

OVERDRUK UIT DE
BIJDRAGEN TOT DE TAAL-
LAND- EN VOLKENKUNDE
VAN NEDERLANDSCH-INDIË
DEEL 90, AFL. II EN III, 1933

I m. 15 v. d. P.

DE ÇIWA-HYMNE VAN DE
ARJUNAWIWĀHA

DOOR

C. C. BERG



Universiteit Leiden



1 485 426 4



I m 15.

DE ÇIWA-HYMNE VAN DE ARJUNAWIWĀHA.

DOOR

C. C. BERG.

De twee kleinste zangen van de kakawin Arjunawiwāha, zang 10 en zang 11, zijn stellig niet de minst merkwaardige. Men vindt ze in het gedicht daar, waar het eerste bedrijf ten einde loopt en het tweede gaat beginnen. Door ascese gelouterd en machtig geworden is Arjuna, die het leven van een kluizenaar leidt om zijn oudsten broer de wereldheerschappij weer te verschaffen, door de goden uitverkoren om hen te helpen in hun strijd tegen Niwātakawaca. De verleidelijke godenmeisjes hebben hem niet kunnen bekoren. De heer der hemelingen, god Indra, heeft hem vermaand om van de twee wegen, die den volmaakten asceet openstaan, den positieven te kiezen en zichzelf te wijden aan de bestrijding van het kwaad. Weldra biedt zich hem de gelegenheid om van stille overpeinzing over te gaan tot krachtige actie: Niwātakawaca, beducht voor het gevaar, dat Arjuna in dienst der goden voor hem zou kunnen vormen, zendt een van zijn daemonen uit om hem te dooden. In de gedaante van een monsterachtig zwijn tracht de daemon zijn opdracht te vervullen; vreeselijk gaat hij te keer op den berg, waar zich Arjuna's kluis bevindt. Wanneer de Pāṇḍawa zich opmaakt om het daemonische zwijn te gaan bestrijden, verschijnt ook Çiwa, als jager vermomd, ten tooneele. Twee schoten worden gelost, doch één pijl slechts wordt aangetroffen in de buikwond, die aan het leven van het monster een einde heeft gemaakt. Over de vraag, wie de overwinnaar is, ontstaat er tusschen den goddelijken jager en den toovermachtigen ridder een verschil van meening, dat weldra ontaardt in een fellen strijd. De god werpt ten slotte den man ter aarde, maar wanneer deze zich nóg niet gewonnen geeft en naar de beenen van zijn tegenstander grijpt om hem ten val te brengen, onttrekt hij zich aan den aanval, en in lichtglans en bloemenregen openbaart zich de jager als Çiwa zelf. Dan aanbidt Hem de Pāṇḍawa en spreekt den lofzang uit, dien wij, over vier strophen slechts verdeeld, in zang 10 en 11 van de Arjunawiwāha aantreffen.

Deze huldigingshymne is van het interessante gedicht een van de meest interessante passages, niet alleen als bron van kennis voor hem, die zich bezighoudt met de studie van de Javaansche vormen der Indische wijsgeerige systemen, doch ook om den uiterst gedrongen vorm, die den veelzeggenden inhoud nog meer markeert, om de soms vernuftige woordenkeus en om verschillende zeldzame grammaticale eigenaardigheden. Ik meende daarom, dat het de moeite zou loonen de beide zangen eens wat nader te beschouwen dan meestal mogelijk is, wanneer men een gedicht in zijn geheel vertaalt. Voor het gemak zal ik de noodige passages hier nog een keer laten afdrukken. Voor den kakawin-tekst gebruik ik Dr. Poerbatjaraka's editie in deel 82 van deze Bijdragen (1926); in de aldaar gebruikte spelling heb ik enkele kleine wijzigingen aangebracht ¹⁾.

ZANG 10.

1. Aum sēmbah ning anātha ting¹⁾ alana de trilokaçaraṇa,
wāhyādhyātmika sēmbah ing²⁾ ulun i jēngta²⁾ tan³⁾ ana waneh,
sang lwir⁴⁾ agni sakēng tahēn kadi miṇak sakēng dadhi kita,
sang sāksāt mētu yan⁵⁾ ana wwang amutēr tutur pinaayu.
2. Wyāpiwyāpaka³⁾ sārī ning paramatattwa⁴⁾ durlabha kita,
icchānta⁵⁾ ng⁶⁾ ana tan-⁷⁾ anāganal alit lawan⁸⁾ ala ayu,
utpatti sthiti līna⁶⁾ ning dadi kitāta kārāṇa nika,
sang sangkan paran ing sarat⁷⁾ sakalaniṣkalātmaka⁸⁾ kita.

ZANG 11.

1. Çaçiwimba anēng ghaṭa mesi bañu,
ndan asing çuci nirmala⁹⁾ mesi wulan,
iwa mangkana rakwa kitēng kadadin,
ring angambēki yoga kitēng sakala.
2. Katēmunta mareka si tan katēmu,
Kaidēpta mareka si tan kaidēp,
kawēnangta mareka si tan kawēnang,
paramārthaçiwayatwa nirāwarāṇa.

Anātha in strophe 1 van zang 10 laat twee verklaringen toe: als Sanskr̥t woord beteekent het „hulpeloos”, „geen beschermer (bescherming) hebbende”, doch in het Javaansch, waar a- een adjectieven-vormend praefix is, zou het theoretisch ook kunnen beteekenen „een vorst hebbende (erkennende)”, „onderdaan”, „dienaar”, alsmede „Uw dienaar”, „ik”, wanneer men n.l. het woord richt tot een hooger-

geplaatste. Het gebruik van het woord -çaraṇa, „toevlucht”, in denzelfden regel zou de opvatting kunnen steunen, dat anātha opzettelijk gebruikt is om in tegenstelling te staan tot -çaraṇa, terwijl daarentegen het gebruik van ulun, „dienaar”, „slaaf”, in de parallelle uitdrukking van regel 2 de andere verklaring ondersteunt. Het is echter juist iets voor den kakawin-dichter om zich van zulk een woord met dubbele beteekenis te bedienen en aan den intelligenten lezer over te laten te beslissen, welke beteekenis hier het best past. Tegen de vertaling met „toevluchtslooze” zou misschien in te brengen zijn, dat Arjuna, aan wien Çiwa zich openbaart juist om hem hulp te bieden bij het aanvaarden van de taak, welke hem door den raad der goden is opgelegd, toch moeilijk een „toevluchtslooze” of „hulpeloos” genoemd kan worden; wel is hij zoo juist door Çiwa als jager in den strijd overwonnen, doch hij gebruikt in zijn lofzang het woord anātha pas, nadat hij uit de wonderteekenen heeft kunnen opmaken, dat de aanval van den jager slechts een goddelijke beproeving was. Misschien echter mogen wij het woord, wanneer wij het niet met „dienaar”, d.w.z. practisch met „mijn”, willen vertalen, omdat dat ontegenzeggelijk niet de gewone beteekenis van anātha is, opvatten louter als een uiting van nederigheid en minderwaardigheidsgevoel, als een erkenning van Çiwa's hogere macht: Arjuna zou anātha, „hulpeloos”, zijn, indien niet Çiwa de toevlucht ware van de drie werelden, en dus ook zijn toeverlaat.

Wat onder sēmbah wāhya verstaan wordt, is duidelijk genoeg: het bekende handgebaar, waarmee de onderdaan zijn hulde betuigt aan den vorst. Sēmbah adhyātmika is blijkbaar op te vatten als „de belijdenis van die geestesgesteldheid, van die innerlijke overgave aan de Godheid ten gevolge van de erkenning van Haar superieure macht, die alleen het uiterlijke handgebaar zijn dieperen zin kan geven”.

Tan ana waneh komt vaak voor in de beteekenis „en niet anders”, en is dan meestal een stoplap ten behoeve van dien dichter, die geen kans ziet zijn verzen geheel met eigen gedachten te vullen. De vraag doet zich echter voor, of wij van den dichter van de Arjunawiwāha, die zoo vaak bewijzen van groote dichterlijke vaardigheid geeft, mogen verwachten, dat hij in deze beide zangen, waarvan de woordkeus blijkbaar gewikt en gewogen is, zich zal bedienen van een goedkoope gemeenplaats om zijn versregel vol te maken. Zonder nu deze vraag bepaald in ontkennenden zin te willen beantwoorden¹⁰⁾ zou ik er op willen wijzen, dat het in elk geval niet volstrekt noodig is in deze passage tan ana waneh als stoplap op te vatten. Wanneer men waneh

als bijwoord beschouwt en het met „anders” vertaalt, kan men tan ana waneh bij den volgenden regel trekken en vertalen: „Die niet op andere wijze bestaat dan [als volgt]”, een vertaling, die de eigenlijke beteekenis van ana, „er zijn”, „bestaan”, beter tot haar recht laat komen dan mogelijk is, wanneer men tan ana waneh eenvoudig als vulsel van den regel beschouwt. Toch bevredigt mij deze vertaling nog niet in alle opzichten en zou ik, vóór ik haar aanvaardde, graag nog andere voorbeelden zien van het gebruik van waneh als hoedanigheid-aanwijzend woord, één van dezelfde reeks dus als waartoe mangkana behoort. Ik voel er wat meer voor tan ana waneh op te vatten als een volzin, die als nomen gebruikt wordt. Zulke volzinnen zijn heel gewoon in het Javaansch, doch meestal hebben zij de kracht van een bijvoegelijk naamwoord en niet van een zelfstandig naamwoord. Daar echter ook in het Javaansch vele adjectieven wel als substantief gebruikt kunnen worden, en vooral God veelal aangeduid wordt met een adjectief, dat een Zijner op den voorgrond tredende eigenschappen noemt, als Hyang Tunggal, Hyang Manon enz., is er, dunkt mij, geen bezwaar tegen in dit geval aan een volzin-substantief te denken, dat dan beteekenen moet „een er-is-geen-ander”, „een er-is-niets-anders”, d.w.z. „iemand, buiten wien er niemand (niets) anders bestaat”. Met jěngta vormt dan tan ana waneh een substantiefverbinding, waarvan het tweede lid een nadere verklaring of omschrijving inhoudt van hetgeen door het suffix van het eerste lid is aangeduid, in casu van -ta. Wanneer wij met het oog op het ontbreken van een persoonlijk lidwoord vóór tan ana waneh deze uitdrukking als een *onbepaald* substantief vertalen, krijgen wij: „... aan de voeten van U, een Wezen, buiten Hetwelk er geen ander bestaat”, een vertaling, die, dunkt mij, ook goed in het kader van zang 10 en 11 past, en welker aanvaardbaarheid derhalve overwogen zou kunnen worden.

Het tertium comparationis in de vergelijking, die de twee laatste regels van de eerste strophe beslaat, is het woord „amutěr”, waarvan de grondbeteekenis is „draaien”, „rondraaien”, maar dat ook, met eenzelfde overgang van beteekenis als wij ook in andere talen waarnemen, in overdrachtelijken zin gebruikt wordt voor „uitoefenen”, „in practijk brengen”, „zich bezighouden met”, om te zwijgen van andere beteekenissen, die hier niet ter zake zijn. Tweemaal suggereert de dichter het gebruik van het woord in zijn primaire beteekenis zonder het in den tekst uit te drukken; den derden keer neemt hij het wel in zijn tekst op, doch in de figuurlijke beteekenis, en wel met tutur pinaayu als object. Tuteur kan verschillende beteekenissen hebben,

zooals „bezinning”, „bewustwording”, „geestelijke oefening”; verder „bewustmaking”, waaruit de beteekenissen „vermaning” en „raadgeving” voortvloeien, alsmede die van „mededeeling”, welke we ook aantreffen in den adjectief-vorm *atutur*, Modern-Javaansch *tutur*, „mededeelen”, „zeggen”; ten slotte ontwikkelt zich uit de betekenis „mededeeling”, speciaal van vermanenden of doceerenden aard, de litteratuur-technische term, waarmee men aanduidt prozageschriften, waarin een of meer mededeelingen van vermanenden of doceerenden aard vervat zijn. *Pinaayu* is een passief adjectief, afgeleid van den secundairen, causatieven stam van *ayu*, *paayu*; *ayu* beteekent „goed”, „schoon”, „voortreffelijk”; *amaayu*, de actieve vorm van *paayu*, beteekent dus „goed, schoon, voortreffelijk maken”, „in goeden toestand brengen”, of „als goed, schoon, voortreffelijk beschouwen”, en *pinaayu* „goed, schoon, voortreffelijk gemaakt (worden)”, „gelouterd”, „gereinigd”, „in den besten, edelsten vorm gepresteerd”, „als goed, schoon, voortreffelijk beschouwd (worden)”, „(steeds) als goed, schoon, voortreffelijk beschouwd” en dus „als goed, schoon, voortreffelijk te beschouwen”, „goed”, „schoon”, „voortreffelijk”^{10a}). *Amutēr tutur pinaayu* beteekent dus „zich bezighouden met bespiegelingen in (den) gelouterden vorm”¹¹) en wordt gezegd van den asceet, den heilige, den *yogī*, die het stadium van de lagere, nog door gehechtheid aan de materie en aan den hartstocht bezoedelde overpeinzing achter den rug heeft.

De bedoeling van de vergelijking is nu duidelijk. Hij, die in dit vergevorderde stadium de *samādhi* („geestesconcentratie”, „*tutur*”) beoefent, brengt *Çiwa* als het ware uit zichzelf voort, zooals hij het vuur zou kunnen doen voortkomen uit het hout, d.w.z. uit de wrijfhouten, die de Hindoe-priester gebruikt bij het ontsteken van het heilige vuur, en zooals hij boter zou kunnen doen ontstaan door melk te karnen (*amutēr*), en bewijst daarmee aan *Çiwa* in wezen verwant te zijn; ja, hij is in waarheid *Çiwa* zelf geworden, daar de scheidsmuur, die in schijn de Hoogste Godheid van de materiële wereld onderscheidt, door zijn superieure inzicht in de eenheid van alle zijn doorbroken wordt.

De monistische wereldbeschouwing van den Hindoeschen wijsgeer spreekt hier uit elk woord, om zoo te zeggen. We behoeven het dus wel niet als een toevallige persoonlijke vrijheid van den dichter te zien, maar mogen het als opzettelijk gezegd beschouwen, dat er in den derden regel van de eerste strophe *sang lwir* ⁵*agni* staat en niet *lwir sang* ⁵*agni*, wat, gegeven de eischen van de versmaat, even goed mogelijk

geweest ware. Dat sang hier vóór lwir geplaatst wordt, beteekent, dat de dichter Çiwa in wezen gelijkstelt aan vuur en boter, al zijn er ook drie uiterlijk verschillende vormen; want Çiwa is alles, en alles is Çiwa, en niets bestaat er dan het Eene, het Absolute, het Alomvattende Goddelijke Wezen, de Eenheid aller tegendeelen, zooals in de tweede strophe van dezen zang nader uiteengezet zal worden, zij het ook, dat dat Eene zich in talloze vormen manifesteert. Dat echter niettemin Çiwa boven alles identiek wordt geacht met hetgeen heilig en rein is, blijkt wel hieruit, dat juist het reine vuur en de zuivere boter, die beide zulk een belangrijke rol spelen bij de offerplechtigheden, uitgekozen worden om met het wordende Goddelijke vergeleken te worden.

In de tweede strophe van zang 10 wordt het voor den onvolmaakten mensch onbegrijpelijke, niet-beschrijfbaar wezen van de Hoogste Godheid gekenmerkt als buiten het bereik van de rede vallende; de dichter gebruikt daartoe de tegen het gezond verstand indruischende paradox. Wyāpin duidt het al-omvattende, het al-doordringende aan, het Absolute, en paramatattwa het Hoogste Wezen; maar Çiwa is wyāpiwyāpaka, „het al-omvattende geheel omvattend”, „het al-doordringende geheel doordringend”, tegenover Wien het absolute tot relativiteit wordt, omdat Hij absoluut is dan absoluut; Hij is ook de sārī van het Hoogste Wezen, en daar de sārī beter, kostbaarder, edeler is dan hetgeen, waarvan het de sārī is, wordt Çiwa dus als nog hooger dan het Hoogste Wezen aangeduid. Bij deze interpretatie van sārī ning paramatattwa hebben de uitdrukkingen wyāpiwyāpaka en sārī ning paramatattwa dezelfde strekking, al zijn de voorstellingen, die bij ons opgewekt worden, ook verschillend; het eerste woord suggereert n.l. een *doordringen* van buiten uit, het tweede een *doordringen* van binnen uit; doch daar er van eenigerlei verhouding van het absolute tot Çiwa natuurlijk geen sprake kan zijn en de tegenstelling tusschen wyāpin en wyāpaka, tusschen sārī en paramatattwa alleen door den dichter geschapen wordt om met de onvolmaakte middelen van de taal van iets per se onbegrijpelijks althans eenigszins de onvoorstelbaarheid uit te beelden, kan er ook van een wezenlijke tegenstelling tusschen wyāpiwyāpaka en sārī ning paramatattwa geen sprake zijn. Dezelfde redeneering zou gelden, wanneer men uit sārī ning paramatattwa zou willen halen, dat Çiwa, zooals de sārī van een bloem tot de bloem behoort, tot het Hoogste Wezen behoort, er een onderdeel van vormt, weliswaar zulk een wezenlijk onderdeel,

dat het Geheel ondenkbaar zou zijn zonder Hem en Hij dus het Geheel beheerscht als Iets, dat van Hem afhankelijk is, maar dan toch nog altijd een onderdeel en dus van het Geheel onderscheiden; ook hier toch ware de tegenstelling tusschen *sāri* en *paramatattwa* niet reëel, doch imaginair ter wille van het scheppen van eenige uitdrukingsmogelijkheid in de onvolmaakte taal der onvolmaakte menschen.

De mogelijkheid, dat tegenover *wyāpiwyāpaka*, dat slechts als uiting van monisme zin heeft ¹²⁾, *sāri* ning *paramatattwa* een dualistische uiting genoemd zou kunnen worden, zij het ook onder al het voorbehoud, waartoe de vaagheid van de beteekenis der woorden *sāri* ning *paramatattwa* noopt, heeft de dichter blijkbaar onder oogen gezien, doch hij coupeert haar door den versregel te besluiten met *durlabha kita*, „Gij, Ćiwa, zijt moeilijk te vatten”. Met het gebruik van *durlabha*, waarvan het voornaamste stuk *labh*, de stam van het werkwoord voor „grijpen”, is, en dat dus het begrip van „pogen te vatten”, iets onvolmaakts op zichzelf, impliceert, wijt hij het ontstaan van de eventueele misvatting, dat er in de voorgaande woorden een tegenstrijdigheid zou opgesloten liggen, aan het bekrompen, moeilijk-vattende menschenverstand, dat Zijn wezen slechts onverklaarbaar en raadselachtig vindt, omdat het zelf geen geschikte organen heeft tot het vatten van het Absolute. Wel toch kan tot het slechts in schijn bestaan van een tegenstelling tusschen *wyāpiwyāpaka* en *sāri* ning *paramatattwa* door de rede besloten worden, doch deze conclusie zal nooit als werkelijkheid „begrepen” kunnen worden, zooals men met tastende handen de werkelijkheid van een stoffelijk voorwerp „begrijpt”, of althans meent te „begrijpen”. Dat is nu eenmaal den mensch niet gegeven ¹³⁾.

En daarmee doet zich de vraag voor, waarom de mensch, ofschoon hij eigenlijk Ćiwa zelf is, doordat er buiten Ćiwa niets bestaat, toch Ćiwa's wezen niet kan vatten; of, wanneer wij de vraag algemeener stellen: wat toch wel de zin is van en de verklaring voor het bestaan van al die tegenstellingen, die wij rondom ons voortdurend meenen waar te nemen, en waarom wij, menschen, toch wel de gewaarwording hebben van te bestaan en met de fictie van individualiteit, zoowel met betrekking tot onszelf als met betrekking tot de wereld rondom ons, behept zijn. Tot het beantwoorden van deze vraag acht zich echter de dichter niet competent; alle — schijnbare — tegenstellingen vloeien voort, zegt hij, uit Ćiwa's *icchā*, uit den zich aan alle ratio en alle critiek onttrekkenden souverainen wensch ¹⁴⁾ van het Opperwezen, dat dus noodwendigerwijze de eenheid dier tegendeelen is. In

de rest van de strophe, waarin men een climax zou kunnen voelen, werkt de dichter deze these verder uit. In den tweeden regel van strophe 2 noemt hij eenige paren van eigenschappen op, welker tegenstrijdigheid uit Çiwa's souvereinen wensch voortvloeit. Volgens den derden regel is Çiwa tegelijkertijd het ontstaan, het bestaan en het vergaan van al het gewordene, d.w.z. het materiële in al zijn denkbare vormen, doch tevens is Hij van dat alles de oorzaak en staat er dus buiten, is er van onderscheiden, echter slechts op zulk een wijze als het Wezenlijke van het onwezenlijke, het Reële van het imaginaire onderscheiden is. De verschijningsvormen en ontwikkelingsfasen van het materiële verliezen dan ook alle beteekenis, wanneer men ze ziet als geheel besloten in de eeuwigheid, de oneindigheid van Hem, „uit Wien het al voortkomt en in Wien het al zich weer oplost”, zegt de dichter in regel 4, en hij besluit zijn strophe met Çiwa te definiëren als *sakalanīṣkalātmaka*, „van het zinnelijk-waarneembare (*sakala*) zoowel als van het bovenzinnelijke (*nīṣkala*) het zich aan waarneming en definitie onttrekkende wezen”. Het laatste ligt opgesloten in *ātmaka*, met welks diminutief-uitgang *-ka* dus, naar het mij voorkomt, te kennen wordt gegeven, dat Hetgeen door het woord *-ātma* aangeduid wordt, te subtiel is dan dat het met de grove middelen der menschelijke taal zou zijn uit te beelden of met het verstand zou zijn te definiëren¹⁵).

In zang 10 heeft de dichter getracht het wezen van de Hoogste Godheid in woord en vergelijking uit te drukken; in zang 11 neemt hij de nog moeilijker taak op zich om de verhouding tusschen Algeest en mensch nader te bepalen. Zoo onwezenlijk de stoffelijke wereld zelf is, zoo onwezenlijk is natuurlijk ook de betrekking tusschen het Alomvattende en elk deel dier stoffelijke wereld. Intusschen, het deel dier onwezenlijke stoffelijke wereld, dat „mensch” heet, treedt nu eenmaal, in den waan van individueel bestaan, subjectief in „relatie” tot het Hoogste Wezen door Het tot object van zijn bespiegelingen te maken. Daarbij stuit hij op voor hemzelf onoverkomelijke moeilijkheden, want het Hoogste Wezen is *durlabha*, „moeilijk te vatten”, en hijzelf is onvolmaakt, moeilijk-vattend. Toch behoeft hij de hoop, dat de scheiding — of althans wat hij in zijn waan als scheiding voelt — tusschen hem en het Opperwezen weggenomen worde, niet op te geven en behoeft zijn onvolmaaktheid geen blijvend beletsel te zijn. Want ook met het Goddelijke als „uitgangspunt” bestaat er een „relatie” tusschen Godheid en mensch, doordat het Goddelijke als

Het Eene, Absolute, Alles-doordringende ook den mensch geheel doordringt. Dat doordringen geschiedt geheel onafhankelijk van 's menschen geestesgesteldheid, doch daar, waar de alles doordringende werking van het Goddelijke in den mensch een sympathisch streven naar het Goddelijke ontmoet, openbaart Het zich als intensiever, persoonlijker van werking, dus als wat men geneigd zou zijn om met een Christelijken term „genade” te noemen. Hoe die „genade” voor den reinen mensch alle beletselen tot mystieke éénwording wegneemt en de doordringing van het Goddelijke als het ware op een hooger plan brengt, geeft de dichter in strophe 2 van zang 11 te kennen. Daaraan vooraf doet hij een vergelijking gaan, die de „verhouding” van Algeest tot mensch inderdaad prachtig illustreert: het beeld van de maan en van haar spiegelbeeld in een pot met water, het beeld dus van een innige vereeniging, waarbij niettemin het verschil tusschen den seren en glans van de maan, die zoowel aan den hemel als in den pot durlabha, „moeilijk te vatten”, is, en den groven, materiëelen pot blijft voortbestaan; het onwezenlijke van het geheel wordt dáárhoor tevens sterk gesuggereerd, dat de verbeelding het beeld wel moet plaatsen in de entourage van nachtelijk halfduister, waarin alle scherpe onderscheidingen tot vage contouren verdoezelen. De maan verliest verder niets van haar volmaaktheid, al weerspiegelt zij zich ook telkens opnieuw en al is zij in vele potten tegelijkertijd en in dezelfde mate aanwezig. De pot echter dient helder water te hebben, wil de glans van de maan hem effectief kunnen doordringen; hij reageert als het ware pas, wanneer hij gezorgd heeft, dat zijn water rein is, terwijl hij zich ook daarna voortdurend dient te hoeden voor het gevaar van nieuwe bezoedeling, die hem ongeschikt zou maken om het beeld van de maan in zich te bewaren.

