aangeeft door een verschil in de klinkers van het woord, waarbij de: *i* dan steeds dient voor het aangeven van het kleinste of het fijnste dier soort, en dit geldt ook voor de verschillende soorten van geluiden. En zoo kent men een: kràkal en een: krikil voor groote keisteenen en keisteentjes, grint; een: kroepoek en een: kripik, als bekend van de rijsttafel; een: kròsok, kroesoek, kròsak, kràsak, krèsèk, krěšèk en krisik voor gedruisch, geruisch, geritsel in verschillende mate; en zoo zijn er vooral voor geluiden meer. Kràkot = stam van w.w. knabbelen, knagen, en krikít idem van kleine beesten, rupsen enz., maar kràkat = een groot sleepnet en kròkot = postelein, hoewel het ook wel voor: kràkot gebezigd wordt.

En zoo doet hetgeen R. hier als iets gewoons voorstelt zich slechts zelden voor en bij raadpleging van het woordenboek zal men ervaren, dat er, om maar enkele voorbeelden onder vele te noemen, *groot* verschil in beteekenis bestaat tusschen woorden als: oeloe en ili: oeroeg en irig; oeroes en iris; koetjoer en kitjir; loeroeng en liring; soengoe en singi; soengoet, songot en singit; soesoeh en sisih; soesoel en sisil; soesoep en sisip; soesoer en sisir; tòloq en tiliq; tòtòh en titih; tòtoq en titiq; tjòloq en tjiliq; tjòrot en tjirit enz., zoodat R.'s uitspraak, als zou een: ringgit overeenkomstig in beteekenis zijn aan een: roenggoet en een: ronggot, alweer geheel willekeurig is en uit alles, wat hij aangehaald heeft, te resulteren valt, dat ook door hem de intrinsieke beteekenis van het woord *ringgit* niet aan het licht is gebracht en die *niet* op de beteekenis van een *wortel*: *git* terug te brengen is.

Maar volgens een dan toch wel zeer zonderlingen betoogtrant

heeft R. nu in zijn eindconclusie over wat het woord: ringgit eigenlijk zou moeten beteekenen, met voorbijgang van de beteekenis, die hij voor de woorden: roenggoet en ronggot heeft aangegeven en met algeheele veronachtzaming zijner uitspraak, dat een wortel: *git* de beteekenis zou hebben van: „klemmen, vast aaneensluiten”, van alle in zijn uiteenzetting vermelde woorden alleen het, slechts eens daarin voorkomende, woord: *afgesloten* behouden, om dat maar gewoon, en zooals het dan toch in een etymologie niet op zijn plaats is, gelijk te stellen met „sacer”, d. i. heilig in den religieuzen zin, dien wij, Europeanen, eraan hechten. Volgens zijn aan die conclusie voorafgaande en erop volgende toelichtingen schijnen de opgegeven beteekenissen van: roenggoet en ronggot voor Rassers nu echter de beteekenis van: „mysterieus”, „niet te naderen” in het woord: *imunu* (zie p. 88 hiervoren) te moeten inhouden, zooals zijn: „afgesloten, sacer” dan geheel zou overeenkomen met het: „heilig in den zin van afgesloten”, als in dat woord: *imunu* vervat moet zijn. Maar het gaat dan toch niet aan om een beteekenis van gewoonweg: afgesloten, die in het Javaansch, naar wij zagen, door het woord: *singgët* wordt weergegeven, gelijk te stellen met: heilig, sacer, ook al dekt dat, naar hij schrijft: „alles wat met een sacraal mannenhuis samenhangt” en wat hij dan in het bijzonder daaronder brengt.

De Javaan kent trouwens voor het begrip: heilig in de onderscheidene opvattingen, die hij daarvan heeft, woorden genoeg en die bijeen ook al de beteekenissen inhouden, die Rassers aan: ringgit toegekend wil zien. Voor: heilig in Mohammedaansch religieuzen zin, en zoo vrijwel overeenkomstig aan ons begrip ervan, bezigt hij het aan het Arabisch ontleende woord: *koedoes*; voor: heilig, gewijd, naar religieuze opvatting der Hindoe's: *soetji*, feitelijk: rein, terwijl hij voor dat begrip in zijn verschillende beteekenissen, overeenkomstig vroegere geloofsopvattingen, in verband ook met vooroudervereering en het geloof aan goede en kwade geesten, woorden kent als: *singit*, *wingit* en *wërit* = eerbied-, schroom- of ontzagwekkend en *angkër* voor: niet ongestraft betreedbaar of te genaken, gevaarlijk als verblijfplaats van booze geesten. Voor een gewijde plaats in de *dësa*, waar men geloften aflegt en offers brengt, heeft men de benaming: *poenðèn* of *pëpoenðèn* van het grondwoord: *poenði*, stam van het w.w.: ten hoogste vereeren, eerbetoen brengen met de handen op of boven het hoofd. En voor het afgesloten of omheind zijn van gewijde of in zekeren zin heilige plaatsen, alsook voor het voor zichzelf bestemmen en daartoe ergens afgezonderd houden,

heeft de Javaan zijn eigen woord: *sěngkěr*, en noemt hij zoo ook meisjes, die men afgezonderd houdt, om ze later voor zich als bijzit te bestemmen: *sěngkėran*.

