

B.

B(Noi-1271

154 = 503920

Handwritten signature or mark

Handwritten Title

Handwritten Subtitle

Handwritten Name

Handwritten Address

Handwritten Address Line 1

Handwritten Address Line 2

Handwritten Address Line 3

Handwritten Address Line 4

Handwritten Address Line 5

Handwritten Address Line 6

Handwritten Address Line 7

Handwritten Address Line 8

Handwritten Address Line 9

Handwritten Address Line 10

Handwritten Address Line 11

Handwritten Address Line 12

Handwritten Address Line 13

Handwritten Address Line 14

Handwritten Address Line 15

Handwritten Address Line 16

Handwritten Address Line 17

Handwritten Address Line 18

Handwritten Address Line 19

Handwritten Address Line 20

Handwritten Address Line 21

Handwritten Address Line 22

Handwritten Address Line 23

Handwritten Address Line 24

Handwritten Address Line 25

Handwritten Address Line 26

Handwritten Address Line 27

Handwritten Address Line 28

Handwritten Address Line 29

Handwritten Address Line 30

Hindu-Javaansche Portretbeelden

Çaiwapratista en Boddhapratista

DOOR

J. L. MOENS.

(Met 5 foto's)

Het door Dr. N. J. Krom als *Çiwa als Harihara* gedetermineerde beeld ¹⁾ moet, naar de heer P. V. v. Stein Callenfels aantoonde ²⁾, afkomstig zijn van Tjandi Soember Djati.

De identiteit van dezen graftempel met den in den *Nāgarakṛtāgama* vermelden sudharma te Simping, waar een deel van de assehe van *Kṛtarājasa Jayawardhana*, den stichter der Majhapahitsche dynastie, in 1231 Çaka werd bijgezet, werd door Dr. F. D. K. Bosch overtuigend bewezen ³⁾; de schrijver komt in zijn betoog tevens tot de belangrijke slotsom, dat het beeld van Soember Djati — d.i. het volgens de 3e strophe van Zang 47 van den *Nāgarakṛtāgama* te Simping opgerichte *Çaiwapratista* — zeer waarschijnlijk het portretbeeld van evengenoemden vorst moet zijn.

In het aangehaalde artikel van Dr. Krom wordt van dit beeld een foto gegeven. Uit de beschrijving er van wordt op het volgende de aandacht gevestigd: „..... bij „den eersten oogopslag (blijkt), dat het çiwaitische en wiş- „nuitische element niet in zooverre gelijkwaardig behandeld „zijn, dat, gelijk dat soms gebeurt, het beeld als het

1) De beelden van Tjandi Ngrimbi, T.B.G. dl. 54 (1912).

2) T.B.G. dl. 57 (1915).

3) Oudheidk. Verslag 2e kwartaal 1916, bijlage H.

„ware uit twee helften aan elkaar gezet is, een halve Āiwa en een halve Wiṣṇu; dit gaat somtijds zoover, dat b.v. de hoofdbedekking in het midden aan den Āiwa-kant een halve doodskop vertoont en aan de waiṣṇawa-zijde van de afscheidingslijn een geheel ander ornament.....

„Wegen dus overigens het Āiwaïtische element en het wiṣṇuïtische tegen elkaar op, die gelijkheid houdt op met den hoofdtooi. Deze toch is de bij uitstek Āiwaïtische ¹⁾ met doodskop en halve maan.”

Het niet streng doorvoeren der scheiding in de beide goden-helften, het niet uitbeelden dus als ardhaĀarīrapratimā in den strikten zin van het woord, is, zooals nader blijken zal, met voordacht geschied.

In het werk van Gopinatha Rao: Elements of Hindu Iconography ²⁾ worden eenige algemeene regels gegeven omtrent de wijze, waarop devote aanhangers van het geloof, z.g. bhakta's, plegen te worden uitgebeeld, om te worden vereerd in de tempels. In het kort komen deze regels op het volgende neer:

De bhakta's kunnen van alle kasten en van beiderlei sekse zijn; voor de uitbeelding wordt onderscheid gemaakt naar het geloof van den bhakta.

Een Āiwaïet wordt voorgesteld als een līṅga of als Āiwa zelf, terwijl een aanhanger van het wiṣṇuïtische geloof over het algemeen in zuiver menschelijke gedaante wordt afgebeeld en wel of met een haarwring of geheel kaalgeschoren.

Is de devote een gekroond hoofd, dan moet hij een *kirīṭa*- ³⁾ of een *karāṇḍa-makuṭa* ⁴⁾ dragen.

1) Dit is niet geheel juist; de bij uitstek Āiwaïtische hoofdtooi is de jaṭamakuṭa (het in tressen opgebonden haar) en nooit een mijter, zooals hier het geval is.

2) Vol. II pag. 473—481.

3) Een met juweelen versierde, naar boven een weinig versmalde mijter; deze makuṭa kan ook door „superior governors of provinces” (adiraṇja) worden gedragen.

4) Een sterk conisch, in een spits eindigend hoofddeksel.

Voorts kan aan den bhakta *elk voorwerp in de hand worden gegeven, dat bij hem past*; ook wordt hij in sēmbah-(aṅjali-) houding afgebeeld en wel indien hij in den tempel tegenover de godheid wordt geplaatst, wier devote aanbieder hij ten eeuwigen dage wil blijven.

Indien voor den bhakta een afzonderlijke tempel wordt opgericht, kan hij worden omgeven door acolyten (parivāra's).

Tot zoover het aangehaalde werk.

Indien de Javaansche beeldhouwers aan overeenkomstige voorschriften gebonden zijn geweest — en dit moet wel waarschijnlijk worden geacht — dan moeten zij, blijkens de gevonden beelden en de getuigenis van den Nāgarakṛtāgama, van bovenstaande regelen eenigszins zijn afgeweken, hetgeen o. m. wellicht in verband is te brengen met de omstandigheid, dat ook het mantrabuddhisme op Java zijn vorstelijke aanhangers als heiligen en goden wilde vereerd zien.

In de eerste plaats konden n.l. naar den destijds geldenden maatstaf op Java ook *wiṣṇuïtisch*-geloovige vorsten (zooals Jayanāgara) in den vorm van hun oppergod worden uitgebeeld ¹⁾. Vgl. Zang 48, strofe 3, waar wordt medegedeeld, dat hij als *wiṣṇuwimba* werd vereeuwigd.

In de tweede plaats werd de uitbeelding *in zuiver menschelijke gedaante*, welke in Indië alleen voor waiṣṇawa-bhakta's is toegelaten, op Java (uitsluitend?) toegepast voor mantrabuddhisten, hetgeen valt af te leiden uit de meerdere, alhier aangetroffen, beelden in de gedaante van *kaalgeschoren buddhistische monniken*.

Nu is de vraag welke der in den Nāgarakṛtāgama gebezigde benamingen voor portretbeelden op deze monniksbeelden, welke met de mudrā's der Dhyānibuddha's zijn toegerust, van toepassing is.

Om dit vast te stellen is een kleine uitweiding noodzakelijk. Het mantrabuddhisme van Java — men vergelijke de Sang

1) Ook in Kamboja en Campā was dit geoorloofd. Coedès, Note sur l'apothéose au Cambodge B.C.A.I. 1911 pag. 38.

Hyang Kamahāyānikan, een oud-Javaanschen katechismus ¹⁾ — deed zijn Oppergod zich achtvoudig openbaren t.w. in een hooger drietal, de eigenlijke mantrabuddhistische *Jina's* ²⁾ en een lager vijftal, de Tathāgata's, die, ter onderscheiding van de eerstgenoemde godentrits, werden betiteld met den naam van *Sugata* ³⁾. Van deze *Sugata's* zijn, volgens de legende van Kuñjarakarna, de vijf Kuçika's (çiwaitische ṛṣis heiligen), aardse verschijningsvormen ⁴⁾, sakalamūrti's ⁵⁾.

Van den reeds genoemden vorst Jayanāgara nu, wordt in denzelfden zang van den Nāgarakṛtāgama vermeld, dat hij ook in de gedaante van een *sugatawimba als Amoghasiddhi sakala* is uitgebeeld m.a.w. in de sakala-gedaante van den *Sugata Amoghasiddhi*. In verband met het bovenstaande mag wel worden aangenomen, dat daarmee niet anders bedoeld kan zijn dan zoo'n buddhistisch monniksbeeld, en wel een dat de rechterhand in de abhayamudrā houdt, de karakteristieke handhouding van *Amoghasiddhi*.

Op bijgaande foto (No. 1) zou aldus een *sugatawimba als Ratnasambhawa sakala* (rechterhand in de waramudrā) afgebeeld kunnen zijn.

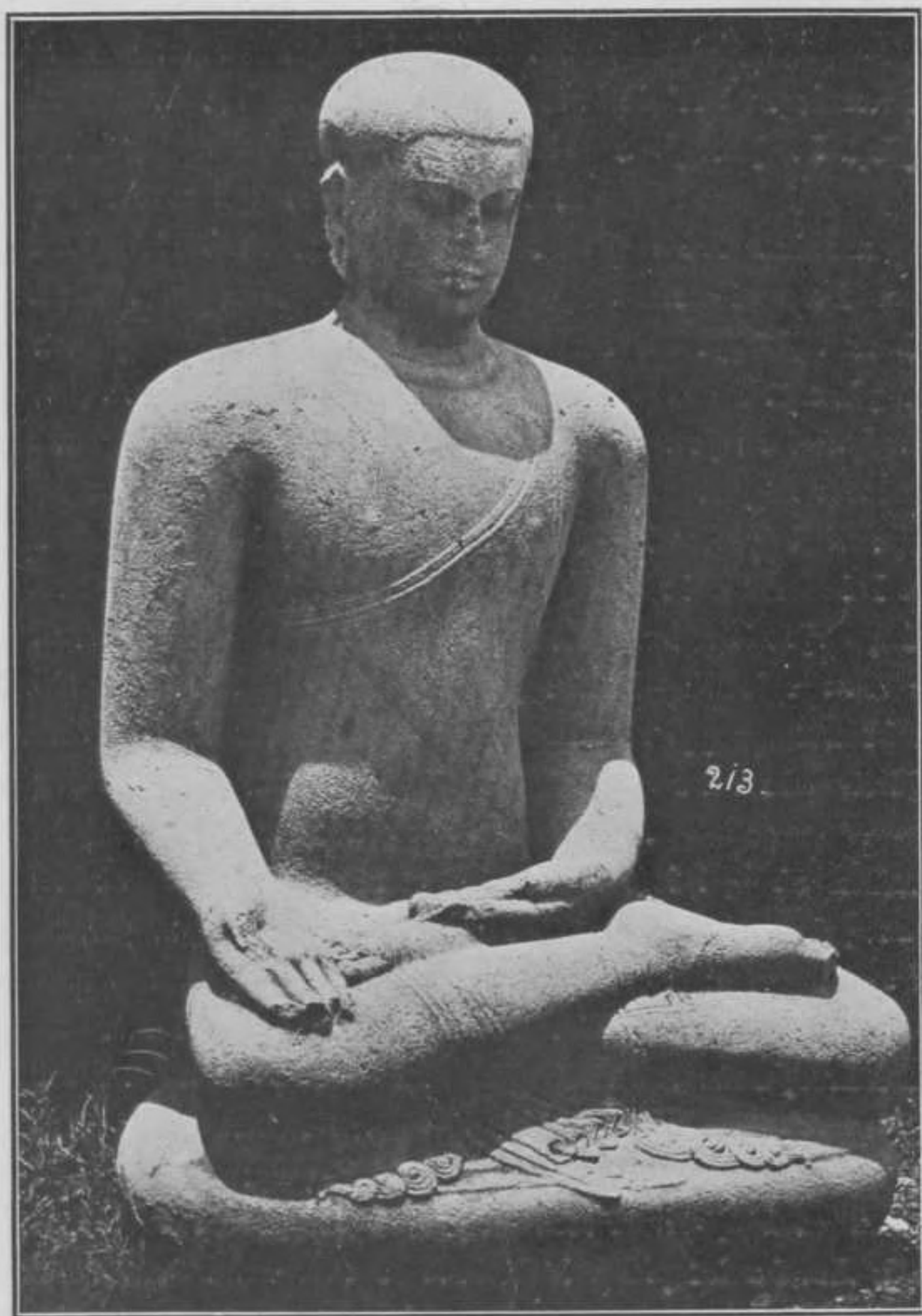
1) S. H. K.

2) Buddha, Lokēswara en Wajrapāni.

3) Colebrooke, Essays, Londen 1858 pag. 289 e.v. In den *Abhidhāna Cintāmaṇi*, een woordenboek van Sanskrit synoniemen, samengesteld door een aanhanger eener Jaina secte, die uiteraard aan de Jina's zijner secte den hoogsten rang toekent, worden de buddhistische Jina's onder den naam van *Sugata's* uitdrukkelijk gerekend tot de groep der „inferior gods,” evenals dit bij de mantrabuddhisten geschiedt, waar zij ook niet op een lijn worden gesteld met de Jina's hunner secte.

4) Kern, Legende van Kuñjarakarna, K.A.W.L. N. r. dl. 3. No. 3. 1901 pag. 38, waarbij de schrijver aanteekent, dat onder deze *Sugata's* de vijf Dhyānibuddha's zijn te verstaan.

