INLEIDING TOT DE STUDIE VAN HET OUD-JAVAANSCH

(KIDUNG SUNDĀYANA)

DOOR

C. C. BERG

Uitgave van het Departement van Onderwijs en Eeredienst.

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK
0810 5592

1148
F11

1148 F11

KIDUNG SUNDĀYANA.

30145

5

KIDUNG SUNDĀYANA

(KIDUNG SUNDA C)

VOOR SCHOOLGEBRUIK UITGEGEVEN, EN VOORZIEN VAN AANTEEKENINGEN, EEN WOORDENLIJSTJE EN EEN INLEIDING TOT DE STUDIE VAN HET OUD-JAVAANSCH

DOOR

C. C. BERG.

DRUKKERIJ „DE BLIKSEM"
SOERAKARTA, 1928.

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Het grootste bezwaar, waarop men stuit bij het geven van onderwijs in Javaansche taal- en letterkunde aan de jonge Oostersch-klassieke afdeeling der Algemeene Middelbare School te Soerakarta, is wel het nijpende gebrek aan geschikte leermiddelen, d.w.z. leermiddelen, waarmee de leerlingen zelfstandig kunnen leeren werken, om zoo zich aan te passen aan den allereersten eisch, dien men aan abituriënten van een middelbare school mag stellen. De bestaande spraakkunsten en woordenboeken lijden, behalve aan de onvermijdelijke fouten, die het gevolg zijn van onze nog altijd zeer gebrekkige kennis van het Javaansch, alle aan het euvel, dat ze, wat hun methode betreft, ingericht zijn op gebruik door Europeanen; de eenige uitzondering hierop wordt gevormd door het sinds lang verouderde Kawi-Javaansch Woordenboek van C. F. Winter Sr. Voor de gemeenschappelijke lectuur in de klas kan men wel een van de bestaande „Bloemlezingen" gebruiken, maar zij bevatten niet de noodzakelijke aanteekeningen, die den leerling ook zelfstudie mogelijk maken; slechts voor J. Kats' „Kusumawicitra" (bloemlezing uit oudere Javaansche gedichten en prozastukken) is een supplement met verklarende aanteekeningen enz. in voorbereiding.

Om in deze lacune voor de eerste groepen van candidaten voor het eindexamen onzer A.M.S. althans eenigermate te voorzien, heb ik deze Kidung Sunda C door toevoeging van aanteekeningen van verschillenden aard, van een korte schets van de belangrijkste grammaticale eigenaardigheden en van een verklarend woordenlijstje voor schoolgebruik geschikt trachten te maken. Ik vlei mij geenszins met de hoop, dat dit boekje de volle goedkeuring en instemming zal verwerven van hen, die grooter kennis en veel meer onderwijservaring hebben dan ik; ikzelf ben mij van de onvolkomenheden van dit werkje terdege bewust. Voor mij was het de hoofdzaak omstreeks begin Juli 1928 althans iets mijn leerlingen in handen te kunnen geven. Daarom is voor den tekst mijn keuze gevallen op deze redactie van de Kidung Sunda, waarvoor ik over twee bijna gelijkluiden-

de goede handschriften beschikken kon[1]) en die door eenvoudigheid van taal en niet al te grooten omvang in korten tijd op bovengenoemde wijze te bewerken was. In de aanteekeningen heb ik niet gestreefd naar die overgroote duidelijkheid van uitdrukking en eenvoudigheid van zinsconstructie, die velen plegen te betrachten tegenover klassen van overwegend Indonesische samenstelling. Een leerling van de hoogere klassen van een middelbare school moet m.i. taaltechnische uiteenzettingen leeren begrijpen in hun gewonen vorm; anders is hij voor hooger onderwijs niet geschikt. Bovendien kan elke leeraar, die buiten mij dit boekje mocht willen gebruiken, naar eigen verkiezing de gedrukte aanteekeningen mondeling toelichten en uitbreiden in overeenstemming met het peil, waarop zijn leerlingen staan.

Het transscriptiesysteem in deze uitgave wijkt eenigszins af van het door mij bij de uitgave van Kidung Sunda B[2]) gebruikte. De begin-h is nog systematischer vermeden. Tusschen twee klinkers is de h in grondwoorden wel, maar bij de aanhechting van affixen niet gebruikt; daarentegen is de slot-h van het grondwoord bij aanhechting van met een klinker beginnende suffixen behouden. Het samensmelten van de slotvocaal van een woord met de beginvocaal van het volgende is aangegeven met het samentrekkingsteeken ^, dat in enkele gevallen ter wille van de duidelijkheid ook in een woord gebruikt is; het gebruik van een apostrophe vóór een beginconsonant duidt mogelijke samentrekking aan.

Met het oog op het feit, dat er nog slechts heel weinig oudere Javaansche werken in druk beschikbaar zijn voor wetenschappelijk onderzoek, heb ik gemeend het wetenschappelijk belang te kunnen dienen door het tekstgedeelte van deze schooleditie tevens te voorzien van een opgave der variae lectiones, hoewel deze voor schoolgebruik niet bepaald noodig is.

Voor opbouwende critiek houd ik mij gaarne aanbevolen.

1 Juni, 1928. C. C. Berg.

---

[1]) De in de volgende bladzijden met A aangeduide tekst is die van codex 3865 (4) van de Leidsche Universiteitsbibliotheek; B is een copie van een handschrift in het bezit van I Goesti Poetoe Djlantik te Singaradja (Bali).

[2]) Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië, 1927, deel 83.

KIDUNG SUNDĀYANA

(KIDUNG SUNDA C).

ZANG I (DURMA).

Awighnam astu!

1. Kawasita pandirya ring Wilatikta, sang nāthêng Majapahit, lumrah wīryanira, 'nāma çrī Ayam-Urwa, jajakâwarṇa apĕkik, mahāpratāpa, tinut ing sanagarī[1]).
2. Tan lyan ingucap ing ratu bhūmyāsana, sanusântara sami, wus kacakrabhāwa, dene çrī paramārtha, 'nging nora saaras ing strī, ratnakanyakā, akeh ana ring purī.
3. Turung wruh ing salulut ring sapaturwan, dening tan ana olih[2]), strī ratnakanyakā, suguṇa paramārtha, wĕnang gara[3]) çrī[4]) bhūpati, siwinĕn ing rat, makaparameçwarī.
4. Wontĕn kawĕdar wĕrttā tinunda-tunda, lumra(h) ing Majapahit, yan sang nāthêng Sunda, pinūji apuputra, ratnakanyakâyu lĕwih, dyah Pitaloka, puṣpitaanirêki.
5. Kalistu-aywanira tan ana mimba[5]), sor tang lingir suwarṇi, anuli sang nātha, sirâge apotusan, mantrī-wṛddha kang kināpti, apan widagdhêng, wiṣṭya sirâdhipatih.
6. Tan lyan panĕnggahirâpatih Çarkarā, mahāprathamêng ārgi, putus ing nayārtha[6]), widyājña paramārtha, anggawa krĕṇḍa suwarṇi, adulur surat, kanaka wus sinangling.
7. Mwang sawĕkas sang nātha sampun kacipta, derâpatih Çarkari, amit lumampaha, ndan sira çrī narendra, aluwaran marîng purī, mahāprapañca, 'manah sĕmang[7]) kabhrāngtin.

---

[1]) De beide MSS. hebben: anut ing sahanari; ik heb hier de lezing van red. A Ia gevolgd. [2]) B heeft wolih. [3]) Etymologie onzeker, vaak ghāra gespeld. [4]) A heeft strī. [5]) B heeft imba. [6]) A heeft nayatwa. [7]) A heeft swang.

8. Tan kocapa sang nātha ring Wilatikta, ana ucapĕn malih, sang bhūpatîng Sunda, çuddhaka paramārtha, 'balâwīrya kang siniwi, ring eñjingannya, kāla sira tinangkil.

9. Abhirāma pĕpĕk anandang bhūṣaṇa, kaprabhon tuhw[1]) angrawit, ibĕk tang pra bhaṭa, mantrī punggawâtata, ādi ning mantrī sinĕlir, saha pra pāṇḍya[2]), tuhu kaya ring tulis.

10. Sang nātha alungguh ing palangka danta, ginĕlar pramadami, pĕpĕk sopacāra, solah ing adhinātha, anuli rakryan apatih, mantrī pra bhaṭa, punggawêng sor atitib.

11. Wus mangkana anuli wontĕn potusan, prāpti ring Majapahit, anggawa çawala[3]), lan[4]) anggon-anggon wastra, pakikirim çrī bhūpati, jajaka ring sang, rājaputrī kaāpti.

12. Ginangsal tang citra winăca eng citta, mar twasira angapi, wuni nikang citra, dinulur dening dūta, nĕhĕr sira sang nāthângling, ih paran wĕkas, yawi ning surat iki.

13. Matur punang pangalasan sahur sĕmbah, singgih sājñā nṛpati, ranak prameçwara, sang nāthêng Wilatikta, 'nĕda putrī pādukâji, sadina-rātrya, tan-sêng cittanirêki.

14. Tulusânubhawa pāduka bhaṭṭāra, ring sang kawĕlas-asih kṛpaṇa daridra, lwir kucup eng salaga, siniram eng bajrawṛṣṭi, pilih wikasat, amĕdarakĕn wangi.

15. Ling ing wareng[5]) pāduka parameçwara, yan ranak pādukâji, swastya akarwanan, sira aprārthana amidudukêng[6]) orwa kalih, sami pinangkwa, mangka ujarirêki.

16. Ranak sang nātha antyanta çokacitta[7]), tan kĕnêng tadah guling, anggĕng uyungira, lwir cātakêng açujya, kaṣṭah malar-malar wṛṣṭi, wibhramêng tawang, sambatnya amlas-asih.

17. Mangkanâtur kang dūta kadi winĕlad, twasira çrī bhūpati, nĕhĕr aluwaran, iniring ing panomah, rāja-kaputryan tan kari, warṇâ sang putrya, wus rawuh çrī bhūpati.

18. Sira sang rājaputrī sira wus ahyas, arja awastra rangdi, cahul tinumpalan, pĕtak wus tinrap eng mas, siñjang paṭawala 'wilis, kalpika rorwa, 'papatĕhan angrawit.

---

[1]) A en B tuww. [2]) A en B pa pāṇḍya. [3]) B heeft çawalan. [4]) Ontbreekt in A. [5]) In beide MSS.; v.d. Tuuk verandert in margine: warang. [6]) B heeft mahidudukêng. [7]) Naar red. A 7a; de beide MSS. hebben antyan sukskang citta.

19. Asumping apinggĕl kanaka langsaran, pĕpĕk sabhūṣaṇa nikang karājaputryan, tuhu Çrī ning kalangwan, nĕhĕr sira çrī bhūpati, angayuh bāhwanira sang rājaputrī.

20. Nĕhĕr angucap masku dyah tambis datang, sañcayanira iki, sinungan çawala(n), nĕhĕr sira wināca, ing citta sambatnyâmlas-sih, susuk rasanya, ing citta sang dyah ari.

21. Syuh çīrṇa rasa ning twas mahāprapañca, susuk ring jīwa ĕnti, nahĕn wus sparçana, 'warṇâlĕmĕs alupa, lwir sinwam ning açokâstī, sira sang nātha, tumut wĕlas angakṣi.

22. Mangkana rasa ning camara[1]) anīrṇakĕn manah çrī bhūpati, sira prameçwarya, tumut manah kasrĕpan, wus lumra(h) ana ring purī, tĕkan ing wadwa, dusun sama angapi.

23. Egar garjita manah ing wong ring Sunda, prasama age wruh i, purêng Wilatikta, mangkana ucapannya, ndan sirâpatih Çarkari, sinungan pamyāpāre dera nṛpati.

24. Antyan bhāra balabur sĕkul lan matsya, inuman sarwa-lĕwih, sakweh kāmaprada, mas-tawa (?)[2]) drākṣa kiñca, bhogopabhoga tan kari, mwang jong çwetârja, tingkah ing adhimantrī.

25. Kunĕng eñjingannya sang nātha wus mimba, pĕpĕk kang wong anangkil, solah kayêng kuna, rakryan patih Çarkarā, tumuli sira anangkil, mangke wus prāpta, marĕk ing çrī bhūpati.

26. Kṣamākĕna arpitah mūḍhâlpaguṇa, panĕda ranak aji, ngulun amastika, manggut sira sang nātha, kita lumampah rimihin, sun tumutura, 'lampah ing kitâpatih.

27. Nĕhĕr anĕmbah amit patih Çarkarā, tan kawarṇaêng mārgi, tucapa sang nātha, ana ring Wilatikta, wus mijil ana ring yawi, mwang tanda rakryan, punggawâkweh anangkil.

28. Sang nātha angalap-kĕna ring sang mantrya, sādhyanya amrihôlih, samâsahur sĕmbah, durung asat wacana, kañcit rawuh punang patih, Madhu anĕmbah, marĕk[3]) ing çrī bhūpati.

29. Sira sang nātha angling asĕmu guywa, 'paran ature patih, ring bhūpatîng Sunda, rakryan patih anĕmbah, paçcāt katur

[1]) Onzeker. [2]) Of māstawa te lezen? [3]) B heeft parĕk.

kadi[1]) nguni, duk anêng Sunda, 'parĕk ing sang bhūpati.

30. Rekhā pāduka bhaṭṭāra wus ginangsal, dera çrī narapati, adulur panomah, antyan sukhaanira, katur ing çrī rājaputrī, nĕhĕr winăca, ring twas marmarâmanis[2]).

31. Rasa ning rekhā wus sumusuk eng citta, lwir sâras eng saraçmi, ari pakanira, 'warṇa lwir amādapa, kalahrun lume angĕlih, manah angarang, tan-sah ring pādukâji.

32. Mangkanâtur rakryan apatih Madhuka[3]), wuwusĕn çrī bhūpatîng, Sunda apotusan, mantrī sabalawarga, umiring samângajawi, mwang patih Sunda, Anepakĕm tan kari.

33. Dĕmang Caho tumĕnggung pangulu[4]) Borang, sampun atumang munggw ing, harṣa adhimantrya, māgadha samâtata, 'papatĕhan wong sinĕlir, satatabuhan, umyang swaranya atri.

34. Ghūrṇita lwir guruh ing Kārttikamāsa, wong prasama lumaris, kadi nusa kĕmbar, nganggo samâdhikāra, tan kawasitaêng mārgi, mangke prāpta ring, Wilatikta ring wĕngi.

35. Añjugjug ing Bubat ring ub ing wāṇḍīra, pasanggrahan kinārdi, paççāt sowang-sowang, sama marĕp dakṣiṇa, wong Bubat sukhâningali, wong Sunda prāpta, aduluran pawestrī.

36. Tan kocapa wong Sunda wus marîng Bubat, tucapa çrī bhūpati, anêng Wilatikta, mahu angrĕngĕ wĕrttā, yan bhūpatîng Sunda prāpti, ana ring Bubat, saduluran lan putrī.

37. Çīrṇa bĕntar ĕnti twasira rumasa, lwir wangçapattra iki, wipatitêng çilā, tĕkârĕmĕk apasah, mar hṛdaya çrī bhūpati, sarwecchâñjāga[5]), pamyāpāre tuhw açrī.

38. Mijil sang nātha prāyanirâmapaga, 'nuli sirâpatih Kuñjara-Mada prāpta, matur i jĕng sang nātha, sampun sang nātha lumaris, age apĕndak[6]), sang nāthêng Sundâñjawi.

---

[1]) Men kan ook lezen kadîng. [2]) Het is niet uitgesloten, dat gelezen moet worden mar-mar amanis. [3]) Zoo in beide MSS.; het is niet uitgesloten, dat inderdaad Madhuka gelezen moet worden, en dat deze vorm als variant van Madhu bedoeld is naar analogie van de Sk. diminutiva op -ka, die vaak als nevenvorm optreden, b. v. kanyā naast kanyakā. In margine A is echter -ka in -ra veranderd, zoodat we dan (van der Tuuk's) lezing Madhura krijgen; deze lezing is ook mogelijk, daar Sk. madhura in Javaansch taalgebruik ongeveer synoniem met madhu is, en wordt ook verderop in den tekst nog gebruikt. [4]) A heeft panggulu. [5]) B heeft sarwaiccha. [6]) B heeft amĕndak.

39. Tan-wun andap prāya sang nātha mangkana, antekĕna catur timira pañca rātrya[1]), mĕnĕng sira sang nātha, kemĕngan rasa ning ati, Kuñjara-Mada, matur ing çrī bhūpati.

40. Singgih pangeran mapa ring nusântara, 'ñawita ri jĕng aji, Tumasik Kadirya, Sawakung Tañjungpura, Koci Wanda(n) nusa Bali, sama prāptâmawa lepanâtur bhakti.

41. Mangke dawĕg antosĕn ing sarahina, yadyapi pañca rātrī, yapwan nora prāpta, wyakti manah tan jana, manawa tan tuhu asih, punang wong Sunda, ri jĕng pāduka aji.

42. Sampun tan tut[2]) salampah ing çatru prāpta, mangkâtur rakryan patih, kweh ing para nātha, ndan sira çrī narendra, 'nuhu atur rakryan patih, saha gagawan, inganti derâpatih.

43. Wus lĕbar sang nātha ana ring jro pura, tucapa para mantrī, punggawa pra bhaṭa, pada ta anggopita, ih angapa rehan iki, linaku bheda, duk patih Madhu nguni.

44. Prāpta marîng Sunda 'parĕk ing sang nātha, sampun sātmaka kalih, norângragah[3]) wiṣṭya, mangke patih Kuñjara-Mada tĕka angapuyi, kanggĕk sang nātha, 'paran wadine iki.

45. Tucapa bhūpatîng Sunda apotusan, mara ring rakryan patih, Madâmasti kārya, sirâpaty Anepakam, tumĕnggung pangulu Boring, lan sira dĕmang, Caho patih Pitêki.

46. Akeh kang wong angiring tang sĕsĕliran, lumampah tan asari, lumaris angidwal, amĕgil Sisi-Ghora, angawaitan[4]) ring Pablantik, prāptêng kapatyan, jumugjug tanpa jāti.

47. Kandĕg araryan yawi nikang carangcang, tucapa rakryan patih, Madâĕm atata, kalawan mantrī-wṛddha, prasama pada agoṣṭhī, ikang wong Sunda, wus prāpti angajawi.

48. Kawarṇâ sirâdhipatya anêng Sunda, tĕkan ing wadwa sami, tan wineh mañjinga, jro ning carangcang kawat, sama kari anêng yawi, nikang carangcang, adĕndĕn samâlinggih.

49. Rakryan patih Pakĕm aum alap-kĕna, tumĕnggung (ng)ulu Boring, nĕhĕr sirângucap, mangke punapa rakryan, reh ing kaalangan mārgi, tan sarja 'mañjing, jro ning carangcang iki.

---

[1]) B heeft rakrya. [2]) B heeft hut inplv. tut. [3]) B heeft angraga. [4]) Zoo in beide MSS.

50. Tulusakĕna 'mañjing jro ning carangcang, solah ing dūta iki, yadyan awasara, iki wong panakawan, tigang prabhaṭa[1]) tan kari, sĕdĕng kundangĕn[2]), pĕjah dadagan riki[3]).

51. Yan tan mañjinga pira kang lara wirang, dede ki ngulu Boring, tumĕnggung eng Sunda, akeh punang babatang, dĕmang Caho kang kinanti, makapangulwa, nĕhĕr pada lumaris.

52. Patih Sunda prāpta tinutan ing wulat, denirâpatih Hastī-Madângucap eng twas, pan sira 'utsāha ring, wong bhīta kalawan wani, wong Sunda Anepakĕm angharṣa linggih.

53. Sama angelingi linggih sasowangan, anuli rakryan patih, Mada anapaa, bhāge[4]) wong Sunda prāpta, kolug lungguhkita iki, dhipatîng Sunda, nĕhĕr sumahur aris.

54. Nora lyan ring Sunda ngwang nāmânepakam, iki punang kawingking, sira dĕmang Cahwa, tumĕnggung (ng)ulu Borang, kawula çrī rājaputrī, mesĕm ken patya, Gajah-Madâsmu runtik.

55. Adhipatya angucap alpawacana, ki[5]) patih wawu prāpti, tatan asopāna, sumahur patih Sunda, ngwang ingutus de nṛpati, datĕngêng sira, amasti kārya iki.

56. Mĕne uga çrī narendra apotusan, mara ring Canggu prāpti, añarad tang palwa, rumaju Ampel-Danta, sarorwanan lawan Grĕsik, pisan ingarad, palwanyâkeh atitib.

57. Wong Lasĕm ingutus amwat tang bharaṇa, katurêng Majapahit, ring sira sang nātha, 'ndika sang Prabhu-Tuhan[6]), den kadi nglamar eng kāmī, mangkanândikanira sang rājaputrī.

58. Mangka ujare rakryan apatih Sunda, sumahur rakryan patih, si Kuñjara-Mada, sĕdĕng ikya po sira, biṣa tĕmĕn kapo iki, denirângucap-ucap mangke tan isin.

59. Dening ngwang kaky adhipati Anepakam, kiñcit utsāhantêki, ganal kang kamūḍhan, paran sangkanmu tyakta, ring nagarêng Majapahit, yan sirâsthitya, ring çāsananirêki.

[1]) Of de schrijfwijze juist is, weet ik niet; pra bhaṭa wordt gewoonlijk als meervoud van bhaṭa = „soldaat" gebruikt, maar 't is niet zeker, of aan afleiding van bhaṭa hier wel gedacht moet worden. Zie verder de aanteekening. [2]) Vgl. hiermee str. I, 75. [3]) A en B hebben hriki. [4]) Wellicht moet gelezen worden anapa abhāge, daar de conjunctivus anapaa niet anders dan als dichterlijke vrijheid beschouwd kan worden. [5]) A heeft kita [6]) A en B spellen tuhwan.

60. Dede tahangkwa solahira apatya[1]), nora kadi solah ing, paranusâñjawa, ana sitaanira, wratmara ning angajawi, Ampit lan Balya, Tañjungpura Tumasik.

61. Mon ya prāpta 'atur-atur saha sĕmbah, anggawa sarwa-lĕwih, panamaskārannya, sira mangke mangkana, kapan katur punang putrī, adulur bhaktya, lah mangke sirânangkil.

62. Tan çrĕddhāh sang nātha 'parĕk ing pangastryan, dening parâdhimantrī, -wṛddhah mwang bhujangga, 'dhyakṣa lan upapatya, 'nganti prāptanirânangkil, anggawa putrya, adulur sĕmbah iki.

63. Mangkana lingira Hastī-Mada majar, patih Sunda sahângling, mapa ojarira, apatih Wilatikta, sun angatur rājaputrī, ring sira sang nāthêng taruṇa mangkêki.

64. Dulurĕn ngwang makādi panamaskāran, mangka karĕpirêki, sadṛça kalawan, punang wong nusântara, 'pan us adhah derâpatih, dudu wong Sunda, 'patih sang nātha ādi.

65. Sampit Koci Wanda Sawakung Baly-Aga, Tumasik Tañjungpurī, dudu lampahannya, sinama dera kĕna, wong Sunda durung kaandih, ri(ng) nguni-ngunya, duk sira anĕkani.

66. Tumĕnggung pangulu Borang brahma-atya, kampite tangan kalih, wadana kabangan, lwir arahup rudhira, krakaça ghora sahângling, ih Hastī-Mada, kadurus denta uni.

67. Mon yan[2]) sĕmpal bāhungkwa karwâpalasan, umalang glar eng kṣiti, sinoran wong Sunda, mangke sangka-sangka prang, sakarĕpmu sun tandingi, yadyan ring jurang, ring jaloda[3]) ring wukir.

68. Patih Gajah-Mada lwir ararahup rah, wontĕn bhujangga ṛṣi, dang hyang Smaranātha, 'linggih sada amintar, denira rakryan apatih, antyan brahmâtya, wruh sira sang maharṣi.

69. Yan angucapêng citta 'pan awalepa, polahe ky adhipati, paran wadi nika, lampah ikya mangkana, ginutuk gagang inapi, walikatira, 'dhipati wruh ing wangsit.

---

[1]) Deze lezing is gekozen naar analogie van red. B, I, 64a (polah ing mantrī); de lezing apathya zou ook te verdedigen zijn. [2]) Spelling in A en B hyan. [3]) Spelling onzeker; A en B lezen jaloddha; corrupt voor jaladhi?

70. Agya mundur sĕng smita hāsyakāraṇa, dadi somya padângling, mwang dhipatîng Sunda, majar punapa rakryan, denisun aturakĕn ing, çrī naranātha, 'patih Madânahuri.

71. Lah mĕne antos têsun marĕk sang nātha, yan sira pinasinggih, [tan wandhyâpotusan, tan lyan patih Madhu kang, sun kon lumampahâgĕlis, mara ring Bubat, anggawa surat iki.

72. Mangka wuwusirâpatih Gajah-Mada, 'patih Sunda wus mijil, yawi ning carangcang, kandĕg de rakryan patya, punang[1])] dwāra wus kinoñci, nĕhĕr angucap, jro ning carangcang aglis.

73. Sun atatakon mara eng kitâpatya, 'paran prāya nṛpatîng, Sunda angajawa, ena sun aturĕna, ring sira sang çrī bhūpati, pilih kayoman, denira kaya iki.

74. Dadya sumahur rakryan apatih Sunda, prāyanirâsatyawacana ring sang nātha, taruṇa apotusan, patih Çarkarā kināpti, anĕda rājaputrī ri sang bhūpati.

75. Marma datĕng sang nāthêng Sundângajawa, bhūpatîng Majapahit, larâdamêng putrya, makakundangĕnira, siniwi ring Majapahit, mangkâtur patih, Madhura duk ring Sundi.

76. Rakryan patih Gajah-Mada sarwy angucap, e kita adhipati, iya kang kacipta, ujar ing patih Kṣodra, donta amet indrawārih, marmângajawa, wruhangkwa mangke iki.

77. Tahangkwa yan kita marĕk ing sang nātha, arĕp eng para mantrī, yapwan tan kayoman, dening mantrī punggawa, atur patih Madhu iki, mon tan samāpta, kaya ujarirêki.

78. Mĕnengkw angĕpang kita ana ring Bubat, mangka aturakĕnîng, ri sira sang nātha, aja kitâge lungha, ring Bubat antosĕngkwêki[2]), anganti kālatani rajĕng tan yukti[3]).

79. Mangkana lingirâpatih Gajah-Mada, 'patih Sundânahuri, mono kalinganta, angandapakĕn rājya, tan mĕtwa ring çūra iki, 'mbĕk parachidra, nora çāsanêng mantrī.

80. Wong Sunda kapwa tan kramanya mangkana, tan ng ulahan ing urip, ya watĕka ring prang, jaya kaparājaya, punika sama kināpti, çūra ring yuddha, amanggih mārga lĕwih.

---

[1]) Van [tot] ontbreekt in B. [2]) B heeft antosĕnkwêki. [3]) Spelling in A en B hyukti.

81. Rakryan patih Gajah-Mada saha 'ujar, apatih Sunda iki, ngwang amiwruhanta, prawīrêng Wilatikta, yapwan arĕp (?) satyêng[1]) swāmī, asung keçwaryan, anglimbakĕn nagarī.

82. Nīti cĕttêng[2]) wiweka caturupāya, ṣaḍguṇa kang kinanti, nayârtha winaya, angandapakĕn ripwa, bhinna parantyanirêki, kawanin-kita, wus tanpa kārdi iki.

83. Patih Sunda angling ring sira kryan Mada, tuhu olih sirângling, ing dawak çarīra, nora ngwang angacipta, ujare ki adhipati, waça merenya, mangke atĕmah[3]) wiṣṭi.

84. Yapwan wong Sunda wus tĕlas paratraa, manawa kita olih, napak bhūmi Sunda, prasamângajap-ajap, matyânêng yuddha kināpti, kawĕdêng wirang, mono ujarnya iki.

85. Tumĕnggung pangulu[4]) Borang malya mojar, asiga angĕmbus ih, kitâpatih Mada, tĕkakĕn sinādhyanta, mangke mĕtu ri yawi ning, carangcang kawat, lawan ngong takĕr gĕtih.

