

INLEIDING TOT EEN BESTUDEERING
VAN DE JAVAANSCH E KRIS

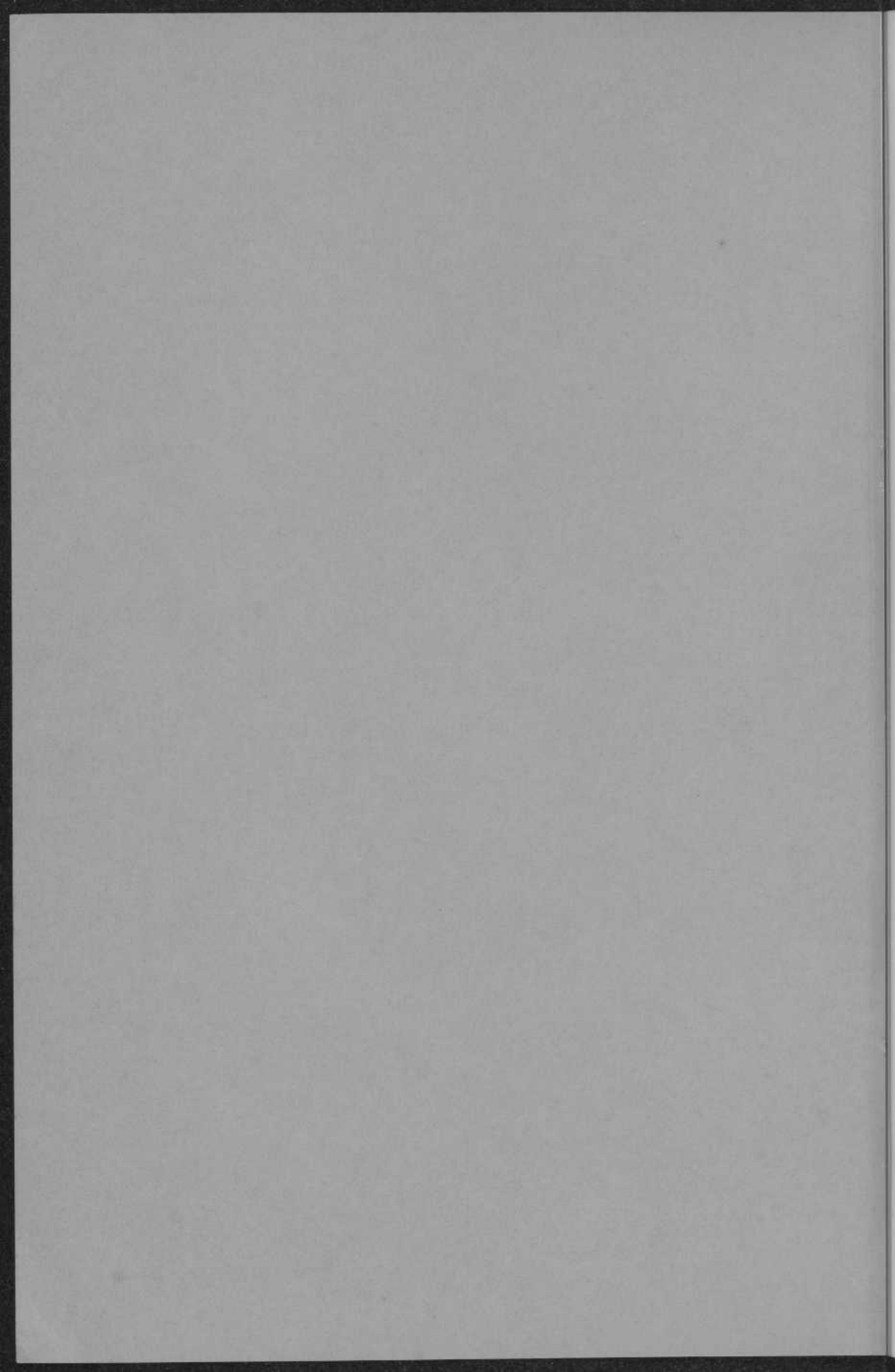
DOOR

W. H. RASSERS

MEDEDEELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSCHE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE

NIEUWE REEKS, DEEL 1, N^o. 8

UITGAVE VAN DE N.V. NOORD-HOLLANDSCHE
UITGEVERSMAATSCHAPPIJ, AMSTERDAM 1938



INLEIDING TOT EEN BESTUDEERING VAN DE JAVAANSCH E KRIS

DOOR W. H. RASSERS

De kris behoort tot een groep van zeer in het oog vallende verschijnselen in de beschaving van de volken van den Indischen Archipel, waarvan men geneigd is aan te nemen, dat zij ons vrij goed bekend zijn, maar die, zoodra men ze nader beschouwt, nog geheel raadselachtig blijken te zijn. Wij bezitten over de kris een vrij uitgebreide litteratuur, waarin ons een overvloed van feiten van zeer uiteenloopenden aard wordt meegedeeld. Dit is ook niet anders te verwachten bij een voorwerp, dat door zijn bijzonderen vorm en door de zorg die aan de vervaardiging wordt besteed, maar vooral ook door de belangrijke plaats die het inneemt in het maatschappelijk en godsdienstig leven, de aandacht moest trekken niet alleen van onderzoekers van professie, maar ook van den belangstellenden leek. Het is evenwel opmerkelijk, dat bijna al deze publicaties, ook de latere, een zoo uitgesproken *beschrijvend* karakter blijven vertoonen. Het heeft den schijn of men er niet toe komen kan de periode van het materiaal-verzamelen af te sluiten, hoewel aan het reeds bekende niet altijd veel nieuws wordt toegevoegd. Van een streven om de meegedeelde feiten in een zeker verband te schikken en tot een wetenschappelijke waardeering ervan te komen, bemerkt men niet veel. Geschriften die bedoelen inzicht te verschaffen in de beteekenis en den oorsprong van de kris, zijn er slechts enkele te noemen¹⁾ en, hoezeer ze

¹⁾ J. D. E. Schmeltz, *Indonesische Prunkwaffen. Ein Beitrag zur Kunde des Kunstgewerbes in Indonesien und der ethnologischen Bedeutung des Kris* (Intern. Archiv für Ethnographie Bd. III, 1890, p. 81—117); Hermann Goetz, *Beiträge zur indischen Waffenkunde*,

ook in sommige opzichten te waardeeren zijn, de kans dat onder de daarin voorgedragen zienswijzen er een is die algemeen zal worden aanvaard, schijnt niet groot.

Tracht men zich er rekenschap van te geven, wat de oorzaak mag zijn van het geringe élan en de betrekkelijke onvruchtbaarheid van het wetenschappelijk onderzoek, dan bemerkt men, dat niet noodzakelijk behoeft te worden gedacht aan ontoereikendheid van de voorhanden gegevens. Want men constateert al spoedig, dat een groot en juist belangrijk deel van het materiaal steeds ongebruikt is gelaten. Naar het mij voorkomt, is de oorzaak veeleer hierin te zoeken, dat men er niet voluit toe is kunnen komen om, in de practijk van het onderzoek, de kris te behandelen als een wezenlijk *Indonesisch* voorwerp. Men erkent wel, dat er nooit ergens buiten den Archipel, als inheemsch bezit, een wapen is gevonden dat wij „kris” zouden kunnen noemen; men is ook niet blind geweest voor de uiterst belangrijke rol die, *in* den Archipel, de kris vervult; maar men heeft zich blijkbaar toch niet goed vrij kunnen maken van het denkbeeld, dat dit voorwerp een vrij los aanhangsel zou zijn van de beschaving waarin men het aantrof.

De gedachtengang hierbij is duidelijk genoeg. De vorm en vooral de versiering van de kris konden niet den indruk wekken, dat men met iets volkomen autochthoons te doen had; men kwam er gemakkelijk toe om te besluiten tot invoer of althans sterke beïnvloeding van buiten den Archipel, en vrijwel alle aandacht werd er vervolgens op gericht om het onbekende land van herkomst op te sporen. Altijd wordt deze zijde van het vraagstuk naar voren geschoven en uitvoerig behandeld. Men zegt het wel niet uitdrukkelijk, maar het komt toch duidelijk genoeg uit, dat men zekerheid op dit punt van primair

I. zur Geschichte des javanischen Kris (Zeitschr. für historische Waffen- und Kostümkunde, 1926 p. 108—113); R. v. Heine-Geldern, *Über Kris-Griffe und ihre mythischen Grundlagen* (Ostasiatische Zeitschrift, neue Folge VIII, 1932, p. 256—292).

belang acht voor de oplossing van het krisvraagstuk in zijn geheel.

In de hier volgende beschouwing (waarmee niet meer wordt beoogd dan het leggen van een grondslag voor verder onderzoek) wil ik een andere methode volgen. Dat er reden is om bij de kris aan migratie te denken — daargelaten nu wat met dit woord bedoeld wordt — verlies ik natuurlijk geen oogenblik uit het oog; maar dit kan m.i. niet de beteekenis verzwakken van het niet te betwisten feit, dat de kris een organisch bestanddeel is van de Indonesische beschaving en, zoover onze kennis gaat, alléén van deze. Hoe de kris ook moge zijn ontstaan en van waar zij moge zijn gekomen, als een levend cultuurelement kunnen wij ze alleen waarnemen in den Archipel. Voor een objectieve bestudeering van de kris vormen de daar verzamelde gegevens den eenigen grondslag.

I.

Zoover ik weet, heeft men tot hier toe nooit uitdrukkelijk de aandacht gevestigd op een zekere overeenkomst die het verschijnsel van de kris in den Archipel vertoont met het instituut van de wajang; en zeker is men er niet toe gekomen om stelselmatig te onderzoeken of wellicht deze gelijkenis op te vatten is als een teeken van werkelijken samenhang. Toch hadden de feiten, zooals die vanzelf bij verschillende nasporingen aan het licht waren gekomen, en vooral ook wat de Javaansche traditie er over meedeelt, daartoe wel aanleiding kunnen geven. Gaat men er eenmaal op letten, dan bemerkt men een merkwaardig parallelisme in de manier waarop wajang en kris zich aan ons voordoen in het geheel der Indonesische beschaving en in de wijze waarop zij zich gedragen in den loop der historie van den Archipel; en nu en dan stuit men zelfs op feiten die de gedachte doen opkomen, dat er tusschen deze beide verschijnselen — hoe ongelijksoortig ze ook zijn — inderdaad iets als dieper, wezenlijk verband moet worden aangenomen.

Schimmintooneel en kris hebben, om te beginnen, beide het zeer merkwaardige dat zij, om allerlei redenen, bij den onderzoeker onweerstaanbaar de gedachte plegen te wekken, dat zij behooren tot het meest eigene van het oud-inheemsche cultuurbezit, terwijl zich tegelijkertijd verschijnselen voordoen, die een dergelijke opvatting onhoudbaar moeten maken. De plaats die de kris inneemt, zoowel in het leven van den individueelen Javaan als in het groote maatschappelijke systeem, is nauwelijks geringer te achten dan die van het schimmintooneel; ook de kris maakt den indruk een, vooral vroeger, onmisbaar en daarom fundamenteel element te zijn geweest in deze cultuur; en algemeen is men dan ook geneigd de kris te beschouwen als een Indonesisch stuk. Men zou kunnen zeggen, dat de kris doorgaat voor het meest typische Indonesische wapen, en zelfs in het algemeen voor een van de meest kenmerkende voorwerpen uit de Indonesische beschaving. Ook die geleerden die het ijverigst hebben gespeurd naar prototypen ervan in verschillende deelen van het vasteland van Azië, erkennen, dat wat zij daar zochten en tenslotte aanwezen, niet de kris is in den eigenlijken zin van het woord; deze laatste wordt, ook naar hun meening, uitsluitend gevonden bij de volken van den Archipel ¹⁾. Maar ondanks dat alles kan men toch niet zeggen, dat de kris *algemeen*-Indonesisch cultuurbezit is. Weliswaar is er waarschijnlijk geen eiland in den Archipel te noemen, waar de kris thans onbekend is, maar dit zegt natuurlijk niet veel bij een voorwerp dat zoo licht vervoerbaar is en dat, vanwege de onmiddellijk in het oog vallende bruikbaarheid, zoo groote kans heeft in welke cultuur ook te worden aanvaard; en de beteekenis ervan wordt nog geringer, wanneer men er zich rekenschap van geeft, hoe betrekkelijk klein het gebied is waar de kris *vervaardigd* wordt in verhouding tot de uitgestrektheid van het terrein

¹⁾ P. Holstein noemt de kris „une arme dont on ne peut trouver l'analogue nulle part ailleurs qu'en Malaisie”. *Contribution à l'étude des armes orientales* (1931), vol. I, p. 162.

waar zij thans voorkomt. Gaat men de ethnographische gegevens nauwkeurig na, dan ontkomt men niet aan den indruk dat — *precies zooals men dat van de wajang heeft opgemerkt* — de kris toch eigenlijk alleen wezenlijk thuis is waar de invloed der Hindoe-beschaving sterk en langdurig is geweest, d.w.z. op Java en op Bali. In zoo goed als alle kristypen die buiten Java worden aangetroffen, is voor den eenigszins geoefenden beschouwer Javaansche invloed onmiddellijk aanwijsbaar. Java en Bali zijn het echte land van den krissensmid; alleen dáár heeft zich om deze geheimzinnige, weleer bijna vorstelijk aanzien genietende figuur een heele litteratuur gevormd. Nergens ook is de kunst der krisvervaardiging tot zoo hoog peil gestegen als bij de bewoners van deze beide eilanden; zoowel waar het betreft de eenvoudiger exemplaren als in de kostbare, vorstelijke stukken, waaraan allerlei kunstambachten te pas komen, is daar, men mag wel zeggen, de volmaaktheid bereikt. En wat de aanwending van de pamortechniek aangaat — iets dat toch zeker meer beteekent dan het aanbrengen van een bloote versiering en waarschijnlijk nauw samenhangt met het wezen van de kris —, dit is zonder twijfel iets door-en-door Javaansch, ja men kan het nog nauwkeuriger aangeven en zeggen: uitsluitend Midden- en Oost-Javaansch. In West-Java moet, naar Jasper meedeelt, de echte pamor-smeedkunst altijd vrij onbekend zijn geweest, en voor Midden-Sumatra kan vrijwel het historisch bewijs geleverd worden, dat zij er door Javanen is gebracht¹⁾. Van groot gewicht voor de beoordeeling van een kwestie als deze is natuurlijk ook het feit, dat de sociale en religieuze functie van de kris zich op Java anders voordoet en veel belangrijker is dan daarbuiten, wanneer men althans afziet van streken waarvan men zeker weet, dat er een langdurige en sterke Javaansche beïnvloeding is geweest. Terwijl elders de kris tenslotte niet veel meer is dan welk ander wapen ook, is zij op Java en in

¹⁾ J. E. Jasper en Mas Pirngadie, *De Inlandsche kunstnijverheid in Nederlandsch Indië*, dl. V, (1930), p. 162 en 163.

het gejavaaniseerde gebied iets dat eenig is in zijn soort, een vreemd, geheimzinnig ding, zóó zelfs dat men er wel aan is gaan twijfelen of zij in eersten aanleg niet iets anders is dan wat zij schijnt. Op Java is zij een integreerend deel van het geheele beschavingssysteem; Java zonder de kris zou niet meer Java zijn. Men moet niet alleen aannemen, dat daar vroeger het gebruik van dit wapen in den vollen zin van het woord algemeen is geweest, maar er is zelfs reden om te denken, dat het voor den Javaan een onafwijsbare plicht was, een dergelijk voorwerp te bezitten. Nog altijd is daar de kris een onmisbaar onderdeel van de kleeding, ook van den eenvoudigen man, zoodra hij zich vertoont in iets meer dan dagelijksche plunje ¹⁾; en speciaal op Java heeft de kris ook dat wonderlijke, dat men ze openlijk en zelfs met ostentatie te pronk draagt en als een aanduiding beschouwt van maatschappelijken rang en persoonlijke waardigheid, en tegelijk ook weer schijnt te verbergen als het geheimste van eigen wezen. In het bijzijn van anderen trekt men de kris noode uit de scheede; is het niet te vermijden, dan doet men het met schroom en met een zekere eerbiedige langzaamheid. Men kan spreken van een Javaanschen *cultus* van de kris ²⁾.

Deze stelling — dat Java en niet een ander of grooter deel van den Archipel als het eigenlijke vaderland van de kris te beschouwen is — vindt, zooals bekend is, sterken steun in de Javaansche traditie. Deze toch zegt, dat de bewoners van alle landen die thans het gebruik van de kris kennen, eenmaal de opperhoogheid van Java hebben erkend, en de zede van het krisdragen van daar hebben overgenomen ³⁾. Aan de waarde van deze overlevering twijfelt niemand, en evenmin aan de wijze waarop die moet worden geïnterpreteerd. Het mag als

¹⁾ L. Th. Mayer, *Een blik in het Javaansche volksleven* (1897), dl. II, p. 538; P. J. Veth, *Java* ², dl. IV (1907), p. 363.

²⁾ Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, p. 150.

³⁾ Reeds Raffles vermeldt dit; zie *The history of Java* (1817), dl. I, p. 351.

vaststaand worden aangenomen, dat hier bedoeld wordt op de uitbreiding van Madjapahit's gezag over een groot deel van den Archipel en op de daarmee gepaard gaande migratie van de Javaansche cultuur naar deze landen. De ethnographische gegevens aangaande de kris komen, naar Goetz opmerkte, volkomen met een zoodanige opvatting overeen; en reeds veel vroeger had ook Rouffaer neergeschreven, dat hij in de expansie van Java's oppermacht over Insulinde en de verbreiding van de Javaansche kris over de verdere Indonesische eilanden plus Malaka verschijnselen zag die ten nauwste met elkaar samenhangen ¹⁾. De uitkomsten van détail-onderzoek wijzen in dezelfde richting. Winstedt ²⁾ vestigde de aandacht op allerlei vorm-eigenaardigheden van de kris, zooals die op Malaka voorkomt, die allen twijfel aan samenhang met Java uitsluiten. Hij wees er op, dat de kris van Patani, die op het eerste gezicht iets geheel aparts kan schijnen, bij nauwkeuriger onderzoek op allerlei punten toch verwantschap met Java vertoont: de scheede komt overeen met een bepaalden, op Java gebruikelijken vorm, de meest bekende formaten dragen Javaansche namen, en als aanduiding voor den vervaardiger van de kris is het Javaansche *paṅde* in gebruik. Ivor H. N. Evans is later op dit onderwerp doorgegaan ³⁾, en als resultaat van zijn onderzoek kwam deze er toe een in velerlei opzicht nauwe verwantschap aan te nemen van de Malaka-kris met kris-typen van Zuid-Celebes, hetgeen dus zou wijzen op een meer indirecte beïnvloeding van Java uit; maar hij erkent toch ook, dat er aanwijzingen zijn voor het aannemen van een sterke directe verwantschap met Java. Op dit laatste is dezelfde auteur later

¹⁾ G. P. Rouffaer, *Beeldende kunst in Nederlandsch Indië*, in Bijdragen Kon. Inst. 89 (1932), p. 624.

²⁾ Zie *Papers on Malay subjects. Malay industries. Part I* (1909), p. 38.

³⁾ In: *Types of kēris sampir and hilts in the Malay States, Java and Celebes* (Journal of the Fed. Malay States Museums, XII, 1929).

nog teruggekomen in een „Note on the kingfisher-këris”¹⁾, en hier spreekt hij nog eens zijn meening uit, dat al deze teekenen van samenhang wellicht zijn op te vatten als „relics left by the all-conquering State of Majapahit”.

Hiermee schijnt intusschen niet alles gezegd over wat de kris met Madjapahit verbindt. Er is reden om aan te nemen, dat dit rijk — of, ruimer genomen en algemeener uitgedrukt, de Hindoe-Javaansche beschaving van Singasari-Madjapahit — veel meer heeft beteekend in de ontwikkelingsgeschiedenis van de kris dan men alleen zou opmaken uit het bloot-uiterlijke feit dat het Madjapahit's expansie is geweest die het gebruik van dezen eigenaardigen dolk verbreid heeft over een groot deel van den Archipel en zelfs daarbuiten. De band moet nauwer zijn, en ook van anderen aard; en het interessante is, dat dit wederom *precies zoo geldt van de wajang*.