Met het bovenstaande voor oogen zullen wij strophe 1 van zang 11 nu nader beschouwen. Het asing çuci nirmala van regel 2 is een beperking van de algemeenheid van het begrip ghaṭa mesi baṇu van regel 1, een soort partitivus, die als elke partitivus een element van tegenstelling in zich sluit. Nu is de tegenstelling tusschen asing çuci nirmala en ghaṭa mesi baṇu niet geheel zuiver uitgedrukt, want asing çuci nirmala staat hier wel tegenover baṇu, maar op zich tegenover „alle vuil”. Dit laatste echter kan niet bedoeld zijn, daar ook in den vuilen pot de maan zich kan weerspiegelen, mits slechts het water, dat hij bevat, rein zij. De mogelijkheid bestaat dus, dat we hier te doen hebben met een onvolmaaktheid in de uitdrukkingwijze

van den dichter. Even goed echter mogen we met de mogelijkheid rekening houden, dat met opzet deze onlogische constructie gekozen is om te suggereeren het ongemerkt in elkaar overgaan van pot en water, zooals ook in den asceet, die het onwezenlijke van de materiële wereld heeft leeren doorzien, de persoon en het receptaculum van het Goddelijke samenvallen, of althans niet scherp meer van elkaar te onderscheiden zijn.

Minder aanleiding nog om voor toevallig gehouden te worden biedt de parallellie, die er bestaat tusschen het slot van den eersten en dat van den tweeden versregel van strophe 1 en die door de eigenaardige versmaat — een viervoetigen anapaest, een opvallende verschijning onder de onregelmatig gebouwde versmaten der kakawin's ! — nog meer geaccentueerd wordt. Naar de constructie laat zich het *mesi bañu* van den eersten regel even goed bij *ghaṭa* als bij *çaṭiwimba* voegen, doch naar den zin behoort het ongetwijfeld allereerst bij *ghaṭa*, omdat we hier spreken over potten met water en niet over leege potten. Doch wanneer men eenmaal de strekking van strophe 1 op zich heeft laten inwerken en het begrip „leege potten” dus als het ware uitgeschakeld en „met water gevulde potten” tot „potten gevuld met zuiver water” beperkt heeft, dan voelt men bij herlezing, mede onder invloed van de versmaat, een tegenstelling tusschen *mesi bañu* van regel 1 en *mesi wulan* van regel 2 op den voorgrond komen, een tegenstelling, die er bij eerste lezing, aangezien *asing çuci nirmala* slechts een herhaling met beperkende kracht van *ghaṭa mesi bañu* is, niet kon bestaan, evenmin als er in den Nederlandschen zin: „de met zuiver water gevulde pot weerspiegelt de maan” een tegenstelling bestaat tusschen „water” en „maan”. Zoodra dus *mesi bañu* en *mesi wulan* door hun plaats in het vers als aan elkaar tegengesteld gevoeld worden, moet men *mesi bañu* op *çaṭiwimba* laten slaan en moet men *ghaṭa* opvatten als „pot met rein water”. Daarmee verandert de verhouding tusschen de regels 1 en 2: de tegenstelling is nu niet langer een gradueele tegenstelling tusschen water en zuiver water, maar een meer essentiële tegenstelling tusschen twee onderscheiden subjecten. Doordat deze subjecten elkanders begrip tot object¹⁶⁾ krijgen, ontstaat er tusschen den eersten en den tweeden regel een wederkeerigheidsverhouding: de maan, die als het ware in den pot is afgedaald, omvat het water, dat zij met haar overvloed van neervallend licht bij wijze van spreken overstelpt; maar evenzeer omvat het water de maan, daar men haar in haar geheel er in zien kan; zij omvatten dus elkaar en zijn zoo innig met elkander vereenigd,

dat men niet meer nauwkeurig kan onderscheiden, wat nu eigenlijk water is en wat maan.

De constructie van de beide laatste regels van de strophe is zóó, dat zij ook bij de tweede interpretatie een goed complement van de eerste helft der strophe vormen. Angambēki yoga toch is iemand, die zijn zinnen tracht te bedwingen om zijn volle aandacht op het Goddelijke te kunnen concentreeren. Hij is, zooals in str. 1 van zang 10 gezegd is, in staat om door zich bezig te houden met bespiegelingen in gelouterden vorm Çiwa uit zichzelf voort te brengen, hetgeen impliceert, dat hij Çiwa in zichzelf bevatten moet, zoodat met Çiwa's manifestatie in hem en zijn omvatting van Çiwa dezelfde innige versmelting gegeven is als wij bij pot en maan leerden kennen.

Het dubbele gebruik van mesi bañu en in zekeren zin ook van angambēki yoga laat zich in de Nederlandsche vertaling moeilijk weergeven; men kan hoogstens de strophe tweemaal vertalen en daardoor de beide interpretaties tot haar recht laten komen¹⁷⁾, maar de vertaling zal dan toch in meerdere mate den indruk van een analyse van het versmeltingsproces geven dan de Javaansche tekst, die juist door zijn dubbelzinnig woordgebruik het ononderscheidbare kan uitdrukken van de fasen, die de onbevattelijke mensch als hulpmiddelen voor het begrip — hulplijntjes, die men later weer uitwischt — construeert.

Wat ing sakala aan het einde van regel 4 van strophe 1 precies kan beteekenen, is mij niet geheel duidelijk. Het meest waarschijnlijk lijkt het mij, dat het tegenover de algemeenheid, de onpersoonlijkheid, de vaagheid van de aanwezigheid van den aldoordringenden Algeest in de heele schepping het meer bijzondere, persoonlijke, concrete te kennen geeft van Zijn aanwezigheid of werking in den reinen asceet. Ing sakala zou dan hier als adverbiale uitdrukking gebruikt zijn en te vergelijken zijn met de in het KBW. s.v. sakala 2e opgegeven Balische uitdrukkingen sakalane en (yan) sakalanipun, waarvoor KBW. de vertalingen „inderdaad”, „feitelijk”, „in werkelijkheid” geeft; het possessieve suffix van den derden persoon toch vervult vaak dezelfde rol als (i)ng, n.l. die van ons bepalend lidwoord. Men zou hier dus kunnen vertalen „zeer in het bijzonder”, of desnoods ook „in concreto”, mits men daaronder dan niet verstaat, dat Çiwa verstoffelijkt is tot asceet of in den asceet, doch slechts, dat Hij Zich in den asceet openbaart, Zich in dezen bemerkbaar maakt, hetzij doordat hij zich door Çiwa bezield gevoelt, hetzij dat hij anderen den indruk geeft van door een hogere macht bezield te zijn. Op deze

wijze heeft ook Poerbatjaraka den regel verstaan, die vertaalt: „*Gij openbaart u in dengene, die opgaat in den Heer*”. Vgl. nog Rām., 24, 198, waar eveneens ing sakala voorkomt; Juynboll vertaalt sakala voor die plaats (Wrđl., s.v. sakala) met „in alle omstandigheden”, doch de vertaling „in waarheid”, „waarlijk”, „bij uitstek”, past er even goed.

De vertaling van sakala of ing sakala met „in alle opzichten” (door Juynboll, Wrđl., s.v. sakala, m.i. ten onrechte opgegeven voor Rām., 20, 2, doch op zichzelf geenszins onmogelijk) of „in alle omstandigheden”, die teruggaat op de eerste beteekenis van sakala, „allen”, „alles”, zou hier echter ook niet onmogelijk zijn. Men zou ing sakala dan moeten trekken bij iwa mangkana en het laten uitdrukken, dat de vergelijking van de maan en den pot in alle opzichten toepasselijk is op de verhouding van Algeest tot mensch. Zooals gezegd, acht ik echter Juynboll's eenige bewijsplaats voor de beteekenis „in alle opzichten” niet bevredigend, en voordat men deze — theoretisch overigens zeer wel mogelijke — verklaring zou willen accepteeren, zou men er meer bewijzen voor willen hebben, dat het woord ook werkelijk in deze beteekenis voorkomt.

Zoowel bij deze als bij de voorgaande verklaring moet men het voorbehoud maken, dat ing plus een volgend nomen *inderdaad* adverbiaal gebruikt zal moeten kunnen worden, terwijl ten aanzien van de eerste opvatting bovendien nog op te merken is, dat kita sakala hetzelfde zou hebben kunnen uitdrukken en dat ing dus eigenlijk eenigszins overbodig zou zijn; hetgeen natuurlijk niet pleit voor die opvatting, al is het geen argument van groot belang.

Een andere mogelijkheid, waartegen de zoo even geopperde bezwaren niet zijn in te brengen, zou zijn, dat ing sakala als een soort bijstelling zou behooren bij ring angambēki yoga, waarbij sakala de beteekenis zou hebben van „allen”; wij zouden dan krijgen: „ten aanzien van hen, die streven naar het bedwingen der zinnen, ten aanzien van hen allen” = „ten aanzien van al degenen, die streven naar het bedwingen der zinnen”. Deze vertaling zou daarom vooral aanlokken, omdat er dan parallellie zou zijn tusschen het asing van regel 2 en het (ing) sakala van regel 4. Maar of inderdaad sakala substantivisch gebruikt kan worden, durf ik op het oogenblik niet uit te maken; ik herinner mij niet het ooit in die beteekenis ontmoet te hebben, doch dat kan een vergissing of toeval zijn.

Tegen deze en de voorgaande vertaling („in alle opzichten”) is echter weer in te brengen, dat er dan in de tweede helft van de strophe niets zou voorkomen, waardoor aan de tegenstelling tusschen kadadin

en angambēki yoga wat relief gegeven zou worden, zooals ndan in regel 2 de tegenstelling tusschen ghaṭa mesi baṇu en asing çuci nirmala eenigszins accentueert. Nu is de tegenstelling tusschen de twee leden van een partitivus niet zoo heel scherp en het zou dus denkbaar zijn, dat de dichter heeft gemeend haar tusschen kadadin en angambēki yoga niet te behoeven uit te drukken. Maar in elk geval kan men het ontbreken van het verwachte bijwoord of partikel van tegenstelling aanvoeren als een argument tegen de aanvaardbaarheid van de twee laatstgenoemde opvattingen, zij het ook niet als een doorslaggevend argument, en vóór de aanvaardbaarheid van de eerstgenoemde opvatting.

Ten slotte heeft men nog de mogelijkheid, dat ing sakala in de beteekenis van „iets concreets”, „iets materiëels”, als bijstelling zou behooren bij angambēki yoga, en dat dus de dichter op deze wijze zijn verbazing zou uitspreken over het feit, dat het Absolute in relatie treedt tot het concrete, het stoffelijke, terwijl men evenmin als dat bij de maan in den pot het geval is, precies zou kunnen zeggen, hoe zulks geschiedt. Ten nadeele van deze opvatting is echter op te merken, dat er juist ten aanzien van de stoffelijkheid geen verschil bestaat tusschen het kadadin van regel 3 en het angambēki yoga van regel 4, zoodat ing sakala louter als bijstelling vrijwel zinloos zou zijn. Misschien mag men er echter — en dat zou de kans van deze opvatting verbeteren — tevens een overgang in zien naar de volgende strophe. Wanneer men namelijk si tan katēmu, si tan kaidēp en si tan kawēnang beschouwt als op Çiwa te slaan — en mij lijkt dat inderdaad zeer wel te verdedigen —, dan wordt in strophe 2 de verhouding van het onstoffelijke tot het stoffelijke wel zeer sterk op den voorgrond gebracht, en het ware dan niet bepaald ondenkbaar, dat het ing sakala aan het einde van strophe 1 zou zijn opgenomen om proleptisch de tegenstelling, die er in de volgende strophe gaat komen, nog wat nadrukkelijker te maken.

Is deze opvatting, al lijkt zij mij vrij zwak te staan, dus niet volstrekt onaanvaardbaar, wel bestaat er, dunkt mij, overwegend bezwaar tegen om ing sakala in de beteekenis, die er in de vorige alinea aan werd toegekend, te beschouwen als een herhaling van ing kadadin. Want weliswaar zou er voor deze opvatting van louter stijl-critisch standpunt bezien wel wat te zeggen zijn — aangezien herhaling van ing kadadin aan het einde van de strophe den indruk zou wekken van een napeinzen op den zin van ing kadadin en daardoor aan deze woorden een diepere waarde en aan het geheel een

inniger klank zou geven —, doch daarentegen zou ing sakala door zijn plaatsing achter ring angambēki yoga deze laatste woorden onwillekeurig doen gevoelen als een deel vormend van wat in den derden regel is uitgedrukt, terwijl de parallellie met de vergelijking van de eerste twee regels juist een tegenstelling tusschen de regels 3 en 4 eischt. M.i. moeten argumenten van exegetischen aard in beschouwingen over deze beide zangen zwaarder wegen dan overwegingen van stijl-critischen aard, zoodat deze laatste opvatting geen recht van bestaan heeft, naar het mij voorkomt.

Intusschen lijkt het mij beter overigens nog geen definitieve keuze te doen tusschen de verschillende mogelijkheden, die zich ten aanzien van de interpretatie van ing sakala voordoen. Wellicht zal verder onderzoek der kakawin-litteratuur met nieuw vergelijkingsmateriaal doorslaggevende argumenten voor deze of gene opvatting aan de hand doen.

Mareka treedt in strophe 2 als persoonlijk of als aanwijzend voornaamwoord van den derden persoon op. Voor hetzelfde woord, of althans voor den nevenvorm marika, wordt opgegeven¹⁸⁾, dat het ook als aanwijzend voornaamwoord van den tweeden persoon optreedt, doch de slot-a doet toch veronderstellen, dat het verband met den derden persoon oorspronkelijker is; in het Maleisch behoort het trouwens ook, in mareka-itu, bij den derden persoon. Wanneer het hier bij den tweeden persoon zou behooren, zou het een nadere bepaling van het suffix -nta van katēmunta moeten zijn. In het moderne Javaansch is het niet mogelijk om het possessieve suffix door een volgend demonstrativum te bepalen; dit bepaalt n.l. steeds het substantief, waaraan het possessieve suffix is vastgehecht. Of ditzelfde geldt voor het Oud-Javaansch, kan ik niet met zekerheid zeggen, maar de kans lijkt mij gering, dat het niet zoo zou zijn. Mocht het toch het geval zijn, dan zou het subject van den zin òf door si tan katēmu uitgedrukt moeten worden, òf niet uitgedrukt zijn. In het laatste geval zou als subject moeilijk iets anders kunnen optreden dan het angambēki yoga van den vorigen regel en zou dus practisch dezelfde toestand geschapen zijn als wanneer mareka pronomina van den derden persoon was, aangezien de samenhang met de drie voorafgaande strophen het optreden van een derde grootheid uitsluit. In het eerste geval zou si tan katēmu om dezelfde reden — die dus thans verwerping inhoudt van de vertalingen „door U (Çiwa) wordt gevonden Hij, Die onvindbaar is (= Çiwa of een Wezen

hooger dan Çiwa) (resp. hij, die onvindbaar is = een wezen lager dan Çiwa)" en „door U (Çiwa) wordt het onvindbare gevonden", = „Gij, Çiwa, bereikt, wat voor anderen onbereikbaar is" — moeten slaan op den asceet, en ook dan zou het van weinig practisch belang zijn, of men nu *mareka* bij *-nta* voegde dan wel bij *si tan katěmu*. Wanneer we dus de mogelijkheid uitschakelen, dat *mareka* of *si tan katěmu* (*si tan kaiděp*, *si tan kawěnang*) op een van Çiwa zoowel als van den asceet onderscheiden persoon of begrip betrekking heeft, aangezien de correspondentie met de voorafgaande vergelijking daarvoor geen plaats biedt, en wanneer we de mogelijkheid openlaten om *mareka* te verklaren als behorende bij den tweeden of bij den derden persoon, onder aantekening, dat de keuze op de opvatting van strophe 2 in haar geheel geen invloed kan uitoefenen, blijven wij nog slechts het bestaansrecht van twee opvattingen erkennen: de eerste is, dat *si tan katěmu*, *si tan kaiděp* en *si tan kawěnang* op den asceet slaan; de tweede is, dat men ze op te vatten heeft als aanduidingen van Çiwa.

Wanneer men de uitdrukkingen laat slaan op den asceet, krijgt men als vertaling: „(Dan) komt Gij tot hem, tot wien niemand (meer) komt (= die, als een uit de wereld teruggetrokkene, met niemand meer omgang heeft; die het eenzame leven leidt, dat hem tot het concentreeren zijner gedachten op U in staat stelt); bekommert Gij U om hem, om wien zich niemand (meer) bekommert; overweldigt Gij (ook) hem, over wien niemand (meer) iets te zeggen heeft, Gij, Çiwa, . . .", enz. (regel 4). Deze vertaling is op zichzelf redelijk en stuit ook niet op grammaticale bezwaren. De lexicoloog zou kunnen opmerken, dat hier aan *angiděp* een ongewone beteekenis is toegekend, doch de beteekenissen, die het KBW. („met verlangen op iemand wachten", „behartigen", „zich storen aan") en Juynboll („letten op") opgeven, laten uitbreiding tot „zich bekommeren om" toch wel toe. Ernstiger zijn twee stylistische bezwaren. In de eerste plaats kan men opmerken, dat, terwijl *si tan katěmu* en *si tan kaiděp* de voorstelling suggereeren van een arme, ellendige, die alle wereldsche geluk verzaakt heeft om hooger geluk deelachtig te worden en om daardoor in werkelijkheid het tegendeel van arm en ellendig te zijn, *si tan kawěnang*, „degene, die in niemands bereik ligt", „waar niemand wat over te zeggen heeft", „die vrijmachtig is", juist wijst op een geprivilegiëerde positie, die de asceet echter vrijwillig zou opgeven om zich door Çiwa te laten overweldigen; m. a. w. in deze opvatting van de bedoeling van den tekst bestaat er tusschen de regels 1 en 2 aan

den eenen kant en regel 3 aan den anderen kant een zekere tegenstelling, zonder dat men reden heeft om aan te nemen, dat deze tegenstelling door den auteur met het oog op het bereiken van een litterair effect ook inderdaad bedoeld is geworden; immers, in si tan kawēnang zou men kunnen voelen, dat den asceet als het ware in zijn paria-schap de troost werd toegevoegd, dat hij althans van niemand afhankelijk is, doch slechts wanneer si tan katēmu, si tan kaidēp en si tan kawēnang in de versregels vooropstonden, zou deze tegenstelling stylistisch effectief zijn; met de reeks katēmunta, kaidēpta, kawēnangta, die uiteraard tegengesteld gericht is, kan men een effect van dien aard natuurlijk juist niet bereiken. Een tweede bezwaar, van nog ernstiger aard, is, dat bij deze opvatting van de waarde van si tan katēmu, si tan kaidēp en si tan kawēnang de vergelijking van strophe 1 niet tot haar recht zou komen, daar de uitwerking in strophe 2 valsch zou zijn; een nadere aanduiding van de positie van den asceet ten opzichte van zijn medemenschen toch valt niet te verwachten, nu in strophe 1 over den aard van den pot of over de omstandigheden, waarin hij verkeert, niets gezegd is.

Stylistische overwegingen leiden er daarentegen bepaaldelijk wel toe om si tan katēmu enz. op Ćiwa te laten slaan. Zooals de zelf onbereikbare, mysterieuze, in haar eenzaamheid zoo souvereine maan wel den pot bereikt om als het ware in hem op te gaan, doch de pot van zijn kant niet anders dan receptief kan zijn en de maan moet laten als zij te voren was, zoo is en blijft ook Ćiwa het Absolute, het Onvoorstelbare, het Onbereikbare, al treedt Hij ook tot den mensch in relatie en maakt Hij hem tot het object van Zijn affectie en overweldigt Hij hem. Het komt mij voor, dat wij van de juistheid van deze interpretatie der vergelijking mogen uitgaan en moeten trachten de moeilijkheden, die er nog over zijn, in het kader van deze veronderstelling op te lossen¹⁹⁾.

Men zou kunnen opmerken, dat het gebruik van het persoonlijke lidwoord si vreemd is, wanneer het betrekking moet hebben op een verheven wezen als Ćiwa; men zou in zoo'n geval sang verwachten. Het is mogelijk, dat de versmaat, die ter plaatse een korte lettergreep vereischt, aanleiding heeft gegeven tot het verkiezen van si boven sang, dat metrisch onbruikbaar zou zijn. Maar reeds eerder²⁰⁾ is opgemerkt, dat van een dichter als mpu Kanwa toch kwalijk zoo'n tweeden-rangs-truc te verwachten is. Men zal derhalve de verklaring van deze eigenaardigheid in het gedicht zelf hebben te zoeken, en ook hier schijnt mij de strekking der vergelijking weer den weg te

wijzen. De verhouding van de maan tot het water is, zooals we reeds gezien hebben, die van Çiwa tot den naar volmaaktheid strevenden mensch. Çiwa nu neemt dien mensch geheel in beslag en beheerscht zijn denken en zijn geheele gedrag; en omgekeerd zal die mensch, omdat hij zich niet wezenlijk van Çiwa verschillend, dat wil dus zeggen: identiek met Çiwa, weet, in zijn hoedanigheid van Çiwa zichzelf als mensch omvatten, en als zichzelf weer Çiwa, die met zijn wezen één geworden is; ook herinneren we ons hier, dat in regel 4 van strophe 1 van zang 10 reeds is gezegd, dat de naar volmaaktheid strevende mensch Çiwa uit zichzelf voortbrengt. Maar ondanks de versmelting van God en mensch bestaat er toch een, zij het irreëel, onderscheid tusschen hen beiden, zoolang de mensch nog in den kringloop van het bestaan is en de, zij het imaginaire, scheidsmuur (*āwaraṇa*) tusschen het Absolute en het relatieve nog niet geheel is weggevallen. Zoo blijft dus Çiwa ook in de versmelting, die immers, hoe dan ook, nog niet volstrekt is, „het Absolute” bij uitstek, en noemt de dichter *Hem si tan katēmu* enz., waardoor hij laat uitkomen, dat Çiwa in de unio mystica toch van hoogere orde blijft. Maar van deze concessie aan het dualisme neemt hij meteen weer wat terug door Çiwa met *si tan katēmu* aan te duiden en hem aldus toch weer op één lijn te plaatsen met den „gewonen” mensch. Zoo weet hij zijn lezers op verrassende wijze de onbeschrijfbaarheid der verhouding te suggereeren.

Geniaal is ook in den laatsten regel het gebruik van de woorden *paramārthaçiwa* en *nirāwaraṇa* naast elkaar en in tegenstelling tot elkaar. *Paramārtha* beteekent „het hoogste goed”, „de hoogste waarheid”, „de hoogste werkelijkheid”, zoodat *Paramārthaçiwa* als samenstelling van twee substantieven beteekent „Hoogste-Werkelijkheid-Çiwa”, d. w. z. „Çiwa als Hoogste Werkelijkheid”, „Çiwa als werkelijkheid in den hoogsten, den eenig-waren zin des woords”, dus „Çiwa als Hoogste Wezen”. *Paramārtha* kan echter ook als adjectief optreden en beteekent dan: „wiens streven, wiens doel het hoogste is”, „die op het hoogste zijn streven richt”; wanneer dan *paramārtha* als adjectief optreedt in de *tatpuruṣa*-samenstelling *Paramārthaçiwa*, beteekent het geheel „Çiwa, wiens streven op het hoogste gericht is”, en daar het hoogste Çiwa zelf is, beteekent *Paramārthaçiwa* „Çiwa, die zichzelf tot hoogste doel heeft”, „Çiwa, die in zichzelf volmaakt is”.

Nu gebruikt de dichter echter niet het woord *Paramārthaçiwa*, waarin men nog zou kunnen hooren de aanduiding van een individu,

een definiëerbaar wezen, maar hij gebruikt den vorm paramārtha-çiwa²¹ en voegt dus aan het woord Paramārthaçiwa het achtervoegsel -twa toe, waarmee in het Sanskṛt abstracta gevormd worden²¹). Het komt mij voor, dat hij daarmee hetzelfde oogmerk heeft als met het gebruik van si in plaats van sang. De eerste drie regels suggereren den lezer, dat er ondanks de versmelting van God en mensch een zeker dualisme blijft bestaan, daar de Godheid toch als agens optreedt. Door si te gebruiken duidt de dichter echter opzettelijk aan, dat eenigerlei rangschakeering in de tweeëenheid god-mensch na de wederzijdsche overgave niet meer mogelijk is, en even zoo opzettelijk ontnemt hij door het gebruik van -twa aan het Hoogste Wezen Zijn individualiteit, waardoor Het agens zou kunnen zijn. Het vage, nevelachtige, onomschrijfbaar begrip „Hoogste Realiteit”, „Het Absolute Zijn”, is het, dat één wordt met den heilige, die zich er in verdiept en zich er aan overgeeft. „De twee worden één en het één wordt geen”, dat is, naar een elders²²) gebruikte formuleering, hetgeen de dichter ons door dit paramārthaçiwa²³ suggereert.