86. Umyang ghūrṇita anêng jro ning carangcang, anuli sang maharṣi, dang hyang Smaranātha, sirâge anayutya, ring sira rakryan apatih, Kuñjara-Mada, duh sampun tan wrîng wadi.

87. Tumĕnggung pangulu Borang aja kita, sumusuk manah runtik, mami piwruhana, kita nora mangkana, harṣanira çrī bhūpati, ring Wilatikta, sabaryan sārjawâris.

88. Mangke winuwus atĕmahan wirodha, duk pasamwan ing mantrī, lan sang para nātha, kapwa sinamadaya, 'pan wontĕn sobhaya nguni, udhany[5]) amantwa, ring çry Ayam-Urwa iki.

89. Ling ing pūrwakastuti nguni katĕmwa, denisun ika kaki, paran kaki pada[6]), ikang malapātaka, tinĕmu yan chidrabuddhi, durçīlâwamāna 'ambĕk sada juti.

90. Amanah kimburu amada tang manah, pan sira çrī bhūpatîng, Sunda apatutan, sarorwan kayêng kuna, ika tinutanta kalih, aja wirodha, mangka ujar maharṣi.

---

[1]) De beide MSS. spellen arĕsatyêng, welke spelling men ook vindt in Tattwa Sunda 46a; red. A 46a heeft echter arĕp satyêng, dat wellicht de juiste lezing is. [2]) Etymologie en spelling van cĕtta zijn onzeker. [3]) B heeft atĕma. [4]) A heeft panggulu. [5]) Etymologie en spelling onzeker; zie de woordenlijst. [6]) De lezing pada naar red. A 54b; de beide MSS. hebben wada(h).

91. Rakryan apatih Sundânuhu andikanira sang mahar(ĕ)ṣi, dang hyang Smaranātha, pukulun dang āñcārya[1]), punika panuhunmami, donnyângajawa, mūlyêng[2]) kadîng pralagi.

92. Niṣkāraṇa ky adhipati Gajah-Mada, mahyun angapet silib, pakṣa atandinga, tatan ṛju ring prāya, sang nāthêng Sunda puniki, anging si masa, sirikanê sakāpti.

93. Mangke angling rakryan patih Gajah-Mada, ih kitâpatih Sunda, mon ana anunggang, çakaṭâpayung kĕtas[3]), dhwajâsiñjang suratnya lwir, dwirada mĕtta, sañjatâgung angiring.

94. Papagĕn dera kaki sarowanganta, atandinga kawanin, patih Sundângucap, iyêngsun kaya ika, ana wong anandang lĕwih, ing abhūṣaṇa, ngong iku rika kaki.

95. Akarambalangan asusungkul ĕmas, sisimping mas sinangling, tameng tan kawĕdar, bĕk dening nawaratna, 'buntal tinrapan mas ādi, winuku-wukwa, sasarudhirângrawit[4]).

96. Apucak maṇik tan-sah pĕdang malyala[4]), 'garuḍa marĕp uri, apangĕpit keça, saha jong jĕnar karwa, iya isun makapatih, ana ring Sunda, sarowangantâtanding.

97. Angucap sira dang hyang Asmaranātha, ih kaki patih kalih, aywa angling[5]) krodha, çabda ning amamarwan, rĕbut pasewakan iki, anging paalba, tĕmĕn manahta iki.

98. Mangkana pangucap dang hyang Smaranātha, ring sang wirodha kalih, prasama wus pūrṇa, sira kryan patih Sunda, amit mantuk ring sang mârṣi, dang hyang Asmaranāthâtilar ing patih.

99. Tan kocapâpatih Sunda prāptîng Bubat, tucapa çrī bhūpatîng, Sunda ring paseban, pĕpĕk para punggawa, adhimantrī samânangkil, anuli sira, rakryan patih wus prāpti.

100. Nĕhĕr sira umatur sahâwot sĕkar, singgih sājñā nṛpati, niṣphala kang lampah, kaçūran prameçwara, mĕnĕng sira çrī bhūpatîng, Sunda kabangan, sakṣaṇa nĕhĕr angling.

101. Dĕmang Caho tumĕnggung pangulu[6]) Borang, tandingĕn lampahnya ri, wong ing Wilatikta, 'pan kĕna winiṣaya, dening ambĕk chidrâjuti, sakaarĕpta, kaka sun amidhyani.

[1]) B heeft het oudere ācārya. [2]) Ook de lezing mulyêng lijkt niet onmogelijk. [3]) B heeft gĕtas. [4]) Etymologie en spelling onzeker. [5]) B heeft anggĕng. [6]) A heeft panggulu.

102. Sang mantrī-wṛddha Jagatsayâtur sĕmbah, tan siddha lampah iki, lan amanggih wiṣṭya, 'pan krama ning dumadya, sukha duhkha kang pinanggih, mangkana lingnya, langgĕng çāsanêng aji.

103. Kang nāgatêng bhaya matur sira dĕmang, Makara rangga Cahwi, lan sira kryan tuhan, Unur asahur sĕmbah, pukulun patik nṛpati, matur pangeran, ameta saking aris.

104. Nging ṛju denya amet arja ning lampah, sang mantry asahur pakṣī, matur ing sang nātha, tulusa srahakĕna, sira rājaputrī ādi, ring çrī taruṇa, mara eng Majapahit.

105. Mangkana atur sang mantry atṛṣṇêng jīwa, tuhan Gĕlĕmpong angling, lan sang mantrī-wṛddhah, sira tuhan Sirikan, tuhan Sohan atur bhakti, adhah patik bhrā, wangça çrī narapati.

106. Apan pukulun bwat atur-aturĕna, adulur pangabhaktin, kawulâmit pisan, durung ana patik bhrā, sinora' ng wong Majapahit, sukha kawula, pĕjah dagan nṛpati.

107. Malih ādi ning mantrī sang Larang-Ghora, 'pañji Mĕlong tan kari, samâsahur sĕmbah, singgih parameçwara, kawula pĕjah rimihin, makadadaa, ring payuddhan kāpti.

108. Den kady alabĕh agni amrih paratra, makiwul ikang ari, kula ring payuddhan, malar amanggihândungkap swarga bhaṭṭāra Hari, lana ginupya, dera sang wruh ing kawi.

109. Lawan phalanya amĕntasakĕn yayah, rena kojar ing aji, yan wwang tṛṣṇêng jīwa, alayu tawan braṇa, prāyanya umungsyêng urip, yan katututan, linudan tan-wun mati.

110. Agung denya angĕmasi[1]) nahĕn lara, tiba ring waitaraṇī[2]), waḍawāgni muntab, mwang rorawêng jaloda[3]), sama lan pati ning kĕdi, embĕh ing pāpa, rama rena tan ĕnti[4]).

111. Iki[5]) sasmṛti sang mârṣi adhikāra, mangka[6]) ling mantrī ādi, kaya amimirang, kang tan nāgatêng bhaya, anglalar eng tṛṣṇêng urip, wĕdi tan asanggĕma ri jĕng bhūpati.

112. Samangka prasama asahur masiga, sanggupnya makahuti, pĕjah ring payuddhan, ri ajĕng çrī narendra, anging tĕwasan ing pati, inurakĕn ing, gīta ring *sinwam* iki.

[1]) In beide MSS. angĕmasa. [2]) A heeft wetaraṇī [3]) Zie de noot bij strophe 67. [4]) B heeft tĕnti. [5]) A heeft ki. [6]) B heeft mangkana.

ZANG II (SINOM).

1. Mangkana susumbarannya, sukha sira çrī bhūpati, wus luwar mara ring jĕro, ring pasanggrahan kinanti, sadatĕng anêng purī, angucap ring sang aayu, duh masku sang dyah tuhan, panglalawun masku nini, wĕkas masku, dyah ari akṣisun tuhan.
2. Malih mantuk marêng Sunda, nini mangke prāyamami, paçcāt mantukêng palugon, tumungkul sang dyah smu tangis, angling duh bapa aji, ranak bapâji tan kantun, tumut ri[1]) līna bapa, aji amrih swarga lĕwih, kang dinunung, līnaa ring pabhāratan.
3. Yadyastu bapa kapara, kasangsārânêng Yamani, ranak bapa aji angiring pan marma ning bapâji, prāpta anêng Ajawi, pūrwakane saka rêngsun, paran don ingsun bapa, aweta kari aurip, paran tĕmahan ing ngwang tĕmbya añjanma.
4. Mangkana lingira rakryan, rājaputrī saha tangis, gumuruh tangis wong ing jro, papaes tan inumbari, lingira rājaputrī, angrasa-rasêng atanu, duh kang mūḍha ing citta, lwir ginirang ngwang angapi, wĕrttā ning dūta sang nāthêng Wilatikta.
5. Lwir cātakânêng açujya, kalahrwan[2]) angajap riris[3]), mangkana tahĕn iringong, lwir wus asisihan raçmi, ring rājyêng Majapahit, kaya mangka polahingsun, nglangwi tanpa gamĕlan, tibaa[4]) tan wurung mati, walingisun, kadi uwus sinaaras.
6. Duh angajarakĕn mārgaan ing mulih mangke iki, anging[5]) malih makasopāna ning mantu[6]) de bapâji, iwa mangkana têki, tan katon tuhan deningsun, malih aja kamaga, têngsun iya kaya iki, yan dadi janmakula sun amrih pada.
7. Yan puṣpa dadyêngsun[7]) tuhan, kita 'tĕmahan puṣpaliṭ, sarwecchângaras sārinya, mandĕl tan ana tyajanti, mangka sambatnyâmlas sih, ring citta rājaputry ayu, ĕnĕngakĕna mangko, polahira rājaputrī, alarâkung, mangke nĕmu *durmanggala*.

---

[1]) B heeft ring. [2]) B heeft kalahrun. [3]) A heeft hririp. [4]) De spelling in A en B is tibaya, zoodat misschien gesplitst moet worden tiba ya. [5]) Mijn transscript A heeft angling, maar wellicht is dat verkeerd uit cod. 3865 overgenomen. [6]) B heeft mantwa. [7]) A heeft kadya ngsun, en in margine dadya ngsun.

ZANG III (DURMA).

1. Mangke kawarṇâ bhūpati ajya[1]) Wĕngkĕr[2]), sang nāthêng Jīwātmâri, sakweh para nātha, mantrī sinamadaya, ingaturan derâpatih, Kuñjara-Mada, reh wong Sunda tan pasti.
2. Angajawa samânggawa putrīnira, 'lupa norâtur bhakti, ring sira raka pāduka parameçwara, samângajap atoh gĕtih, padâsanggup anglampu mati ajurit.
3. Sukhângamukêng pura tumpurêng Bubat, norâpti minta urip, mangkanâtur rakryan, patih Kuñjara-Mada, çrī ajya Wĕngkĕr smu runtik, sang nāthêng Kauripan sagorawângling.
4. Pukulun kaka aji aywânangçaya, rantĕn pāduka aji, sukha amapaga, sira sang nāthêng Sunda, rowangan-ingkwa atanding, eng kaprabhāwan, pada atakĕr kanin.
5. Nĕhĕr mojar sira ring[3]) punggawanira, sang nāthêng Majapahit, sakweh kita wadwa, kakâji sama mangkat, mangke ayo tatan prĕgi[4]), lah pada mangkat, lumaku marîng Bubit.
6. Wyatara dawuh lima prasama prāpta, sañjatêng Majapahit, datĕng marîng Bubat, sangkĕp punang sañjata, akeh punang wong angiring, wus tunggang adrya, tan pĕgat wong lumaris.
7. Tumandang kang bala aji samângĕpang, wong Sunda pada wrin-wrin, ghūrṇita swara ning, tangis anêng jro pura, pasanggrahan malah wĕngi, surup hyang sūrya, kagyat wong Sunda iki.
8. Mangke sangkĕp gipih padânggawe byūha, padâsuluh sawĕngi, prasama amĕrang, kayu pating-kakrĕcak, asangkrĕb kikis tan kari, sakṣaṇa wangun, kuṭanira aradin.
9. Binalungbang kinĕnan lajĕr mwang rañcang, wus mayĕng pakĕkĕs ing, kuṭa tĕkan ing sakaaub ing wāṇḍhīra, gĕbyog piluwang tan kari, madĕg kang kuṭa, inunuhan atitib.
10. Ramya padâsukhan-sukhan mabherawa, umyang swaranya atri, samâguywa-guywan, muni gong tatabuhan, garantung gubar lan bherī, saha mardala, mahāsāra[5]) amlingi.
11. Sawĕngi tan anâmrĕm sami majāga, kamantyan sampun

[1]) A en B hebben aya. [2]) A heeft in margine: Wuruk?; B heeft Wĕngkar. [3]) B heeft ri. [4]) A heeft prĕging. [5]) Etymologie en spelling mij onbekend.

eñjing, dady andadak lampah, sira sang nāthêng Sunda, akundang sang rājaputrī, adan katura, ring sang nāthêng Maspahit.

12. Tan sinungan dening mantrī tanda rakryan, pada ananggĕla ri, lampah çrī narendra, katur ing rājaputrya, bhaya pira mangko iki, lara ning pĕjah, angur pisan tandingi.

13. Tangara gong munya aganti ghūrṇita, bĕnde muni anitir, surak agĕnturan, tan-dwa kang wong lumampah, saha tumbak lawan bĕdil, pĕpĕk sañjata, arampakan lumaris.

14. Arantaban gumulung pada angambah, kang wong padâge wruh ing, unggwan rame kang prang, padâwatang-winatang, bĕdil umuni atindih, akeh kang pĕjah, ana atawan kanin.

15. Atinggal tuhan wrin-wrin nolih[1]) ponduran, lah rowang pada 'wali, paran tĕmahannya, mĕne masa wurunga, sira ngwang padângĕmasi, norâna tuhan, angucap rowangêki[2]).

16. Ĕndi ta mangko paran kang dera 'ungsya, ya tan wurung kang dadi, babatang atumang, mĕne ngong lawan sira, mangke ungsya nggwan ing mantrī, sakasowangan, mangka ujarnyâwĕdi.

17. Kawasita saprāpta sira kryan patya, Kuñjara-Mada iki, abubuhan kuṭa, kidul arĕp uttara, 'kweh kang sañjata angiring, lwir gunung sārya, kumlab sinang angrĕsi.

18. Kumlab tunggul tapih asurat dwirada, tĕngran sira kryan patih, anêng Wilatikta, sampun anunggang ratha, arĕrĕngga rukma 'wilis, apayung kĕtas[3]), kĕmbar sama angrawit.

19. Wus angrangsuk bhūṣaṇa ning kapatihan, mangkin lumampah aglis, wong ing Wilatikta, angrapatya[4]) angĕpang, tandange lwir mṛgapati(h), andapur burwan, solahe pada tan jrih.

20. Mwang wong Sunda kinĕpang norânâulap, mulat ing wong Maspahit, prāpta tan tahĕn twas, pada çūra ring raṇa, angunda dukduk suligi, bĕdil lan gandya, arug ika atindih.

21. Kadya warṣânêng māgha tibâkĕcĕhan, patĕmpuh ning mārgaṇi rame punang yuddha, pada 'ĕlong-linongan, wong Sunda malayu wrin-wrin, atinggal watang, kang wani ananggĕhi.

---

[1]) Naar red. A 74a; de beide handschriften hebben holih. [2]) A heeft hrowangêki. [3]) B heeft gĕtas. [4]) Beide handschriften spellen angrap-hatya.

22. Pada atuturakĕn kaçūrakraman, pilih oliha ng uttunggottungga[1]) ning swarga, marma ning sama nora, 'ngragah bhaya pada wani, ruhun-ruhunan, arĕbut kang(?)[2]) çūrādi.

23. Aosyan-osyan sang mantrī[3]) samângrĕbah, kikis sama wus olih, mangke kang wong Sunda, mawali añuligya, umyang[4]) swara nikang bĕdil, lwir pamalabar[5]), wuntu hyang basundharī.

24. Makapanglālana ning wong çūrabrata, samâsthiti ring pati, kasinghawikrama, langgĕng mangku kaprabhwan, mar twas wong jro kuṭângapi, sang wini gara[6]), tṛṣṇâwĕdi ring pati.

25. Agĕyuh anangis tan wrîng polahannya, tumon ring tumbak bĕdil, sĕk tanpa ligaran, lwir ratnāngkarâpasang, pasamūha ning balâji, alara kepwan, lwir *sinwam* rurw asalin.

ZANG IV (SINOM).

1. Kawarṇâ gara[6]) n sang wīra, wus ahyas anandang lĕwih, nistṛṣṇa ring jīwa rĕko, wadanâbungah lwir sāri, ning kumuda angrawit, manganakĕn yayah ibu, mwang kulawandhuwarga, suçīla satya ring laki, kang dinunung, wākçūra bela ring raṇa.

2. Pada tan kataman bhīta, gara[6]) ning sang para mantrī, āptya rumuhun kang bela, asuduk patrĕm kaāpti, sotan ing autang sih, sarorwan anêng jinĕm rum, angol angayuh kaṇṭha, prahasananya amanis, lwir bhṛnggângisĕp sāri nikang priyaka.

3. Prasama sakta kayoman, ri lampahira sang kāmī, katonton kaçūranira, padâmrih andungkap lĕwih, ring Hariloka iki, limpad sor swarga ning kakung, mangkana ling ing citta, tucapa çrī narapati, Sundâgĕyuh, amĕkul bāhwa ning[7]) anak.

4. Duh masku jīwātma ning ngwang, liwar tan sih ikang Widhi, kimburu ngakṣi iringong, ulah ing amrih tan olih, reh ing tan siddha iki, amamantu[8]) ring sang prabhu, ana ring Wiltaikta, prāyangkwa lunghângajawi, manggih kewuh, sumahur sang rājaputrya.

5. Sampun jambat kang wācika, bapa mĕnĕnga mangkêki, pan

---

[1]) A en B spellen uttunggottunggwan, waarbij het laatste deel blijkbaar door contaminatie met nggwan ontstaan is. [2]) In A niet duidelijk, in B kaçūrādi. [3]) A heeft samantrī. [4]) B heeft umwang. [5]) B heeft pamahlabar, dat ook de oorspronkelijke lezing van A was. [6]) Zie de noot bij I,3. [7]) Eventueel bāhwan ing. [8]) B heeft amamantwa.

widhiwaça tan katon, yaça ning çarīra iki, mangke autang lajjita wirangsun derâsahur, yan wus autang mṛtah, yan tan ngĕmasakĕn pati, mangkana ling sang putrya *kadurmanggala*.

ZANG V (DURMA).

1. Anulya bala aji pada sumahab, surak awanti-wanti, lwir guntur açujya, sang rājaputry anĕmbah, matur ing çrī narapati, lah mangke bapa, aji tumandang aglis.
2. Lah mangke bĕcik awanira andungkap, swarganira hyang Hari, kawĕkas amuktyêng, nagara sukhasadā, den prayatna bapa aji, amĕtokakĕn, lampah pāduka aji.
3. Anuli bubar kang kuṭânêng lor-wetan, nṛpati wus tinangkil, tan-sah mantrī-wṛddha(h), alungguh marîng harṣa, wong ing jro sama anangis, rame kang pĕrang, arok pada silyôkih.
4. Kang mantrī-wṛddha(h) abobohan kang kuṭa, marĕp dakṣiṇa 'tṛpti, kang kuṭa lor-wetan, wus bĕdah ginarabag, kuṭa kidul wus dinagdhi, tĕlas rinañcang, prasama çīrṇa ĕnti.
5. Sakṣaṇa mijil sang nātha arampakan, sang mantrī samângiring, pada marîng harṣa, prasama angamuka, lwir singha rodra angrĕsi, sing parag bubar, kang wong ring Majapahit.
6. Binwatan denikana wong Wilatikta, wadwa çrī narapati, taruṇârampakan, angamuk kaya bhūta, wong Sunda malayu ajrih, lwir larwa-larwan, nĕmpuh urub ing agni.
7. Bhraṣṭa parawaçâkweh ing bala Sunda, wĕkasan çrī bhūpatîng, Sunda sampun līna, lan para mantrīnira, tuhan Unur ndatan kari, surak ghūrṇita, awor tangis aatri.
8. Sapih kang yuddha prasama aluwaran, sang nāthêng Majapahit, sira ingaturan, yan prabhu Sunda pĕjah, age prāyanirângambil, sang rājaputrya, anêng Bubat kaāpti.
9. Kang wong Wiṣṇuwardhana nika kinundang, tan-sah angamong sang çrī, rājêng Wilatikta, padâge sama olya, andika çrī narapati, lawan jarahan, wong menak sukhângiring.
10. Pan mandĕl ring citta wong Sunda wus tĕlas, solah ing sang nātha ring, Sunda sampun līna, tan wruh ring sira rakryan, patih Anepakĕm kari, angumpul wadwa, kalawan para mantrī.
11. Sira Larang-Agung tanggĕhan ing bhaya, sĕsĕk supĕnuh ādi,

nikang para menak, si Nepakĕn prasama, mantrya sira adhipati(h), ing Sundângucap, gĕlarĕn para mantrī.

12. Sañjata eng kidul rimihin kinĕpang, padasun den tandingi, iya iku patya, ana ring Wilatikta, Gajah-Mada aranêki, saphalârowangana atakĕr gĕtih.

13. Amukĕn pisan pada tĕkêng paseban, rĕbutĕn tutĕn aglis, salampa-lampahnya, iyâja[1]) arerena, pisan anglalokĕn pati, tangkĕbĕn pisan, tĕmĕs tĕkêng jro purī.

14. Srĕgĕp sañjata sama aja kari amangkal ing rakryan patih, ring sang para mantrya, nĕhĕr mijil sumahab, wong Sunda tan kanan gingsir[2]), lwir pamahlabar, saking adri atindih.

15. Rakryan patih Anepakĕm angamuk arampakan ndatan gingsir[2]), lwir banteng amĕtta, 'dahut pada malaywa, sakweh ing wong Majapahit, tan ana wanya, 'pulih samârĕs wrin-wrin.

16. Pasamburat bala tani anângetan, ngulwan kidul lor gingsir, angunduri jurang, sing katututan pĕjah, kewalya sang para mantrī, nanggul ikang prang, samâtanding kawanin.

17. Kadi ring surat patonan ikang yuddha, ndan sira ārya Jaran-Jaya kinĕmbulan, binwatan kidul-wetan, dening wong Sunda atindih, abyuran têkang, sañjatêng Majapahit.

18. Mangke pada kang wong atinggal gagaman, pada malayu amrih, jīwa arampakan, tumbak wus tanpa gatya, akeh wong atawan[3]) kanin, kakĕnan pĕdang, abir angawir-awir.

19. Sumahab punang patĕmpuh ing wong Sunda, kang prang sama atitih, çūra ring kapatyan, padâmrih Hariloka, 'mupuh-pinupuh sĕlang-kris, mubat-binubat, mĕmĕk-pinĕk[4]) padângris.

20. Ginrĕk tinut pungkur mwang saking iringan, padânali-bukungi, rakryan patih Mĕnto[5]), lan sirâpatih Tatag, rakryan patih Mārga-Lĕwih, mwang patih Guwa, amungara ring jurit.

21. Pada olih angwatang ripu mrājaya, 'pan prasamângawruhi[6]), sakrama ning yuddha, angulahakĕn yaça, singhawikrama kināpti, añjugjug nggwan ing, patih ing Majapahit.

22. Mangkana tandange patih anêng Sunda, mulat kang parâpa-

---

[1]) B heeft ih aja. [2]) Mijn transscript A heeft lingsir, maar vermoedelijk is dat een transscriptiefout. [3]) Naar red. A 87b; de beide MSS. hebben katawan. [4]) B heeft mamĕk. [5]) B heeft Mĕnta. [6]) B heeft angawruhîng.

tih, anêng Wilatikta, angling bhoh çatru prāpta, kadi wahu wungwa iki, patĕmpuhannya, sāhasā 'bwat kayêki.

23. Sapembuh manih balikĕn pilihĕna, prajurit wong sinĕlir, mon yan kaya ika, age-age merenya, dudu Lĕmbu-Mukṣa(h) iki, tan aulap ngwang, mulat tandangmu iki.

24. Mangkângling ing cittâpatih Gajah-Mada, sing parĕk ing padāti, rĕbah parawaça, pada ya kasulayah[1]), kinabehan sama prāpti, wadwanira mantrī anêng harṣa ĕnti.

25. Lingira rakryan apatih Gajah-Mada, ring sira Mĕnto patih, ri polahanira, ana ring Wilatikta, lwir nikang rarângunggahi, lwir kĕbwa[2]) n andon, pugĕran mangke iki.

26. Sira ika samanira angajawa, mangka ling rakryan patih, anângling samangka, atut andika rakryan, wyakti sinangçayêng ari, sākṣāt bhaṭṭāra, 'ngandĕl ring yuddha iki.

27. Mangkana duk bali kayaa mengkenya, kadi bhaṭṭāra Mucukunda polahira, sira sang Lĕmbu-Mukṣa, sing katuduh tĕka miring, sing kĕpang mukṣa, lĕbur tĕmahan asthi.

28. Ri tĕmpuhira kryan patih Anepakam, çīrṇa wong Majapahit, sira Gajah-Mada, kesisan angaliga, larut balanira gingsir, anuly angucap, ring sārathinirêki.

29. Anāma sira Ĕnti punang sārathya, linge rakryan apatih, den prayatna uga, derâmrĕg ratha ni(ng) ngwang, ah rapatih Sunda prāpti, dukduk inunda, tīkṣṇa kumlab lwir taṭit.

30. Aparĕk çakaṭanira rakryan Mada, 'patih Sunda sahângling, kita kapo datang, patih ing Wilatikta, panger tâku ayo gingsir, atĕmpur cawat, atakĕrana gĕtih.

31. Mon ko amalaku aminta jīwita, andĕm i pādukangkwi, pilih kitâgĕsang[3]), sira kryan patih Mada, 'wadana lwir rahup gĕtih, nĕhĕr umajar, nuding anggak wong iki.

32. E kita kapo patih ana ring Sunda, polahmu cĕkap ĕnti, kang kaniṣṭhâdhama, lwir asu ngalup kalwang, polahmu tanding lankw iki, masâuripa, kita ngong kang den suri.

33. Sira rakryan Madângdĕmak kang çakaṭa, prange pada caliring, padângapet chidra, kudâsahut asepak, akuyĕngan pada miring,

[1]) A heeft pada akasulayah. [2]) Zoo in margine cod. 3865; A en B hebben kabwa. [3]) B heeft gĕsĕng.

angles-linesan, sama prathamêng jurit.

34. Asuwe kang prang ñidra tatan kachidra, anuli sirâpatih, Sunda sor tangkisnya, binuntal dera Mada, trus jajane sirâpatih, ing Anepakam, niba anuli mati.

35. Dĕmang Caho tumĕnggung pangulu Borang, mangsĕh srĕngĕn tan sipi, lumampah ngamuka, wong batur ananggula, lurah panakawan iki, parag ginubar, sampun kadhwaja-ĕnti.

36. Anuju çrī naranāthêng Kauripan, dĕmang Caho anuli, papag denira sang, nātha ing Kauripan, asikĕp dadap tuhw açrī, solahnyângraras, anunggang turanggâglis.

37. Anuly anuduk trus jajanyâmulakan, tang rudhira umili, dĕmang Caho pĕjah, tumĕnggung ngulu Borang, mangsĕ tan kaanan gingsir, nĕhĕr binuntal, niba anuli mati.

38. Sapĕjah i dĕmang Caho ngulu Borang, gĕmpung wong Sunda ajrih, malayw alulunan[1]), norâna apuliha, malih balanira iki, dening norâna, *sinom* ana eng jurit.

ZANG VI (SINOM).

1. Kawarṇâ sira sang nātha, jajaka ring Majapahit, age jumugjug ing jĕro, āpty angambil rājaputrī, nahĕn sira kapanggih, gĕsang sira sang aarum, dadi kapanggih pĕjah, sira sang Lakṣmī ning purī, kady aturu, sumande[2]) ring kajang çirah.

2. Cittanira sang wus prāpta, tuhu kady anapa iki, ambhāgekĕna sira sang, nātha amalecchabuddhi, mangka pangrasêng ati, duh bhāge prāpta sang prabhu, kary aurip warasa, sira tan wilāsangkw iki, wingi bangiwen anti tan ana prāpta.