Over de vroege geschiedenis op Java van schimmintooneel en kris weten wij zoo goed als niets, maar er valt toch wel nauwelijks aan te twijfelen, dat beide reeds in de Midden-Javaansche periode bekend zijn geweest. Uit inscripties staat vast, dat reeds in den Çailendra-tijd en zelfs daarvóór op Java een wapen bestond dat „kris” genoemd werd, waarbij intusschen terstond moet worden opgemerkt, dat wij niet weten in hoeverre dit wapen overeenkwam met de ons bekende kris²⁾. Over het schimmintooneel is ons oudste bericht eerst uit veel lateren tijd, n.l. uit de vroege Oost-Javaansche periode, maar in zekeren zin zegt het ons wel iets méér: uit de bekende vergelijking in de Ardjoenawiwâha blijkt, dat tijdens de regeering van Erlangga schimmenspel-opvoeringen op Java plaats hadden die, in de hoofdtrekken, een sterke gelijkenis moeten hebben vertoond met wat wij thans nog als Javaansche wajang kunnen aanschouwen; en de omstandigheid dat blijkbaar deze opvoeringen toen reeds een zeer hoogen graad van ontwikkeling hadden bereikt en een

¹⁾ *Ibidem*, vol. XV (1931), p. 137.

²⁾ Zie Krom, *Die Barabudur-Funde*, in *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete*, VII (1926), p. 345.

groote mate van populariteit genoten, geeft grond aan het vermoeden dat het instituut van de wajang reeds lang vóór dien tijd op Java bekend moet zijn geweest. Maar evenmin als van de kris weten wij van dit Midden-Javaansche schimmintooneel, hoe het er heeft uitgezien. Men bemerkt ze namelijk geen van beide. Op zich zelf is dit wellicht niet zoo bijzonder, maar het wordt merkwaardig, wanneer men het vergelijkt met den toestand een paar eeuwen later, in Oost-Java. Men ontkomt, dit doende, niet aan den indruk — méér kan men bij de gebrekigheid der gegevens niet zeggen — dat wajang en kris in den Midden-Javaanschen tijd een min of meer ondergrondsche bestaan moeten hebben gevoerd en dat hun beteekenis in deze cultuur niet heel groot geweest zal zijn. Naar allen schijn staan zij buiten de groote beschaving en buiten den officieelen eeredienst, die voor ons deze periode karakteriseeren. Noch in den algemeenen vorm noch in de versiering der tempels uit den klassieken tijd is van invloed van eenig schimmenspel iets te bemerken; de stijl der relieffreeksen is volkomen naturalistisch; figuren, die „schimachtig” aandoen, zijn er niet op aan te wijzen. En dit valt te meer op, daar men overigens volstrekt niet kan zeggen, dat de sfeer waarin de afgebeelde tafereelen zich afspelen, zuiver „Indisch” zou zijn gedacht, en er geen invloed van het gewone inheemsche leven in zou zijn aan te wijzen. Wat het al of niet voorkomen van de kris in deze reliefs betreft, daarover kan men natuurlijk slechts met reserve spreken, daar het altijd denkbaar is dat zich onder de benaming „kris” in dezen tijd een dolkmes van anderen vorm verbergt. Men kan slechts constateeren, dat de in de reliefs afgebeelde goden en helden nergens voorzien zijn van de ons bekende kris of van een wapen dat die kris van nabij aankondigt. — In Oost-Java wordt dit alles anders. Wanneer hier, binnen het bestaande Hindoe-Javanisme, de ineensmelting van Indische en Indonesische elementen geleidelijk meer volkomen is geworden, en, naar wij mogen aannemen, daarin ook het meer populaire deel van de door de Indische immigranten meegebrachte cultuur

beter tot zijn recht komt, verschijnen wajang en kris boven den horizon. In deze waarlijk zelfstandige, nationaal-Javaansche beschaving, die gedragen wordt door de bevolking in haar geheel, zijn zij geen bijkomstigheden meer, maar zij behooren tot het meest kenmerkende van het geheele cultuurbezit; zij gaan thans de centrale plaats innemen die zij verder in het heele verloop der Javaansche geschiedenis zullen behouden. In den aanvang der 15de eeuw is het zoover dat, in Chineesche bronnen, als van iets dat vreemdelingen opvalt, gewag wordt gemaakt van den bloei van het schimmientooneel en van de algemeene zede van het krisdragen; maar reeds vroeger zien wij kris en wajang hier in beeld voor ons verschijnen, en merkwaardigerwijze *wederom in nauwe gemeenschap met elkaar*. Zij vertoonen zich om zoo te zeggen tegelijk en op dezelfde plaats, n.l. aan de tempelgebouwen, en ook op volkomen gelijke wijze. Zoowel de groote lijnen der constructie als de versiering der Oost-Javaansche sanctuaria gaan meer en meer neigen tot den „wajangstijl”. Reeds de reliefs van Tjandi Djago worden in de beschrijvingen aangeduid als „wajangachtig”, maar aan Panataran komt deze nieuwe trek nog weer duidelijker tot uitdrukking; en aan dezen zelfden tempel zien wij — zooals Goetz ¹⁾ opmerkte — voor het eerst, dat naast het oud-Indische zwaard waarmee nog de meeste figuren gewapend zijn, ook een „krisachtige” dolk voorkomt. De wijze waarop zoowel de wajangstijl als de kris zich hier manifesteren, wekt den indruk dat zij beide in deze sfeer iets vreemds zijn en dat als het ware de tegenstand van een oude traditie moest worden overwonnen; zij vertoonen zich niet onmiddellijk in geprononceerden vorm, maar uiterst geleidelijk en in bijna onmerkbaar voortschrijdende gradatie. Teekenend is, dat b.v. aan de reliefs van Panataran nu eens op de oude wijze en dan weer in den nieuwen stijl wordt gewerkt ²⁾.

¹⁾ *L.c.*, p. 109.

²⁾ Krom, *Inleiding tot de Hindoejavaansche kunst* (1923), dl. II, p. 260.

Duidelijk blijkt uit dit alles, dat schimmintooneel en kris nauw samenhangen met de Hindoe-Javaansche beschaving van Oost-Java. Hiermee wordt natuurlijk geenszins gezegd — zooals de Javaansche overlevering dat wel eens schijnt te suggereeren — dat nu ook in deze cultuur de diepste oorsprongen van deze beide verschijnselen te zoeken zouden zijn; maar wèl staat het vast, dat deze beschaving den vruchtbaren bodem leverde waarin zij tot volle ontwikkeling konden komen. Hierin voelen zij zich thuis; zij typeeren deze cultuur. Zoover als tijdens Madjapahit de Javaansche invloedssfeer gereikt heeft, zijn wij zeker de wajang en ook de kris te zullen aantreffen, tot in Achter-Indië toe; en het is wel aardig op te merken, hoe daar, in Siam, nog heden ten dage, *alweer voor beide verschijnselen op gelijke wijze*, de herinnering aan hun herkomst, en denkelijk ook wel aan hun bijzonderen aard, voortleeft. Mèt de dingen werden ook de Javaansche benamingen overgenomen. Het gewone Sia-meesch heeft voor „tooneelspel” het Javaansche „lakhon”, en ook de benaming van de kris is slechts licht verbasterd („krit”) ¹⁾.

Maar veel belangrijker is, dat hiermee tevens zeer waarschijnlijk is geworden, dat in het constante samengaan van kris en wajang niet iets toevalligs dient te worden gezien, maar dat dit een symptoom is van het feit dat er tusschen deze beide een nauwe relatie bestaat, iets als een wezenlijk verband. Trouwens, kan dit eigenlijk wel anders? Schimmenspel en Javaansche kris behooren niet tot de dingen waarvan men kan aannemen, dat zij, in eenzelfde beschaving functionneerend, toch betrekkelijk los van elkaar kunnen staan. Beide zijn zij voor de nationaal-Javaansche cultuur van centrale beteekenis; aan beide hechten zich collectieve voorstellingen — sociale en religieuze — van ongemeene kracht, en het kan dus niet anders of zij moeten deel uitmaken van één systeem. Reeds hierom is het te ver-

¹⁾ Hazeu, *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel*, (1897), p. 37, nt. 2.

wachten, dat zij bij onderzoek — wanneer wij over voldoende gegevens beschikken en deze goed leeren verstaan — voor ons een zekere mate van identiteit of, minstens genomen, nauwe verwantschap zullen vertoonen.

De Javaansche traditie, van haar kant, spreekt zich op dit punt met volle verzekerdheid uit; zij zegt met grooten nadruk, dat er tusschen wajang en kris het nauwst denkbare verband bestaat: volgens haar zijn zij, om zoo te zeggen, loten van één stam, kinderen van één vader. Dezelfde uit den hemel neergedaalde held Pandji, die het Javaansche tooneel en de daarmee vast verbonden gamelan heeft geschapen, heet ook de eerste krissensmid: hij is de uitvinder en eerste drager van de kris¹⁾. In de verhalen die over zijn avonturen handelen en die dan ook slechts tot romans bewerkte drama's zijn, is de kris onafscheidelijk met hem verbonden; vaak wordt de kris genoemd als het eenige wapen, dat hij wil hanteeren; zijn bovennatuurlijke vermogens liggen in de eerste plaats in zijn kris; Pandji en de kris vormen een eenheid²⁾. Weliswaar wordt het ontstaan van de kris ook wel op andere wijze verhaald — de mythologiseerende geschiedschrijving houdt zich zelden aan ééne versie —, maar in den grond der zaak blijft het toch altijd hetzelfde. Altijd moet het uitkomen, dat zij, evenals de wajang, direct uit de godheid is voortgekomen, en dat het *gewijde* krachten zijn (zoowel heilzame als verderfelijke), die in dezen dolk huizen. Zoo worden ook bepaalde figuren uit het Indische pantheon met de wording van de kris in verband gebracht. Groneman³⁾ deelt (naar het in 1871 te Soerakarta verschenen boekje van F. L. Winter) de namen mee van de scheppers van 51 krisformaten, en daaronder treffen wij (behalve allerlei mythische vorsten, die ook weer incarnaties van goden zijn)

¹⁾ Raffles, *o.c.* dl. I, p. 351; J. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago* (1820), vol. I, p. 224; Veth, *o.c.* dl. IV, p. 366.

²⁾ Zie: Rassers, *De Pandji-roman* (1922), p. 363 en passim.

³⁾ *Der Kris der Javaner*, in Intern. Archiv für Ethnogr. dl. XIX (1910), p. 149 vlg.

o.a. de volgende goden aan: Dewa Budda, Sanghyang Siwah, Sanghyang Kala, Sanghyang Brahma, Sanghyang Wisnoe, enz. Maar met het schimmenspel is het niet anders! Ook dit heet een schepping van diezelfde goden: in de Tantoe Panggëlaran wordt verteld dat, wanneer de god Goeroe eens in hevigen toorn ontsteekt en in de gedaante van een raksasa en onder den naam Kala-Roedra alles op de aarde wil gaan verslinden, de goden Içwara, Brahma en Wisnoe uit den hemel neerdalen en wajang gaan spelen om dat te beletten; dit was (heet het) de oorsprong van de wajang¹⁾. Nog weer andere figuren, die eveneens als uitvinders van de kris vermeld worden, zijn Raden Amiloehoer van Djënggala en Koeda Lalejan, doch met deze blijven wij, zooals bekend is, volkomen in de Pandji-sfeer: zij hebben hun vaste plaats in de genealogie van den Javaanschen cultuurheros. En in nog sterkere mate geldt dit voor een Hindoe-vorst op Java, Sakoetram of Sapoetram, die als eerste op de wereld zou zijn gekomen met de kris aan zijn zijde²⁾: want van dezen kon ik vroeger aannemelijk maken, dat hij, blijkens de rol die hij in de wajang speelt, eenvoudig Pandji is onder een anderen naam³⁾.

Waar de Javaansche volksovertuiging op zoo treffende wijze in overeenstemming is met wat de weinige historische en ethnographische feiten ons schijnen te leeren, komt het mij voor, dat er meer dan voldoende reden aanwezig is om, bij een nieuwe behandeling van het kris-vraagstuk, de mogelijkheid van een zeker verband van kris en wajang tot richtsnoer te nemen en het oog te houden op elk trekje dat in staat schijnt den aard van die relatie te verduidelijken. Hoe belangrijk het zou zijn, zoo een wezenlijk nauwe geestelijke verwantschap van deze twee typische verschijnselen uit de Javaansche beschaving buiten twijfel zou kunnen worden vastgesteld, behoeft hier niet nader te worden uiteengezet. Het springt in het oog, dat daar-

¹⁾ Th. Pigeaud, *De Tantu Panggëlaran* (1924), p. 104, 170, 260.

²⁾ Raffles, *l.c.*

³⁾ *De Pandji-roman*, p. 277.

mee waarschijnlijk de weg om tot een beter inzicht te geraken in de oorspronkelijke beteekenis van de kris gebaad zou zijn; ja, het is niet te stoutmoedig om te onderstellen, dat veel dat ons thans zonderling aandoet en onverklaarbaar voorkomt, dan onmiddellijk verstaanbaar zou worden. Immers, al bleef de uiterlijke voorgeschiedenis van het schimmentoneel op Java voor ons verborgen, zijn oorsprong en ontwikkelingsgang zijn ons in algemeene trekken toch bekend geworden; wij hebben ons een begrip kunnen vormen van het maatschappelijk en geestelijk milieu, waarin dit ritueel en de daarbij behoorende mythe zijn ontstaan, en wij hebben leeren inzien, hoe het mogelijk was, dat een uit Indië ingevoerd spel zoo volledig en blijvend de religieuze behoeften van het Javaansche volk heeft kunnen bevredigen.

De resultaten van een onderzoek, op deze wijze gedaan, behoeven trouwens volstrekt niet alleen aan onze kennis van de kris ten goede te komen; het is niet onmogelijk, dat ook ons inzicht in de wajang daarvan nog eenigermate kan profiteeren. Ik heb hier op het oog het nog altijd niet geheel opgeloste probleem van de onderlinge verhouding van wajang poerwa en wajang gëdog. Wij mogen ons n.l. — met handhaving van al het hierboven gezegde — de relatie van de kris tot het schimmentoneel niet te eenvoudig en te algemeen voorstellen, en dienen rekening te houden met de mogelijkheid dat de eene wajangsoort hier meer in aanmerking komt dan de andere. Wat de Javanen hierover zelf meedeelen is niet altijd even duidelijk, en ook wat wij aan de requisieten van de verschillende tooneelsoorten thans nog kunnen opmerken, maakt de beoordeeling niet gemakkelijk; maar men krijgt toch den vasten indruk, dat hier werkelijk onderscheid moet worden aangenomen, en dat de verhouding van de kris tot de wajang gëdog veel nauwer is dan tot de wajang poerwa. Leest men de gegevens na die Serrurier¹⁾ hierover heeft bijeengebracht, dan bemerkt men,

¹⁾ Serrurier, *De wajang poerwa* (1896) 80, p. 52, 57, 80, 123, 125.

dat de traditie in verschillende deelen van Java met een zekere hardnekkigheid volhoudt, dat de kris iets nieuws is in de wajang en op een zeker moment daaraan werd toegevoegd, en voorts, dat een van de kenmerken waardoor zich de poppen van de wajang poerwa onderscheiden van die van de wajang gëdog, hierin bestaat, dat de mannelijke poppen in de wajang gëdog een kris dragen, in de wajang poerwa niet.

Het is duidelijk, dat door deze mogelijke verbijzondering onze stelling haar beteekenis niet verliest; integendeel, het kan alleen een reden te meer zijn om, bij de bestudeering van de kris, dit voorwerp niet uitsluitend op zichzelf te beschouwen, maar mogelijken samenhang met het schimmendooneel, of met een bepaalde soort daarvan, geen oogenblik uit het oog te verliezen.

II

Het zal geen verwondering wekken, zoo ik, zoekend naar verdere aanwijzingen voor een internen samenhang van kris en wajang, daarvoor ook den uiterlijken vorm en de versiering van de kris niet geheel zonder belang acht. In een samenleving toch als waarin wij kris en wajang aantreffen, mogen wij de kans dat zich in de gedaante en de ornamenteering van eenig voorwerp ook het wezen daarvan min of meer duidelijk weer spiegelt, niet onderschatten. Vaak heeft — vooral wanneer het voorwerpen betreft van sacralen aard — wat wij geneigd zijn „versiering” te noemen, daar essentiele beteekenis. De stelling, door Schmeltz in 1890 aangaande de kris uitgesproken, dat bij een ding van zoo opvallenden vorm en zoo diep in het Javaansche leven ingrijpende functie, de uiterlijke gedaante en de wijze van versiering niet bijkomstig en zonder beteekenis zouden zijn, maar in hooge mate zinrijk, wordt thans waarschijnlijk wel algemeen aanvaard. Al voldoet ons zijn hypothese omtrent den oorsprong van de kris in haar algemeenheid niet meer, enkele van zijn langs dezen weg verworven conclusies zijn door

later onderzoek, dat steunen kon op betere gegevens, bevestigd en mogen thans als definitief vastgesteld worden beschouwd.

Intusschen, vóór wij, op onze beurt, naar soortgelijke methode, met een beschouwing van de uiterlijke eigenaardigheden van de kris kunnen beginnen — ditmaal echter niet om op deze wijze terstond de beteekenis van het voorwerp vast te stellen, maar alleen om geestelijk verband met het schimmenspel meer aan-nemelijk te maken —, dienen wij eerst ons standpunt te bepalen ten aanzien van eenige kwesties die zich daarbij onmiddellijk voordoen.

De eerste vraag die een bespreking eischt, is: welke soort van kris het is die wij, uitsluitend of voornamelijk, tot voorwerp van ons onderzoek zullen maken. Immers, het is niet uitgesloten, dat het antwoord op deze vraag beteekenis heeft voor de uitkomsten van onze beschouwingen. Ook al spreekt het, na wat wij hierboven in het midden brachten, vanzelf, dat onze voorkeur zal gaan naar de *Javaansche* kris, dan is daarmee onze keus nog niet volledig bepaald; wij zullen dan verder nog het liefst werken met wat als het oudste type daarvan kan gelden; hier toch hebben wij de grootste kans — absolute zekerheid hebben wij weliswaar niet — om in contact te komen met wat aan den uiterlijken vorm het oorspronkelijke en dus essentiele is. Van de Javaansche kris kennen wij in hoofdzaak — locale variëteiten laten wij natuurlijk buiten rekening — twee typen, die nogal sterk van elkaar afwijken: 1. de gewone kris d.w.z. de bekende, asymmetrisch gevormde dolk met een recht of gegolfd lemmet, dat zich onderaan, dicht bij het gevest, sterk verbreedt, — met een afzonderlijk vervaardigde, dikwijls fraai versierde greep, die bevestigd is op een ijzeren pen of angel, — en met een scheede; en 2. de zoogenaamde kris Madjapahit, die van ongeveer denzelfden vorm is, maar kleiner, en vaak zonder scheede, en waarbij lemmet en handvat (het laatste steeds een mensche-figuurtje) altijd uit één stuk metaal gesmeed zijn.

De vraag is nu: welke kris is ouder, die met losse greep of de kris Madjapahit? Historische gegevens hieromtrent hebben

wij niet. Gedateerde krissen zijn er slechts weinig bekend; de oudste daarvan — de vermaarde kris uit de collectie-Knaud, met het jaartal 1264 Çaka = 1342 A. D. — is er een met los handvat; en dit is in zoover belangrijk, dat er althans uit blijkt, dat tijdens het rijk van Madjapahit krissen bestonden met afzonderlijke greep en daarbij van zoo verfijnde factuur, dat men zich moeilijk kan voorstellen, dat deze werkwijze toen iets zeer nieuws zou zijn geweest.

Gaat men achtereenvolgens de meeningen na, door verschillende onderzoekers geuit aangaande den relatieven ouderdom van beide krissoorten, dan bemerkt men, dat vrij algemeen de kris Madjapahit als het oudere type wordt beschouwd; maar men ziet tevens, dat dit oordeel vrij aarzelend gegeven wordt en voornamelijk steunt op argumenten, ontleend aan den stijl waarin deze stukken vervaardigd zijn.