Maar weer treedt hij terug en verdoezelt met het kiezen van het woord nirāwaraṇa weer het pas geconstrueerde gedachten- en voorstellingsbeeld, doordat hij in een laatste paradoxale toevoeging als het ware belijdt, dat het monisme ten slotte een theorie is, dat het voor het menschenverstand onmogelijk is het Absolute Wezen te peilen en dat er geen brug van redeneering is te slaan tusschen ons en wat het redeneerende verstand achter en in de ons omringende wereld van zintuigelijk waargenomen verschijnselen vermoedt; een belijdenis van de zwakheid van 's dichters eigen woord en beeld. Want nirāwaraṇa is een negatieve term, die dadelijk de gedachte wekt aan zijn positieve tegendeel. Āwaraṇa, van āwr̥noti (Cappeller: o.a. „bedecken”, „verhüllen”, „versperren”), beteekent niet alleen „verhüllend”, „Verhüllung”, „Hülle”, „Decke”, „Gewand”, maar ook „versperring”, „scheidsmuur”, kortom alles, wat twee dingen van elkaar kan scheiden. En al wordt nu met nirāwaraṇa door den dichter gezegd, dat er geen scheidsmuur staat tusschen het Hoogste Wezen en den er in opgaanden mensch, toch beteekent het gebruik van het woord nirāwaraṇa op zichzelf reeds, dat de dichter niet alle consequenties aanvaardt van het begrip „Absoluut, d.i. ook *onpersoonlijk* Wezen”, waartoe hij met den term paramārthaçiwa²⁴ gekomen was, daar dit begrip zich nu eenmaal niet verdraagt met het begrip „afscheiding”, ook niet in het negatieve. Āwaraṇa toch is onbestaanbaar in het begrip paramārthaçiwa²⁵, en door het met het privativum

van āwaraṇa te beschrijven komt men noodwendigerwijze weer tot het suggereeren van het bestaanbaar zijn van een āwaraṇa, al wordt dit dan ook niet-bestaande genoemd. Door de inwendige tegenspraak tusschen paramārthaçiwatwa en nirāwaraṇa staat dus alles weer op losse schroeven, en minder dan ooit in deze beide zangen weet de lezer, hoe hij zich nu de Godheid en Haar verhouding tot den naar volmaaktheid strevenden mensch heeft voor te stellen. Daarmee bereikt dan ook de dichter het doel, dat hij zich vermoedelijk voor oogen heeft gesteld: een ignoramus te belijden.

De hierboven behandelde passage is niet de eenige wijsgeerige hymne in de Oud-Javaansche letterkunde²³). Maar voor zoover ik weet, is zij wel een van de best geslaagde en een van de meest origineele. Uiteraard is er in allerlei détails verschil van interpretatie dezer beide zangen mogelijk, doch wel mogen wij als zeker aannemen, dat de dichter, die ook elders in de kakawin zich een waren virtuoos toont in het construeeren van verzen met veel rijkeren inhoud dan zij op het eerste gezicht schijnen te bezitten, een virtuoos ook in het uitwerken van fijne vergelijkingen, de keuze van zijn woorden ook hier zorgvuldig heeft overwogen, en naar den trant der kāvya-dichters getracht heeft zóó te schrijven, dat de lezer bij elke nieuwe lezing van het gedicht er nieuwen inhoud in zou ontdekken. Het is daarom vrijwel onmogelijk een vertaling te geven, die alle fijne nuances van den origineelen tekst getrouwelijk weerspiegelt²⁴). Dat ik hier zang 10 en 11 nog eens poog te vertalen, geschiedt dus eigenlijk vooral om voor het gemak van den lezer de verschillende opmerkingen van de voorgaande bladzijden te recapituleeren en in onderling verband te brengen.

ZANG 10.

1. Aum! Op het huldebetoon van den toevluchtslooze [of: van die U als Heer erkent (= van mij, Uw dienaar)] worde acht geslagen door der drie werelden Toevlucht!

Zoowel uitwendig als inwendig is het huldebetoon van den dienaar [= mijn huldebetoon] aan de voeten van U, een Wezen, buiten Hetwelk er geen ander [niets anders] bestaat [of: Mijn huldebetoon aan Uw voeten is uitwendig en inwendig, zóó en niet anders. — Of: Zoowel uitwendig als inwendig is mijn huldebetoon aan de voeten van U, die niet als iets anders bestaat (die niet op andere wijze bestaat) dan als Agni enz.].

Gij zijt, Die als Agni (voortkomt) uit de houten, als boter uit de gekarde melk,

Gij, Die als het ware ontstaat [te voorschijn komt, geboren wordt], wanneer er iemand is [er menschen zijn], die zich bezighoudt [bezighouden] met bespiegelingen in gelouterden vorm.

2. Het alomvattende geheel omvattend [of: Het aldoordringende geheel doordringend] zijt Gij, (en tevens) de essence [de kern] van het Hoogste Wezen. Moeilijk te vatten zijt Gij (dus) [Of: Alles omvattend, alles doordringend, de essence van het Hoogste Wezen, ondefiniëerbaar zijt Gij].

(Uit) Uw souvereine(n) wensch (vloeit voort) het zijnde en het niet-zijnde, het grove en het fijne [subtiele], benevens het leelijke en het schoone [of: het slechte en het goede].

Ontstaan, bestaan en vergaan van het gewordene [= Het gewordene in zijn ontstaan, bestaan en vergaan(?)] zijt Gij, en toch de (daarbuiten liggende) oorzaak daarvan.

Oorsprong en doel van de geheele wereld zijt Gij, het Subtiele Zelf [= het zich aan alle definiëring onttrekkende Wezen] zoowel van het zinnelijk-waarneembare [phaenomenale] als van wat boven-zinnelijk is.

ZANG 11.

1. Zooals maneschijn aanwezig is in potten met water, doch (slechts) al wat rein en vlekkeloos is maan bevat, zoo ook zijt Gij, naar men zegt, in de schepping: (weliswaar altijd en overal reeds aanwezig, maar) op bijzondere wijze (toch) in hem [hen], die op zelfdwang zijn geest richt [hun geesten richten]. <Of: zóó in alle opzichten [= precies zóó] verhoudt Gij U, naar men zegt, tot de schepping, respectievelijk tot hem [hen], die op zelfdwang zijn geest richt [hun geesten richten]. — Of: zóó verhoudt Gij U, naar men zegt, tot de schepping, resp. tot hen, die op zelfdwang hun geesten richten, tot hen allen [= resp. tot hen allen, die op zelfdwang hun geesten richten]. — Of: zóó verhoudt Gij U, naar men zegt, tot de schepping, resp. tot hem [hen], die op zelfdwang zijn geest richt [hun geesten richten], tot een stoffelijk wezen [tot stoffelijke wezens], (nota bene)! (= al is het [zijn zij] dan ook slechts een stoffelijk wezen [stoffelijke wezens])>.

1 bis ²⁵). Zooals maneschijn in de potten doordrenkt is met water, en omgekeerd alle reine, vlekkelooze water de maan in zich draagt, zóó zijt Gij in Uw verhouding tot het gewordene, tot dat gewordene

met name, dat (ook van zijn kant) door zich in bespiegeling op U te concentreeren U in den geest weet te omvatten [Of: precies zóó zijt Gij in Uw verhouding tot het gewordene, dat (ook van zijn kant) door zich op U te concentreeren U in den geest weet te omvatten. — Of: zóó zijt Gij in Uw verhouding tot het gewordene, tot al het gewordene, dat U in den geest weet te omvatten. — Of: zóó zijt Gij in Uw verhouding tot het gewordene, dat (ook van zijn kant) U in den geest weet te omvatten, al is het dan ook slechts stoffelijk van aard].

2. (Dan) is hij in contact gekomen met U, den Onbereikbare [of: hij, die met niemand meer contact heeft],

(dan) is hij een object geworden, waarop zich de gedachten richten [het bewustzijn richt] van U, den Onvoorstelbare²⁰⁾ [of: dan is hij het object geworden van Uw zorg, hij, om wien niemand zich meer bekommert],

(dan) is hij in de macht gekomen van U, den Onbedwingbare [of: hij, over wien niemand meer iets te zeggen heeft],

van U, Hoogste-Werkelijkheid-Çiwa-schap [of: in Uzelf volmaakt Çiwa-schap], Waarvan (ondanks alles) geen enkele afscheiding (hem dan meer) weerhoudt!

DE LATERE BALISCHE PARAPHRASEN.

Er bestaan van het hierboven behandelde gedeelte van de Oud-Javaansche Arjunawiwāha drie verschillende Balische parafrazen benevens één Balische bewerking in kidung-vorm. De eerste parafrase vinden wij in de Leidsche hss. 4073, 4074, 3649 en 4072, beschreven in Dr. H. H. Juynboll's „Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek”, deel I, Leiden, 1907, resp. p. 114, 116, 116 en 114, hier aangeduid met resp. LE, LO, LN en LD; de eerste drie dezer handschriften verschillen onderling, voor zoover deze passage betreft, zoo goed als geheel niet, het laatste verschilt van de eerste drie alleen in kleinigheden. De tweede parafrase vinden we in hs. 4075, beschreven bij Juynboll, op. cit., p. 116, hier aangeduid met LP. De derde parafrase is die, welke R. Friederich te zamen met den Oud-Javaanschen tekst heeft gepubliceerd in deel 23 van de „Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen”, Batavia, 1850, hier aangeduid met Fr. De kidung vindt men in het Leidsche hs. 3952, p. 95—132, beschreven door Juynboll in zijn „Supplement op den Catalogus van de Sundaneesche

handschriften en Catalogus van de Balineesche en Sasaksche handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek", Leiden, 1912, p. 96; met zang 10 en 11 van de kakawin komt overeen zang 7 van de kidung, die in sinom-maat gedicht is en te vinden is op p. 108 (midden) — 109 van bovengenoemd handschrift.

Hieronder volgen de Balische teksten, getranscribeerd volgens hetzelfde systeem, dat ik voor het Oud-Javaansch gebruik, met hun vertaling.

LE

X, 1. Dewa sang kinabhaktyan antuk i katunнан iki cingak olih sang mangantinin jagat,

sakalaniskalabhakti n tityange ri suku n bhaṭṭāra tan wantēn lyanan,
bhaṭṭāra lwir apuy saking taru lwir tela saking santēn mangka bhaṭṭāra,

mijil wyakti bhaṭṭāra yan wantēn nara mangrēgēpang tattwa ne dahat ing ajēng.

2. Wiṣeṣa tan kawīṣeṣa ādi ning tuture mahottama mewēh banṇa manggih bhaṭṭāra,

saking i dewa di mawakṇane di tan-pawakṇane mwah gēde cēnik miwah kawon bēcik,

di mētuṇane di uripṇane ri pējahnya saking bhaṭṭāra ika awanani-pune,

bhaṭṭāra panangkanya mantukipune jagate mangke tēka ring d(ē)laha bhaṭṭāra mangwiṣeṣa.

XI, 1. Lwir teja ning ulan umunggw ing dyun kinaan ing wwe, wyaktiṇa sing ēning tanpa talētēh kaunggwanan bulan,

wyakti sapunika ika bhaṭṭāra ring sarwaprāṇine,

ring sang mangrēgēpang yoga irika bhaṭṭāra marāga.

2. Kapanggih bhaṭṭāra wyaktiṇa nora bhaṭṭāra kapanggih,

karēgēp bhaṭṭāra wyaktinya nora karēgēp,

kawīṣeṣa bhaṭṭāra wyaktinya tan kawīṣeṣa,

bhaṭṭāra Paramaçiwa kawijilanidane mapan kari kinēliran.

Varianten: 1a. LD olih ing iplv. olih; LD mangantining, doch door Dr. v. d. Tuuk veranderd in mangantinin. 1b. LD sēkala; LO en LN sukunta iplv. suku n bhaṭṭāra; LD lyan iplv. lyanan. 1c. LO en LN apwi iplv. apuy. 2a. LD ne mahottama iplv. mahottama; LO en LN mewē iplv. mewēh. 2b LD mawak iplv. mawakṇane. 2c. LD matēmuṇane iplv. mētuṇane; LD di pējahnya; LD makaawanan iplv. awan-

anipune. 2d. LD ka jagate iplv. jagate. Zang XI. 1a. LD kaanan iplv. kinaanan; LO wwai, LN wai iplv. wwe. 1b. LD wyakti, LO en LN wyaktinya iplv. wyaktiña. 1d. LD sa iplv. sang. 2d. LD Pramaçiwa; LD apan iplv. mapan.

De vertaling hiervan luidt:

X, 1. „O God, voor Wien zich in diepen eerbied deze minderwaardige buigt, gezien worde door den Helper (Beschermer) der wereld deze mijn zinnelijk waarneembare en mijn niet-stoffelijke huldebetuiging, aan de Voeten des Heeren (gebracht) en aan niets (niemand) anders ²⁷⁾.

De Heer is als vuur uit den boom (de wrijfhouten), als olie uit het vocht van de kokosnoot; zóó is de Heer.

Klaarblijkelijk komt de Heer te voorschijn, wanneer er iemand is (er menschen zijn), die zint (zinnen) op Hetgeen uitblinkt in schoonheid.

2. Almachtig, niet overheerscht, het beste van de allerhoogste overpeinzing; moeilijk is het den Heer te vinden!

Uit God komt voort wat belichaamd is en wat niet belichaamd is, en groot en klein en slecht en goed;

het ontstaan, het in leven zijn en de dood, uit den Heer is de oorzaak er van;

de Heer is de oorsprong en de terugkeer (bestemming) der wereld; nu tot in eeuwigheid is de Heer oppermachtig.

XI, 1. Zooals in den gloed van de maan, die zich in een pot bevindt, het water aanwezig is,

en (omgekeerd) klaarblijkelijk wat rein en vlekkeloos is tot woonplaats dient van de maan,

zóó verhoudt zich klaarblijkelijk de Heer tot alle levende wezens: in hem, die naar het bedwingen van den geest streeft, incarneert (manifesteert) zich de Heer.

2. Ontmoet door den Heer (of: wordt de Heer) (dan), terwijl de Heer klaarblijkelijk niet wordt ontmoet;

Bezind door den Heer (of: wordt de Heer) (dan), terwijl Hij klaarblijkelijk niet wordt bezind;

Beheerscht door den Heer (of: wordt de Heer) (dan), terwijl Hij klaarblijkelijk niet wordt beheerscht,

Hij, de Hoogste Çiwa, daar Hij in zijn manifestatie (toch) (als) door een scherm zich aan het (geestes)oog (van den in beschouwing verdiepte) blijft onttrekken".

LP

De tweede paraphrase, die van LP, luidt als volgt:

X, 1. Singgih pangabhakti n i katunna cingak olih tribhuwana-makakanti,

sakala niṣkala bhakti n tityang ring pāda bhaṭṭāra nora wentēn seje,
sang kadi apuy olih kayu kadi lēngē (lees: lēngis?) sasaking santēn
i dewa,

sang kadi mijil yan wantēn manuṣa mangrēgēp tattwa lēwih.

2. Wiṣeṣa tan kawīṣeṣa sūkṣma ning lēwih-tutur mewēh kapangguhanta,

asih i dewa ana nora agēng adēmit miwah jēle mēlah,
utpētti sthiti pralīna ikang dadi i dewa ngadakang punika,
sang wētū pasuk ing jagat mangko ring niṣkalāngurip i dewa.

XI, 1. Candrateja munggw ing jun madaging wwai,
samalih asing pawitra tanpa talutuh madaging candra,
atur sapunika rēke i dewa ring kadados,
ring pangrēgēp yoga i dewa maṣarīra.

2. Kapangguh i dewa ika nora kapangguh,
kacipta i dewa punika tan kacipta,
kakawaṣa punika i dewa nora kakawaṣa,
hyang Paramārthaçiwa kawētunida tanpa talētēh.

De vertaling hiervan luidt:

X, 1. „Voorwaar, de huldebetuiging des minderwaardigen worde gezien door Die den drie werelden tot Beschermmer is.

Zinnelijk waarneembaar en bovenzinnelijk is mijn hulde aan de voeten van den Heer en aan geen ander,

Die als vuur uit hout, als olie afkomstig is uit het vocht van de kokosnoot, Gij, o God,

Die als het ware ontstaat, wanneer er iemand is (mensen zijn), die zint (zinnen) op verheven dingen.

2. Almachtig, niet overheerscht, het Subtiele van de voortreffelijke overpeinzing; moeilijk is de ontmoeting met U (het vinden van U)!

Gunstbewijs Gods is zijnd en niet-zijnd, groot (grof) en klein (nietig, fijn) en slecht en goed;

ontstaan, bestaan en vergaan.... het gewordene²⁸), Gij, o God, hebt het veroorzaakt;

de uitgang (= het tot aanzijn komen) en ingang (= het in het niet of in God terugkeeren) der wereld zijt Gij en in het bovenzinnelijke zoowel als in het levende (aanwezig, werkend).

- XI, 1. ;
 in een op zelfbedwang zinnende neemt Gij lichamelijken vorm aan
 (manifesteert Gij U).
 2.,
 de goddelijke Hoogste-Werkelijkheid-Çiwa, Wiens manifestatie
 vlekkeloos is".

Fr.

De paraphrase ten slotte, die Friederich in zijn uitgave van den Oud-Javaanschen tekst heeft opgenomen, luidt als volgt:

- X, 1. Dewa pangabhakti i katunnan cingakin elih²⁹⁾ sang pinintâ-
 çraya,
 sakala nişkala³⁰⁾ pangabhakti n tityange ring cokor i dewa tan
 wentën lyan,
 i dewa wyakti³¹⁾ api sakêng kayun³²⁾ lwir lëngis saking santën
 i dewa,
 wyakti i dewa mijil yan wentën wong angrëgëp tattwa irika ri
 ajëng.
 2. Wiçesa tan kawicësa ādi ning tutur pinaayu mewëh molih,
 kayun i dewa mawak tanpa-awak gëde cënik mwah jële mëläh,
 kautpëtti kasthiti kapralina dados i dewa ngunika don ing ya³³⁾,
 wyakti i dewa mulihñane sajagat sthūla sūkṣma sakala lëwih i dewa.
 XI, 1. Çitāngçuteja ana ring jun misi wwe,
 mangke sing raayu tanpa talëtuh misi çaçih,
 wyakti sapunika rëke sira kadados,
 ring angishti yogane sira sakaton.
 2. Kacunduk sira punika icchā twara bakat,
 kaiṣṭi sira punika sukha twarāngrasa,
 yogya sira punika swecchā nora yogya,
 sang paṇḍita wëtu n ida (wëtunida)³⁴⁾ nugraha mangkana.

De vertaling van dezen tekst, die mij echter lang niet overal duidelijk is, en waarvan wij vermoedelijk wel aan mogen nemen, dat hij hier en daar corrupt is, zal ongeveer als volgt luiden:

- X, 1. „O God, het huldebetoon des minderwaardigen worde gezien door U, Wiens hulp men inroept!
 Zinnelijk waarneembaar en bovenzinnelijk is mijn huldebetoon aan Uw voeten en aan niemand anders.

Gij, o God, zijt blijkbaar (als? vgl. noot 31) vuur uit het hout, als olie uit het vocht van de kokosnoot zijt Gij,

Die klaarblijkelijk te voorschijn komt, wanneer er iemand is, die zint op dingen (van?) ginds, op wat schoon is (?)³⁵).

2. Almachtig, niet overheerscht, het Hoogste van gelouterde overpeining, moeilijk te vinden (of: moeilijk heeft hij het, die U wil vinden).

Uw wensch is wat lichaam heeft en wat geen lichaam heeft, groot en klein en slecht en goed;

wat tot ontstaan, bestaan en vergaan gebracht wordt (of: ontstaan, bestaan en vergaan), Gij zijt het, Die de oorzaak er van zijt.

Klaarblijkelijk zijt Gij het (tot zijn oorsprong) terugkeeren van de geheele wereld; grof (materiëel) en subtiel, zinnelijk waarneembaar en voortreffelijk, (dat alles) is (verschijningsvorm van) U, o God.

XI, 1. Maneschijn in den pot met water gevuld,

(En daarentegen) wat schoon is en rein vervuld van de maan,

Zóó is het klaarblijkelijk ook, zegt men, met het schepsel gesteld, met hem, die naar zelfbedwang streeft, als is hij ook stoffelijk³⁶).

2. Hij wordt gevonden, die niet (meer) verlangt te vinden;

hij wordt begeerd, die zich niet (meer) om iets wenscht te bekomen;

hij is geschikt (n.l. tot contact met de Godheid(?)), die niet (meer) geschikt is (n.l. om met mensen om te gaan(?))^{36a}),

hij, de wijze, wiens metamorphose(?) zulk een genadebewijs is".

Bij het bespreken van de hierboven behandelde Balische paraphrasen dienen wij ons er rekenschap van te geven, dat deze commentaren zich in het algemeen zeer nauw aansluiten bij den Oud-Javaanschen tekst, dien zij heeten te verklaren of althans voor den lateren lezer toegankelijk te maken; ja, dikwijls zijn zij slechts een slaafsche navolging van het origineel, doordat zij voor elk woord van den oorspronkelijken tekst een synoniem^{36b}) — of wat de bewerker als synoniem beschouwt — in de plaats zetten, terwijl zij de oorspronkelijke woordvolgorde zoo weinig mogelijk aantasten. Fouten ontstaan dan ook meestal, doordat de letters en de lettergrepen van den Oud-Javaanschen tekst niet op de juiste wijze tot woorden verbonden worden, of doordat naar de beteekenis van een onbekend woord geraden moet worden louter met behulp van den context, of doordat een bekend woord, dat in verscheidene beteekenissen pleegt voor te komen, in een verkeerde beteekenis begrepen wordt en vervolgens met een er niet bij passend synoniem verklaard wordt.

Uit het bovenstaande vloeit voort, dat het niet altijd gemakkelijk is uit de Balische paraphrase te weten te komen, wat zich de auteur er van nu eigenlijk zelf van de bedoeling van den Oud-Javaanschen tekst heeft voorgesteld, vooral ook, nu onze kennis van het Balisch nog slechts zeer oppervlakkig is en den beoefenaars dier taal slechts gebrekkige hulpmiddelen ter beschikking staan. Veelal blijven de moeilijkheden, die de Oud-Javaansche tekst ons oplevert, onopgelost, doordat de bewerker der paraphrase zich te angstvallig aan den Oud-Javaanschen tekst houdt en dientengevolge geen nieuwe gezichtspunten weet te openen. De waarde van de commentaren is dan ook in den regel slechts gering, en in elk geval niet zóó groot, dat men er bij het doen van een keuze tusschen de verschillende mogelijkheden, die de Oud-Javaansche tekst biedt, beslissende bewijskracht aan zou mogen toekennen⁹⁸). Ik heb de Balische paraphrasen van Arjunawiwāha, zang 10 en 11, in dit opstel opgenomen, omdat het zijn nut kan hebben de juistheid van het hierbovenstaande nog eens aan een voorbeeld te demonstreeren; bij een volgende gelegenheid kan ik mij dan van de taak om tot in bijzonderheden na te gaan, wat de Balische paraphrasen leeren, ontheven achten.

Van de hierboven afgedrukte teksten sluit zich LP het dichtst bij den Oud-Javaanschen tekst aan, zóó zelfs, dat de auteur niet geschroomd heeft om Sanskr̥t samenstellingen in de volgorde der samenstellende deelen te paraphraseeren, waardoor wij volkomen on-Indonesische constructies krijgen als *tribhuwana-makakanti* (voor *trilokaçaraṇa*), *lěwih-tutur* (voor *paramatattwa*) enz. LE is wat vrijer dan LP. Het verst van den Oud-Javaanschen tekst staat Fr.; deze paraphrase schijnt echter niet vrij te zijn van drukfouten, waardoor het niet wenschelijk schijnt zonder verder onderzoek een oordeel over de waarde er van uit te spreken.

Omtrent de weergave van *trilokaçaraṇa* in Fr. is op te merken, dat de bewerker met *triloka-* geen rekening gehouden heeft, terwijl *pininta-* door hem onafhankelijk van den Oud-Javaanschen tekst is ingevoegd. *Pinintâçraya* is niet in *pininta* en *âçraya* te splitsen; het is het passief van een staande uitdrukking *amintâçraya* (= *aminta* plus *âçraya*, waarbij *âçraya*, „hulp”, het object van *aminta*, „verzoeken”, is), die in haar geheel, als secundair werkwoord dus, tot object krijgt den persoon, aan wien hulp gevraagd wordt, wiens bescherming wordt ingeroepen; dit object treedt dan uiteraard als subject op van den passieven vorm *pinintâçraya*. — LE geeft bij de vertaling van het Sanskr̥t woord *tri-* niet weer, doch daar het Ja-

vaansch en het Balisch geen meervoudsvormen kennen, is het jagat van LE ook wel als meervoud te vertalen, waardoor het verlies van *tri-* eenigszins gecompenseerd zou worden. — Over de weergave in LP is reeds in de vorige alinea gesproken.

Wāhyādhyātmika wordt in alle drie de teksten met *sakala* en *niṣkala* weergegeven. Juist is dit natuurlijk niet; hoogstens kan men zeggen, dat *wāhya* en *sakala* verwante begrippen zijn, evenals *adhyātmika* en *niṣkala*. Intusschen is het gebruik van *sakala* en *niṣkala* hier toch wel duidelijk genoeg om uit te drukken, wat de auteur bedoeld heeft.

Tan ana waneh is in alle drie de paraphrasen woord voor woord verklaard. Zooals de teksten nu luiden, zou men zeggen, dat de bewerkers den Oud-Javaanschen tekst op dezelfde wijze hebben opgevat als Poerbatjaraka.

De beteekenis van de volgorde in de woorden *sang lwir* is blijkbaar niet begrepen door de bewerkers van LE en Fr.; LP geeft er een slaafsche woord-voor-woord-weergave van, waaraan wij echter weinig hebben.

Voor het op Java blijkbaar niet bekende *dadhi* hebben de paraphrasen *santēn* genomen, hetgeen, zooals bekend is, de naam is van de uit het geraspte vruchtvleesch van de kokosnoot geperste „melk”. Hoewel daarbij *amutēr*, „draaien”, dat in den Oud-Javaanschen tekst juist het woord is, waarom de vergelijking draait, wel schijnt³⁷⁾ te passen, is dit woord niettemin uit de paraphrasen verdwenen, en daarmee ook de litteraire waarde van de constructie. De bedoeling van den origineelen tekst is in de paraphrasen echter vrij goed weergegeven.