5) Ook de Mānūṣibuddha's, in het bijzonder de Buddha Gautama, worden *Sugata's* genoemd (vgl. o. m. Childers Pali woordenboek en den *Abhidhāna Cintāmaṇi*) en wel zonder de toevoeging *sakala*, daar zij ook als „aardse” wezens met de bovennatuurlijke tathāgata-kentekenen (uṣṇīṣa en ūṣṇā) zijn toegerust. Wanneer echter de vorst in den Ngkt. met den *Sugata* wordt vergeleken (Zangen 84 en 92, str. 3 en 1) wordt aan dezen naam weer „sakala” toegevoegd.



Evenzoo zou het (ten onrechte met den naam van Çiwabuddha bestempelde ¹⁾ monniksbeeld in bhūmisparça-mudrā, afgebeeld op pl. 71 der Monografie van Tjandi Singosari, een *sugatawimba als Akṣobhya sakala* kunnen zijn. Geheel zeker is de identificatie dezer beide laatstgenoemde beelden niet, omdat er verder niets van bekend is; het zouden n.l. ook *jinawimba's sakala* kunnen zijn, zooals bij het volgende, eveneens geheel menschelijke, monniksbeeld blijkens de op het kussen aanwezige inscriptie het geval blijkt te zijn.

Bedoeld wordt het thans zich te Soerabaja bevindende z.g. Mahākṣobhya-beeld ²⁾ dat werd opgericht ter eere van de Jinawijding ³⁾ van koning Kṛtanāgara.

Dat met dit beeld inderdaad geen gewoon Dhyānibuddha-beeld kan zijn bedoeld, zooals nog vaak wordt vermeend, moge het — steeds ten onrechte als iconografische ongerijmdheid aangemerkte — gemis aan uṣṇīṣa en ūrṇā getuigen, welke goddelijke kenteecken toch aan geen Tathāgata plegen te worden onthouden. Ook zit het beeld op een gewoon kussen en niet op een lotuszetel.

Het is volgens de, zij het ook vleiende, bewoordingen der inscriptie een evenbeeld (anurūpa) van Mahākṣobhya, een der belichamingen van den Adibuddha, den Jina bij uitnemendheid en daarom is *dit* monniksbeeld een *jinawimba als Mahākṣobhya sakala*.

Uit het bovenstaande valt n.h.v. te concludeeren, dat de benaming van een monniksbeeld (n.l. sugatawimba sakala of jinawimba sakala) a priori niet is vast te stellen, doch dat deze uit anderen hoofde bepaald moet worden.

1) Brandes, Beschrijving van Tjandi Singasari, Batavia 1909, p. 90.

2) Kern, De inscriptie van het Mahākṣobhya-beeld te Simpang T.B.G., dl. 52 (1910).

3) Ngkt. Zang 43 str. 2.

Blijkens de getuigenis van den Nāgarakṛtāgama werden de mantrabuddhisten ook nog afgebeeld als *niet-menschelijke sugatawimba's* ¹⁾ en *jinawimba's* ²⁾.

Deze portretbeelden zullen door bepaalde kenteekenen van de beelden der werkelijke godheden onderscheiden moeten kunnen worden. Kon dit bij ċiwa- en wiṣṇu-portretten reeds (gedeeltelijk) geschieden door de kirīṭa- of de karaṇḍamakūṭa, voor de jina- en sugatawimba's waarvan, voor zoover thans na te gaan, geen exemplaren bekend zijn met deze hoofddeksels, moest naar een ander middel omgezien en wel werden daarom aan deze beelden (evenals overigens ook reeds bij de wiṣṇu- en ċiwa-portretbeelden werd toegepast) „voorwerpen in de handen gegeven, die bij den bhakta pasten ³⁾”.

Welke tot deze toepasselijke, den verlostten bhakta aanduidende, voorwerpen moeten worden gerekend, zal uit nadere onderzoekingen moeten blijken. Voorloopig worde hier het klaarblijkelijk meest geliefde symbool, de *lotus* (in knop- of rozetvorm) vermeld, welke o.m. in de linkerhand van het door Groeneveldt voor een ċiwabuddha aangeziene ⁴⁾ sugata-beeld)—het is n.h.v. een sugatawimba als Ratnasambhawa—wordt aangetroffen.

Ook het in den catalogus der archeologische verzameling van het Bataviaasch Genootschap onder No. 276 vermelde „onbekende beeld” is zeer waarschijnlijk een portretbeeld als sugata en wel in de gedaante van Amitābha, want in de in dhyānamudrā in den schoot gehouden handen bevindt zich een lotus-rozet.

Vermoedelijk wordt door dezen, bij zoovele Javaansche portretbeelden aangetroffen en in de handen gehouden lotus-knop het achtergebleven sūkṣma- of līṅga-ċarīra der verlostte ziel gesymboliseerd, d.i. het fijne karma-omhulsel, dat

1) Zang 41 str. 4.

2) str. 7, 6 en 3 der Zangen 37, 43 en 47.

3) Vgl. pag. 495 hiervoor.

4) Hindoe-javaansche portretbeelden, T.B.G. dl. 50 (1907/08).

de ziel van den nog niet uit den keten der wedergeboorten bevrijden mensch bij het verlaten van het aardse lichaam blijft omsluiten, totdat de ziel door de verlossing ten slotte ook daarvan bevrijd wordt. Het is dus een karakteristiek verlossingssymbool en daarom bij uitnemendheid geschikt om portretbeelden te kenmerken ¹⁾.

Is de laatste veronderstelling juist, dan mag ook *elk* godenbeeld met dezen *niet tot de normale attributen behorenden lotusknop* in een of in beide menschelijke handen reeds uitsluitend om dit attriboot als een *portretbeeld* worden aangemerkt.

Op grond hiervan zouden dan de zelfstandige *Garuda*- en *Nandib*beelden, welke, behoudens den dierenkop, geheel menschelijk zijn uitgebeeld en welke een lotusknop of -rozet houden, *portretten* zijn ²⁾ en wel van personen, die evenals het *wāhana* zelf, een dienenden rang hebben bekleed; deze beelden hebben zeer waarschijnlijk gediend om als *pariwāra*'s te worden opgesteld in den graftempel bij het portretbeeld van den Vorst, die in leven hun Gebieder was en wiens

1) Iets dergelijks treft men bij de portretbeelden der hindoe-buddhistische vorsten van Campā en Kamboja aan; daar wordt n.h.v. de verlossing der uitgebeelde personen aangeduid door de opvallend hooge, met haartressen omkleede, cylindrische uitwas (analoog aan de *uṣṇīṣa* der buddhabeelden), welke op het hoofd dier portretbeelden, w.o. talrijke in Lokeṣwara-gedaante, wordt aangetroffen. Dit vermoeden steunt o.m. op de inscriptie van Dong Duong (Campā) van 797 Çaka, waar in de verzen XI-XIII van zijde A van den steen wordt vermeld, dat de „*mokṣa-līṅga* conduit le monde à la délivrance en vue de laquelle il fut créé” en dat hij „fut érigé en ce monde et porté sur la tête de tous les rois” (Finot, Notes d'Epigraphie VII. B.E.F.E.O. IV).

2) Catalogus van het Bat. Gen. No. 209. Zittende *Garuda* met vleugels en vogelkop, doch overigens geheel menschelijk; rechterhand in *waramudrā* en linker in *dhyāna*-houding met lotusknop.

Verder de beelden uit de verzameling; No. 208c. Zittende *Nandi*, geheel menschelijk, behoudens stierenkop en bult in den nek; beide handen in *dhyāna*-*mudrā* in den schoot en een lotusknop dragend.

No. 203d, Zittende *Nandi*, met beide handen een lotusrozet vóór het lichaam houdend.

verknochte aanhangers, wiens devote slaven zij ten eeuwigen dage wilden blijven ¹⁾).

Het is niet ondienstig om bij de bijzondere beteekenis, welke hier o.m. in verband met deze wāhana's aan het begrip „portret” wordt gegeven, wat langer stil te staan, omdat dit nogal afwijkt van de traditioneele beteekenis. Het portret ware n.l. in gevallen als het onderwerpelijke op te vatten als de symbolische uitbeelding van een uitgesproken eigenschap van den overleden vorst of van de speciale taak, die een bepaalde persoon bij zijn leven vervulde.

Voor een portret werd die gedaante van een bepaalde godheid gekozen, welke het best de vredelievende of krijgslustige, de vrome of geleerde, dan wel de dynastiek-vruchtbare eigenschappen, welke men in bepaalde gevallen op den voorgrond wenschte te stellen, het best weergaf. Aldus wordt begrijpelijk, hoe zelfs beelden met woest-ronde oogen en slag tanden vorsten-„portretten” kunnen zijn en hoe bhakta's zich in de liṅga-gedaante van Īiwa, welke *niets* menschelijks meer heeft, konden laten uitbeelden ²⁾).

Nog een stap verder en de dienende rol van een vazal of van een patih werd gesymboliseerd door een uitbeelding

1) vgl. Foucher, B.C.A.I. 1910 pag. 135: „Elles (les inscriptions) nous apprennent que l'apothéose n'était pas un privilège réservé aux seuls membres de la famille royale, (het zijn ook) les fidèles sujets, tués à son service, à qui le roi décernait ce suprême hommage”..... en verder: Coedès, Note sur l'apothéose au Cambodge B.C.A.I. van 1911 pag. 38: „On trouve..... plus d'un exemple..... de dédicaces à des divinités sous le vocable de..... quelque dévoué serviteur de la famille royale”.

2) vgl. pag. 494 hiervoor. Merkwaardig zijn in dit opzicht ook de inscripties van Campā, waar herhaaldelijk wordt medegedeeld dat een bepaalde vorst zich als liṅga heeft laten uitbeelden, in welken vorm hij zich (reeds gedurende zijn leven) vereerd wilde zien. Typisch is wel de voorkeur voor een *mukhya*-liṅga, waar tenminste nog een of meerdere aangezichten iets menschelijks aan het symbool verschaffen (vgl. o.m. Īri Satyamukha-liṅga van Koning Satyawarman, Bergaigne, Inscr. Sanscrites XXVI pag. 76).

in de gedaante van het dier-wāhana van den god-vorst. In dat geval werd de betrokkene vaak reeds bij zijn leven een incarnatie van den Nandi of den Garuḍa geheeten, zooals dit o. m. bij overlevering van Basava, den stichter der Liṅgāyat-sekte, den dienaar bij uitnemendheid van Ćiwa-Saṃgameṣwara, den oppergod dier sekte, bekend is ¹⁾.

Het behoeft geen verwondering te wekken, dat omtrent portretbeelden de bovenvermelde opvatting zou hebben bestaan bij een volk, welks wereldbeschouwing, ondanks den hindu-invloed, overwegend animistisch bleef en welks dooden werden vereerd als machtige beschermgeesten, machtiger nog dan de levende personen ²⁾.

Om zich van de hulp dezer geesten te verzekeren, werd hun in de nabijheid der overlevenden een behuizing gegeven, waarin hunne tegenwoordigheid door middel van offers en lofzangen kon worden afgesmeekt.

Uit den aanvankelijk ruwen zielesteen, de z.g. jivkhaḍā ³⁾, ontwikkelde zich op natuurlijke wijze een „portret”-beeld van den overledene. Van dit portretbeeld, dat dus feitelijk niet anders was dan een zielereceptaculum ⁴⁾, werd dan ook, zelfs al was het met geheel menschelijke gelaatstrekken toegerust, in het geheel niet *vereischt*, dat het *gelijkend* zou

1) Fleet, Epigraphia Indica, vol. V pag. 240: „there was born a son, who being an incarnation of Ćiva's bull Nandi, sent to earth to revive the declining Ćaiva rites, was named Basava” (= bull).

2) Ook bij de Hindu's zelf zijn overigens nog vele sporen van den oorspronkelijk animistischen godsdienst in den cultus aan te wijzen, bijv. de (bij de Javanen maar al te gretig ingang gevonden hebbende) ṛāddha-feesten, die geen ander doel hadden dan de manes gunstig te stemmen.

3) Crooke, Death and disposal of the dead, Encyclopedia of Religion and Ethics.

4) Coedès, Note sur l'apothéose au Cambodge B. C. A. I. 1911 pag. 46: „en érigeant une idole les anciens Khmers croyaient fixer, „sous cette forme sainte, l'essence même des personnages qu'ils voulaient „adorer”.

zijn, in den zin dien wij gewoon zijn aan dit woord toe te kennen, al kan niet worden ontkend, dat er in sommige gevallen, n.l. waar het uiterlijk van de murti van de godheid zulks toeliet, wellicht naar gestreefd zal zijn, een gelijkenis in de gelaatstrekken te treffen ¹⁾.

Het geschiedde vermoedelijk mede in verband met den animistischen stelregel, dat de ziel van een afgestorvene zich niet licht verwijderd van de plaats, waar het stoffelijk overschot zich bevindt, dat het portretbeeld van den overledene op Java veelal boven een diepe put, waarin reliquieën, een deel van de asch van den overledene enz. werden bijgezet, in een tempel of in het paleis werd opgesteld om te worden vereerd ²⁾.