Hazeu heeft zich nogal gereserveerd uitgedrukt ¹⁾. Hij merkt op, dat er onder de exemplaren die wij als kris Madjapahit kennen, verscheidene zijn die beschouwd moeten worden als recente namaak, maar hij is toch van meening, dat vele inderdaad oud zijn; en hij vervolgt dan, daarbij o.a. verwijzend naar het krisje dat in den kuil onder den grooten middenkoepel van Boroboedoer gevonden is: „sommige zgde kris Madjapahit schijnen, indien men op de vindplaatsen mag afgaan, uit een veel vroeger tijdperk dan dat van Madjapahit te dateeren”. — Om deze zelfde reden, maar tevens vanwege den Indonesischen, niet-Hindoeschen stijl van de kris Madjapahit, houdt ook Spat het er voor, dat wij (met dit type de oudste, ons bekende soort vóór ons hebben ²⁾). — Voor den aard van het vraagstuk mag het wellicht als teekenend gelden, dat Groneman, aan wien wij voor onze kennis van de kris zooveel te danken hebben en die uitmuntende gelegenheid had om over allerlei dingen de eigen

¹⁾ Hazeu, *Iets over koedi en tjoendrik*, in Tijdschr. Bat. Genootschap, 47 (1904), p. 410—411.

²⁾ *Encyclopaedie van Nederlandsch Indië* ², IV (1921), p. 678.

opinie der Javanen te leeren kennen, ons in deze kwestie geen licht geeft. In zijn monographie „Der Kris der Javaner” noemt hij de kris Madjapahit eenvoudig „sehr alt”, maar hij onttrekt onmiddellijk aan die qualificatie voor ons een goed deel van haar beteekenis door er aan toe te voegen, dat hij vermoedt „dass sie aus der vorislamischen Zeit herrühren” ¹⁾. — Krom heeft zich over de verhouding der beide soorten niet scherp uitgesproken; maar zooveel is toch wel zeker, dat hij in geen geval een belangrijk tijdsverschil wil aannemen tusschen het Madjapahit-type en de kris met los handvat. Meer dan eens geeft hij uitdrukkelijk als zijn meening te kennen, dat de kris-Madjapahit een Hindoe-Javaansch stuk is en dat in den naam eenvoudig de herinnering bewaard is gebleven aan het feit, dat eerst tijdens het rijk van dien naam deze soort kris in zwang is gekomen ²⁾. Hij houdt, *in het algemeen*, wat wij „kris” noemen, voor „un apport de la civilisation javanaise” ³⁾ en uit het verband blijkt duidelijk dat hij hiermee de beschaving van de latere Hindoejavaansche periode bedoelt. — Heel anders staat v. Heine-Geldern tegenover het vraagstuk. Het is niet mogelijk zijn zienswijze hier uitvoerig uiteen te zetten; ik vermeld alleen, dat hij van de kris Madjapahit twee soorten wil onderscheiden, nl. 1. krissen met wat hij noemt een „Stehhocker”-greep, d.w.z. een gevest dat een menschefiguurtje vertoont in een houding die het midden houdt tusschen rechtop staan en hurken, en 2. krissen met een volkomen neergehurkt

¹⁾ *Intern. Archiv f. Ethnogr.* XIX (1910), p. 182.

²⁾ „....een zoogenaamde Madjapahit-kris, zoo genoemd omdat deze soort kris eerst in gebruik is gekomen gedurende het rijk van Madjapahit, sinds onze veertiende eeuw dus. Vóór dien tijd waren krissen op Java niet bekend....”. Krom, *Hindoejavaansche bronzen. De collectie Loudon*; in *Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw* II (1918/19) p. 389. Zie ook dez., *Inleiding tot de Hindoejavaansche kunst*, II (1923), p. 456.

³⁾ Zie: *L'art javanais dans les musées de Hollande et de Java*, p. 72 (*Ars Asiatica*, vol. VIII, 1926).

figuurtje als greep („Sitzhocker“). De eerste houdt hij voor zeer oud, en wel zeker prae-Hindoesch; de andere zouden wajang-invloed vertoonen en uit den Madjapahitschen tijd dateeren¹⁾. — Weer een ander oordeel vernemen we uit een paar geschriften van G. F. Gardner; het is een oordeel uit de tweede hand, en de gronden waarop het rust worden er helaas niet bij vermeld. In zijn „Notes on two uncommon varieties of the Malay kris”²⁾ deelt hij mede, dat Van Stein Callenfels hem heeft verzekerd dat de kris Madjapahit thuishoort in het oudste ijzertijdperk van Java, d.w.z. ongeveer in de 4de eeuw na Chr., „though he admits that scarcely anything is known about them”. In een later geschrift, het in 1936 verschenen boekje „Këris and other Malay weapons”, beroept hij zich voor het aannemen van een hoogen ouderdom van deze soort van kris op de autoriteit van denzelfden geleerde, maar hier is dat oudste ijzertijdperk van Java iets later gesteld, n.l. ongeveer in de 7de eeuw na Chr.³⁾.

Uit dit overzicht blijkt voldoende, dat het antwoord op de gestelde vraag niet vaststaat. Er is niet alleen onzekerheid aangaande den ouderdom van de kris Madjapahit, maar ook de vraag, welk der beide kristypen het oudste en meest oorspronkelijke is, schijnt mij niet beantwoord op een wijze die allen twijfel buitensluit; en reeds hierom komt het mij wenschelijk voor, bij de hieronder volgende beschouwingen met *beide* krissoorten rekening te houden. Dat de onderzoekers er toe neigen om de kris Madjapahit als de oudste soort te beschouwen, is te begrijpen. Ook wanneer men het niet heel sterke argument van eenige vindplaatsen buiten rekening laat, blijft in ieder geval het feit, dat de kris Madjapahit onmiskenbaar een antieken, niet-Hindoeschen indruk maakt. Echter, ook aan dit laatste mag niet te veel gewicht worden gehecht. Ik behoef hiervoor slechts te herinneren aan Krom's opmerking, juist naar aanleiding van de in de Boroboedoer gevonden kris,

¹⁾ Zie v. Heine-Geldern, *l.c.* p. 257—261.

²⁾ *Journ. Malay Br. Royal As. Soc.* XI (1933), p. 178—182.

³⁾ Zie p. 41.

dat wij aan den niet-Hindoeschen stijl van een dergelijk voorwerp niet zonder meer een argument voor hoogen ouderdom mogen ontleenen, aangezien vele zoogenaamd „Indonesische” eigenaardigheden niet prae-Hindoesch zijn, maar eerst zijn ontstaan na het verbleeken van de Hindoe-traditie¹⁾.

Er komt nog iets bij. Rouffaer heeft zich over de kwestie, die ons hier bezighoudt, niet direct uitgesproken, doch in het uit zijn nalatenschap uitgegeven, maar vele jaren vóór zijn dood geschreven opstel „Beeldende kunst in Nederlandsch Indië” (dat ook over de kris veel lezenswaardigs bevat), maakt hij een opmerking die hier m.i. van beteekenis is. Hij geeft daar de volgende beschrijving van de „zoogenaamde Modjopahit'sche krissen in onze Musea”: „uit één stuk ijzer gesmeed zoowel met kling en heft, zònder angel dus, zònder gondja ook, het handvat meest in den ruwen vorm van een mensch, bijna alle rechte korte krissen van — lemmet plus heft — een 30 c.M., van meestal grof gewa-terd ijzer; *alleen aan de basis van het lemmet merkt men gewoonlijk ook een lichte groef, een flauwe lijn-inkeping loodrecht op de as van de kling op, die zwak de herinnering aan den bovenband, de gondja, levendig houdt*”²⁾. Deze beschrijving is, zoover mijn kennis reikt, volkomen juist, óók voor wat betreft de opmerking dat deze „flauwe lijn-inkeping” *gewoonlijk* voorkomt. Niet overal is het lijntje even volledig en ook niet overal even duidelijk, maar onder de Madjapahit-krissen, die mij onder de

1) Krom, *Die Barabudur-Funde*, l.c. p. 346, noot 1.

2) *Bijdr. Kon. Inst.* 89 (1932), p. 601. Spatieering van mij. — De *g a n d j a* is de smalle band die, bij de gewone kris, vlak tegen de basis van de kling aan ligt, en als sluitstuk daarvan fungeert; *m e e s t a l* wordt ze als een los stuk vervaardigd en daarna aan de kling vast-geweld. Zij maakt dus met de kling één geheel uit, maar een lichte lijn, dwars op de as van het lemmet, herinnert aan de samenvoeging. Er bestaan ook lemmetvormen, waarbij *gandja* en *kling* terstond uit één stuk gesmeed zijn, maar ook dan blijft duidelijk uitkomen, dat de *gandja* een afzonderlijk gedeelte vormt. Ze heet dan *g a n d j a d j a n g g è l a n*. De dwarse scheidingslijn blijft behouden. — Zie Groneman, o.c. p. 147.

oogen zijn gekomen, herinner ik mij toch slechts enkele exemplaren waarbij daarvan niets te zien was. Maar het behoeft geen betoog, dat deze lichte groef, die nergens toe dient en die alleen de herinnering levendig houdt aan een lossen „bovenband”, op even onmiskenbare wijze terugwijst naar een *losse greep*: het eene impliceert het andere! Deze inkeping levert m.i. derhalve het bewijs, dat, *bij het meerendeel van de Madjapahitkrissen die wij kennen*, eenvoudig moet gedacht worden aan het imiteeren van krissen met losse greep. — Mogen wij deze conclusie nu algemeen maken; en staat het hiermee nu vast, dat de kris met losse greep de oudste is? Zoover zou ik niet gaarne willen gaan. Het voor ieders persoonlijk onderzoek beschikbare materiaal is nu eenmaal beperkt, en er blijven inderdaad exemplaren van kris Madjapahit over waaraan (terwijl zij zich overigens in niets van de andere onderscheiden) van het door Rouffaer opgemerkte teeken niets of zoo goed als niets te bespeuren is. Maar het is — in verband met hetgeen tot dusver voornamelijk in het midden is gebracht om een hoogen ouderdom van de kris Madjapahit aannemelijk te maken — in ieder geval van belang er de aandacht op te vestigen, vooreerst, dat het herinneringsmerk van de losse gondja volstrekt niet uitsluitend voorkomt bij de krissen van v. Heine Geldern's „Sitzhocker”-type, maar even goed (hoewel inderdaad minder duidelijk) bij de door hem — om den stijl — voor praec-Hindoesch gehouden „Stehhocker”-exemplaren, — en voorts, dat de kris, die in den kuil van Boroboedoer is gevonden, de bedoelde dwarse groef zoo duidelijk mogelijk vertoont. Voorloopig is er derhalve — zoo komt het mij voor — zeker geen reden om, voor het onderzoek dat wij willen ondernemen, aan de kris Madjapahit op uitgesproken wijze de voorkeur te geven. Veiliger is het, de kwestie van den relatieven ouderdom der beide variëteiten als onbeslist te beschouwen en ze als ééne soort te rekenen. Vanzelf zal dan onze aandacht voornamelijk — niet uitsluitend — gaan naar de kris met afzonderlijk handvat; immers bij dit

type vinden wij, in den grooteren rijkdom van het „ornament”, de beste aanknoopingspunten.

Hiermee stuiten wij echter terstond op een nieuw bezwaar. Men zal vragen: indien men het verschijnsel „kris”, of „Javaansche kris”, als één geheel blijft beschouwen en niet eerst een scherp onderscheid maakt tusschen wat daarin oud en wat betrekkelijk modern is, kan men daarmee dan nog wel veilig en waarlijk wetenschappelijk werken? Dit geldt speciaal van het ornament. Want, hoe zinrijk men zich ook voorstelt, dat die versiering in den aanvang geweest is, het kan toch wel niet anders of in den loop van den tijd moet het juiste besef van de beteekenis daarvan uitermate verzwakt zijn. Over het oude en essentieele moet zich allerlei nieuws, ontsproten aan de vrije verbeelding van edelsmid en figuursnijder, hebben heengelegd; kortom, wij moeten rekening houden met degeneratie. Op symptomen daarvan, of wat men daarvoor hield, is reeds herhaaldelijk gewezen. Goetz en ook v. Heine Geldern kenschetsten als zoodanig bijv. het feit dat het figuurtje van den god of den demon, dat vaak als handvat fungeert, meer en meer wordt overdekt met een ornament van blad- en bloemranken en zich daarin ook wel geheel oplost. Trouwens, in het bijzonder wat de gevesten betreft, kunnen wij er vrijwel zeker van zijn, dat verscheidene hedendaagsche vormen en allerlei ornament daaraan niet spontaan gewòrden zijn, maar bewust gemàakt. Jasper en Mas Pirngadie¹⁾ deelen althans een heel lijstje mee van variëteiten van krisheften, mèt de namen van de vorsten die geacht worden ze te hebben ontworpen, en een nauwkeurige opgave van den tijd waarin dit zou zijn geschied.

Met het hier geopperde bezwaar moet ongetwijfeld rekening worden gehouden; het kan niet geheel ter zijde worden geschoven; maar ik acht het toch, voor wat ik beoog, niet groot. Allereerst mag ik er aan herinneren, dat het niet mijn bedoeling is een verband van kris en wajang van den grond af te gaan

¹⁾ *O.c.*, p. 201.

bewijzen; dit is niet noodig; de waarschijnlijkheid dat er een zekere samenhang bestaat, is reeds aanwezig, en ik wil, in dit deel van mijn betoog, de aanwijzingen daarvoor alleen zooveel mogelijk versterken en vooral, zoo dit mogelijk is, den aard ervan iets nader bepalen. Maar buitendien: wij dienen de betekenissen van wat men ontaarding noemt en van bewust aangebrachte innovaties vooral niet te overschatten. Er is, bij de belangrijke plaats die de kris in de Javaansche samenleving inneemt, alle reden om te onderstellen dat de nieuwigheden binnen enge grenzen zijn gebleven en het oorspronkelijke wezen niet te zeer hebben aangetast; wij kunnen er zeker van zijn dat in die vorstelijke ontwerpers — in hen vooral — de traditie op dit stuk in sterke mate gewerkt heeft. Want een hechte, ook thans nog levende traditie is er. De iconographie van de kris behoeft niet meer geheel opgebouwd te worden; er is al een begin gemaakt, en men is het er reeds over eens geworden, dat hier een bepaald systeem aanwezig is. Het onderzoek heeft reeds weten te onderscheiden tusschen het normale, dat altijd weer voorkomt en zich hardnekkig tracht te handhaven, en de afwijkingen daarvan, die wij hier buiten beschouwing kunnen laten. Weliswaar zullen ook deze laatste voor de Javaansche voorstellingen aangaande de kris haar waarde hebben, maar die kan ons pas duidelijk worden, wanneer wij den zin van het normale hebben leeren verstaan.

Een derde bezwaar zou ongeveer als volgt geformuleerd kunnen worden. Het moge waar zijn, dat er reden is om een gemeenschappelijk geestelijk fundament van kris en wajang aan te nemen, als materiele verschijnselen zijn ze dermate ongelijksoortig, dat ze eigenlijk in het geheel niet met elkaar vergeleken kunnen worden. Met een beschouwing van de uiterlijke vormen van de kris, zooals hier wordt voorgesteld, kan hoogstens bereikt worden, dat de versiering van dit wapen „wajangstijl” blijkt te vertoonen; en een dergelijke conclusie kan men noch verrassend noch belangrijk noemen. Een opzettelijk onderzoek is daarvoor niet noodig; men ziet het, om zoo te zeggen, met het bloote oog;

Rouffaer¹⁾ bedoelde ongetwijfeld hetzelfde, toen hij opmerkte, dat het ornament van de kris „typisch Hindoejavaansch” is. Veel gewicht kan men er ook niet aan hechten, want het is geenszins iets dat in het bijzonder aan de kris eigen is; het geldt, mag men zeggen, voor het heele latere Javaansche cultuurbezit. Het zou moeilijk zijn daaruit eenig voorwerp van belang aan te wijzen, waarvan niet hetzelfde zou kunnen worden gezegd. — Mijn antwoord hierop is, dat inderdaad het verschijnsel „wajangstijl” zoo algemeen is dat het bezwaarlijk kan dienen om er den innerlijken aard van speciale voorwerpen uit op te maken. Maar het is dan ook niet mijn bedoeling om te gaan betoogen, dat het kris-ornament „wajang-achtig” aandoet. Ik geloof dat men, juist bij de kris, iets méér kan doen, en tevens dat het mogelijk is aan de redeneering een zekere mate van objectiviteit te geven. Mijn streven is er op gericht om het vermoeden van een *wezenlijke* verwantschap van kris en wajang iets waarschijnlijker te maken; en ik meen, dat dit tot op zekere hoogte te bereiken is door, als tusschenterm bij mijn vergelijking, gebruik te maken van de *kajon*.

Men zou, uit een oogpunt van ornamentiek, ook de *kajon* eenvoudig een proeve van wajangstijl kunnen noemen; maar zoo doende zou men het belang ervan toch op schromelijke wijze onderschatten. Zij is véél meer. In de *kajon* neemt het *wezen* van het Javaansche tooneel voor ons zichtbaren vorm aan. Het is gebleken²⁾, dat dit voornaamste stuk onder de wajangrekwisieten, dat bij geen enkele Javaansche dramatische vertooning gemist kan worden, de totaliteit voorstelt van de, in twee phratries verdeelde, groote gemeenschap. De vaste functie van deze figuur, haar vorm en decoratie, en ook haar naam zijn in deze opvatting volkomen begrijpelijk geworden. Het is de getrouwe weergave van den voorgevel van een, slechts voor mannen toegankelijken, initiatie-tempel die daarom tevens een bosch (een

¹⁾ *O.c.*, p. 585.

²⁾ Zie *Bijdragen Kon. Inst.* 88 (1931), p. 408 vlg.

kajon) is; midden boven de gesloten poort¹⁾, te weerszijden waarvan twee raksasa's, die de stamhelften vertegenwoordigen, de wacht houden, bevindt zich het gevelmasker, de Kala-kop, de sterk gestileerde, en nog het meest aan een leeuw herinnerende afbeelding van Banaspati, den kannibalistischen Heer van het Woud, die in dezen tempel vereerd wordt. De zich om den centralen boom, den middenpaal van het huis, kronkelende Slang, en eveneens de Garoeda's verbeelden deze zelfde demonische figuur; ook zij vertegenwoordigen de kajon in haar geheel, zij zijn in zekeren zin identiek met Kala. Twee dieren te weerszijden van den boom, die in vechtende houding op elkaar aanstormen, symboliseeren de beide phratries in haar traditioneele vijandelijke verhouding.

Wanneer wij nu de uiterlijke vormen van de kris en haar versiering gaan toetsen aan wat de kajon te aanschouwen geeft, doen wij, dunkt mij, in ieder geval iets méér dan uitsluitend vergelijken naar het criterium van een, altijd min of meer vaag, stijlbegrip. De kajon toont ons de meest essentiële motieven van den wajangstijl, maar zij doet niet dat alleen; hier althans kunnen wij zeker zijn, dat de figuren haar volle oorspronkelijke waarde hebben, en zij zijn hier tevens gegroepeerd en omlijst op een wijze die ze tot een zinrijk geheel maakt. Wij aanschouwen de scène van het gewijde drama, mèt de daarin optredende acteurs; het religieuze systeem ligt voor ons open. Indien het mogelijk zal blijken om aan te toonen, dat aan de kris, niet alleen in vorm, maar ook in beteekenis, zoo goed als doorlopend juist dezelfde groep van figuren voorkomt, die op de kajon is afgebeeld, zal daarmee de kans gestegen zijn, dat wij mogen spreken van een fundamenteele identiteit van kris en wajang.

Wij kunnen er thans toe overgaan om, op de wijze zooals Schmeltz en voor een deel ook v. Heine-Geldern dat reeds gedaan hebben, en met gebruikmaking van de door hen bereikte

¹⁾ Zie hierachter figuur 1.

resultaten, de verschillende onderdeelen van de kris en het ornament daarvan in oogenschouw te nemen.