3. Yan sira wingi pangeran, mahyun mara marêriki, pilih agĕsang iringong, masâtĕmahanânglari, paratra kaya iki, syuh çīrṇa manah sang prabhu, rasa kaya mangkana, cittanira rājaputrī, tĕka lĕsu, lume sang nāthângacipta[3]).

4. Sira sang nātha taruṇa, kampĕgan waça anangis, miyat ing warṇa sang anom, angliyĕr kadi aguling, adulur sasambat ing, paricārikā gumuruh, sama akusêng dagan, ing sira sang rājaputrī, tangisira masu asambat mlas-harṣa.

5. Tan lyan mangke kang kacipta, kapanggih tang rājaputrī,

[1]) B heeft malayu lulunan. [2]) Beide MSS. hebben sumandeng. [3]) B heeft nātha acipta.

ping saptâñjanmaa rĕko, kapanggiha têngsun yayi, akaron silih-asih, akocak gaṇḍa jinĕm rum, nora kaya mengkenya, sukha sapūrṇa kapanggih, lawan isun, andirya ring Wilatikta.

6. Embuh rasa ning twas sang nātha sakta sira kabhrāngtin, çokacitta tĕkângepon, kon amet palangka danti, unggwan sang rājaputrī, asnāna munggah ing salu, saptatīrtha umadang, carcita norâna kari, pĕpĕk tĕkan ing sapura gandhâwangya.

7. Mangke wus sira asnāna, sinumpangan puṣpa minging, pĕpĕk anandang bhūṣaṇa, kaya duk lagi maurip, tan-sah akĕmĕr kĕndit, pamatĕh madhya sumunu, apinggĕl kaṇa karo, asuwĕng kanakângrawit, ali-ali roro açoca bubur bang.

8. Mangke wus sinung kĕrĕban, sūtra perĕmas angrawit, sakweh ing wong dalĕm pura, sama kinen midarani, sampun sawali-wali, pĕpĕk sācāra ning ratu, ṛṣi çewa sogata, sama tumandang ngastreni, kang tatabuhan umyang tanpa parungwan.

9. Sang nātha tumut midara, sakweh ikang para mantrī, angiring sira sang katong, sampun prāpta ring pañcaki, bhinasmi rājaputrī, ndan bhūpatîng Majalangu, mantuk asĕmu suma, wontĕn patih Sunda kari, nāmâpatih Pitar amalaku jīwa.

10. Katur ing sira sang nātha, yan patih ing Sunda prāpti, prāyanyâmalaku jīwa, ring sira çrī narapati, matur samâwot sāri, anangis sambatnyâmlas-hyun, singgih patik bhaṭṭāra, angawula ri jĕng aji, pan inarĕp-arĕp patik bhrā sang nātha.

11. Mangkanâtur patih Pitar, sang nātha asĕng smitângling, karuṇa twas napa alon, bhāge patih wawu prāpti, ing kenya sirâlinggih, sinungan wastra lan kampuh, artha mas lan panganggo, patih Pitar sahur bhakti, angusap jĕng anĕda ring[1]) çrī narendra.

12. Anuli sira sang nātha, mantuk marêng Majapahit, lumaris mara ring jĕro, ring pamĕngkang aguguling, tan lyan paran ing ati, atutur ing sang wus lampus, brayan dina kacipta, sĕmang bhrānta kapriyatin, tan kĕna ring turu tadah çrī narendra.

13. Orĕm salawase sira, tan ana kĕna tinangkil, mĕnĕng tan ana-

[1]) B heeft ri.

anôjar, kewala asrĕt anangis, ndan sang parâdhimantrī, tumut kasrĕpan andulu, polahira sang katong, amuhara lulut asih, ri polah ing sang līna tan ana lupa.

14. Tuhu pamañcanêng[1]) Widhya, tan kawarṇaa sirêki, nging kāla Kārttikamāsa, 'mṛtamāṣêng pañcadaçī, sang nāthêng Majapahit, ring jro pura tībrâwuru, nora kĕna pinalar, angranĕhi punang wyādhi, dady atĕmah paratra sira sang nātha.

15. Umwang tangis ing jro pura, akrak akundah ring kṣiti, gumuruh kadi ampuhan, sakweh ing rarâraras strī, sahasra pindaan ing, larangan warṇâyu-ayu, kewalya rowangan ing, sasmita de narapati, durung sasmara lawan çrī naranātha.

16. Yaya sampun saasmara[2]), ring sira çrī narapati, sakwehnya keṣṭi angiring, paratra ring çrī bhūpati, lumra(h) ing Majapahit, kang wong prasamâgya rawuh, padâruhun-ruhunan, orĕg tikang ring jro purī, akweh tang para mantrī punggawâtata.

17. Wus sawulan pitung rātrya, lawas ing pinali-pali, wus putus[3]) angekamāsa, kang bela sama abrĕsih, pada ahyas angrawit, wandhuwarga sama rawuh, pada amidaraa, kang bela sama lumaris, marîng pañcakâsuduk sama wus pĕjah.

18. Kawarṇâ sira sang nātha, ring pañcaka wus bhinasmi, mantuk punang para mantrya, 'midara wus tĕkêng purī, warṇanĕn çrī bhūpatîng, Kauripan eng manguntur, tinangkil ing punggawa, mantrī pra bhaṭa atitib, sama agoṣṭhya ring para mantrīnira.

19. Mwang sang nāthêng Wĕngkĕr kocap, sampun samāpta kang kāpti, mwang saadhimantrīnira, kang ginopitanirêki, moktah çrī narapati, Wilatikta kang winuwus, awanira pralīna, lingira sang para mantrī, dhyakṣo upapatya dang hyang Smaranātha.

20. Dang hyang Smaranāthângucap, ring sira sang para mantrī, kaki para tanda rakryan, isun miwruhana kaki, awanan sang bhūpati, pĕjah mantuk marîng sadyuh, orĕm tan hyun oṣadha, 'larâdamêng rājaputrī, waçânglampu, marma ning agring paratra.

21. Duh sang nāthêng Kauripan, ngwang miwruha kita iki, dene akāryanirâpatih Madhu sampun amasti, kinen anglamar uni,

[1]) B heeft mapañcanêng. [2]) B heeft saasma. [3]) B heeft puput.

marîng Sunda ring sang prabhu, surat sampun ginangsal, tĕkan ing krĕṇḍâwastrādi, rāja-panomah katur ing rājaputrya.

22. Sadatĕng patih Madhu ana ring Sunda sira iki, sampun katur ing sang katong, wus olih punang kaāpti, ĕnti harṣa nṛpati, saturane patih Madhu, pan wus kagĕm ing citta, ring[1]) sira sang rājaputrī, patih Gajah-Madânggadĕgakĕn karṣa.

23. Marma ning agring paratra, ndan sang nāthêng Wĕngkĕr runtik, sang nāthêng Koripan umatur duh pukulun kakâji, tan-sah cittangkwa iki, ring raka pakanirêku, sukha ta ngwang pĕjaha, akiyul eng ky adhipati, Mada angde anĕmu *kadurmanggala*.

ZANG VII (DURMA).

1. Dady anunggal manah sang narendra karwa, sampun sama kinen asowarêkang wadwa, mwang mantrī tanda rakryan, prāpta sakoçawâtitib[2]), pajĕng ring meñjang[3]), ngĕpang sirâdhipatih.

2. Wong pada abhyāgatânĕmbang pangarah, gong gĕnding umuny atri, bĕnde asahuran, pĕpĕk sañjata prāpta, ibĕk supĕnuh eng mārgi, sañjatâsinang, muntab teja lwir taṭit.

3. Sakṣaṇa lumaku gumulung eng harṣa, ngĕpang rakryan apatih, bĕdil munya atrya, surak samâgĕnturan, rĕs wongira kryan apatih, Mada malaywa, atinggal kuwunyêki.

4. Tan ana wanya tumanggal ring paprangan, wadwanira kryan patih, mangke kawarṇaa, sira sang Lĕmbu-Mukṣa(h), angrungu surak lan bĕdil, angrasêng citta, musuh mangke wus prāpti.

5. Mĕnĕng sira angrasa-rasa[4]) eng citta, sākṣāt anglawan bhūmi, agung daṇḍa nika, apan puput sangketa, pañjanma bhaṭṭāra Hari, sang nāthêng Wilatikta sira siniwi.

6. Garanirâpatih[5]) Gajah-Mada kepwan, akĕtĕran[6]) angĕlih, angajak anuhwa, saajro akĕtĕran, umwang swara nikang tangis, sumrĕg wong ngĕpang, pada sāhasā prāpti.

---

[1]) B heeft ri. [2]) Etymologie en spelling van koçawa onzeker. [3]) B heeft mbeñjang. [4]) B heeft angrĕsa-rasa. [5]) Vgl. bij I,3. [6]) B heeft akĕtĕr.

7. Ana wus ambĕdah tambak ginarabag, kikis sama wus ĕnti, geger jro kapatyan, sira kryan patih Mada, wus alañcingan giringsing, awastrâpĕtak, asabuk ātmarakṣi.

8. Wus asisimping asampĕt saganitrya, 'ngadĕg ing natar muṣṭi, ati naṣṭa[1]) dewa, 'utpatti[2]) angasthitya, tĕkan ing pralaya iki, ngrĕgĕp kamokṣan, atutur ing pangulih.

9. Anuli sira mantuk ring Wiṣṇuloka, dadi mukṣa sira tan, patinggal çarīra, wong ing jro sawismaya, mulat ing sira kryan patih, pada kampĕgan, nawak tawang anangis.

10. Sĕsĕk wus den lĕboni anêng jro pura, kapanggih ken pinatih, strī ning Hastī-Mada, ana ring madhe tĕngah, tan-sah krisira minuṣṭi, ikang angĕpang, pada kagyat awali.

11. Dene nora rakryan patih[3]) Gajah-Mada, kapanggih anêng purī, pada angraraha, pada atanya-tanya, ring strīnira rakryan patih, sama tan wruha, ri(ng) nggwan rakryan apatih.

12. Kawarṇaa wong pada amet jarahan, ramya arĕbut pisis, kanaka rajata, mwang anggon-anggon wastra, sama mundur pada olih, punang angĕpang, prasama wus awali.

13. Wus mangke kaatur ing çrī naranātha, ki patih tan kapanggih, sampun karĕrĕhan, ring pura mwang ring deça, tĕkan ing dusun wus ĕnti, tan ana mātrā, kang wong *sinoman* manggih.

ZANG VIII (SINOM).

1. Warṇanĕn garanirâpatih Kuñjara-Mada iki, kapĕgan twasirângepon, denyâhyun tumut wasyanti, çawa nora kapanggih, lumampah ngrarah ing gunung, pangabĕtan padukwan, padâtis-tis[4]) çūnyâsĕpi, malar anâmanggiha ring pasĕnĕtan.

2. Umahas ing deça çūnya, pilih sādhyane amanggih, dening manahe kabhrāngtan, age nĕmokĕn karaçmin, adoh denya lumaris, tĕpi ning jurang kalakun, nĕhĕr tanpa raryanan, kapanggih kang wong sawiji, jalu kapapag ri madhya nikang awan.

3. Pada kapĕndak kang tinghal, mangke sira ken pinatih, sĕng smita angucap[5]) alon, saking ĕndi kita iki, lawan sādhyanta prāpti, ring deça çūnya asamun, ken pinatih kapnĕtan, mulat warṇanya apĕkik, sākṣāt hyang Smarâmūrti ana ri sira.

[1]) Misschien te lezen atinaṣṭa, met Sanskṛt praefix ati-. [2]) B heeft tutpatti. [3]) A heeft pati. [4]) B heeft titis. [5]) B heeft amucap.

4. Sama lan warṇa n sang mukṣah, sang tinañan sĕng smitâris, apan kang sinilih jāti, tata warṇa ning sang kāmī, de çrī bhaṭṭāra Hari, ken pinatya kakĕnan kung, iki masa dudua, saparipolahnya tunggil[1]), lan sira rakryan apatih Gajah-Mada.
5. Ken pinatih kukuh atañña mangke saking pun ĕndi, sang tinañan jāty awarah, lah wikanirêngsun nini, pāpa baṇḍagā miskīn, mĕgil ing deça asunut, ingupāya patingkwa, marma ning lungha anilib, wong ing Wilatikta ngwang lara kabhāran.
6. Nahan lingira baṇḍyagā, dīnārtha ri ken pinatih, mar twasira ken pinatya, rāga karasan ing ati, dening warṇâsmu tunggil, tan dhāraṇa sirâmĕkul, anangis asasambat, sambatnya amĕlas-asih, kang pinĕkul, anambādaa ring citta.
7. Wyakti wus pambheda ning hyang, Hari kapo sira iki, sangka ning anĕmu rāgan, anuli sirângling aris, duh mengĕta po[2]) yayi, ring samayanta ring dangu, nĕhĕr ingaras-aras, prahasanângarih-arih, dady amanggiḥ bwat alit asunut simpar.
8. Angĕmban ring sapaturwan, rātrya[3]) sirâmong karaçmin, añolong ring karasikan, atilam pādapa ning jring, karang ulwa ketakī, nĕhĕr anguculi sabuk, siñjangnya linukaran, amĕkul angarih-arih, sarwy angaras wus kawawa eng paturwan.
9. Āpta kĕrāgin de rāga, puput ika akaraçmin, ken pinatih tan wilāsa, kaya tan ing rat mangkêki, angrasa-rasêng ati, wus kĕna bhineda isun, denikang Widhi sūkṣma, siwuhĕn angga tan sthiti, kang den ketung, ring angga tulusa matya.
10. Mangkana panĕsĕlannya, masa walwi ring pralagi, anuli sira andandan, nilāçayana mangkêki, kajamas asisirih, alepanâlĕnga marum, akampuh lungsir çweta, asiñjang pĕtak tuhw açrī, asumbar-sumbar sira amĕrang hasta.
11. Ararahup tang rudhira, saha akukurah gĕtih, çūrêngandĕmakĕn jaja, anrusi ati ngranĕhi, nĕmbur muñcar tang gĕtih, mrĕbĕk mulakan umĕtu, atutur dharmajātya, aniba anuli mati, tan apupul, sira ana ring kapatyan.
12. Animpang ring waitaraṇya[4]), upamā toya ring sungi, tĕlas tinampinya rĕko, ingan bĕnĕran ing[5]) buddhi, tangeh samakĕnêki, istrī uttama kapangguh, yan ana sarasija, tumuwuh ring çilā 'singi, iya iku, ana tang istrī uttama.

[1]) A heeft tunggal. [2]) B heeft mengĕn kapo. [3]) B heeft ratya. [4]) A heeft wetaraṇya. [5]) B heeft eng.

COLOPHON. Iti Kidung Sundāyana[1]). Tĕlas linikhitan ngkanêng Smarapura Toh-Jīwa de apananggah Yayah Irista[2]). Ndan antusakĕna wirūpa ning akṣara, mwah hīna kahotnya; bap kawĕnang amalanting, kapajĕngana de sang suçāstrī gĕlĕm amāca, mangde ning oṣadha supta.

Om gĕmung Gaṇapataye namah! Om Saraswatye namah! Om dīrghāyur astu, tat astu, astu!

I Çāka 1775, rah 5, tĕnggĕk 1, çaçīh jyeṣṭha, panglong 10, ring wai, çu, pwa, ça, Warigadyan.

[1]) De rest van den colophon ontbreekt in B. [2]) Eventueel I Rista.

INLEIDING TOT DE STUDIE VAN HET OUD-JAVAANSCH.

IETS OVER DE OUDERE JAVAANSCHE LETTERKUNDE.

Java en de Javaansche letterkunde tot aan de komst der Hindu's. Wanneer zich de huidige bewoners van Java[1]) op dit eiland gevestigd hebben, is niet nauwkeurig te bepalen. Zij waren niet de eerste bewoners: vermoedelijk woonde er lang voor hun komst een bevolking van kleiner ras en donkerder huidskleur, terwijl misschien ook oudere stamverwante volkeren een tijdlang op Java gewoond hebben. Ethnologen en anthropologen onderscheiden in den Indischen Archipel behalve de donkere rassen (Negrito's, Alfoeren en Papoea's) twee hoofdgroepen, die dan wel elk weer in onderafdeelingen gesplitst worden. De beide hoofdgroepen hebben zich vermoedelijk in den loop van vele eeuwen langs verschillende wegen over de eilanden van Zuid-Azië en Oceanië verspreid. Hun wegen zullen zich herhaaldelijk gekruist hebben, en nieuwe groepeeringen en afscheidingen, waarvan de geschiedenis uit den huidigen staat van intensieve vermenging niet meer gereconstrueerd kan worden, zullen zich tot in het oneindige toe herhaald hebben.

In het begin van onze jaartelling treffen we op Java een bevolking aan, die tot een der beide hierboven genoemde hoofdgroepen behoorde, maar waarin wellicht restanten van oudere bevolkingslagen reeds waren opgegaan, en die nog bezig was zich te vermengen met groepen vreemdelingen van andere rassen, naar Java gekomen door handel en scheepvaart.

[1]) Java wordt hier en in het volgende steeds genomen in den zin van Midden-Java en Oost-Java met uitzondering van de Priangan, tenzij het tegendeel uit den samenhang van den zin blijkt bedoeld te zijn.

We kunnen aannemen, dat vóór de komst van de eerste Hindu-kolonisten op Java, de blijvers, de betrekkingen der Javanen met de vreemdelingen zich wel uitsluitend beperkt zullen hebben tot omgang met elkaar in de havenplaatsen. Buiten die plaatsen van contact leefde de bevolking vrijwel geïsoleerd. Haar cultuur zouden wij dus primitief kunnen noemen, primitief in den zin van: „waarvan de natuurlijke evolutie nog niet beïnvloed is geworden door intensieve aanraking met andere volkeren"[1]).

Reeds bij volkeren op den laagsten trap van ontwikkeling, dien wij thans kennen, treft men een zeker letterkundig bezit aan; de letterkunde toch is de uiting bij uitnemendheid van de geestelijke cultuur van een volk. De Javanen hadden bij het begin onzer jaartelling reeds een vrij hoogen graad van primitieve cultuur bereikt, en zullen dus stellig een daarmee overeenstemmende letterkunde gehad hebben, een letterkunde, die wij in denzelfden zin als hun cultuur primitief kunnen noemen. Van welken aard zij geweest is, kunnen wij met eenige waarschijnlijkheid opmaken uit wat wij weten van andere primitieve letterkunden van onze dagen, b. v. die der Toradja's van Midden-Celebes. Zij zal niet schriftelijk vastgelegd geweest zijn, doch alleen geleefd hebben in de monden van priesters en dichters, en uitsluitend poëzie omvat hebben.

De Hindu's en hun letterkunde. De Hindu's, die door hun kolonisatie op Java de ontwikkeling der Javaansche cultuur, dus ook der letterkunde, het sterkst beïnvloed hebben, kwamen uit een land, waar sinds duizend jaar het litteraire leven zeer bloeiend was geweest. De Indische litteratuur omvatte bij het begin van onze jaartelling in hoofdzaak de Veda's en de aanzienlijke hoeveelheid van geschriften, die zich daaromheen gegroepeerd had, de beide groote dichtwerken Mahābhārata en Rāmāyaṇa, het begin van een verhalen- en romanlitteratuur in proza en poëzie en de oudere Pāli-letterkunde. Nu moeten wij er echter wel rekening mee houden, dat de Hindu's, die naar Java kwamen, niet zullen behoord hebben tot de kaste der brahmanen of der kṣatriya's, de

[1]) Ter vermijding van alle misverstand wil ik er nadrukkelijk op wijzen, dat het woord „primitief" hier gebruikt wordt volgens het wetenschappelijk spraakgebruik, niet volgens het gebruik van onze spreektaal, waarin er dikwijls een element van geringschatting in ligt opgesloten. Het is duidelijk, dat dat hier geenszins het geval is: een primitieve cultuur kan heel waardevol en belangrijk zijn.

voornaamste dragers der Indische letterkunde; ja, zij zullen zelfs gewoonlijk gekomen zijn uit streken, die ver van de centra van litteraire activiteit aflagen, en hun letterkundig bezit kan in veel opzichten belangrijk verschild hebben van wat wij „Indische litteratuur" plegen te noemen.

Het ontstaan der Hindu-Javaansche letterkunde. De kooplieden en zeelui zullen slechts incidenteel en in geringe mate op Java kennis verspreid hebben van de Indische letterkunde. In meerdere mate kunnen de Hindusche kolonisten de Javanen er mee vertrouwd gemaakt hebben, althans voor zoover hun eigen plaatselijke letterkunde betreft. Maar in de hoogere lagen der Javaansche samenleving zelf, die bij de toenemende vermenging met de Hindu's ook beter kennis met hun godsdienstige voorstellingen maakten, zal in toenemende mate behoefte gevoeld zijn aan nadere bestudeering der nauw met den godsdienst verweven officieele Indische letterkunde. De kennismaking met het Sanskṛt, dat in dien tijd reeds in uitstekende grammatica's vastgelegd was, en met de nieuwe vormen- en gedachtenwereld der Sanskṛt-letterkunde heeft een enormen invloed uitgeoefend op de litteraire werkzaamheid der Javanen. Dit blijkt ons overduidelijk uit den aard der ons bekende Oud-Javaansche litteratuur, waarin het Sanskṛt en de Hindusche letterkunde een rol van overwegend belang spelen. De Javanen hebben van de Hindu's ook het letterschrift geleerd; de thans nog overal in den Archipel gebruikte alphabetten zijn uit Voor-Indische, speciaal Zuidelijk-Voor-Indische, alphabetten ontstaan.

De tijd van het ontstaan der Hindu-Javaansche letterkunde. De oudste ons bekende Oud-Javaansche litteratuur is van Oost-Java en stamt uit de tiende eeuw; wij zouden ze, als uiting van een Hindu-Javaansche beschaving, Hindu-Javaansch kunnen noemen. Wanneer kan nu die Hindu-Javaansche litteratuur ontstaan zijn? Zooals gezegd, dateeren de oudste ons bekende geschriften uit de 10de eeuw en komen ze van Oost-Java. Daar ons echter van andere streken op Java veel oudere uitingen van Hindu-Javaansche beschaving bekend zijn, ligt het voor de hand te veronderstellen, dat ook van Hindu-Javaansche letterkunde veel vroeger dan de 10de eeuw sprake moet kunnen geweest zijn. Dat wij van de oude litteratuur van West- en Midden-Java thans geen spoor meer overhebben, ligt wel niet alleen aan de vergan-

kelijkheid van het gebruikte schrijfmateriaal; de verklaring is veeleer te zoeken in de politieke geschiedenis van Java, waarbij wij dus tot goed begrip van de geschiedenis der letterkunde even stil zullen moeten blijven staan.

De politieke tegenstelling van Midden-Java en Oost-Java. De oude geschiedenis van Java wordt grootendeels beheerscht door een scherpe tegenstelling tusschen Midden-Java en Oost-Java. Tot aan de rijksdeeling van omstreeks het midden van de 18de eeuw toe, waardoor uit het rijk van Mataram de twee gelijkwaardige kratons van Soerakarta en Jogjakarta ontstonden, en daardoor twee centra van litterair leven, heeft men op Java steeds den toestand gehad, dat één kraton alle andere vorstenhofjes geheel in de schaduw stelde en dat slechts de met dien kraton samenhangende litteraire activiteit kans had een rol in de litteratuurgeschiedenis te spelen. De natuurlijke indeeling der Javaansche litteratuurgeschiedenis is dan ook een indeeling naar de kratons, waarop de letterkunde telkens steunt: Oud-Javaansch[1]) noemen we de letterkunde der Oost-Javaansche kratons, Middel-Javaansch[1]) die van de Javaansche kratons op Bali, Nieuw-Javaansch[1]) die van Mataram en later van de beide Vorstenlanden. De geschiedenis dier kratons heeft den ontwikkelingsgang der Javaansche letteren geheel bepaald.

Voor het eerst treffen wij politieke macht en invloed der Hindu's aan op West-Java. Daar echter de relaties tusschen het vermoedelijk Hindusche „rijk van Tārumā" en de rest van Java, zoo zę al bestaan hebben, ons in elk geval niet duidelijk zijn, kunnen we dit onderwerp gevoegelijk verder buiten beschouwing laten, en onze aandacht richten op Midden-Java.

Hier bestond in de 7de eeuw een bloeiend Javaansch en later Hindu-Javaansch rijk, dat geregeerd werd door de vorsten der Çailendra-dynastie, die hun macht ook uitstrekten over vele landen buiten Java. De groote bouwwerken, die men thans nog in Midden-Java vindt en waarvan speciaal de Bara-Budur gerekend kan worden tot de schoonste voortbrengselen van Aziatische bouwkunst, dateeren uit de Çailendra-periode van Java en getuigen van de groote welvaart, die het land toen genoot. Sinds de 8ste eeuw

[1]) De drie traditioneele namen zijn hier behouden, omdat ze nu eenmaal burgerrecht gekregen hebben; men denke vooral niet, dat zij wijzen op een genetischen samenhang.

was op Midden-Java het contact met de Hindu's zoo nauw en hun invloed zoo groot, dat zich dat stellig moet geuit hebben in een bloeiende Hindu-Javaansche litteratuur. Van die letterkunde is ons echter niets bewaard gebleven; misschien mogen wij een uitzondering maken voor het geschrift Caṇḍakiraṇa[1]), maar dan wijst juist de inhoud van dit geschrift op een intensieven bloei der letteren in den Çailendra-tijd en op aanwezigheid van Sanskṛt boeken, die door Javanen vlijtig bestudeerd werden.

Kort na 915 verdwijnt het Çailendra-rijk op Java uit onzen gezichtskring; de mogelijkheid bestaat, dat het nog éénmaal een belangrijke rol speelt in de ons bekende geschiedenis van Java, maar het ligt buiten ons bestek ons hier met dit belangrijke historische probleem te bemoeien. Omstreeks denzelfden tijd treedt er op Oost-Java een kraton meer op den voorgrond; er bestaat vermoedelijk wel een verband tusschen het ophouden van berichten aangaande het Çailendra-rijk en het nader bekend worden van den Oost-Javaanschen kraton, al bestond dit verband alleen maar hierin, dat door een val of achteruitgang — in het laatste geval hetzij een tijdelijken hetzij een voortschrijdenden — van het Çailendra-rijk het belang van den Oost-Javaanschen kraton automatisch moest toenemen. Want het is wel zeker, dat dit rijk op Oost-Java reeds langer bestond dan 915, hetzij dan als een zelfstandige staat, hetzij als onderhoorigheid van de Çailendra's.

Aan het einde van de 10de eeuw werd er een oorlog gevoerd tusschen Oost-Java en het rijk der Çailendra's; eerst hadden de Oost-Javanen het offensief genomen, maar hun succes was slechts van tijdelijken aard, en eenige jaren na den mislukten inval der Oost-Javanen in het Çailendra-rijk konden de Westelijken wraak nemen en het Oost-Javaansche rijk ten val brengen. Dit geschiedde in 1006. Met Oost-Java was echter Bali staatkundig verbonden, en het was de op Bali geboren en opgegroeide prins Airlangga, die later op Java als kroonpretendent optrad en wien het na jaren van ingespannen arbeid omstreeks 1036 gelukte Oost-Java's staatkundige eenheid, die bij de nederlaag van 1006 teloor was gegaan, te herstellen. Wel was er dus op

[1]) Een soort hulpboek bij de studie van de Sanskṛt letterkunde. Het bewijs, dat eenig ander der thans nog bekende oude Javaansche geschriften van oud-Midden-Javaanschen oorsprong zou zijn, is m. i. nog niet geleverd.

Oost-Java dertig jaar lang geen centraal gezag geweest, maar niettemin was er een schakel geweest tusschen den kraton van vóór 1006 en dien van Airlangga: Bali, waar ook na den val van den kraton het gezag van den eventueelen opvolger op den troon van Oost-Java nooit opgehouden had te bestaan.