Het *tutur* van 10, 1, d is in alle drie de Balische teksten met *tattwa* weergegeven. Het blijkt niet duidelijk, welke waarde de Balische bewerkers aan dit *tattwa* hebben toegekend. In den zin van „overpeinzing” pleegt het woord niet gebruikt te worden, naar het schijnt. Wel wordt het, volgens het KBW., II, 662b, gebruikt voor de „beteekenis” van een woord; het zou dus ook wel kunnen zijn de „inhoud” van een begrip, en het lijkt het meest waarschijnlijk, dat het hier die beteekenis heeft. Men zou echter, wanneer men den Oud-Javaanschen tekst niet kende, *tattwa* gemakkelijk kunnen laten slaan op Çiwa, „het Wezen” dus, want „zijn gedachten concentreeren op het Wezen, dat uitblinkt in schoonheid (voortreffelijkheid)” — *mutatis mutandis* in LP; in Fr. wellicht corrupt — zou hier in het verband heel goed passen. Ook zou *tattwa* hier wel in den zin van

„verhaal”, en speciaal van „prozatekst”, in welken het als synoniem van *tutur* beschouwd kan worden, wanneer men n.l. in het bijzonder het oog vestigt op prozageschriften van wijsgeerigen of godsdienstigen inhoud, opgevat kunnen worden. De bedoeling zou dan zijn: „die den inhoud van (heilige) teksten overweegt, die zeer schoon (voortreffelijk) zijn”; *mutatis mutandis* in LP en Fr.

Alle drie de Balische auteurs hebben *wyāpī wyāpaka* gelezen, de beide woorden als ongeveer synoniem met elkander beschouwd en ze met *wiṣeṣa* in verband gebracht. Ter verklaring daarvan moge opgemerkt worden, dat, geheel onafhankelijk van deze combinatie *wyāpīwyāpaka*, het woord *wyāpaka*, blijkens de opgaven in KBW. (III, 611a), in het Oud-Javaansch een beteekenisuitbreiding heeft ondergaan van „doordringend” tot „zijn invloed uitoefenen(de) op”, „zijn kracht (macht) doen(de) gelden ten aanzien van”, dus „invloedrijk”, „machtig”, ook „iets machtig zijn(de)”, „bedreven zijn(de) in”. Daar dat *wyāpaka* nog al eens voorkomt in oudere teksten, is het waarschijnlijk te achten, dat men via de gelijkstelling van dat *wyāpaka* met *wiṣeṣa* gekomen is tot gelijkstelling der beide woorden in het algemeen en dus ook hier. De nevenstelling van *wyāpī* en *wyāpaka* moet er dan vanzelf toe geleid hebben in het minder bekende *wyāpī* een woord te zien, dat in den zin op één lijn staat met *wyāpaka*; zoo kwam men tot de weergave met *wiṣeṣa* tan *kawiṣeṣa*, daar „oppermachtig” en „niet door iemand oppermachtig beheerscht (worden)” vrijwel op hetzelfde neerkomt.

Ten aanzien van het *tattwa* (in *paramatattwa*) van 10, 2, a is iets dergelijks op te merken als van het *tutur* van 10, 1, d, maar dan met het oog op een ontwikkeling in tegenovergestelde richting. Het *tutur* der paraphrasen kan desnoods wel als „wezen” vertaald worden, maar dan toch slechts via „bewustwording”, „begrip”, „abstractie van iets bestaanbaars”. Wanneer men echter zonder kennis van den Oud-Javaanschen tekst *tutur* zou willen vertalen, zou men allicht komen tot „overpeinzing”, „meditatie”; de vertaling: „het hooge, subtiële object van meditatie” geeft in het verband van den context wel goeden zin. Men vindt *tutur* in alle drie de Balische paraphrasen.

Icchānta is in LE niet vertaald. Het saking, dat men er daar voor in de plaats gesteld vindt, is wellicht ontstaan, doordat men naar het latere gebruik van *icchā* (*ica*) in het Balisch *icchānta* heeft opgevat als „Uw geschenk”, „dat, wat van U afkomstig is”. Hetzelfde zou men kunnen opmaken uit de weergave van *icchānta* met *asih i dewa* in LP, wederom een geval van slaafsche navolging van het origineel,

waarvan hier dan echter het resultaat onjuist zou zijn. Fr. met zijn kayun geeft nog de beste weergave van de bedoeling van den Oud-Javaanschen auteur, al blijft het een open vraag, of ook hij de portée van *icchānta* wel begrepen heeft.

De tegenstelling tusschen *utpatti* enz. en *kāraṇa nika* is uit LP geheel verdwenen; uit LE en Fr. kan men haar halen, wanneer men weet, dat zij er zijn moet, maar in elk geval is zij toch zóó zwakjes uitgedrukt, dat men alle reden heeft om te gelooven, dat de Balische bewerkers haar niet gevoeld hebben.

Paran vindt in Fr. geen equivalent; het lijkt mij echter niet onmogelijk, dat het alleen door een vergissing van Friederich of van een vroegeren copïist niet in den gedrukten tekst is terechtgekomen.

De weergave van de laatste woorden van zang 10 in LE is volstrekt onjuist. Het is niet moeilijk te zeggen, wat haar aanknoopingspunt is: men moet wel aannemen, dat de auteur *sakala*, door hemzelf nota bene gebruikt bij de omzetting van 10, 1, b, als *sakāla* heeft gelezen: vgl. p. 220/1 en de noten 30 en 89a. — LP geeft de woorden wel juist weer, doch zonder eenig relief, zoodat men al weer geneigd zou zijn aan te nemen, dat de schrijver ondanks zijn slaafsche navolging van het origineel dit niet begrepen heeft. — Of de auteur van Fr. een bepaalde reden heeft gehad om het *sakalanīṣkala*- van den Oud-Javaanschen tekst door twee stellen opposita weer te geven, of dat hij dit slechts ter versterking van den indruk gedaan heeft, is moeilijk te zeggen. Van *ātmaka* geeft hij in het geheel geen vertaling, tenzij men in *sūkṣma* een weergave van *ātmaka* zou mogen zien; in dat geval zou *sthūla* zijn ontstaan wellicht te danken hebben aan de behoefte om naast *sakala lēwih* — een onzuivere tegenstelling overigens — ook *sūkṣma* van een oppositum te voorzien. In elk geval is ook de weergave van Fr. zeer gebrekkig.

Het komt mij voor, dat de woordkeuze in de eerste regels van 11, 1 het vermoeden kan wekken, dat de schrijver van LE in den Oud-Javaanschen tekst de tweede der door mij hierboven (p. 182) gestelde mogelijkheden gezien heeft, m. a. w. dat hij tusschen *mesi bañu* en *mesi wulan* een sterke tegenstelling heeft gevoeld, welke hij in zijn tekst heeft uitgedrukt door tegenover elkaar te plaatsen kinaanan ing wwe en kaunggwanan bulan. Die de moeilijkheid van den Oud-Javaanschen tekst kent, kan echter kinaanan ing wwe ook beschouwen als te behooren bij dyun, zoodat LE in elk geval geen aanwijzing van doorslaggevend belang oplevert voor de verkieselijkheid van de tweede

mogelijkheid boven de eerste. — LP en Fr. bieden door hun nauwe aansluiting aan den Oud-Javaanschen tekst geen houvast.

Wij zien, dat de schrijver van LE met *marāga* de eerste der hierboven (p. 183) ten aanzien van *ing sakala* ontwikkelde mogelijkheden aanvaardt. De keuze van het woord *marāga*, dat letterlijk beteekent „een lichaam aannemen”, „zich incarneeren”, is niet gelukkig, daar er van een incarnatie van Çiwa in letterlijken zin in het kader der in het voorgaande gedeelte van de zangen ontwikkelde gedachten en vooral in het kader van de vergelijking van maan en pot in 11, 1 geen sprake kan zijn. Nu kan men wel *marāga* in den ruimeren zin van „zich manifesteren” opvatten, maar klaarblijkelijk heeft toch de schrijver van LE — en hetzelfde geldt voor LP met zijn *maçarīra* — het woord genomen, dat ter weergave van *ing sakala* het meest voor de hand lag, zonder zich in de strekking van de vergelijking al te zeer te verdiepen; en dit is natuurlijk van invloed op de waarde, die wij aan zijn paraphrase kunnen toekennen.

Noch LE, noch LP bevat in de weergave van 11, 2, a—c een van de woorden, waarmee het logische subject ingeleid pleegt te worden, zoodat uit den tekst zelf niet is vast te stellen, of *bhaṭṭāra* (resp. i dewa en punika) als grammaticaal subject dan wel als logisch subject van *kapanggih*, *karēgēp* en *kawiçesa* (resp. van *kapanggih*, *kacipta* en *kakawaça*) bedoeld is. Het met *bhaṭṭāra* (resp. i dewa en punika) corresponderende *-(n)ta* van het *katēmunta*, *kaiḍēpta* en *kawēnangta* van den Oud-Javaanschen tekst is echter zóó klaarblijkelijk logisch subject, dat men wel mag aannemen, dat de weergaven er van eveneens als logisch subject bedoeld zijn. Uit het invoegen van *bhaṭṭāra* in 11, 2, a achter *nora* in LE en van *ika*, *punika* en *i dewa* resp. in a, b en c van 11, 2 in LP blijkt verder, dat *si tan katēmu* enz. door de schrijvers van LE en LP is opgevat als te slaan op Çiwa, zooals m.i. ook juist is, en niet op den wijzen asceet.

Angiḍēp is blijkens de weergave met *karēgēp* door LE verstaan als „zijn gedachten concentreeren op” en door LP blijkens *kacipta* als „realiseeren”, „door sterke gedachtenconcentratie aanwezig doen zijn”.

Hoe de Balische bewerkers in 11, 2, d aan *kawijilanidane* (LE), *kawētunida* (LP) en *wētunida* (Fr.) gekomen zijn, en dat nog wel met zulk een eenstemmigheid, is niet met zekerheid te zeggen. De mogelijkheid bestaat, dat men den Oud-Javaanschen tekst gelezen heeft als *Paramārthaçiwa twanirā-* en dat men *twanira* heeft opgevat als *wētwanira*, daar mogelijkerwijze ook in het Oud-Javaansch,

evenals in het moderne Javaansch, afleidingen van wĕtu de eerste lettergreep van het grondwoord verloren hebben, en in het moderne Balisch de eerste o van oton (= Oud-Javaansch wĕtwan) in een der dialecten eveneens afvalt (zie KBW., s.v. oton, I, 181b, regel 1). Ook zou gedacht kunnen worden aan een afleiding van ton, „zien”, waarvan twan een hypercorrecte vorm zou kunnen zijn; tonira toch zou opgevat kunnen worden als „zijn gezien-worden”, „zijn zich-vertoonen”. In beide gevallen zou de schrijver van LE *āwaraṇa* gecombineerd kunnen hebben met *twanira* en zoo gekomen zijn tot mapan kari kinĕliran, hetgeen juist het tegenovergestelde is van wat de Oud-Javaansche tekst geeft ! De vergissing zou dan dus een gevolg daarvan zijn, dat het praefix *nir-* ten onrechte is opgevat als het suffix *-nira*, waardoor men natuurlijk wel tot iets geheel anders moest komen. — Nog minder duidelijk is, hoe het tanpa talĕtĕh van LP ontstaan is. Als eenige mogelijkheid — die echter geenszins een waarschijnlijkheid genoemd mag worden ! — zie ik, dat de dichter aan Sanskr̥t wāraṇa gedacht heeft en daaruit een privativum gefabriceerd heeft, awāraṇa; voor wāraṇa toch geeft Cappeller o.a. „feindlich”, „gefährlich”, hetgeen desnoods tot „boos”, „slecht”, „onrein”, uitgebreid zou kunnen worden, waarna aan awāraṇa de beteekenis „goed”, „edel”, „rein”, enz. toegekend zou kunnen worden. Het lijkt intusschen geenszins onmogelijk, dat fantasie den schrijver van LP parten gespeeld heeft.

Fr. heeft een groot deel van zang 11 blijkbaar anders opgevat dan LE en LP. In zang 10 is de Godheid steeds met i dewa aangeduid, en wanneer dan in 11, 1, c en d, en in 11, 2, a, b en c, sira wordt gebruikt en vermoedelijk wel in aansluiting daarop 11, 2, d met sang paṇḍita begint, moet men wel tot de conclusie komen, dat met sira de wijze asceet bedoeld wordt. Dit geeft aan Fr. dan natuurlijk een heel andere strekking dan er in LE en LP ligt opgesloten. Het *ing sakala* van 11, 1, d wordt nu betrokken op den asceet, zooals, gelijk wij hierboven (p. 184) zagen, voor den Oud-Javaanschen tekst wel mogelijk, doch niet het meest waarschijnlijk te achten is. *Si tan katĕmu* laat Fr. eveneens op den asceet slaan; door het invoegen van icchā, sukha en swecchā in de paraphrasen van resp. 11, 2, a, b en c schrijft hij den toestand, waarin zich de asceet bevindt, uitdrukkelijk aan diens eigen wensch toe, waardoor het logische subject, dat in het *katĕmu* enz. van den Oud-Javaanschen tekst toch altijd nog aanwezig verondersteld wordt, al staat het ook ver op den achtergrond, geheel wordt uitgeschakeld; geheel zuiver is de weergave van

de Oud-Javaansche passieve vormen met bakat en angrasa — om maar te zwijgen van yogya, dat met *kaṭvėnang* niets meer te maken heeft ^{37a)} — dan ook niet. — Wat Fr. met den laatsten regel eigenlijk bedoelt, is mij niet duidelijk geworden. Op grond van het Balische spraakgebruik, waarin het woord Čiwa ook = „Čiwa-priester” is (KBW., s.v. 2e, III, 201a), is *paramārthačīwa* met sang paṇḍita weergegeven, dat, zooals wij reeds zagen, bij het voorgaande sira schijnt aan te sluiten. Nugraha mangkana zou ontstaan kunnen zijn uit een verkeerde interpretatie van *-wāraṇa*, dat als *wara na* (*wara nā*) gelezen kan zijn; Sanskr̥t wara immers beteekent „Wunsch”, „Wahl”, „Gabe”, „Lohn”, „Gnade”, „Segen” (Cappeller), en komt dus vooral in de laatste beteekenissen dicht in de buurt van (a)nugraha, „gunstbewijs”, terwijl het Oud-Javaansche na, vaak metri causa *nā* gespeld, een gewoon woord is voor „zoo”, „zoodanig”, en derhalve een synoniem van mangkana kan zijn. Hoe dan de woorden wētunida nugraha mangkana tot een geheel te vereenigen zijn, is daarmee echter nog niet duidelijk geworden. Misschien bedoelt de schrijver te zeggen, dat de asceet als het ware door Gods genade herschapen wordt en „te voorschijn komt” als een ander, beter wezen. Men zou dan echter mangkana eer achter wētunida verwacht hebben dan achter nugraha, daar er op grond van nugraha *mangkana* nu iets in den tekst moest te vinden zijn, dat met nugraha vergeleken wordt, terwijl het er in werkelijkheid niet in is te vinden. De mogelijkheid, dat de tekst van Fr. corrupt geraakt is, behoeft intuschen in het geheel niet uitgesloten geacht te worden.

Men ziet uit het bovenstaande, dat mpu Kaṇwa met zijn gebruik van *-twa* er wél in geslaagd is den tekst van zijn gedicht voor velen onbegrijpelijk te maken!

KIDUNG ARJUNAWIWĀHA.

Het corresponderende gedeelte van de Balische kidung luidt als volgt:

1. Dewa ratu atur tityang, ring ida sang yang Triçakti, kantinin tityang i tiwas, kantėn tan kantėn pituwi, tityang wantah ngabhakti, coker i dewa kasuhun, kaporāgan ³⁸⁾ i dewa, saking kahyun ida mijil, tuwi lėngis saking santėn ida mēdal.

2. I dewa wantah ngwentėnang, yen ³⁹⁾ ada gėnėng ⁴⁰⁾ samāndhi ⁴¹⁾, sami gėnahin i dewa, kaling sang mangiṣṭi lėwih, yadin ne bėlog

tuwi, to masi i dewa kahyun, tēken ne sugih dahak, yadin ring ne gēde cēnik, jēle mēlah i dewa twara ngwentēnang [*zie noot 106!*].

3. Don ing janma ne⁴²⁾ nugawang⁴³⁾, ngarcana mralīna raris, wantah i dewa makada, makējang ya kadagingin, twara ko nawang buwin⁴⁴⁾, paling janma ne mangruruh, masi twarāda bakat, wyakti twah i dewa cēlih, sakala niškala twah rāga n i dewa.

4. Ande buka lawat bulan, di jun ne misi yeh ēning, yadin puhēk masi ngēnah, ne⁴⁵⁾ tuwara⁴⁶⁾ kantēn bēcik, keto i dewa tuwi⁴⁷⁾, rāga n i dewa ne ratu, sami twah kadagingan, kudyang bakat ban mangalih, ring satu ditu twah i dewa nglālana.

5. Kapanggih tuwi i dewa, antuk janma ne mangiṣṭi, twah sakēng swecchā n i dewa, don ing ipun mamanggihin, krasa bahan ne ngiṣṭi⁴⁸⁾, i dewa awananipun, sangkan krasa bahanā⁴⁹⁾, yadin bakat ban mangiṣṭi, twah i dewa adaña masi mbakatang.

Onder alle voorbehoud zou ik als vertaling willen voorstellen:

1. „Heer God, mijn eerbiedig verzoek aan U, de goddelijke Drie-voudige Macht⁵⁰⁾, (is:) help mij, hulpbehoevende. Waarneembaar en niet waarneembaar (d.w.z. op waarneembare en op niet-waarneembare wijze) betuig ik (slechts) mijn hulde aan de voeten Gods, eerbiedig op het hoofd geplaatst (eerbiedig vereerd)⁵¹⁾. Uw manifestatie (bestaat daarin), dat Gij uit het hart (het gemoed, den geest) te voorschijn komt en (als) olie uit het vocht van de kokosnoot naar buiten treedt.

2. Gij doet Uzelf aanwezig zijn, wanneer er menschen zijn, die zich toeleggen op het (op U) concentreeren der gedachten; zij worden door U beziel, in de eerste plaats wel degenen, die naar het Hoogste streven; doch ook in hen, die (overigens) dom zijn, hebt Gij nog welbehagen. Maar in rijk of arm, groot of klein, goed of slecht, daalt Gij niet neder, (wanneer zij zich niet op gedachtenconcentratie toeleggen en niet naar vereeniging met U streven) [*zie echter n. 106!*].

3. Gij zijt het, en Gij alleen, die de oorzaak er van zijt, dat de menschen hun geslacht voortzetten (nageslacht verwekken), dat zij godsdienstige handelingen verrichten en de dooden tot den staat van gelukzaligheid brengen. Alles wordt van U vervuld, en toch is er niets, dat met U gelijkenis vertoont. Wie U ook zoekt, niemand is er, die U kan vinden⁵²⁾. Maar al zijt Gij van alles los en onafhankelijk (al zijt Gij absoluut), toch is zoowel het stoffelijke als het onstoffelijke Uw belichaming.

4. Juist zooals het gesteld is met het beeld van de maan in potten, die met helder water gevuld zijn, en zooals dit zich zelfs bevindt in

troebel water, (zóó is het ook met de verhouding van U tot de schepselen): zoowel zij, die niet als goed (voornaam) bekend staan, zijn een belichaming van U als die voornaam zijn; allen immers zijn van U vervuld. (En toch), hoe zal men U vinden, daar Gij immers (of: hoewel Gij?) op honderd (plaatsen) (te gelijk) rondwaart?!

5. Gij, o God, wordt gevonden door hem, die naar U verlangt, doch dat geschiedt ten gevolge van Uw welbehagen (genade). De reden er van, dat hij U gaat zoeken, is immers, dat hij het gevoel krijgt naar U te verlangen. Gij nu zijt de oorzaak er van, dat hij dat gevoel krijgt. Zoo zijt, ook indien zijn verlangen met succes bekroond wordt, Gij het toch, Die hem succes hebt bezorgd (Die hem Uzelven hebt doen vinden)^{52a}).

Zooals men uit de hierboven gegeven vertaling heeft kunnen opmaken, heeft de schrijver van de kidung van zijn werk in vele opzichten iets anders gemaakt. De eerste strophe van het Oud-Javaansche gedicht vinden wij in de kidung vrijwel geheel terug, behalve dan, dat de Balische dichter in plaats van *trilokaçaraṇa* den naam *Triçakti* gekozen heeft, een naam van Çiwa, die aan een geheel andere gedachtensfeer ontleend is dan *trilokaçaraṇa*. Ook den tweeden regel vinden wij vrij zuiver weergegeven; zelfs is *kantën tan kantën*⁵³) een heel wat mooier weergave van *wāhyādhyātmika* dan het *sakala niṣkala*, dat de schrijvers van LE, LP en Fr. gekozen hebben. Dat de dichter niets geeft, dat op „zoo en niet anders” lijkt, doch integendeel kasuhun op i dewa laat volgen, zou ons kunnen doen meenen, dat hij in het Oud-Javaansche *tan ana waneh* een nadere verklaring van het suffix van *jēngta* gezien heeft, conform de mogelijkheid, die wij hierboven (p. 176) bespraken, en dat hij het, vrij weliswaar, maar toch niet geheel zonder grond⁵⁴), met kasuhun heeft weergegeven. Intusschen heeft hij zich zoo vaak geheel van den Oud-Javaanschen tekst losgemaakt, zooals nog blijken zal, dat wij niet verder mogen gaan dan van een mogelijkheid te spreken; het woord „waarschijnlijk” zou in dit verband bepaald reeds te sterk zijn.

In de vertaling is *kaporāgan*, misschien *kaparāgan* te lezen, opgevat als „belichaming”, „verschijningsvorm”, „manifestatie”. De vertaling is niet meer dan een gissing, die berust op het feit, dat *rāga* in de beteekenis „lichaam” voorkomt, en op den context; het KBW. geeft wel enkele plaatsen, waar *kaparāgan* of *kapirāgan* voorkomt⁵⁵), maar men kan er de beteekenis van het woord niet met zekerheid uit opmaken, terwijl van der Tuuk er geen vertaling bij gegeven heeft.

Hoewel men van de beteekenis „Röte”, die Cappeller voor *rāga* opgeeft, theoretisch even goed tot „vuur” zou kunnen komen als tot „hartstocht”, heb ik voor een *kaporāgan* = „vuur” niet den minsten steun kunnen vinden. Dat men naar die mogelijkheid een onderzoek instelt, vloeit daaruit voort, dat men hier op grond van den Oud-Javaanschen tekst een woord voor „vuur” zou mogen verwachten, in welk geval men het volgende *kahyun*, waarvoor het origineel geen *aequivalent* bevat, zou kunnen beschouwen als verbasterd uit *kayu*, dat in LP en in Fr. voorkomt, in laatstgenoemden tekst zelfs, zij het ten onrechte, als *kayun* geschreven (noot 32). Ook voor een beteekenis „als”, „zooals”, heb ik voor *kaporāgan*, ondanks Nieuw-Javaansch *raga*, dat als Kawi-woord aan *solah* gelijkgesteld wordt en dat „als” beteekent in de uitdrukkingen *raga-raga*, „gelijk”, „alsof”, en *ora raga*, „niet alsof”, „er niet op lijken”⁵⁶), geen steun kunnen vinden; in dat geval had men misschien, zij het ook nog zonder daarmee alle moeilijkheden op te lossen, *kayu* in plaats van *kahyun* kunnen lezen en een woord voor „vuur” uit het verband kunnen aanvullen, terwijl men dan tevens het begin van strophe 2 had kunnen laten aansluiten bij strophe 1. Nu echter zit er niets anders op dan aan te nemen, dat de schrijver, na eenmaal een lezing *kahyun*, waarom dan ook, aanvaard te hebben, vervolgens naar eigen smaak er een tekst bij geconstrueerd heeft, onafhankelijk van den Oud-Javaanschen tekst; anders is het ontbreken van de vergelijking met het vuur en het hout wel niet te verklaren.

Afgezien hiervan, en afgezien ook van het verwaarloozen van de beteekenis der volgorde in *sang lwir*, dat wij ook bij LE, LP en Fr. geconstateerd hebben, is de bedoeling van 10, 1, c—d in de *kidung* vrij goed weergegeven. *Samandi* (*samādhi*) mogen wij wel beschouwen als overeen te stemmen met *tutur* plus *pinaayu*.