1. Dat wij in de *kling* een afbeelding van de slang hebben te zien, wordt algemeen aanvaard. Naar inheemsche opvatting — en deze is alleen beslissend — wordt hiermee zelfs nog te weinig gezegd. Want de kris *leeft*; voor den Javaan *is* zij de slang. En dit geldt niet alleen voor den gegolfden vorm, die ook bij alle Europeesche beschouwers onweersaanbaar de gedachte aan dit dier opwekt ¹⁾, voor de Javanen is de rechte vorm dat even goed. Met hun zin voor systeem hebben zij beide variëteiten zelfs in een zeker verband geschikt. Groneman geeft hun opvattingen als volgt weer: „Die Grundform aller Krise ist die *naga*, die mythische Schlange.... So stellt die gerade Krisform, *ḍapor lěřēs* oder *běñěr*, die *sarpa tapa* vor, die ruhende *naga*, in Bussübungen oder mythische Gedanken vertieft, die schlangenförmig gebogene Form, *ḍapor loq* oder *ḍapor parong*, dagegen die *sarpa lumaku*, die in Bewegung und Handlung begriffene *naga*.” ²⁾ In dezen gedachtengang is het dan ook volkomen begrijpelijk, dat Javanen en Madoerezen, wanneer zij de geheimzinnige energie van een kris — van welken vorm die dan ook zij — nog willen versterken en de daarin van nature reeds aanwezige krachten willen activeeren, dit meenen te kunnen bereiken door het lemmet gedurende eenigen tijd in aanraking te brengen met de hersenen en ingewanden van een slang. ³⁾

Deze opvatting van den aard van het lemmet wordt nu, zooals algemeen bekend is, bevestigd door de wijze waarop het wordt versierd. In het groote meerendeel van de gevallen dat aan een krislemmet ornament is aangebracht, treffen wij daar

¹⁾ Veth, *Java* IV, p. 365; Hazeu, *l.c.* p. 413; Rouffaer, *l.c.* p. 615. — Speciaal over de kris Madjapahit zegt Gardner (in *Journ. Mal. Br. R. As. S.* XI, p. 181): „All the Majapahit kēris I have seen, when viewed from the back, suggest a cobra”.

²⁾ *O.c.*, p. 145.

³⁾ Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.* p. 150.

als eenige of voornaamste figuur de slang aan; meestal ligt de kop aan de basis, de opengesperde bek is naar de voorzijde gewend, en het lichaam is omhoog gestrekt tot aan de punt¹⁾. Dat het aanwenden van dit motief een oud gebruik is, staat vast; reeds van de oudste kris die wij kennen (de reeds genoemde kris uit de verzameling-Knaud, met het jaartal 1264 Çaka) en die er een is van *rechten* vorm, is het lemmet aan beide zijden o.a. met slangen versierd²⁾.

Maar kunnen wij er nu zeker van zijn, dat deze slang, die de kris is, niet alleen naar het uiterlijk overeenkomt met de op het wajangschermje voorgestelde centrale figuur, maar ook *wezenlijk* hetzelfde dier is? — Hieraan kan geen twijfel bestaan. In de eerste plaats valt te bedenken, dat de slang, waarvan de kris een verschijningsvorm is, in geen geval een profaan dier kan zijn; hier valt alleen te denken aan een wezen, dat met bovennatuurlijke krachten begaafd is. En in welk milieu wij dan dit gewijde dier moeten zoeken, volgt vanzelf uit het bekende feit, dat ook overigens de decoratie van krislemmetten ons steeds in de wajangfeer brengt, iets dat niet alleen geldt voor de gewone krissen, maar ook voor die soort, welker lemmet over het algemeen weinig versierd is, n.l. de kris Madjapahit³⁾. Op volkomen onmiskenbare wijze echter komt de wezenlijke aard van deze slang van het krislemmet uit, wanneer men er op let, met welke andere figuren ze daar als versieringsmotief voortdurend afwisselt. Dit zijn n.l. de Garoeda en de Banaspati (zoowel als Kala als in

¹⁾ Zie fig. 2, en afbeeldingen in Schmeltz, *o.c.* Pl. IX, fig. 5, Pl. X, fig. 3 en 4.

²⁾ Krom, *Inleiding* (1923), dl. II, p. 457; Rouffaer, *l.c.*, p. 580. — Ook bij de Madjapahit-kris komt een enkele maal de *naga*-versiering voor.

³⁾ Zie Krom, *Inleiding* (1923), dl. II, p. 456. — Van vier Madjapahit-krissen met versierd lemmet in het Leidsche Museum vertoonen twee een *naga*, de andere o.m. figuren, die aan wajangpoppen doen denken. Zie *Cat. Rijksmuseum voor Volkenkunde*, dl. II, p. 380; dl. V, p. 195, 199.

Singha-gedaante), precies dezelfde gestalten dus waarvan, vanwege de plaats die zij op de kajon (d.w.z. in het religieuze systeem) innemen, reeds moest worden aangenomen, dat zij in wezen met de slang gelijk te stellen zijn. Hier, aan de kris (zooals trouwens ook elders in de Hindoe-Javaansche kunst), wordt blijkbaar de gelijkwaardigheid van al deze figuren zoo sterk gevoeld, dat men ze niet geheel als afzonderlijke wezens uiteenhoudt; hunne gestalten vallen gedeeltelijk samen; in feite worden ze tot één. Kenmerkende trekken van de verschillende figuren worden met elkaar gecombineerd, zoodat volkomen fantastische monsterwezens ontstaan: zoowel de slang als de Kala-kop treft men aan met de vleugels van Garoeda; Kala is zelfs wel tevens afgebeeld met den Garoeda-staart, en ook in zijn leeuwengestalte is hij gevleugeld¹⁾.

In de Hindoe-Javaansche architectuur wisselt, zooals bekend is, de slang af met nog een ander mythisch dier, n.l. met het monster *makara*, den visch-olifant; beide — slang en makara — vormen, in vereeniging met den Kala-kop, de kajon, die als poort- en nisomlijsting dienst doet aan de tempelgebouwen²⁾. Ook deze makara-figuur nu wordt als hoofdmotief ter versiering van het krislemmet gebruikt³⁾, en zij heeft daar zelfs, in bepaalde krisvormen, tot heden een blijvend spoor nagelaten. Onder aan de voorzijde van de kling, waar eenige fijne, scherpe inkepingen reeds door Schmeltz⁴⁾ (waarschijnlijk met recht) als aanduidingen van slangetanden waren opgevat, bevindt zich vaak nog een duidelijke olifantesturf⁵⁾; en ook waar dit figuur-

¹⁾ Zie fig. 3, 4 en 5, en voorts o.a. Schmeltz, *o.c.*, Pl. IX, fig. 7 en 8; Groneman, *o.c.*, Pl. XXVIII, fig. 14.

²⁾ Zie W. F. Stutterheim, *Oost-Javaansche Kunst*, in Djawa VII (1927), p. 191.

³⁾ Zie bijv. de afbeelding op p. 54 van W. O. J. Nieuwenkamp, *Bali en Lombok* (1910).

⁴⁾ *L.c.*, p. 115, noot 1.

⁵⁾ Zie fig. 6, en bij Groneman, *o.c.*, p. 143, fig. 38; vgl. ook de kris uit de verzameling J. W. van Dapperen, afgebeeld in *Nederl. Indië, Oud en Nieuw*, XV (1930/31), p. 291.

tje zelf niet goed meer te zien is, leeft de herinnering eraan nog voort in den naam, die steeds aan dit onderdeel van het lemmet gegeven wordt (*tělale gadjah*, *lambe gadjah*).

Zoo is het m.i. niet voor bestrijding vatbaar, dat voor den Javaan de kling van de kris en de centrale figuur van het wajangspel één en hetzelfde wezen zijn. Beide verbeelden zij den verschrikkelijken „Heer van het Woud”; en het is uit dit gezichtspunt niet zonder belang er nog even de aandacht op te vestigen, dat de verschillende vormen, waaronder deze god-van-de-kajon op de kling is afgebeeld (als Kala, Slang, Garoeda, Leeuw, enz.) bijna doorlopend opgenomen zijn in een ornament van bladguirlanden¹⁾. Het behoeft geen betoog, dat dit ornament hier volkomen op zijn plaats is en eigenlijk vooruit verwacht kon worden. Van versiering in onzen zin is hier geen sprake; ook aan dit detail moeten wij wezenlijke beteekenis toekennen. Evenals op de kajon boom en slang een eenheid vormen, zoo gaat ook de slang van het krislemmet, zonder haar karakteristieke gedaante te verliezen, meermalen over in een bebladerden boom. Het krislemmet is de slang; maar het is tevens de kajon²⁾.

2. De pogingen om de *krisgrepen* in groepen in te deelen en eenige hoofdtypen vast te stellen, hebben, voor wat betreft de Madjapahit-kris, natuurlijk weinig moeilijkheden opgeleverd. Hierboven wees ik er reeds op, dat deze gevesten zeer eenvormig zijn; altijd bestaan zij uit een nogal ruw bewerkt, soms ietwat gedrochtelijk, menschefiguurtje, in een eigenaardige, hurkende houding, die herinnert aan die van de bekende Indonesische voorouderbeeldjes. Er zijn bij deze heften wel ver-

¹⁾ Schmeltz, *o.c.*, p. 106 schrijft: „Die Ornamentik der Klingen besteht, wo uns solche vorgekommen, erstens und in den meisten Fällen aus gekrönten Schlangen, begleitet von mehr oder minder reichen Blatt-ornamenten”. — Zie ook aldaar Pl. X, fig. 3, en Pl. IX, fig. 8; en vgl. Spat, *l.c.*, p. 679.

²⁾ Zie figuur 7, overgenomen uit Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, fig. 339; vgl. in hetzelfde werk ook fig. 342 en 345.

schillen op te merken, maar in hoodzaak bepalen die zich hier-toe, dat sommige van deze beeldjes sterk Hindoe-Javaansch aandoen, terwijl andere een meer primitieven, zuiver-inheem-schen indruk maken. Van de *losse* greep echter bestaan tal van variëteiten die, argeloos bekeken, volkomen verschillende voor-stellingen te zien geven. Er is echter reden om te vermoeden, dat zich onder deze verscheidenheid meer eenheid verbergt dan men aanvankelijk denken zou, en dat de menshegedaante ook voor dit gevest de karakteristieke en van ouds gebruikte vorm moet zijn geweest. Gaat men het voorhanden materiaal na, dan blijkt het aantal exemplaren dat tot een menschebeeldje bewerkt is, opvallend groot; maar van meer belang is zeker het feit dat, ook al is aan een bepaalde greep geen zweem van gelijkenis met een mensch te bespeuren, de gevestsnijder toch steeds de onderdeelen pleegt aan te duiden met aan het menschelijk lichaam ontleende termen; ook bij een dergelijk willekeurig heft spreekt hij van voor- en achterhoofd, rug, buik, heup enz.¹⁾

Wanneer men zich bij zijn onderzoek aanvankelijk bepaalt tot de *gefigureerde* heften (en daarvan dan bovendien de exemplaren die een zuiver floristisch decor dragen, voorloopig buiten beschouwing laat), dan moet men tot het besluit komen, dat twee typen hiervan als de normale dienen te worden be-schouwd, n.l. de menschefiguur en de Garoeda. Hierover zijn alle onderzoekers van de kris, hoezeer ook hun verdere be-schouwingen uiteenloopen, het volkomen met elkaar eens²⁾.

¹⁾ Groneman, *l.c.*, p. 179; Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, p. 196.

²⁾ Men zie hierover Schmeltz, *o.c.*, p. 109—111; Goetz, *l.c.*, p. 108; v. Heine Geldern, *o.c.*, p. 258 vlg. In zijn bovengeciteerd artikel (p. 617) bespreekt ook Rouffaer „den gewoonlijken vorm der meer gefigureerde krisheften”, en hij wijst er op, dat „de groote hoop” daarvan (hij heeft hier in het bijzonder oude Javaansche en Balinee-sche grepen op het oog) Raksasa-voorstellingen vertoonen. Uit een onderzoek van 54 heften bleek hem, dat 47 daarvan Raksasa's waren; 1 vertoonde een „wajang-tronie”, 2 à 3 bleken Garoeda's, en 1 was een hem onbekende figuur die hij „zwaansbek” noemt. Er is reden om aan te nemen, dat ook deze laatste greep als een Garoeda-figuur

En deze twee hoofdvormen hebben nu het eigenaardige dat zij zóó moeilijk uit elkaar te houden zijn, dat men wel moet aannemen, dat zij eigenlijk als aspecten van ééne soort dienen te worden beschouwd. De scheidingslijn is uiterst flauw en weifelend. Zoo goed als altijd heeft deze menschefiguur een sterk demonisch uiterlijk, met monsterachtige gelaatstrekken en zware slagstanden, terwijl van den anderen kant Garoeda veelal voor een deel als een mensch is voorgesteld. Dit gaat zoo ver, dat het vaak onmogelijk uit te maken is of een bepaalde krisgreep een Raksasa, zooals we die uit de wajang kennen, moet voorstellen dan wel den Garoeda.

Het is nu duidelijk, dat de uitgesproken voorkeur voor deze beide motieven, en daarnaast de eigenaardige neiging om ze in elkaar te doen vervloeden, onmiddellijk haar verklaring vinden in het religieuze systeem dat op de kajon in beeld is gebracht. Daar zijn inderdaad Raksasa en Garoeda identiek. Deze trek geeft grond aan het vermoeden dat wij hier opnieuw te doen hebben met Banaspati, den demon van het mannenhuis. En het is nu merkwaardigerwijze de zeer simpele krisgreep, zooals die in de Javaansche Vorstenlanden algemeen in gebruik is, die dit vermoeden tot zekerheid maakt. Ook bij dezen uiterst eenvoudigen — misschien moeten wij zeggen: bewust-vereenvoudigden — vorm, waarvan men op het eerste gezicht den indruk krijgt, dat hij is ontstaan uitsluitend uit overwegingen van praktische bruikbaarheid, treft men altijd nog *iets* aan van ornament, maar dit is als 't ware verborgen aan den binnenkant van de buiging. Deze versiering ontbreekt nooit, en ze is steeds dezelfde, n.l. twee, slechts in enkele lijnen aangegeven Kalkoppen¹⁾. Of men nu, al of niet, deze spaarzame decoratie wil

op te vatten is; waarschijnlijk was de kris met dit heft een „king-fisher”-kris van het Maleische Schiereiland (zie *Journ. Fed. Malay States Museums* XV, 1932, Pl. XLV, fig. 1).

¹⁾ Zie fig. 8; duidelijke afbeeldingen bij Groneman, *o.c.*, p. 183; Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, fig. 296 en 297; en in *Nederl. Indië Oud en Nieuw*, II, p. 105.

beschouwen als rest van een vroegere rijkere versiering, doet voor ons doel weinig ter zake; in ieder geval mogen wij aannemen, dat wij hier te maken hebben met een poging om in weinige lijnen het allernoodzakelijkste, het werkelijk onmisbare te geven; voor de beteekenis van de krisgreep moeten deze Kala-koppen van essentiele beteekenis zijn. Neemt men dit in aanmerking, dan kan het moeilijk betwijfeld worden, dat wij in de Kala-Raksasa-Garoeđa-figuur van het heft wederom den Banaspati van de kajon te zien hebben. De voorstellingen die aan den vorm en de versiering van het handvat ten grondslag liggen, zijn derhalve dezelfde als die aan het lemmet tot uiting komen; ook in dit opzicht vormen greep en kling een eenheid ¹⁾.

Opmerkelijk is ook hier, aan de greep, weer het gemak waarmee al deze motieven overgaan in blad-ornament. Men krijgt den indruk dat het niet anders kan, dat het geschiedt onder een innerlijken drang. Evenmin als bij het lemmet, is ook hier naar mijn meening in eersten aanleg aan zuivere versiering te denken, en ook niet aan degeneratie, al zullen ook deze factoren op den duur wel een rol hebben gespeeld. Beziet men aandachtig de meeste van deze heften, dan bemerkt men duidelijk, dat hier van een in vrijheid ontworpen decoratie met floristische motieven geen sprake is. Er is geen reden om deze grepen als een afzonderlijke, zelfstandige groep te blijven beschouwen. Ook zij verbeelden den god van de kajon: de menschelijke lichaamsvorm, dikwijls ook de demonische gelaats-trekken blijven lang behouden, en het gebladerte ligt, zooals dat bij den Banaspati past, als een kleed over de geheele gestalte heen en vormt daarmee een eenheid. Mèt den demon is het initiatie-woud afgebeeld ²⁾.

¹⁾ Ook de makara-figuur komt wel voor als greep, zij het dan ook zelden. Zie *Journ. Fed. Malay States Museums* XV (1932), Pl. XLV, fig. 3.

²⁾ Zie fig. 9. — Zeer belangrijk en geheel passend in dezen gedachtengang is een Madoereesche greep, afgebeeld bij een artikel van Mr. J. G. Huyser, *Het vervaardigen van krissen*, in Nederl.

Ten slotte valt nog te wijzen, als op iets dat mede het milieu teekent waarin de krisgreep ons brengt, op den krans van driehoekige figuurtjes, die aan de basis van vele van deze beeldvormige heften voorkomen, en die wel *toempal's* zijn genoemd ¹⁾. Wat nu ook de oorspronkelijke zin van deze driehoekjes geweest moge zijn, het kan m.i. onmogelijk worden ontkend dat de greepsnijder hier tevens moet hebben gedacht aan de kajon. Het verschijnsel komt vooral duidelijk uit bij de Balineesche heften. Beschouwt men nauwkeurig eenige grepen, afgebeeld in het boek van Jasper en Mas Pirngadie ²⁾ en in het zooeven reeds geciteerde artikel van Huyser, dan springt het in 't oog dat de ornamentale behandeling van deze „toempals” volmaakt gelijk is aan de belijning der kajon-figuren, zooals die voorkomen op de reliefbanden der Oost-Javaansche tempels. Zij kunnen als elkaars pendants gelden ³⁾. Zoo mogelijk nog overtuigender is een krisheft, eveneens van Bali, afgebeeld in „Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw” XVI (1931/1932), waar boven de „toempal” nog een Kala-kop met Garoeda-vleugels is aangebracht ⁴⁾. Op weer een andere wijze wordt aan een Jogjasche kris in de verzameling van het Rijksmuseum voor Volkenkunde ⁵⁾ de waarde van deze toempals als kajons duidelijk gemaakt: hier bevindt zich in die driehoekjes een boom, met aan weerszijden Garoeda-vleugels.

3. Wat de *krisscheede* betreft, is Schmeltz van meening geweest dat deze, voor het opsporen van den verborgen zin van het wapen, buiten beschouwing kon worden gelaten. Volgens

Indië, Oud en Nieuw II, 1917/'18 (Zie afb. 33 tegenover p. 35). Deze greep heeft als eenige versiering den Kala-kop te midden van gebladerte; de overeenkomst met het middenstuk van de kajon is hier volkomen.

¹⁾ Zie Huyser, *l.c.*, p. 28.

²⁾ Zie aldaar p. 163, fig. 258.

³⁾ Zie hierachter fig. 10 en 11.

⁴⁾ Blz. 102, fig. 6a.

⁵⁾ Zie hierachter fig. 12.

hem is de scheede uitsluitend een ding van practisch nut; zij dient eenvoudig om de kris in te bergen, maar vormt daarmee geen wezenlijk geheel ¹⁾). Het is sedert gebleken, dat deze opvatting onmogelijk juist kan zijn; want naar het oordeel der Javanen bestaat er wel degelijk een zeer innige band tusschen kris en scheede. Zij drukken dit uit door te zeggen, dat zij bijeenhooren als ziel en lichaam, of dat, in de verhouding van kris en scheede, zich de eenheid weerspiegelt van Schepper en scheepsel, van God en mensch ²⁾). Redelijkerwijs mogen wij dus verwachten dat — zij het wellicht in mindere mate dan bij kling en greep — de wezenlijke aard van de kris zich ook in de scheede op een of andere wijze zal openbaren.

In den regel zijn de scheeden zeer eenvoudig, al worden ze ook met zorg en uit fraai materiaal vervaardigd. Maar er bestaan ook enkele typen, die op weelderige en zeer sprekende wijze versierd zijn, en die ons dus belang inboezemen. Na wat kling en heft ons te zien hebben gegeven, brengen zij weliswaar geen verrassingen meer; maar het is toch de moeite waard vast te stellen, dat wij hier weer, vrijwel uitsluitend, diezelfde motieven terug vinden, en opnieuw op een wijze die de hierboven daarvan voorgestelde interpretatie volkomen bevestigt.

Ik wijs in de eerste plaats op de polychroom beschilderde scheeden, die eigenlijk op Bali thuishooren, maar ook op Java gevonden worden. De gebruikte versieringsmotieven blijven streng binnen het bekende kader. Behalve reeksen van wajangfiguren en weelderige bloem- en bladguirlanden vindt men hier weer den Raksasa en den Kala-kop, al of niet met Garoeda-

¹⁾ *Intern. Archiv f. Ethnogr.* III (1890), p. III.