Voor zijn dood verdeelde Airlangga zijn rijk onder zijn twee zoons (?). Zoo ontstonden de rijken Janggala of Kauripan en Daha of Kaḍiri, waarvan Kaḍiri weldra het voornaamste was. In het eerste kwartaal van de 13de eeuw werd echter Kaḍiri overwonnen door den avonturier ken Angrok, die als koning Rājasa de eerste vorst van Tumapĕl-Singhasāri werd en de stamvader was van het latere Majapahitsche vorstenhuis. De kraton van Kaḍiri bleef, hoewel van zijn politieke macht beroofd, bestaan; zelfs geruimen tijd later is nog het „rijk van Kaḍiri" een niet onbelangrijk staatkundig begrip. Nog even heeft Kaḍiri geschitterd in zijn oude glorie; dat was in de jaren 1292 en 1293, toen Jaya-Katwang van Kaḍiri, na Kṛtanagara van Singhasāri overvallen en gedood te hebben, zijn eigen kraton weer de suprematie verschafte. De Chineesche expeditie van 1293 belette hem echter de vruchten van zijn overwinning te plukken, en verschafte Kṛtanagara's schoonzoon en Rājasa's afstammeling Wijaya, den Bra Widjaja der Javaansche babads, gelegenheid Jaya-Katwang onschadelijk te maken en zelf een nieuwen kraton te stichten, dien van Majapahit, die dus als voortzetting opgevat moest worden van dien van Singhasāri.

De kraton van Majapahit, die op het toppunt van zijn macht stond onder het bewind van patih Gajah-Mada, een der grootste mannen van Oud-Java, bleef bestaan tot in de 16de eeuw; na 1525 hooren we er niets meer van.

Midden-Java, dat een tijdlang een deel gevormd had van het Majapahitsche rijk, won reeds door den achteruitgang van den Oost-Javaanschen kraton automatisch aan beteekenis; de ondergang van Majapahit maakte in de tweede helft van de 16de eeuw het mogelijk, dat een energiek vorst, Senapati, Midden-Java weer de suprematie kon bezorgen. Van Midden-Java's geschiedenis in de periode vanaf het op den achtergrond treden der Çailendra's tot aan het optreden van Senapati weten we slechts weinig af. Relaties met Oost-Java hebben in elk geval bestaan in den bloeitijd van Majapahit, toen Majapahitsche ambtenaren Midden-Java bestuurden en lieden van Midden-Java regelmatig

hun opwachting moesten maken bij den opperheer. Het is echter zeer de vraag, of die relaties intensief geweest zijn, en in elk geval moet in de verhalen van de babads, die de keizers van Mataram van de vorsten van Majapahit laten afstammen, niets meer gezien worden dan een poging der latere Matarammers om hun heerschappij over Oost-Java te wettigen en tevens den luister van Majapahit in hun voordeel te exploiteeren.

Voor de geschiedenis der Javaansche letteren is vooral de verhouding van Majapahit tot Bali van belang. Terwijl Majapahit gedurende Gajah-Mada's bewind een tijdlang in geheel Zuid-Oost-Azië zijn invloed heeft doen gelden, is van blijvenden invloed alleen sprake geweest op Bali. Bali, dat in Airlangga's dagen met Oost-Java vereenigd was, had daarna steeds een zelfstandig bestaan gevoerd, en slechts onder koning Kṛtanagara was het gedurende een aantal jaren aan Singhasāri onderworpen geweest. In 1343 stuurde Gajah-Mada een expeditie uit om het eiland aan het gezag van Majapahit te onderwerpen, en toen bleek, dat een tijdelijke bezetting van het eiland geen blijvende resultaten zou opleveren door de onverzettelijkheid der Baliërs, gelastte hij een kolonisatie van Majapahitsche Javanen op Bali. Aan den leider dezer kolonie gelukte het de macht over geheel Bali in handen te krijgen. Deze Javaansche kolonie, die haar centrum had in Zuid-Bali, groeide, vermoedelijk in verband met het snelle verval van Majapahit in de 15de eeuw, uit tot een zelfstandig Javaansch rijk, waarvan de kraton eerst zich in Samprangan, later in Gelgel, en na 1651 tot op heden in Klungkung bevond. Langen tijd heeft zich het Javaansche element op Bali kunnen handhaven, en langen tijd is het „Jawa-Bali" de taal der aanzienlijke Balineezen geweest; de sporen hiervan vinden we nog thans terug in het groote sociale aanzien der „wong Majapahit" op Bali en in den belangrijken Javaanschen inslag in het Balische krama.

Hoofdlijnen der Javaansche litteratuurgeschiedenis. Het is van groot belang hier nog eens met nadruk te wijzen op de continuïteit van politieke macht en welvaart in de serie (1°) kraton van Sinḍok en opvolgers, (2°) bestuur van Udayana en Airlangga op Bali, (3°) Airlangga's kraton op Java, (4°) dubbelkraton van Janggala en Kaḍiri, (5°) Singhasāri, (6°) Majapahit, (7°) Samprangan-Gelgel en (8°) Klungkung. Aan die continuïteit hebben wij het vermoedelijk te danken, dat een aanzienlijk gedeelte van de oude letterkunde van Oost-Java ons bewaard is ge-

bleven. Het begin der ons bekende Oud-Javaansche litteratuur valt ongeveer samen met het op den voorgrond treden van het Oost-Javaansche rijk; die litteratuur is Oost-Javaansch[1]). Midden-Java's verval tot onbelangrijkheid na de bloeiperiode der Çailendra's heeft de oude littératuur van Midden-Java doen verloren gaan, en vermoedelijk zou ook de groote massa der oude Oost-Javaansche litteratuur met Majapahit ondergegaan zijn, indien zij niet tevens op een bij uitstek gunstig tijdstip door de Majapahitsche kolonisten naar Bali overgebracht was. Op Bali, dat sindsdien vrij is gebleven van ernstige, niet-locale politieke beroeringen, is de beoefening der Javaansche letteren voortgezet, en terwijl zij kwijnden op Java, waar de komst van den Islām de oude Hindu-Javaansche traditie langzaam maar zeker brak, bloeiden zij in Bali, waar menig boek aan de eerst Hindu-Javaansche, later Hindu-Javaansch-Balineesche en nog later Hindu-Balineesche litteratuur is toegevoegd. Terwijl Raffles in het begin van de 19de eeuw op Oost-Java bijna niets meer aantrof van de rijke Oud-Javaansche litteratuur, hebben Europeesche onderzoekers, eerst Friederich en later vooral Dr. van der Tuuk, op Bali een aanzienlijke collectie oude geschriften kunnen verzamelen, wellicht nog juist op tijd.

Wat wij thans Nieuw-Javaansche letterkunde noemen, de letteren van het Mataram van Senapati en zijn opvolgers en van de kratons van Soerakarta en Jogjakarta, wortelt in de letterkunde van Midden-Java in de periode van politieke machteloosheid. Het is geen voortzetting van de Oud-Javaansche letterkunde, al heeft zij daar door haar natuurlijke verwantschap veel mee gemeen. Wel zal ten gevolge van de politieke relaties tusschen Midden- en Oost-Java in Majapahit's bloeitijdperk de hoogontwikkelde Oud- (=Oost-) Javaansche letterkunde den Midden-Javanen voor een deel althans bekend zijn geweest en hun eigen plaatselijke, in Midden-Javaansch dialect geschreven litteratuur beïnvloed hebben, maar veel nauwer zal de relatie niet geweest zijn en veel langer dan Gajah-Mada's regeering zal zij niet geduurd hebben. Zóó is het wel te verklaren, dat we naast eenige bewijzen van invloed der oude Oost-Javaansche letterkunde toch in de Nieuw-Javaansche letteren een heel eigen karakter aantreffen,

[1]) Van de litteratuur van het staatkundig onbelangrijke Oost-Java van vóór Sindok's optreden is ons waarschijnlijk niets bewaard gebleven.

talrijke afwijkende tradities en een groot verschil in stof en onderwerpen.

De Javaansche litteratuurschat. Iets over de handschriften. De bibliotheken van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, van de Leidsche Universiteit, van het Koloniaal Instituut in Amsterdam, van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, van het India Office in Londen en van nog enkele andere instellingen, benevens de particuliere verzamelingen op Java, Bali en Lombok bevatten, gezamenlijk nog honderden werken in handschrift uit de Javaansche en de daarmee nauw samenhangende Balische litteratuur, die nog wachten op nadere bestudeering. Slechts een zeer klein gedeelte er van is in min of meer goede uitgaven in druk toegankelijk gemaakt. De op Java gevonden boeken zijn grootendeels op papier geschreven, vaak gebonden tot groote folianten. De geschriften, die men zich op Bali verworven heeft, zijn meestal z.g. lontars, d.w.z. bestaande uit beschreven bladeren van den tal-boom (ron tal = lontar); de tal-bladeren worden eerst gesneden tot lange reepen in den vorm van rechthoeken en daarna in stroomend water gelooid en verder geprepareerd; vervolgens worden de letters er met een speciaal soort mes ingegrift en met houtskool zwart gemaakt, waarna ten slotte de losse bladen met een koord door een rond gat in het midden der bladen samengebonden en met plankjes ter voorkoming van beschadiging toegedekt worden. Deze manier om boeken te vervaardigen hebben de Javanen en Balineezen eveneens van de Hindu's geleerd; nog steeds wordt in uitgestrekte gebieden van Britsch-Indië deze methode toegepast, al zal zij, daar zoowel als hier, wel binnen niet al te langen tijd geheel tot het verleden behooren, verdrongen door het goedkoopere papier en de snellere drukpers.[1])

[1]) Ik vond in Winternitz' verhandeling over het door de Hindu's gebruikte schrijfmateriaal (Geschichte der indischen Litteratur, I,28 sqq: Die Schrift und die Ueberlieferung der indischen Litteratur) niet vermeld, of de Hindu's ook het blad van de çaiwala (of çaiwāla) gebruikten om op te schrijven. Toch moet dat het geval geweest zijn, althans in die streken, waar een deel der Hindu-kolonisten van Java vandaan kwam, daar, blijkens het feit, dat op Java beschreven bladen çaiwalapattra genoemd werden, het voornaamste schrijfmateriaal dier Hindu's geleverd werd door de çaiwala.

Nu hebben de Javanen het woord çaiwalapattra gebruikt ter aanduiding van de „lontar", het blad van den tal-boom, en daarna bij uitbreiding voor den boom zelf het woord çaiwala (Modern-Javaansch siwalan). In de oudere

Litteratuurgenres. Van vele oude Javaansche geschriften is niet meer met eenige mate van waarschijnlijkheid vast te stellen, wanneer, waar en door wie ze geschreven zijn; wat hiervan de reden kan geweest zijn, zullen wij hierbeneden zien bij het beschouwen van eenige in het oog loopende merkwaardigheden in de ontwikkeling der Javaansche litteratuur. Van een chronologische indeeling der litteratuurgeschiedenis, zooals we ze kennen bij de behandeling van de politieke of de cultureele geschiedenis van een volk, kan dus hier geen sprake zijn. We zagen hierboven reeds, dat de splitsing in de drie hoofdafdeelingen Oud-, Middel- en Nieuw-Javaansch in de allereerste plaats verband houdt met de ligging van den voornaamsten kraton eener periode, en dat dus, indien die drie namen niet reeds burgerrecht verkregen hadden, even goed gesproken zou kunnen worden van (1°) oudere Oost-Javaansche letterkunde, (2°) Ja-

---

litteratuur vindt men çewala, sawala(n), siwalan, suwala, çewalapattra, sawala(n)pattra en suwalapattra gebruikt in den zin van „brief", waarbij dus ter bekorting vaak-pattra weggevallen is.

Nu geeft het Sanskrt woordenboek van Monier-Williams als beteekenis van çaiwala of çaiwāla op: „a kind of duck-weed, a green, moss-like plant growing in pools", een soort van eendenkroos dus. Het spreekt vanzelf, dat aan deze beteekenis niet gedacht kan worden. Het komt mij voor, dat de oplossing van deze moeilijkheid in twee richtingen gezocht kan worden. In de eerste plaats bestaat de mogelijkheid, dat, op dezelfde wijze als hier op Java geschiedt, ook in Voor-Indië dezelfde namen in verschillende streken aan geheel verschillende planten—in dit geval dan wel verschillende waterplanten—gegeven werden. Dan zou de naam çaiwala dus een waterplant aangeduid kunnen hebben, welker bladeren inderdaad als schrijfmateriaal gediend hebben, en zouden de Javanen het woord çaiwalapattra, door hen opgevat in den meer algemeenen zin van „schrijfblad", toegepast kunnen hebben op het door hen reeds vroeger van de Hindu's overgenomen tal-blad.

Een andere mogelijkheid is, dat reeds in Voor-Indië de naam çaiwala ook gebruikt is voor den tal-boom of een soortgelijken palmboom. Van mijn Javaansche leerlingen vernam ik, dat de tal-boom in sommige streken van Java steeds (b. v. in Indramajoe), in andere streken het best in het water of althans op drassigen bodem groeit; het kan dus zijn, dat çaiwala om zijn algemeeneren zin van „waterplant"—welke uit het woordenboek echter geenszins blijkt—ook voor dezen in het water groeienden boom gebruikt is, al moet dan het begrip wel heel rekbaar geweest zijn.

Het gebruik van geprepareerde boomschors als schrijfmateriaal was bij de Hindu's ook zeer algemeen verbreid. Ook dit gebruik is in den Archipel blijven voortleven, o. a. onder de Bataks; vroeger kende men het ook in de Philippijnen, waar nog oude documenten op schors gevonden zijn.

vaansche letterkunde op Bali en (3°) letterkunde van Mataram en de Vorstenlanden. De onder (1°) en (2°) genoemde litteraturen vallen, wat den tijd betreft, voor een deel samen; in nog meerdere mate die van (2°) en (3°). De letterkunden van Oost-Java en van Bali hangen nauw met elkaar samen en kunnen dus niet van elkaar gescheiden behandeld worden; die van Midden-Java staat apart, al binden haar ook enkele banden aan het Oosten.

Behalve deze hoofdverdeeling der Javaansche litteratuurgeschiedenis is een onderverdeeling naar de litteratuurgenres bruikbaar, waarbij dan in elk genre een chronologische volgorde betracht kan worden, wanneer daartoe gegevens beschikbaar zijn. De voornaamste genres, die we in de letterkunden van Oost-Java en Bali kunnen onderscheiden, zijn: vertalingsproza, epische, lyrische, erotische en didactische kunstdichten in Hinduschen stijl (kakawins), liederen (kidungs), die in hoofdzaak Pañji-verhalen, historische romans, bewerkingen van kakawins, dierenepen en enkele andere onderwerpen bevatten, religieuze werken, wetboeken en kronieken in proza, boeken met lessen over levenswijsheid (nīti) in proza en in poëzie en technische litteratuur der litteraten. De meeste kakawins behooren tot de Oost-Javaansche letterkunde, de meeste kidungs daarentegen vermoedelijk tot de Javaansche letterkunde op Bali; de prozalitteratuur is in beide afdeelingen goed vertegenwoordigd. In de volgende bladzijden zullen van de voornaamste genres enkele belangrijke werken genoemd worden. Daar hier echter slechts bedoeld wordt een inleiding te geven op de lectuur van de Kidung Sundāyana, verwachte de gebruiker van dit boekje geen volledigheid van behandeling; om dezelfde reden èn omdat schrijver dezes daartoe niet voldoende materiaal tot zijn beschikking heeft, is van een behandeling der Nieuw-Javaansche letterkunde afgezien.

De parwa's. De oudste gedateerde Oud-Javaansche letterkundige producten nemen in de Javaansche litteratuurgeschiedenis een bijzondere positie in, die zij met slechts weinig andere geschriften deelen. Ik bedoel hier de proza-bewerkingen van verscheidene boeken van het Mahābhārata[1]). Wellicht heeft er

[1]) Dat deze oudste werken in proza geschreven zijn, is geen bewijs er voor, dat proza de oudste stijlvorm is. Integendeel, proza komt in elke litteratuurgeschiedenis pas in een zeer laat stadium op den voorgrond. Primitie-

zulk een bewerking van het geheele Mahābhārata bestaan; ons zijn echter alleen overgebleven het Ādiparwa, het Wirāṭaparwa, het Udyogaparwa, het Bhīṣmaparwa, het Āçramawāsikaparwa, het Mausalaparwa, het Mahāprasthānikaparwa en het Swargārohaṇaparwa, waarvan de meeste in tekst en verscheidene ook in vertaling gepubliceerd zijn. Van het eerste, tweede en vierde boek is bekend, dat zij kort voor het jaar 1000 geschreven zijn[1]) op last van den toenmaligen vorst van Oost-Java. Uit deze opdracht blijkt belangstelling in dit deel der Sanskṛt letterkunde en de behoefte om het Mahābhārata in beknopten vorm aan het Javaansche publiek bekend te maken.

De Oud-Javaansche parwa's zijn geen vertalingen; aan de hand van citaten, die de bewerker hier en daar uit den origineelen tekst licht, vertelt hij in groote trekken den inhoud van het Sanskṛt verhaal. Deze wijkt hier en daar van dien der ons bekende Sanskṛt redacties af. De stijl is eenvoudig, op het naïeve af, maar vlot en levendig. Van de taal is, zoolang niet veel meer Oud-Javaansche teksten ter vergelijking te gebruiken zijn, nog niets definitiefs te zeggen; aan den éénen kant heeft een prozatekst het groote voordeel, dat geen moeite gedaan is om ter wille van de metriek ongewone vormen te bezigen, maar aan den anderen kant kan de nauwe aansluiting aan het origineel beïnvloeding van taal en zinsbouw door het Sanskṛt ten gevolge gehad hebben[2]).

---

ve en middeleeuwsche letterkunde is steeds in poëzie, welke bij de dan gebruikelijke mondelinge overlevering van den litteratuurschat door den regelmatigen dreun een kostbaar hulpmiddel voor het geheugen is.

[1]) Het Wirāṭaparwa in 996, het Ādiparwa en het Bhīṣmaparwa ongeveer in denzelfden tijd; alle drie de bewerkingen kwamen tot stand onder de regeering en op het bevel van çrī Dharmawangça tĕguh Anantawikramottunggadewa, Airlangga's voorganger.

[2]) In dien zin moet men dan ook den hierboven gebruikten term „vertalingsproza" verstaan. — Van een dergelijke beïnvloeding van een Indonesische taal door een vreemde taal van geheel anderen bouw, een verschijnsel, dat in de taalkunde onder den naam van creolisatie bekend staat, zijn in den Archipel nog wel meer voorbeelden te geven: een heel typisch voorbeeld is de opzettelijke verminking van het Maleisch bij de vertaling van Muslimsche werken uit het Arabisch om het origineel zoo trouw mogelijk te kunnen volgen; een ander voorbeeld in den huidigen tijd is de verandering, die het Javaansch en het Maleisch ondergaan door de inwerking van het Hollandsch.

Van denzelfden litterairen vorm als de Oud-Javaansche parwa's zijn nog enkele andere Oud-Javaansche prozageschriften, wier inhoud teruggaat op de epische werken der Sanskṛt litteratuur, b.v. het Brahmāṇḍapurāṇa en het Ādipurāṇa. Op de talrijke andere prozawerken en hun plaats en beteekenis in de Javaansche letterkunde komen we verder op nog even terug.

De kakawins. Onder kakawin verstaan we in de Javaansche letterkunde hetzelfde, wat we in de Sanskṛt litteratuur onder kāwya verstaan; de beide woorden, het éene volgens de Javaansche regels, het andere volgens die van het Sanskṛt afgeleid van Sk. kawi = „dichter", beteekenen eigenlijk „dichtwerk", maar zijn in de litteratuurgeschiedenis speciaal namen geworden voor het „kunstdicht." We mogen misschien wel in het Javaansche woord kakawin een bewuste vertaling zien van Sk. kāwya, daar het blijkbaar de bedoeling der kakawin-dichters geweest is een zoo trouw mogelijke imitatie te leveren van de producten der Sanskṛt kāwya-litteratuur. In Voor-Indië behoort dit genre thuis in het jongere gedeelte van de klassieke litteratuur; het werd vooral beoefend juist in de periode, waarin de Hindu-kolonisatie op Java viel (grenzen ± 200 v. Chr.—1100 A.D.), en had zijn grootsten meester in Kālidāsa, den dichter van de Raghuwamça en de Kumārasambhawa.

De ontwikkeling van de kāwya-letterkunde in Voor-Indië, waar ze zich aansloot aan de epische gedichten door het Rāmāyaṇa—dat door zijn verzorgden stijl zich reeds belangrijk van het Mahābhārata onderscheidde—, en ook het karakter van dit genre worden aardig getypeerd in het volgende vrij vertaalde citaat uit A. A. Macdonell's A History of Sanskrit Literature (London, 1917; p. 326): „De vorm, die in de oude epische poëzie ondergeschikt is aan den inhoud, is in de kāwya's juist van het grootste belang, terwijl daarentegen de inhoud hoe langer hoe meer door den dichter slechts gebruikt wordt om in den stijl zijn speelsch vernuft te toonen. Tot hoe later periode de schrijver van een kunstdicht behoort, des te meer tracht hij door de knapheid van de uitingen van zijn intellect en door de genialiteit zijner woordkunst, waarbij hij steeds meer het verstand dan het hart wil boeien, de bewondering zijner lezers te oogsten. Gedichten van het kāwya-genre— en dit geldt ook voor de beste voortbrengselen er van—zijn meer dan de poëzie van welk land

ter wereld ook tot stand gekomen met strikte toepassing van nauwkeurig vastgestelde regels. Immers, niet slechts wordt de taal beheerscht door de grammatica van Pāṇini, neen, ook de stijl is gebonden aan de tot in finesses uitgewerkte voorschriften betreffende verschillende soorten van allitteratie, beeldspraak enz., die we aantreffen in de verhandelingen over de dichtkunst."

Volgens moderne Europeesche opvattingen is dichtkunst een gave, die men perfectionneeren, maar niet aanleeren kan; wij zoeken in een gedicht ongekunstelde schoonheid van klank en van taal, geen ijdel vertoon van handigheid of geleerdheid. Doch bij de Hindu's was wel degelijk het maken van gedichten meer een uiting van geleerdheid dan van dichterlijke begaafdheid, meer van kunnen dan van kunst. Als een groote verdienste gold het b. v. gedichtjes te kunnen maken, die ook van achteren naar voren gelezen konden worden, of waarin alle woorden met dezelfde letter begonnen. „Het toppunt van gekunsteldheid," lezen we in het hierboven reeds geciteerde werk op p. 331, „is wel bereikt in de Rāghawapāṇḍawīya, een gedicht van Kawirāja, die misschien omstreeks 800 A. D. leefde. In dit gedicht worden tegelijkertijd de lotgevallen van Rāma (Rāghawa=„afstammeling van Raghu") en die van de Pāṇḍawa's verhaald. Door slechts woorden en uitdrukkingen te gebruiken, waaraan tweeërlei beteekenis gehecht kan worden, is de schrijver er in geslaagd in dezelfde woorden den lezer elk der beide heldendichten te kunnen laten lezen, al naar den zin, waarin deze de gebruikte woorden wil opvatten. Zoo'n tour de force vindt vermoedelijk nergens ter wereld zijn weerga; in Indië zelf echter heeft Kawirāja wel navolgers gevonden"[1]).

In zijn Kāwyadarça, „Spiegel der Dichtkunst", somt de dichter Daṇḍin de eischen op, waar een goed dichtwerk van het kāwya-genre aan moet voldoen: de stof moet ontleend zijn aan de epische litteratuur, het gedicht moet een behoorlijke lengte hebben en opgeluisterd worden met beschrijvingen van steden, zeeën en bergen, jaargetijden, zonsopgangen, bruiloftsfeesten, veldslagen enz. enz[2].) Al deze kenmerken vinden we in de Javaansche kakawins terug. „De Oud-Javaansche kakawins", aldus Dr. P. V. van Stein Callenfels in „De Sudamala in de Hindu-

[1]) Dr. Stutterheim geeft nog enkele andere aardige voorbeelden in „Rāmalegenden und Rāma-reliefs in Indonesien", p. 13 (deel I) en de daarbij behoorende noot 21. [2]) Macdonell, op. cit., p. 330.

Javaansche kunst", p. 153-154[1]), „zijn kāwya's, kunstdichten, in den waren zin van het woord, waarbij het dichterlijke dikwijls voor het kunstige heeft moeten wijken. Wanneer men slechts enkele Oud-Javaansche kakawins heeft doorgelezen, zal men er van overtuigd zijn, dat de anecdote, die zoowel van den modernen Javaanschen kunstdichter als van den Britsch-Indischen collega verteld wordt, dat hij n. l. beleedigd is, indien men direct na eerste lezing zijn kunstwerk schoon vindt, maar daarentegen in de wolken is, wanneer men hem het stuk na eenige weken met de verklaring teruggeeft er tittel nog jota van te begrijpen, met volle recht ook op den Oud-Javaanschen dichter van toepassing is. Het gebruiken van liefst zooveel mogelijk Sanskṛt en zoo weinig mogelijk Javaansche woorden ....., van strophen, waarin zooveel mogelijk lettergrepen eenzelfde consonant hebben... e. d. m. bewijzen overduidelijk, dat het den dichter niet te doen was in zijn moedertaal zoo schoon mogelijke kunstgewrochten te scheppen, doch op het voetspoor van zijn collega's in Britsch-Indië er zoo geleerd mogelijk uitziende kunstigheden samen te smeden. Evenals er tenslotte in Voor-Indië toch enkele dichters zijn, die door hun genie iets tot stand hebben gebracht, wat, niettegenstaande de nadeelen van het genre, onder het schoonste gerangschikt wordt, wat op litteratuurgebied is voortgebracht, spreekt het vanzelf, dat er ook onder de Oud-Javaansche dichters een enkele wordt aangetroffen (men denke slechts aan den dichter van de Arjunawiwāha), die iets werkelijk schoons geproduceerd heeft."

In haar algemeenheid kan men deze uitspraak stellig onderschrijven; men moet er echter niet uit afleiden, dat het alleen de kakawins zijn, die aan deze onnatuurlijkheid van compositie lijden, evenmin als men zich er door mag laten verleiden aan een aantal gekunstelde kakawins alleen wegens deze gebreken alle verdienstelijkheid te ontzeggen. Gebreken zijn het in onze oogen, maar de Oosterlingen en onder hen ook de Javanen hebben een anderen smaak en een andere litteraire waardeering dan de West-Europeanen van de 20ste eeuw. Hierop komen wij straks nog even terug, en willen, daar de kwestie van de waardeering van den vorm de geheele Javaansche letterkunde raakt, ze pas ter sprake brengen na eerst de verschillende litteratuurgenres afgehandeld te

[1]) Verhandelingen Batav. Genootschap, deel 66, 1925.

hebben. Hier dus eerst de kakawins, waarvan er behalve de door v. Stein Callenfels genoemde Arjunawiwāha nog verschillende andere onze aandacht vragen.

De voornaamste kakawins. Arjunawiwāha. De Arjunawiwāha is de oudste gedateerde kakawin; het werk is geschreven door Mpu Kaṇwa onder de regeering van Airlangga vóór 1035. Het moet buitengewoon populair geweest zijn, zooals blijkt uit de uitbeeldingen er van in tempelreliefs en de bewerkingen in de latere litteratuur[1]). Als een der meesterstukken der oudere letterkunde heeft dit gedicht ook zijn weg gevonden naar Midden-Java; in de Nieuw-Javaansche litteratuur vindt men de bewerking Mintaraga[2]) in kleine versmaten, terwijl de stof ook verwerkt is tot een zeer hooggeschatte lakon, waarvan de opvoering in Soerakarta tot op den huidigen dag steeds een groote gebeurtenis is. De kakawin, die in tekst het eerst gepubliceerd is door Friederich[3]) en onlangs in tekst en vertaling door R. Ng. Dr. Poerbatjaraka[4]), bevat in 36 zangen de geschiedenis van Arjuna's ascese in den Himālaya en van den strijd der goden tegen den daemon Niwātakawaca, ontleend aan het Wanaparwan. Met de wapenen, die Arjuna, gereinigd door ascese en bestand tegen de grootste wereldsche verleiding, in een ontmoeting met Çiwa van dezen hoogsten god gekregen had, bestreed hij op verzoek der goden hun vijand Niwātakawaca en doodde hem, waarna hij als belooning een week lang Indra's plaats mocht innemen in diens hemel en bij diens hemelnymphen[5]). De „rasa", de diepere zin van dit verhaal, is, volgens de Javanen, de allegorisch uitgebeelde strijd van den volmaakten mensch, strijdbaar en dus nuttig voor zijn medemensch, tegen het kwade[6]).