Dan echter divergeeren *kakawin* en *kidung*. Merkwaardig is, dat de Balische auteur in zijn *kidung* de tegenstelling tusschen *i dewa ngwentēnang* en *i dewa twara ngwentēnang* heeft geschapen. Blijkbaar heeft hij een inniger verband gevoeld tusschen strophe 2 en 1 dan juist te achten is, en heeft hij gemeend, dat *wyāpī wyāpaka*, ook door hem dan wel als twee woorden gelezen, van Çiwa gebruikt werd met betrekking tot den mensch van 10, 1, d, die Hem immers uit zichzelf voortbrengt. Op deze misvatting, waarvan de zoo even vermelde tegenstelling wel het gevolg moest zijn, en op een verkeerde interpretatie van het *tan³ana* van 10, 2, b schijnt de heele *kidung*-weergave te berusten. Hoe de dichter getracht heeft zijn onjuiste

opvatting verder uit den Oud-Javaanschen tekst te halen, blijkt uit de volgende gelijkstellingen: *wyāpī wyāpaka* = *samī gēnahin i dewa*; *sāri ning paramatattwa* = *kaling sang mangiṣṭi lēwih*, d.w.z. de dichter heeft *s. n. p.* op den mensch laten slaan, ten onrechte weliswaar, doch niet bepaald in strijd met den zin der woorden op zichzelf; *durlabha* = (yadin) *ne bēlog (tuwi)*, waarbij, naar het schijnt, *durlabha* opgevat is als „slecht vatten(de)” in plaats van als „slecht te vatten”; *içchānta* = *i dewa kahyun*; *ng^sana* misschien = *adaña*, dat niet in den kidung-tekst voorkomt, maar dat, evenals het Maleische *adanya*, altijd wel gebruikt kan worden of weggelaten, waar het reeds staat of kon staan; *tan^sana* = *twara ngwentēnang*; *alit* = *cēnik* en daarom ook wel = *dahak*, en vandaar, om de tegenstelling, *aganal* = *gēde* en = *sugih*; *ala ayu* = *jēle mēlah*. In deze opvatting zou tusschen *tan^sana* en *aganal* het woordje *i* of *ing* normaal zijn geweest, zoodat de dichter van de kidung schijnt aangenomen te hebben, dat hier *i* of *ing* weggelaten was; ook in het Nieuw-Javaansch is het weglaten van *ing* wel geoorloofd, zooals b.v. in *wontēn griya* voor *wontēn ing griya*. — Het behoeft wel nauwelijks gezegd te worden, dat de in het bovenstaande veronderstelde opvatting van den kidung-dichter als weergave van den Oud-Javaanschen tekst volkomen onjuist is. Het kan echter wel zijn, dat ik in détails den Balischen tekst niet goed begrepen heb en dat deze in werkelijkheid dichter bij den Oud-Javaanschen staat dan uit mijn vertaling en aantekeningen op te maken is. [*N.B.! Men zie echter de opmerkingen in noot 106!*]

De weergave van 10, 2, c is ook weer zeer vrij. De vorm *nugawang*, van een grondwoord *duga*, komt overeen met den Nieuw-Javaanschen vorm *ndugekakēn* en beteekent dus wel eveneens „tot aan het einde toe voortzetten”, „geheel bevredigen”. Daar *nugawang* met het *utpatti* van den Oud-Javaanschen tekst eenigszins althans moet overeenkomen, moet men het blijkbaar aangevuld denken hetzij door een woord voor „familie”, „geslacht”, hetzij door een woord voor „zijn lusten”, „zijn hartstocht”, conform het Nieuw-Javaansche *ndumugekakēn karsanipun*, „zijn wensch, zijn hartstocht geheel bevredigen”, = „een vrouw beslapen”, „nageslacht verwekken”. — *Sthiti* wordt hier, ofschoon de trits *utpatti sthiti pralīna* toch zeer bekend is, blijkbaar niet in de beteekenis „bestaan” genomen, die het in het origineel in elk geval heeft, maar in die van „bestendigheid”, „stiptheid (en dan wel speciaal in het vervullen van zijn plicht)”, naar het schijnt; vgl. Cappeller: „Beharrlichkeit”, „Dauer”, „Beständigkeit”, „Tugend”; een andere beteekenis van *ngarcana* is mij althans niet bekend. — *Mralīna*

blijft het dichtst bij den Oud-Javaanschen tekst. De genasaleerde vorm is vermoedelijk gekozen met het oog op het eveneens actieve nuga-wang, en wij zullen dus mralina op te vatten hebben als „de pralina-ceremonie verrichten⁵⁷⁾”, d.w.z. de daad stellen, waarmee men het menschenleven a. h. w. beëindigt, dat met een nugawang begonnen is.

Van 10, 2, d vindt men in de kidung enkele brokstukken terug, zooals paling janma ne mangruruh, dat ongeveer = *paran ing sarat* is, en zooals sakala niškala, maar deze stukken zijn zóó te pas gebracht, dat gerust gezegd kan worden, dat hetgeen de kidung in het tweede gedeelte van strophe 3 biedt, met 10, 2, d zoo goed als niets meer te maken heeft.

De kidung-dichter heeft *asing çuci nirmala* blijkbaar als partitivus opgevat en is via het verschil tusschen „zuiver water” en „water (in het algemeen)” gekomen tot de daaruit voortvloeiende tegenstelling tusschen „helder water” en „troebel water”, maar terwijl de Oud-Javaansche dichter betoogt, dat Çiwa, hoewel in alles aanwezig, op bijzondere wijze toch aanwezig is in het reine, laat de kidung-dichter in deze strophe nog slechts Zijn alomtegenwoordigheid, onafhankelijk van het object, waarin Hij aanwezig is, uitkomen. Daarop besluit hij de strophe met de mededeeling, dat Çiwa ondanks Zijn alomtegenwoordigheid toch onbereikbaar is; zooals wij reeds eerder zagen (p. 181, 188, 189), ligt deze gedachte wel in den Oud-Javaanschen tekst opgesloten, maar is zij er niet met zooveel woorden in uitgedrukt.

De inhoud van strophe 5 van de kidung ligt daarentegen wel in de lijn van de hoofdgedachte van 11, 1. Naar den vorm sluit deze strophe zich intusschen aan bij 11, 2, a, al kan men niettemin nauwelijks zeggen, dat zij er een paraphrase van is. De ontmoeting, de eenwording van Çiwa en den naar hem verlangenden mensch wordt er n.l. als een succes van den mensch in voorgesteld^{57a)}, al wordt er dan ook bij gezegd, dat hij het vermogen daartoe aan Çiwa dankt. Overigens vindt men noch van wat van Çiwa gezegd wordt met *si tan katēmu*, noch van den verderen inhoud van 11, 2 iets in de kidung terug. Ik moet hier echter bijvoegen, dat ik er niet zeker van ben strophe 5 geheel begrepen te hebben.

Alles bijeengenomen kan men constateeren, dat de kidung den Oud-Javaanschen tekst in het algemeen wel gevolgd heeft, maar naar den inhoud toch vrij ver van het origineel is afgeweken. Voor een deel zijn de afwijkingen te verklaren uit verkeerd begrip van de bedoeling der kakawin, als in 10, 2 (*sic n. 106!*) en in het *katēmunta* van 11, 2, a; voor een ander deel moet men aannemen, dat de dichter ge-

tracht heeft iets eigens te geven, zelfstandig de gedachten uit te werken, die volgens hem in den Oud-Javaanschen tekst opgesloten lagen, zooals eenigszins uit de weergave van 10, 2, c—d blijkt en stellig ook uit de uitwerking van de vergelijking in 11, 1. Dat echter in deze omstandigheden de Balische kidung, hoe interessant zij ook zijn moge, als hulpmiddel ter verklaring van den Oud-Javaanschen tekst nauwelijks in aanmerking komt, zal uit het voorgaande voldoende duidelijk gebleken zijn.

DE LATERE JAVAANSCH E BEWERKINGEN.

Van de Nieuw-Javaansche bewerkingen van de Arjunawiwāha zijn er, voor zoover mij bekend is, twee in druk verschenen; in 1844 publiceerde J. F. C. Gericke er een, met inleiding, vertaling en aantekeningen, onder den titel „Wiwoho of Mintorogo, Een Javaansch gedicht”, in deel 20 van de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, terwijl een andere redactie afzonderlijk is uitgegeven door Dr. W. Palmer van den Broek onder den titel „Wiwoho Djarwo” (Batavia, 1868). Van de Nieuw-Javaansche handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek, die Juynboll op p. 9—10 van deel II van zijn Supplement-Catalogus vermeldt, bevatten de codd. 10, 74 (4) en 194⁵⁸) den door Gericke uitgegeven tekst. Van cod. 3179 verzuimt Juynboll te vermelden, dat er de door Palmer van den Broek uitgegeven tekst in te vinden is⁵⁹). In de beschrijving van de twee overige handschriften zijn er eenige fouten geslopen. Cod. 4938 bevat twee verschillende teksten, een Wiwaha en een geheel ander verhaal; de Wiwaha-tekst, die op fol. 25b = p. 50⁶⁰) pas begint, vormt een zelfstandige redactie, die zich in veel minder mate dan de door Gericke en Palmer van den Broek uitgegeven teksten bij de Oud-Javaansche lezing aansluit; een variant van deze redactie, die zich vooral hierdoor kenmerkt, dat het verhaal van Arjuna's ontmoeting met den Kiraat er geheel in ontbreekt, dat er aan het einde een zang minder in voorkomt dan in cod. 4938⁶¹) en dat de eerste zang geheel anders luidt, vindt men in cod. 234 (1), waarvan Juynboll dus ten onrechte zegt, dat zij met den door Friederich uitgegeven tekst zou overeenkomen (dat wil dus zeggen: gelijk zou zijn aan den Oud-Javaanschen tekst); met 234 (1) komt overeen de tekst van cod. 243 van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, door Juynboll beschreven in deze Bijdragen, deel 69 (1914), p. 388. Wij zullen achtereenvolgens den

tekst van Gericke, dien van Palmer van den Broek en deze „derde redactie” behandelen.

De meening, dat Gericke's tekst als middel tot het verstaan van den Oud-Javaanschen tekst waardeloos zou zijn ⁶²⁾, voor het oogenblik buiten beschouwing latend, sluit ik mij aan bij het door J. Kats ingenomen standpunt ⁶³⁾, dat het in elk geval de moeite waard kan zijn om van de nieuwere bewerkingen kennis te nemen, omdat wij er uit kunnen leeren, wat de Javaansche geletterden van lateren tijd nog van de oude gedichten begrepen hebben. Voor het gemak geef ik hieronder een transcriptie van het begin van zang 7 van Gericke's tekst met een verbeterde vertaling. Den tekst vindt men in de editie op p. 61—65 (Javaansche cijfers), de vertaling op p. (52)—(55).

Dangdang-Gula.

1. Mangkana sang Parta matur aris, ðuh pukulun sěmbah ing manuswa, pada batara yěktine, katur jěng sang sinuhun, apan rěke pukulun ugi, sěmbahipun pun Parta, ěnggene dumunung, ing mangke ing těmbeněka, sěmbahipun pun Parta datan lyan ugi, kang mumpuni ing sěmbah.

2. Apan sěmbah manuswa puniki, kadi ta angga ning tahěn ika, ingkang umijil agnine, kang pama tahěnipun, inggih pada batara ugi, kang minangka agninya, těmah manuswěku, pan tan kawasa aněmbah, myang amuji něnggih kawula puniki, lamun datan anaa.

3. Sih ing pada batara sayěkti, pan jati ning manuswa punika, kadi menyak upamane, apan menyak puniku, mědal saking wong mutěr něnggih, de ning ingkang minangka, wong mutěr satuhu, sayěkti pada batara, kang minangka menyakipun kang upami, manuswa ning batara.

4. Sang Arjuna angastuti malih, byapi byapaka tęgěse ika, byapi wisesa tęgěse, byapaka tęgěsipun, ingkang amisesa ⁶⁴⁾ aněnggih, inggih pada batara, karan mangkaněku, de ning ta pada batara, sari ning cipta amisesa sayěkti, inggih pada batara.

5. Daton aganal kalamun pinrih, pada batara tan mor ing agal, miwah ing ala-ayune, karane mangkaněku, de ning pada batara ugi, langgěng ingkang akarya, jagade puniku, apan patine uripnya, lan langgěnge orane manuswa iki, apan aněng ing karsa.

6. Karsa ning pada batara něnggih, apan manuswa puniki uga, sangkane miwah ulihe, mangke ing těmbenipun, saking pada batara ugi, pinangkane duk nora, manuswa puniku, ngastuti malih sang Parta, ðuh pukulun pama manuswa puniki, yen arsa ngawasěna.

7. Ing pada baṭara ingkang yĕkti, upama kadi angga ning wulan, mimba madya ning wiyate, wontĕn gaṭa tatĕlu, waḍah tiga punika ugi, kang satunggil si toya, awĕning kalangkung, waḍah kang satunggilira, isi toya alĕtuh toyanirĕki, waḍah kapingtiganya.

8. Kang tanpa isi toya satunggil, sami kadulu ḍatĕng kang wulan, yĕkti wayangan wulane, yen tumiba puniku, ing wawaḍah ingkang aisi, toya wĕning punika, ñata yen dinulu, tetela rupa ning wulan, kang tumiba ing wawaḍah kang aisi, toya lĕtuh punika.

9. Wawayangan ing wulan kaeksi, ingkang tumiba anĕng wawaḍah, ingkang alĕtuh toyane, sami katingalipun, wawayangan wulan anĕnggih, nanging datan tetela, sawab toya lĕtuh, wontĕn dene kang tumiba, ing wawaḍah ingkang tanpa isi warih, tan wontĕn katingalan.

10. Saking botĕn wontĕnipun nĕnggih, wawayangan ing wulan punika, de ning wawaḍah suwunge, tanpa isi toyĕku, mangka ing dumadi puniki, ingkang minangka kanya, -taan ing suksmĕku, ingkang tumiba wawaḍah, toya wĕning tĕgĕse ingkang sujanmi, ra(h)ajĕng manahira.

11. Kang tĕtĕp puji bĕktinirĕki, ing baṭara de ning kang tumiba, wawaḍah lĕtuh toyane, manuswa kang puniku, ingkang rago manahirĕki, kang arĕp ora-ora, mring pĕnĕt puniku, won-dene ingkang tumiba, ing wawaḍah ingkang tanpa isi warih, manuswa kang mangkana.

12. Ingkang mungkur baṭaranirĕki, kang ngarĕpakĕn marĕgi pangan, kang aja kurang turune, ywa⁶⁵) towong sahwatipun, nandang nganggo ywa⁶⁵) kurang malih, wong kang mangkono uga, sasat sato tuhu, satomani⁶⁶) namanira, tĕgĕs ing satomani⁶⁶) puniku ugi, sato wĕnang pinangan.

13. Karantĕne manuswa puniki, botĕn kadi sami angulaha, maring ing yoga-bratane, ya ta malih amuwus, sang Arjuna malih ngastuti, pun Parta ḍatĕng pada, baṭara satuhu, katĕmu de ning manuswa, yen pada baṭara kang nĕmokkĕn ugi, punika sayĕktinya.

14. Kawĕnang⁶⁷) lawan kaidĕpnĕki, pada baṭara de ning manuswa, yen baṭara sayĕktine, kang mĕnangakĕn tuhu, lan kaidĕp tĕgĕse nĕnggih, pukulun pan tan ana, pangawasanipun, ingkang kawula punika, tan lyan saking jĕng pada baṭara ugi, pinangkane punika.

Enkele drukfouten, die in den tekst van Gericke geslopen zijn, zijn stilzwijgend verbeterd. De lezing van de handschriften wijkt slechts in kleinigheden van den tekst van Gericke af, zooals blijkt uit onder-

staand lijstje van varianten, waarin A cod. 10 aanduidt, B cod. 74 (4) en C cod. 194.

1. ABC manungswa iplv. manuswa. C sēnene iplv. ēnggene. — 2. AB Mapan iplv. Apan. C manungsa iplv. manuswa. ABC kadi angga iplv. kadi ta angga, en ter compensatie in denzelfden versregel ABC punika iplv. ika; deze lezing lijkt te verkiezen boven die van Gericke. ABC sēmbah iplv. tēmāh, hetgeen eveneens stellig te verkiezen is. ABC manungsēku iplv. manuswēku. — 3. C manungsa iplv. manuswa. ABC upamine iplv. upamane. AC sangking iplv. saking. B sayakti iplv. sayēkti. AC manungswa iplv. manuswa. — 4. C byawi wisa iplv. byapi wisesa. ABC ingkang datan wisesa nēnggih iplv. ingkang amisesa anēnggih; in A zijn deze woorden onderstreept en is aan den voet van de bladzijde de hierboven afgedrukte lezing geschreven. B sayakti iplv. sayēkti. — 5. AB Datan ana ngaganal yen pinrih (C idem, doch ngagalal voor ngaganal, blijkbaar een schrijffout) iplv. Datan aganal kalamun pinrih; in A zijn de woorden onderstreept en is de lezing van Gericke aan den voet van de bladzijde geschreven. A akal of angkal iplv. agal. BC tan ana ngala-ayune iplv. miwah ing ala-ayune. C padara (onder invloed van het vorige pada) iplv. baṭara. ABC jagate iplv. jagade. C arane iplv. orane. AB manusa, C manungsa iplv. manuswa. — 6. C manungsa puniku iplv. manuswa puniki. AC sangking iplv. saking. C manungsa en even verder manungswa iplv. manuswa. — 7. BC memba iplv. mimba. ABC satunggil ika iplv. satunggilira. BC toyanereki iplv. toyanirēki; in B is er echter aan het woord geknoeid. — 8. BC yakti iplv. yēkti. BC de tumiba iplv. kang tumiba. — 9. B Wawangyangan iplv. Wawayangan. AB katingala iplv. katingalan. — 10. C Sangking iplv. Saking. A (n)ika iplv. punika. ABC spellen kañataan. — 11. B bēktinereki, C bēktinēki iplv. bēktinirēki. ABC manungswa iplv. manuswa. B punika iplv. puniku. BC manahereki iplv. manahirēki. ABC pēnēd iplv. pēnēt. ABC manungswa iplv. manuswa. — 12. ABC spellen beide keeren ywa. ABC tulya iplv. sasat; in A is tulya onderstreept en sasat geschreven aan den voet van de bladzijde. ABC ing namanya iplv. namanira. — 13. A manungswa, BC manungsya iplv. manuswa. BC pulih ngastuti iplv. malih ngastuti; A had eerst ook pulih, doch daar is het woord later in malih veranderd. AB manungswa, C manungsya iplv. manuswa. BC sayaktinya iplv. sayēktinya. — 14. ABC kawēnang. BC layan iplv. lawan; A had dit eerst ook, doch het is later in lawan veranderd. C manungsya iplv. manuswa. C sangking iplv. saking.

In vertaling:

1. Zacht sprak Parta (= Arjuna) aldus:

„O mijn Heer! Het huldebetoon van Uwer Majesteits volk wordt, voorwaar, eerbiedig gericht tot 's Vorsten voeten. En dus richt zich uiteraard ook Parta's huldebetoon tot mijn Heer. Zoowel thans als in de toekomst⁶⁸⁾ is het geen ander, die recht heeft op Parta's huldebetoon.

2. Des menschen huldebetoon immers is als het hout, waar het vuur uit te voorschijn komt: die met het hout vergeleken wordt, dat is Uw Goddelijke Majesteit; als het vuur is het huldebetoon van den mensch⁶⁹⁾ te beschouwen. De dienaar toch zou, voorwaar, niet in staat zijn huldebetoon te brengen en lofprijzingen te uiten, indien daar niet ware

3. de genade van Uw Goddelijke Majesteit, zooals vanzelf spreekt. Het wezen des menschen is immers (ook) met olie te vergelijken. De olie toch is een product van iemand, die draait, voorwaar. Wat nu dengene betreft, die als „draaier” is te beschouwen, dat is klaarblijkelijk Uw Goddelijke Majesteit, terwijl degene, die aan de olie gelijkgesteld kan worden, des Heeren schepsel is”.

4. Voorts sprak Arjuna in zijn huldiging:

„Byapi Byapaka! — De zin hiervan is als volgt: *byapi* beteekent „oppermacht”, *byapaka* beteekent „die oppermachtig heerscht”⁷⁰⁾. — Die (namen⁷¹⁾ worden U toegekend), omdat klaarblijkelijk Uw Goddelijke Majesteit de essence is van het oppermachtige gedachtenconcentratievermogen. Voorwaar, Uw Goddelijke Majesteit is

5. geenszins grof, wanneer men tracht U te bereiken (d.w.z. Gij zijt zóó subtiel, dat Gij moeilijk te bereiken, te begrijpen zijt). Uw Goddelijke Majesteit vermengt zich niet met het grove (d.w.z. het materiële)⁷²⁾, noch met goed en kwaad, want Uw Goddelijke Majesteit immers is eeuwig, de Schepper der wereld, en dood en leven en bestendigheid en vergankelijkheid van den mensch, zij liggen immers in den wil (besloten),

6. in den wil van Uw Goddelijke Majesteit, voorwaar! Ook de herkomst en de bestemming van den mensch, zijn heden en zijn toekomst, zijn herkomst uit het niet, dat alles vindt in Uwe Goddelijke Majesteit zijn oorsprong”⁷³⁾.

Voorts sprak Parta in zijn huldigingsgebed:

„O mijn Heer! Op den mensch, die aandachtig wil beschouwen

7. het ware wezen van Uwe Goddelijke Majesteit, past de vergelijking met de maan, die optreedt⁷⁴⁾ midden in het uitspansel. Er

zijn drie potten, en van die drie vaten is het eene met buitengewoon helder water gevuld, het tweede wel met water gevuld, doch met troebel water, terwijl van die drie vaten

8. het laatste geen inhoud heeft (leeg is). In alle drie nu kijkt de maan. Het spreekt vanzelf, dat, wanneer het spiegelbeeld van de maan in het met helder water gevulde vat valt, de beeltenis der maan dan duidelijk gezien kan worden. Maar hetgeen neervalt in het vat met troebel water,

9. het spiegelbeeld van de maan, dat neervalt in den pot met troebel water en daarin zich vertoont: zichtbaar is dat maanbeeld eveneens, maar niet (zoo) duidelijk, omdat het water troebel is. En wat nu betreft hetgeen neervalt in het niet met water gevulde vat, daarin is niets te zien

10. wegens de afwezigheid, niet waar, van het spiegelbeeld van de maan ten gevolge van de leegheid van het vat, waarin zich geen water bevindt. Wat nu betreft de schepselen, die de objecten zijn, waarin de Godheid zich manifesteert ⁷⁵⁾: hetgeen neervalt in den pot met helder water beteekent den goeden mensch met een rein gemoed,

11. die standvastiglijk hulde en eerbied betoont aan den Heer; wat betreft hetgeen neervalt in den pot met troebel water: dat is de mensch, die in de war is en die nu eens wel, maar dan weer volstrekt niet naar het goede streeft; en wat ten slotte betreft hetgeen neervalt in het niet met water gevulde vat: dat is zulk een mensch,

12. die zijn Heer den rug toewendt en er (slechts) naar streeft zich zat te eten, die zich aan slaap allesbehalve te kort laat komen, zijn zinnelijkheid allesbehalve weet in te houden en er voor zorgt vooral niet te kort te komen in kleeding en opsmuk ⁷⁶⁾. Zoo iemand is dan ook inderdaad als een beest (te beschouwen). *Satomani* noemt men hem — *satomani* beteekent namelijk: „wild, dat gegeten kan worden” ⁷⁷⁾ —,

13. omdat deze mensch niet is als zij, die zelfbedwang betrachten en een bepaalden strengen leefregel volgen ⁷⁸⁾”.

Voorts sprak Arjuna:

„Nog meer heeft Parta tot Uwe Goddelijke Majesteit in woorden van huldebetoon te zeggen ⁷⁹⁾! In waarheid, Gij wordt door den mensch gevonden, wanneer het klaarblijkelijk Uwe Goddelijke Majesteit is, Die (hem U) doet ontmoeten.

14. Bemachtigd ⁸⁰⁾ en gekend wordt Uwe Goddelijke Majesteit door den mensch, wanneer het Uwe Goddelijke Majesteit in waarheid is, die klaarblijkelijk doet bemachtigen. En de beteekenis van

„gekend worden” is, o Heer, voorwaar, dat er geen vermogens der zwakke menschen bestaan dan die, waarvan Uwe Goddelijke Majesteit de oorsprong is ⁸¹⁾!”

Het overeenkomstige gedeelte van den door Palmer van den Broek uitgegeven tekst vindt men in zang 6, strophe 4 tot 21 (p. 32—34). In transcriptie wordt het hier voor het gemak van den lezer nog eens afgedrukt.

Mijil.

4. Sēmbah ulun katur eng padane, sang mahabaṭara kang sajati, dewa dewata ning, triloka sadarum.

5. Tan len sēmbah kawula puniki, ing lahir myang batos, muhung datēng pada baṭarane, pama agni ingkang mijil saking, wrēksa estu dadi, saking jēng sang ulun.

6. Dumadi ning kawula upami, lisah ingkang miyos, saking janma amutēr wontēne, kang minangka wong mutēr dewâji, lisah ingkang mijil, titahta sadarum.

7. Purba saking paduka dewâdi, salir kang tumuwoh, wangsul maring padanta wēkase, ulun yatna tinitah utami, parama sakalir, myang wisesa sagung.

8. Miwah winisesa tan len saking, pada Mahamanon, ḍuh ḍuh ingkang asih ing jagade, datan wontēn agēng tuwin alit, durmala myang dani, kang datan umētu.

9. Saking pada baṭara sayēkti, ḍuh hyang Mahakahot, sipat langgēng kang murbēng jagade, curna dadi saking pada Widi, apan tēmahan ing, awon miwah ayu.

10. Sabawana saking pada Widi, sangkan ing dumados, duk ing uni tanapi parane, praptēng wēkas datan liyan saking, pada baṭarâdi, pami ning tumuwuh.