²⁾ „Man stelle sich daher die Waffe, wie der Javaner, von einem lebenden Wesen beseelt vor, es sei von der *djiwa* eines Tiers oder eines Dämons, es sei von der *djiwa*, der *suqma* und der *thahja* eines Menschen. Die *sarong*, *wrangka* oder Scheide vergegenwärtigt dann den Körper des beseelten Wesens". (Groneman, o.c., p. 145). — Vgl. ook Snouck Hurgronje in *Tijdschr. Bat. Gen.* 47 (1904), p. 395.

vleugels, en tegen den typischen kajan-achtergrond; en voorts een soort van schubpatroon, nauwkeuriger gezegd: heele reeksen van stereotype, symmetrisch-gevormde bergfiguurtjes, die zonder twijfel kajons verbeelden: vooreerst hebben zij den traditioneelen vorm daarvan, en verder zijn zij, bij wijze van extra-aanduiding, nu eens gevuld met bladranken, dan weer met het Banaspati-motief¹). De meerdere zorg aan de vervaardiging van de scheede uit zich ook wel op andere wijze, n.l. door het aanbrengen van een metalen overscheede; soms is die glad gelaten, maar zij worden ook wel versierd met een gedreven ornament van gestileerde bloemen en blaren, waaruit dan vaak weer Garoeda, Kala en de Slang als de beheerschende figuren naar voren treden²).

Misschien is het mogelijk nog iets meer over de scheede te zeggen, zij het ook dat wij dat dan, althans voorloopig, met veel minder zekerheid zullen moeten doen en eigenlijk het terrein van de gissing gaan betreden. Ik heb hier het oog op het meest karakteristieke deel van de scheede, het zoogenaamde „huis”, d.w.z. het sterk verbrede mondstuk, welks opvallende, aan een schip herinnerende vorm bezwaarlijk uit zuiver practische overwegingen zal kunnen worden verklaard. De Javanen onderscheiden er drie nuance's van³): 1. den gala-vorm (*branggah* = wijd getakt), die is als een ouderwetsche boot met een hoogen achterstevan, en dan ook wel meer in het bijzonder de *scheeps-vorm* wordt genoemd; 2. den vorm voor dagelijksch gebruik (*gajaman*; *gajam* = *Inocarpus edulis*); en 3. een tusschenvorm, die *tanggal* = „maansikkel” heet. Wanneer men nu bedenkt, vooreerst, dat ook de held Pandji, even goed als de Slang, de Garoeda, Kala, enz. de „Heer van het Woud” is, en dan ook

¹) Zie fig. 13, en Huyser, *l.c.*, afb. 62 en 63, op p. 358—360; vgl. ook de scheede, afgebeeld in *Cat. Rijksmuseum voor Volkenkunde XI* (1916) pl. VII, fig. 2. Bij laatstbedoelde scheede is bovendien midden op den scheidemond nog flauw de Garoeda-figuur zichtbaar.

²) Zie fig. 14, en Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, fig. 293—295.

³) Groneman, *o.c.*, p. 187; Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, p. 189.

door de Javanen met de kris wordt vereenzelvigd, — en voorts dat, in het kosmologisch stelsel, Pandji zoowel de zon is als de maan, en in de mythen steeds van overzee komt in de maanboot, dan ligt de gedachte niet zoo ver, dat het niet zonder reden is, dat het scheedemondstuk waarin de cultuurheros in zijn krisgedaante wordt geborgen, dezen opvallenden vorm heeft, en tegelijk „boot” en „maansikkel” wordt genoemd.

De waarde van een betoog als ik hiermede heb trachten te leveren, en waarbij ik mij opzettelijk hield bij den buitenkant der verschijnselen, zal niet door ieder even hoog worden aangeslagen. Het oordeel daarover wordt natuurlijk in de eerste plaats bepaald door de beteekenis, die men, bij de bestudeering van objecten uit primitieve of archaïsche beschavingen, wil toekennen aan vorm en ornament als hulpmiddelen om een denkbeeld te krijgen van den innerlijken aard der voorwerpen. Hiervoor zijn algemeen geldende regels niet te stellen; ieder geval dient op zichzelf te worden beschouwd. Maar het komt mij voor, dat hier, bij de Javaansche kris, de feiten wel zoo sterk spreken, dat zij niet zoo maar ter zijde kunnen worden geschoven. Door te spreken van „bewerking in wajangstijl” onderschat men de beteekenis dezer feiten; de hier werkzame factoren liggen dieper. Het is voldoende gebleken dat, zoodra het de vervaardiging of versiering geldt van eenig onderdeel van dit nationale wapen, de Javaansche ambachtsman slechts een beperkte mate van vrijheid geniet; hij voelt zich, ook thans nog, gebonden aan een bepaalde groep van altijd terugkeerende voorstellingen en motieven, die voor het schimmentooneel van centrale beteekenis zijn, en die tevens, stuk voor stuk, bevestigen wat de traditie omtrent het wezen van dezen dolk meedeelt.

Zoo schijnt mij de waarschijnlijkheid van een innerlijken samenhang van kris en wajang aanmerkelijk gestegen. Wat eindelijk den aard van dezen samenhang betreft, — ik meen, dat thans voldoende gronden aanwezig zijn om het vermoeden uit te spreken dat in den religieuzen eerbied, waarvan de Javanen

nog altijd blijk geeft tegenover zijn kris, iets voortleeft van het besef, dat dit wapen — even goed als de kajan — het embleem is van de totaliteit der gemeenschap waartoe hij behoort.

III.

Indien het resultaat van onze beschouwingen in de vorige paragraaf juist is, zal men mogen verwachten, dat de Javaansche krissensmid te midden van zijn volk een zeer belangrijke plaats inneemt. In zekeren zin is dit dan ook het geval. In Veth's standaardwerk ¹⁾ kan men lezen, dat de smid, „de maker van het sierlijke handwapen dat voor de Javanen de voorstelling is van al wat ridderlijk en fier mag heeten”, tot op den huidigen dag een notabel persoon in de samenleving is gebleven. Deze uitspraak mogen wij intusschen niet zóó opvatten, dat de sociale positie van den smid, ook tegenwoordig nog, er een zou zijn van grooten uiterlijken glans. Door allerlei oorzaken is in den loop der tijden de belangstelling in de eens zoo bloeiende en hoogstaande wapensmeedkunst sterk achteruitgegaan, en de Javaansche smid is thans een arm, onaanzienlijk man. Naar zijn beste werkstukken is weinig vraag meer. De tijd, dat iedere Javaan die daartoe de middelen bezat, het zijn plicht rekende, om aan zijn zoon, wanneer die volwassen was geworden, en eveneens aan den jongen man, aan wien hij zijn dochter ten huwelijk gaf, een behoorlijke kris te schenken, is voorbij. Niet meer als vroeger is aan de *dalēm* van iederen regent een wapensmid verbonden, om in de eerste plaats voor dezen werkzaam te zijn ²⁾; ja, onder de Javaansche edelen zijn er reeds, die zelf geen waarlijk fraaie krissen meer bezitten, en die niet eens meer weten aan welke eischen een goed wapen moet voldoen en hoe

¹⁾ *Java* ², dl. IV, (1907), p. 270.

²⁾ S. Kalf, *Javaansche Poesaka*, in *Djawa* III (1923), p. 157; Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, p. 156.

het wordt vervaardigd ¹⁾). Eigenlijk is het alleen aan de vorstenhoven, dat de oude traditie nog eenigermate voortleeft; hier heeft de smid nog zoo iets als een ambtelijke functie, zij het dan ook dat die niet meer dan een schaduw is van wat zij eenmaal moet zijn geweest.

Maar wèl is de smid op Java nog altijd een aparte, men mag zeggen geëerde, persoonlijkheid. Uit de wijze, waarop men hem behandelt en ook uit zijn eigen gedragingen blijkt duidelijk, dat het geloof dat zijn handwerk hem met bovennatuurlijke krachten in verbinding brengt, noch bij hemzelf noch bij zijn landgenooten geheel verdwenen is. Hij heeft iets priesterlijks over zich. Het smeden geldt niet als een gewoon profaan ambacht, maar is omgeven door een sfeer van geheimzinnigheid. Vooral het vervaardigen van wapens is gebonden aan tal van voorschriften en formaliteiten; en men kan zeggen, dat het hier gaat om familie-geheimen: de kennis ervan gaat in den regel over van vader op zoon ²⁾). Vóór de smid met een belangrijk werk begint, trekt hij zich eenigen tijd uit het gewone leven terug ³⁾, en verder bereidt hij zich voor door het aanbieden van offers; telkens ook onderbreekt hij zijn werk, want alleen „goede” dagen zijn daarvoor geschikt ⁴⁾. Is een kris voor een edelman bestemd, dan mag daaraan alleen begonnen worden in de maand Soera, en bij de vervaardiging van een vorstelijke kris kleedt de smid zich, in een bepaald stadium van het werk, in een wit gewaad ⁵⁾. Wat eeuwen geleden aan den stichter van

¹⁾ J. Groneman, *Der Kris der Javaner*, in Intern. Archiv f. Ethnogr. XIX (1910), p. 91.

²⁾ Onder de beroemde smeden uit den ouden tijd is er een, Empoe Sombro, die wel als een vrouw wordt voorgesteld (zie bijv. Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, p. 157); in andere berichten is deze empoe echter blijkbaar een man (vgl. Hazeu in *Tijdschr. Bat. Gen.* 47, 1904, p. 412).

³⁾ Jasper en Mas Pirngadie, *o.c.*, p. 153.

⁴⁾ J. Groneman, *l.c.*, p. 102.

⁵⁾ *Ibidem*, p. 105.

het huis Toemapël—Singasari overkwam — nl. dat hij van den smid van Loeloembang, Mpoe Gandring, te hooren kreeg, dat een goede kris niet in vijf maanden kon worden geleverd, maar dat daarvoor een vol jaar noodig was —, zou ook heden ten dage nog wel kunnen gebeuren.

Ook de namen, waarmee men den smid aanduidt, wijzen op een zekeren eerbied, die hem betoond wordt. Men noemt hem *pande* („kundige”), en ook wel *ěmpoe* of *kjaī* („heer”, „meester”). Uit de berichten hieromtrent krijgt men den indruk, dat er thans onder de Javanen geen volledige eenstemmigheid bestaat over de vraag, welke categorieën van metaalbewerkers het precies zijn, die op de hierbovengenoemde titels recht hebben; blijkbaar bestaat er een neiging om bij deze benamingen een hiërarchisch verschil aan te nemen. Groneman ¹⁾ deelt mee, dat met *pande* de eenvoudige grofsmid wordt bedoeld, terwijl een wapensmid *ěmpoe* wordt genoemd. Op Bali echter zou de opvatting bestaan — zoo vindt men het althans bij Jasper en Mas Pirngadie ²⁾ — dat niet iedere wapensmid *ěmpoe* wordt genoemd, maar alleen de beoefenaar van de hoogere, verfijnde wapensmedekunst op dien titel recht heeft. Waarschijnlijk mag men aannemen dat Rouffaer den oorspronkelijken toestand juist heeft weergegeven, en dat eensdeels de goud- en zilverbewerkers en de koperslagers *niet* behoorden tot den geprivilegieerden stand der „meester-smeden”, terwijl aan den anderen kant met *ěmpoe* volstrekt niet uitsluitend de krissensmid werd aangeduid, maar in het algemeen de ijzersmid, en dan meer bepaaldelijk de wapensmid ³⁾. Ook andere wapens dan de kris gelden als heilig en werden en worden vereerd.

¹⁾ *Ibidem*, p. 92.

²⁾ *O.c.*, p. 154.

³⁾ Zie G. P. Rouffaer, *De voornaamste industrieën der inlandsche bevolking van Java en Madoera* (1904), p. 105; dez., art. *Smedekunst*, in *Encycl. v. Ned. Ind.* — J. G. Huyser deelt in een artikel „*Het vervaardigen van krissen*” (in *Nederl. Indië, Oud en Nieuw*, I, p. 548), uit goede bron de Javaansche opvatting als volgt

Hiet is niet gemakkelijk, zich een heldere voorstelling te vormen van de plaats die de smeden op Java vroeger in het maatschappelijk bestel hebben ingenomen. Vast staat, dat zij reeds in ouden tijd werden gerekend tot de belangrijke ambachtslieden, en dat zij, vertegenwoordigd door een *ěmpoe*, deel hadden in het dessa-bestuur; onder de vorsten namen zij aan het hof een belangrijke positie in. Uit de plaatsen in de Javaansche kronieken waar de smid ter sprake komt, krijgt men vaak den indruk, dat in het oude Java de figuren van den vorst en den smid min of meer samenvallen. Ook treden zij wel op als elkaars natuurlijke vijanden; maar in ieder geval plegen zij als vrijwel gelijkwaardig te worden beschouwd. Evenals dit bij de vorsten het geval is, gaan ook de geslachtslijsten der smeden terug tot de goden. Bekend is het verhaal van den beroemden krissenmaker Djaka Soepa, die een aan den vorst van Madjapahit ontstolen kris van groote waarde weet terug te brengen, en voor die daad beloond wordt door een huwelijk met een zuster van 's vorsten gemalin, terwijl hij tevens als *praboe anom* een paleis krijgt aan de noordzijde van de pasar ¹⁾. Raffles vermeldt de overlevering, dat in den ouden tijd de smeden zich zouden hebben onderscheiden door groot landbezit ²⁾; en teeknend is ook het door Groneman ³⁾ vermelde feit dat, op de vorstelijke begraafplaats te Imagiri, in de onmiddellijke nabijheid van eenige prinsen ook een *ěmpoe pande* begraven ligt.

mede: „Wapensmeden, waaronder ook een krissensmid, worden in het Javaansch *ěmpoe* genoemd, terwijl hunne knechts *pandjaq* heeten”. — Ook de benaming van den *smidsknecht* verdient de aandacht: *pandjaq* beteekent nl. behalve „smidsknecht” ook: „gamēlanspeler”, „helper bij de gamēlan”. Blijkbaar bestaat er, naar Javaansch inzicht, een zekere overeenkomst tusschen het smeden van krissen en het bespelen van de, met het wajang-ritueel zoo nauw verbonden, gamēlan.

¹⁾ *Mededeelingen v. w. h. Nederl. Zendelinggenootschap* XIX (1875), p. 33—53.

²⁾ *The history of Java* (1817), I, p. 172.

³⁾ *O.c.*, p. 198

Groneman voegt hieraan toe, dat in de zorgvuldig bijgehouden lijst der daar begraven personen de *naam* van dezen meester-smid niet vermeld wordt, en hij meent daaruit te mogen besluiten, dat het voorrecht om daar te worden ter aarde besteld niet een erkenning was van persoonlijke verdiensten, maar dat dit dezen *ěmpoe* krachtens zijn functie toekwam. Wat in de berichten omtrent de smeden in het oude Java vooral opvalt, is hun talrijkheid; men krijgt den indruk van een groote, goed omlijnde groep, met alle kenteekenen die daaraan, naar Javaansche opvatting, verbonden zijn, en die ten nauwste betrokken is bij de lotgevallen van vorst en rijk. Wanneer Ken Angrok tot grootheid is gekomen en boete wil doen voor zijn moord op den smid Gandring, wordt onmiddellijk een getal van *honderd* smeden van Loeloembang genoemd, die van de verleende voorrechten gaan profiteeren; en volgens de *Sěrat Kanđa* wordt, wanneer Padjadjaran de nederlaag lijdt tegen Madjapahit, en de vorst Sijoeng Wanara (die tevens een kundig smid is) zich heeft onderworpen, deze laatste wel aangesteld tot opperregent over West-Java tot aan de Pamali, maar al zijn smeden — er wordt een getal genoemd van 800 families — moet hij uitleveren aan Madjapahit. De smeden van dit laatste rijk worden daarop verdeeld in een Oostelijke en een Westelijke groep, elk onder een eigen hoofd¹⁾.

Ook de vroegere lotgevallen van dezen zelfden vorstelijken smid Sijoeng Wanara, zooals die in de Javaansche traditie worden medegedeeld, zijn voor ons belangrijk; niet dat ons daaruit de beteekenis van den smid in de oude Javaansche samenleving terstond duidelijk zal worden, maar er komt wel helder in uit welk een eigenaardige en gewichtige plaats deze figuur in de gedachtenwereld van den Javaan inneemt. Kort weergegeven deelt de proza-bewerking van de *Babad tanah Djawi*²⁾ er het volgende over mee:

¹⁾ Zie *Pararaton*² (1920), p. 217; Rouffaer, *Beeldende Kunst in Nederl. Indië*, in *Bijdr. Kon. Inst.* 89 (1932), p. 621.

²⁾ Ed. Meinsma, 3e dr. 1e st. p. 12—18. Vgl. ook Hoesein

Op een berg in Padjadjaran doet een kluizenaar, die beroemd is om zijn helderziendheid, ascese. De vorst, Sri Pamėkas, wil diens bovennatuurlijke vermogens op de proef stellen en zendt een van zijn vrouwen er heen met den patih. Onder haar kleed is een metalen kom verstopt, zoodat het den schijn heeft dat zij zwanger is. Aan den *adjar* wordt dan gevraagd te voorspellen of er een jongen of een meisje geboren zal worden. De asceet die de list doorziet, antwoordt, dat het een jongen zal zijn. De vorst, denkend, dat uit dit antwoord de onkunde van den asceet blijkt, is zeer verheugd, maar wanneer dan het onderkleed van de vrouw wordt weggenomen, is de kom verdwenen en zij blijkt inderdaad zwanger. Hevig vertoornd beveelt de vorst den asceet te dooden, doch, als dit bevel wordt uitgevoerd, klinkt een stem uit den hemel: „O vorst van Padjadjaran, onschuldig hebt gij mij gedood, later zal ik het U vergelden, wanneer er iemand zal zijn, genaamd Sijoeng Wanara”. — Padjadjaran wordt bezocht door een ernstige epidemie. De sterrenwichelaars adviseeren, dat de vorst een goeden maaltijd tot zich zal nemen en daarna gemeenschap zal hebben met een vrouw; de vloek zal daardoor worden weggenomen; maar later zal de vorst den dood vinden door toedoen van zijn, uit die bijvrouw geboren zoon. De vorst volgt den raad op en toevallig vereenigt hij zich juist met de bijvrouw, van wie door den kluizenaar was gezegd, dat zij zwanger was. Wanneer het kind geboren is, herinnert de vorst zich de voorspelling, en hij tracht het wicht door vergif om het leven te brengen, doch dit lukt niet; dan wil hij het in stukken doen scheuren, maar de voedsters verhinderen dit, en het wordt dan in een kistje gelegd en in de rivier van Krawang geworpen. Een visscher, Kjaĩ Boejoet-ing-Krawang haalt het kistje toevallig op en wanneer hij het schoone knaapje ziet, neemt hij het mee naar huis voor zijn kinderlooze vrouw. Als de jongen volwassen is geworden, komt er twijfel bij hem op of

Djajadiningrat, *Critische beschouwing van de Sadjarah Bantėn* (1913), p. 17—18 en 232 vlg.