En met hetgeen Rassers thans als een door hem voor zeker aangemerkte beteekenis van het woord: *ringgit* aangeeft, om daarop dan ook verder door te gaan, zou nu een woord, dat reeds in het Oud-Javaansch nooit anders gebezigd is dan als *substantief* voor: het wajangspel en de wajangpop, en als *stam* van het *w.w.* *aringgit* of *maringgit*, d. i. een wajangopvoering geven, opeens een *adjectief* zijn geworden met een *volkomen* andere beteekenis. Vermeent hij soms, dat voor het Javaansch ook wel zou kunnen opgaan, wat hij tevoren van het woord *imunu* uit een taal van verafwonende Papoea's geschreven heeft, n.l. dat het tegelijk *substantief* en *adjectief* (zie p. 88 hiervoren) kan zijn? Maar in de Indonesische talen kan wel elk *adjectief* *substantivisch* gebezigd worden, doch kan *elk* woord, dat uiteraard *substantief* is, maar niet tegelijk ook *adjectief* zijn. En wat zou nu wel de beteekenis van een Oud-Jav. werkwoord: *aringgit* (*maringgit*) moeten zijn, wanneer het grondwoord ervan: *afgesloten*, heilig zou beteekenen?

Maar nadat hij deze beteekenis voor: *ringgit* heeft aangegeven, spreekt Rassers op p. 444 van: *ringgit* gewoonweg ook als van: „het gewijde bezit”, daar dus opeens dat woord met een beteekenis, die het nooit heeft gehad of *kan* hebben, als een *substantief* tevens kenmerkende, en van de voor feestelijke decoratie dienende, geïkate *kain kāsang*, als „deel te hebben uitgemaakt van de *ringgit* van den hier (d. i. in wat Rassers, naar ik vroeger aangaf, het „vóórhuis” van een Jav. hoofdenwoning heeft genoemd G.) beleden godsdienst”, terwijl hij het op p. 449 ook heeft over „de verdwijning der oude *ringgit*” bij „de komst van het schimmenspel”.

En als zoodanig heeft, naar ik op p. 67 hiervoren reeds aangaf, het woord: *paringgitan* bij hem dan ook de beteekenis (zie zijn p. 444) van „bewaarplaats van het gewijde bezit (*ringgit*)” en zou de *pėringgitan* in een Jav. hoofdenwoning volgens hem een deel zijn van het *mannenhuis* in zoo'n woning. Ik commenteerde beide uitspraken reeds op p. 65 t/m 70 hiervoren, waaruit o. a. bleek, dat bij een wajangopvoering in een hoofdenwoning juist een deel der *vrouwelijke* toeschouwers in de *pėringgitan* gezeten is, en waaraan hier overigens niets meer valt toe te voegen dan dat, waar nu de afleiding door Rassers der beteekenis van het woord: *ringgit* gebleken is niet op een zuiver taalkundige basis te rusten, ook de door hem aangegeven beteekenis van het

woord: paringgitan onjuist is, zijnde dit trouwens, naar reeds door mij werd aangegeven, de benaming voor de plaats in een hoofdenwoning, waar ook thans nog de *eigenlijke* wajang (kr. ringgit) d. i. het *schimmenspel*, vertoond wordt.