Bhāratayuddha. Een ander meesterwerk der kakawin-litteratuur, dat eveneens tot grondslag gediend heeft van latere Nieuw-Javaansche bewerkingen, is de bekende Bhāratayuddha, de „Strijd der Bhārata's", door Mpu Sĕḍah begonnen in 1157 onder de regee-

---

[1]) Dr. N.J. Krom, „Hindoe-Javaansche Geschiedenis," den Haag, 1926 p. 264-265. [2]) Sk. Wītarāga = „wiens hartstochten verdwenen zijn", „de Hartstochtlooze", naam van Arjuna in het laatste stadium van zijn ascesebeoefening. [3]) In de Verhandelingen v.h. Batav. Genootschap, deel 23, 1850. [4]) In de Bijdragen Kon. Instituut, deel 82, 1926. [5]) Vandaar de naam van de kakawin, „Arjuna's Bruiloft". [6]) R.T. Dr. Wediodiningrat, „Studiën in Ardjoenowiwoho," in „Timboel", Jrg. II, Nos. 8-11, 1928.

ring van koning Jayabhaya van Kaḍiri. Terwijl de Oud-Javaansche parwa's het Sanskṛt Mahābhārata in zijn lateren vorm trachten weer te geven, is de Bhāratayuddha een vrije bewerking van de epische kern van het Sanskṛt werk, dat, daar 80.000 van de 100.000 dubbelverzen aan andere onderwerpen dan aan de beschrijving van den heroïschen strijd tusschen de Pāṇḍawa's en hun neven, de Kaurawa's[1]), gewijd zijn, in zijn geheel nauwelijks meer den naam van epos verdient, en eer een „encyclopaedie der Hindusche wetenschappen" kan genoemd worden. De Bhāratayuddha begint bij den tocht van Kṛṣṇa als gemachtigde der Pāṇḍawa's naar Hāstinapura, de stad der Kaurawa's, waar de beslissing omtrent oorlog of vrede vallen zou; het begin komt dus overeen met wat het Sanskṛt Udyogaparwan in hoofdstuk 83 sqq. vertelt. Verder behandelt het gedicht, dat uit 52 zangen bestaat, de geschiedenis van den grooten achttiendaagschen veldslag, in hoofdzaak volgens het Sanskṛt origineel, maar in détails daarvan zoozeer afwijkend, dat men wel tot de conclusie komen moet, dat de dichter òf afwijkende Voor-Indische verhalen, uit de Prākṛt letterkunden b.v., gekend en in zijn kakawin verwerkt moet hebben, òf een plaats heeft ingeruimd aan Javanismen, òf wellicht ook èn Prākṛt èn Javaansche afwijkingen opgenomen heeft.

De Bhāratayuddha is niet door Mpu Sĕḍah zelf beëindigd, maar door Mpu Panuluh; er is een traditie, die vertelt, dat Sĕḍah in ongenade was gevallen en gedood was[2]), doch uit den tekst zelf blijkt dat niet[3]). Mpu Panuluh staat ook te boek als auteur van de kakawins Hariwangça en Ghaṭotkacāçraya, die dus ook uit den Kaḍirischen tijd zijn[4]); vooral het laatste gedicht is niet van belang ontbloot, maar kan hier in dit korte overzicht niet uitvoeriger vermeld worden. Vgl. v. St. Callenfels, diss., p. 159 sqq., 168 sqq.

Smaradahana. Ook het volgende gedicht, de Smaradahana, het werk van Mpu Dharmaja uit de periode van Kāmeçwara I of II van Kaḍiri[5]), en evenmin als de beide vorige kakawins nog uitgegeven, zou hier, al is de inhoud om verschillende redenen

[1]) Zoowel de Pāṇḍawa's als de Kaurawa's waren Bhārata's, d. w. z. afstammelingen van Bharata, den zoon van Çakuntalā. [2]) Dr. J. G. H. Gunning, die deze kakawin in tekst, maar zonder vertaling heeft uitgegeven (den Haag, 1903), op p. I van het Voorbericht. De Nieuw-Javaansche Bratajoeda is uitgegeven en vertaald door Dr. Cohen Stuart in Verh. Bat. Gen., deel 27 en 28, 1860. [3]) Dr. Poerbatjaraka in „Agastya in den Archipel", Leiden, 1926, p. 38 en 39. [4]) Dr. Krom, op. cit., p. 292-293. [5]) Idem, p. 288—289, 295.

belangrijk genoeg, niet ter sprake komen, indien ons niet van dit boek toevallig bekend was, uit welke Voor-Indische bron het zijn stof geput heeft; en juist de kwestie, waaraan de stof der epische kakawins ontleend is, is niet van belang ontbloot, zooals we zooeven zagen bij de bespreking van de Bhāratayuddha en zooals we straks nog zullen zien bij het behandelen van de Oud-Javaansche Rāmāyaṇa. In de groote Pamañcangah, de kroniek van Gelgel, wordt n. l. naar aanleiding van een reis van den eersten koning van Gelgel naar Majapahit de legende verteld van het ontstaan van Java, „zooals Mpu Dharmaja ze in zijn aan het Candapurāṇa ontleende gedicht geeft"[1]). Met dit gedicht wordt de Smaradahana bedoeld; de opmerking, dat de bron van deze legende het Candapurāṇa is — waarin Dr. v. d. Tuuk, m. i. vermoedelijk te recht, een verbastering van Skandapurāṇa ziet—, is merkwaardig genoeg, daar deze duidelijke verwijzing naar een Indische bron van algemeener belang is dan voor de vaststelling van de herkomst eener legende alleen: ze is voor de oplossing van het geheele vraagstuk „Javaniseering of nog onbekende Voor-Indische invloed" van belang[2]).

Rāmāyana. Een van de best geslaagde en meest populaire kakawins is de Oud-Javaansche Rāmāyaṇa geweest. Het Rāma-verhaal is vermoedelijk aanzienlijk veel ouder dan het kernverhaal van het Mahābhārata, te oordeelen naar het mythologische element er in; sommige geleerden meenen zelfs, dat het dateert uit den tijd, dat de Arische, Dravidische en wellicht nog andere beschavingen nog niet waren samengevloeid is het Hinduïsme. Er bestaan in Voor-Indië talrijke versies van, die onderling nog-

[1]) In de kidung-redactie II, 31-34; zie mijn „De Middeljavaansche historische traditie, Santpoort, 1927, p. 173, en Krom, op. cit., p. 288.

[2]) Deze Pamañcangah-plaats is ook van belang als inlichting omtrent den inhoud van het Sanskṛt Skandapurāṇa, waarover men volgens Winternitz, „Geschichte der indischen Litteratur", I, 476-477, geheel in het onzekere verkeert.—De inhoud van de Smaradahana komt hierop neer, dat Smara = Kāma, de liefdegod, op Umā's verzoek eens Çiwa in zijn ascese stoorde en hem, geholpen door zijn gemalin Rati, tot uitingen van hartstocht trachtte te verleiden. De opzet gelukte, maar Çiwa strafte niettemin Smara en Rati door hen met zijn blik, gloeiend van zijn pas door ascese vermeerderde magische kracht, tot asch te verbranden. Later stond Çiwa op Umā's voorbede toe, dat Smara en Rati zich opnieuw incarneerden; zoo werden zij Kāmeçwara van Kaḍiri en diens gemalin. Uit dit laatste blijkt tevens, dat verheerlijking van Kāmeçwara Mpu Dharmaja's doel was.

al wat verschillen; de meest bekende en meest invloedrijke, maar stellig niet de oudste redactie is het groote Sanskṛt gedicht van Wālmīki, dat ons op zijn beurt weer in twee redacties bewaard is gebleven. Wālmīki's gedicht, dat gewoonlijk tot de epische litteratuur van het Sanskṛt gerekend wordt, maar, zooals wij boven reeds zagen, reeds nadert tot het kāwya-genre, verhaalt in 7 zangen, kāṇḍa's, waarvan de eerste en de laatste later door Wiṣṇuïeten zijn toegevoegd, de geschiedenis van den deugdzamen en ridderlijken prins Rāma, die om zijn vader niet tot woordbreuk te brengen vrijwillig zijn rechten op den troon opgaf en de wildernis introk; wiens vrouw Sītā door den koning der rākṣasa's, Rāwaṇa, geroofd en in diens paleis op Langkā (Ceylon) opgesloten werd, waar zij zich echter ondanks Rāwaṇa's listen en bedreigingen niet tot ontrouw liet verleiden; die Langkā veroverde en Rāwaṇa doodde, na eerst met de hulp van een leger van apen een grooten dam gebouwd te hebben van het vasteland van Indië naar Ceylon; en die ten slotte, nadat hij aan het einde van zijn periode van vrijwillige ballingschap den troon van zijn inmiddels gestorven vader bestegen had, zijn in Langkā teruggevonden gemalin Sītā, van wier trouw en onschuld hijzelf overtuigd was, verstiet, toen hij vernam, dat zijn onderdanen niet aan Sītā's standvastigheid tegenover Rāwaṇa's bedreigingen konden gelooven, liever eigen geluk opofferend dan dat hij bij zijn onderdanen de — zij het ook verkeerde — meening liet postvatten, dat hij hun reinheid van levenswandel voorhield, doch echtbreuk van zijn eigen vrouw door de vingers zag.

Zooals men ziet, is de zedelijke waarde van het hoofdverhaal reeds hoog genoeg te achten; in later tijd heeft men die waarde nog willen vermeerderen, door in de beide later toegevoegde kāṇḍa's de voorstelling te geven, dat (1°) Rāwaṇa een rākṣasa was, die voor de geheele wereld gevaarlijk was, omdat hij van de goden de belofte had weten te verkrijgen voor goden en daemonen onkwetsbaar te zullen zijn, en dat (2°) Wiṣṇu op zich genomen had zich in Rāma te incarneeren om als mensch den ondergang van Rāwaṇa te bewerken. Aan deze verheffing van het Rāmāyaṇa tot een lied van religieuze waarde mag dit bijzondere dichtwerk, behalve aan zijn schoonen vorm, zijn groote populariteit te danken hebben. In de litteraturen van geheel Voor- en Achter-Indië benevens in die van het Maleisch en het Javaansch heeft zich de „Geschiedenis van Rāma" een belangrijke plaats

weten te veroveren.

In zijn proefschrift „Rāma-legenden und Rāma-reliefs in Indonesien" (München, 1925) heeft Dr. W. F. Stutterheim een uitvoerige studie gewijd aan de Rāma-verhalen in het algemeen en die van den Indischen Archipel in het bijzonder. Ten aanzien van de verhouding der Maleische Hikayat Sĕri Rama en de Oud-Javaansche kakawin—om ons tot deze twee belangrijkste vertegenwoordigers der Indonesische Rāma-litteratuur te bepalen—is Dr. Stutterheim tot de conclusie gekomen, dat de Maleische verhalen hun oorsprong vinden in populaire, niet tot de officieele Sanskṛt letterkunde behoorende en in volkstalen voorgedragen Rāma-verhalen, vermoedelijk die van Westelijk Voor-Indië, terwijl daarentegen de kakawin, die tot de Javaansche hoflitteratuur behoorde, zooals wij verderop nog zullen zien, vrij bewerkt is naar Wālmīki's kunstepos, dat eveneens hoflitteratuur was en meer onder de geletterden dan onder het volk in aanzien stond[1]).

De kwestie van den tijd van vervaardiging van de Oud-Javaansche Rāmāyaṇa is nog altijd omstreden. Kern stelt hem op het begin van de 13de eeuw, Brandes op de 10de eeuw, Stutterheim op de eerste helft van het Kaḍirische tijdvak, terwijl Poerbatjaraka ten slotte meent, dat het gedicht reeds in het Midden-Javaansche tijdperk ontstaan moet zijn[2]). Als dichter geldt

[1]) Hiermee zijn dus de afwijkingen van den tekst van Wālmīki zoowel in de Maleische hikajat als in de Rāmāyaṇa-illustraties der Javaansche tempelreliefs verklaard.

[2]) Naar Krom, op. cit., p. 168. Op Dr. Poerbatjaraka's artikel, waarin hij deze zienswijze verdedigt („De dateering van het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa", in het Gedenkschrift 1926 van het Koninkl. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, p. 265 sqq.), moge hier speciaal de aandacht gevestigd worden, omdat het inderdaad belangrijk adstructiemateriaal aanvoert. Ook op mij maakt de taal van het O.-J. Rāmāyaṇa den indruk ouder te zijn dan die der meeste andere kakawins. Daartegenover staat de meening van Dr. Th. Pigeaud (in „Djawa", Jrg. 7, p. 42, eerste kolom, noot), dat op grond van het feit, dat men „in de kakawin's gaarne verouderde of gemaakt archaïstische woorden of woordvormen (bezigt)", „de grootste voorzichtigheid te betrachten (is) bij een poging zooals die van R. Ng. Dr. Poerbatjaraka om het Oud-Javaansche Ramajana te dateeren grootendeels op grond van phonetische gegevens (welke op zich zelf reeds, gezien de verschillen der handschriften, uiterst moeilijk betrouwbaar te verkrijgen zijn)"; ik kan, al stem ik in met Dr. Pigeaud's aansporing tot voorzichtigheid, zijn bezwaren niet geheel aanvaarden, daar Dr. Poerbatjaraka toch in hoofdzaak andere kakawins, van welke hetzelfde opgemerkt kan worden als van het Rāmāyaṇa, als vergelijkingsmateriaal gebruikt, en

in de traditie, naar wij uit de kakawin Wawatĕkan[1]) vernemen, Mpu Yogīçwara, van wien echter niets met zekerheid bekend is.

De kakawin, die uit 26 zangen bestaat, is buitengewoon mooi van taal en van stijl; het werk is een juweel van Oud-Javaansche letterkunde, een waardige bewerking van het Sanskṛt gedicht van Wālmīki. Van den Oud-Javaanschen tekst bestaat er een uitstekende uitgave, bezorgd door Prof. H. Kern ('s-Gravenhage, 1900). Kern leverde ook een vertaling van de eerste zes zangen (Verspreide Geschriften, deel 10, p. 79 sqq.), welke vertaling sindsdien voortgezet wordt door Juynboll in verschillende afleveringen van de „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië" (sinds 1922). Het lezen van dezen ook voor schoolgebruik zeer geschikten tekst wordt zeer vergemakkelijkt door Juynboll's „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Glossarium op het Oud-Javaansch Rāmāyaṇa" ('s-Gravenhage, 1902), dat later ook in zijn „Oud-Javaansch-Nederlandsche Woordenlijst" (Leiden, 1923) is opgenomen. Er bestaat een Nieuw-Javaansche bewerking van de kakawin in kleine versmaten van de hand van Jasadipoera I, waarvan thans echter verschillende redacties bekend zijn; de meest bekende is die, welke C. F. Winter gepubliceerd heeft in deel 21 van de Verhand. Bat. Gen., en welke van het Javaansche jaar 1750 (=1822 A. D.) is[2]).

Andere epische kakawins. De hierboven wat uitvoeriger behandelde kakawins beantwoorden alle aan de eischen, die de auteur van de Kāwyadarça, zooals wij hierboven zagen, aan dit soort litteratuur stelde.

---

de uit vergelijking der beschikbare handschriften verkregen tekst van de editie-Kern wel degelijk betrouwbaar genoeg is om er studiën op het gebied van taal en klankleer op te baseeren.

Poerbatjaraka's artikel suggereert, dat het Rāmāyaṇa in Midden-Java ontstaan is, doordat het telkens verwijst naar parallellen in Midden-Javaansche oorkonden. Zonder nu bepaald het tegendeel te willen beweren, vestig ik er toch de aandacht op, dat zelfs deze parallellie, gezien mogelijke staatkundige relaties tusschen Oost- en Midden-Java, niet uitsluit, dat het Rāmāyaṇa van Oost-Javaansch maaksel is.

[1]) Vgl. Dr. H. H. Juynboll, „Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek, II, 287.

[2]) Thans beschikbaar in een editie van Volkslectuur (No 696), in Latijnsche letters gedrukt en voorzien van keurige platen.

Het aantal epische kakawins is vrij groot; de belangrijkste onder de nog niet genoemde kakawins zijn: het Bhomakāwya, de Buddhistisch gekleurde Arjunawijaya van Mpu Tantular, het prototype van de door Winter uitgegeven Nieuw-Javaansche Ardjoena Sasrabaoe, het Brahmāṇḍapurāṇa, waarvan hierboven reeds een prozaredactie vermeld is, de Sutasoma of Puruṣādaçānta, een gedicht, dat eveneens van de hand van Tantular is, en waaruit Kern belangrijke mededeelingen geput heeft omtrent den samenhang en innerlijke eenheid van Çiwaïsme en Buddhisme op Java[1]), de Sumanasāntaka van Mpu Monaguṇa, waarvan de inhoud tot Kālidāsa's Raghuwamça in een door Juynboll nader besproken betrekking staat[2]), de Kṛṣṇāyaṇa, de Rāmawijaya, de Ratnawijaya en nog verschillende andere[3]).

Niet-epische kakawins. Behalve deze epische kakawins zijn er nog een paar, die tot andere genres behooren, zooals de Wṛttasañcaya, Nītisāra, Lubdhaka, Kuñjarakarṇa, Anggabañcana, Dharmasawita en Dharmaçūnya, Dewaruci, Manuk Abha, Sangu Tangis, Pasasangkalan, Nāgarakṛtāgama, Caṇḍakiraṇa, Usana Bali, Añang Nirartha, Kakawin Wawatĕkan etc. etc. Van al deze werken voldoen er sommige, zij het dan niet aan den eisch, dat de inhoud moet teruggaan op de Sanskṛt epen, toch aan de meeste andere eischen, die de Kāwyadarça stelt, zooals de Wṛttasañcaya, Manuk Abha, Sangu Tangis e. a.; de overige werken echter wijken, wat hun inhoud betreft, van het type af en kunnen alleen kakawins genoemd worden, omdat ze in Hindusche versmaten gedicht zijn.

---

[1]) Kern, „Verspreide Geschriften", IV, 149-177, naar Krom, op. cit., p. 420. Mpu Tantular leefde in de dagen van Ayam-Wuruk.

[2]) Bijdr. K. I., deel 50, p. 391 sq.

[3]) Een nadere bespreking van deze gedichten, die voor het grootste deel nog niet uitgegeven zijn, hoort thuis in een Javaansche Litteratuurgeschiedenis, niet in een oriënteerende schets als deze. Belangstellende lezers worden voor verdere gegevens betreffende de oudere Javaansche litteratuur verwezen naar de volgende geschriften: Dr. H. N. v. d. Tuuk, Notes on the Kawi Language and Literature, in het Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, vol. XIII, p. 42 sqq. (1881); A. C. Vreede, Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek, Leiden, 1892; het in een voorgaande noot reeds vermelde Supplement hierop van Dr. H. H. Juynboll, deel I, Leiden, 1907, en deel II, Leiden, 1911; Dr. J Brandes, Beschrijving der Javaansche, Balineesche en Sasaksche handschriften aangetroffen in de nalatenschap van Dr. H. N. van der Tuuk enz., deel I-IV, Batavia (Weltevreden), 1901-1926; Dr. H. N. v. d. Tuuk, Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek, passim, deel I-IV, Batavia, 1897-1912; Dr. H. Kern, Verspreide Geschriften, passim, deel I-XIV, 's-Gravenhage, 1913 tot heden; vele losse artikelen in verschillende tijdschriften in Nederland en Nederlandsch-Indië; de Leidsche dissertaties van G. A. J. Hazeu, H. H. Juynboll, H. Djajadiningrat, B. J. O. Schrieke, H. Kraemer, W. H. Rassers, W. F. Stutterheim, Th. G. Th. Pigeaud, P. V. van Stein Callenfels, G. W. J. Drewes, R. Goris, R. Ng. Poerbatjaraka en C. C. Berg.

Zoo is de Nītisāra een spreukenboek[1]), de Lubdhaka een Çiwaïetische en de Kuñjarakarṇa een Buddhistische legende[2]), de Anggabañcana een „allegorie over de hartstochten"[3]), de Dharmasawita en de Dharmaçūnya van didactisch-philosophischen aard. De Dewaruci, ook wel Bḥīmaruci, Bhīmasuci of (N)awaruci geheeten, behandelt in Voor-Indisch gewaad het verhaal van Bhīma, die op bevel van Droṇa uittrekt om het levenswater te zoeken en op dien tocht allerlei avonturen beleeft; het verhaal is ondanks het optreden der Pāṇḍawa's van Indonesische structuur[4]). De Caṇḍakiraṇa en de Pasasangkalan hebben al heel weinig meer van een kunstdicht; het eerste geschrift bevat een uitvoerige opgave van allerlei Sanskṛt woorden, hun synoniemen en hun beteekenissen in het Javaansch[5]), het andere geeft een opsomming van woorden met cijferwaarde. Het poëtische element is in deze beide laatste geschriften ver te zoeken: zij zijn tot louter technische litteratuur ten gebruike van den dichter geworden.

Wṛttasañcaya. Dat echter dit doel, practische hulp voor den dichter, ook wel met een zekere litteraire schoonheid kan vereenigd worden in een gedicht, dat bijna alle eigenschappen vertoont van een echte kakawin, blijkt ons uit de Wṛttasañcaya, welke uitgegeven en vertaald is door Prof. H. Kern[6]). In de Sanskṛt litteratuur zijn kāwya-werken, die gedicht zijn speciaal met het doel om er een of ander wetenschappelijk onderwerp in te behandelen, geenszins zeldzaam. Bij deze groep van Sanskṛt werken sluit zich de Wṛttasañcaya aan. Het is een gedicht van Mpu Tanakung, die ook de auteur van de hierboven reeds genoemde Lubdhaka is, van omstreeks 1200[7]); het bestaat uit 112 strophen en heeft als neventitel Cakrawākadūta=„De eend als bode". „In den Wṛttasañcaya is de versvorm hoofdzaak," zegt Kern op p. 72 van de in de noot genoemde uitgave, „ofschoon Tanakung, om

[1]) „Op voorbeeldig slechte wijze uitgegeven in de Nitisastra kawi", ed. Batavia, 1871; aldus Drewes, diss., p. 160 en noot 3; 160-164 een belangrijk citaat er uit met vertaling.

[2]) De prozaredactie is met inleiding, tekst, vertaling en aanteekeningen uitgegeven door Prof. H. Kern, Verspreide Geschriften, deel 10, p. 1 sqq.

[3]) Volgens Brandes en Juynboll, Juynboll, Catalogus, I, 162.

[4]) Zoo is in dit en in andere Javaansche verhalen Bhīma een geheel vergeestelijkte figuur geworden, die in veel opzichten Yudhiṣṭhira's plaats is gaan innemen; Goris (stelling IX van zijn dissertatie, en in Djawa, Jrg. 7, p. 110 sqq.) wijst er op, dat de verklaring hiervan te zoeken is in het feit, dat Bhīma de zoon is van Wāyu en dat wāyu op Java ook het begrip „geest" weergeeft.

[5]) Prof. H. Kern, Un dictionnaire Sanskrit-Kavi, Verspr. Geschr., deel 9, p. 275 sqq. [6]) Verspr. Geschr., deel 9, p. 69-189. [7]) Krom, op. cit., p. 295.

eenheid in 't geheel te brengen, een romannetje heeft uitgedacht, als onderwerp van de honderd strofen, waaruit het practische gedeelte van den Wṛttasañcaya bestaat. Dit romannetje, gezocht en onbeduidend in de hoogste mate, is een afgerond geheel en draagt als zoodanig den bijzonderen titel van Cakrawākadūta, hetgeen ons herinnert aan Kālidāsa's vermaarden Meghadūta." En op p. 111-112: „De korte inhoud van den Cakrawākadūta is deze: eene edele dame treurende over 't verdwijnen van haren geliefden prins, stort heur hart uit voor een cakrawāka en draagt dezen vogel op den verloren minnaar op te sporen. De vogel, een wijfjes-eend, voldoet aan dat verzoek, heeft het geluk den edelman te vinden, en overreedt hem om terug te keeren in de armen zijner smachtende hartvriendin."

„De Wṛttasañcaya", zoo lezen we verder op p. 71, „is, gelijk de titel reeds te kennen geeft, een werk over versbouw en wel over Sanskritsche verskunst toegepast op 't Oud-Javaansch. Men zou het nader kunnen omschrijven als een practisch handboek, waarin voorbeelden gegeven worden van een groot aantal monoschematische strofen, zóó ingericht, dat elk er van op de bekende Indische wijze tevens den naam der versmaat behelst, zoodat de modellen tegelijkertijd tot geheugenverzen strekken." Vóór de dichter aan zijn reeks van voorbeelden begint, geeft hij eerst een theoretische inleiding, waarin hij de door hem gedemonstreerde versmaten in hoofdgroepen verdeelt in overeenstemming met de gewoonte der Sanskṛt verhandelingen over de metriek, waarvan Tanakung er enkele als zijn bronnen noemt. Onze kakawin is, volgens Kern, als aanvulling van die Sanskṛt werken niet van belang ontbloot, terwijl er tevens uit blijkt, dat op Java ook eigen variaties der van de Hindu's geleerde versmaten gemaakt werden, die dan ook Oud-Javaansche namen dragen.

De Hindusche versmaten. Van de Hindusche versmaten, de z. g. groote versmaten (tembang gedé) der huidige Javanen, die men thans nog gebruikt in de soeloeks der lakons, vindt men er een honderdtal in de Wṛttasañcaya opgesomd.

Sanskṛt kāwya's en Oud-Javaansche kakawins bestaan uit een aantal zangen; men begint een nieuwen zang doorgaans, wanneer men overgaat tot het gebruik van een andere versmaat. In het algemeen wisselt men vrij vaak van versmaat, zoodat het aantal zangen in een kakawin gewoonlijk nogal groot is. Het komt

echter in de O.-J. Rāmāyaṇa telkens voor, dat de dichter in den loop van een zang van versmaat wisselt; een andere eigenaardigheid van deze kakawin is ook, dat de zangen er vrij lang zijn. Misschien heeft de auteur zich hier grootere vrijheid veroorloofd, omdat de Sanskṛt Rāmāyaṇa eer tot de epische litteratuur dan tot de kāwya's gerekend wordt, en in het Sanskṛt epos die indeeling in zangen niet bestaat. De mogelijkheid bestaat ook, in verband met Dr. Poerbatjaraka's hierboven reeds vermeld onderzoek naar den ouderdom van de O.-J. Rāmāyaṇa, dat deze kakawin een oudere of andere school vertegenwoordigt, en dat daaruit de afwijkingen te verklaren zijn[1]).

Elke zang bestaat uit een aantal strophen, die op hun beurt weer bestaan uit vier gelijke regels; in elken zang komen dus, behalve in de Rāmāyaṇa en eventueel andere soortgelijke werken, 4 × x gelijke versregels voor. De versregels bestaan uit een aantal korte en lange lettergrepen, die elkaar op een aan elke versmaat eigen wijze afwisselen; de laatste lettergreep kan vaak kort of lang zijn. Een lettergreep is lang van nature of door positie. „Van nature" wil zeggen, dat de klinker lang is en dat die lengte uit etymologische gronden te verklaren is; „door positie" wil zeggen, dat de klinker, hetzij hij kort of lang is, als lang geldt, omdat hij gevolgd wordt door twee of meer medeklinkers. In andere gevallen is de lettergreep kort.

Nu is dit soort versmaten zeer natuurlijk bij gebruik van talen, waarin werkelijk etymologisch onderscheid tusschen lange en korte vocalen bestaat, zooals het Sanskṛt, het Grieksch en het Latijn, of waarin althans een zoodanige accentwerking plaats vindt, dat er een natuurlijk verschil bestaat tusschen lettergrepen met en zonder klemtoon. In het huidige Javaansch bestaat er echter noch geprononceerd woordaccent, noch verschil in de lengte der vocalen, een trek, dien het met een groot aantal verwante talen gemeen heeft. Wel gebruikte men, vooral in kakawins, een groot aantal Sanskṛt woorden, maar de kennis van het Sanskṛt, een moeilijke taal en bovendien van geheel andere structuur, was niet zoo perfect, dat men niet telkens fouten maakte in het gebruik er van Toen men de Sanskṛt metriek op het Oud-Javaansch ging toepassen niettegenstaande de beide hierboven genoemde bezwaren, moesten de dichters dus van kunstgrepen gebruik maken. Een enkel

[1]) Vgl. nog Prof. H. Kern in de voorrede van zijn Rāmāyaṇa-uitgave, p.VI.

voorbeeld moge aantoonen, hoe zij dat deden[1]).