Kjaï Boejoet wel zijn vader is, en hij dringt er bij dezen op aan de volle waarheid omtrent zijn afkomst te vernemen; de Kjaï verzint dan een leugen en zegt, dat hij een vriend heeft die als woud-kluizenaar helderziendheid heeft verworven: zeker zal die zijn vraag kunnen beantwoorden. Ki Djaka en zijn pleegvader begeven zich daarheen. Onderweg ziet de jongen een aap (wanara) en een sjoeng-vogel en hij vraagt aan Kjaï Boejoet wat dat voor dieren zijn. De pleegvader deelt het hem mee en van dat oogenblik noemt Ki Djaka zich: Sjoeng Wanara. Als na langen tijd de woonplaats van den asceet maar niet bereikt wordt en de knaap ongeduldig wordt, tracht Kjaï Boejoet zijn pleegzoon om den tuin te leiden door te zeggen, dat zijn vriend verhuisd is naar de stad Padjadjaran, waar hij het beroep van smid uitoefent. Ki Djaka wil er heen en Kjaï Boejoet moet hem zijn zin geven. De jongen blijft nu bij den smid, en gaat bij dezen in de leer. Weldra is hij op de hoogte van het smidswerk: hij gebruikt zijn knie als aambeeld, zijn vuist als hamer en zijn vingers als nijptang; ieder staat verbaasd over zijn groote be-gaafdheid. Op zekeren dag gaat Sjoeng Wanara met zijn leer-meester naar de markt; juist wordt de olifant van den vorst gebaad, en nauwelijks bemerkt het dier Sjoeng Wanara, of het komt op hem af en buigt zich tot ieders verbazing voor hem neer, als wilde het zeggen: „Heer, laat ik u mogen brengen bij uw vorstelijken vader!” — Eens, wanneer de vorst van Padja-djaran hofdag houdt en zich vermaakt met het aanschouwen der spiegelgevechten, komt ook Sjoeng Wanara daar naar kijken. Hij kan door Kjaï Boejoet niet teruggehouden worden; zelfs gaat hij heimelijk op één rij zitten met den vorst. Ook gaat hij het paleis binnen en komt in de *bale sawo*. Deze *bale* nu had de eigenaardigheid, dat, wanneer iemand die aanraakte, er een geluid kwam als van een volledige gamelan. Ook nu weerklinkt er een gonzend geluid, waarvan de vorst zeer schrikt en toornig wordt. De dienaren, die komen toeloopen, vinden Sjoeng Wanara slapend in de *bale*; zij vallen op hem aan, maar Sjoeng Wanara schudt ze van zich af en alle mantri's moeten de vlucht

nemen. De vorst wordt hieruit de wonderkracht gewaar van den jongen man; hij neemt hem in zijn dienst en bewijst hem allerlei gunsten: Ki Djaka wordt tot een hoogen rang verheven en krijgt den naam Arja Banjakwīde met een leengoed van 10.000 bahoe¹⁾; tevens erkent de vorst hem als zijn zoon. Arja Banjakwīde roept alle smeden bijeen en draagt hun op een ijzeren rustbed te maken met een deur; wanneer het klaar is, wordt het in zijn huis gebracht. Door een list — Banjakwīde geeft voor, dat deze kooi het vermogen heeft om iemand, die vermoed is, onmiddellijk weer frisch te maken en een zieke terstond te doen herstellen — weet hij den vorst daarin te krijgen en op te sluiten. Hevig vertoornd vraagt de vorst waaraan hij dit verdiend heeft, waarop Banjakwīde verklaart, dat dit de vergelding is voor het feit, dat hij, toen hij nog klein was, door den vorst in de rivier van Krawang is geworpen. De ijzeren kooi wordt daarop te water gelaten. Dit alles komt den kroonprins, Raden Soesoeroeh, ter oore. Hij trekt ten strijde tegen Banjakwīde, maar wordt door een pijl in zijn gordel getroffen; beschaamd neemt hij de wijk naar het Oosten (waar hij de stichter zal worden van Madjapahit). Arja Banjakwīde heerscht nu over Padjadjaran.

De gegevens over de positie van de smeden op Bali, voorheen en thans, gaan op alle belangrijke punten parallel met wat wij over den Javaanschen smid vermeld vinden. Maar deze Bali-sche berichten — wij danken die vooral aan een uitvoerig artikel van P. de Kat Angelino²⁾, dat op enkele punten werd aangevuld door een korte notitie van R. Goris³⁾ — zijn veel

¹⁾ Volgens de Sadjarah Bantěn kon Sijoeng Wanara van zijn vader slechts 800 smeden krijgen; al het andere was reeds aan den kroonprins toegewezen. Zie Hoesein Djajadiningrat, *o.c.*, p. 18.

²⁾ *Over de smeden en eenige andere ambachtslieden op Bali*, in Tijdschr. Bat. Gen. 60 (1921), p. 207—265.

³⁾ *De positie der Pandé wēsi*, in Mededeelingen van de Kirtya Lieftrinck—van der Tuuk, afl. 1, (1929).

levendiger gekleurd en zij bevatten daarbij een aantal trekken die aan onze voorstelling van de beteekenis van deze groep van ambachtslieden meer relief geven. Dit is begrijpelijk, daar zich op Bali veel meer van het oude gehandhaafd heeft. In de dorps-gemeenschappen vormen hier de smeden ook thans nog „een aparte groep, waarin niet alleen de techniek der smeedkunst als familiegroepsgeheim bewaard bleef, maar waarin tevens bepaalde magische ambtsgebruiken gehandhaafd bleven, zoowel met betrekking tot de inwijding (initiatie) der zonen-leerlingen, als met betrekking tot de gebezigde werktuigen, die tot op heden toe op Bali pas na het uitspreken van bepaalde formulieren (mantra's) gehanteerd mogen worden” ¹⁾. Ook op Bali gaat het hierbij uitsluitend om den ijzersmid, waarmee ook weer bovenal de wapensmid bedoeld wordt; de andere metaalbewerkers zijn minder in tel, en vertoonen ook in mindere mate neiging tot het zich vereenigen in groepsverband. Van ouds heeft op Bali een nauwe connectie bestaan tusschen de vorsten en de smeden; de ijzersmeden waren vóór alles verplicht voor den vorst te werken en werden daarvoor in de poeri ontboden; als belooning voor hun diensten moeten zij vaak rijstvelden in vruchtgebruik verkregen hebben. Werd in oorlogstijd ieder opgeroepen om zich naar het terrein van den strijd te begeven, dan waren de smeden daarvan vrijgesteld; zij waren belast met de bewaking van den kraton en de persoon van den vorst. Trok de vorst zelf ten strijde, dan gingen ook de *pande's* mee, om hem te beschermen tegen mogelijk gevaar. Wanneer de vorst een lijkverbranding hield, dan moesten de smeden, in ceremonieel costuum uitgedost, de rijkssieraden dragen.

Alle smeden van Bali voelen zich aan elkaar verwant; zij rekenen zich te behooren tot één geslacht dat zijn afstamming terugvoert tot den god Brahma. Het merkwaardige is, dat men zich blijft beschouwen als lid van deze *bangsa Pande*, ook wanneer men, zooals tegenwoordig vaak voorkomt, in feite geen

¹⁾ Goris, *l.c.*, p. 42.

smid meer is; en van den anderen kant zou iemand die, zonder uit een *paṇḍe*-familie te zijn gesproten, het smidsbedrijf ging leeren, uit dien hoofde nog geen deel gaan uitmaken van de gemeenschap der smeden. Precies zooals wij dat gezien hebben van Sijoeng Wanara, den vorst der smeden van Padjadjaran, voelen ook de Balische smeden zich op eigenaardige wijze verbonden met een tweetal dieren, in dit geval met den *lele*-visch (een soort meerval) en met de *laron* (vliegende witte mier); zij mogen deze dieren niet kwellen of eten. In hun gewijde geschriften wordt dit hierdoor gemotiveerd dat, toen in oude tijden een hunner voorvaderen, de mythische smid Empoe Soegoena, zijn vorst van Java naar Bali volgde, hij op zijn tocht werd bijgestaan door een *lele* en een vlucht witte mieren¹⁾. In den regel huwt iemand uit de bangsa Paṇḍe met een vrouw uit zijn eigen groep, onverschillig of hij werkelijk smid is of niet, maar huwelijken buiten de groep komen ook dikwijls voor. Op de plaatsen waar leden van het paṇḍe-geslacht in voldoende aantal bijeenwonen, vormen zij een gesloten groep met een eigen tempel (*poera dadiä*), waar zij te zamen hun godsdienstige ceremoniën verrichten; aan het hoofd staat een *klian*, die door de leden wordt gekozen. In dit gebouw, of in de woning van den tempelwachter, wordt de zoogenaamde *prësasti* van de groep bewaard, een op lontar geschreven boek dat als heilig wordt vereerd en waarin de traditie en de privileges van de groep opgeteekend staan. Voor zoover deze geschriften, die sterke Hindoesche trekken vertoonen, maar waarin toch zeker een oude inheemsche kern schuilt, zijn onderzocht, verhalen zij den oorsprong van den Balischen smedenstand steeds op vrijwel dezelfde wijze. Uit de Kat Angelino's referaat vermeld ik hier enkele hoofdzaken²⁾: In vroeger tijden schiep Sang Kesochoen Kidoel of Hiang Brahma de stamvaders van de vier geslachten der menschheid, de Brahmanen, de Satria's, de Wesia's en de

¹⁾ De Kat Angelino, *l.c.*, p. 225.

²⁾ *Ibidem*, p. 216.

Soedra's. De Satria's werden bestemd om als vorsten het land te regeeren; de Brahmanen zouden zijn als de zon, troost en opbeuring gevend aan allen die in duisternis wandelen; de Wesia's zouden patih's der vorsten zijn, terwijl de Soedra's de bevolking der wereld zouden uitmaken. De satria-stamvader huwde met Gëgani (een soort geest), en uit dit huwelijk werden negen satria-zonen geboren, waarvan de oudste, de incarnatie van Bětara Brahma, onder den naam Empoe Brahma Wisesa of Empoe Radja te Loeloembang op Java leefde; hij bezat groote bovennatuurlijke kracht en wijsheid, doch wenschte niet na zijn vader den troon te beklimmen; hij ging als een kluizenaar leven te midden van de bergen en hield zich onledig met het maken van wapens, waarbij zijn vuist als hamer en zijn dij als aambeeld dienden; het vuur kwam uit zijn handpalm te voorschijn. De tweede zoon volgde zijn vader op als vorst van Witanah, en de opvolgende broer, Arja Këntjeng, werd zijn patih. Empoe Brahma Wisesa kreeg twee zonen, Arja Empoe Soegoena en Empoe Gandëring. Deze laatste bleef op Java, maar Empoe Soegoena vergezelde, toen volgens den wil der goden de zoon even genoemde vorst van Witanah naar Bali verhuisde, dezen daarheen en vestigde zich in de desa Toesan. Van daar uit hebben de smeden zich over het heele eiland verspreid.

* * *

Het groote belang van de hierboven vermelde gegevens uit vroeger en later tijd, vooral van die van Bali, zal aan niemand ontgaan. Wanneer in oude berichten van „de smeden” wordt gesproken, en daarbij groote aantallen worden genoemd, behooren wij — dit is duidelijk — niet eenvoudig aan een gemeenschap van handwerkslieden te denken, maar eerder aan een genealogische groep; en uit de Balische mythe blijkt dat, naar inheemsch begrip, de smid een inactieve figuur is en een uitgesproken geestelijke functie heeft; hij is als zoodanig een tegenstelling met zijn jongeren broeder, den vorst; beiden zijn zij zonen van één, uit god Brahma gesproten, vader. Maar, op

zichzelf beschouwd, stellen m.i. deze gegevens ons toch niet in staat om een heldere voorstelling te krijgen van wat het is dat den smid tot een zoo hoogen, gewijden staat verhief, en waarom onder de godsdienstig vereerde voorwerpen de wapens en in het bijzonder krissen zulk een voorname plaats innemen.

Het komt mij voor, dat zich een betere kans voor ons opent om hiervan eenig begrip te krijgen, als wij, voorloopig al deze gegevens buiten beschouwing latend, eenvoudig den Javaanschen smid aandachtig in zijn werkplaats gadeslaan en waarnemen hoe hij, men mag wel zeggen nog heden ten dage, zich gedraagt, wanneer hij zal beginnen aan dat gewichtige werk, dat de vervaardiging van een kris nog altijd is. Wij zijn dan getuige van een, ongetwijfeld zeer oud, ritueel waarvan de formaliteiten blijkbaar niet meer overal en altijd met even groote trouw worden nagekomen, maar dat zijn oorspronkelijke trekken toch voldoende heeft bewaard om ons in staat te stellen uit te maken, wat wij in de armelijke, met bamboevlechtwerk ommuurde, Javaansche smidse te zien hebben, en welke beteekenis aan het smidswerk wordt gehecht. De *ěmpoe* begint dan steeds met het brengen van een offer; zooals het heet om de booze geesten af te weren en om zegen te krijgen op het werk, doch deze verklaring is natuurlijk te algemeen om ons veel licht te geven. Dit offer is ons beschreven door Groneman in zijn al meermalen geciteerde verhandeling¹⁾, maar vollediger inlichtingen hebben wij er over gekregen door een Javaansch geschrift over het smeden van krissen, voor den heer J. R. Couperus, oud-resident van Jogjakarta, samengesteld op last van den toenmaligen Sultan en onder leiding van den kroonprins (met zijn jongensnaam Goesti Poetra, † 1913)²⁾.

¹⁾ In *Int. Archiv f. Ethnogr.* XIX (1910), p. 95.

²⁾ Een groot deel van den inhoud van dit handschrift is door mr. J. G. Huyser gepubliceerd in het hierboven reeds geciteerd artikel „*Het vervaardigen van krissen*” in *Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw* I (1916/17) en II (1917/18). — Het handschrift bevindt zich thans in de Koloniale Bibliotheek te 's-Gravenhage.

Toen Groneman dit offer bijwoonde, stond het in de smidse aangericht ¹⁾ op een kleine, ruw-houten tafel naast den brandstoffenvoorraad, en het hoofdbestanddeel ervan werd gevormd door een kegelvormigen klomp gaar-gestoomde rijst zooals die uit de koekoesan komt, gegarneerd met eenige toespijzen: boven op de rijst lag een eendenei, en voorts een ui, een beetje *trasi*, en twee Spaansche pepers, één liggend en één rechtopstaand. Rondom in den rijstkegel waren bamboestaafjes gestoken, waaraan stukjes karbouwenlever bevestigd waren met afhangende reepjes van karbouweningewanden en peulvruchten. Deze decoratie noemt men (zegt Groneman) *robjong*, en in verband daarmee heet deze rijstpyramide *toempěng robjong*. De verdere ingrediënten van het offer bestonden uit wat men technisch noemt „toekon pasar”, d.w.z. een kleine, traditioneel vaststaande verzameling van dingen, die men op de markt voor den vasten prijs van ongeveer 17 centen, vroeger 22½ duit, kan koopen. Daartoe behooren twee soorten pisang (*gědang radja* en *gědang poeloet*), eenige knolvruchten, waaronder *kětela*, verschillend gekleurde gerechten van rijst en kleefrijst in den vorm van brij (*djěnan*), plaatkoekjes (*sěrabī*) enz., eenige inlandsche geneesmiddelen (*tamba*), bloemen (*kěmbang*), een met kurkuma geelgekleurde zalf (*boreh*), en wat wierookhars (*měnjan*).

In het handschrift van den heer Couperus worden als offerbenoodigdheden bij de vervaardiging van een kris de volgende zaken genoemd:

1. een versiering van groen (*toetoewoehan*), vastgebonden aan de stijlen van de smederij;
2. een klein model van een tent (*taroeb*), zooals bij gelegenheid van een bruiloftsfeest wordt opgeslagen, en die buiten aan de smederij, vlak onder de dakgording wordt bevestigd;
3. twee bouquetten van pinangbloemen en andere bloemen (*gagar majang*, *kěmbar majang*);

¹⁾ Zie de afbeelding in *Int. Archiv f. Ethnogr.* XIX (1910), Pl. XXXI.

4. twee schotels spijzen (*rasoelan*), gewijd aan Mohammad;
5. twee schotels versnaperingen van de markt (*toekon pasar*);
6. twee schotels met 9 verschillende soorten pap (*djěnanng warni sanga*);
7. twee rondom met groenten versierde pyramiden van hard gekookte rijst (*toempěng robjong*);
8. twee met groenten gevulde rijstkegels (*toempěng měgana*);
9. twee rijstpyramiden zonder toespijzen (*toempěng goen-doel*);
10. een schotel met bananen, sirih met toebehooren, bloemen, *boreh* en een stukje benzoë (*měnjan*);
11. een paar stukken Javaansche suiker, kokosnoten, een lampje, en een aarden karaf (*kěndi*) met water;
12. twee kippen;
13. twee schotels, waarop 7 bordjes met 7 soorten gekleurde kleefrijst (*kětan warni pitoe*);
14. twee schotels rijst met koude toespijzen (*sěkoel boemboe asrěp-asrěpan*);
15. twee schotels rijst met gebraden toespijs en een gekruide saus (*sěkoel lawoeh goreng-gorengan sarta pindang*);
16. twee schotels *djongkong* en *inłil* (gebak van rijstmeel);
17. twee schotels rijst in den vorm van ballen, met toespijs (*sěkoel golong*).

Op het eerste gezicht kan het schijnen, dat deze twee opgaven nog al sterk uiteenloopen. Vergelijkt men ze echter nauwkeurig, dan blijkt dat niet zoo te zijn: alle dingen die door Groneman zijn waargenomen, worden ook in het Javaansche geschrift als noodzakelijke benoedigdheden vermeld, alleen zijn er nog enkele belangrijke voorschriften aan toegevoegd. De mededeelingen in het handschrift van den heer Couperus maken den indruk zeer volledig te zijn; trouwens, alleen reeds om de zijde waarvan zij komen, en ook van wege de goede fotografische documenteering, verdienen zij alle vertrouwen. Neemt men nu, ter wille van de overzichtelijkheid, van het daarin opgesomde de gelijksoortige dingen bijeen, dan mag men rekenen, dat, als

voorbereiding tot het vervaardigen van een kris, het volgende noodzakelijk wordt geacht:

een *groene versiering* aan de stijlen der smederij; een kleine *taroeb* onder den dakrand; de *kẽmbar majang*; een overvloed van spijzen: *rijstgerechten*, grootendeels in *toempěng*-vorm en met verschillende toespizzen; schotels *brij* in *verschillende soorten en kleuren*; *kippen*; *vruchten* (*eetbare knollen, bananen, kokosnoten*); voorts: eenige *geneeskrachtige kruiden*; een *kruik* met *water*; een *lampje*; wat *wierook*; *bloemen*; *borèh*; een paar stukken *suiker*.

Wanneer men zich nu goed voor oogen stelt wat hier, naar de voorschriften voor het smidsoffer, gebeurt, en men is zich voorts blijven herinneren wat ik hierboven aanvoerde om een geestelijk verband waarschijnlijk te maken van de kris met het Javaansche tooneel, en wel speciaal met de, als beeld van de stam-eenheid, in het wajangritueel gebezigde kajonfiguur, dan kan het, dunkt mij, niet anders of de gedachte moet opkomen dat, op het plechtige moment dat hij een aanvang zal maken met de vervaardiging van een kris, de *ěmpoe* blijkbaar verplicht is aan zijn eenvoudige werkplaats het voorkomen te geven van een *kajon*. Hij maakt de smidse tot een primitieven hemelboom, tot dien echt-Javaanschen woudtempel, dien wij reeds kennen als scène voor de maskervertooningen, of — ruimer uitgedrukt — als het gebouw, dat bij crisisceremoniën (vooral bij besnijdenis en huwelijk) nog altijd onontbeerlijk geacht wordt voor de plechtigheid zelf en als vergaderplaats voor een groep van belangstellenden die daarbij optreedt als volledige gemeenschap.

Het crisisritueel is, zooals vanzelf spreekt, nergens op Java volkomen in zijn ouden vorm bewaard gebleven; de oorspronkelijke beteekenis der gewijde handelingen wordt niet meer begrepen, en zoo zijn er in de details tal van locale verschillen ontstaan. Maar de hoofdzaken zijn toch bijna altijd nog goed herkenbaar, en het is niet onmogelijk zich een voorstelling te

vormen van wat in de toebereidselen voor een Javaansche totale plechtigheid typisch moet worden geacht. Het meest in het oog vallende daarbij is dat steeds het huis op een bijzondere wijze wordt vergroot of een speciaal gebouwtje wordt opgericht, en dat daaraan een versiering wordt aangebracht van allerlei gewassen, bebladerde takken en bloemen; de oorspronkelijke bedoeling daarvan — n.l. dat het hier ingerichte sacrale terrein als een *bosch* moet worden gedacht — staat den feestvierders zeker niet helder meer voor den geest, maar onder de technische termen waarmee deze feestgebouwtjes plegen te worden aangeduid (*kobongan*, *taroeb*, *tratag*, *këbon alas*, *blandongan*) zijn er enkele waarin, zooals ik vroeger opmerkte¹⁾, de herinnering hieraan nog duidelijk voortleeft. Veelal wordt bovendien, temidden van die groene versiering, een overvloed van allerlei eetwaren en lekkernijen opgehangen als symbool van het weelde-vertoon en de overdadige mildheid waarmee ceremoniën der totale gemeenschap krachtens haren aard gevierd moeten worden. — Al deze trekken nu vinden wij in het ritueel van den smid terug. De middelen die wij hem zien aanwenden bij de decoratie van zijn werkplaats, zijn dezelfde en het zal blijken, dat zij ook dezelfde namen dragen; en ook wanneer men de eigenlijke offergaven van den *ëmpoe* vergelijkt met wat als *sadjen* wordt aangeboden bij crisisplechtigheden, vindt men geen afwijking van eenige beteekenis.