Dat deze portretten in goddelijke gedaante werden uitgebeeld is vanzelfsprekend, waar men zich den vorst een *aṃṣa* van de godheid, een incarnatie ervan dacht. De verlorene ziel, ontdaan van zijn laatste fijne omhulling en daardoor „vormeloos als een vloeistof” vulde het geheele beeld en nam aldus de gedaante van de godheid aan. Het zal geen verwondering baren, als men in een inscriptie vindt vermeld, dat vorst Udayādityavarman I van Kamboja nog bij zijn leven zijn toekomstige zielegedaante plastisch wil belichaamd zien en een beeld schenkt van Wiṣṇu op den Garuḍa „qui est son propre image futur” ³⁾.

Deze uit het animisme voortgesproten godenbeelden, waarin vóór alles de ziel van den afgestorven voorvader werd vereerd, hebben zich zooals nader zal worden aange-

1) Ibid. pag. 41 „les inscriptions ne le disent pas expressément, mais il est permis de le supposer. Ook Gangoly (South Indian Bronzes. Calcutta, 1913) zegt op pag. 22 van de Indische portretbeelden van vermaarde heiligen en vorsten: „they (the quasi-portraits) are generally „conventional in type and do not seem to be actual portraits”.

2) Met het woord *dhinarma* werd wellicht oorspronkelijk niet anders bedoeld dan dit tot *dhorma* (d. i. voorwerp van vereering, van devotie) verheffen van het zielebeeld.

3) Coedès, Etudes cambodgiennes, v. B. E. F. E. O. XI pag. 404.

toond, ontwikkeld tot de portretbeelden (*pratiṣṭhā's*), waarin tengevolge van een hooger en, tevens den hoogsten, graad van verlossing der ziel, waardoor de assimilatie ervan met de hoogste godheid werd bereikt, mede de vereering van den uitgebeelden god zelf werd bereikt.

Doch keeren wij terug tot het *Çaiwapratiṣṭa* van Simping. In de hierboven besproken regelen, welke destijds voor de uitbeelding van vorsten-portretten geldend waren, mag reeds voldoende bevestiging zijn gevonden voor de meening van Dr. Bosch ten aanzien van dit çiwaitisch beeld. Het is een portret-beeld en niet de afbeelding van den god „Çiwa als Harihara” zooals Dr. Krom meende.

Tevens blijkt, dat hetgeen tot nog toe voor willekeur der Javaansche beeldhouwers werd aangezien, althans in beginsel, geheel in overeenstemming is met meergenoemde voorschriften, waaruit toch valt op te maken *dat opzettelijke afwijkingen geboden waren*, opdat vooral duidelijk zou uitkomen, dat in het beeld niet een godheid, doch een overleden persoon moest worden vereerd. Het doorvoeren van de scheiding in goden-helften tot in den hoofdtooi werd dus niet gedoogd; het hoofddeksel werd in bepaalde afwijking van den gebruikelijken hoofdtooi (half *jaṭā*-, half *kirīṭa-makuṭa*) gevormd door een *geheelen kirīṭa-makuṭa*, zooals ook bij de overige hieronder nader te beschrijven portretbeelden het geval is.

Om als het ware nog sterker te accentueeren, dat een sterveling werd bedoeld, is hier zelfs van de normale *rangschikking* der attributen afgeweken en deze onafhankelijk gemaakt van de goden-helften, welke afwijking ook door Dr. Krom werd opgemerkt: „De rechter voorhand en de „linker achterhand voeren het bidsnoer en het drietandig vlam-ornament van Çiwa, de linkervoorhand en de rechter-„achterhand de knots en de schelp van Wisnu.”

Bij een nauwkeurige beschouwing blijkt echter ook in de

wiṣṇuïtische attributen zelve nog een afwijking van beteekenis voor te komen ¹⁾ en wel in de *schelp*.

De *çaṅkha* (turbinella), het attribuut bij uitnemendheid van Wiṣṇu als Schepper, als Oppergod van het Heelal, van de Oneindige Hemelruimte, behoort n. l. *ledig* te zijn, als deze ruimte zelf. Als symbool hiervan wordt de *çaṅkha* bovendien veelal gevleugeld afgebeeld.

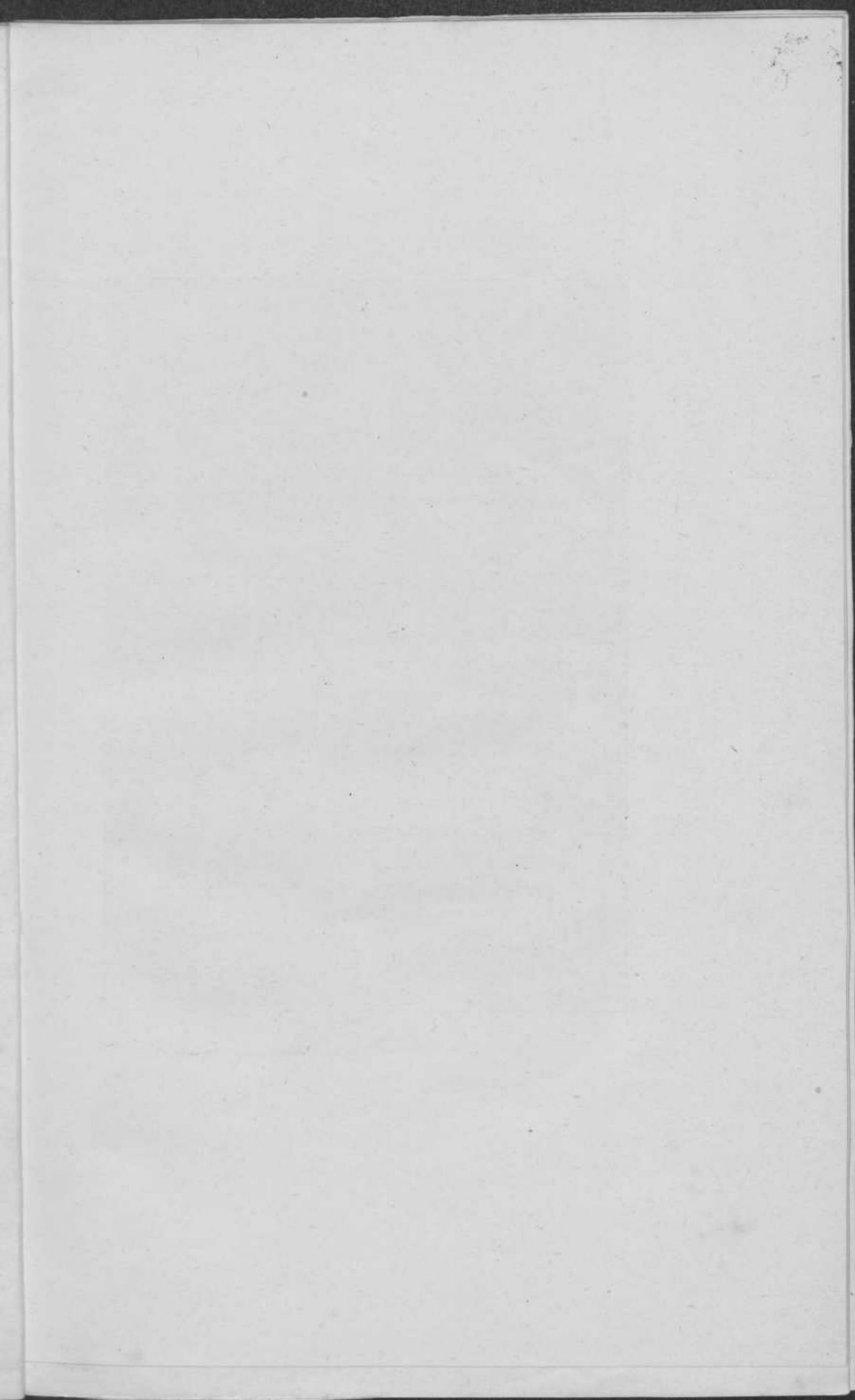
Dat juist de *çaṅkha* het geliefkoosde hemel-symbool is geworden, dankt hij zeer waarschijnlijk aan de omstandigheid, dat hij in het offerrituaal niet alleen als geluidshoorn kan worden gebezigd om de stem des Heeren (den donder) na te bootsen, tot schrik der booze demonen, doch ook als wijwaterschelp, het symbool van den hemel-regengever.

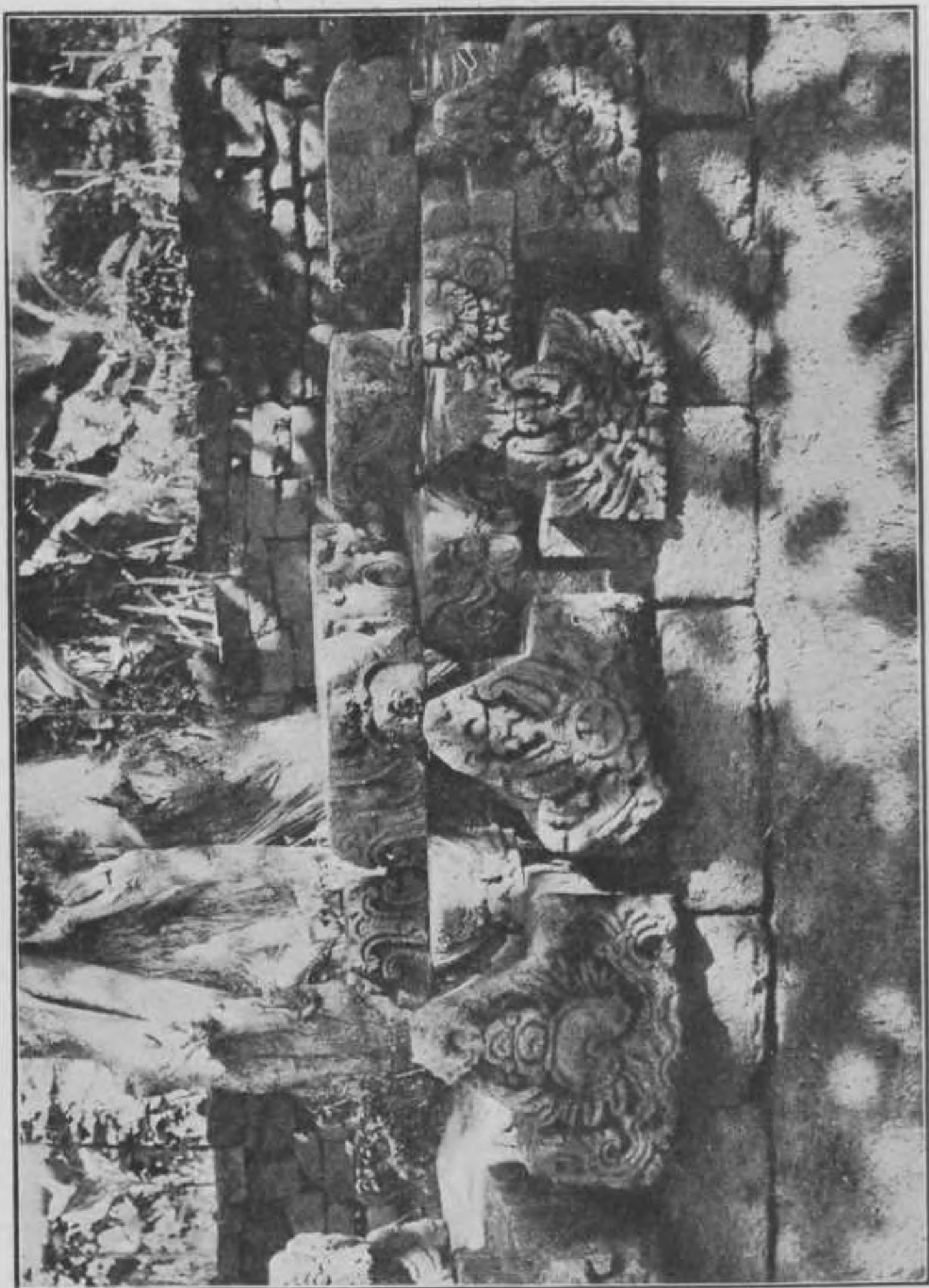
Insteede nu van de al of niet gevleugelde ledige schelp, vindt men bij het portretbeeld als attribuut een *slak* (*buccinum*) afgebeeld ²⁾ en wel in *haar eigen slakkenhuis*, dat van een stralenkrans is voorzien.

De aanwezigheid van een zelfde slak met een van stralen voorziene schelp in het ornament van Tjandi Soember Djati versterkt — zoo zulks nog noodig ware — het reeds vermelde betoog van den heer Van Stein Callenfels, dat de *çaiwapratīṣṭa* oorspronkelijk in dien tempel moet hebben gestaan (zie foto 2 op het meest linksche antefix).