Op p. 388 komt Rassers nu, na hetgeen hij over de vermeende beteekenis van het woord: ringgit geschreven heeft, tot een vergelijking van de wajangpop met vorengenoemde kaie munu-figuur en voor een bespreking daarvan ben ik genoodzaakt die eerst weer geheel over te nemen. Ze luidt als volgt: „Nog altijd bevangt den Javaan, wanneer hij een wajangpop te zien krijgt of ter hand neemt, een zekere ontroering, een flauwe weerschijn van dat dieper ontzag, dat den Koriki-man, die een offer aan zijn *kaie munu* zal brengen, ervan terughoudt dichter te naderen dan tot bij den wand van de *ravi-oru*. Daar binnen gaan kunnen alleen de *hoofden* van het mannenhuis; en zoo is ook de Javaansche schimmenvertooning in den grond een ritus der meer aanzienlijken en vorsten (op p. 64, 74 en 77 hiervoren stelde ik reeds mijn geheel tegengestelde meening daar tegenover G.). In vroeger tijd, zoo deelt Oetoyo mee, behoorden de wajangs slechts in den *dalēm* der voornaamste Javanen thuis; en, naar men zegt, wordt thans nog in den kraton van Solo een wajangstel bewaard, dat zoo heilig is, dat alleen de vorst en de troonopvolger deze poppen kunnen aanraken”. Wat hij hier het laatst schrijft, is nu niets bijzonders; wat daarin vermeld staat van een oud stel wajangpoppen, kan evenzeer opgaan voor een oude, *poesaka* geworden gamēlan, kris of piek, in het bijzonder aan de Vorstenhoven. Maar waaraan ontleent R. nu zijn uitspraak, dat den Javaan, wanneer hij een wajangpop ziet of in handen neemt, nog altijd een zekere ontroering en een gevoel van ontzag zou bevangen, zoodat dit hem, Rassers, tot een vergelijking voert met de gedraging van een Koriki-man, die een offer aan zijn *kaie munu* zal brengen en dus aan „de mysterieuze”, „heilige”, „niet te naderen” figuur, die hem als zoodanig voor oogen staat?

Dat een *dalang* allerlei ceremonieel met zijn poppen uitvoert, behoeft geheel niet op ontzag of religieuzen eerbied daarvoor te berusten en dat ceremonieel kan zich in den loop der tijden geleidelijk ook hebben uitgebreid. Maar dat een Javaan bepaald onder den indruk zou komen van het zien of het in handen nemen van een wajangpop, gaat, ik zou haast zeggen: natuurlijk, niet op; ik heb er Radèn Ardja di Rēnggā indertijd nog naar gevraagd en ontkende die dat ook; alleen zeide hij mij, dat het verboden was om over de poppen van *Çiwā* en *Krēsna*, ook wel over die van *Ardjoenā*, heen te stappen, maar dit ligt op

het gebied der magie. Verder is mij een paar jaar geleden door een in Madioen geboren, daar jarenlang gewoond hebbende en het Javaansch goed kennende dame medegedeeld, dat defect geworden wajangpoppen aldaar door *vrouwen* werden gerepareerd. Ik heb R. Ardja di Renggâ later ook nog daarnaar gevraagd en zeide die mij, dat ze in Solo gerepareerd worden door wie daarin het handigst zijn en zoo dan evenzeer door mannen als door vrouwen. Ook dat gaat dus geheel tegen Rassers' uitspraken in.

Op p. 390 en 391 trekt hij dan ook nog een vergelijking tusschen het uiterlijk voorkomen der kaie munufiguren, die, naar hij inzonderheid aangeeft, niets concreets, aan menschen- of dierenwereld ontleend, te zien geven, en dat der wajangpoppen. Zooals ik op p. 30 hiervoren reeds aantekende, betreft hij in die vergelijking alleen het uiterlijk der *huidige Javaansche* wajangpoppen, waarbij hij dan spreekt van hun „onmenschelijke, in allerlei opzichten tegen de werkelijkheid ingaande gestalten” en zegt, dat „evenmin als voor de Koriki de kaie munu afbeeldingen zijn van werkelijke krokodillen of varkens of wat ook, de Javaan bij het aanschouwen der wajangpoppen aan menschen denkt”.

Met verwijzing daartegenin naar het uiterlijk der *Balische* poppen heb ik echter op p. 28 en 29 hiervoren reeds aangegeven, dat men bij het speuren naar den *oorsprong* der Javaansche wajang dient uit te gaan van het voorkomen dier Balische, d. i., naar ik aantoonde, ook dat der, voor zoover bekend, *oudste* Javaansche poppen; en waar Rassers dit geheel over het hoofd heeft gezien, zoo is ook daardoor zijn vergelijking van de wajangpop met de beschreven kaie munufiguur voor wat het ontstaan der Javaansche wajang betreft van geen beteekenis.

En zoo heeft ook het naar voren brengen van die kaie munufiguur en van den eraan verbonden ritus het aantal der reeds zeer vele door hem opgeworpen stellingen slechts vergroot, zonder iets overtuigends voor zijn theorieën op te leveren. Het blijkt zodoende wel, hoe die alle bij voorbaat tot mislukking waren gedoemd, doordat ze geen rekening houden met het feit, dat elk schimmenspel, en zoo ook de Javaansche wajang, teruggaat op de technische vinding van het apparaat *in zijn geheel*, om daarmede een schaduwbeeldenvertooning, en niets anders dan dat, te kunnen geven.