Versmaat Praharṣiṇī; schema a a a b b b b a b a b a a of b.

Voorbeeld (Nāgarakṛtāgama, zang 50, strophe 4):

Ton - ton tang mṛ - ga ma - la - yū nda-tan wri rāt - nya,
Ke - wran wi - bhra- ma ma - rĕ - but ha -rĕp ma-ram -pak,
Ā - pan ming- gat a - ba - la - bar kka-rĕs ni - keng - gī,
he - tu - nyā - ku - kud u - mu-sī tĕ -ngah ma-tim - bun.

Men ziet hier, dat de dichter malayū in plaats van malayu gebruikt, rātnya voor ratnya, harĕp voor arĕp, āpan voor apan, enggī voor enggi, al zou enggi in de slotlettergreep mogelijk geweest zijn, umusī voor umungsi-i.

Kakawin-spelling en kakawin-taal in de Majapahitsche periode. Opzettelijk heb ik hier een strophe genomen uit de Nāgarakṛtāgama, daar van dit gedicht bekend is, dat het in 1365 geschreven is, in den bloeitijd van Majapahit dus, toen uit het toenmalige Javaansche dialect in elk geval lengteverschillen verdwenen waren, en ook de h, die in de geciteerde strophe, tweeden regel, met de t positie maakt en dus als consonant geldt, die waarde, zoo ze ze ooit gehad heeft, reeds verloren had. Nu is het, zooals we verder op bij het behandelen van de hoofdzaken van de Javaansche klankleer nog zullen zien, niet uitgesloten, dat het Javaansch in een zeker stadium van zijn ontwikkeling lange vocalen heeft gekend, lang n.l. door samentrekking of door z.g. Ersatzdehnung, verlenging ten gevolge van het wegvallen van de daarop volgende consonant. In 1365 had men echter dat stadium reeds lang achter den rug, zooals onweerlegbaar blijkt uit het voorkomen van phrasen in contemporain dialect in eenige overigens archaïseerende Oud-Javaansche oorkonden[2]).

Ook de taal, die in de latere kakawins gebruikt wordt, moet reeds het contact met de gesproken taal eenigszins verloren hebben; dat zal, zooals v. Stein Callenfels aangetoond heeft, al reeds in den Majapahitschen tijd het geval geweest zijn. Misschien mogen we hier een van de redenen in zien, waarom het aantal kakawins voor den Kaḍirischen tijd betrekkelijk veel hooger

[1]) In het versschema beteekent a een lange en b een korte lettergreep.

[2]) Men zie voor de kwestie van de verhouding tusschen het officieele ouderwetsche Oud-Javaansch der Majapahitsche kakawins en oorkonden en het levende dialect dier dagen de interessante beschouwing in Dr. P. V. van Stein Callenfels' „De Sudamala in de Hindu-Javaansche kunst, p. 154 en 155.

is dan voor den Singhasārischen en Majapahitschen tijd, en vooral ook, waarom op Bali, al zijn ook daar kakawins tot stand gekomen, het aantal daarvan in geen verhouding staat tot dat der kidungs, die in jongere taal geschreven zijn: op Bali zal de strijd der Javaansche kolonisten tot behoud van de door hen meegebrachte taal tegen het numeriek zooveel sterkere Balisch toch al moeilijk genoeg geweest zijn en geleid hebben tot het spoediger opgeven van de niet meer beheerschte kakawin-stof en kakawintaal ten voordeele van de kidungs.

De bloei der Javaansche letteren onder Ayam - Wuruk. Is dus vermoedelijk de Majapahitsche periode voor de kakawins al reeds te beschouwen als een tijd van nabloei, overigens kenmerkt zich het middenstuk van de 14de eeuw door intensieve litteraire activiteit, hetgeen natuurlijk vanzelfsprekend is voor een staat, die door Gajah-Mada's succesvolle politiek de rijkste en machtigste van heel Zuid-Oost-Azië was en — dat weten we uit de Nāgarakṛtāgama — daardoor vele geleerden en dichters tot zich lokte[1]). Ja, zelfs prikkelde Ayam-Wuruk's glorie dichters buiten Majapahit tot activiteit, zooals blijkt uit een andere mededeeling, dat lofdichten van dichtervorsten binnenkwamen uit andere steden „als blijk, dat de Vorst luisterrijk was"[2]).

Sakweh sang paṇḍitêng anyadharaṇi mangikĕt kastawan çrī narendra, çrī Buddhāditya sang bhikṣw agaway i sira bhogāwali çlokakīrṇa, ring Jambudwīpa tônggwānira mangaran i Kāñcīpurī ṣaḍwihāra, mwang sang wiprângaran çrī Mutali Sahṛdayâwwat stuti çloka çuddha.

Āstām sang paṇḍitêng bhūmi Jawa sahana sang çāstradakṣātiwijña, kapwâgoṣṭhy āngikĕt çloka hana waca-wacan nggwānirêki n pamarṇa, mukhyā munggw ing praçāsti stuti nṛpati tĕkap sang sudharmôpapatti, sang wruh ring gīta-gītênikĕtira n angikĕt stotra lumrêng purī jro[3]).

„Alle paṇḍita's van andere landen dichtten lofdichten op Z. M. den Vorst. De monnik Buddhāditya, wiens woonplaats in Voor-Indië was, met name in Kāñcipurī[4]), de stad der zes kloosters, maakte voor hem een bhogāwali[5]) in een menigte çloka's. Ook de doorluchtige brahmaan Mutali Sahṛdaya bood een lofdicht aan in correcte çloka's."

„Om te zwijgen van de paṇḍita's op Java, allen zeer kundige meesters in de (verschillende) çāstra's. Zij dichtten in gezelschap çloka's

[1]) Nāg., Zang 83, 4. [2]) Nāg., 84, 2.
[3]) Maat sragdharā: a a a a b a a b b b b b b a a b a a b a a of b.
[4]) Het huidige Conjeveram, volgens Kern.
[5]) Kern: een lofdicht van een lofredenaar van beroep.

of legden hun loftuitingen neer in prozastukken; de voornaamste plaats daaronder namen in de huldigende zangen ter eere van den vorst, welke vervaardigd waren door den sudharmopapatti[1]), iemand, die goed op de hoogte was van de verschillende liederen der lofdichters, welke in het paleis opgang gemaakt hadden"[2]).

Uit deze beschrijving van de Nāgarakṛtāgama krijgen we een beeld van de litteraire werkzaamheid in den kraton van Majapahit. Lofliederen zullen in de paleispoëzie wel de voornaamste plaats ingenomen hebben; daarnaast vertelt de Nāgarakṛtāgama van een soort cabaret-kunst[3]), waar ook de koning deel in had[4]), en geeft een bijzonder belangrijke beschrijving van een maskerspel-vertooning, waarin verschillende leden der koninklijke familie, de koning zelf inbegrepen, rollen vervulden[5]). Daar ook de Pararaton speciaal melding maakt van 's konings optreden als tooneelspeler en als ḍalang, mogen we wel veilig aannemen, dat Ayam-Wuruk een minnaar was van dichtkunst, tooneelspel, zang en dans. De Nāgarakṛtāgama schildert hem als een echt potentaat naar Oosterschen trant, niet zoozeer uitblinkend om zijn verdienstelijkheid als staatsman, maar zijn glorie ontleenend aan de pracht en praal, waarmee hij zich als gevolg van Gajah-Mada's succesvol buiten- en binnenlandsch beleid omringen kon. In zijn hofhouding had hij, zooals de Nāgarakṛtāgama ons leert, vele bewonderaars-om-den-broode, wier taak het was hun heer in opgeschroefde taal en overdreven beeldspraak te prijzen als den grootsten aller koningen. Een van deze lofdichten is Prapañca's Nāgarakṛtāgama, „De Geschiedenis van den groei en den bloei van het Rijk", in het voorafgaande reeds herhaaldelijk geciteerd.

De Nāgarakṛtāgama. Voor ons heeft dit gedicht een buitengewoon hooge waarde, omdat het een contemporaine beschrijving van Majapahit, zijn geschiedenis en zijn grootheid bevat, vervaardigd in 1365, de periode van de hoogste ontwikkeling, waartoe het beleid van Gajah-Mada, die in 1364 gestorven was, het

[1]) Een ambtenaar, die belast was met de zorg voor de graftempels; vgl. Krom op p. 304 van de in noot 2 genoemde editie. Poerbatjaraka spreekt van „upapatti's der religie" (B. K. I., 80, p. 286). Upapatti metri causa voor upapati?

[2]) Nāgarakṛtāgama, Zang 93; met enkele wijzigingen en met inachtneming der door Brandes, Krom en Poerbatjaraka voorgestelde correcties overgenomen uit de editie met aanteekeningen van Dr. N. J. Krom, 's-Gravenhage 1919.

[3]) Nāg., 90, 6 tot 91, 2. [4]) Nāg., 91, 3. [5]) Nāg., 91, 4-9.

had kunnen brengen. Het bevat talrijke gegevens van groote waarde voor de studie van de geschiedenis, de inrichting van de maatschappij, de godsdiensten, het recht en het kratonleven van Majapahit, al moeten we bij de waardeering van deze gegevens er altijd rekening mee houden, dat Prapañca als lofdichter alles zoo gunstig mogelijk heeft voorgesteld en—daar hebben we bewijzen van—uit zijn mededeelingen heeft weggelaten, wat aan Ayam-Wuruk's glorie afbreuk zou kunnen doen. Zijn voornaamste doel was zijn vorst te verheerlijken, en hoe goed hij daarin geslaagd is, blijkt wel uit het feit, dat Ayam-Wuruk, die bij nuchter onderzoek een vrijwel onbeduidend vorst blijkt te zijn geweest en wiens beteekenis in elk geval in het niet zinkt vergeleken bij die van Gajah-Mada, via enkele te weinig critische studies van Westersche historici voor het huidige jonge Javaansche geslacht de groote vorst van Oud-Java bij uitnemendheid geworden is.

Om de groote geschiedkundige beteekenis van de Nāgarakṛtāgama laat ik hier een korte inhoudsopgave er van volgen. Het gedicht bestaat uit 98 zangen, waarvan er verschillende slechts één strophe tellen. Na een philosophische inleiding wordt in den eersten zang verteld, dat de dichter beoogt in zijn lied den koning te loven, die in 1334 na en tijdens talrijke wonderbare natuurverschijnselen als incarnatie van Bhaṭṭāra Guru op aarde verschenen was. In de volgende zangen worden de verwanten des konings opgesomd. Daarop volgt de bekende beschrijving van Majapahit, aan de hand waarvan Ir. Maclaine Pont sinds eenige jaren een interessante studie maakt over de topographie van Majapahit (zang 8 sqq.), en vervolgens de nog veel algemeener bekende opsomming van Majapahit's onderhoorigheden in den Archipel, de nusântara, en van de bevriende mogendheden daarbuiten. In zang 16 vernemen we belangrijke bijzonderheden over de regeling van de Çiwaïetische en de Buddhistische zending in het Majapahitsche gebied. Van zang 17 tot zang 70 volgen dan beschrijvingen van 's konings reizen door Oost-Java, die bijzonder waardevol zijn voor den archaeoloog van wege de gegevens over heiligdommen dier dagen, en voor den historicus, niet alleen om de bijzonderheden aangaande de Majapahitsche staatsregeling, die wij er in aantreffen, maar vooral ook om de schets van de geschiedenis van Singhasāri en Majapahit, die er in gevlochten is. In zang 38,3 vertelt de dich-

ter ons namelijk, dat hij, toen hij eens op een der reizen van den koning in diens gezelschap te Singhasāri aangekomen was, vandaar op eigen gelegenheid een bezoek bracht aan een familielid, den ruim 83 jaar ouden Buddhistischen tempelopziener Ācārya Ratnāmça, om van hem bijzonderheden te vernemen betreffende Majapahit's geschiedenis en voorgeschiedenis; deze bijzonderheden, die een waardevolle correctie op de Pararatongegevens bevatten en na vergelijking met gegevens uit Oud-Javaansche oorkonden in het algemeen juist zijn gebleken, hebben Brandes, Kern, Krom en enkele anderen in staat gesteld een belangrijk deel der Oud-Javaansche geschiedenis, waarvan men tot voor korten tijd maar heel weinig afwist, te reconstrueeren.

De Nāgarakṛtāgama gaat, na in de zangen 63-67 een uitvoerige en zeer belangrijke beschrijving van het groote doodenoffer voor 's konings grootmoeder—Kṛtanagara's dochter en raden Wijaya's gemalin—gegeven te hebben, en na in zang 68 naar aanleiding van de voltooiing van het heiligdom van Kamal-paṇḍak de geschiedenis van de deeling van het rijk van Airlangga door Mpu Bharāḍa verteld te hebben, verder met het geven van een overzicht van het binnenlandsch bestuursstelsel, waarbij de kerkelijke administratie deel van de staatstaak blijkt te zijn (zang 72-82). Aanleiding tot het geven van deze bijzonderheden vindt de dichter in de vermelding van Gajah-Mada's dood (1364), die een reorganisatie van verschillende instituten noodig maakte, omdat de gestorven patih niet in alles te vervangen bleek te zijn. Aan het slot van het werk geeft Prapañca zuiver contemporaine geschiedenis in een beschrijving van de jaarlijksche plechtige huldiging van den koning op 15 Phālguna en de daarmee samenhangende feestelijkheden, en van de groote jaarlijksche wapenschouwing op 1 Caitra.

Prapañca, het hoofd der Buddhistische geestelijkheid en als zoodanig een van de hoogste hofbeambten te Majapahit, beëindigde de Nāgarakṛtāgama, waarvan zang 94,2 als tweeden titel „Deçawarṇana", „Landbeschrijving" of „Vermelding der deça's" opgeeft, in Āçwina 1287 Çāka = omstreeks 1 October 1365. In de laatste zangen vertelt hij enkele bijzonderheden uit zijn eigen leven, waaruit o. a. schijnt opgemaakt te mogen worden, dat hij, voor hij Buddhistisch monnik werd, Mpu Wināda heette (98,1). Behalve de Nāgarakṛtāgama dichtte hij çloka's, kakawins en kidungs (94,4), waarvan hij er een aantal opsomt (94,3), die echter verloren schijnen te zijn gegaan.

Ook de Nāgarakṛtāgama is op Java zelf verloren gegaan. Op Bali daarentegen is het gedicht bekend gebleven en heeft vermoedelijk op

de latere litteratuur nog wel eenigen invloed uitgeoefend. In 1894 werd tijdens de Lombok-expeditie in de poeri van Tjakranagara een handschrift er van gevonden, dat in 1902 door Brandes in Balineesche letters en nog niet critisch bewerkt gepubliceerd is (Verh. Bat. Gen., deel 54, eerste stuk). Kern heeft het gedicht vertaald en verklaard in een reeks artikelen in de jaren 1905—1914 in Bijdr. Koninkl. Instituut, deel 58—69; zie ook zijn Verspreide Geschriften, deel 7 en 8. Afzonderlijke editie: „Het Oud-Javaansche lofdicht Nāgarakṛtāgama van Prapañca (1365 A. D.). Tekst, vertaling en bespreking . . van Prof. Dr. H. Kern. Met aanteekeningen van Dr. N. J. Krom, 's-Gravenhage, 1919. Waardevolle aanteekeningen hierop van R. Ng. Poerbatjaraka in de Bijdr. K. I., deel 80 (1924), p. 219 sqq. De waarde van de Nāgarakṛtāgama is uitvoerig besproken door Dr. N. J. Krom in zijn reeds meer genoemde „Hindu-Javaansche Geschiedenis, p. 14-20, waaraan ik ook deze bibliographische bijzonderheden ontleen.

Behalve over zijn eigen werk, spreekt Prapañca herhaaldelijk in het algemeen over de groote litteraire activiteit van zijn dagen en noemt ook de namen van twee auteurs, zijn Buddhistischen vriend mapañji Kṛtayaça en het hoofd der Çiwaïetische brahmanen, den geleerden Brahmarāja; van hun litteraire werkzaamheid weten we echter verder niets af. Een ander dichter, die eveneens in de gunst stond aan het hof van Majapahit in deze periode, was Tantular, de auteur van de hierboven reeds genoemde Arjunawijaya en de Puruṣādaçānta of Sutasoma.

Invloed der Majapahitsche letterkunde op het buitenland. De belangrijke activiteit op litterair gebied in den bloeitijd van Majapahit, waarvan wij thans nog in een aantal geschriften de overblijfselen vinden, terwijl we tevens de zekerheid hebben, dat daarbuiten nog veel verloren is gegaan, heeft zich vermoedelijk ook wel geuit in eenigen invloed van Majapahit op andere landen in de omgeving. Hierboven is reeds vermeld, dat er in dezen tijd waarschijnlijk wel litteraire relaties bestaan hebben tusschen Majapahit en Midden-Java, relaties, waaruit het thans nog voorkomen van werken als de Bratajoeda, de Rama en de Ardjoena Sasrabaoe op Midden-Java te verklaren zou zijn. Maar ook naar elders moeten we den blik even richten, n. l. naar Sumatra, Siam en Bali.

Verspreiding der Panji-verhalen. In de Maleische litteratuur vinden we een groot aantal verhalen, die klaarblijkelijk van Javaanschen oorsprong zijn, daar zij spelen op Java, met kennis van zaken Javaansche hoftoestanden en volksgewoonten beschrijven en wemelen van Javaansche en Hindu-Javaansche namen. Ze

behooren tot het genre der Pañji-romans, waarop we hierbeneden nog zullen terugkomen. Reeds lang was bekend, dat deze Maleische verhalen[1]) vrij sterk afweken van de huidige Javaansche vertellingen van dat soort, en v. d. Tuuk heeft er al in zijn „Notes on the Kawi Language and Literature" van 1881 de aandacht op gevestigd, dat ze veel dichter stonden bij de z. g. Middel-Javaansche Pañji-verhalen, die hij op Bali aangetroffen had. Eveneens is gebleken, dat zelfs in Siam nog verhalen bestaan, die blijkbaar van Javaanschen oorsprong zijn en tot den Pañji-cyclus behooren[2]). De geringe verschillen, die er nog tusschen de Middel-Javaansche Pañji-verhalen en de Maleische lezingen bestaan, worden vanzelfsprekend, indien men aanneemt, dat de verspreiding der Pañji-verhalen plaats heeft gevonden in den Majapahitschen bloeitijd als een gevolg van de Javaansche politieke expansie. De Middel-Javaansche Pañji-verhalen toch zijn in hun huidigen vorm vermoedelijk op Bali op schrift gesteld, maar zijn van Javaanschen oorsprong; in hun Balische periode kunnen zij echter nog ontwikkeling doorgemaakt hebben. Maar ook de Maleische verhalen zullen tusschen het tijdstip van ontleening en dat van hun teboekstelling in den vorm, dien ze nu hebben, nog wel in détails veranderd zijn. Ten aanzien van de Maleische verhalen zou men den tijd van ontleening vrij ruim kunnen begrenzen: de terminus a quo zou het begin van de Pamalayu, Kṛtanagara's expeditie tegen Sumatra, kunnen zijn, 1277 dus; de terminus ad quem ± 1400, toen het met de Javaansche suprematie over den Archipel gedaan was, al weten we, dat zelfs in de dagen der Portugeezen de macht der Javanen ter zee nog geenszins onbelangrijk was. Dat echter ook Siam deze Pañji-verhalen heeft leeren kennen, pleit wel voor den bloeitijd van Majapahit als periode van ontleening; een volkomen bevredigend bewijs hiervoor zal intusschen wel nooit te leveren zijn.

Bali en zijn rol in de Javaansche letterkunde. Veel belangrijker dan die invloed der Javaansche letteren op Midden-Java, Sumatra en Siam zijn de betrekkingen tusschen Java en Bali geweest. De vestiging van Majapahitters op Bali beteekende,

[1]) In druk is thans beschikbaar de Hikajat Pandji Semirang, ed. Volkslectuur No. 48, en een overzicht van den inhoud van de Hikajat Tjèkèl wanèng pati in „De Pandji-roman" van Dr. Rassers.

[2]) Dr. L. Serrurier, „De Pandji-legende op het Vasteland", in den „Feestbundel ... aan Dr. P. J. Veth ... opgedragen", Leiden, 1894, p. 291 sqq.

dat van de bloeiende Javaansche litteratuur een stek op Bali werd geplant, die daar door de gunstige politieke omstandigheden snel uitgroeide tot zelfstandig bloeiend en vruchtbaar leven. Eenig essentieel verschil tusschen de Oud-Javaansche en de Middel-Javaansche (= op Bali voortlevende oud-Oost-Javaansche) letterkunde bestaat er niet; alleen zijn op Bali de kakawins meer op den achtergrond geraakt ten voordeele van de kidungs, al bewijst de Kakawin Wawatĕkan, die vrij late historische gebeurtenissen op Bali beschrijft, dat Javaansche kakawins op Bali tot in den Klungkungschen tijd toe geschreven zijn. Voor het op den achtergrond treden der kakawins meenden we hierboven wellicht een verklaring te mogen zoeken in het feit, dat omstreeks 1350 de kakawins op Java reeds in de periode van nabloei waren, en dat de veroudering der kakawin-taal zich op Bali, waar het Javaansch toch al moeite had om zich te handhaven, het sterkst voelbaar heeft gemaakt.

De Pamañcangah, de groote babad van Gelgel, geeft ons waardevolle inlichtingen over den bloei der Javaansche letteren op Bali in de 16de eeuw, den bloeitijd van Gelgel. De geenszins onbetrouwbare traditie, die bovendien in de handschriften zelf bevestiging vindt, noemt als de twee belangrijkste dichters van dien tijd den brahmaan Nirartha, die in dien tijd van Java naar Bali gekomen was, den eersten brahmaan, die zich daar vestigde, en dus, naar de huidige Balische traditie, den stamvader van alle tegenwoordige Balische brahmanen, en diens leerling Dawuh Bale-Agung, die reeds vóór de komst van Nirartha een dichter van beteekenis was. Dawuh Bale-Agung was de manguri van den koning van Gelgel, een functie, die toen op Bali hetzelfde inhield als later die van den poedjangga van Soerakarta; en evenals het ambt van poedjangga wel erfelijk was, zoo was dat ook de betrekking van manguri op Bali, zoodat de Pamañcangah ook van Dawuh's zoon litteraire werkzaamheid vermeldt. Desgelijks waren er onder de afstammelingen van Nirartha eenige dichters, die hier nu echter niet verder ter zake doen. Een van Dawuh's meest bekende werken is de kidung Arjuna Pralabdha; aan Nirartha worden talrijke werken toegeschreven, o. a. de kakawins Usana Bali en Añang Nirartha. Voor verdere bijzonderheden hierover raadplege men „De Middeljavaansche historische traditie" van schrijver dezes, p. 18-46.

Kidungs. Wanneer we nu overgaan tot het bespreken van

enkele kidungs, dan moet men daaruit natuurlijk niet concludeeren, dat de kidung-letterkunde geheel tot de Javaansche litteratuur op Bali, dus tot de z. g. Middel-Javaansche letterkunde behoort. Integendeel, uit de hierboven aangehaalde Nāgarakṛtāgama-plaats (94, 4) blijkt duidelijk, dat we ook op Oost-Java kidungs hadden, en als de desbetreffende Pararaton-mededeeling (2de ed., p. 92) vertrouwen zou mogen verdienen, zouden we in Jaya-Katwang's Wukir polaman, „Vischvijverberg", van 1293 of kort daarna de oudste met name bekende Oud-Javaansche kidung mogen zien. Zoo zijn, gelijk we reeds zagen, ook de Pañji-verhalen oorspronkelijk Oud-Javaansche kidungs geweest, al mogen ze in hun huidigen vorm van Bali stammen. Aan de Balinismen van vele andere kidungs is echter te zien, dat zij alleen op Bali kunnen zijn vervaardigd.

Tĕngahan en macapat. Onder kidung verstaan we een gedicht in Javaansche versmaten, waarvan er twee typen voorkomen, die echter geen essentieele verschillen vertoonen, n.l. de z.g. tĕngahan- en macapat-maten. Terwijl, zooals we boven zagen, alle versregels van een zang van een kakawin gelijk zijn, en het kenmerkende van een groote versmaat bestaat in de haar eigen wijze van verdeeling der lange en korte lettergrepen over den versregel, bestaat een macapat-strophe uit een aantal ongelijke regels; van elke macapat-strophe is bepaald (1°) het aantal regels, (2°) het aantal lettergrepen van elk der versregels en (3°) de vocaal van de laatste lettergreep van elken versregel. In overeenstemming met het ontbreken van een geprononceerd woordaccent en van verschil in lengte der vocalen speelt het rhythme in een Javaansch vers eigenlijk geen rol[1]). Op Westerlingen, wier poëzie dichter bij die van het Sanskṛt staat, en die, doordat hun talen wel woordaccent kennen, aan rhythmische poëzie gewend zijn, maakt de eigen Javaansche verskunst een ietwat zonderlingen indruk, en het is dus niet zoo vreemd, dat Brandes bij zijn onderzoek naar de vóór-Hindusche beschaving van Java gerechtigd meende te zijn de Javaansche verskunst te beschouwen als een plant van eigen bodem.

Prof. Krom acht in zijn Hindu-Javaansche geschiedenis (p.49) Brandes' argumenten zwak, en meent, zonder echter een positief eigen oordeel uit te spreken, „dat de in de laatste jaren onder-

[1]) Voor voorbeelden verwijs ik naar den in dit boekje afgedrukten tekst.

nomen pogingen om de Javaansche maten te verklaren als in origine samenhangend met de Hindoesche, doch daarvan onderscheiden door sterke inheemsche eigenaardigheden, in de goede richting gaan, daargelaten dan in hoeverre het resultaat van die pogingen op zichzelf tot dusver bevredigend is." „Het blijft, als Brandes gelijk heeft," zegt hij op dezelfde bladzijde, „uitermate raadselachtig, hoe die eigen maten, na gedurende ongeveer den geheelen Hindoe-tijd gezwegen te hebben, aan het eind daarvan opeens weder worden opgevat." Schrijver dezes, die op muziekgebied een leek is, kan de kwestie van het al of niet ontleend zijn der Javaansche versmaten niet beoordeelen, maar meent tegenover dit laatste argument van Prof. Krom te mogen opmerken, dat het in de eerste plaats lang niet zeker is, dat de Javaansche maten gedurende den Hindu-tijd buiten gebruik zijn geweest, daar in de kakawin-litteratuur en in de oorkonden herhaaldelijk over kidungs gesproken wordt, en dat het in de tweede plaats vanzelfsprekend is, dat eventueele Javaansche zangwijzen de concurrentie tegen de kakawins van de invloedrijke hofkringen niet konden volhouden en dus geen plaats konden verwerven in de officieele litteratuur. Het komt in de Javaansche cultuurgeschiedenis wel vaker voor, dat het eigen bezit, eerst op den achtergrond gedrongen door den sterken Hindu-invloed, zich later bij het tanen van dien invloed opnieuw heeft doen gelden, waarbij het dan later de sporen van dien Hindu-invloed overvloedig vertoonde. Voor mij blijft voorloopig de nauwe samenhang van Javaansche metriek en phonetiek een zwaarwegend argument vóór de theorie van een hoogen ouderdom der Javaansche versmaten.

De tĕngahan-maten zijn eigenlijk samengestelde macapat-maten. Men vindt vaak tĕngahan-groepen van het type 2a + 2b, minder vaak 2a + 2b + 2c, waarbij a, b en c macapat-strophen voorstellen; m. a. w. een zang in tĕngahan-maat bestaat uit een aantal groepen van strophen, terwijl elke groep bestaat uit paren van macapat-strophen in steeds dezelfde volgorde. Het gebruik van tĕngahan-maten geeft aan een gedicht grooter levendigheid door de vakere wisseling van maat; ander verschil bestaat er niet. Hoe dicht tĕngahan en macapat bij elkaar staan, blijkt wel hieruit, dat men, zooals b.v. in redactie B van de Kidung Sunda, in hetzelfde gedicht tĕngahan- en macapat-maten gebruiken kon. Voor zoover ik kan nagaan, heeft men op Midden-Java nooit tĕngahan-maten gebruikt, en men heeft er daar dus in het algemeen

geen juiste voorstelling van, wat met den term tĕmbang tĕngahan bedoeld wordt, zoodat men hem wel toepast op in onbruik geraakte macapat-maten.