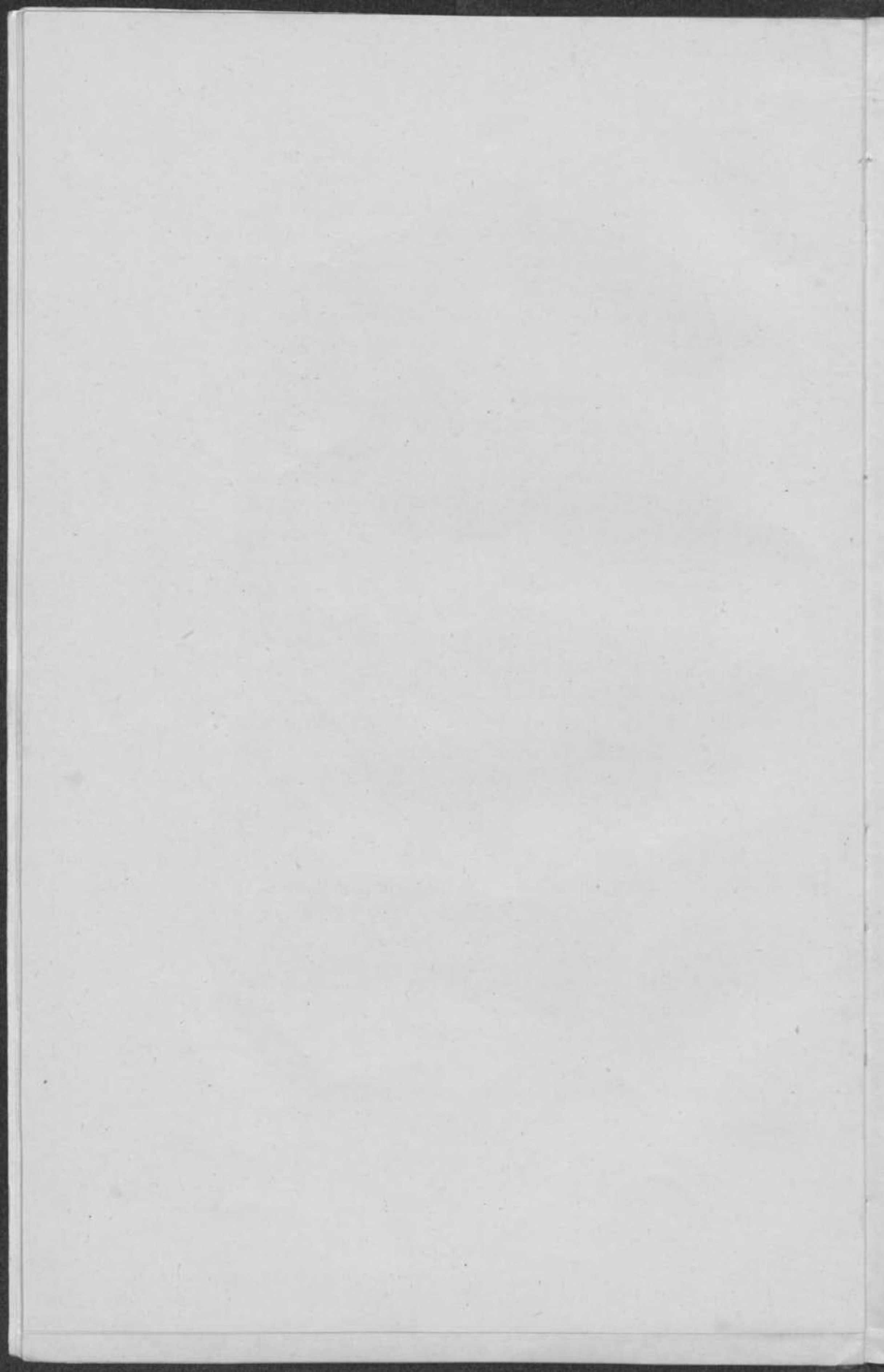
1) Het is niet ondienstig hier de aandacht te vestigen op het gewicht, dat aan de beteekenis van een goden-attribuut moet worden toegekend bij de poging tot verklaring van het beeld, dat met het betreffende attribuut is toegerust. Elk attribuut toch is evenals het godenbeeld zelf „een symbool, dat de bedoeling heeft om voor „het oog van den geloovige een vorm te geven aan zekere eigenschappen (attributen) van de godheid, die hij aanbidt en waarop hij zijn aandacht wenscht te concentreeren”. (Rao, I. Introduction pag. 28).

2) Payne Knight, *Symbolical language of ancient art and mythology*. New Edition. (New York 1892) pag. 34; hier wordt medegedeeld dat ook mystieke Grieksche beelden met de slak als attribuut bekend zijn.









Op de aanwezigheid van de slak als attribuut van het tempelbeeld is reeds in den door den toenmaligen conservator W. P. Groeneveldt samengestelden Catalogus der archeologische verzameling van het Bataviaasch Genootschap de aandacht gevestigd (zie onder No. 256), echter door hem „een zeldzaam streven naar realisme” genoemd. De omstandigheid, dat uit de schelp „een groote slak met lange voelhorens” te voorschijn komt, doet hem besluiten „dat de beeldhouwer er niet aan heeft gedacht, dat die schelp een trompet is”. Wij weten thans beter.

Het is vreemd, dat deze scherpe opmerker niet eveneens de slak heeft ontdekt in de geheel gelijkvormige schelp, welke in de linkerachterhand wordt gehouden van den Harihara, waarvan in zijn reeds aangehaald artikel over Hindu-Javaansche portretbeelden een foto is gegeven en welk beeld door hem, voornamelijk om redenen van gelaatsuitbeelding voor een portret werd aangezien. De slak is op het beeld zelf zeer duidelijk waar te nemen en met eenigen goeden wil ook op de foto ¹⁾.

De overige attributen van dit portretbeeld zijn: in de rechterachterhand een triçūla en in de voorhanden, die ter hoogte van den gordel in een mudrā zijn vereenigd, alweer een lotusknop.

In de collectie van het Bataviaasch Genootschap zijn meerdere portretbeelden aan te wijzen, die de slak als attribuut voeren.

In de eerste plaats zijn nog twee Harihara-beelden te noemen, welke met geheel dezelfde attributen zijn toegerust. Een er van, hier afgebeeld (foto 3), draagt als variatie op den triçūla (of het vlammen-drietal) een geheelen vlammen-bundel, het in Britsch-Indie bij vele Çiwamūrti's aangetroffen symbool, in de rechterachterhand.

1) T. B. G. dl. 50 (1907/8), laatste plaat; de slak is met den kop naar het beeld toe gericht.

Nog een tweetal merkwaardige beelden ¹⁾ verdienen ten slotte onze aandacht; zij behooren naar hunne attributen geheel tot dezelfde groep als de juist beschrevene. Beide voorzien van een kirita-makuta en eveneens dragers van een met een stralenglorie omgeven schelp met slak in de linker- en een vlammenbundel in de rechterachterhand, is de eene een achtarmige *Durgā* als de Mahiṣāsura-mardhanī ²⁾ en de andere (waarvan de linker lichaamshelft duidelijk de kentekenen draagt van een vrouwelijk persoon) een vierarmige *Ardhanārī* ³⁾, welke in de voorhanden een (afgebroken) knots en een *lotusknop* draagt (zie foto 4).

Opmerkelijk is wel, dat bij al deze portretbeelden de achterhanden, de bovennatuurlijke, de *goden*-handen, vrijwel zonder uitzondering in de z.g. *tarjanī*-houding (d.i. met uitgestoken wijsvinger) worden afgebeeld. Boven dezen wijsvinger wordt het goddelijke attribuut op niet na te volgen wijze in evenwicht gehouden. Klaarblijkelijk hebben de beeldhouwers daarmede een slechts voor goddelijke wezens uitvoerbare handeling willen weergeven, hetzelfde dat bij de Indische godenbeelden wordt bereikt door toepassing van de z.g. *tripatāka-hasta* ⁴⁾ (d.i. de handhouding, waarbij het attribuut tusschen de uitgestrekte wijs- en middelvingers wordt gedragen).

De attributen in de *godenhanden* bepalen dan ook in den regel den naam van het goddelijke voorbeeld. In de voorhanden, de menschelijke handen dus, worden de attributen gevoerd, welke de beeldhouwers zelf verkozen te geven en dat zijn meestentijds de reeds genoemde *lotus*, of wel een *rozekrans* ⁵⁾.

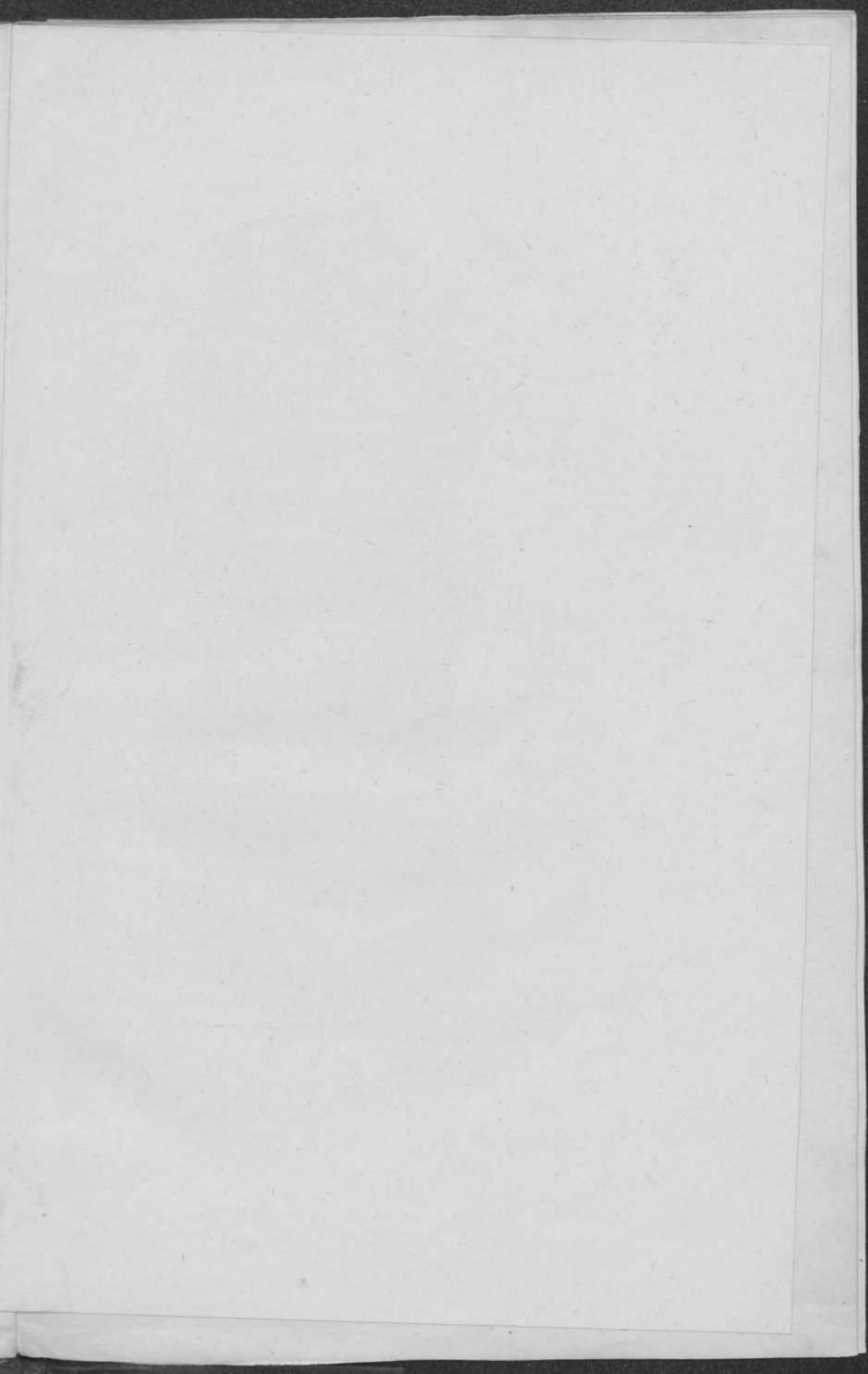
1) Nos. 104 en 147 van meergenoemden Catalogus.

2) De overige attributen zijn rechts: pijl, kort zwaard en rozekrans en links: boog, bel en trom. Het beeld is gedateerd 1313 gaka (zie den Catalogus No. 147, waar deze attributen niet vermeld staan).

3) De slak is en face afgebeeld! Catalogus No. 104.

4) Gangoly, South Indian Bronzes, pag. 43.

5) S. H. K. b. 25. De rozekrans (*ganitri*) is een geliefd attribuut van *ṛṣis*.





Hiervan getuigen de talrijke voorbeelden van vierhandige Çiwa- en Harihara-portretbeelden (ook met ledigen *çaṅkha*) welke het Bataviaasch Museum rijk is. Zonder uitzondering hebben echter deze portretbeelden (ook de Çiwa- en Durgā-beelden, die anders een *jaṭāmakuta* dragen) een *kirita-makuta* als hoofdtooi.

Wat beteekent nu de *slak* als *attribuut*?

Het antwoord op deze vraag kan n.h.v. eerst worden gevonden, indien de juiste beteekenis van de bijzondere benaming van de portret-beelden met het slakken-attriboot bekend is.