• • •

Nog moet ik er de aandacht op vestigen, dat Rassers bij de vermelding van al de door hem naar voren gebrachte riten van Australiërs

en Papoea's geen enkele figuur heeft kunnen aanwijzen, die als het prototype van den *dalang* bij de *wajang* aan te merken zou zijn, en hoe dit mede bewijst, dat zoo'n schaduwbeeldenvertooning in oorsprong geheel los staat van al dergelijke *riten*. Hij noemt den *dalang* steeds den „officiant” (zie p. 340, 348 en 366) in den *ritus*, die volgens hem een opvoering van de *wajang* poerwâ zelfs thans nog zou zijn, doch waartegenover ik op p. 62 hervoren reeds heb opgemerkt, dat de *vertooning* en dus de nabootsing van een eventueel vroeger op Java gehouden mannenhuisritus, als waarop R. den oorsprong der Jav. *wajang* heeft gegrond, zelf geen *ritus* meer vormt; bovendien is bij dien mannenhuisritus zelf geen sprake van een eigenlijken „officiant”.

En voorts maakt Rassers in zijn ter sprake zijnde geschrift ook in het geheel geen gewag van de elke *wajang* poerwâ-opvoering, als essentieel bestanddeel daarvan, begeleidende gamelanmuziek, welke niet alleen deel uitmaakt van het „offer” aan de vooroudergeesten, die men ook daarmede tot zich roept, maar die mede dient ter betoning en ter opluistering van het spel der schimmen. En hieruit zou zelfs voor een deel mede het bewijs te putten zijn, dat geheel een *wajang* poerwâ-opvoering, al is ze dan ook in een religieus waas gehuld, niet terug kan gaan op de Australische of Papoea'sche, zoo sinistere initiatieriten, waarbij een accompagnement van muziek en zang toch geheel niet thuis hoort, en zoo evenmin op eventueel oudtijds ook op Java plaats gehad hebbende dusdanige *riten*. Op p. 356 van Rassers' „Pandji-roman” treft men een beschouwing aan, waarbij de door de gamelan „gespeelde wijzen” in bijzonderen zin worden vergeleken met het „gonzend gehuil” van den, aan een koord rondgedraaiden, Australischen *bullroarer*, den z.g. *churinga*, een ovaal houten voorwerp, het embleem van den totem van een clan en dat, rondgedraaid, o. a. ook dient als waarschuwingsmiddel voor de vrouwen om de plaats van den *ritus* niet te naderen. Hij noemt daar dien *churinga* een „instrument”, maar als hij het soms ook als een muziekinstrument aangemerkt wil zien, gaat dat dan toch te ver en zal zeker niemand daarin het uitgangspunt voor het geleidelijk ontstaan zijn van een gamelanorkest kunnen zien.

En verder blijkt uit alles, hoe R., van zijn theorieën uitgaande, het wezen der Javaansche *wajang* geheel éenzijdig heeft beschouwd. Op p. 316 van mijn Ind. Gids-artikel schreef ik, dat de *wajang* poerwâ-voorstellingen vooral zoo geliefd zijn wegens haar spannend repertoire, in het bijzonder waar dit ontleend is aan den schitterend romantischen inhoud van het Mahābhārata

met al de geschiedenissen, welke zich daarin afspelen rondom de krijgsdaden en de pikante minnarijen der vele ten tooneele gevoerde helden en hunne geliefden; en op p. 313 daarvóór, dat „haar genre is episch verhalend, romantisch en bij voorkeur komisch, al kan bij dat alles de strekking moraliseerend zijn”. En zoo is het bekend, dat diegenen onder de toeschouwers, die zich tijdens een voorstelling door slaap overmand gevoelen, aan anderen wel opdragen om hen om 12 uur te wekken, wanneer Ardjoenâ met zijn drie pânâkawans ten tooneele verschijnt en men zich kan gaan verlustigen in de verhalen van zijn wederwaardigheden en zijn vele minnarijen en in de grappen en grollen van Sëmar c.s.

In Rassers' verhandeling mist men echter de vermelding van dat wajangaspect geheel; van het eigenlijke schimmenspel neemt men, hem lezende, niets; alles aan de wajang is bij hem slechts diepzinnig, mysterieus, ritueel en sacraal. En dit wordt wel ad absurdum gevoerd, waar hij op p. 355, naar aanleiding van Rouffaer's vroeger aangehaalde uitspraak over het gescheiden plaatsnemen van mannen en vrouwen ten opzichte van het scherm, schrijft, hoe het in het oog springt „dat in Rouffaer's behandeling van het verschijnsel al te sterk de neiging uitkomt om de wajang — ook in wezen — te houden voor een vertooning ten grieve van een publiek van toeschouwers, terwijl wij door Hazeu toch met zekerheid weten, dat het schimmenspel oorspronkelijk een *ritus* is, d. w. z. een gewijde handeling, die in zichzelf haar bestaansreden heeft en desnoods toeschouwers ontberen kan”. Wat R. hier schrijft, dat het schimmenspel, i. c. een opvoering van de wajang poerwâ, zooals wij met „zekerheid” zouden „weten”, oorspronkelijk een „ritus” is, en daarvoor Hazeu aanhaalt, is verwarringwekkend.