11. Lir mrastawakkēn wimba ning sasi, nēng trigata ing jro, mesi warih kang juga isine, we pawitra sajuga umesi, toya lētuh siki, tanpa isi ranu.

12. Wawayangan kang nēng toya wēning, wela-wela katon, yēku janma kang arja budine, tan samar ing kawruh marang Widi, satata ngastuti, ring kang asung tuwuh.

13. Umestu ring salir agnyēng Widi, barang reh kinahot, tyas pranawa sirna rēřēgēde, kulina mring kautaman tuwin, mring pakirtya dani, ripu ning salir dur.

14. Janma ingkang makatĕn puniki, lan sang Mahamanon, aprasasat wus nunggil sanane, tan cañcalĕng mĕndĕng mring dewâsih, de gaṭa kang mesi, toya buṭĕk wahu.

15. Wayangan ing sasi ugi keksi, nanging datan mĕlok, pama janma tan pandakan tyase, rangu-rangu ing reh pangañjali, saking maksih sĕpi, patitis ing kawruh.

16. Mring baṭara kang nugrahĕng urip, marma rago-rago, ing barang reh yoga puwarane, kanḍih de ning durmala tumitih, sumaksa tan apti, mring pakarti ayu.

17. Mĕnggah janma ingkang tanpa budi, pipinḍane kados, waḍah tanpa umesi tirtane, saksat sato muhung kang den eṣṭi, nendra miwah bukti, kalawan piḍuḍuk.

18. Salir ingkang dumadi kaeksi, tanḍa lamun yĕktos, kaanan ing pada baṭarane, yĕku estu ingkang amurbani, sambawa yen bangkit, priyanga tumuwuh.

19. Saniskara ning reh tan len saking, pada Mahamanon, barang kapti antuk lan botĕne, inggih saking pada baṭarâdi, keksi botĕn keksi, saking jĕng sang ulun.

20. Amisesa winisesa inggih, ugi datan sehos, saking pada baṭara wiyose, singgih pada baṭara puniki, sampun mahalĕwih, miwah mahaluhur.

21. Tanpa wrana kaanan sajati.

De tekst van cod. 3179, waarin men het bovenstaande vindt op p. 51—55, wijkt slechts weinig van dien van Palmer van den Broek af. In strophe 9 vindt men er sayakti iplv. sayĕkti, in strophe 10 sabuwana iplv. sabawana, in 12 maring iplv. marang, in 13 rĕrĕngkĕde iplv. rĕrĕgĕde, in 14 pĕndĕng iplv. mĕndĕng, in 16 kanḍah iplv. kanḍih en in 18 yaktos iplv. yĕktos. De varianten van de strophen 9, 10, 12 en 18 zijn slechts spelvariatiën. Kanḍih, „verdrongen worden”, lijkt mij beter dan kanḍah, „het onderspit delven”, doch kanḍah kan toch ook wel gebruikt worden. Rĕrĕngkĕde kan in dezelfde beteekenis als rĕrĕgĕde voorkomen; de grondwoorden rĕgĕd en rĕngkĕd zijn stellig verwant. Pĕndĕng is, dunkt mij, beter Javaansch dan mĕndĕng; men vindt echter zoowel in het Oud-Javaansch als in de moderne spreektaal den genasaleerden vorm wel als substantief gebruikt, zoodat mĕndĕng niet bepaald fout behoeft te zijn.

In vertaling:

4. „Mijn huldebetoon wordt eerbiedig gericht tot [de voeten

van] den Grooten Heer, Die wezenlijk God is, de God der drie werelden alle te zamen.

5. Tot niemand anders (richt zich) het huldebetoon van (Uw) die-naar, zoowel uitwendig als inwendig, dan tot U. Als het vuur, dat te voorschijn komt uit het hout, (zoo is het gesteld), voorwaar, (met) een schepsel, (dat voortkomt) uit [de voeten van] den Heer.

6. Het worden der menschen is te vergelijken met olie, die geproduceerd wordt door iemand, die aan het draaien is: de „draaiër” is de Goddelijke Heer, de geproduceerde olie zijn al Uw schepselen.

7. (Immers), al hetgeen wasdom heeft, vindt zijn oorsprong in Uw verheven Goddelijke Majesteit en keert ten slotte tot U terug. Wij, Uw dienaren, zijn wel indachtig ⁸²), dat wij (wel) de voortreffelijksten der schepselen zijn, de hoogsten in alle opzichten ⁸³) en allen beschikkende over een vrijen wil ⁸⁴),

8. maar dat wij (niettemin) oppermachtig geregeerd worden door U, Alziende, en door niemand anders. O Gij, die der wereld genadig zijt, groot noch klein is er, slecht noch goed is er, dat niet zijn oorsprong vindt

9. in Uwe Goddelijke Majesteit, zooals evident is. O Gij, boven alles hoog verhevene, Wiens eigenschap het is eeuwig te zijn, die de Schepper zijt der wereld, vernietiging en ontstaan is uit Uwe Goddelijke Voorzienigheid ⁸⁵), die immers ook het einde is van alle goed en kwaad.

10. De geheele wereld vloeit voort uit Uw Goddelijke Voorzienigheid ⁸⁵). De oorsprong van het gewordene in vroeger tijd en zijn bestemming tot aan zijn uiterste, zij liggen in Uwe Goddelijke Majesteit en in U alleen. Het is met den mensch

11. als wanneer men aandachtig het beeld van de maan in drie potten water beschouwt: de een is gevuld met zuiver water, de ander met troebel water, de derde is leeg.

12. Het spiegelbeeld in het heldere water is volkomen duidelijk zichtbaar: dat is de mensch met een rein gemoed, die een klaar en helder begrip heeft van de Godheid en steeds den Schenker des levens hulde bewijst,

13. alle geboden Gods nakomt, die doet al wat voortreffelijk is en uit wiens reine ⁸⁶) hart alle smetten verdwenen zijn, die aan deugdzaamheid en aan het stellen van goede, verdienstelijke daden gehecht is en die een vijand is van al wat boosheid heet.

14. Zoo iemand is met den Alziende als het ware reeds één van wezen geworden; zonder zich van zijn stuk te laten brengen streeft

hij zijn doel na: God, Die hem liefheeft. Wat betreft den pot met troebel water,

15. waarin zich ook wel het beeld van de maan, doch niet zoo duidelijk, vertoont: daarmee is iemand te vergelijken, die onbestendig is van aard, die er niet toe komt God de eer te bewijzen, die Hem toekomt, omdat nog te wenschen overlaat de nauwkeurigheid van zijn kennis

16. van den Heer, Die in Zijn goedheid (hem) het leven heeft geschonken. Daarom laat hij zich telkens weer in de war brengen, en bij welke goede daad hij ook doet, laat hij zich ten slotte toch weer overmannen door het kwaad, dat bij hem de overhand heeft, en dan wil hij in geen geval van de goede daad meer weten.

17. En wat betreft de menschen zonder (goeden) aard, die zijn het evenbeeld der leege vaten. Aan dieren zijn zij als het ware gelijk: het eenige, dat zij begeeren, is slapen, eten en paren.

18. (Niettemin,) in alle schepselen vertoonen zich teekenen, waaruit blijkt, dat Uw Goddelijke Majesteit in hen is ⁸⁷). Gij zijt het (dan ook), voorwaar, die hen tot aanzijn gebracht hebt, en te dwaas ware het, dat zij in staat zouden zijn uit eigen kracht te leven.

19. Alles vloeit voort uit U, den Alziende, en uit U alleen. Of men een of anderen wensch al dan niet vervuld krijgt, hangt dan ook van Uwe Goddelijke Majesteit af. Of zich iets al dan niet vertoont (= aan den mensch voordoet) ⁸⁸), ligt aan U, o Heer.

20. Ook heerschen en overheerscht worden vindt in niemand anders dan in Uwe Goddelijke Majesteit zijn oorsprong. Ja waarlijk, Uwe Goddelijke Majesteit is boven alles voortreffelijk en boven alles verheven,

21. Gij, Die achter niets schuilgaat, Gij, het (eenige) Wezen, dat in werkelijkheid bestaat!"

Vergelijken wij de beide Nieuw-Javaansche redacties met den Oud-Javaanschen tekst, dan merken wij, afgezien van de détails, het volgende op.

De eerste regel van zang 10 van de kakawin wordt in de Nieuw-Javaansche gedichten globaal, doch wel op herkenbare wijze weergegeven. *Anātha* is uitgevallen, *ting³alana* vrij weergegeven met katur; van *trilokaçaraṇa* vindt men in G niets meer terug, in P ⁸⁹) althans nog triloka.

Wāhyādhyātmika vinden wij in P juist weergegeven met ing lahir myang batos, terwijl G er niets voor heeft of wel het ten onrechte

als een tijdsbepaling heeft opgevat en het met ing mangke ing tēm-benêka heeft weergegeven ^{89a}).

Tan ana waneh hebben G en P beiden op dezelfde wijze opgevat als Poerbatjaraka; zooals wij reeds zagen, wellicht inderdaad te recht.

De vergelijking van den Oud-Javaanschen tekst, die zegt, dat men door *amutër* Çiwa kan voortbrengen, zooals men door *amutër* ook vuur en vet produceert, is door G en P beiden op den kop gezet, doordat zij Çiwa niet met het product, doch met den producent vereenzelvigen. In P heeft de vergelijking haar eenvoudigsten vorm: Çiwa brengt alles uit zichzelf voort, zoodat alles, ook het hoogste op aarde, aan Hem zijn ontstaan te danken heeft en ook tot Hem zal wederkeeren. G heeft het iets ingewikkelder gemaakt door het vuur uit het hout te verklaren als 's menschen huldebetoon aan God, dat zonder Diens genade onbestaanbaar zou zijn: zooals het vuur in latenten, d.w.z. in anderen, vorm aanwezig is in het hout en, eenmaal als vuur naar buiten getreden, in het hout weer zijn object vindt, zoo ook is liefde aanwezig in het Opperwezen, straalt vandaar in de schepping uit en keert als liefde van den mensch tot God naar Hem terug. Verder doorvoerbaar is de vergelijking echter niet, omdat het effect van het vuur ten opzichte van het hout anders is dan het resultaat van de liefde van den mensch tot God; de litteraire waarde van deze passage in G haalt daarom niet bij de waarde van het overeenkomstige gedeelte van de kakawin. Misschien mogen wij in de hierboven geschetste uitwerking van de hout-en-vuur-vergelijking in G nawerking zien van het *icchānta* van 10, 2, b van de kakawin, dat in LP (p. 201) met *asih* wordt weergegeven en dat anders in G geen sporen zou nagelaten hebben. In P vinden wij van *icchānta* wel iets terug — n.l. in strophe 8, beter op zijn plaats dus —, doch de auteur van P heeft er blijkbaar geen raad mee geweten en er daarom maar een uitroep van gemaakt: *duh duh ingkang asih ing jagade!*

Het *dadhi* van den Oud-Javaanschen tekst (10, 1, c) is door de Nieuw-Javaansche bewerkers klaarblijkelijk niet meer begrepen, evenmin als *tutur pinaayu* (10, 1, d), terwijl de verkeerde interpretatie van de vergelijking van c—d met zich mee moest brengen, dat de beteekenis van de volgorde van *sang kwir* in de weergaven verloren ging.

G sluit zich in de verklaring van 10, 2, a nauw bij den Oud-Javaanschen tekst aan door *byapi byapaka* tot citaatwoord of technischen term te nemen en het te gaan verklaren. De verklaring komt in hoofdzaak ⁹⁰) overeen met die van de Balische bewerkingen, waar-

uit wel de conclusie mag getrokken worden, dat zoowel de verklaring met *wiṣeṣa* (wisesa)⁸¹) als de lezing *wyāpī wyāpaka* (in twee woorden), waarop zij berust, reeds een oude traditie zijn. Men krijgt uit het slot van 7, 4 van G den indruk, dat G het *wyāpī wyāpaka* van den Oud-Javaanschen tekst eveneens als een citaatwoord of een technischen term heeft beschouwd en in *sāri ning paramatattwa* een door den Oud-Javaanschen dichter gegeven verklaring er van gezien heeft. Met het *sāri ning paramatattwa* van den Oud-Javaanschen tekst komt in G *sari ning cipta amisesa* overeen, terwijl wij *durlabha kita* weergegeven vinden met *pada baṭara datan aganal kalamun pinrih*. Wat wij daarentegen in P in de tweede helft van strophe 7 en in de eerste helft van strophe 8 vinden, lijkt — wanneer ik het althans goed begrepen heb — niet in het minst meer op den Oud-Javaanschen tekst.

Van het verband, dat *icchānta*, waarover wij zoo even reeds spraken, in de kakawin heeft met de rest van 10, 2, b, heeft noch G, noch P iets begrepen. Dat Çiwa in dezen regel als de eenheid der tegendeelen wordt beschreven, is tot G (strophe 5) in het geheel niet doorgedrongen; integendeel, mèt de Balische kidung (*behoudens noot 106!*) leest hij *tan ³anāganal alit* alsof er *tan anêng (a)ganal alit* stond, en miskent daarmee ten eenen male de bedoeling van den Oud-Javaanschen dichter. P heeft deze fout niet gemaakt, doch door God slechts den oorsprong van goed en kwaad enz. te noemen en Hem er niet mee te identificeeren, is hij toch ook nog een heel stuk van zijn origineel verwijderd gebleven.

Van de twee laatste regels van zang 10 vinden wij zoowel in G als in P een slap aftrekseltje terug, behalve van *sakalanīṣkalātmaka*, aan welks interpretatie de bewerkers zich blijkbaar niet gewaagd hebben.

Ten aanzien van de interpretatie van 11, 1 valt op te merken, dat zoowel G als P is blijven hangen op het verschil tusschen *ghaṭa* en *asing çuci nirmala* en dat beiden door deze tegenstelling te breedvoerig uit te werken aan de pointe van de vergelijking, het aanduiden van de relatie tusschen God en mensch, niet toegekomen zijn. Zij staan hierdoor in tegenstelling tot den Balischen kidung-dichter, die wel de tegenstelling tusschen rein en troebel water, zooals wij reeds eerder zagen (p. 210), op duidelijker wijze naar voren brengt dan de kakawin, maar desniettemin de tegenstelling blijft dienstbaar maken aan de hoofdzaak: het belijden, dat de mensch, welke eigenschappen hij ook heeft, als het ware doortrokken is van de Godheid, dat hij der-

halve mede de verstoffelijking is van het Goddelijke. In G daarentegen wordt louter en alleen de geestesgesteldheid van den *mensch* beschreven en hoe deze, als kañataan ing suksma, als levend argument voor Gods bestaan, in staat is den luister van het Opperwezen beter te weerspiegelen, naarmate hij volmaakter leeft. En in de nogal breedsprakige beschrijving van het *tegendeel* juist van den Godzoeker (strophe 11—13) verloopt hier de heele vergelijking. P heeft iets meer contact met den tekst van de kakawin behouden. Nadat daar in strophe 14 de mystieke eenwording van God en mensch terloops reeds even is aangeduid, lezen wij er in strophe 18, dat toch in allen, ook in de „leege vaten” dus, God werkt en aanwezig is⁹²). Doordat P èn aan den Oud-Javaanschen tekst heeft willen vasthouden èn aan het beeld van de drie potten, dat blijkens de overeenkomst tusschen G en P tot in détails — zooals b.v. in de kwalificatie van het „leege vat” als een beest — reeds tot een traditie geworden was, is hij derhalve met zichzelf in tegenspraak gekomen; strophe 18 toch is eigenlijk volstrekt niet te rijmen met de voorafgaande strophen; het *leege* vat *kan* de maan niet weerspiegelen. G is meer consequent in zijn fout.... en dus beter! Trouwens, ook in het begin van de vergelijking (einde van strophe 10 en begin van strophe 11) is P niet gelukkig in zijn woordenkeus. Terwijl de vergelijking van God en mensch met maan en water in G reeds eenigszins onzuiver is, doordat naar de letter van den tekst, zij het ook klaarblijkelijk niet naar de bedoeling, de mensch aan de maan gelijkgesteld wordt⁹³), is zij in P eigenlijk geheel valsch geworden — al is het dan óók hier slechts naar de letter en niet naar den geest —, doordat er een derde persoon ingevoerd is, waarvoor er in de vergelijking geen plaats is, de man n.l., die de maan in het water ziet schijnen⁹⁴)!

De laatste strophen in P (18 vanaf *yêku estu* — 21) bevatten niets anders dan een herhaling van wat er in de strophen 7 tot 10 reeds gezegd is. Er is geen sprake van, dat de bewerker hier de bedoeling van den Oud-Javaanschen dichter zou begrepen hebben. Ook de eerste regel van strophe 21, waarmee de passage in P sluit, is wel uit het oude gedicht overgenomen, doch niet in zijn verband begrepen; hij hangt dan ook geheel en al in de lucht, onverklaard als hij blijft. Of *tanpa wrana* hier met dezelfde bedoeling gebruikt is als het *tan āwarana* van de kakawin, is bovendien nog zeer twijfelachtig. Want behalve „scherm”, „schut”, beteekent *wrana* in het latere Javaansch ook heel vaak „iets (iemand), waarachter men zich verschuilt” in figuurlijken zin, zoodat met *tanpa wrana*, van God gezegd,

ook bedoeld kan zijn, dat Hij zich achter niets of niemand behoeft te verschuilen, maar dat Hij vrijmachtig is, de Opperheer, Die met niets of niemand rekening behoeft te houden. Ten slotte wordt *wrana* ook nog gebruikt in den zin van „middel”, „hulpmiddel”, „intermediair”, en wordt dan wel aan *srana* of *sarana* gelijkgesteld⁹⁵); een daarvan afgeleid *tanpa wrana* zou beteekenen: „Die zonder hulpmiddelen (gebruikt te hebben) is, wat Hij is”, „Die alles slechts aan Zichzelven te danken heeft”, „Die alles is en heeft uit de kracht van Zijn eigen wezen”. Mocht een van deze beide beteekenissen van *wrana* den dichter in de gedachten geweest zijn bij het schrijven van zijn tekst, dan zou van overeenkomst met de Oud-Javaansche redactie natuurlijk in het geheel geen sprake meer kunnen zijn.

G staat in strophe 13—14 ongetwijfeld dichter bij de *kakawin*, doordat er althans iets van de tegenstelling tusschen *katēmunta* en *si tan katēmu* in gered is. De bedoeling van *mpu Kanwa* heeft echter ook de auteur van G op geen stukken na begrepen, hetgeen vooral ook blijkt uit de — met strophe 18—21 van P in strekking vrijwel overeenkomende — tirade, waarmee hij dit gedeelte van zijn gedicht besluit. Van 11, 2, d vinden wij in deze redactie niets terug.

Vergelijken wij de redacties G en P met elkaar, dan kunnen wij constateeren, dat zij herhaaldelijk met elkander in details overeenkomen en herhaaldelijk ook hetzelfde verschil met den Oud-Javaanschen tekst vertoonen, hetgeen er wel op schijnt te wijzen, dat met de eigen opvatting der bewerkers een bestaande interpretatietraditie den tekst der Nieuw-Javaansche bewerkingen in niet onbelangrijke mate bepaald heeft. Wat de waarde van de eene bewerking in verhouding tot de andere betreft: men kan, geloof ik, zonder kans op tegenspraak poneeren, dat in stijl P verreweg de meerdere is van G, die telkens in noodelooze herhalingen vervalt en wat stumperig van uitdrukking is. Ik kan echter, louter op grond van het onderzoek der hierboven behandelde passages althans, niet inzien, dat *als nieuwere bewerking van de Arjunawiwāha* P zooveel beter zou zijn dan G, zooals Kern⁹⁶) en Poerbatjaraka⁹⁷) meenen. Het lijkt mij raadzaam in elk geval G niet te zeer te beoordeelen naar Gericke's vertaling; ook zonder diens verdiensten te willen verkleinen — in 1844 was het vertalen van een Javaansch gedicht een heel wat grooter prestatie dan het in onze dagen zou zijn! — kan men immers zeggen, dat hij de bedoeling van den tekst niet steeds begrepen heeft, niet heeft kunnen begrijpen ook. Verder drukt hij zich nogal eens

beknoper uit dan de langdradige Javaansche tekst, waardoor men hem niet altijd woord voor woord kan volgen. Nu wij zooveel beter hulpmiddelen hebben om de bedoeling van den Oud-Javaanschen dichter te achterhalen, hebben de nieuwere bewerkingen veel van haar beteekenis voor de verklaring van het oude gedicht verloren⁹⁸), maar aan den anderen kant kunnen wij, zooals reeds opgemerkt is⁹⁹), nu ook gemakkelijker nagaan, hoe de jongere dichters tot hun opvatting van den tekst gekomen zijn. De kans bestaat, dat dit zou leiden tot een eenigszins mildere waardeering van G. Intusschen, een definitief oordeel over de meening van Kern en Poerbatjaraka moet ik opschorten, tot ik gelegenheid heb gehad den geheelen Oud-Javaanschen tekst aan de hand van de nieuwere bewerkingen door te nemen.

Rest ons nog iets te vertellen over de „derde bewerking”. In cod. 234 (1) L. B. en cod. 243 Kon. Inst. zal men naar het verhaal van Arjuna's ontmoeting met den Goddelijken Jager te vergeefs zoeken. Cod. 4938 bevat deze passage wel, doch zonder weergave van de Çiwa-hymne van Arjunawiwāha 10 en 11¹⁰⁰). Bladeren wij echter een paar bladzijden terug, dan vinden wij in alle drie de handschriften enkele schamele resten er van of reminiscenties er aan in een geheel ander verband. Zang 4 van deze redactie bevat n.l. o.a. het verhaal, dat na de mislukte poging der nymphen om Arjuna te verleiden Indra zich in de gedaante van een ouden bedelmonnik, hier Wasiṣṭha genoemd, naar Arjuna's verblijfplaats begeeft om te trachten hem over te halen zijn door ascese verworven bovennatuurlijke kracht in dienst te stellen van de zaak der goden¹⁰¹). In 4, 70 lezen wij¹⁰²) dan, zooals in 6, 6, a van de kakawin, dat Indra na zijn betoog gehouden te hebben zijn eigen gedaante weer aanneemt. In de kakawin reageert Arjuna hierop slechts met het maken van een sēmbah, doch hier worden hem de volgende woorden van hulde in den mond gelegd:

(*Dandang-Gula*).

71. (Alon aturnya :) „Ulun asēpi, wus winarah ong sēmbahe ana, sayogya tingalana de, trilokasaranāsrū, ing wahya ning jatmika jati, ing tutur pinaarja, salwir agni tuhu, sangking tahēn purwaniran, wang amutēr tēkapnyan purwa sajati, miñak dadine kita”.

72. Wintaraga matur angañjali : „Singgih sabda ning kang muniwara, ulun katalyan ing sihe, amēng bēkti ning ulun”¹⁰³).

Hetgeen in vertaling ongeveer moet luiden als volgt :

71. (Zacht sprak hij :) „Van mij, in eenzaamheid levende, die (van U) mededeelingen (onderricht) heb ontvangen, is (hier), Amen! mijn huldebetoon! Door U (v.l.: Spoedig) worde het naar behooren opgemerkt, door der drie werelden toevlucht, luide als het uitgesproken wordt ¹⁰⁴); door U, Die in de uiting van wat waarlijk fijn ¹⁰⁵) is en in gelouterde woorden ontstaat, als vuur uit het hout, voorwaar! Wanneer de mensch de wezenlijke eerste oorzaak van alles in den geest bepeinst (letterlijk: „*ronddraait*”), is Uw ontstaan (als dat van) de olie (die bij het *ronddraaien* van den molen ontstaat)”.

72. Wintaraga sprak, terwijl hij een sēmbah maakte: „De woorden van den voortreffelijken asceet (d.i. van U in de vermomming van Wasiṣṭha) waren juist. Ik (voel mij) gebonden (= moreel verplicht) door het gunstbewijs (van U ontvangen, doordat Gij U gewaardigd hebt tot mij te komen(?)), (doch heb) slechts de betuiging van mijn onderdanigheid (U van mijn kant aan te bieden)”.

Men ziet uit deze vertaling, die ik met het oog op de mij nog duistere plaatsen in den tekst onder voorbehoud van wijziging geef, dat in deze derde redactie alleen van 10, 1 iets terug te vinden is, maar dat dit dan ook, gesteld dat mijn vertaling juist is, veel dichterbij de bedoeling van de kakawin komt, wat de hoofdzaak betreft, dan de lezingen van G en P. Nader onderzoek zal moeten uitmaken, of deze redactie zich ook elders anders tegenover de kakawin verhoudt dan G en P; bij voorloopige kennisname kreeg ik den indruk, dat dit inderdaad het geval is.