Gaan wij dus eerst na welke beteekenis door den dichter van den *Nāgarakṛtāgama* aan het woord *pratiṣṭa* (skr. *pratiṣṭhā*) kan zijn toegekend in de samenstellingen ervan met een godennaam.

De samenstellingen zijn van tweeërlei soort n.l. met den normalen godennaam (*çiwapraṭiṣṭa*, XXXVII, 2 en *sugatapraṭiṣṭa*, XXXI, 2 en 5) en met den versterkten vorm daarvan (*çaiwapraṭiṣṭa* XLVII, 3 en *boddhapraṭiṣṭa* XLVI, 2).

Het zijn in het bijzonder de laatste woorden, waarvan de beteekenis in verband met de portretbeelden nader zal worden beschouwd.

In het algemeen kan van beide soort samenstellingen worden gezegd, dat zij een *pratiṣṭhā* aanduiden, in den zin van: *een ritueel opgerichte plaats, waar iets is opgesteld of waarin iets is vervat*. In het eerste geval is een ritueel opgericht *heiligheid*, een *tempel* bedoeld, waarin een godenbeeld zal worden opgesteld, terwijl men zich in het andere geval een ritueel opgericht *portretbeeld* denkt, dat tot *receptaculum* zal dienen voor de ziel van een overleden *çaiwa* of *bodha*.

Zooals reeds terloops is opgemerkt, zijn echter een *çaiwapraṭiṣṭa* en een *boddhapraṭiṣṭa* geen gewone portretbeelden.

Ten einde te kunnen vaststellen, welk het verschil is met de andere portretbeelden en op welke wijze dit verschil

iconografisch tot uitdrukking wordt gebracht — het moest immers vóór alles duidelijk tot den geloovigen leek spreken — zullen wij moeten nagaan wat andere bronnen omtrent het woord *pratiṣṭhā* leeren.

In een vermoedelijk eerst in de 13e eeuw geschreven āgama, de *Siddhāntasārāvalī* der „gekuischte” (çuddha-) çaiwa-sekte ¹⁾ wordt de volgende uitleg aan het woord gegeven: „*pratiṣṭhā* is het totstandbrengen van de vereeniging van de *pīṭhā*, het symbool van Çakti, met den *līṅga*, het symbool van Çiwa, in overeenstemming met de çaiwa-leerboeken”.

De in dezen tekst met *pratiṣṭhā* bestempelde handeling is een tantrisch symbolische; dit „*bhage līṅga-pratiṣṭhāpana*” ²⁾ heeft ten doel de tijdelijke identificatie te bewerkstelligen met de Alziel, voorspel van de volkomen verlossing ³⁾. De tantrische scholen, zoowel çaiwaïtische als buddhistische, achten geen hoogste wijding mogelijk zonder deze vleeschelijke vereeniging met een ingewijde vrouw. *Sādhaka* en *yoginī* bereiken daarmede de hoogste gelukzaligheid (*mahāsukha*) en daardoor de hoogste wijsheid, dus de gelijkheid met *Bhairawa* en *Bhairawī*, mystieke vormen van Çiwa en Dewi ⁴⁾, dan wel van *Ādibuddha* en *Bhagavatī*, van *Ardhanārī*.

Het Petersburger woordenboek vertaalt het woord *pratiṣṭhā* onder meer door *verblijfplaats*, *hooge eervolle plaats*, *toestand van rust*, *van behagelijkheid* en noemt voorbeelden, waarin het moet worden opgevat als hemel en als iets, dat alles in zich opneemt.

Het Pali woordenboek van Childers geeft ook de beteekenissen van *rustplaats*, *toevluchtsoord*, *veilige haven in den oceaan van den saṃsāra* en *verlossing*.

Deze beteekenissen komen merkwaardig overeen met die, welke het (later meer speciaal buddhistisch gebezigde) sām-

1) Rao, Vol. II pag. 62.

2) De la Vallée Poussin, Bouddhisme. Etudes et matériaux. London 1898 pag. 131 e.v.

khya-begrip *nirwāṇa* bezit. Ook hier een *rustige plaats* (*ṣāntam sthānam*), een *veilige haven*, waartoe het vaartuig der leer leidt, de *plaats van onsterfelijkheid*, waar men in de Alziel wordt bevestigd.

In het XIIe boek van het Mahābhārata (z.g. Mokṣadharmā) worden herhaaldelijk bij den uitleg, die aan den toestand van verlossing wordt gegeven, de begrippen *nirwāṇa*, *Brahman*, het *gelukzalig verblijf* (pada) *van Brahma* en *Brahma-nirwāṇa* aan elkaar gelijkwaardig geacht en afwisselend gebezigd. Een enkele maal wordt de verlossing omschreven door de *bevestiging* in het Brahman (*Brahmapratisthā*¹⁾, waaruit de zielen niet meer terugkeeren²⁾.

Een andere aanwijzing, dat aan het woord *pratisthā* in de Hindu-Buddhistische geloofsleer inderdaad de beteekenis wordt toegekend van *bevestiging in een toestand van oneindige rust en zaligheid*, vindt men in de benaming van een bijzonder soort *nirwāṇa* dat speciaal het Mahāyāna kent, n.l. het *nirwāṇa* der bodhisattva's. Hoewel verlost uit den kring der wedergeboorten, wenschen deze Groot-medelijdenden immers actief te blijven en zich niet geheel terug te trekken in het absolute *nirwāṇa* van den Ādibuddha, noch in dat der pratyeka-buddha's. Het onbevestigde,

1) Adhyāya 177 vers 50. Zie Deussen en Strauss, Vier philosophische Texte des Mahābhārata (Leipzig 1906) pag. 130: „Ich habe in Brahman meinen Grund gefunden“ en verder adhyāya 26 vers 72 van het VIe boek „Dieses ist das Feststehen im Brahman . . . wer es erlangt . . . erreicht zur Zeit des Endes Brahma-nirwāṇam“ en van hetzelfde boek adhyāya 29, vers 24 „ . . . und zu Brahman geworden erlangt er das Brahman-nirwāṇam“.

2) Xlle boek, adhyāya 195 vers. 3. In denzelfden zin van *bevestiging, vastlegging voor de eeuwigheid* wordt het woord *pratisthā* ook gebezigd in een inscriptie van Kamboja van 991 ṣaka (Coedès, Etudes cambodgiennes. XI. B. E. F. E. O. XIII), welke verschillende giften aan eenige personen beschrijft en deze als het ware vastlegt bij wijze van eigendomsacte. De beschrijving eindigt: Dit is de *pratisthā* van deze gaven. Voorts volgt de gewone vloek voor degenen, die zich niet aan die *pratisthā* zouden houden.

rustelooze nirwāṇa nu, dat hun deel is, heet het *apratiṣṭhitanirwāṇa* ¹⁾.

De aangehaalde voorbeelden mogen voldoende worden geacht om aan te toonen, dat aan het woord *pratiṣṭha* de beteekenis moet worden toegekend van de *bevestiging voor eeuwig van de çaiwa- of de bauddhaziel in de plaats, waar behagelijke rust heerscht, waar het hoogste geluk wordt genoten* door de bevrijding uit den kring der wedergeboorten, in de plaats, welke bij hindu's en buddhisten met de al of niet persoonlijke Alziel wordt geïdentificeerd. Tengevolge van deze bevestiging nu wordt de bhakta-ziel daarmee identiek of twee-één en aldus ook gelijk aan de *pratiṣṭhā* zelf.

Een *çaiwa-* of een *boddhapratiṣṭha* is dus een *symbolische voorstelling van den algeheel verlost en çaiwa- of bauddha-bhakta en tevens van de Alziel, van de pratiṣṭhā zelf*.

Feitelijk is elk godenbeeld de *pratiṣṭhā* van de afgebeelde godheid en wel op grond van de ritueele handeling (*pratiṣṭhā-ceremonie*) ²⁾ welke de wijding van het beeld tengevolge heeft. Daarbij wordt het holle beeld — of wel een speciaal daartoe in het beeld aangebrachte holte — o.m. gevuld met metalen plaatjes of papierstrooken, beschreven met heilige

1) De la Vallée Poussin, *Notes Bouddhiques* I. Museon XV (1914) en Suzuki, *Outlines of Mahāyāna-buddhism*, Londen 1907, pag. 345. Vermoedelijk worden in het bijzonder de drie hoogste van de tien bodhisattwa-bhūmi's bedoeld, in welke laatste stadia de bodhisattwa niet meer ten bate van zichzelf, doch uitsluitend altruïstisch actief is. Het *absolute* nirwāṇa kan door hem eerst bereikt worden, indien hij zich na beëindiging van het 10e stadium weer, zij het ook slechts in schijn (in een *nirmānakāya*), geïncarneerd zal hebben.

2) Rao, vol. I, pag. 15. Vgl. ook de meer volledige uitdrukking *prāṇapratiṣṭhā* in het *Çaradā-tilaka Tantra* (Ewing, *Journal American Oriental Society* dl. 23, 1e helft pag. 73) welke de beteekenis heeft van „the putting of life (*prāṇa* = adem = ziel) into the idols” en in het *Mahānirwāṇa Tantram* (vert. M. N. Dutt, Calcutta 1900) pag. 88 waarbij vertaler aanteekent, dat het feit, dat het beeld eerst heilig is na het voltrekken der ceremonie, bewijst „that they do not worship the image but the spirit indwelling it”.

teekens of met bezwerings-formulieren ¹⁾ (mantra's of dhāraṇī's), waarmede de godheid wordt aangeroepen m. a. w. door het voorlezen waarvan de godheid wordt belichaamd. Deze mantra's worden daarom zelve ook pratiṣṭhā's genoemd ²⁾. Door het insluiten dezer pratiṣṭhā's in het beeld wordt de godheid daarin gefixeerd en het beeld zelf, dat de symbolische gedaante bezit van den god, de behuizing, de pratiṣṭhā van dien god.

Op geheel analoge wijze is bij de çaiwa- en boddhapratiṣṭhā's, waar het beeld de symbolische gedaante van den hoogsten god (de paramātman) bezit, de çaiwa of de bauddha tengevolge van de verlossing in dien hoogsten god bevestigd en deze (c.q. het beeld) dus de pratiṣṭhā van den çaiwa of den bauddha.

De in *deze* beelden huizende geesten waren natuurlijk nog veel machtiger dan die, welke in de gewone wimba's verbleven, want zij bezaten een macht, welke die der hoogste goddelijkheid evenaarde.

Welk verband bestaat er nu tusschen de bevestiging van een verlost individueele ziel in de Alziel en het symbool van de *slak in de schelp*, hetwelk bij de çaiwapratiṣṭhā van Simping als goden-attribruut wordt aangetroffen?

Onderzoeken wij daartoe, wat door de verschillende heilsleeren omtrent deze verlossing wordt verkondigd.

1) Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus*, Leipzig 1900, pag. 110. „Der Dharmakāya ist es, welcher das Bild einer Gottheit belebt, wenn durch eine feierliche Ceremonie die Bronze mit ihren Eingeweiden (Rollen mit Dhāraṇī's u.s.w.) gefüllt ist”.

2) Atkinson, *Notes on the history of religion in the Himalaya*, Calcutta 1883, pag. 185/186. Bij de „matr-puja” worden door den geloo-vige op een met rijstemeel schoongeveegde plank 16 (schematische) figuren, die de Matr's voor moeten stellen, aangegeven, welke hij door het uitspreken van „certain verses known as the pratiṣṭhā” vergoddelijkt en dan aanbidt. Vgl. ook Van Eerde, *Tjandi en Meru*, Bijdragen T. L. en V. dl. 65, 1911. De metaalplaatjes waarin de mystieke teekens zijn gegrift en aldus de „belichaming der goden” vormen, „gelden voor de eigenlijke verblijfplaats der goden”.

In de oudere theosofieën (Wedānta, Sāṅkhya) wordt, zooals bekend, de empirische ziel (jīwa) gedacht te bestaan uit de absolute — als zoodanig niet vrij denkbare — ziel (ātman of puruṣa) omhuld door een meervoudig „fijn” lichaam (sūkṣma-çarīra) dat weer omsloten is door een „grove” omhulling (sthūlaçarīra). Deze laatste omhulling wordt bij den dood afgelegd; de ziel verlaat met het sūkṣma-lichaam het aardse omhulsel en verwijlt, al naar de „karma-lading” van het eerste korter of langer tijd in hel of in hemel, gehuld in een nieuw lichaam (bhūtasāraçarīra), dat het sthūlaçarīra in die regionen vervangt. Na afloop van dezen toegemeten tijd zoekt het sūkṣmalichaam zich weer een grover lichaam en incarneert zich, om weer denzelfden kringloop te volgen.

Zoolang de fijne omhullingen ¹⁾ niet volledig verbroken worden, waardoor de absolute ziel geheel vrij komt, kan deze zich niet uit den saṃsāra losmaken. Nu worden er wel is waar verschillende lagere graden van verlossing ²⁾ geleerd en wel naarmate de ziel van een of meerdere dezer koça's wordt bevrijd, doch dit zijn alle onvolkomen verlossingen, welke den *aparamukta* ³⁾ nog steeds wedergeboren kunnen doen worden.