Zooals ik op p. 48 hiervoren schreef, heeft Hazeu gemeend, dat de Javanen oudtijds feitelijk een toestel uitgevonden zouden hebben „om daarmede de geesten hunner voorouders te kunnen oproepen” en, ware dat denkbaar, zoo zouden de Javanen daarmede dan ook *werkelijk* een ritus ingesteld hebben en dit al spreekt Hazeu in zijn proefschrift met betrekking daarop *nergens* van: „ritus” ¹⁾.

Maar R. heeft, naar ik op p. 48 hiervoren ook aangaf, met de praemisse ervan Hazeu's theorie terzake geheel verworpen en dan

¹⁾ Op p. 55 spreekt Hazeu, met betrekking tot een opvoering van de wajang poerwâ, zooals tegenwoordig, zelf van „het religieuze waas, dat over de echte, ouderwetsche schimmenvertoonning ligt uitgespreid” en dat alleen zie ik, zooals uit heel mijn geschrift blijkt, er ook in.

gaat het toch niet aan om daarop nu zelf een beroep te doen en dit wel, waar hetgeen hij ingevolge zijn theorieën een „ritus” noemt, maar wat, naar ik meen voldoende aangetoond te hebben, geen ritus is, dan toch in geen enkel opzicht met dien, uit Hazeu's inzichten af te leiden, kan worden vergeleken, laat staan daarmee gelijkgesteld kan worden. En men stelle zich nu eens de opvoering voor van een schimmenspel, wat de wajang, hoe men er overigens ook over denkt, dan toch is, *zonder toeschouwers* erbij.

Uit alles blijkt zodoende echter wel, hoe Rassers zich door zijn theorieën veel te zeer heeft laten meeslepen en om daardoor hetgeen zich in werkelijkheid bij de wajang voordoet geheel over het hoofd te zien. En zoo heeft hier dan ook het oordeel in dezen van een Rouffaer, uitstekend kenner van taal, land en volk van Java en die de wajang uit eigen aanschouwing kende, hem niet tot het inzicht van het onjuiste in zijn vooropgezette denkeelden kunnen brengen.

• • •

Ten slotte moet ik nu nog ingaan op wat ik tevoren op p. 47 schreef, dat R.'s beschouwingen over het ontstaan zijn van de Jav. wajang uit een mannenhuisritus, zooals die zich *ook op Java* zou hebben voorgedaan, op de meest verwarringwekkende wijze doorkruist worden door het op drie plaatsen opwerpen van de vraag, of de Javanen hun schimmenspel *niet* dan *wel* aan de Hindoe's ontleend kunnen hebben.

Al spoedig in het begin zijner verhandeling en wel op p. 327 en 328 vermeldt R. n.l. het feit, 'dat Pischel reeds in 1906 het vroeger bestaan hebben van een schimmenspel ook bij de oude Indiërs aangetoond heeft ¹⁾ en geeft hij bovendien aan, waarop Pischel zijn oordeel gegrond heeft en hoe andere schrijvers later nog nieuwe bewijzen daarvoor hebben kunnen bijbrengen. Naar aanleiding hiervan en van hetgeen Prof. Krom, als hiervoren door mij vermeld, in zijn: „Hindoe-Javaansche geschiedenis”, len druk, over de wajang geschreven heeft, houdt R. nu echter op p. 330 t/m 332 beschouwingen, welke bij een ieder, die ze leest, den indruk moeten achterlaten, dat z. i. de Javanen hun wajang dan toch *niet* aan de Hindoe's ontleend zouden hebben en dit te meer, waar op p. 332 de vóórlaatste zin van die beschouwingen luidt: „Bovendien, in trouwe: waar zal men redelijkerwijs gaan zoeken naar een Indonesisch element van eenige beteekenis in de wajang, wanneer zoowel het technische apparaat als de dramatische stof aan Voor-Indië ontleend zijn?”

¹⁾ Zie terzake ook wat ik hiervoren op p. 20 en 21 erover schreef.