Om dit nader aan te toonen, dien ik eerst meer in detail een denkbeeld te geven van wat de Javaan nog altijd noodzakelijk acht als voorbereiding voor een ceremonie uit het oude stamritueel; ik volg daarbij de uitmuntende beschrijvingen die Snouck Hurgronje hiervan gaf in zijn „Brieven van een wedono-pensioen”, en ik maak tevens gebruik van enkele gegevens uit de hierboven geciteerde publicatie van Schrieke.

¹⁾ Zie B. Schrieke e.a., *Allerlei over de besnijdenis in den Indischen Archipel*, in Tijdschr. Bat. Gen. LX (1921), p. 406, 419, 425, 430, 448, 455, 471 en vgl. *Bijdr. Kon. Inst.* 88 (1931), p. 444, nt. 3.

Wanneer een besnijdenisfeest ¹⁾ gevierd zal worden, begint men de voorbereidselen eenige dagen te voren door het maken van de *taroeb*; men verstaat daaronder een versierde open loods of een afdak dat geplaatst wordt vóór het huis of voor de pendopo en waardoor deze de noodige uitbreiding ondergaan. De *taroeb* is derhalve hetzelfde als — of eventueel een vergrooting van — de open of slechts met halve wanden afgesloten voorgalerij van het Javaansche huis, die men ook wel de *saloe* noemt, en die, zooals wij weten, dient om bij feesten de mannelijke gasten te ontvangen en ook om het maskerspel op te voeren ²⁾. Snouck Hurgronje merkt op, dat het bouwen van deze *taroeb* niet alleen van belang wordt geacht als *inleiding* voor een godsdienstige handeling, ook op zichzelf kent de Javaan daar groote waarde aan toe, en wanneer men in aanmerking neemt, welke heilige plek door dit afdak zal worden voorgesteld, is dat niet verwonderlijk. Met zorg wordt een gunstige dag voor den bouw uitgekozen, en men doet dat op geheel andere wijze als die bij de vaststelling van den dag voor de plechtigheid zelve gevolgd wordt. Meestal wordt dit voorbereidende werk met een godsdienstigen maaltijd besloten, en de gastheer wijdt dan steeds enkele gerechten aan Ki-agěng-Taroeb, welken naam wij thans wel mogen vertalen met: de groote Heer van het ceremonieele Huis. De eigenlijke operatie heeft intusschen niet plaats in *deze taroeb*; daarvoor maakt men op het voorerf nog een afzonderlijke afgeschoten ruimte (*kobongan* of *krobongan*, maar ook wel *taroeb* geheeten), die eveneens op de gewone wijze als een kajon wordt opgesierd. Daarin wordt een stoel of een bank geplaatst met kains van verschillende soort; onder die doeken legt men allerlei *bladeren* waaraan *geneeskracht* wordt toegeschreven, en welker aanwezigheid een heilzame uitwerking moet hebben op den loop der besnijdenis. In of vóór deze zelfde

¹⁾ Zie C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, dl. IV ¹, p. 208, vlg.

²⁾ Zie *Bijdr. Kon. Inst.* 88 (1931), p. 441.

taroeb of *kobongan* stelt men het eigenlijke offer op, de *sadjen*, „eene verzameling van allerlei dingen, die deels de beteekenis hebben van offers aan geesten, deels zinnebeelden zijn van hetgeen men den knaap, die besneden zal worden, toewenscht. Men vindt daaronder b.v. allerlei soorten van *toempëngs* of *rijstge-rechten in kegelvorm*, *djënangs* (soorten van geleiachtige boe-boer) *in vele kleuren*, eene levende *kip*, een aantal *vruchten*, waaronder *pisang* en *klapper*, eene mat, een *kendi met water*, een ouderwetsch *aarden lampje*, waarin klapperolie brandt, op een voetstuk, allerlei timmer- en landbouwgeredschap. De samenstelling van zulke *sadjens* heeft plaats volgens de voorschriften der oude lui in de familie, die alleen van dat alles op de hoogte zijn. De overigen kennen die bijzonderheden zoo niet en weten in den regel geenerlei verklaring van al die gebruiken te geven”¹⁾.

In deze beschrijving herkent men reeds allerlei handelingen van den smid en verscheidene ingrediënten van zijn offer, zooals die hierboven opgesomd zijn. Maar volledig is de overeenkomst toch nog niet. Om tot een volkomen overeenkomst te komen, is het noodig ook de voorbereidingen voor een huwelijksfeest nog even in onze vergelijking te betrekken. Trouwens Snouck Hurgronje vestigt er, in de verhandeling, waaruit ik hierboven citeerde, uitdrukkelijk de aandacht op dat in vele gevallen de voorbereidselen voor de besnijdenis niet voltooid zijn met wat hij als zoodanig opsomde. Vaak komt het voor dat men méér doet. „Sommigen maken ook bij deze gelegenheid de *kẽmbar majang*, die vooral bij een huwelijksfeest onmisbaar is, en plaatsen die ter weerszijden van de *kobongan*”, en „zoo is er nog meer van hetgeen tot een huwelijksfeest behoort, dat sommigen ook bij eene besnijdenis te pas brengen, en in het algemeen gelijken beide feesten zeer op elkaar”²⁾.

Voor de huwelijksceremonie dan³⁾, tenminste wanneer men

¹⁾ Snouck Hurgronje, *o.c.*, p. 210.

²⁾ *Ibidem*.

³⁾ *L.c.*, p. 225.

zich de weelde van werkelijke feestviering veroorloven kan, vangen in de huizen zoowel van de bruid als van den bruidegom (maar vooral bij de bruid) de toebereidselen reeds dagen van te voren aan. Men begint natuurlijk weer met de *taroeb*, de vergrooting van de pendopo, in orde te brengen; voorts vervaardigt men de twee groote bouquetten, *kẽmbar majang*, die ook nu weer ter weerszijden van de *kobongan*, waarin de eigenlijke ceremonie zal plaats hebben, opgesteld worden. Het eenige onderscheid is, dat deze *kobongan*, die bij de huwelijksplechtigheid gebruikt wordt, geen speciaal opgericht gebouwtje is op het voorerf, maar een vast deel van de Javaansche woning, n.l. een vertrek in het midden van de achterzijde van het huis, dat ook wel *sẽntong* of *amben tẽngah* genoemd wordt. In dit kamertje nu worden weer allerlei door de adat bepaalde zaken opgesteld, en daartoe behooren — behalve enkele dingen, die speciaal bij het huwelijk passen — : „spiegels, waaronder knaapjes, diẽ papieren nabootsingen van de *kẽmbar majang* dragen, in bamboekokers opgesteld; een *wierookvat* midden in de met een klamboe afgeschoten deur, een of twee *sadjens*, dat zijn die zinnebeeldige, uit allerlei eetwaren, kruiden, enz. samengestelde offers aan voorouders of beschermgeesten”. En verder wordt het huis „met alle middelen, waarover men maar beschikt, versierd. Onder de zinnebeeldige versieringen mag nog vermeld worden de zoogenaamde *toewoehan*: pisangstammen met vruchten eraan, levend suikerriet en dergelijke worden om de stijlen van het huis vastgebonden, vooral om de beide middelste stijlen van het voorhuis, en men wil daarin de afbeelding zien der vruchtbaarheid van het te sluiten huwelijk”.

Wanneer men, met deze aanvulling, het hier beschreven complex van handelingen vergelijkt met de boven gegeven samenvatting van wat gerekend kan worden te behooren tot het ritueel van den krissensmid, dan bemerkt men dat thans aan de overeenkomst zoo goed als niets ontbreekt. De kans, dat hier alleen een uiterlijke gelijkenis in het spel zou zijn, moet uitgesloten worden geacht. Want niet alleen heeft de versiering van de

smederij plaats op een wijze die volkomen gelijk is aan die van de gebouwtjes, die bij crisis-ceremoniën dienen voor het verrichten der gewijde handelingen en gebruikt worden als feestlokalen voor de belangstellenden, maar ook de technische namen van de voor die versiering gebruikte materialen (*toewoehan, kěmbar majang*) zijn gelijk; het voorschrift, dat onder den dakrand een kleine *taroeb* dient te worden opgehangen, is beslissend voor de beteekenis van het geheele gebouw; en eindelijk bestaat er ook geen noemenswaard verschil in de, toch wel zeer speciale samenstelling van het eigenlijke „offer”. — De conclusie dringt zich op, dat — precies als de versierde pendopo aan de voorzijde van het Javaansche huis, wanneer die voor een topeng-opvoering wordt gebezigd, en als de loofhut waarin de besnijdenis wordt verricht — de eenvoudige Javaansche smidswerkplaats, zoodra daarin een kris zal worden vervaardigd, verheven wordt tot een sacraal terrein, dat de waarde heeft van vergaderplaats der totale gemeenschap.

Alleen in deze opvatting hebben ook allerlei, door de traditie gesanctioneerde, eigenaardigheden in den vorm en de samenstelling der offer-ingredienten — speciaal zooals de *smid* die aanbiedt aan den Grooten Geest van de *Taroeb* — redelijken zin. Een zeer in het oog vallende trek is het doorlopende dualisme, dat daarbij wordt in acht genomen; zoo goed als alle belangrijke onderdeelen van de offerande ziet men paarsgewijs optreden. Dit is begrijpelijk, wanneer men in aanmerking neemt, hoe, in verband met de primaire verdeeling van den stam in tweeën, het interieur van het mannenhuis overal en altijd geacht wordt te bestaan uit twee, in het algemeen gelijkwaardige, maar tevens verschillend genuanceerde helften. Blijkbaar is ook hier, in de *taroeb* van den smid, „twee” een „heilighetal” dat de totaliteit aanduidt. En het staat als zoodanig niet alleen. Ook in de hoeveelheden der ingrediënten die voor de bereiding van een deel der offerspijzen gebruikt worden, komt zoo goed als zeker dezelfde gedachte tot uiting. De krissensmid offert o.a. *twee* schotels met *negen* verschillende soorten brij, en eveneens

twee schotels, waarop *zeven* bordjes kleefrijst in *zeven* verschillende kleuren. Ook deze getallen kunnen, in deze gewijde omgeving, niet zonder beteekenis zijn; nu wij eenmaal de sfeer van de smidswerkplaats hebben leeren kennen, kan er moeilijk aan worden getwijfeld, dat wij ook in deze getallencombinaties den neerslag hebben te zien van een, op een oorspronkelijk dualisme teruggaande, stamindeeling in zes of acht groepen, waaraan dan, zooals dat vaak is geconstateerd, telkens een, de totaliteit representeerende, groep is toegevoegd ¹⁾.

De *vorm* waarin de rijstgerechten worden aangeboden, moet in dit verband eveneens de aandacht trekken; zoo goed als steeds worden deze ons beschreven als *pyramiden* of *kegels* (*toempěng*). Nu wordt weliswaar deze gedaante in de eerste plaats bepaald door den vorm van het mandje (*koekoesan*) waarin de rijst wordt gaargestoomd, maar daarnaast kan het toch onmogelijk betwijfeld worden dat de Javanen aan dien kegel-vorm een zekeren symbolischen zin hebben toegekend ²⁾. Voor hen zijn deze *toempěngs* wederom voorstellingen van de *goenoengan* of *kajon*, d.w.z. van de *taroeb*; zij verbeelden opnieuw de totaliteit der gemeenschap ³⁾. Dit blijkt duidelijk uit de wijze waarop zij sommige van deze rijstbergjes bovendien nog decoreeren met toespijzen, als: peulvruchten en reepjes van karbouweningewand en met bamboestaafjes waarop stukjes karbouwenlever zijn bevestigd. Men noemt die versiering „*robjong*”, hetgeen letterlijk beteekent „rondom met fraai neerhangende takken vol bladeren”. Blijkbaar bedoelt derhalve de Javaan hiermede de gewone, groene versiering van de *taroeb*; de *toempěng robjong* is een afbeelding op kleine schaal van de met spijzen en lekkernijen behangen *kajon*, waarin de godheid tijdens den ritus

¹⁾ F. A. E. van der Wouden, *Sociale structuurtypen in de Groote Oost*, Diss. Leiden (1935), p. 103, 104, 169.

²⁾ Vgl. ook K. A. H. Hidding, *Gebruiken en godsdienst der Soendaneezen* (1935), p. 34.

³⁾ De spijspyramiden, die in de Vorstenlanden bij de *garěbėg's* gebruikt worden, heeten ook *goenoengan*.

verteeft. Hierom is het dat ik zooveen kon zeggen, dat Grone-man's mededeeling over de samenstelling van het smidsoffer niet zooveel verschilt van de zooveel uitgebreider opsomming in het handschrift van den heer Couperus; ook al is bij Grone-man niets te vinden dat direct wijst op een taroeb en een groene versiering daarvan, zij ontbreken toch niet: in de *toempěng robjong* hebben wij — in effigie — de ritueel versierde taroeb vóór ons. — Ook in een andere gedaante is die nog, naar het mij voorkomt, bij het smidsoffer aanwezig, n.l. door de *kěmbar majang*, de beide bouquetten van pinangbloemen enz., die ook bij crisis-ceremoniën altijd aan weerszijden van den ingang tot het gewijde terrein geplaatst worden. Naar de bewoordingen, die Snouck Hurgronje gebruikt, zou men ze eerder *boomen* kunnen noemen; hij beschrijft de *kěmbar majang* als „een tweetal potten (bijv. groote inlandsche kwispedoors), in elke waarvan een groot stuk pisangstam (*gěděbog*) overeind staat. In die *gěděbog* zijn rondom een groot aantal takken van verschillende, door de adat bepaalde planten gestoken, en bovenop ligt een omgekeerde ananas” ¹⁾. Wanneer men in aanmerking neemt, wat voor ceremoniën het zijn, waaraan het gebruik van deze „boomen” op zeer exclusieve wijze verbonden is, en men ziet daarbij, dat zij dan steeds paarsgewijze verschijnen, dan is er wel niet aan te twijfelen dat deze *kěmbar majang* behooren tot de groote, over heel de wereld verspreide familie der *kalpavṛkṣa*; ook zij demonstreeren, dat wij in de *taroeb* van den Javaanschen smid een primitieven stamtempel te zien hebben.

Het springt in het oog dat de conclusie aangaande den innerlijken aard van de kris, die wij aan het slot van het vorige hoofdstuk slechts aarzelend en als niet meer dan een sterk vermoeden dorsten uitspreken, thans een hecht fundament gekregen heeft. Het toen geleverde betoog, dat uiteraard meer

¹⁾ *L.c.*, p. 210.

dan eens tastend en onzeker moest zijn, behoeft nu nauwelijks nog tot steun van ons inzicht te dienen. De verhoudingen hebben zich omgekeerd. Eerst thans — nu door het feit, dat de kris uitsluitend binnen de omwanding van het mannenhuis kan worden vervaardigd, een essentieel verband van kris en wajang werd vastgesteld — is een standpunt bereikt van waaruit een waarlijk wetenschappelijke bestudeering van den uiterlijken vorm en van de versiering van de kris in alle détails, en wellicht ook in historisch perspectief, zal kunnen worden ondernomen. In ieder geval kan het reeds nu niet anders dan vanzelfsprekend voorkomen, dat alle door de traditie geijkte motieven van wat wij de versiering van de kris plegen te noemen, ons onvermijdelijk het beeld van de kajon voor oogen brengen. Kris en kajon hooren onverbrekkelijk bijeen; de werkplaats van den *ěmpoe* en de ruimte binnen welke de vertooning van Pandji's lotgevallen behoort plaats te hebben, zijn, zoo ze al niet samen-vallen, in wezen aan elkaar gelijk. In de verhouding van vorst en smid is veel dat nog raadselachtig blijft en waarvan wij de bespreking tot later moeten verschuiven; maar het is toch reeds duidelijk geworden, waarom zij elkaars broeder kunnen zijn en zelfs wel als ééne figuur worden beschouwd. Zij vertegenwoordigen dezelfde totale gemeenschap.

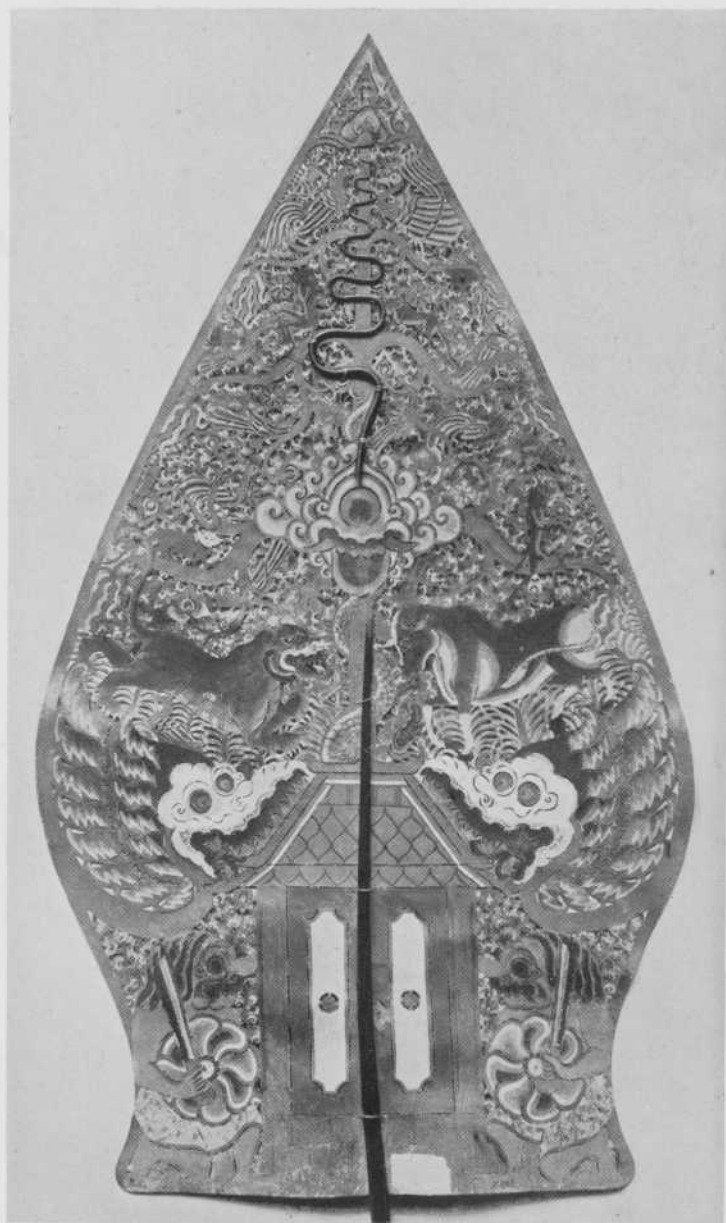
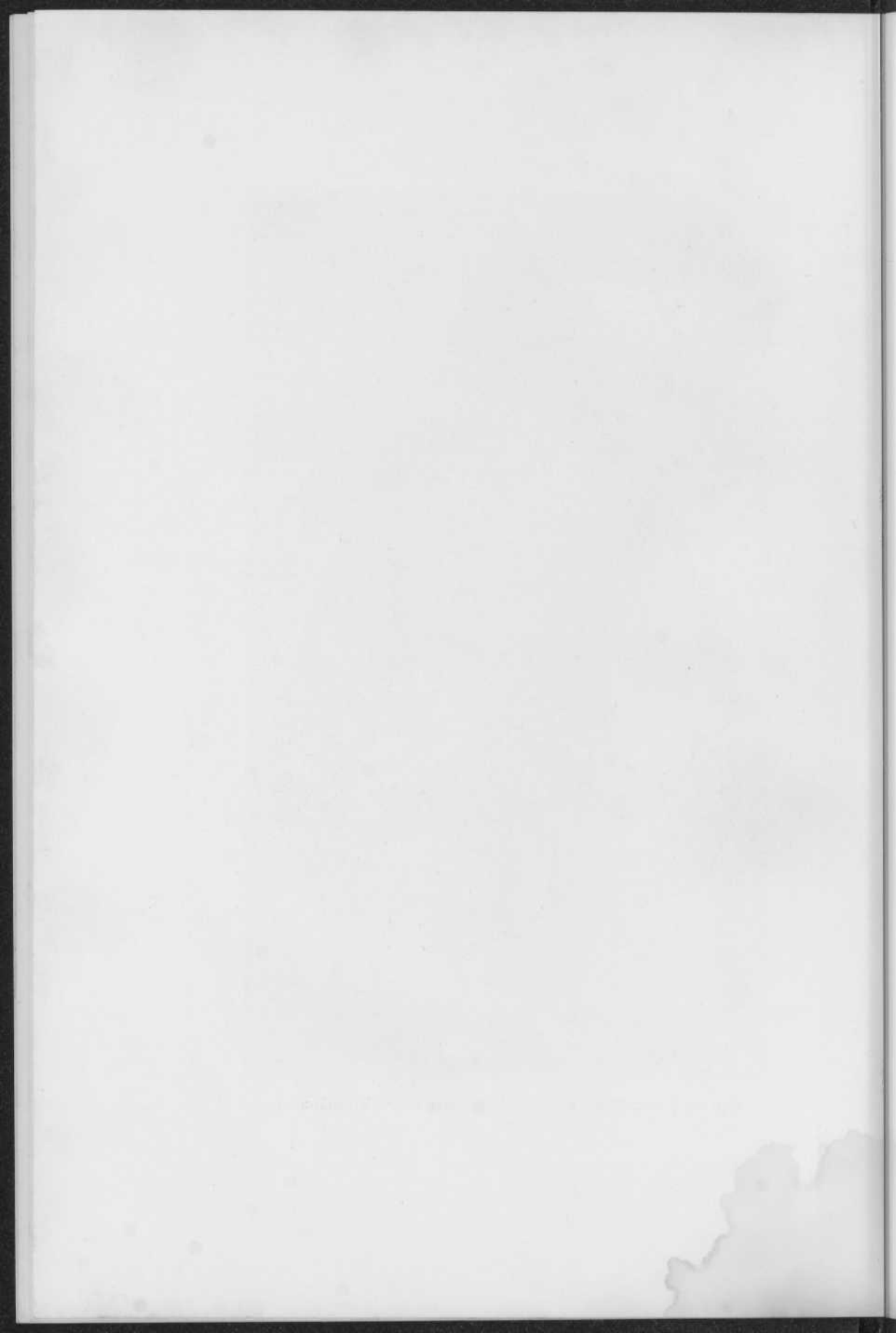


Fig. 1. Javaansche kajan (*Rijksmuseum voor Volkenkunde*).