Wordt echter tengevolge van het erlangen der hoogste wijsheid eindelijk de algeheele verlossing uit de koça's van het sūkṣmaçarīra bereikt, dan behoeft echter de „naakte” ziel van den *paramukta*, die immers niet alleen kan staan, wederom een omhulling, doch dit maal wordt deze door de Alziel, de Paramātman zelf gevormd.

Deze Paramātman nu, of hij voor den wedāntin Brahman heet of voor den sāṅkhyin de verzameling der Puruṣa's, wordt als hoogste Buddhi, als verzameling van al het

1) Al deze omhullingen, die de beide çarīra's vormen, worden koça's genoemd.

2) Rāmakṛṣṇānanda, *The Universe and Man*, Madras, pag. 142/143.

3) In de uitdrukkingen para- en *aparamukta* is *para* blijkbaar een afkorting van *parama*, daar samenstellingen met *para* en *parama* voortd. afwisselend gebruikt worden. Zoo ook Paraçiwa en Paramaçiwa.

intellect, Hiraṇyagarbha ¹⁾, de Gulden Schoot ²⁾, de gouden Koça ³⁾ geheeten en vormt de hoogst denkbare omhulling.

En deze pratiṣṭhā, dit gelukzalige oord van bevrijding wordt zeer logisch gesymboliseerd door het hemelsymbool bij uitnemendheid, den *çaṅkha*. Niets lag méér voor de hand dan het beeld ook over de verlostte ziel uit te strekken, die zich in de pratiṣṭhā even behagelijk voelt als een *slak in haar eigen slakkenhuis*.

Blijkens de reeds beschreven portretten, welke de schelp met duidelijk zichtbare slak als goden-attribruut voeren, heeft genoemd symbool den javaanschen beeldhouwers inderdaad voor den geest gestaan. Insteede van den *çaṅkha*, is de aardse slak afgebeeld in haar *eigen* schelp, die gelijkwaardig is gemaakt aan den hemelschen *çaṅkha* door er een stralenglorie om aan te brengen. En om het symbool geheel volledig te maken, treedt de slak zelf onbevreesd uit de schelp naar voren, de ziel is immers verlost, zij is brahmarūpatā geworden, brahma-gelijk en buiten het Brahman bestaat niets meer, dat haar zou kunnen deren ⁴⁾.

Zijn nu de *çaiwapratiṣṭa*'s reeds door andere afwijkingen van de normale goden-uitbeelding gekenmerkt als portret-

1) Mahābhārata, Xlle boek, adhyāya 304 vers 18 (vert. Deussen en Strauss).

2) Mahābhārata, Vle boek, adhyāya 38 vers 4 (vert. Deussen en Strauss) „Was auch immer in allen Mutterschössen entstehen möge, für sie alle ist der Mutterschoss das grosse Brahman”

3) Vgl. Finot, Notes d'Epigraphie No. XXIII, B. E. F. E. O. IV. In den tekst van den beschreven steen van 1085 Çaka wordt medegedeeld, dat een der vorsten van Campū aan het liṅga-portretbeeld van een zijner voorvaderen een gouden koça schonk „dragende de 5 Veda's” en dat de liṅgagod „īvara par nature” Hiraṇyagarbha werd „(le dieu) à l'éclat redoutable par qui les régions du ciel ont été étendues”.

4) Oltramare, L'histoire des idées théosophiques I pag. 108. Vgl. ook het overeenkomstig denkbeeld bij de mantrabuddhisten bij Speyer, Ein alt-javanischer mahāyanistischer Katechismus, Z. D. M. G. 1913 pag. 359, waar tegen den (levend-) verlostte wordt gezegd: „So freut euch, unangreifbar und tadellos wie ihr seid, sicher vor jeder Gefahr”.

beeld, eerst door de *algeheele wijziging van den çaiṅkha*, dien bij Harihara-beelden de Hari-helft als attribruut dient te houden, *in een slak met daarbij passende schelp*, wordt volledig aangeduid, dat in het beeld de hoogste vorm van de Alziel moet worden vereerd als de pratiṣṭhā van den verlostē çaiwa.

Deze hoogste vorm van portretbeelden werd alleen toegelaten voor *paramukta's* die de sāyujya-verlossing ¹⁾ hadden bereikt, terwijl de wimba's als portretten bestemd bleven voor de *aparamukta's*, die slechts hoogstens de *sārūpya* trap ²⁾ der verlossing erlangden.

Beschouwen wij thans het verlossingsmechanisme der heilsleer van de siddhānta-çaiwa's en van de mantrabuddhisten.

Deze leeren dat er niet *één* (het Brahman der wedāntins) noch *twee* (puruṣa en prakṛti der sāmkyins) doch *drie* oneindige, onafhankelijk bestaande grootheden zijn t. w. Pāça (die de rol vervult van het prakṛti, echter niet actief is), Paçu (de ziel, die niet een geëmaneerd deel vormt van den Heer) en Pati, de Heer zelf. De laatste is niet het abstracte (anīçwara-) Brahman, doch het Brahman of Bhūtatahāta, dat met een persoonlijken wil begaafd is en dat door de siddhānta's genaamd wordt Paramaçiwa of Ardhanārī en door de mantrabuddhisten van Java (Çiwa-) Buddha.

Deze actief ingrijpende genadige Heer stelt de geloovige menschheid in staat om nog in de tegenwoordige incarnatie voorgoed geheel of gedeeltelijk bevrijd te worden van den drievoudigen Pāça, de banden, die aan het aardsche binden ³⁾.

1) Rāmakṛṣṇānanda, Universe and Man, pag. 143 „Sāyujya or Kaivalya emerges the perfected soul in divinity, even the least separation between the two being impossible”.

2) Dezelfde: Sārūpya fills the mind of the perfected one with so much love for his „Beloved” (Içwara) that he sees, hears, feels, desires and thinks upon none but Him; so much that his appearance becomes transformed into that of his Beloved”.

3) Vgl. a 24 der S. H. K. „gij zult stellig de verlossing (kamokṣan) in Uwe tegenwoordige menshwording (ri janmanta mangke) verkrijgen”.

Na de volledige verlossing gaat de ziel een zoodanige verbinding met de Alziel aan, dat, hoewel zij zelfstandig blijft, de verbinding toch zoo innig is, dat zij één geheel vormt met den Heer. Dit wordt de *adwaita-staat* van de verlostte ziel genoemd en de kennis die daartoe leidt, noemt de Sang Hyang Kamahāyanikan *adwaya-jñāna*.

Hebben nu deze secten aan hunne portretbeelden ook een dergelijk symbool gebezigd om duidelijk te maken, dat door den bhakta het hoogste levensdoel werd bereikt?

Beschouwen wij eerst de çaiwapratīṣṭa's der Siddhāntins.

Volgens hunne heilsleer verkeert de ziel *steeds* in een adwaita-toestand n.l. òf met den Pāça en dat is zoolang zij aardisch is, òf met den Pati d.i. na de verlossing, dus als paramukta. Om nu van den eersten adwaita-staat op te klimmen tot den tweeden, moet men zich eerst van de materie hebben vrijgemaakt. Aangezien echter de ziel nooit geheel alleen kan staan, moet zij in de overgangperiode ook iets hebben om zich aan vast te klemmen en dat is de Çakti van Çiwa.

De Heer openbaart zich nooit rechtstreeks, maar doet daartoe zijn Çakti uittreden en aan de menschheid manifesteren. Zij omhult de naar verlossing hakende ziel met Hare wijsheid en heft haar daarmede geleidelijk tot Zichzelve op, totdat de ziel ten slotte, in kennis Haar evenarend, geheel in Haar opgaat, door Haar wordt omhuld.

De ziel van den levend verlostte, den jīwanmukta, is dan tot de adwaita-verbinding met Çakti geraakt, met Haar, die feitelijk één is met Çiwa, immers Ardhanārī

Adwaita met Çiwa zelf (dus om het zoo eens uit te drukken, zonder den çakti-schakel) wordt de ziel eerst nadat zij van alle pāça's (aardsche banden) is bevrijd d.i. na den dood van den jīwanmukta, wanneer ook het restant karma is uitgeleefd.

Hoewel Çakti niet als einddoel van het streven van den geloovige moet worden beschouwd, vervult zij toch een zeer

gewichtige taak bij de verlossing. In hare gedaante van *jñāna-çakti* d.i. die gedaante, die door het bijbrengen van de kennis der adwaita-verhoudingen den eersten stoot tot het verlangen naar verlossing geeft—wordt zij in de mystiek der siddhānta's ook *pratiṣṭhā-çakti* ¹⁾ geheeten, de *çakti* dus die hare bemiddeling verleent tot het erlangen van de *pratiṣṭhā*.

Dit laatste nu kan op verschillende wijzen worden geïnterpreteerd, zij het, dat aan *Çakti* de rol wordt toebedeeld van de Moeder-Alziel, die het kind (de individueele ziel) in haar schoot ontvangt, zij het, dat aan de vleeschelijke vereeniging wordt gedacht met *Çakti* (als de *yoginī*).

Ook hier is het symbool van den *çankha*, de symbolische concha veneris, die de *līṅga*-ziel omsluit, welke door de bewegelijke en gehoornde (en daardoor mannelijk gedachte) slak wordt voorgesteld, op zijn plaats ²⁾.

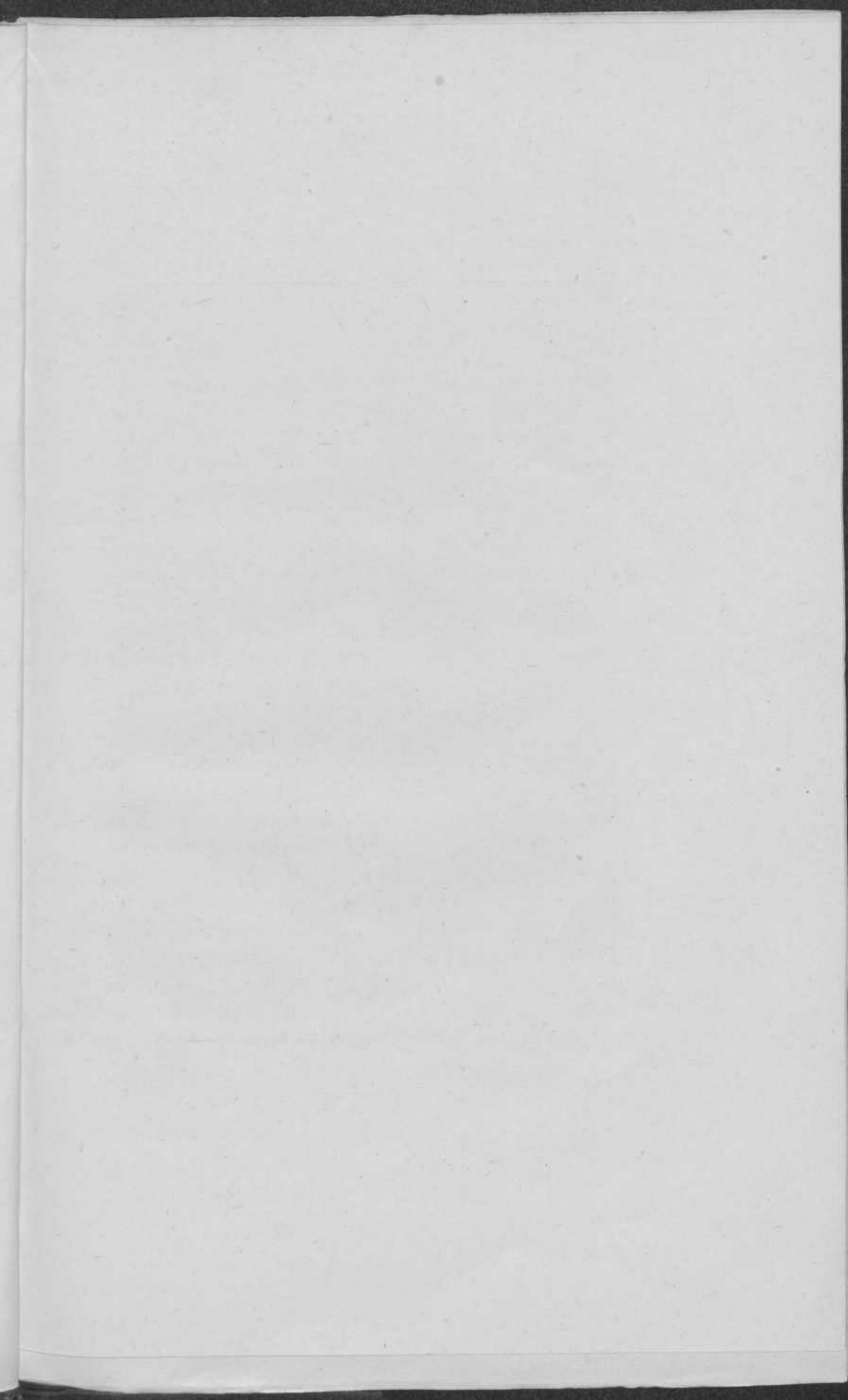
Bovendien wordt door dit symbool zeer mooi de adwaita-toestand d. w. z. de toestand van ongescheiden onderscheiden zijn, als bij slak en schelp het geval is, tot uitdrukking gebracht.

1) Rao, Vol. II pag. 363.