Een soortgelijk verschijnsel is, dat macapat-versmaten vaak op een bepaalde wijze elkaar opvolgen, en dus ook groepen vormen; zoo vindt men hier in de Sundāyana steeds de combinatie Durma-Sinom, elders vaak Durma-Pangkur-Sinom. Het schijnt, dat thans vaak de keuze van een maat of de overgang tot het gebruik van een andere maat bepaald wordt door de strekking of het karakter van den inhoud van de komende passage. Soms blijkt dat eenigszins uit den naam van de versmaat: Asmarandana b.v. gebruikt men ter beschrijving van liefdesscènes, Doerma bij de schildering van gevechten of andere noodlottige gebeurtenissen.

De Javaansche versmaten dragen grootendeels Javaansche namen, omtrent welker beteekenis nog groote onzekerheid heerscht; in mijn dissertatie (p. 38, 39) heb ik de gissing geopperd, dat, voor een deel althans, die namen wellicht de titels van de boeken geweest zijn, waarin zij het eerst gebruikt werden; zoo zou Asmarandana b.v. genoemd kunnen zijn naar een thans verdwenen kidung Smaradahana in die versmaat, een bewerking in Javaansche maten van de hierboven besproken kakawin.

Niet elke dichter houdt zich even nauwgezet aan het schema. Gewoonlijk gunt men zich eenige vrijheid in het afwijken van de voorgeschreven vaste vocaal van de laatste lettergreep; daarentegen houdt men zich, omdat men de gedichten niet leest, maar zingt, wel precies aan de maat. Voor ons, latere geslachten, is de metriek van het grootste belang, daar wij er een belangrijk middel in hebben om te controleeren, of de lezing in orde is of niet, en om zoo noodig corrupte plaatsen te verbeteren.

De belangrijkste kidungs. In den loop van de 19de eeuw is de aandacht van Europeesche onderzoekers van de cultuur van Java hoofdzakelijk gericht geweest op het Hinduïstische element in de Hindu-Javaansche beschaving, wat ook voor de hand lag, daar men bij de allereerste kennismaking met Java in zijn kennis van Voor-Indië en Hindusche cultuur althans een aanknoopingspunt had. Zoo heeft men ook bij het bestudeeren van de Javaansche letterkunde eerst alleen oog gehad voor de geschriften, die uit de Sanskṛt litteratuur bekende onderwerpen behandelen, met name voor de belangrijkste kakawins en de Nieuw-Javaansche bewerkingen daarvan in poëzie en in lakon-vorm,

tenzij ze, zooals de babads en de Damar-Woelan-verhalen, tevens dienen konden ter reconstructie van Java's oude geschiedenis. De eerste, die grondig kennis maakte met de meer origineele Javaansche litteratuur, was Dr. v.d. Tuuk, die gedurende zijn lange verblijf op Bali ongeveer het geheele oude Javaansche letterkundige bezit doorwerkte en verwerkte in zijn groote Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek; om verschillende redenen is echter v.d. Tuuk's uitgebreide kennis voor de wetenschap niet zoo productief geworden als wel gekund had, zoodat veel van hetgeen hij onder gunstige omstandigheden reeds gedaan had, later onder veel ongunstiger omstandigheden overgedaan moest worden. De eerste resultaten van v. d. Tuuk's onderzoek naar de oude litteratuur, die op Bali bewaard was gebleven, zijn gepubliceerd geworden in de vroeger reeds vermelde „Notes on the Kawi Language and Literature", een compilatie uit Dr. v.d. Tuuk's brieven aan Dr. Rost in 1878 en 1879. Ook Dr. Brandes had groote belangstelling voor de Javaansche zijde van de Hindu-Javaansche cultuur en litteratuur, maar zijn ambtsbezigheden brachten hem, vooral in het laatste deel van zijn leven, meer en meer op het speciale gebied van archaeologie en geschiedenis.

Zoo is er eigenlijk pas in de tweede en derde decade van deze eeuw een kentering gekomen, die de meer algemeene belangstelling voor de eigenlijk Javaansche cultuur ten goede kwam, voor een niet onbelangrijk gedeelte onder invloed van de nieuwere ethnologie en vergelijkende godsdienstwetenschap. Zoo is in 1922 in een monumentale dissertatie de groote waarde van de Pañji-verhalen voor onze kennis van de oud-inheemsche maatschappij en het primitieve denken der Javanen in een hel daglicht gesteld[1]), terwijl in 1924 voor het eerst een oriënteerende studie op dat gebied verscheen, die gebaseerd was op gegevens der oude Javaansche prozalitteratuur[2]). Van de kidung-letterkunde is echter nog slechts heel weinig bekend geworden; de twee eenige kidungs, die vóór deze Sundāyana gepubliceerd zijn, zijn de Sudamala door Dr. v. Stein Callenfels en Kidung Sunda B door schrijver dezes, die tevens aan de historische kidungs een algemeene be-

[1]) W. H. Rassers, De Pandji-Roman, Leidsche dissertatie, Antwerpen, 1922.

[2]) Th. G. Th. Pigeaud, De Tantu Panggĕlaran (met uitvoerige inhoudsopgaven van parallelle litteratuur), Leidsche diss., 's-Gravenhage, 1924.

schouwing wijdde[1]). Door onze geringe bekendheid met de kidung-letterkunde moeten wij dus in het hier volgende volstaan met een paar oppervlakkige opmerkingen.

De Pañji-romans. Onder dezen naam staat een vrij uitgebreide groep van Middel-Javaansche geschriften bekend, die, zooals wij boven reeds zagen, in hun Oud-Javaanschen vorm in het Maleisch vertaald of bewerkt zijn, vermoedelijk in Majapahit's bloeitijdperk. Het thema van deze verhalen is steeds hetzelfde, maar het is uitgewerkt in eindelooze variaties. In wezen is de kern van het verhaal een totemistische mythe, of, zooals Dr. Rassers het op p. 225 van zijn in de noot geciteerde werk definiëert, „een mythe (en wel in hoofdtrekken een maan-mythe[2])), gemodelleerd op het kader van een exogame stamdeeling in twee phratries", d.w.z. dat de beschrijving van het karakter, de houding en de handelingen van de hoofdpersonen der oer-Pañji-verhalen den ouden vertellers onbewust ingegeven was door den drang van hun primitief classificatie-systeem om de regelmatig terugkeerende geschiedenis der beide groote hemellichamen te projecteeren op hun eigen menschelijke maatschappij, waarna de inrichting dier maatschappij de uitwerking[3]) van het aldus geprojecteerde beeld nader bepaalde. Uit Dr. Rassers' studie blijkt verder, dat die oorspronkelijke mythe in den loop der eeuwen uitgebreid is door het opnemen van in oorsprong verwante Voor-Indische litteraire gegevens en door het vasthechten der oude mythe aan historische personen, speciaal aan Kāmeçwara van Daha en diens gemalin Candrakiraṇa, die leefden in de 12de eeuw.

In enkele woorden den inhoud weer te geven van een huidig Pañji-verhaal is niet zoo eenvoudig, daar gewoonlijk zooveel verhalen dooreengeweven zijn, zooveel personen tegelijkertijd optreden, en door de veelvuldige naamsveranderingen dezelfde personen ons in zooveel verschillende gedaanten te gemoet treden, dat men van kaartsystemen en statistieken zou willen gebruik maken om den draad van het verhaal vast te kunnen houden. De hoofdpersonen zijn gewoonlijk een prins van Koripan en een

[1]) C. C. Berg, De Middeljavaansche historische traditie, Leidsche diss., Santpoort, 1927.

[2]) Maar met talrijke zonne-mythische neventrekken. C. B.

[3]) Uitwerking niet in den zin van result, Wirkung, Erfolg, maar in dien van elaboration, Ausarbeitung.

prinses van Kaḍiri, die voorbestemd zijn elkaars echtgenoot te worden, doch die door allerlei omstandigheden, waarin gewelddadige scheiding of het niet herkennen van elkaars ware wezen wel de hoofdrol spelen, lang van elkaar gescheiden zijn, doch ten slotte na vele moeilijkheden vereenigd worden. Vaak komt ook het verhaal voor, dat de held door zijn liefde voor een andere vrouw of voor een beeltenis niets van de voor hem bestemde prinses weten wil, tot hij ten slotte tot het besef komt van de wezenlijke identiteit van de geliefde en de verloofde. Tusschen dat hoofdthema door zijn gevlochten talrijke schilderingen van paleizen en natuurtafereelen, van gevechten en van feesten, van daden van heldhaftige prinsen en schoone prinsessen, die de Pañji-verhalen voor ons maken tot een van de belangrijkste bronnen van inlichtingen over leven en maatschappij in Oud-Java.

Volledigheidshalve wil ik hier de namen van de voornaamste Middel-Javaansche Pañji-verhalen noemen, hoewel ik, daar ze nog niet gepubliceerd zijn, voor een korte inhoudsopgave naar Juynboll's Catalogus (I, 182 sqq.) moet verwijzen. Het langste gedicht is de Malat, waarvan de titel een verkorting is van (Pañji) Amalat Raçmi, wat v. d. Tuuk in zijn „Notes" (p. 52) eenigszins euphemistisch vertaalt met „one who conquers beauties"; onder den aangenomen naam van Amalat Raçmi zwerft namelijk Nusapati, de kroonprins van Koripan, rond na het zoekraken van zijn bruid, prinses Anrang Kesari, „who defies the kesari flowers (by her beauty)"[1]). Iets minder uitgebreid dan dit enorme gedicht, dat op Bali nog steeds een groote populariteit geniet, is de Waseng, verkort uit Undakan of Kuda Waçêng Sāri, „het Paard, dat de bloemen (=prinsessen) overweldigt", weer een andere naam voor Pañji. Verdere Pañji-gedichten zijn de Wangbang Wideha, Undakan Pangrus, Mantrī Wadak, Miṣa Gagang, Dangdang Pĕtak en nog verschillende andere[2]). In de Nieuw-Javaansche litteratuur behooren de Pañji-verhalen, die hier aanzienlijk van de Middel-Javaansche afwijken—waarom, dat is nog niet duidelijk—, tot de wajang geḍog. Bekend zijn vooral de verhalen van dèwi Angrèni, waarvan er een heel mooi opnieuw is uitgegeven door Dr. J. G. H. Gunning, „Roorda's Pandji-verhalen in het Javaansch" (Leiden, 1896). Ook Volkslectuur heeft zich met publicaties op dit gebied verdienstelijk gemaakt (b. v. Aṇḍé-aṇḍé Loemoet, No. 578). Een groot aantal verhalen van „Ino Kertapati", de „raden poetra ing Djenggala", leeft nog in den volksmond en is nog niet vastgelegd in handschrift of druk.

---

[1]) Op Bali geworden tot Rangke Sāri of Rangke Sĕkar, toen men de beteekenis van den naam niet meer begreep.

[2]) De talrijke diernamen hangen samen met het totemistische milieu, waaruit deze verhalen stammen.

De historische romans. Een tweede groep van Middel-Javaansche kidungs wordt gevormd door de historische romans, waarvan er oudtijds wellicht een groot aantal geweest is, doch waarvan we nu nog slechts overhebben de Kidung Pararaton, de Pañji Wijayakrama en Rangga Lawe, de Sorândaka, de Kidung Sunda en de Pamañcangah. Te zamen bieden zij ons een vrijwel aaneengesloten geheel van verhalen uit de geschiedenis van Singhasāri, van Majapahit tot omstreeks 1360 en van de Javaansche kolonie op Bali tot 1651. Als geschiedbronnen komen zij niet in de eerste plaats in aanmerking, doch zij vullen de Pararaton herhaaldelijk aan. De verhouding van de Pararaton en de historische kidungs is vermoedelijk zoo, dat beide uit éénzelfde massa nog vloeiende traditie geput hebben, maar wellicht niet tegelijkertijd en niet op dezelfde plaats; deze theorie zou èn de overeenkomst in hoofdzaken èn de verschillen in détails verklaren.

De kidung Pararaton loopt parallel aan de prozaredactie, maar is niet compleet. De Pañji Wijayakrama vertelt de geschiedenis van Kṛtanagara's einde, van den inval der Chineezen, den strijd tegen Jaya Katwang van Kaḍiri en de stichting en opkomst van Majapahit. De Rangga Lawe verhaalt de geschiedenis van den opstand van den held van dezen naam, de Sorândaka die van dien van Sora en van Nambi. De Pamañcangah, waarvan er ook een proza-redactie bestaat, geeft deels legendarische, deels historische verhalen uit de geschiedenis van Majapahit, Samprangan en Gelgel.

De Kidung Sunda. Van dit geschrift zijn er verschillende redacties bekend, die in A, B, C en D onderscheiden worden; van redactie A hebben we tevens een prozatekst, die Tattwa Sunda genoemd wordt. In hoofdzaak stemmen de vier redacties met elkaar overeen, maar in détails wijken ze hier en daar van elkaar af. A en C vertoonen onderling veel overeenkomst, al is C veel beknopter; B en D staan apart. D schijnt de oudste redactie te zijn, maar helaas is het eenige handschrift er van, dat thans bekend is, zwaar geschonden en de tekst er van is zeer corrupt. A is geheel geschreven in de tĕngahan-maat kaḍiri; B bestaat uit drie zangen, in de tĕngahan-maat dingdang en de macapat-maten durma en sinom; C is de macapat-redactie, die in dit boekje gepubliceerd wordt onder den naam Kidung Sundāyana, terwijl van D het eerste gedeelte in de versmaat dĕmung geschreven is en de rest in andere, doch onherkenbare versmaten. B is in tekst en vertaling met inleiding en aanteekeningen uitgegeven in de Bijdr. K. I., 1927, deel

82, p. 1-161, door schrijver dezes; van deze vertaling is een vrije bewerking met een letterkundig naschrift in het Soendaasch gepubliceerd door Volkslectuur (No. 796).

De Kidung Sunda bevat de uit de Pararaton (tekst, p.28-29) bekende roman van Ayam-Wuruk's liefde voor de prinses van Sunda. Red. B vertelt eerst, hoe hij gezanten uitgezonden had naar alle landen van zijn reusachtige rijk om portretten van de verschillende prinsessen te schilderen, uit wie hij er dan één wilde kiezen tot zijn hoofdgemalin. De keus viel echter op de prinses van Sunda, het land met zijn ontoegankelijke bergen en zijn weinig geciviliseerde bewoners, dat nog steeds zijn onafhankelijkheid tegenover Majapahit had weten te handhaven. De Majapahitsche patih Madhu werd door Ayam-Wuruk's vader, den vorst van Koripan (sic!), naar den kraton van Sunda gezonden om de hand van de prinses te vragen, die, zoo luidde de boodschap uitdrukkelijk, 's konings voornaamste gemalin zou worden. De Mahārāja van Sunda, die in dit huwelijk een waarborg zag voor zijn politieke onafhankelijkheid, had wel ooren naar dit voorstel, en zoo trok hij met zijn dochter, die in red. A gewoonlijk met haar titel prabhu tuhan aangeduid wordt, en volgens B Citraraçmi, maar volgens C dyah Pitaloka heette, en verder met zijn vrouwen en edelen over zee naar Oost-Java, waar zij in Bubat landden en een voorloopig kamp opsloegen, tot zij uitgenoodigd zouden worden verder te trekken naar Majapahit om het plechtige huwelijksfeest te komen vieren. Op het bericht van het districtshoofd van Bubat, dat de Sundaneezen gearriveerd waren, wilde Ayam-Wuruk aanstonds naar Bubat trekken, doch nu[1]) kwam Gajah-Mada, die tot dusverre den vorst van Koripan en Ayam-Wuruk hun gang had laten gaan, tusschen beiden om te verhinderen, dat de Sundasche gasten als vertegenwoordigers van een souvereinen staat met het daarbij passende eerbetoon afgehaald zouden worden. Toen daarop de Sundasche vorst vier van de voornaamste mantrī's naar Majapahit gestuurd had om naar de reden van die vreemde houding van Majapahit te informeeren, beleedigde Gajah-Mada eerst die afgezanten door ze niet dadelijk tot zich toe te laten en ze te laten merken, dat hij daartoe ook het recht had, legde daarna overbodig scherp en duide-

[1]) De rest van deze alinea is genomen uit mijn dissertatie, p. 80, waarheen ik voor nadere bijzonderheden verwijs.

lijk den nadruk op de wenschelijkheid, dat Sunda zich in alles ook in de manier van aanbieden van de prinses, als een van de nusântara, de Majapahitsche onderhoorigheden, zou gedragen, liet zich vervolgens, toen de Sundaneezen over deze verandering van houding op het laatste oogenblik reeds een hartig woordje van toorn en verontwaardiging gesproken hadden, door Smaranātha voor den vorm wat matigen, paaide de gezanten weg met de belofte, dat hij ze stellig hun zin zou geven, indien de staatsraad zulks goedkeurde, en ging niettemin tot den aanval over met berusting of instemming — hierin verschillen de redacties — van den kant van de Majapahitsche vorsten. De Sundaneezen kwamen natuurlijk allen om het leven....

In red. C zijn de historische bijzonderheden, die patih Anepakĕn—de naam wordt in de verschillende redacties verschillend gespeld—releveert in zijn verwijt aan Gajah-Mada, dat Majapahit zich, na vroeger van de hulp der Sundaneezen tegen Bali geprofiteerd te hebben, thans zoo ondankbaar toont (naar red. A), en in zijn verheerlijking van Sunda's vroegere overwinningen op Majapahitsche expeditietroepen (naar A en B), niet opgenomen, al wordt er wel op gezinspeeld (I, 65). Terwijl hier red. C verschilt van A en B, sluit ze zich weer bij A aan tegenover B in de schildering van het verloop van den bloedigen strijd bij Bubat, daar in A en C de koning van Sunda dadelijk in het begin van den strijd sneuvelt en in B pas aan het einde. De gemalinnen van den koning en de Sundasche edelen maakten, toen de volkomen vernietiging van de Sundaneezen zeker was, als bela's op het slagveld een eind aan het leven; ook de prinses had op aandringen van haar moeder reeds te voren zichzelf gedood in de pasanggrahan van Bubat. Ayam-Wuruk wist echter hiervan niets af, en toen de beslissing, naar hij meende, in den strijd gevallen was, begaf hij zich met zijn lijfwacht snel naar Bubat om zich meester te maken van de prinses. Groot was zijn schrik en droefheid, toen hij haar dood aantrof; hij werd ziek van verdriet, en korten tijd daarna stierf hij. In B wordt een belangrijke beschrijving gegeven van het ritueel van het bela-schap en van de lijkverbrandingsceremoniën, die in A en C ontbreken; daartegenover geven A en C het verhaal van de merkwaardige lotgevallen van Gajah-Mada's weduwe, die na den vrijwilligen terugkeer van haar man naar den Wiṣṇu-hemel was gaan ronddwalen om hem te zoeken en zich verslingerde aan een landlooper, die in zijn uiterlijk op den patih leek.

De Tantri. Het fabelboek Tantri is de Middel-Javaansche bewerking van stof, die vanuit Voor-Indië zich over het grootste gedeelte van de oude wereld in den loop der eeuwen verspreid heeft. Die stof werd gevormd door een groote verzameling van verhalen, waarin dieren als menschelijke wezens spreken en handelen, en waaraan dan vaak de strekking ten grondslag ligt om in prettig en kleurrijk vertelde verhalen iemand, b. v. een luien koningszoon, lessen in moraliteit en levenswijsheid bij te brengen. Al die verhalen te zamen worden dan gevat in een z. g. raam-of lijstverhaal, waarin verteld wordt, hoe die dierfabels ontstaan zijn en wie ze het eerst verzonnen heeft. In de Sanskṛt litteratuur zijn de Hitopadeça en de Pañcatantra de modernere vormen van deze verhalenreeks; in Voor-Azië zijn het vooral „de Verhalen van 1001 Nacht", die zich een grooten naam gemaakt hebben en in talrijke vertalingen en bewerkingen hun weg over de wereld gevonden hebben, en in Europa zijn ze bekend geworden, echter zonder het raamverhaal, als de fabels van Aesopus, of wel, in den moderneren vorm, als de fabels van Lafontaine. In den Indischen Archipel vinden we verschillende redacties; in de Maleische litteratuur komen voor de Pandja-Tandaran, die uit de Tamil-versie van de Pañcatantra vertaald is, en de Hikajat Kalilah dan Daminah, die ongeveer dezelfde stof bevat, maar via het Arabisch aan de Indische litteratuur ontleend is; in het Javaansch bestaat de Tantri, waarvan de oorsprong nog niet ontdekt is, maar die in elk geval grootendeels Voor-Indische stof weergeeft.

Het raamverhaal van de Javaansche Tantri is in hoofdzaak hetzelfde als dat van de 1001-nacht-verhalen, waar we lezen, dat in Baghdād eens een sultan regeerde, die elken dag een ander meisje tot vrouw wilde hebben, en dit zoolang voortzette, tot er ten slotte in zijn rijk geen meisjes meer beschikbaar waren. De wezīr, die met de levering van de meisjes belast was, kwam toen in een moeilijk parket, daar hij wist, dat hij den toorn van zijn meester zich op den hals zou halen, indien hij geen oplossing voor deze moeilijkheid wist te vinden. Nu had hij een zeer schoone dochter, die bovendien zeer verstandig was, Shahr-i Zāde geheeten. Zij bood haar vader aan zich tot den vorst te begeven en te trachten eens en voor altijd een einde aan diens tyrannie te maken. Haar vader maakte eerst bezwaren, maar stemde ten slotte, toen hij geen anderen uitweg zag, toe en Shahr-i Zāde ging dien avond als bruid tot den vorst. Door hem spannende

verhalen te vertellen boeide zij zijn aandacht zoo, dat, toen de tijd verstreken en het verhaal nog niet beëindigd was, de vorst haar beval het den volgenden avond voort te zetten. Zoo ging het 1001 nacht lang, en in dien tijd groeide 's vorsten liefde voor de schoone dochter van den wezīr zoo, dat hij haar tot zijn gemalin voor levenslang maakte. In de Tantri heet de koning Aiçwaryapāla en regeert in Pāṭaliputra, terwijl de dochter dyah Tantri heet. Overigens is het verhaal hetzelfde als van de 1001 nacht.

Van de Tantri bestaan verscheidene Javaansche redacties en Balineesche bewerkingen daarvan. De beide Javaansche kidung-redacties worden onderscheiden, naar de versmaat, waarin zij gedicht zijn, in Tantri dĕmung en Tantri kaḍiri. Daarnaast bestaat er een proza-redactie, waarvan enkele stukken gepubliceerd zijn door Juynboll in de Bijdr. K. I., deel 56; vgl. nog Juynboll in zijn Catalogus en in de Encycl. van Ned.-Indië s. v. Tantri voor verdere litteratuuropgaven.

De overige kidungs. Er zijn nog verschillende andere categorieën van kidungs, die echter grootendeels nog niet bestudeerd zijn en die we hier dus slechts vluchtig kunnen vermelden. Een aantal er van zijn bewerkingen van kakawins; zoo is er een kidung Rāmāyaṇa, Nawaruci, Manuk Abha, Sumanasāntaka en nog enkele andere. Verder bestaat er een kidung-bewerking van het Ādiparwa, terwijl er verscheidene kidungs zijn, die oogenschijnlijk Mahābhārata-stof behandelen, zooals de Aji Dharma, die overeenkomt met de door Winter uitgegeven Nieuw-Javaansche Angling Darma (Verh. Bat. Gen., deel 25), de Arjuna Pralabdha van Dawuh Bale-Agung, de Kuntīyajña, de Wangbang Astuti, de Bhīma Swarga, die gedeeltelijk overeenkomt met de Nieuw-Javaansche lakon Paṇḍoe papa, de Dharmajāti, de Çuddhamala enz. enz.

Oud-inheemsche of oud-Voor-Indische invloeden in z.g. epische kidungs. Oogenschijnlijk, want bij nauwkeuriger onderzoek blijkt ons vaak, dat in de Sanskṛt letterkunde geen prototypen van deze verhalen te vinden zijn. Bij de bespreking van de kakawin-litteratuur zagen wij reeds, dat er in de Oud-Javaansche Bhāratayuddha en de Rāmāyaṇa b.v. verschillen ten opzichte van de lezingen van het Sanskṛt Mahābhārata en Rāmāyaṇa op te merken zijn, die òf op invloed van het Javanisme, òf op invloed der locale, dialectische letterkunden van Voor-Indië òf op invloed van beide konden wijzen. In deze kidungs zijn die afwijkingen veel grooter, zoodat nauwelijks meer twijfelachtig kan zijn, of we hebben hier te maken met verhalen, die in wezen niets met de

stof der beide groote epen gemeen hebben, maar daaruit als versiering de inkleeding er van, zooals namen van personen en plaatsen, hebben overgenomen; waarbij dan nog in het midden blijven kan, of die ontleening van uiterlijkheden plaats gehad heeft in Voor-Indië, op Java, of in beide landen, in het laatste geval gepaard gaande met latere ontleening vanuit Voor-Indië door Java. De vroeger wel gehuldigde meening, dat de Javanen variaties verzonnen van de klassieke epische verhalen uit litteraire belangstelling en scheppingsdrang, is na de publicaties van Dr. Rassers, Dr. Stutterheim en Dr. Pigeaud der laatste jaren wel nauwelijks meer te handhaven. Toch zijn zij, die de oplossing dezer moeilijkheden in een andere richting zoeken, het onderling nog lang niet met elkaar eens, kunnen dat ook nog niet zijn, daar pas een volledige publicatie der Javaansche en aanverwante litteraturen in overzichtelijke edities een grondig onderzoek naar de houdbaarheid der verschillende theorieën zal mogelijk kunnen maken.

Dr. Rassers meent, dat de oude Javanen verhalen hadden van een schema, dat paste bij de inrichting hunner maatschappij en den aard hunner cultuur, en dat zij bij het overnemen van Sanskṛt verhalen die onbewust veranderden naar dat eigen schema, en bovendien slechts opnamen, wat zich aldus wijzigen liet. Dr. Stutterheim is tot de conclusie gekomen, dat de beschaving van Java vóór de kolonisatie door de Hindu's geenszins uitsluitend Javaansch was, doch in vele opzichten een deel vormde van een uitgebreide oud-Aziatische beschaving, die aan Mesopotamië, Perzië, het nog niet Hindusche Voor-Indië, Achter-Indië en den Indischen Archipel eigen was, zij het met vele locale differentiaties. Boven op deze beschaving, waarop de magie in al haar uitingen haar stempel had gedrukt, en waarvan men de wijsgeerige uitingen wel magisch of prae-intellectueel noemt of in hun geheel omvat met den term „classificatie-systeem," is in Voor-Indië de Hinduïstische cultuur gekomen; de aan die cultuur uiting gevende Sanskṛt litteratuur werd dan slechts in zooverre in den Archipel geabsorbeerd, als zij associaties had of opwekte met wat die oud-Aziatische gedachtenwereld inhield. Daarnaast laat Dr. Stutterheim, zooals wij hierboven bij de behandeling van de kakawin Rāmāyaṇa zagen, de mogelijkheid open, dat dit proces van aanpassing zich reeds in Voor-Indië zelf voltrokken kan hebben en dat alleen de resultaten overgebracht zijn naar Java. Dr. Pigeaud van zijn kant legt er den nadruk op, dat in den laatsten tijd met eenig suc-

ces getracht is aan te toonen, dat tot de beschavingen, uit welker vermenging het Hinduïsme ontstaan is, ook de Indonesische, of, zoo men wil, Austro-Aziatische behoord heeft, daar de volkeren, die thans nog in Voor-Indië Indonesische talen spreken, eertijds talrijker en invloedrijker geweest moeten zijn; het kan dus zijn, dat in de Sanskṛt letterkunde Oud-Indonesische verhalen opgenomen zijn, die in den Indischen Archipel hun parallellen hadden, zich èn in Voor-Indië èn in den Archipel verder ontwikkelden, en tijdens de Hindu-kolonisatie vanzelf op Java elkaar weer vonden[1]).