Opmerkenswaardig is, dat in 6, 9 van het Oud-Javaansche gedicht, waar 4, 71—72 mee zou overeengekomen zijn, indien het verband, waarin de Çiwa-hymne voorkomt, eens hetzelfde ware geweest, eveneens een vergelijking te vinden is met de wrijfhouten en het daaruit voortkomende vuur. Ascese, wordt er daar betoogd, moet men „warm” houden, wil men er uiteindelijk resultaat mee bereiken, zooals men de wrijfhouten niet moet laten afkoelen juist op het oogenblik, dat bijna het punt bereikt is, waarop men vuur zal krijgen; want dan zou alle moeite vergeefs geweest zijn en zou men opnieuw moeten beginnen. Het kan zijn, dat de dichter van deze redactie in het voorkomen van de vergelijking van hout en vuur aanleiding heeft gevonden de Çiwa-hymne, waarin dezelfde vergelijking een belangrijke rol speelt, te pas te brengen. Daar dit alleen te verklaren zou zijn in het geval, dat deze dichter niet de passage 7, 6 tot 12, 4 van de kakawin gekend heeft, doch wel — en dan los van den context — de

hymne van zang 10 en 11 of een gedeelte daarvan, ligt de veronderstelling voor de hand, dat de beide handschriften, waarin de geschiedenis van de ontmoeting met den Kiraat niet voorkomt en waarin er dus voor een tot Çiwa zelf gericht lofzang geen plaats is, den meer oorspronkelijken vorm van de „derde redactie” representeeren en dat de lezing van cod. 4938 later ontstaan is door uitbreiding van den tekst van cod. 234 (1) L. B. en cod. 243 Kon. Inst. met uit G of P of welke andere redactie ook overgenomen elementen. Aan den anderen kant bestaat natuurlijk ook de mogelijkheid, dat wij met een opzettelijke wijziging van het verhaal door den oorspronkelijken auteur van de „derde redactie” te doen hebben, en dan is alle zoeken naar een verklaring uiteraard hopeloos.

NOTEN BEHOORENDE BIJ „DE ÇIWA-HYMNE VAN DE ARJUNAWIWAHA”.

1) Bij de transcriptie van kakawin's heeft men rekening te houden met de eischen van de metriek, zoodat men niet zoo rationeel te werk kan gaan als bij het uitgeven in transcriptie van kidung-teksten. Slechts op grond van een speciaal daartoe verricht onderzoek van een aantal kakawin-teksten van ouden datum zou men tot bepaalde conclusies kunnen komen ten aanzien van de drie voornaamste moeilijkheden, die de spelling oplevert: de waarde van de in het Javaansche schrift geschreven h als beginconsonant, de waarde van de in de handschriften aangeduide lange vocalen in Javaansche woorden en het onderscheid tusschen dentalen en lingualen, dat in de handschriften gemaakt wordt. Ik heb hier, in aansluiting bij het door mij elders gebruikte transcriptie-systeem, waarvan ik echter de juistheid op het oogenblik in het midden laat, in Javaansche woorden geen h geschreven, doch de h van de handschriften door het teeken ⁵ weergegeven, waar de maat een beginconsonant eischt; voor de ⁵ in ting⁵alana enz. zie men de opmerkingen van Esser in Djāwā, 9, 257, die ik juist acht. Men lette op ⁵agni, dat volgens de maat met een consonant moet beginnen, maar waar een begin-h natuurlijk niet op haar plaats is, terwijl er evenmin aanleiding schijnt te bestaan om de i van het voorgaande lwir als lang te beschouwen; vgl. ook 21, 9, d. Lange vocalen heb ik slechts daar geschreven, waar de maat het eischt. Ten opzichte van lingualen en dentalen heb ik geen verandering gebracht in de spelling van de uitgave.

2) In Poerbatjaraka's uitgave jōngta.

3) In Poerbatjaraka's uitgave wyāpiwyāpaka; zie verder noot 13. Bij mijn opvatting van de bedoeling van den tekst past de spelling wyāpi-, de vorm van wyāpin, die als eerste lid van een samenstelling optreedt; vgl. çaçiwimba in 11, 1, a, uit çaçin plus wimba. In elk geval is intusschen de i van wyāpi- lang door positie.

4) Poerbatjaraka spelt paramatatwa.

5) Poerbatjaraka spelt iccāntā. Er bestaat echter niet alleen etymologisch, maar ook metrisch geen aanleiding om de tweede a als lang te beschouwen, daar ⁵ana, ook blijkens de spelling der handschriften, hana, geacht kan worden met een consonant te beginnen, zooals dat ook het geval is met het ⁵ana even verder. Omdat de tweede a van icchānta lang door positie is, heeft men,

zooals zoo vaak geschiedt in de handschriften, tevens de consonant, waarbij zij behoort, in casu de t, van een vocaalverlengingsteeken voorzien. In zulke gevallen bestaat er m.i. echter geen aanleiding om in de transcriptie de vocaal als lang aan te duiden, tenzij daarvoor nog een andere reden bestaat.

6) Poerbatjaraka spelt *liṇa*.

7) Poerbatjaraka spelt *sarāt*; de lettergreep *-rat* is in elk geval lang door positie, zoodat de verlenging van de *a* van *rat* ook secundair kan zijn. Vgl. noot 5, slot.

8) Poerbatjaraka spelt *-niskalā*.

9) Poerbatjaraka spelt *nirmmala*.

10) Poerbatjaraka vertaalt *tan ana waneh* inderdaad met „en niet anders”.

10^a) De laatste beteekenissen zijn die van het z.g. accidenteele passief. Op Oud-Javaansche *-in*-vormen met de betekenis van het accidenteel passief hoop ik elders nader in te gaan.

11) Poerbatjaraka vertaalt „spreken over het goede”; hij vertaalt, m.i. ten onrechte, *tutur* volgens de Nieuw-Javaansche betekenis „spreken”, welker samenhang met Oud-Javaansch *tutur* ik hierboven heb aangegeven; ziet echter over het hoofd, dat ook in het moderne Javaansch „spreken over” niet uitgedrukt kan worden door eenvoudig naast elkaar te zetten *tutur* en het woord, waarmee aangeduid wordt, waarover men spreekt; en miskent ten slotte den zin van de vergelijking van de regels 3 en 4. Misschien echter heeft hij zich slechts wat gebrekkig uitgedrukt en heeft hij bedoeld „goede woorden gebruiken”, d.w.z. de juiste mantra's gebruiken, zooals de priester dat moet doen, wil hij Çiwa in zich aanwezig doen zijn (vgl. R. Goris, „Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche theologie”, Leiden 1926, p. 47—52). Intuschen geloof ik, gezien den context, toch niet, dat deze vertaling te verkiezen zou zijn boven de vertaling, die hierboven voorgesteld is.

12) Zie echter de volgende noot.

13) De geheele voorgaande beschouwing gaat uit van de veronderstelling der aanvaardbaarheid van de lezing *wyāpiwyāpaka*. Zooals echter in noot 3 reeds is opgemerkt, kan men den tekst ook lezen *wyāpī wyāpaka*, waarbij men dan wel moet aannemen, dat *wyāpaka*, welks betekenis nu niet zoo heel veel van die van *wyāpī* verschilt, slechts ter versterking aan het voorgaande woord is toegevoegd. Poerbatjaraka heeft blijkbaar deze opvatting van den tekst, en hij vertaalt daarom de twee woorden — die hij in dat geval in zijn tekstuitgave ten onrechte als één woord heeft laten drukken — samen met „alles doordringend”. Kern leest in *Nāgarakṛtāgama* I, 2, a (ed. Krom, 1919, p. 22) *byāpī byāpaka* en vertaalt (aldaar, p. 23, regel 3) „aldoordringend, zich overal verbreidende”, en aanvaardt dus voor de *Nāgarakṛtāgama*-plaats de andere mogelijkheid. De context in de *Nāgarakṛtāgama* is echter anders dan in de *Arjunawiwāha*; in plaats van *sāri* ning *paramatattwa* vindt men daar *sarwatattwagata* (spelling Kern: *sarwwatatwagata*), welks laatste lid ten opzichte van *sarwatattwa* eveneens „doordringing” te kennen geeft, zoodat in de *Nāgarakṛtāgama* met *byāpī byāpaka sarwatattwagata* louter op het permanatieve karakter van de Godheid gedoeld kan zijn en de inwendige tegenspraak, die hier de dichter schijnt te willen scheppen, niet aanwezig is. Hoewel ik de mogelijkheid van de lezing *wyāpī wyāpaka* niet volstrekt verwerp, acht ik er tegen te pleiten, dat *wyāpaka* er vrijwel overbodig in zou zijn. Een doorslaggevend argument is dit intusschen natuurlijk niet.

Daar de *Arjunawiwāha* bijna 350 jaar ouder is dan de *Nāgarakṛtāgama* en *Prapañca* uiteraard meer gelegenheid gehad heeft om in zwang geraakte standaarduitdrukkingen in zijn gedicht op te nemen dan mpu *Kaṇwa*, zou ik de mogelijkheid niet geheel uitgesloten willen zien, dat het *byāpī byāpaka* van

Nāgarakṛtāgama 1, 2, a een minder juist gebruik is van een uit oudere gedichten of zelfs met name uit deze Arjunawiwāha-plaats bekenden term.

KBW. geeft s.v. wyāpi (III, 610b, beneden) wyāpiwyāpaka (spelling van der Tuuk: wjāpiwjāpaka) voor deze Arjunawiwāha-plaats, echter zonder vertaling.

Ofschoon tattwa zelf wel met „waarheid” (in den zin van „realiteit”) vertaald kan worden, lijkt mij in dit verband paramatattwa door Poerbatjaraka met „hoogste waarheid” minder juist vertaald.

¹⁴⁾ Poerbatjaraka vertaalt 2, b met „Gij die *verblijf houdt* zoowel in ... als in” (curs. van mij. B.). Hoe hij dit uit icchānta haalt, is mij niet duidelijk.

¹⁵⁾ Ātmaka wordt meestal echter als adjectief gebruikt en beteekent dan, als tweede lid van een compositum, „het wezen hebben(de) van”, „bestaan(de) uit”, „de kenmerken vertoonen(de) van”, „tot de soort behooren(de) van” hetgeen in het compositum aan ātmaka voorafgaat. In zulke gevallen is echter het eerste lid van de samenstelling het primaire, het compositum zelf het secundaire begrip. Daar echter in het kader van de hier geleverde beschouwing Çiwa moeilijk een secundair begrip kan genoemd worden tegenover het stoffelijke en het onstoffelijke als primaire begrippen, lijkt mij deze verklaring van ātmaka, al sluit zij ook aan bij een meer bekend spraakgebruik, hier toch minder goed op haar plaats te zijn. Kern vertaalt dezelfde uitdrukking in Nāgarakṛtāgama 1, 1, b (ed. Krom, p. 22) met „(zoowel) met het stoffelijke verbonden, (als) onstoffelijk van aard”, waarbij dus het adjectivische compositum als bestaande uit de adjectieven sakala en niṣkalātmaka wordt beschouwd. Deze inderdaad houdbare verklaring van sakalanīṣkalātmaka, die men ook vindt bij Juynboll, „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst”, s.v., zou hier ook niet in strijd met het zinsverband zijn, daar sakala op één lijn ware te stellen met utpatti sthiti lina ning dadī en niṣkalātmaka met kāraṇa nika. Hoewel derhalve Kern's vertaling van Nāgarakṛtāgama 1, 1, b op goede gronden te verdedigen is, zou ik haar niettemin hier om stijlcritische redenen liever niet toepassen. Çiwa immers wordt hier juist gekenschetst als de éénheid der tegendeelen; de eigenschappen „met de stof verbonden” en „onstoffelijk van aard” sluiten elkaar echter niet uit en zijn dus geen zuivere opposita, terwijl zij bovendien geenszins uitsluitend op de Godheid toepasselijk zijn, maar ook op natuurkundige grootheden (warmte, licht) en op tal van abstracta (toorn, kracht enz.). Vertaalt men sakala niet met „met de stof verbonden”, doch met „stoffelijk”, dan is het wel het tegenovergestelde van „onstoffelijk”, doch dan is het bezwaar, dat de climax, waarop in den tekst van dit artikel de aandacht is gevestigd, juist vóór zijn hoogtepunt verbroken zou worden. Poerbatjaraka's vertaling („de ziel van het zijn en het niet-zijn zijt Gij”) komt veel dichter bij mijn opvatting; ik zou er echter „zijn” resp. „niet-zijn” door „zijnde” resp. „niet-zijnde” in willen vervangen en de aandacht er op willen vestigen, dat in P.'s vertaling het -ka van -ātmaka verwaarloosd is.

¹⁶⁾ Object hier te nemen in den logischen, niet in den grammaticalen zin, aangezien bañu in regel 1 en wulan in regel 2 grammaticaal te bepalen zijn als deelen van de samengestelde adjectieven mesi bañu en mesi wulan. Mesi zou hier echter te vervangen zijn door een ongeveer gelijkwaardige uitdrukking, waarbij bañu en wulan wel object in grammaticalen zin zouden zijn, makesi b.v.

¹⁷⁾ Zie de vertaling op p. 192—193.

¹⁸⁾ Zie KBW., s.v. marika (IV, 532a). Kern schijnt het in zijn „Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch” niet te behandelen.

¹⁹⁾ Poerbatjaraka's vertaling van de eerste drie regels van strophe 2 („Gij zijt gevonden door hem, die U niet vindt; Gij zijt gezien door hem, die U niet ziet; Gij zijt gevat door hem, die U niet vat”) moet een vergissing zijn,

die hij vergeten heeft te corrigeren, daar het niet voor weerlegging vatbaar schijnt, dat het -(n)ta van *katēmunta*, *kaidēpta* en *kawēnangta* het logische subject in den tweeden persoon aanduidt; dus: „hij wordt gevonden door U” enz. Daarmee vervalt natuurlijk P.’s geheele vertaling. Afgezien daarvan is *angidēp* ook minder juist met „zien” vertaald.

Terloops worde de aandacht gevestigd op *katēmunta* enz. en *katēmu* enz. Bepaald als het logische subject hier is, had men *tinēmunta* kunnen verwachten, dat metrisch even goed op zijn plaats zou geweest zijn. Ik vermoed, dat de dichter aan *katēmunta* de voorkeur heeft gegeven om aan het logische subject eenigszins het karakter van agens te ontnemen, dat het in dit bijzondere geval niet hebben mag, omdat een tegenstelling tusschen agens en patiens in strijd met de in deze zangen beleden opvatting van de verhouding van Çiwa en mensch zou zijn.

Katēmu is gelijk te stellen aan het Nieuw-Javaansche *kētēmu*, daar, of men *katēmu* nu laat slaan op Çiwa dan wel op den asceet, de agens in elk geval geheel op den achtergrond staat en in de vertaling dan ook niet meer aangeduid wordt (si tan *katēmu* = „de niet (meer) ontmoete”, „de in afzondering levende”, wanneer het op den asceet slaat, en = „De Onontmoetbare”, wanneer het op Çiwa slaat). Het is, meen ik, nog niet aangetoond, dat het *kē*-passivum in het Oud-Javaansch voorkomt, subs. dat ook het Oud-Javaansch een aparten vorm heeft voor het z.g. accidenteele passief. Kern’s formuleering („Verspreide Geschriften”, deel 8, p. 215 beneden: „Het onderscheid dat in ’t Njav. tusschen *ka* en *kē* gemaakt wordt, geldt niet voor de oudere taal”) is waarschijnlijk wel juist, maar gaat mij toch iets te ver, daar zij niet met de mogelijkheid rekening houdt, dat het Oud-Javaansch wel een verschil tusschen het *ka*- en het *kē*-passivum gekend heeft, maar dit niet in het schrift heeft uitgedrukt. Evenals in geschriften van jongeren datum immers vindt men ook in Oud-Javaansche geschriften de *pēpēt* vanaf de derde lettergreep van achteren veelal niet geschreven, waar wij aanleiding hebben te veronderstellen, dat zij toch wel uitgesproken werd. Zie verder noot 10^a.

²⁰⁾ Zie hierboven, p. 175; vgl. ook p. 191.

²¹⁾ Van een andere opvatting is Kern, die („Verspreide Geschriften”, deel 8, p. 143) *twa* hier als een persoonlijk voornaamwoord van den tweeden persoon beschouwt en dezen versregel aldus leest en vertaalt (aldaar, regel 9—11): „*paramārtha Çiwa twa nirāwarāṇa*, waarachtig Çiwa (de goedgunstige) zijt gij, vrijmachtig”. Kern’s uiteenzetting is echter geenszins overtuigend, althans niet ten aanzien van *twa*; *twang*, dat hij aan het Soendasche *tuwang* gelijkstelt, blijve hier buiten beschouwing. Van *twa* geeft Kern slechts twee voorbeelden, n.l. BK. 225, 11 [d.w.z. *Bhomakāwya*, uitgave R. Friederich, Verhand. Batav. Gen., deel 24, Batavia 1852, p. 225 (in Javaansche cijfers), regel 11, = 108, 7, b; Juynboll, Wrđl., s.v. *twa*, suggereert ten onrechte, dat zang 225, str. 11, bedoeld zou zijn] en AW. 101 = *Arjunawiwāha*, 11, 2, d. De *Bhomakāwya*-strophe luidt:

hyang Brahmā sira çighra yaṇ ðatēṅ anēmbah ararēm i bhaṭāra Keçawa,
bhakty āngastuti (of bhaktyāngastuti?) lingnira prabhu wiçesa kita
waçawasitwa (lees: -waçitwa)-bhūpati, enz.

Ik houd het er echter voor, met KBW. s.v. *waçitwa* (III, 550a), zooals al op te maken is uit bovenstaande transcriptie, dat wij hier te doen hebben met Sk. *waçitwa*, „Selbstbestimmung-oder -beherrschung; Herrschaft über” (Cappeller), dat in de verbinding *waçawaçitwa* in het Oud-Javaansch adjectief geworden is in de beteekenis „soverein”, „vrijmachtig”, zooals uit de door van der Tuuk gegeven voorbeelden duidelijk blijkt; voor de betreffende *Bhomakāwya*-plaats (ten onrechte in KBW. als 107, 7 in plaats van als 108, 7 aan-

geduid) leest van der Tuuk dan ook waçawaçitwabhūpati als één samenstelling (= „souvereine vorst” dus). Het gebruik van -twa in Bhomakāwya 108, 7, b blijkt dus hetzelfde te zijn als ik voor onze Arjunawiwāha-plaats heb aangenomen, waarmee Kern's bewijssplaatsen als voor twijfel vatbaar dienen te vervallen. Trouwens, het gebruik van twa ter aanduiding van een persoon, die in dezelfde strophe driemaal met het bij kita behorende suffix -(n)ta is aangeduid, zou ook eenigszins vreemd zijn en in strijd met het gewone Oud-Javaansche taalgebruik.

Ook overigens lijkt mij Kern's vertaling van dezen versregel niet aanvaardbaar, en met name nirāwarana lijkt mij in dit zinsverband onjuist vertaald. Zie echter daarover mijn opmerkingen in den tekst van het artikel. Juist lijkt het mij daarentegen, dat Kern er de aandacht op vestigt, dat Çiwa eigenlijk „de Goedgunstige” beteekent. Daar hier immers in zang 11 gehandeld wordt over Çiwa's tegemoetkomendheid tegenover den naar volmaaktheid strevenden mensch, is het inderdaad geenszins uitgesloten, dat de dichter hier de Hoogste Godheid speciaal met Çiwa heeft aangeduid met de bedoeling om een naam van God te gebruiken, waarvan de eigenlijke beteekenis goed zou passen in het zinsverband. Dat Kern ten onrechte paramārtha en Çiwa als twee aparte woorden heeft opgevat, blijkt zonneklaar uit 12, 1, a (Stutinira tan tulus sinahuran Paramārthaçiwa); intusschen is deze fout van zeer ondergeschikt belang en met een kleine wijziging te verhelpen.

Hoe Poerbatjaraka, die den laatsten regel van strophe 2 vertaalt met „Gij zijt het hoogste geluk zonder den minsten sluier” elk afzonderlijk woord opvat, is helaas niet duidelijk. Hij spelt, m.i. te recht, çiwatwa, maar het lijkt niet zeker, of hij dit woord dan wel paramārtha en çiwatwa samen met „het hoogste geluk” vertaald heeft. Wanneer „het hoogste geluk” een vertaling is van paramārtha, dat hij los van çiwatwa heeft laten drukken, moet de vertaling van çiwatwa bij vergissing uitgevallen zijn, maar dan zou hier de opmerking passen van den slotzin der vorige alinea, plus de toevoeging, dat Poerbatjaraka blijkens zijn vertaling het Paramārthaçiwa van 12, 1, a als eigennaam heeft opgevat. Het zou ook denkbaar zijn, dat P. hier paramārthaçiwa twa gelezen heeft en daarbij çiva als appellativum (Cappeller: „Heil”, „Glück”) en twa als pronomen heeft opgevat; hij zou dan echter den tekst van 11, 2, d anders hebben moeten laten drukken; in dat geval zou hij dus het paramārthaçiwa van 11, 2, d als een homonym van het Paramārthaçiwa (zóó te lezen!) van 12, 1, a hebben opgevat!

²²) Kidung Pamañcangah, IV, 108.

²³) Merkwaardigerwijze bevat ook de Smaradahana, ed. Poerbatjaraka, Bibliotheca Javanica 3, Bandoeng 1931, juist in zang 10 en 11 een Çiwahymne, die in verschillende opzichten doet denken aan de hymne van de Arjunawiwāha. Zang 10 bestaat daar eveneens uit twee strophen en is in een versmaat-gedicht, die voor meer dan de helft overeenkomt met die van zang 10 van de Arjunawiwāha. Zang 11 is er eveneens in een korte versmaat-gedicht en bevat eveneens een vergelijking om het Wezen van Çiwa te beschrijven, doch bestaat er uit drie strophen.

²⁴) Vgl. Joh. Nobel in de Deutsche Literaturzeitung van 22 Maart 1930, p. 541: „Es wird immer eine schwierige und wenig dankbare Aufgabe bleiben, eine indische Dichtung in eine europäische Sprache zu übertragen. Der Eindruck, den das Original hinterlässt, ist notgedrungen ein ganz anderer als der, den eine Uebersetzung zu bieten vermag. Die indische Kunstdichtung, das Kāvya, setzt zuviel voraus und wirkt daher nur dann, wenn man mit den poetischen Anschauungen und Ausdrucksmitteln der Inder vertraut ist. Nicht der Inhalt eines Werkes, sondern die Form, in der uns der Dichter den Inhalt

bietet, ist das Wesentliche. So kommt es, dass eine jede Uebertragung eines indischen Originals, mag sie nun wörtlich oder frei sein, den Laien im Grunde nur enttäuschen wird". Wat hier voor vertalingen uit Sanskr̥t kāvya-werken opgemerkt wordt, geldt voor vertalingen van Javaansche kakawin's voor een groot deel ook.

25) Zie den tekst bij noot 17.

26) Ik ben er geenszins zeker van de juiste vertaling van *kaidēpta* en *kaidēp* getroffen te hebben, daar het mij nog niet geheel duidelijk is, in welken zin de dichter hier *idēp* bedoeld heeft. Zie ook noot 19, slot van de eerste alinea.

27) Bij deze vertaling moet men *sakalanīṣkalabhakti* als één woord opvatten. Het is met het oog op het tweemaal voorkomen van *sēmbah* in den Oud-Javaanschen tekst wellicht niet geheel onmogelijk — al lijkt het weinig waarschijnlijk —, dat wij *antuk i katunnan iki* moeten opvatten als subject van *cingak*. In dat geval zou men *sakala* en *nīṣkala* (of *sakalanīṣkala*) te scheiden hebben van *bhakti*, daar het dan praedicaat van den tweeden zin zou zijn, waarvan *bhakti* subject ware. Wij zouden dan als vertaling krijgen: „O hoog vereerde Godheid! Dat de prestatie (= het gepresterde huldebetoon) van dezen minderwaardige (= van mij, minderwaardige) gezien worde door den Helper der wereld! Zinnelijk waarneembaar en bovenzinnelijk is mijn huldebetoon" enz.

28) Men zou verwacht hebben „.... vergaan *van* het geworden (van de schepping)”, doch dan had de tekst.... *pralīna nikang dadi* in plaats van *p. ikang dadi* moeten hebben. Misschien is dit laatste intusschen toch wel bedoeld geweest, en zullen wij dus inderdaad *van* in te voegen hebben.

29) Wel *olih* te lezen.

30) Het wordt gespeld: *sakāla nīṣkāla*. Zie ook de opmerking op p. 202.

31) Is er hier een woord weggevallen?

32) Hiervoor zal wel *kayu* te lezen zijn. Zie ook de opmerking op p. 208.

33) De tekst heeft *ngunikadoningya*; ik vermoed, dat er een fout is ingeslopen, al is er desnoods iets van te maken.

34) Tekst *wtu/hinhida*. Vermoedelijk is de cursief gedrukte lettergreep echter slechts door een vergissing in het woord gekomen en heeft men *wtunhida* (*wētunida* of *wētu n ida*) te lezen.

35) De bedoeling is niet heel duidelijk. Vermoedelijk is de tekst corrupt.

36) De bedoeling van *sakaton* is mij niet geheel duidelijk. „Alles wat zichtbaar is” schijnt niet te passen. Misschien is het woord adverbiaal gebruikt en moet men het vertalen met „zooals zichtbaar (evident) is”, „zooals men wel zien kan”. Vgl. noot 83.

36^a) Zie noot 37^a.

36^b) Hoewel men pleegt te spreken van „Balische paraphrasen”, zijn deze synoniemen toch vaak Oud-Javaansche woorden, die in het gewone Balisch niet voorkomen en dus hoogstens „Balisch kawi” genoemd zouden kunnen worden.

37) Gericke-Roorda, „Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek”, II, 268b, s.v. *putēr*, geeft voor *mutēr* ook op: „draaien, zooals een olie- of suikermolen” („draaien” in intransitieve beteekenis!).