En, na op eenige bladzijden dan nog een beschouwing te hebben gehouden over Hazeu's inzicht in de beteekenis van den inhoud der lakons, gaat hij op p. 335 over tot de mededeeling van zijn opvatting daaromtrent als inleiding tot zijn beschouwingen over den oorsprong van de Javaansche wajang, zooals die hiervoren aangehaald en door mij weerlegd zijn geworden en waarin aldoor *alleen* sprake was van een ontstaan zijn der wajang op Java zelf uit den reeds herhaaldelijk genoemden mannenhuisritus, die ook op Java oudtijds in zwang zou zijn geweest.

Prof. Bezemer wees er in zijn hiervoren aangehaald critisch geschrift bovendien reeds op, hoe toen ook al uit R.'s „Pandjiroman” en uit zijn: „Over den zin van het Javaansche drama” bleek, dat hij zich de wajang als *op Java* ontstaan had gedacht en daarop is R. nu, zij het ook volgens nieuw opgeworpen stellingen, in het ter sprake zijnde geschrift, voor zoover dan thans door mij in beschouwing genomen, ook gewoon doorgegaan. En op p. 339 en 340, waar hij het heeft over de methode, die z. i. bij de bestudeering van het Jav. tooneel moet worden gevolgd, door n.l. uit te gaan van de gegevens, die in de literatuur over de *bedendaagsche* wajang op Java voorhanden zijn — maar wat hem juist tot *geheel* verkeerde gevolgtrekkingen heeft gevoerd — schrijft R. zoo nu o. a. ook, dat „de onmiddellijke invloed van het door Pischel aan het licht gebrachte op den gang van het onderzoek toch niet groot kan zijn”; alsook, dat wij nu wel, „zoo goed als zeker weten (later op p. 430 heet het, dat dit „vastgesteld” is G.), dat de Hindoe's ook een schimmintooneel hebben gekend” met een apparaat, in het algemeen geheel gelijk aan dat op Java, maar dat wij er geen „eenigszins gedetailleerde beschrijving” van hebben om ter vergelijking met de Jav. wajang gebezigd te kunnen worden en om ons een voorstelling te kunnen vormen van „een meer oorspronkelijken, voor onderzoek meer toegankelijken vorm van een schimmintooneel, dan wij nu kennen”. En voorts, dat bij den aanvang van het onderzoek de wetenschap, dat het contact van Java met Voor-Indië „verre van onwaarschijnlijk is”, toch niet van overwegend belang is te achten, daar het er in de eerste plaats om gaat te weten te komen „wat het Javaansche tooneel eigenlijk *is*”.

Hij komt daarbij dan al dadelijk tot de uitspraak, als zou dit tooneel „eenmaal, in eminenten zin, een *Javaansch sociaal verschijnsel* zijn geweest”. En dit vormt dan het uitgangspunt voor alle verdere beschouwingen — als door mij in al het vorenstaande nog slechts voor een deel gereleveerd — om nog steeds hetzelfde te blijven betoogen, wat hij al jaren achtereen heeft voorgestaan.

In het VIe en laatste hoofdstuk van zijn geschrift plaatst hij ons echter opeens voor de wel zeer bevreedende wending in genoemd standpunt tegenover de gestelde vraag, door nu aan te geven, dat volgens hem de Javanen hun wajang dan toch *wel* aan de Hindoe's ontleend zouden hebben. Het is weer ondoenlijk om op al zijn redeneeringen terzake in te gaan; het handelt in dat hoofdstuk ook over de Turksche gösterme, de Menta-weische oema, de Jav. hoofdenwoning en de geheele paringgitan-kwestie, waaromtrent ik reeds mijn meening weergaf, maar wat zijn gedachtengang betreft, zoo komt die op het volgende neer. Reeds haalde ik op p. 50 hiervoren aan, dat z. i. de voorouders der Indonesiërs de instelling van den mannenhuisbond uit Achter-Indië naar den Archipel hebben overgebracht, waarbij ik opmerkte, dat dit dan in een wel *zeer* vroegen tijd moet hebben plaatsgehad, en vermeldt hij nu op p. 432, dat het oude Indië vroeger ook de instelling van het mannenhuis gekend zou hebben. Wat hij daarvoor aanvoert is nog al vaag en reeds heb ik aangetoond, hoe men maar niet voetstoots hetgeen op rekening van het meergenoemde mannenhuisritueel wordt gesteld, als juist kan aanvaarden. Aangenomen echter, dat de Hindoe's vroeger ook dat ritueel gekend zouden hebben, in welk een fantastisch verafgelegene tijd zou dit dan wel het geval geweest moeten zijn, waar de Hindoe's reeds eeuwen vóór het begin onzer jaartelling een *cultuurvolk* zijn geweest. En uit dat mannenhuisritueel zou dan volgens R. (zie p. 431) ook de „wajang” der Hindoe's zijn voortgekomen, maar, waar dit met betrekking tot de Javaansche wajang gebleken is *te eenenmale* onjuist te zijn, zoo gaat dat evenmin op voor het vroegere schimmenspel der Hindoe's.