2) Men vergelijk ook de in de oud-buddhistische verlossingsformule genoemde vereeniging van *maṇi* (= *wajra* = *līṅga*) en *padma* (= *garbha* = *yoni*): Om *maṇi padme* hum! het juweel heeft zijn *pratiṣṭhā* bereikt, de individueele ziel de Alziel!

Men vergelijk voorts den term voor den verlostentantrist: „*vajrabja-samyogaḥ*” (samengesteld uit *vajra* en *abja* = *bhaga*. De la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Etudes* pag. 142). Op dit geliefkoosde vergelykingsthema is reeds meer de aandacht gevestigd.

Zoo zegt Sylvain Lévi in *Le Nepal* (deel I, Paris 1905, pag. 380): „L'amour divin et l'amour sexuel parlent volontiers la même langue „et laissent parfois l'esprit embarrassé de les distinguer”. Ook Speyer in zijn *Indische Theosophie* (Leiden, 1910) pag. 253 gebruikt een dergelijk beeld: „In den slaap (als de ziel vrijuit kan gaan) is de *puruṣa* (de individueele ziel) door den wijzen *Atman* (de Alziel) omsloten op de wijze, waarop men door een geliefde vrouw wordt omstrengeld en in dien zaligen toestand niets dan genot smaakt, bevrijd van alle leed”.





Evenals nu van het Brahman in de gedaante van Harihara de Hari-helft de ziel omsluit, zoo geschiedt dit bij de Ardhanārī-voorstelling ervan door Çakti, de vrouwelijke helft van het beeld. Bij deze çaiwapratīṣṭa's wordt de adwaita-staat dan ook evenals bij de Harihara-portretbeelden, uitgedrukt door aan de betrokken godenhelft de slak, gevat in een stralend slakkenhuis, als attribuut in de godenhand te geven (zie foto 4).

Er is echter vermoedelijk nog een ander, een meer eigen pratiṣṭhā-symbool bij de siddhānta's in zwang geweest, een symbool, dat eveneens als afwijkend attribuut aan Çakti- (voor vrouwelijke bhakta's) en Ardhanārī-portretbeelden in een der godenhanden werd gegeven en dat is het *Boek*, de heilige Schrift.

Dit Boek, dat als verzameling van de door den Heer zelf geopenbaarde āgama's door de siddhānta's wordt gesteld boven de Weda's, die van Brahma's lippen zijn gevloeid, is de mystieke Mantra-gedaante van Paramaçiwa zelf of van Çakti.

Het bevat immers de mantra's, die de hoogste wijsheid en aldus den Heer zelf belichamen; als verzameling van deze pratiṣṭhā's ¹⁾ is het de symbolische belichaming van de Oneindige Pratiṣṭhā, waarmede de individueele ziel de adwaita-verbinding aangaat.

Indien nu het Boek als pratiṣṭhā-symbool is gebezigd, wordt daarmede vermoedelijk in het bijzonder de nadruk gevestigd op de omstandigheid, dat de uitgebeelde paramukta aan zijn uitnemende kennis van het Çiwa-jñāna zijn verlossing te danken heeft gehad.

Ook portretbeelden van de laatst bedoelde soort zijn op Java aangetroffen; daarvan zij hier een tweetal beschreven.

Het eerste (foto 5) is een Çaiwa-pratīṣṭa in den vorm van *Pārwatī* ²⁾ met (gedeeltelijk afgebroken) *kirīṭa-makuta*

1) Vgl. noot 2 pag. 511.

2) Foto 497a der Oudheidk. Commissie; Catalogus No. 126.

op het hoofd, staande op den Nandi en in de godenhanden rechts een triçūla en links het *boek* op een lotus, terwijl in de voor het lichaam vereenigde menschenhanden wederom een *lotusknop* wordt gehouden.

Hier treedt duidelijk de afwijking aan het licht van het *boekattribuut*, dat in normale gevallen door Sarasvatī, de wedāntistische wijsheidsgodin, in een der achterhanden wordt gehouden. Zij staat echter op een witten lotus, terwijl bij het onderwerpelijke beeld door het nandiwāhana en de bijfiguren ¹⁾ duidelijk Çiwa's çakti Pārwatī wordt gekarakteriseerd.

Het tweede portretbeeld heeft de gedaante van *Ardhanārī* ²⁾, eveneens met een kirīṭa-makuṭa en met geheel dezelfde attributen in goden- en menschenhanden als de juist beschreven Pārwatī.

Een derde çaiwapratīṣṭa, die tot deze groep moet worden gerekend, is het op plaat 74 der Singosari-monografie ³⁾ afgebeelde „onbekende beeld met de bisschopsmuts”.

Het is een portretbeeld in de gedaante van de hoogste (mystieke) mūrti van Çakti, met de voorhanden in een mudrā voor het lichaam vereenigd en in de achterhanden rechts

1) Rechts Gaṇeça, die de kracht schenkt om de hindernissen te overwinnen, welke der strevende ziel in den weg worden gelegd en links een mystieke vorm van Kumāra of Skanda, den schenker van volmaaktheid door kennis (siddhi), met vaandel, symbool van bayu (door de beheersching waarvan men het nirbāṇa deelachtig wordt — vergelijk a 47 en b 50 S. H. K.) en hamer, symbool van vernietiging (van de aardse banden). Wellicht is het hoofdbeeld juister te determineeren als een vredige gedaante van Sarvabhūṭadamanī (de hoogste vorm van de acht mystieke Çakti's, die alle zielehandelingen beheerscht) met de zonen van de beide andere op haar in rang volgende, mystieke vormen: Balavikarānī, die de krachtgevende *maan* tot wezen heeft (vertegenwoordigd door Gaṇeça) en Balapramathanī, die de vernielende *zon* tot tattwa heeft (vertegenwoordigd door Skanda, een vorm van den zonnegod). Men vergelijke o. m. Rao, vol. I pag. 398—400.

2) Foto 946b der Oudheidkundige Commissie.

3) Brandes, Tjandi Singosari, Batavia 1909.

(op de origineele foto zeer duidelijke overblijfselen van) het boek en links den *ṣaṅkha* (?) ¹⁾.

Wellicht mag hierin (mede in verband met de vindplaats) gezien worden het portretbeeld van de machtige Bhre Kahuripan, met aan weerszijden haar echgenoot, vorst van Singosari, en haar nog niet regeerenden zoon Hayam Wuruk.

Resumeerende is dus de *iconografische* omschrijving van een *ṣaiwapratīṣṭa*: een *portretbeeld* als *Harihara* of *Ardhanārī* (voor vrouwelijke bhakta's *Pārwatī* of *Durgā*) met een *schelp met slak*, dan wel een *boek als afwijkend attribuut in een der godenhanden*.

Op grond van welke iconografische kenteekenen moet nu een mantrabuddhistisch portretbeeld als *boddhapratīṣṭa* worden aangemerkt?

In de heilsleer van dezen godsdienst, welke althans op Java zeer veel met de zoo juist beschreven verlossingsleer der *Siddhāntaṣaiwa*'s gemeen heeft, wordt, voor zoover bekend, de rol van *Paramaṣaiwa* al naar de verschillende sekten, vervuld door den *dharmakāya* van den docetistisch vergoddelijkten *Ṣākyamuni*, van *Mahākṣobhya* of van *Mahāwai-*

1) Zeer interessant zijn de vier godenfiguren welke mede op het achterstuk zijn uitgebeeld; deze versterken het vermoeden dat wij hier met een portretbeeld te doen hebben waarin het *pratīṣṭhā*-idee door het *boek* wordt uitgedrukt. Behalve toch de reeds bij het te voren beschreven *ṣaiwa-pratīṣṭa* (noot 1 pag. 518) vermelde, bijfiguren *Gaṇeṣa* en *Skanda* zijn hier n.l. bovendien nog *Ṣaiwa*, als *Guru*, de inwijder in de Mantraleer en *Ṣaiwa*, als *Bhairawa*, afgebeeld, welke laatste volgens het *Ṣaiwa-purāṇa* (vgl. Rao II pag. 176) slechts voor de ingewijden de *pūrṇa-rūpa*, de volledig geopenbaarde gedaante van *Ṣaiwa* is. Zelfs is hij in het bijzonder in de *Vaṭuka*-gedaante van *Bhairawa* uitgebeeld, dat is de op den jakhals rijdende, als *Yama* strikkende, door middel van den in schijn schrikwekkenden dood verlossende, *Ṣaiwamūrti*.

Door de afbeelding der genoemde godenbeelden om het met het boek toegeruste portretbeeld heen, wordt n.h.v. nog meer de aandacht gevestigd op de omstandigheid, dat de overleden vorstin volledig in de mantraleer was ingewijd en aan hare uitnemende kennis van de esoterische leerstellingen hare verlossing dankte.

rocana ¹⁾, het in de esoterische leer met een stem en een persoonlijk wil begaafde Bhūtatathāta ²⁾.

De plaats van de hoogste mūrti van Çakti (Para-çakti) wordt door Prajñāpāramitā (Tārā, Bhagavatī) ingenomen. Evenals een van Çakti's gedaanten Mantra is, zoo is ook Zij belichaamd in den Dharma, in het Boek (prajñāpāramitā), dat de wijsheid bevat om aan „gene zijde” te komen.

De genoemde overeenkomst tusschen den Ādibuddha der mantrabuddhisten en Parama-çiwa der siddhāntins, welke uiteraard slechts duidelijk kan worden aangetoond in hunne gemanifesteerde gedaanten, is zoo ver strekkend, dat het bevreemdt, dat niet reeds eerder op hun onderlinge gelijkwaardigheid (welke geleid heeft tot betitelen van den Oppergod met den dubbel-naam van Çiwabuddha) de aandacht is gevestigd; deze figuur had dan wellicht reeds veel van zijn geheimzinnigheid verloren.

Evenals in het buddhisme voor de bodhisattwa's de sambhogakāya de openbaringsvorm is van den onbevattelijken, aan het Niet gelijken, dharmakāya, zoo is voor de verlorene siddhānta's de sakala-niškala-gedaante van Çiwa ³⁾ de manifestatie (de prapañca) van den niškala-vorm van den Eigenschapslooze, den Nirguṇa.

Deze manifestatie is een groep van acht goden t.w. Sadā-çiwa met het uit hem afgesplitste vijftal Çiwasadā, Içāna, Brahmā, Içwara en Iça, voorts Maheçwara en Çuddhawidyā, welke laatste weer het drietal Rudra, Wiṣṇu, Brahmā voortbrengt.

1) Vgl. S. H. K. b 44, waar de Ādibuddha Paramaçiwa, Mahabuddha en Paramaçuṇya wordt genoemd.

2) Fujishima, Bouddhisme japonais, Paris 1889, het hoofdstuk dat de leer bespreekt van de Shingon- of Mantra-buddhistische Secte en de merkwaardige inscriptie van Bat. Cum. (Kamboja) van de 9e eeuw çaka (Coedès, Journal Asiatique Sept. Oct. 1908). „Que le Buddha vous donne le Bodhi, lui par qui a été enseignée la doctrine excellente niant l'existence de l'âme individuelle et permettant de s'identifier avec l'âme universelle (paramātman) qui est cependant contra-dictoire à cette doctrine”.

3) Rao, Vol. II 361—367 en 405.

De Adibuddha of de Dharmadhātu is bij de mantrabuddhisten eveneens achtvoudig geopenbaard en wel vijfvoudig in den Wajradhātu ¹⁾, als de vijf Sugata's ²⁾ en drievoudig in den Garbhadhātu ³⁾ als Ratnatraya ⁴⁾ d.w.z. als de Jina's Buddha, Lokeṣwara en Wajrapāṇi. De laatste drievuldigheid is (evenals Sadāciwa, Maheṣwara en Ādīśa) boven het eerst genoemde vijftal gesteld, terwijl Brahmā, Ādiśa en Wiṣṇu wederom als godengroep van lagere orde worden beschouwd.

Nu wordt in meerdere Javaansch-buddhistische geschriften de onderlinge gelijkheid der genoemde drie- en vijftallen nadrukkelijk uitgesproken.

Volgens de Arjuna Wijaya ⁵⁾ worden Wairocana, Akṣobhya, Amitābha, Ratnasambhawa en Amoghasiddhi respectievelijk gelijkgesteld aan het (eenigszins anders benoemde) vijftal Ādiśa, Rudra, Dhātṛdewa, Dewamahā en Harimūrti; in den Sutasoma ⁶⁾, worden zij gelijk geacht aan Ādiśa, Iṣwara, Bhaṭāra Dhātṛ, Mahāmara en Wiṣṇu, terwijl zij in de Sang Hyang Kamahāyanikan ⁷⁾ via de pancākṣara-verlossing-formules worden vergeleken met Ānāhara, Iṣwara, Brahmā, Mahādewa en Wiṣṇu.

Door middel van de drie-syllabenformule wordt in het laatst genoemde geschrift bovendien de gelijkheid betoogd van de siddhāntistische en de buddhistische drietallen; ook in den Sutasoma wordt medegedeeld dat de hoogste Jina, die zich in Buddha, Lokeṣwara en Wajrapāṇi openbaart, als behoeder van het lichaam der Wet, geen andere is dan Brahmā—Wiṣṇu—Iṣwara ⁸⁾.