37^a) Wel staat de oorspronkelijke beteekenis van *Sk. yogya*, „onder het juk te brengen”, vrij dicht bij de eerste beteekenis van Oud-Javaansch *kawēnang*, maar ik geloof niet, dat daarmee hier rekening gehouden dient te worden, aangezien *yogya* op Java vermoedelijk slechts in afgeleide beteekenissen in gebruik is geweest.

38) *Kaparāgan* of *kāpirāgan* te lezen? De lezing *kapo rāga n* of *kapo rāgan* schijnt geen zin te geven.

39) Tekst *ye*; van der Tuuk heeft er in cod. 3952 *yen* boven geschreven.

40) Van der Tuuk schrijft *ng gi* boven *gē* en maakt dus van den tekst *ada*

ngginēng, hetgeen wel beter lijkt. Ginēng, in het Oud-Javaansch het passief van anggēng, „koesteren” enz., is in het Balisch een zelfstandig grondwoord geworden, waarvan de afleidingen ngginēng, ngginēngang (of nginēng, nginēngang) gemaakt worden, die dezelfde beteekenis hebben als Oud-Javaansch anggēng, anggung.

41) Nevenvorm of verschrijving voor samādhi?

42) Misschien heeft men janmane te lezen.

43) Van een grondwoord duga; de vorm nugawang komt voor naast nugaang.

44) De tekst heeft bwin; de maat eischt echter één lettergreep meer dan er op het oogenblik staan; misschien zal men echter tuwara in plaats van twara te lezen hebben (vgl. noot 46). De mogelijkheid is verder niet uitgesloten, dat er een andere fout is ingeslopen, want de beteekenis van nawang staat nu ook niet zoo heel vast.

45) De tekst heeft *na*, doch er is *ne* tusschen haakjes achter gezet. De vorm *nane* in de beteekenis van *ne*, *ane* en *sane* schijnt niet voor te komen. Misschien is er echter *ane* te lezen, in welk geval er voor het volgende *tuwara* weer *twara* zou te lezen zijn.

46) De tekst heeft *twara*, doch de regel heeft één lettergreep meer nodig dan er nu staan. In plaats van *tuwara* zou ook *towara* bruikbaar zijn. Zie echter de vorige noot, en vgl. ook noot 44.

47) De tekst heeft *pitwi*. *Pi* is tusschen haakjes geplaatst, omdat de regel anders één lettergreep te veel zou hebben. Misschien heeft men echter *pitwi* te lezen, waarmee de maat eveneens in orde zou zijn.

48) Aldus in het handschrift verbeterd uit *mangeṣṭi* of *mengeṣṭi*; de lezing *mangeṣṭi* of *mangiṣṭi* lijkt mij echter niet onbruikbaar, ja, zelfs wel beter dan *ne ngiṣṭi*.

49) Het handschrift heeft *karasa bahanña*, waardoor er één lettergreep te veel zou zijn. De lettergreep zou ook uitgespaard kunnen worden door *banña* te lezen in plaats van *bahanña*, maar daar regel 5 van de strophe eveneens *krasa* heeft, lijkt die oplossing minder goed aanvaardbaar.

50) *Triṣakti* wordt wel gebruikt om de Hindusche Triniteit, *Brahma*, *Wiṣṇu* en *Çiwa*, aan te duiden. Wanneer men, zooals hier, met *sang hyang Triṣakti Çiwa* aanduidt, beteekent zulks wel, dat *Çiwa* geacht wordt in Zijn Absoluutheid ook *Brahma* en *Wiṣṇu* te impliceeren.

51) Men kan ook *cokor i dewa kasuhun* als een nieuwen zin beschouwen en het aldus vertalen: „.... betuig ik (slechts) mijn hulde. Eerbiedig worden de voeten Gods op het hoofd geplaatst” (= „eerbiedig offer ik U mijn nederige aanbidding”). Vgl. overigens noot 54.

52) Vermoedelijk is dit wel de bedoeling. Paling kan echter ook „verbijsterd” beteekenen, zoodat de vertaling wellicht ook zou kunnen luiden: „Verbijsterd raakt de mensch, die U zoekt, want er is geen kans, dat hij U vinden zal”.

52a) De versregels zouden, zonder dat het voor den inhoud veel verschil uitmaakt, ook op eenigszins andere wijze gegroepeerd en met elkaar verbonden kunnen worden.

53) *Kantēn* is het hooge woord, dat bij *karwan* hoort. Vgl. het moderne Javaansch, waar men tegenover elkander heeft staan *kantēnan* en *karuhan*; de laatste vorm, die secundair van *aruh* afgeleid wordt, is uit *kawruhan*, het passief van *mēruhi* en *ngawruhi*, van een grondwoord *wēruh*, ontstaan.

54) *Kasuhun* is te stellen naast *sinuhun* en heeft, blijkens de *Usana-Jawa*-plaats b.v., die ik in mijn „De Middel-Javaansche historische traditie” (Santpoort, 1927), p. 133 en noot 2 aldaar,esignaleerd heb, dezelfde beteekenisontwikkeling meegemaakt (n.l. van „het op het hoofd genomene of gedragene” via „voet” tot „vorst”; vgl. mijn „*Kidung Sundāyana*”, Soerakarta, 1928, p.

233—234). Kasuhun kan hier dus met „Majesteit” vertaald worden, terwijl tan ana waneh beteekenen zou „buiten Wien er niets (niemand) anders bestaat”, hetgeen de beteekenis „soverein” impliceert.

⁵⁵⁾ Hoe kaparāgan in Hadji D. 27 voorkomt, blijkt niet. Op de beide plaatsen, waarheen KBW., I, 805a, regel 14—15, verwijst, n.l. het fr.bpl.-citaat s.v. dukun, II, 435a, regel 6 v.o., en het fr.bpl.-citaat s.v. pungu, IV, 314b, regel 6 v.o., komt het in een technischen term voor, n.l. edan kapidāgan resp. buta kapidāgan; het laatste wijst wel op de door mij aangenomen beteekenis.

⁵⁶⁾ Zie Gericke-Roorda, op. cit., s.v. raga, I, 370b, r. 15—17.

⁵⁷⁾ Vgl. deze Bijdragen, deel 83, p. 157—158.

^{57^a)} Uitdrukkelijk toch duidt antuk den mensch als logisch subject van kapanggih aan, zoodat i dewa grammaticaal subject is, juist het omgekeerde dus van wat in den Oud-Javaanschen zin wordt uitgedrukt.

⁵⁸⁾ De passage, die hier van belang is, begint in cod. 10 op p. 47 en loopt tot p. 50; in cod. 74(4) loopt zij van p. 393 tot p. 398; in cod. 194 van p. 39 tot p. 41.

⁵⁹⁾ Daarentegen blijkt uit het boek van Palmer van den Broek niet, waar diens tekst vandaan komt. Een aantekening in cod. 3179 schrijft hem aan C. F. Winter Sr. toe; zie Juynboll, loc. cit. Poerbatjaraka deelt mede (in zijn „Inleiding” tot de Arjunawiwāha-uitgave, in deze Bijdragen, deel 82, p. 186), dat hij van de hand van Yasadipura, den auteur van de Nieuw-Javaansche Rama- en Bratayuda-bewerkingen, zou zijn.

⁶⁰⁾ Er bevindt zich een nummering per twee bladzijden in den linkerbovenhoek der linkerbladzijden, die hier, waar nodig, gevolgd wordt; de rechterbladzijden worden met a, de andere met b aangeduid. De pp. 20a, 32a, 40a en 60a zijn onbeschreven, de pp. 58a, 61b, 62a beneden en 62b sqq. zijn volgeknoeid met iets anders dan Wiwaha-tekst. Op p. 62a eindigt er blijkbaar een zang. Zie ook noot 61.

⁶¹⁾ Juynboll's opmerking, dat cod. 4938 onvolledig is en abrupt eindigt, schijnt onjuist te zijn; het slot van cod. 234 (1) L. B. en van cod. 243 Kon. Inst. komt overeen met het slot van den voorlaatsten zang van cod. 4938.

⁶²⁾ H. Kern, „Kawi-Studiën”, p. 11. Poerbatjaraka, in deze Bijdragen, deel 82, p. 186.

⁶³⁾ In „Zang IV van den Wiwāhā-Djarwā vergeleken met het Oud-Javaansche origineel”, in deze Bijdragen, deel 66, p. 237.

⁶⁴⁾ De tekst heeft misesa, doch dan zou er één lettergreep te weinig zijn.

⁶⁵⁾ De editie-Gericke heeft yya, dat in het Javaansche schrift bijna op dezelfde wijze geschreven wordt als ywa (= aywa); daardoor is Gericke's tekst echter onbegrijpelijk geworden. Alle hss. hebben ywa, dat ook blijkens het voorgaande aja = aywa hier nodig is.

⁶⁶⁾ De mogelijkheid is niet geheel uitgesloten, dat men het woord in tweeën te splitsen heeft. Gericke-Roorda noch KBW. geeft het op. Ik ben van de herkomst er van niet zeker; voor Sk. mānin geeft Cappeller o.a. „geltend als” op, wanneer het, zooals hier, tweede deel van een compositum is; in dat geval zou de Oud-Javaansche vorm sattwamānī geweest zijn, waaruit satomani zich normaal ontwikkeld zou hebben. Zie ook noot 77.

⁶⁷⁾ De editie-Gericke heeft kang wēnang, dat echter niet bruikbaar is.

⁶⁸⁾ Ik ben er niet zeker van, dat inderdaad ing mangke ing tēmbenēka bij het volgende te trekken is; misschien behoort het bij het voorgaande. De vertaling van de vorige regels staat ook niet geheel vast, omdat het niet zeker is, waarmee dumunung aan te vullen is. Misschien moet men het geheele stuk vanaf apan rēke tot aan het einde van de strophe als één zin met een paar

overbodige herhalingen opvatten. — Met het sēnene van hs. C weet ik niets aan te vangen.

⁶⁹⁾ Ik volg hier de lezing der hss. ABC.

⁷⁰⁾ De lezing van Gericke is wel te aanvaarden, al zit er weinig relief in; wisesa en amisesa vertoonen weinig onderling verschil, maar dat kan heel goed opzet zijn om te laten uitkomen, dat byapi en byapaka eveneens weinig verschil vertoonen. De lezing van ABC is niet te aanvaarden, aangezien met byapaka ontkend zou worden, wat met byapi is aangeduid, hetgeen in het gegeven verband onaannemelijk lijkt. Ik vermoed echter, dat er in ABC iplv. datan wisesa te lezen is tan winisesa, waardoor zij goeden zin zouden geven en zich tevens zouden aansluiten bij de Balische paraphrasen (vgl. p. 201).

⁷¹⁾ Het karan van den tekst heeft echter niets met aran te maken! Het is een synoniem van mulane en hangt samen met Sk. kārāṇa.

⁷²⁾ Hoewel het akal (iplv. agal) van A wel te verdedigen ware („zich niet vermengen met het verstand” = „alle begrip te boven gaan”, „niet met het verstand te begrijpen zijn”), kan men het toch, dunkt mij, beter als een verschrijving beschouwen.

⁷³⁾ Ik ben er echter niet zeker van mangke ing tēmbenipun en pinangkane duk nora goed vertaald te hebben.

⁷⁴⁾ Of: „verschijnt”, „naar buiten komt”, „zich vertoont”. Dit mimba of memba is de um-vorm van wimba, dat als Kawi-woord aan wētu gelijkgesteld wordt; zie Gericke-Roorda s.v. wimba, II, 69b. Het is natuurlijk ontstaan door misvatting van het -wimba van çaçiwimba van II, 1, a.

⁷⁵⁾ Voor kanyataan (kañataan) geeft Gericke-Roorda s.v. ñata op: „feitelijk bewijs van iets”, „bewijs, dat iets blijkt werkelijk waar te zijn”. Daarvan ben ik bij de door mij gekozen vertaling uitgegaan.

⁷⁶⁾ Het is wellicht de moeite waard om op dit eigenaardige gebruik van aja de aandacht te vestigen. De zinnen aja kurang turune, (a)ywa towong sahwatipun en nandang nganggo (a)ywa kurang malih hebben de kracht van adjectiva, die blijkens het voorafgaande lidwoord kang aan het bepaalde substantief manuswa (aan het einde van strophe II) worden toegevoegd. De zinnen zelf zouden vertaald luiden: „Laat staan, dat hij in slaap te kort zou komen, (integendeel, hij slaapt veel meer dan hij noodig heeft!) Laat staan, dat er in zijn intieme leven af en toe perioden van onthouding zouden voorkomen, (neen, voortdurend maar laat hij zijn hartstocht den vrijen teugel!) Laat staan, dat hij in opsmuk en kleeding te kort zou komen, (integendeel, steeds kleedt hij zich in overdadige weelde en gebruikt hij een overvloed van sieraden!). Deze zinnen zijn in de vertaling zoo omgevormd, dat zij gebruikt kunnen worden als bijvoegelijke bijzinnen bij een antecedent „mensch”.

⁷⁷⁾ Hoe de bewerker aan de verklaring van -mani met wēnang pinangan komt, is mij niet duidelijk. Evenmin begrijp ik, waarom de derde soort menschen speciaal met *etbaar* wild, of gedierte, dat men *mag* eten, vergeleken wordt. Misschien is wēnang pinangan louter een overbodige toevoeging; in P wordt in strophe 17 ten minste alleen van *sato* gesproken.

⁷⁸⁾ Het schijnt, dat het suffix -a van angulaha alleen metri causa gebruikt wordt; van eenige irrealiteit schijnt in den zin met angulaha geen sprake te zijn.

⁷⁹⁾ Men kan malih ngastuti pun Parta datēng pada batara ook als indirecte rede opvatten en vertalen: „Nog meer zeide Arjuna; opnieuw sprak hij woorden van hulding tot Zijne Goddelijke Majesteit, (aldus): „In waarheid”, enz.

⁸⁰⁾ Zie noot 67.

⁸¹⁾ Ik weet niet, of ik lan kaidēp tēgēse nēnggih goed vertaald heb; zoo ja, dan is mij niet duidelijk, hoe de bewerker kaidēp heeft kunnen opvatten, dat

hij tot een verklaring komt, welke slechts indirect in verband met idēp schijnt te staan.

⁸²⁾ Gericke-Roorda geeft s.v. yatna (II, 449a) éling als Kawi-beteekenis van dit woord op. De beteekenis „voorzichtig”, „op zijn hoede zijn”, die het woord in het gewone Javaansch heeft, schijnt hier minder goed te passen. De Sanskrt beteekenis van yatna, „moeite”, „inspanning”, die in het Javaansch kan leiden tot „moeite doen”, „zich inspannen”, „zijn best doen voor iets”, komt in het Javaansch blijkbaar aan het woord niet toe.

⁸³⁾ Meestal wordt sakalir gebruikt in de beteekenis „allen”, „alles”; dan zou het hier zijn: „allen voortreffelijk”, „gezamenlijk de groep der hoogsten vormend”; intusschen lijkt dat toch wel eenigszins zonderling. Zie ook de opmerking over sakaton in noot 36; misschien wordt ook sakalir wel als adverbium gebruikt.

⁸⁴⁾ Ik ben er geenszins zeker van deze passage begrepen te hebben, omdat ik mij niet kan voorstellen, dat deze verheerlijking van den mensch inderdaad bedoeld zou zijn, en omdat bovendien de opvatting van dezen bewerker dan wel zeer zou afwijken van de Oud-Javaansche lezing zoowel als van de Balische bewerkingen en van de redactie van Gericke. Aan den anderen kant kan ik geen beteren zin uit den tekst halen. Wanneer men tinitah utami zou vertalen met „schepselen des Allerhoogsten”, zou men in winisesa van regel 8 op moeilijkheden stuiten, daar winisesa van God niet gezegd kan worden.

⁸⁵⁾ De vertaling „Goddelijke Voorzienigheid” berust op de Sanskrt beteekenis van widhi, „ordening”, „regeling”, „methode”. In het Sanskrt duidt Widhi ook het Brahman aan als ordenend principie. Op Java is het woord „God” gaan beteekenen zonder meer.

⁸⁶⁾ De vertaling berust op de opgave van Gericke-Roorda s.v. pranawa (II, 224b), dat de Kawi-beteekenis van dit woord „ati paḍang” is. Zie ook KBW. s.v. praṇawa, IV, 67b, waar blijkt, dat die verklaring teruggaat op een Nieuw-Javaansche Arjunawiwāha-plaats, waar pranawa als volgt verklaard wordt: prana = ati (Sanskrt prāṇa!); wa = paḍang. Dit wa is n.l. = ba, en voor ba geeft Gericke-Roorda op: „helder”, „ruim”, „helder uitzicht”, Sanskrt bhā. Deze verklaring van pranawa is natuurlijk waardeloos. Waar het woord intusschen wel vandaan komt, is mij niet bekend; ik zie geen verband met het Sanskrt praṇawa, dat de heilige lettergreep „om” aanduidt.

⁸⁷⁾ De mogelijkheid bestaat, dat men strophe 18 niet in verband met de voorgaande verzen te brengen heeft. In dat geval ware „Niettemin” te schrappen. Zie ook p. 223 en noot 92.

⁸⁸⁾ Ik heb dus keksi botēn keksi beschouwd als een herhaling met andere woorden van barang kapti antuk lan botēne, maar ik ben er niet zeker van, dat dit inderdaad de bedoeling van den schrijver is.

⁸⁹⁾ Met G wordt in dit gedeelte de door Gericke uitgegeven tekst bedoeld, met P de editie van Palmer van den Broek.

^{89a)} Men merke op, dat LE het hiermee vrijwel overeenkomende mangke tēka ring d(ē)laha heeft (p. 194) als weergave van het sakalanīṣkala- van 10, 2, d en dat sakala nīṣkala (sakalanīṣkala) op zijn beurt in verschillende paraphrasen de weergave is van wāhyādhyātmika (p. 200). Zoo vindt dus de weergave van wāhyādhyātmika met een tijdsbepaling, die wij hier aantreffen, een parallel in LE, zij het ook slechts op indirecte wijze. Vgl. de opmerking op p. 202.

⁹⁰⁾ Wanneer wij n.l. den tekst van de editie-Gericke volgen. Bij aanvaarding van den tekst der Leidsche handschriften zou er geen sprake van overeenstemming met de Balische interpretaties zijn, terwijl daarentegen na de emendatie in den door mij voorgestelden zin de overeenstemming zich niet meer louter tot de hoofdzaken zou bepalen.

⁹¹⁾ Vergelijk hiermede p. 201.

⁹²⁾ Wanneer het „Niettemin”, waarmee ik de vertaling van strophe 18 inleidde (p. 220), niet op zijn plaats mocht zijn (vgl. noot 87), geldt het volgende toch ook. Dan toch zou P in strophe 18 met een sprong op een nieuw chapter overgaan en dus zoowel wat hij uit de nieuwere traditie kende als wat hij uit den Oud-Javaanschen tekst kon halen ondanks de onvereenigbaarheid er van klakkeloos overgenomen hebben.

⁹³⁾ Het einde van strophe 6 en het begin van strophe 7 luidt: „Het beeld van den *mensch*, die (de voeten van) den Heer wenscht te aanschouwen, is de *maan*, die zich vertoont in het midden van het uitspansel”.

⁹⁴⁾ Letterlijk: „Het is met den *mensch* gesteld als met dengene, die aandachtig het beeld van de maan in drie potten met water *beschouwt*”.

⁹⁵⁾ Sanskr̥t *çaraṇa* komt n.l. in eenige beteekenissen overeen met Sanskr̥t *wāraṇa* en *āwarāṇa*. *Çaraṇa* beteekent „beschermend” en als substantief „bescherming”, speciaal „hetgeen (degene, die) een vluchteling of hulpbehoevende beschermt”, dus „toevlucht”, „protectie”, enz. In het Javaansch schijnt de beteekenis zich ontwikkeld te hebben tot „een middel, waarmee men zieken enz. beschermt tegen het gevaar, dat aan de ziekte enz. verbonden is”, en vandaar tot „middel”, „hulpmiddel”, „instrument” in het algemeen; in het Balisch heeft het, te oordeelen naar de opgave van van der Tuuk in KBW., s.v. *sarana*, 2e (III, 62a), nog speciaal de beteekenis van „medicijn”, al komt ook daar de ruimere beteekenis voor, blijkens de opgave bij R. van Eck, „Eerste Proeve van een Balineesch-Hollandsch Woordenboek”, s.v. *saranā* (p. 121b). *Wāraṇa* nu impliceert in de beteekenis van „afwerend” die van „beschermend”, evenals het begrip „bescherming” ligt opgesloten in „kleeding”, „gewaad”, „sluier”, beteekenissen, die aan *āwarāṇa* toekomen. Het zou denkbaar zijn, dat *çaraṇa* (*srana*) en *āwarāṇa* (*wrana*) om de gemeenschappelijkheid van één beteekenis ook in andere beteekenissen aan elkaar gelijkgesteld zijn, zooals in het Javaansch zoo vaak geschiedt.

⁹⁶⁾ Kawi-Studiën, p. 11.

⁹⁷⁾ Bijdragen, deel 82, p. 186—187.

⁹⁸⁾ Vgl. de beschouwingen, die Kern over de waarde der latere bewerkingen levert in zijn „Kawi-Studiën” van 1871, p. 11—12. Sindsdien is er echter zooveel Oud-Javaansche litteratuur toegankelijk gemaakt en, zij het ook nog slechts voorloopig, lexicographisch verwerkt, dat men thans tot betere resultaten kan komen door vergelijkende studie der vindplaatsen.

⁹⁹⁾ Zie p. 212 en noot 63.

¹⁰⁰⁾ Fol. 45a, begin van zang 7.

¹⁰¹⁾ 4, 48 en 4, 58—74. Hiermee is te vergelijken 5, 2, c—6, 8, d van de kakawin.

¹⁰²⁾ In cod. 4938 op fol. 41a, regel 7—13; in cod. 234(1) op p. 33, regel 5—11; in cod. 243 Kon. Inst. op p. 78, regel 3 v.o. — p. 79, regel 2.

¹⁰³⁾ De tekst is samengesteld met behulp van de handschriften 234(1) L. B. (hier = A) en 243 Kon. Inst. (hier = B), die van hetgeen gedrukt is de volgende afwijkingen, alle van minder belang, vertoonen: B *arum* iplv. *alon*; A *o* iplv. *ong*; B *sēmbah* ing iplv. *sēmbahe*; A spelt *tingalona*; B *tingalanāge* iplv. *tingalana de*; A *-sruh* iplv. *-sru*; B *wahyane* iplv. *wahya ning*; A *tutu* iplv. *tutur*; A *pingnahharja* iplv. *pinaarja*; A *salyir* iplv. *salwir*; B *saking* iplv. *sangking*; A *purwa(h)iran* iplv. *purwaniran*; B *ngwang* iplv. *wang*; A *wiñak* iplv. *miñak*; B *dadi* ning iplv. *dadine*; B *sihi* iplv. *sihe*; B *mēhēng* iplv. *amēng*; B *bakti* iplv. *bēkti*; A (h)ing iplv. *ning*.

De tekst van cod. 4938 is veelal tot onbegrijpbaar wordens toe corrupt geraakt, en men kan slechts met behulp van de andere handschriften achterhalen,

wat er eigenlijk had moeten staan. Ik geef daarom de passage uit cod. 4938 maar in haar geheel; zij luidt als volgt:

71. Arum matur alun sapinu, wus binara (h)u sambah ing una, sayugya tingalana di, trilukasaranâsru, ing waya ni jatmika jati, ing tutur pinaarja, sang (sic!) lir tagning tuhu, sakêng tahên purwanira, mwan amutêr tēkēpna purwa sajati, mijak dadinna kita.

72. Mintaraga matur angañjali, singgi sapda nikang monewara, ulun katalyan ing sahe, muhung bakti ing ulun.

¹⁰⁴) Ik ben er niet zeker van, dat -sru (asru) inderdaad aldus te vertalen is, doch ik zou niet weten, waar het anders bij te voegen ware.

¹⁰⁵) Jatmika is in het Nieuw-Javaansch „zedig”, „ingetogen”, „bescheiden”, geworden, maar dat schijnt hier niet te passen. Ik heb als vertaling maar het ietwat vage „fijn” gekozen, omdat dat tusschen de oorspronkelijke beteekenis van adhyātmika („op het Hoogste Wezen, de Al-Ziel, betrekking hebbende”) en de moderne beteekenis zoo ongeveer in staat.

¹⁰⁶) Bij het doorlezen van de drukproeven, toen de tekst van mijn opstel moeilijk meer gewijzigd kon worden, viel mij op, dat de lezing van de Balische kidung door een kleine emendatie vrijwel in overeenstemming met den Oud-Javaanschen tekst gebracht kan worden. Wanneer men n.l. aan het einde van strophe 2 *twa mangwentēnang* of *twah mangwentēnang* leest in plaats van *twara ngwentēnang*, kan men vertalen: „En rijk en arm, groot en klein en goed en slecht hebt Gij veroorzaakt en niemand anders”. Deze emendatie zou het groote voordeel opleveren, dat de tusschen haakjes aan het einde van de vertaling van strophe 2 toegevoegde woorden, waarvoor de Balische tekst niets equivalentens bevat, maar welker toevoeging in het kader van mijn oorspronkelijke vertaling noodzakelijk was om aan den tekst althans eenigen zin te kunnen hechten, nu zouden kunnen vervallen. Wanneer men haar aanvaardt, moet men de alinea, die op p. 208 begint met „Dan echter divergeeren kakawin en kidung”, grootendeels schrappen, in elk geval vanaf p. 209, regel 8.