Verder heb ik reeds opgemerkt, dat een overneming van het schimmenspel door de Javanen van de Hindoe's dan toch moet hebben plaatsgehad (zie p. 22 hiervoren) in den Hindoe-tijd op Java, toen dit eiland (zie p. 49 hiervoren) reeds lang in het groote zeehandelsverkeer van Voor-Indië op China en omgekeerd was opgenomen en men de Javanen van toen zodoende niet meer als nog *geheel* primitief kan zien. Zij moeten toen dan ook al lang aan een mannenhuiscultus ontgroeid zijn geweest, terwijl dit bij de Hindoe's dan al eeuwen en eeuwen van tevoren het geval zou zijn geweest, zoodat die overneming *niets* met een mannenhuisritueel van doen gehad kan hebben.

En hebben de Javanen het schimmenspel van de Hindoe's overgenomen, dan kenden zij daarvóór ook *niets*, wat maar eenigszins op de wajang geleken heeft, daar dan het apparaat voor het tot opvoering brengen daarvan hen nog geheel onbekend

was en zoo ook *alles*, wat met zoo'n opvoering verband houdt, terwijl als zij, naar ik vroeger daartegenover reeds opmerkte, dat apparaat zelf en zoo ook een daarmede op te voeren spel reeds kenden, zij dat niet meer van de Hindoe's behoeften over te nemen.

Maar wat er zoo van te denken, dat Rassers na alles, wat hij tevoren over den oorsprong van de Jav. wajang heeft verkondigd, nu op p. 430 — na gezegd te hebben, dat in Indonesië het schimmenspel alleen thuis is op Java en Bali en ook het oude Indië zoo'n schimmenspel gekend heeft — schrijft, dat „er wel niet aan te twijfelen valt, of wij hebben in dit tot een schimmenvertooning geworden mannenhuisritueel iets te zien, dat door de Hindoe-immigratie op Java is gebracht”, maar waar dan „de bodem ten volle bereid lag om dat spel — in zijn eigen bijzonderen aard — te ontvangen en in het inheemsche beschavingsbezit in te lijven”.

Op p. 429 had hij daaraan de uitspraak vooraf laten gaan, dat „de ritueele waarde (volgens hem dan G.) van de schimmenvertooning zich nergens ter wereld zoo duidelijk handhaafde (naar zijn inzicht alweer G.) als juist op Java, maar wij behoeven hieraan niet de beteekenis toe te kennen, dat het spel, *in dezen vorm*, nu ook een *vinding* is der Javanen; wij dienen er alleen uit te besluiten, dat het Javaansche volk te eeniger tijd het instituut van het sacrale mannenhuis heeft gekend”, enz. Maar wat hier staat is al heel vreemd, want wat hij, zijn geheele geschrift door, in de vijf voorafgaande hoofdstukken en ook reeds in zijn „Pandji-roman”, heeft geschreven, gaat geenszins *alleen* daarover, maar over het ontstaan zijn van de wajang in *haar geheel* uit den reeds veel genoemden veronderstelden initiatieritus *op Java*. En wat bedoelt R. nu met die „vinding”? Die van het schimmenspelapparaat soms? Maar zonder dat bestaat er toch geen enkel schimmenspel en dus ook geen wajang. En bij zijn beschouwingen over het ontstaan van de *Javaansche* wajang heeft hij het zelf dan toch ook over dat apparaat gehad, zij het dan ook ingevolge die beschouwingen hoofdzakelijk over het scherm daarbij. En dat zouden wij nu dan maar alles moeten wegdenken?

En wat wordt dan weer bedoeld met een andere uitspraak op p. 431, dat het schimmenspel „op Java zijn ritueele (volgens hem dan G.) waarde kon behouden, misschien moeten wij zeggen: *herkrijgen*” (cursiveering van mij G.)? Waarop slaat dan dat eerste gedeelte van deze uitspraak? Op het *op Java zelf* ontstaan geachte spel, of op dat van de Hindoe's overgenomen?

En dit wel, terwijl wij van den *aard* van de vroegere Hindoe'sche „wajang”, zooals hij zelf heeft geschreven (zie p. 339), eigenlijk niets afweten. En het tweede gedeelte zijner uitspraak moet dan betrekking hebben op een „ritueele waarde” van het schimmenspel, dat volgens het eene of volgens het andere inzicht op Java te voorschijn is gekomen en welke ritueele waarde dan eerst verloren gegaan zou moeten zijn; anders kan die toch niet „herkregen” worden. Maar die passage is zoo allesbehalve helder en zegt niets.