1) Vgl. noot 2 pag. 520 en de buddhistische inscriptie van An Thai (Campā) in de Etudes Indochinoises van Huber, B. E. F. E. O. dl. XI. Daarin worden de drie dhātu's met een kleine variatie genoemd *Cakradhātu*, zich splitsende in *Padmadhātu* en *Wajradhātu*.

2) S. H. K. Vgl. B. A. 22. Aanteekening 31 pag. 171.

3) Vgl. Zangen 26 en 27.

4) Vgl. Kern K. A. W. L. 3de R. dl. V. 1888.

5) Ten onrechte is hier weer het orthodoxe hoogste drietal genoemd; het ware juister geweest, de vergelijking te treffen met Sadāciwa,

Niets lag dan ook meer voor de hand dan om aan de vertegenwoordigers van de beide achttallen (de *aṣṭeṣwarāḥ*) n.l. *Sadāciwa* en den *Buddha*, voor het verlossingswerk — d.i. volgens de *Sang Hyang Kamahāyānikan* het doen bereiken van het geluk der acht Heeren of het *aṣṭeṣwaryasukha* ¹⁾ gelijke waarde toe te kennen en den sterk *siddhāntistisch* getinten *Opperbuddha: Īwabuddha* te noemen.

Dit vindt men overigens in de voor de onderlinge gelijkstelling der achttallen aangehaalde passage uit de *Sang Hyang Kamahāyānikan* ten duidelijkste uitgedrukt. Eerst wordt n. l. de gelijkwaardigheid aangetoond van „(Ādi) *buddha lawan (parama) ciwa*” en na gelijkstelling onderling van de dit *Opperwezen* samenstellende vijf- en drietallen, volgt als slotconclusie: „*sira ta Īwabuddha*”, zij (gezamenlijk zijn) *Ciwabuddha*!

In de legende van *Kuñjarakarna* ²⁾ zegt *Wairocana*, dat alleen die lieden de verlossing deelachtig kunnen worden, die noch uitsluitend *buddhist*, noch zuiver *ciwaiet* zijn. De uitverkorenen zullen dus wel *ciwasaugata*'s of *ciwabuddhisten* moeten zijn, dat zijn degenen die in de eenheid van *Īwa* en *Buddha*, belichaamd in den *Īwabuddha*, gelooven ³⁾.

Ook in de *Arjuna wijaya* wordt in de reeds aangehaalde zangen van den vorst gezegd, dat er, na het opzeggen door hem, van de formule der gelijkheid van bovengenoemde *ciwaitische* en *buddhistische* vijftallen, „geen verschil meer bestaat tusschen hem en den hoogsten *Buddha*, die in waarheid één is met *Īwa*”, en dat hij daardoor verlost is en den *adwaita*-staat heeft bereikt („*lēpas, adwitiya*”).

Maheṣwara en *Īuddhawidyā*, tenzij het eerste drietal zich in den loop der tijden weer op heeft kunnen werken tot den rang van hoogste trits.

1) Vgl. a. 45.

2) Vgl. Kern. K. A. W. L. N. R. III dl. 3 1901.

3) „Wij zijn *Īwa*, wij zijn *Buddha*” vgl. ook *Sutasoma*: „*Jinātwa lawan Īwatatwa tunggal*”.

De adwaita-verbinding nu met dezen Çiwabuddha ¹⁾, welke den geloovige voorgoed uit den kring der wedergeboorten verlost, het erlangen van den Çiwabuddhaloka ²⁾, van de pratiṣṭhā, van de Çūnyatā, waar behagelijkheid heerscht ³⁾, is het einddoel van het bewuste leven van elken javaanschen mantrabuddhist of çaiwasangata.

Hoe werd dit nu aan de boddhapratīṣṭa's tot uitdrukking gebracht?

Voordat hierop een antwoord wordt gegeven, zullen wij nagaan, op welke wijze de mantrabuddhistische Heer der Verlossing wordt afgebeeld en of aan die afbeelding niet

1) vgl. noot 2 pag. 520; hier Mahāwairocana genoemd.

2) Dat deze Çiwabuddhaloka niet anders is dan de Çiwabuddha zelf, de pratiṣṭhā niet anders dan de Alziel, mogen o.m. de volgende teksten aantonen. Terwijl zang 43 str. 5 van den Nāgarakṛtāgama van Koning Kṛtanāgara zegt dat hij is „mukteng Çiwa-buddhaloka” (verlost in het verblijf van den Oppergod, in de hiraṇyagarbha), meldt de tekst van den beschreven steen van 1273 çaka van Singosari (Kern, Kon. Inst. T. L. en V. 1905/06) dat dezelfde vorst „lumah ri çiwabuddha” (d.i. weerkeerde in den Heer zelf). In de inscriptie van Ta Prohm (Kamboja) van ruim anderhalve eeuw vroeger (Coedès B. E. F. E. O. VI) wordt dit trouwens uitdrukkelijk gezegd: „Buddha est le domaine (gocara = weide) de ceux qui participent aux corps des Jina's et des fils des Jina's!” In de Paramahansa Upaniṣad (noot 1 pag. 295 Oltramare, Idées théosophiques.) wordt van den Allerhoogste gezegd: „Cet Etre sans second, qui est toute félicité, toute connaissance, je suis Lui, il est mon suprême Séjour”.

Typisch in dit opzicht zijn ook de posthume namen van de vergoddelijkte vorsten van Campā en Kamboja, die zich den naam van den loka of pada van de hoogste godheid toebedeelden, bijv. Paramabuddhaloka (Indrawarman II van Campā, 9e eeuw) Paramabrahmaloka (Rudrawarman IV van Campā 11e eeuw) Paramaçiwapada (Jayawarman IV van Kamboja 9e eeuw) Paramanirwanapada (Suryawarman I van Kamboja, 10e eeuw) Paramaniṣkalapada (Dharaṇindrawarman I van Kamboja 11e eeuw) enz.

Dezen zelfden vorsten werd reeds bij hun leven goddelijke eer bezeten onder de namen van goden, welke hunne eigen namen waren, waarin -warman was veranderd in warmadewa of -warmaçwara.

Is het niet mogelijk dat ook Kṛtanāgara inderdaad reeds gedurende zijn leven als Çiwabuddha werd vereerd, zooals de Pararaton meldt?

3) Vgl. b. 35 S. H. K. Enak kaḥiḍepnya ring Çūnyatā.

het pratiṣṭhā-symbool kan worden ontleend voor de portretbeelden.

Van den Çiwabuddha zijn meerdere bronzen afbeeldingen op Java gevonden; voor het meerendeel zijn deze reeds gepubliceerd in Brandes' artikel: Een buddhistisch monniksbeeld ¹⁾. Een nader onderzoek moge uitwijzen welk van de sectarische hoofdgoden elk dier beelden voorstelt.

Men vindt hem uitgebeeld, al of niet naast zijn Çakti gezeten, aan welke laatste steeds de z.g. dharmacakramudrā wordt toegekend, overeenkomende met haar karakter van in-de-leer-inwijdende Çakti.

De handhouding van den Ādibuddha zelf heeft een speciaal punt van onderzoek uitgemaakt bij Dr. Brandes ¹⁾, die ten slotte, maar ten onrechte, evenals later Dr. Krom ²⁾ meende, dat de handen een wajra omsloten hielden.

Ook het steenen beeld, waarvan een foto is gepubliceerd (pl. 1 foto 4) in het Rapport der Oudheidkundige Commissie van 1901 (en waarbij de heer Knebel een juiste, hoewel ietwat omslachtige, beschrijving der mudrā leverde) en het Mahāwairocana-ādibuddhabeeld der Japansche Shingon-sekte ³⁾ vertoonen dezelfde handhouding.

Beschouwen wij deze mudrā eens van naderbij; wij zien dan, dat de rechterhand de linker omsluit en in het bijzonder de opstaande linkerwijsvinger door den gelijknamigen rechter wordt omvat.

1) T. B. G. dl. 48 (1906).

2) Rapp. Oudh. Comm. 1912 pag. 6/7. Dr. Krom werd in zijn meening versterkt door het aantreffen van dezelfde mudrā bij het hoofdbeeld der z.g. Ngandjoek-vondst (Rapp. Oudh. Comm. 1913). Het is eveneens een Çiwabuddha-beeld, dat echter *bovendien* nog een (afgebroken) attriboot in de handen houdt. De steel ervan eindigt onderaan weliswaar in een wajraknop, bovenaan echter vertoont het duidelijk de teekenen van een breuk. Het missende attriboot zou zeer wel een (dharma-) cakra (van den Ādibuddha Bajradhara S. H. K. b 16) kunnen zijn.

3) Si do in dzou, Annales du Musée Guimet VIII. Paris 1899.

In de mystiek van het mantrabuddhisme wordt n. h. v. door deze handhouding uitgedrukt ¹⁾ dat Çiwabuddha, die de buddhawereld zelf is (rechterhand), de aardsche wereld (linkerhand) omvat houdt en in het bijzonder als Alziel (de kosmische adem of wind; rechterwijsvinger) de verlorene individueele ziel (linkerwijsvinger) omsluit.

Uit de op deze wijze verklaarde mudrā zou dan zeer duidelijk de functie van den Çiwabuddha in de wereldorde worden gekarakteriseerd.

Ook omtrent den naam der mudrā verkeerde men tot nog toe in het onzekere. De Arjuna Wijaya ²⁾ noemt echter de handhouding van den, „als Çiwasadā eruitzienden Jinapati” Wairocana, de *bodḍhyāgrimudrā* d. i. de hoogste buddhistische mudrā, terwijl aan de handhouding van de mystieke gedaante van Wairocana ter onderscheiding van de normale dharmacakra-mudrā, in de Sang Hyang Kamahāyānikan de (meer karakteristieke) naam van *dhwaja-mudrā* wordt toegekend ³⁾.

Deze handhouding is wel bij uitstek geschikt om het pratiṣṭhā-idee aan mantrabuddhistische portretbeelden tot uitdrukking te brengen.

Bij de çaiwapratiṣṭa's hebben wij reeds gezien, dat het portretbeeld wordt gemaakt in de gedaante van den hoogsten god (Harihara, Ardhanārī) en wel door daaraan het pratiṣṭhā-embleem in een der godenhanden te geven als afwijkend attriboot. De mantrabuddhistische Jinendra (Çiwabuddha)

1) Men vergelijke de inleiding van het reeds aangehaalde werk Si do in dzou. Rechter- en linkerhand beduiden respectievelijk buddhawereld en menschen-wereld; duim, wijs-, middel-, ringvinger en pink onderscheidenlijk de elementen: ākāṣa, wind, vuur, water, aarde.

2) Vgl. Zang 26.

3) S. H. K. a 52. Dhwaja beteekent zoowel *vaan* als *onderscheidings- of herkenningsteeken*; dit laatste is ook de beteekenis van het woord *liṅga*. Het is zelfs niet uitgesloten, dat aan den uitgestoken linkerwijsvinger de çiwastische liṅga-idee wordt verbonden. Volgens het Petersburger woordenboek toch beteekent liṅga ook het „astrale” lichaam (*liṅgaçarīra* of *sūkṣmaçarīra*), welke beteekenis in de mantrabuddhistische symboliek aan den linkerwijsvinger wordt gehecht.

heeft echter slechts de normale handen en die worden in de dhwaja-mudrā gehouden.

Een beeld geheel als deze Jina en met de beschreven mudrā voorzien kan dus geen portretbeeld zijn, omdat het den Jina zelf zou voorstellen ¹⁾. De mantrabuddhist weet zich echter te redden. Zijn voorliefde voor de uitbeelding van portretten in monniksgedaante uit zich hier wederom; aan het portretbeeld wordt de *sakala-gedaante* van den hoogsten Jina gegeven (d.w.z. zonder ūrṇā of uṣṇiṣa) kenbaar aan diens mudrā.

Iconografisch is dus een portretbeeld een *boddhapraṭiṣṭa* indien het is: *een jinawimba als Ādibuddha sakala voorzien van de dhwajamudrā* ²⁾.

Aan deze eischen beantwoordt het in Dr. Brandes' reeds meergenoemd artikel afgebeelde buddhistische monniksbeeld ³⁾.

1) Tenzij op Java eveneens het gebruik ingang zou hebben gevonden om dezen Jina als afwijkend kenteeken de „mokṣa-liṅga” (vgl. noot 1 pag. 499) op de uṣṇiṣa te plaatsen.

Bij een der bronzen uitbeeldingen van den Jina (plaat 3 in Brandes' *Buddhistisch monniksbeeld*) lijkt deze liṅga nogal zichtbaar aangebracht. Het bedoelde beeld zou dan eveneens een boddhapraṭiṣṭa kunnen zijn.

2) Of (vgl. noot 1 hierboven) een jinawimba geheel als Ādibuddha (met de dhwajamudrā en) met de mokṣa-liṅga op de uṣṇiṣa.

3) T. B. G. dl. 48 (1906). Dit beeld is een (slecht doorbakken) terracotta beeld, dat door een lateren eigenaar met een cementsausje is overgoten om het tegen verdere verweering te behoeden.