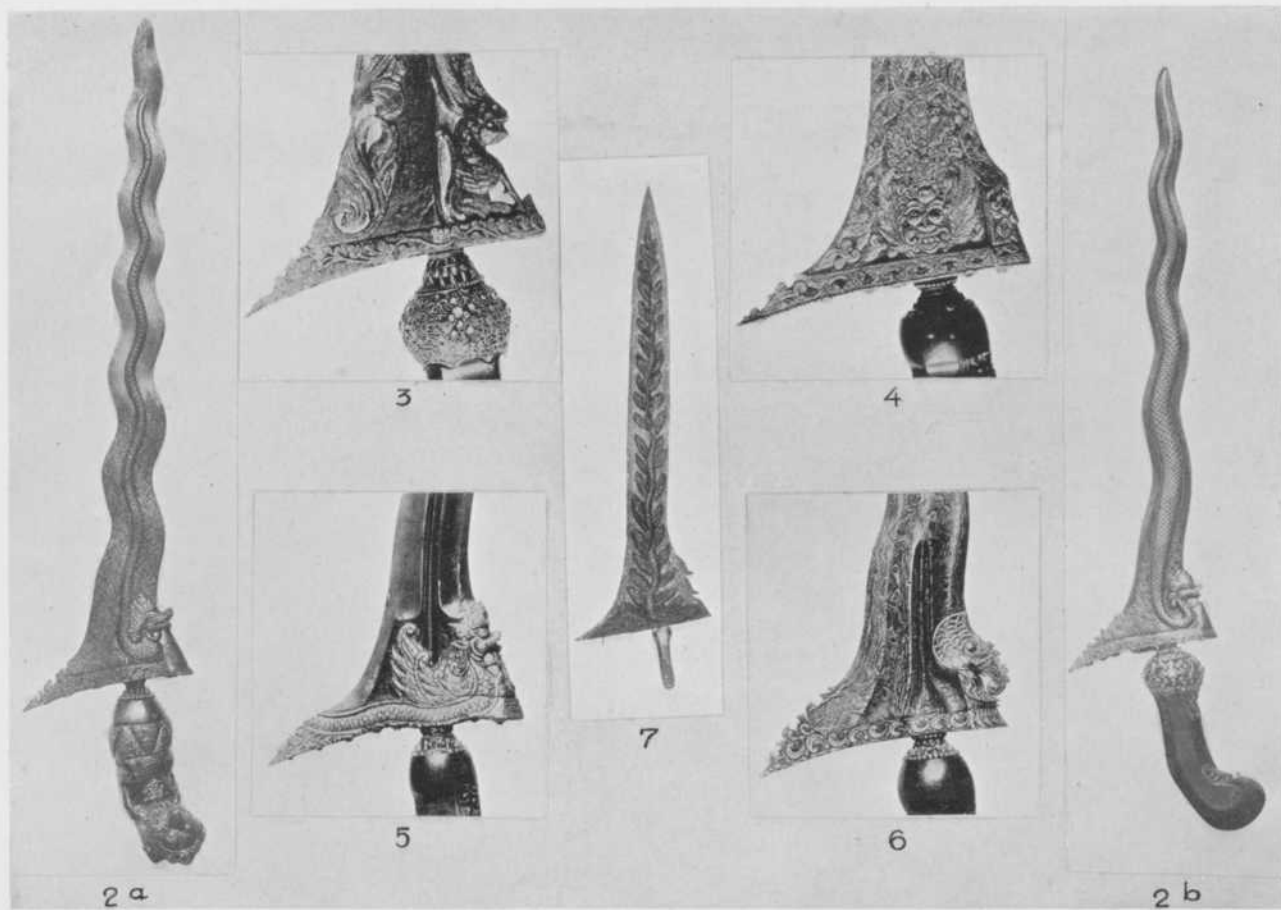


Fig 2 t/m 6. Javaansche krissen (*Rijksmuseum voor Volkenkunde*).
 Fig. 7. Javaansche kris (uit: *Jasper en Mas Pirngadie, De Inlandsche kunstnijverheid in Ned. Indië V*).

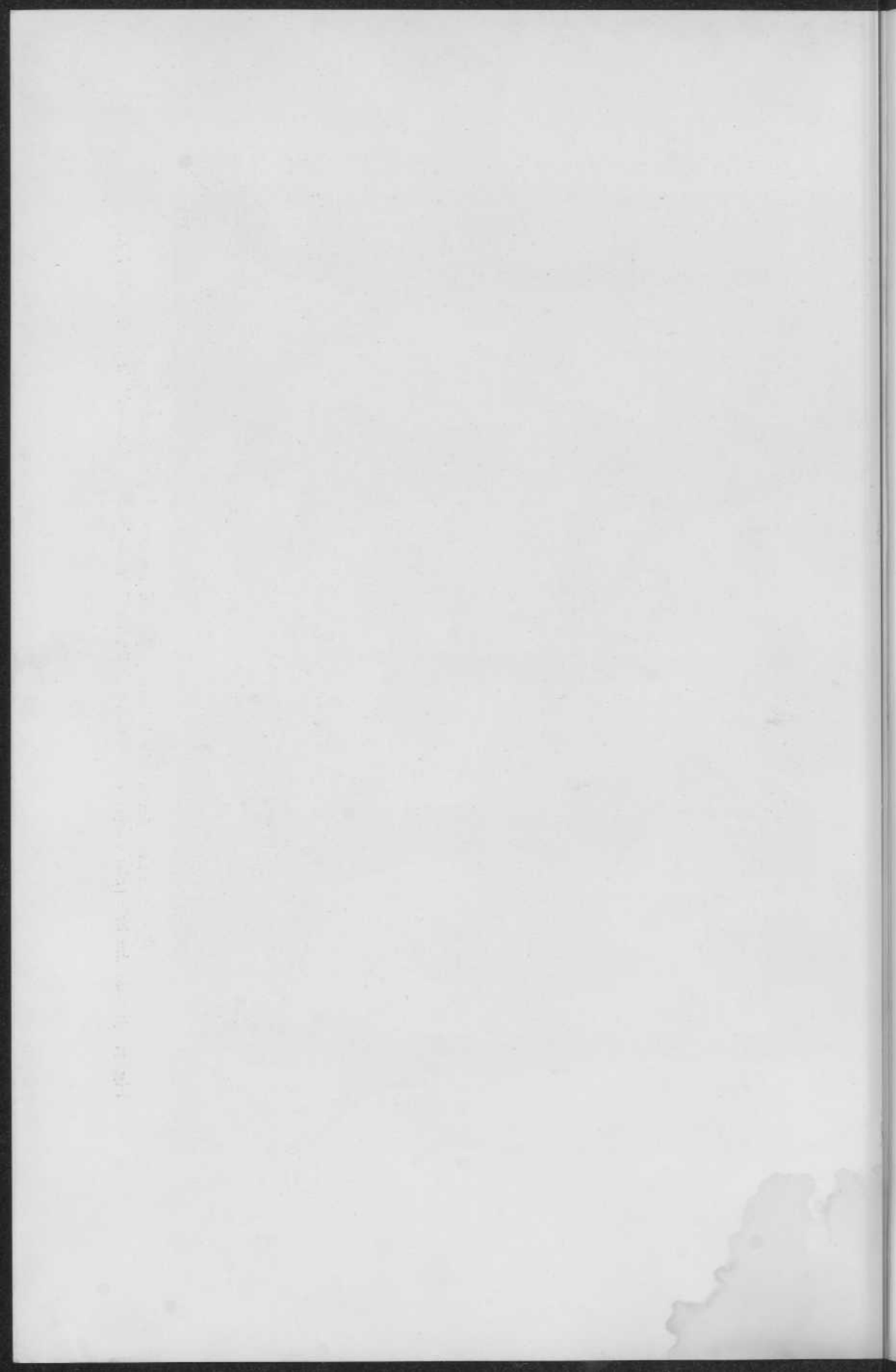
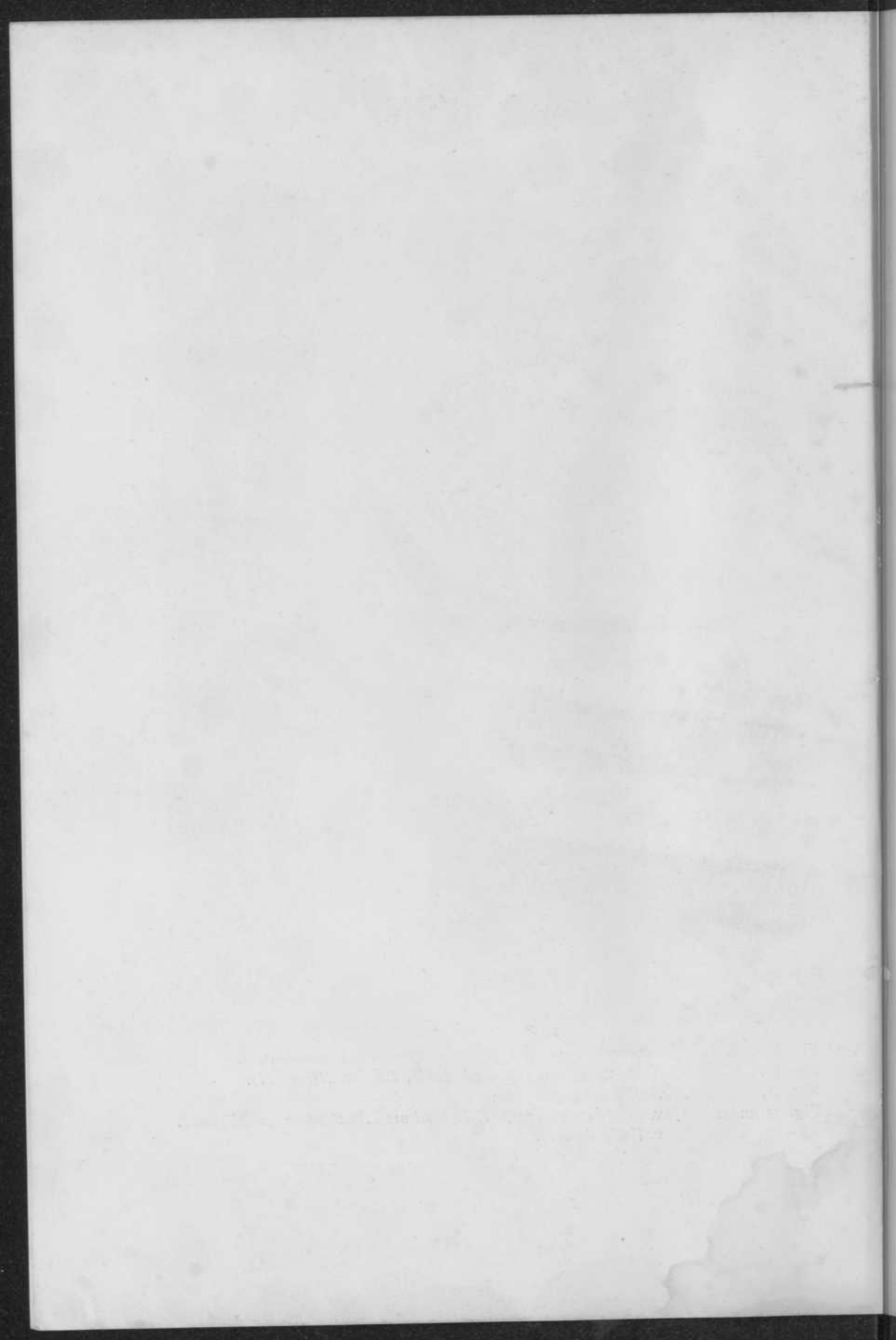
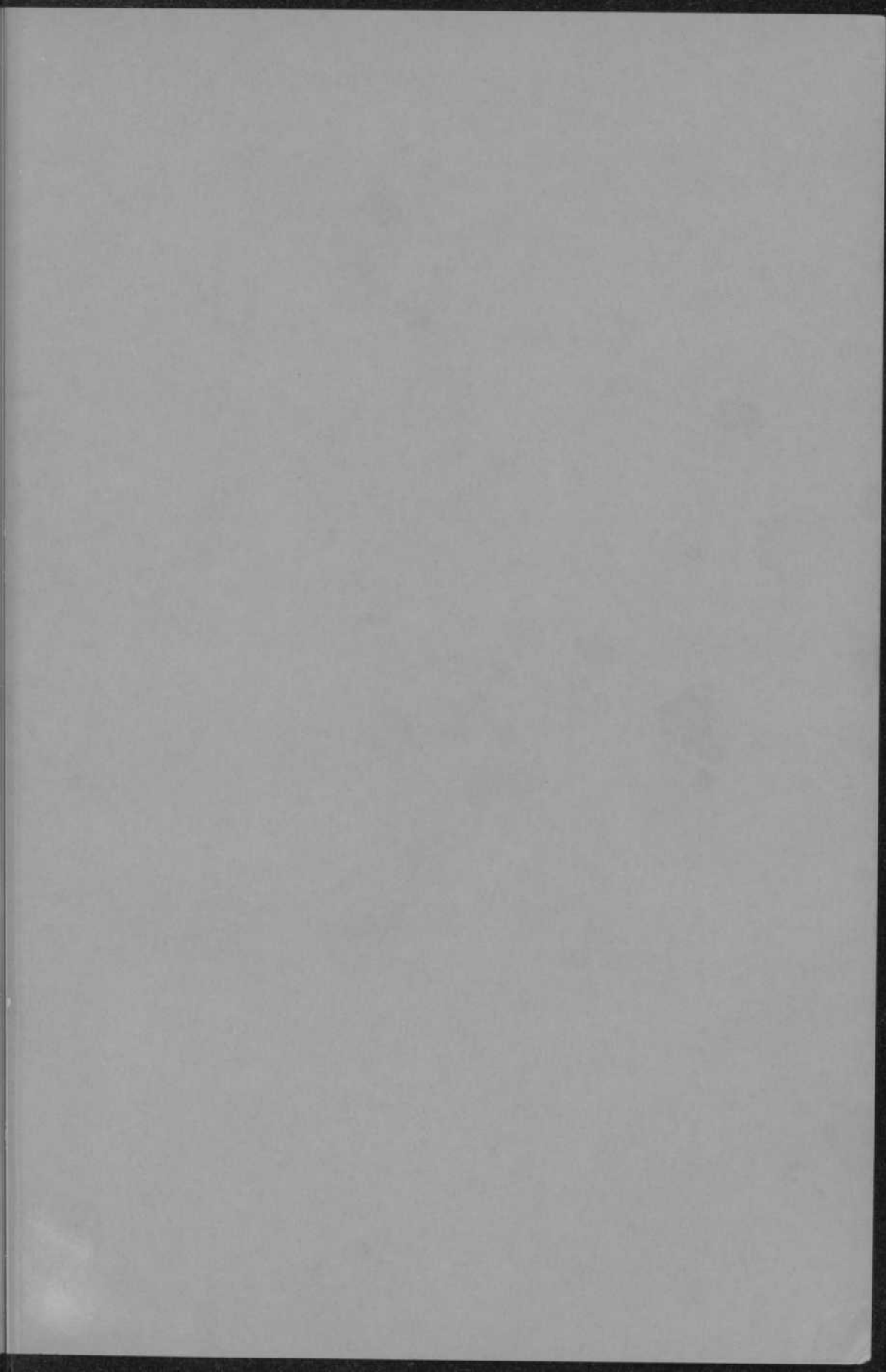




Fig. 8, 9 en 12. Javaansche krisgrepen (*Rijksmuseum voor Volkenkunde*).
 Fig. 10. Balische krisgreep (*uit Ned. Indië, Oud en Nieuw II*).
 Fig. 11. Kajon van Tjandj Djago.
 Fig. 13 en 14. Jav. krisscheeden (*resp. Kol. Instituut, Amsterdam en Rijksmus. v. Volkenkunde*).





W. CALAND en A. A. FOKKER, <i>Drie oude Portugeesche verhandelingen over het Hindoeïsme toegelicht en vertaald; met toevoegsels.</i> 1915, 216 p.	f 3.—
P. V. VAN STEIN CALLENFELS, <i>De Inscriptie van Soekaboemi.</i> 1934, 16 p. and 1 plate	f 0.40
R. H. TH. FRIEDRICH, <i>Bemerkungen über Bilder des Indischen Thierkreises nach alt-Javanischen Monumenten.</i> 1863, 7 p.	f 1.50
J. GRONEMAN en J. P. N. LAND, <i>De Gamelan te Jogjâcartâ, met eene voorrede over onze kennis der Javaansche muziek.</i> 1890, 125 p. and 1 plate	f 3.50
H. KERN, <i>Over eenige oude Sanskritopschriften van 't Maleische schiereiland.</i> 1884, 8 p.	f 1.50
———, <i>De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië.</i> 1886, 242 p.	f 4.—
———, <i>Over de vermenging van Çiwaïsme en Buddhisme op Java, naar aanleiding van het oud-Javaansch Sutasoma.</i> 1888, 36 p.	f 1.25
———, <i>Over den aanhef eener Buddhistische inscriptie uit Battambang.</i> 1899, 27 p.	f 1.25
———, <i>De legende van Kuñjarakarna volgens het oudst bekende handschrift; met oud-Javaanschen tekst, Nederlandsche vertaling en aantekeningen.</i> 1901, 90 p. and 1 plate	f 2.40
N. J. KROM, <i>Een Sumatraansche inscriptie van koning Krtanagara.</i> 1916, 34 p.	f 1.25
———, <i>De ondergang van Çriwijaya; avec résumé en français.</i> 1926, 23 p.	f 0.40
———, <i>Het Karmawibhangga op Barabudur.</i> 1933, 69 p.	f 1.—
———, <i>De heilighdommen van Palembang.</i> 1938, 27 p.	f 0.60
C. LEEMANS, <i>Over metalen beeldjes uit Java.</i> 1857, 16 p.	f 1.25
———, <i>Over oudheidkundige onderzoekingen en ontdekkingen op Java.</i> 1865, 46 p.	f 1.50
———, <i>Opmerkingen over de uitgaaf van het werk Bôrô-Boedoer op het eiland Java.</i> 1874, 11 p.	f 1.50
W. H. RASSERS, <i>Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris.</i> 1938, 59 p. and 3 plates	f 1.—
J. S. SPEYER, <i>Studies about the Kathāsaritsāgara.</i> 1908, 180 p.	f 3.50

Een catalogus der nog voorradige publicaties van de Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen is bij de uitgevers gratis verkrijgbaar.