En zoo is het, dat, na kennisneming van hetgeen overigens geheel Rassers' onderzoek naar den oorsprong van de Javaansche wajang vormt, men zich bij de lezing van genoemd VIe hoofdstuk opeens als in een dwaaltuin verplaatst gevoelt. Want de Javanen kunnen er toch niet een op Java *zelf* ontstane wajang op na gehouden hebben, maar die zij eigenlijk van de Hindoe's overgenomen zouden hebben. En dit toch is het, wat R. ons wil doen gelooven in dat hoofdstuk, waarin feitelijk de vroegere „wajang” van de Hindoe's in de plaats wordt gesteld van die, welke op grond van een voorafgaand uitvoerig en verward betoog aangemerkt is, als op Java zelf ontstaan te zijn, en wat zodoende zijn lezers voert tot het rondgedraaid worden in een vicieuze cirkel.

Blijkbaar is R. echter ook gezwicht voor de logica, dat, aangezien de Hindoe's vroeger eveneens een schimmenspel hebben gekend, het het meest voor de hand ligt, om aan te nemen, dat de Javanen dat spel dan van hen zullen hebben overgenomen.

Maar waarvoor is het dan noodig geweest om dit op p. 328—332, 339 en 340 eerst af te wijzen of in twijfel te stellen? En waarom heeft Rassers die gevolgtrekking niet dadelijk uitgesproken na zijn mededeeling, reeds in het begin op p. 327, over Pischel's vaststelling, dat de Hindoe's ook een schimmendooneel hebben bezeten? Doordat Prof. Krom dit in 1926 ook zeker heeft gesteld, heeft hij dan toch de gelegenheid gehad om zich in de consequenties daarvan in te denken en die kunnen geen andere zijn, dan de hiervoren op p. 22 en 23 door mij reeds aangegevene, dat de overneming van het spel door de Javanen dan moet hebben plaats gehad gedurende den Hindoe-tijd op Java, maar dat wij daarbij niets afweten van het *tijdstip*, waarop en van de *omstandigheden*, waaronder dat heeft plaatsgehad, en alles daaromtrent zodoende ook steeds duister zal blijven. En door dat op den voorgrond te stellen, zou Rassers dan m. i. zelf ook wel tot het inzicht gekomen zijn, dat al het thans door hem in zijn geschrift over den oorsprong der Javaansche wajang naar voren

gebrachte onmogelijk daarmede in overeenstemming te brengen zou zijn.

En zoo maakt het geheel den indruk, dat hij zich van zijn eens opgevatte denkbeelden omtrent den oorsprong van het Javaansche tooneel niet los heeft kunnen maken in de meening, dat het ontstaan daarvan terug zou *moeten* gaan op de door hem aangehangen en veelvuldig reeds in zijn „Pandji-roman” geciteerde theorieën van Mauss en Durkheim, Spencer en Gillen en anderen, theorieën, die zeker zeer waardevol zijn voor het geven van verklaring omtrent allerlei religieuze en sociale toestanden in de wereld, maar die gebleken zijn niet op het ontstaan der Jav. wajang van toepassing gemaakt te kunnen worden.

Doch afgescheiden hiervan blijkt uit het niet opgaan van al R.'s theorieën ook wel de juistheid van wat ik aanvankelijk schreef, dat n.l. de Jav. wajang, evenzeer als elk schimmenspel, *niet* uit godsdienstige gebruiken of wat daarop gelijk voortgekomen kan zijn en dit zoo, in verband met al het vorenstaande, mede een aanwijzing vormt, dat die wajang op Java van elders overgenomen moet zijn.

En hiermede hoop ik er in geslaagd te zijn, om het vraagstuk van het ontstaan der Javaansche wajang uit een gedachtensfeer, waarin het geheel niet thuishoort, te hebben overgebracht naar een in den grond zeer eenvoudig plan, als waarop ik het — thans dan met aanbrenging van de door mij noodig geoordeelde aanvullingen, wijzigingen en herroepingen — ook reeds in 1926 had geplaatst en waardoor m. i. zoo ook het dualistische in een wajang poerwâ-opvoering volkomen wordt verklaard.

Amsterdam, November 1938.

2 11 - 14 - 15 - 16 - 17 - 18 - 20 - 21 - 23 - 26 - 30 - 40 - 44
48 - 53 - 55 - 57 - 59 - 61 - 62 - 63 - 64 - 67 - 68 -
84 - 86 - 96 - 97 -