De Calon-Arang. Verhalen, waarin we zeer sterken oud-inheemschen invloed waarnemen, zonder dat ze uiterlijk versanskṛtscht zijn, zijn o.a. de Calon-Arang, die een historischen achtergrond heeft, en de Bubhukṣah-legende. Van de Calon-Arang bestaan er verschillende Javaansche redacties en eenige Balineesche bewerkingen; een van de Javaansche prozaredacties is met een inleiding en een vertaling uitgegeven door R. Ng. Poerbatjaraka in de Bijdr. K. I., deel 82, p. 110-180. Het verhaal bevat de geschiedenis van een weduwe in Girah onder het bewind van Airlangga, die met haar leerlingen zich aan den dienst van Durgā gewijd had volgens de inzichten der Bhairawa-secte. Boos, omdat haar dochter door niemand ten huwelijk gevraagd werd, niet zoozeer uit afkeer van de dochter als wel uit vrees voor haar moeder, veroorzaakte zij met Durgā's hulp een vreeselijke ziekte in het land, die pas bedwongen kon worden, toen koning Airlangga de hulp erlangde van den heiligen Bharāḍa; deze liet een zijner leerlingen met Calon-Arang's dochter trouwen, won daarna een wedstrijd van Calon-Arang in proeven van magische kracht, en verloste ten slotte de dienares van Durgā van haar zondenschuld, waarna zij stierf. In het vervolg van het verhaal geeft Bharāḍa aan koning Airlangga wijze lessen, en wordt door dezen naar Bali gezonden om met den heiligen Mpu Kuturan overleg te plegen in zake de regeling der troonopvolging na Airlangga's dood; Mpu Kuturan, die over nog meer

[1]) Van een der bovengenoemde gedichten, de Çuddhamala of Sudamala, is de eigenlijke beteekenis aangetoond door v. Stein Callenfels in diens dissertatie (p. 155 sqq.); het is een verhaal, waarin de verlossing van Durgā van een vloek door Sahadewa=Çuddhamala wordt verhaald, en dat daarom gebruikt wordt bij ngruwat-ceremonies. De geheele inhoud van het gedicht wordt geacht voor den voordrager zeer magisch-gevaarlijk te zijn.

magische kracht beschikte dan Bharāḍa, wilde voor Bali van een opvolging van een van Airlangga's kleinzoons niets weten, aangezien hij daar een eigen kleinzoon tot koning wilde maken. Dat was, volgens het Calon-Arang-verhaal althans, de oorzaak er van, dat er een verdeeling van het Javaansche deel van het rijk van Airlangga tot stand kwam, en wel, zooals wij hierboven op p. 63 reeds zagen bij het bespreken van zang 68 van de Nāgarakṛtāgama, met hulp van Bharāḍa. In menig opzicht kunnen we uit dit geschrift beter het oud-inheemsche volksgeloof leeren kennen dan uit kidungs of kakawins, die Hindusche stof behandelen; hierin toch moeten we zoeken naar het inheemsche element, terwijl dit in de Calon-Arang, die niet in Hindusch gewaad gestoken is, voor het grijpen ligt.

Het Bubhukṣah-verhaal. Ook dit verhaal, dat half vermuhammedaanscht nog thans op Java in den volksmond voortleeft, berust, al ziet het er veel meer Hindusch uit dan de Calon-Arang, op oud-inheemsche voorstellingen, zooals door Dr. Rassers aangetoond is in zijn opstel „Çiwa en Boeddha in den Indischen Archipel" (Feestnummer 1926 Inst. Taal-, Land- en Volkenk. van N.-I., p. 222 sqq.; zie daarvan p. 232-250). Van de kidung Bubhukṣah is door R. Ng. Poerbatjaraka een inhoudsopgave gegeven (in het Tijdschr. Bat. Gen., deel 58, p. 351 sqq.) in een artikel van v. Stein Callenfels over de door hem (v. St. C.) geïdentificeerde Bubhukṣah-reliefs op Tjaṇḍi Panataran, welke inhoudsopgave Dr. Rassers op zijn beurt verkort weergeeft als volgt:

„In deze geschiedenis, die op Bali nog altijd populair is, wordt verhaald, hoe twee broeders, Bubhukṣah[1]) en Gagang-aking, zich in hun jeugd als kluizenaars gaan vestigen op den berg Wilis, ten einde de hoogste wijsheid te bereiken. Ieder van hen volgt daarbij zijn eigen methode: de eerste eet van alles, wat maar eetbaar is, ook dieren en zelfs menschen, die hij in zijn strikken vangt,— de ander voedt zich alleen met de hoogst noodige planten. Zij krijgen hierdoor oneenigheid en kunnen elkaar niet tot andere gedachten brengen; beiden houden zij hun eens gekozen levenswijze vol. Na eenigen tijd zendt dan Guru den god Kāla-Wijaya in de gedaante van een witten tijger naar hen

[1]) Ik heb de spelling hier en daar doen aanpassen aan het in dit boekje gevolgde systeem. Bubhukṣah komt van Sk. bubhukṣā = „eetlust", terwijl men Gagang-aking vrij kan vertalen met „Zoo mager als een hout".

toe om hen op de proef te stellen en zoo uit te maken, wie den juisten weg gevolgd heeft. De witte tijger komt bij hen en verklaart menschevleesch te willen eten. Gagang-aking antwoordt, dat 't de moeite niet waard zou zijn hem, mager en uitgeteerd als hij is, op te eten, en hij verwijst hem naar zijn broeder, die er een goed leventje van genomen heeft. Bubhukṣah blijkt zonder aarzeling bereid om zich te laten verslinden en hij toont daardoor de ware heilige te zijn. De tijger neemt hem dan op zijn rug mee naar den hemel; Gagang-aking mag slechts te voet volgen. Aan Bubhukṣah wordt de hoogste hemel als belooning toegekend, terwijl zijn broeder zich tevreden moet stellen met een kleiner aandeel in de hemelsche genietingen".

In dit verhaal vertegenwoordigt, zooals door verschillende onderzoekers reeds is opgemerkt, Gagang-aking, de oudste der beide broeders, het type van den Çiwa-priester, terwijl de jongste, Bubhukṣah, den padanda Buddha voorstelt; en daar in laatste instantie de god en zijn priester één zijn, is Gagang-aking=Çiwa en Bubhukṣah=Buddha. In het verhaal wordt aan Buddha dus de superioriteit toegekend, en dit komt geheel overeen met de volksopvatting op Bali en op Lombok, dat de Çiwa-priester en de Buddha-priester, en dus ook Çiwa en Buddha, zich tot elkaar verhouden als twee broeders, van wie de eerste de oudste, maar de laatste de voornaamste is. Dr. Rassers merkt nu zeer te recht op, dat het verbazing moet wekken deze legende met zijn verheerlijking van den Buddha aan te treffen op een Çiwaïetischen tempel, waar men even gemakkelijk een Çiwaïetisch gekleurd verhaal had kunnen weergeven. Tegenover de meening, die het eerst verkondigd is door Kern[1]), dat het Çiwaïsme en het Buddhisme, die oorspronkelijk diametraal tegenover elkaar stonden, in den Indischen Archipel hoe langer hoe meer tot een eenheid zijn geworden[2]), het z. g. Hindu-Javaansch godsdienstig syncretisme, plaatst Dr. Rassers het feit, dat thans op Bali en Lombok de beide godsdiensten nog steeds ondanks het ontbreken van ook maar de minste rivaliteit streng uit elkaar worden gehouden;

---

[1]) „Over de vermenging van Çivaïsme en Buddhisme op Java, naar aanleiding van het Oud-Javaansche gedicht Sutasoma", Verspr. Geschr., IV, 151 sqq.

[2]) Een proces, dat ook in Indië zelf onder Tantristischen invloed zich voltrok.

inderdaad, het beste past de vergelijking er van met twee broeders, zooals in het Bubhukṣah-verhaal geschiedt, daar de broederverhouding eenheid en tegenstelling beide omvat.

Dr. Rassers toont dan aan, dat het Bubhukṣah-verhaal beantwoordt aan het schema, dat hij elders[1]) vaststelde als den steedsweer terugkeerenden inhoud van de Javaansche lakons, d. w. z. dat het een bewerking is van de stammythe. De twee broeders stellen voor de beide voorouders van het Javaansche volk, den aanvang daarvan. In het systeem van de al-oude in-tweeën-deeling van den als éénheid bestaanden stam, dat we bij alle primitieve volkeren aantreffen[2]), zijn zij de vertegenwoordigers der twee stamhelften, die als ouderloos[3]), d.w.z. niet uit een vroegere eenheid ontstaan, voorgesteld worden, maar tevens als broeders, d.w.z. samen een eenheid vormend. In hun ascese-beoefening ziet Dr. Rassers de weergave van den initiatie-ritus, en in de komst van Kāla-Wijaya de slotproef daarin. Verder doen ons nog verscheidene andere trekken in het verhaal, die wij hier in dit korte bestek niet alle vermelden kunnen, denken aan het oude classificatie-systeem[2]), waarover Dr. Rassers in zijn dissertatie en in zijn in de noot genoemde publicatie nader spreekt.

Uit het feit, dat in de legende Çiwa en Buddha identiek zijn met de beide broeders, die volgens het wezen van het verhaal de voorouders van de beide stamhelften zijn, en dat we dezelfde verhouding tusschen Çiwa en Buddha nog waarnemen in het huidige Bali en Lombok, meent Dr. Rassers te mogen concludeeren, dat „in een bepaalde phase van de ontwikkeling der Hindu-Javaansche samenleving de twee uit den vreemde gekomen groote godsdiensten opgenomen zijn in het kader van een primitieve rangschikking, die het denken van dit volk blijkbaar

---

[1]) „Over den zin van het Javaansche drama", Bijdr. K.I., deel 81, p. 311 sqq.

[2]) Op dit systeem zelf kunnen we hier niet ingaan, maar er moge hier een keer te meer de aandacht op gevestigd worden, dat men zonder daar zijn belangstelling aan te wijden de oude en zelfs ook de nieuwere cultuur van Java niet voldoende kan leeren verstaan.

[3]) In het Bubhukṣah-verhaal is van deze oudere voorstelling afgeweken, doordat de broers wel ouders hebben; echter worden zij door hun ouders op heel jeugdigen leeftijd in den steek gelaten, wat ouderloosheid al zeer nabij komt. Volgens de Tantu Panggĕlaran zijn zij kinderen van Tĕkĕn-Wuwung, aan wien Pigeaud een bespreking wijdt in zijn dissertatie, p. 243.

nog in sterke mate beheerschte"; m.a.w. Çiwa en Buddha zijn gemakkelijk op Java in het Hindu-Javaansche geloof opgenomen, omdat zij associaties opwekten met de voorstellingen, die men nog had van de beide stamhelft-voorouders, en de Bubhukṣah-legende, die op het eerste gezicht Hinduïstisch aandoet, blijkt door dit onderzoek van Dr. Rassers in wezen een zeer oude, totemistische stammythe te zijn, waarvan slechts de détails, zooals b.v. de gesprekken, die de beide broeders houden over Hinduïstische theologische en philosophische onderwerpen, invloed vanuit Voor-Indië verraden. Voor een juiste waardeering van de gedachtenwereld, waârin de Hindu-Javaansche litteratuur ontstaan is, is deze studie van Dr. Rassers[1]) van groot belang, hetgeen ook blijken zal in een van de hierop volgende pericopen, waarin we het zullen hebben over de dragers der Hindu-Javaansche litteratuur.

Lulungids. Nog één genre van litteratuur moeten wij vermelden, voor wij van de kidungs kunnen afstappen, n.l. de lulungids, de lyrische en erotische liederen, waarvan er in de Javaansche en Balineesche litteratuur vrij veel bestaan. Zij zijn gewoonlijk van geringen omvang en leenen zich om hun beschrijvend karakter en gebrek aan actie slecht tot nadere behandeling in deze schets. De Leidsche collectie bevat er een groote massa van, vaak voorzien van muzieknoten, in allerlei tĕngahan-versmaten geschreven en in een bijna onverstaanbare kunsttaal, die niet onderdoet in gekunsteldheid voor die der kakawins. Men krijgt den indruk, dat veel van de gedichten, die aan Nirartha en Dawuh Bale-Agung toegeschreven worden, tot dit genre behooren.

Einde der Javaansche letteren op Bali. Op den duur heeft het Javaansch zich niet op Bali kunnen handhaven. Eerst verdween het als spreektaal, veel later pas als litteratuurtaal; wanneer dat precies geweest is, is moeilijk te zeggen; gissenderwijze zou men het op ongeveer 1700 kunnen stellen. Zich niet kunnen handhaven beteekende hier echter geenszins ondergang. In de eerste plaats toch heeft het Javaansch een geweldigen invloed uitgeoefend op den woordenschat van het

[1]) In het artikel zelf houdt Dr. Rassers zich hiermee dan ook bezig; zie speciaal p. 234 sqq.

huidige Balisch, waarin de hooge woorden, die van de hoftaal dus, grootendeels Javaansch of uit Javaansche woorden ontstaan zijn. Maar in de tweede plaats is ook met het in onbruik raken van het Javaansch als voertaal der letterkunde de belangstelling voor die letterkunde niet verminderd. De Balische letterkundigen bleven het Javaansch als doode taal bestudeeren, en de Oud- en Middel-Javaansche litteratuur, die enkelen hunner nog konden verstaan, bleef hooggeëerd; dat bewijzen ons de talrijke vertalingen en bewerkingen van Javaansche stof in Balische poëzietaal. Trotsch noemen zich nog de Balische edelen, die uit vermenging van de Majapahitsche kolonisten met de oud-Balische bevolking ontstaan zijn, „wong Majapahit", en deze trots op hun Javaansche afkomst heeft hen prijs doen stellen op het in eere en in stand houden van den van de voorvaderen geërfden Javaanschen litteratuurschat.

Ondergang der oude litteratuur op Oost-Java. Terwijl dus Bali optrad als conservator der oude Javaansche handschriften, is in het land van herkomst zelf de oude litteratuur zoo goed als geheel verdwenen. Voor ons houdt de Oud-Javaansche litteratuur midden in haar laatste bloeitijdperk plotseling op te bestaan. Natuurlijk kan van een plotseling einde geen sprake zijn; de zaak is, dat wel de Oud-Javaansche letterkunde onder Ayam-Wuruk's opvolgers voortbestaan en zich verder ontwikkeld heeft, totdat na de periode van de vrijwel onmiddellijk na Gajah-Mada's dood ingezette en gedurende de geheele 15de eeuw voortschrijdende politieke achteruitgang van Majapahit het verdwijnen van den kraton er een einde aan maakte, doch dat na de kolonisatie van Bali onder Gajah-Mada geen nieuwe overplanting van Javaansche letteren naar Bali van eenige beteekenis heeft plaats gevonden; zoodat een groot deel der na ± 1380 geschreven litteratuur met de verdwijning van Majapahit's kraton mede verdwenen is, doordat de hofkring, die de voornaamste drager der oude letterkunde was, ophield te bestaan. En hiermee zijn we gekomen aan de bespreking van verreweg het belangrijkste vraagstuk der geheele Javaansche litteratuurgeschiedenis, het vraagstuk, wie de dragers waren — en zijn — der Javaansche letterkunde en hoe de verhouding is geweest tusschen deze „dragers" en de rest van Java's bevolking. In een bespreking van deze kwestie ligt tevens het antwoord opgesloten op de vraag, wat we den-

ken moeten van den z. g. achteruitgang in waarde der Nieuw-Javaansche litteratuur vergeleken bij die van de Oud-Javaansche.

De positie der Hindu-Javanen in de Oost-Javaansche maatschappij. Zonder uit andere geschiedbronnen, zooals b. v. de oude oorkonden, zonder nadere studie thans reeds de bewijzen daartoe te kunnen leveren, meen ik toch uit het karakter en uit de ontwikkelingsgeschiedenis der Javaansche litteratuur te mogen concludeeren, dat zij en de cultuur, waarvan zij de uiting was, slechts het bezit waren van een betrekkelijk klein deel der bevolking van Java, dat tegenover de groote massa zijn eigen, leidende positie langen tijd heeft weten te handhaven. Dit kleine bevolkingsdeel bestond uit den adel en de daaruit gerecruteerde hooge geestelijkheid, die beiden onder sterken invloed van het Hinduïsme stonden; zij vormden, om een uitdrukking van Dr. Pigeaud te gebruiken, de nagari tegenover de désa[1]).

Wij zagen in het begin van dit hoofdstuk (p. 34 sqq.), dat de Hindusche kooplieden en zeelui, die het eerst met Java kennis maakten, hun bemoeienis met land en volk vermoedelijk niet verder uitstrekten dan tot de kust en de kustbewoners, maar dat zich later kolonisten ook in het binnenland gevestigd hebben, waar zij door vermenging met de Javaansche bevolking een Hindu-Javaansche maatschappij gingen vormen[2]). Blijkbaar kwamen die Hindusche kolonisten naar Java om zich hier een machtige positie te veroveren, hetzij door zelf een rijkje te stichten, hetzij door inhuwelijking in bestaande koningshuizen. In de Pañji-verhalen, de oudste origineel Javaansche verhalen, die wij kennen, treffen we herhaaldelijk het gegeven aan van den roofridder (kalana) van den overwal, die zich op die wijze op Java kwam vestigen; wij mogen in dit gegeven misschien wel zien reminiscenties aan of zelfs wel historische mededeelingen van zulke Hindu-veroveringen in voorhistorische of historische tijden. Is deze voorstelling van zaken juist, dan zullen zich de Hindu's natuurlijk vooral Javaansche vrouwen van den hoogsten stand tot echtgenooten genomen hebben; m. a. w.

[1]) Dr. Pigeaud wees mij er op, dat het groote verschil in cultuur tusschen die beide groepen, dat nog steeds bestaat, zijn uitdrukking vindt in het huidige Javaansche spreekwoord „negara mawa tata, désa mawa tjara".

[2]) Dr. Goris zal hieraan een bijdrage wijden in het in den loop van 1928 verschijnende Feestnummer van het Bataviaasch Genootschap.

de bloedmenging, waaruit de groep der Hindu-Javanen ontstaan is, zal zich beperkt hebben tot slechts een klein aantal Javaansche families en zal de groote massa der bevolking niet betroffen hebben. De uit de gemengde huwelijken geboren kinderen namen naar den uiterlijken vorm de cultuur en godsdienst van hun vader over, maar bleven in werkelijkheid onder den invloed staan van de Javaansche oud-inheemsche cultuur, en spraken ook de taal van hun moeder, die trouwens ook hun vader zich uit practische overwegingen wel zoo spoedig mogelijk eigen zal hebben gemaakt. Naast de massa der bevolking en zich daarmee niet encanailleerend ontstond aldus een naar Voor-Indischen trant in zichzelf besloten kaste met eigen tradities, eigen cultuur en eigen litteratuur[1]). Het is vooral deze Hindu-Javaansche cultuur en Hindu-Javaansche litteratuur, die wij aan de hand van de beschikbare gegevens thans bestudeeren; wij mogen echter niet vergeten, dat naast de kleine Hindu-Javaansche maatschappij steeds gestaan heeft de groote oud-inheemsche maatschappij met uitsluitend eigen cultuur en eigen litteratuur, waarvan wij echter veel minder bemerken, omdat zij ook in den historischen Hindu-Javaanschen tijd oud-inheemsch en meer primitief gebleven zijn. De kakawins op Oost-Java en, mutatis mutandis, de kidungs op Bali vormden de Hindu-Javaansche litteratuur der kleine, maar door het bezit van de politieke macht invloedrijke groep Hindu-Javanen; een hoflitteratuur dus, die het volk van op grooten afstand wel oppervlakkig leerde kennen, maar nooit zoo absorbeerde of aan eigen litteratuur assimileerde, dat hét in staat was na den val der Hindu-Javaansche kaste ze zelf verder te dragen.

Dien val der Hindu-Javanen nemen we waar op Oost-Java, waarop de voortdringende Islām als het toenmalig voornaamste deel van Java al zijn krachten concentreerde. De Islām vond daar niet, zooals bijna overal elders in den Archipel, een weinig ontwikkeld volk, dat gewillig de nieuwe leer aanvaardde, maar stiet bij de invloedrijke Hindu-Javaansche groep op een soliede andere traditie. De overlevering in de sĕrat-kaṇḍa's vertelt van een vinnigen strijd der meeningen, die met de wapenen ten voordeele van de Muslims beslecht werd, en waarin de onverzettelijke Hindu-Javanen, hoewel pas na vele eeuwen, ondergegaan zijn. In alle opzichten mogen we deze traditie, die door lateren Mu-

[1]) Iets dergelijks zien we gebeuren bij de peranakans van onze dagen, die Indonesische talen spreken, maar Chineesche adat handhaven.

hammedaanschen invloed sterk ten voordeele van de Muslims gekleurd zal zijn, wel niet gelooven, en zelfs bestaat er vrijwel zekerheid over, dat Majapahit niet door oorlog gevallen is, maar door het sinds Gajah-Mada om andere redenen – ontwrichting van den handel b. v. — opgetreden verval, dus als het ware door bloedverlies, aan zijn einde gekomen is; niettemin wijst het sterker Muslimsche karakter van Oost-Java vergeleken bij Midden-Java toch op een veel grootere sociale revolutie door het optreden van den Islām, dan in Midden-Java het geval geweest kan zijn. Met het verdwijnen van den kraton was het pleit feitelijk beslecht; het getuigt van de innerlijke kracht der Hindu-Javaansche groep, dat zij niettemin nog ongeveer 150 jaar lang zich staande heeft gehouden.

De positie der Hindu-Javanen in de Midden-Javaansche maatschappij. Op Midden-Java waren de Hindu-Javanen na den ondergang van den kraton der Çailendra's in een veel zwakkere positie gekomen. Een gevolg van hun machtsverlies is geweest, dat de scherpe grenzen, die hun kaste eerst scheidden van de rest van het volk, eenigszins vervaagd zijn. De opneming van meer Javaansche elementen moet hun Hindu-Javanisme verzwakt hebben, zoodat zij gemakkelijker en met veel minder strijd dan op Oost-Java het geval was, den Islām aanvaard hebben, die daarom dan ook op Midden-Java meer vorm is dan werkelijkheid. Ja, zij hebben het verstaan om, toen de ondergang van het Hindu- Javaansche centrale gezag op Oost-Java hun de gelegenheid daartoe bood, uit hun schijn-Islām politieke munt te slaan, zooals blijkt uit den Midden-Javaanschen vorstentitel „panata gama", „regelaar, beschermer des geloofs". Door den Islām of althans met behulp er van tot nieuwe macht gekomen, hebben de Hindu-Javanen van Midden-Java een verdere assimilatie aan de massa van het Javaansche volk kunnen verhinderen. De cultuur van deze Hindu-Javaansche kaste in Mataram en in de Vorstenlanden is Hindu-Javaansch gebleven, evenals haar litteratuur, maar het Hindusche element in hun mengcultuur was door de toevoeging van steeds meer Javanisme in den loop der eeuwen zeer verzwakt geworden, en het nieuwe mengsel had nu bovendien een Muslimsch kleurtje gekregen; ook hier bleef naast de kaste der heerschers de groote massa van het volk staan met haar eigen cultuur, die door het Hindu-Javanisme slechts oppervlakkig aangetast was.

De Oost-Javaansche litteratuur tegenover de Midden-Ja-

vaansche. Gaan wij nu de Hindu-Javaansche litteratuur van Oost-Java vergelijken met die van Midden-Java, dan nemen we in Midden-Java waar een verzwakking van het Hindusche element en een groote versterking van het Javaansche. Velen zullen geneigd zijn dit achteruitgang te noemen, maar zij mogen bedenken, dat zij daarmee in laatste instantie een vergelijkend oordeel zouden vellen over de betrekkelijke waarden van de Hindusche en de Javaansche beschavingen, en dat dit oordeel per se waardeloos moet zijn, omdat twee beschavingen, die uit verschillende factoren zijn samengesteld en vaak weinig of geen factoren gemeen hebben, onvergelijkbare grootheden kunnen zijn, daar elke norm voor een vergelijking ontbreekt behalve de louter subjectieve. De nieuwe Midden-Javaansche litteratuur stellen beneden de oude Oost-Javaansche zou beteekenen aan de Hindu-beschaving de voorkeur geven boven de Javaansche; en dit kan men wel doen op grond van hetzij persoonlijke of collectieve, maar in elk geval subjectieve waardeering, doch niet van een objectief wetenschappelijk standpunt.

Hindu-Javanisme buiten den hofkring. In het voorgaande zagen wij, dat de Hindu-Javaansche litteratuur van Java slechts gedragen wordt door een bepaalde groep van de bevolking, die tot ver in de 19de eeuw vrijwel identiek was met den hofkring. Verder zagen wij, dat de litteratuur van oud-Oost-Java uiterlijk althans georiënteerd was naar Voor-Indië, en dat de schrijvers der kakawins van dien tijd Mpu's waren, d.w.z. behoorden tot den geestelijken stand; in de Middel-Javaansche litteratuur van Bali kwam de invloed van het Javanisme onbewimpelder tot uiting en treffen wij ook litteraten aan onder de niet-geestelijke hovelingen[1]), terwijl in de Nieuw-Javaansche litteratuur zich het

[1]) Het kan misschien zijn nut hebben er nog eens op te wijzen, dat de kidungs, de gedichten in Javaansche versmaten, geenszins volkspoëzie of populaire poëzie zijn tegenover de kakawins. Tot deze opvatting zou wellicht de in de woordenboeken gebruikelijke, eenigszins gemoedelijke, maar niet geheel juiste vertaling van N.J. ngidoeng met „een liedje zingen" en van O J. wiku mangidung met „liedjeszanger" kunnen leiden. Ten onrechte echter, want niettegenstaande het feit, dat het Javaansche element er in vaak sterker is dan in de kakawins, zijn zij toch net zoo goed als de kakawins bedoeld als kunstgewrochten, en soms zijn ze—b.v. de lulungids van den Leidschen codex No. 5025, Juynboll, Cat., I, 230— volstrekt niet gemakkelijk te verstaan.

Javanisme nog meer laat gelden en als litteraten optreden—in een bepaalde periode althans—lieden, die de beide oude kasten in zich vereenigden[1]). Nu rest ons nog onze aandacht te schenken aan de litteratuur van buiten den hofkring, al zullen we dan al dadelijk bemerken, dat we hiervan heel weinig positiefs weten en ons dus alleen gissenderwijze hiervan een voorstelling kunnen maken.

A. De landjonkers. Dr. Pigeaud's onderzoek van de Nieuw-Javaansche letterkunde leerde hem het bestaan kennen van regionale letterkunden naast die van Mataram of de Vorstenlanden[2]), die ontstonden in en om de residenties van in de provincies te werk gestelde ambtenaren, die zelf tot de groep der Hindu-Javanen behoorden. Nu zijn voorname ambten op Java van oudsher erfelijk geweest, en bovendien waren zij aan apanage-gronden verbonden, welker opbrengsten den ambtenaar tot bron van inkomsten strekten. Zoo had men dus een groep van landjonkers, die aan den eenen kant het Hindu-Javanisme in de provincie vertegenwoordigden en eenigszins deden inwerken op de bevolking, maar aan den anderen kant door hun geïsoleerde positie in meerdere mate dan de self-supporting hofgroep blootgesteld waren aan den Javaniseerenden invloed hunner omgeving, vooral wanneer enkele geslachten na elkaar in de provincie bleven. De overeenstemming in de hoofdzaken der staatsinrichting, die er bestaat tusschen Mataram en de Vorstenlanden eenerzijds en de oude kratons van Oost-Java andererzijds, maakt het zeer waarschijnlijk, dat er ook op Oost-Java vroeger zoo'n groep van landjonkers geweest is.

[1]) De poedjangga's van Soerakarta waren hofbeambten, die in de hofhiërarchie een bepaalde plaats innamen; naar Dr. Pigeaud mij mededeelde, was die plaats, in tegenstelling met wat thans wel eens gemeend wordt, niet bijzonder hoog. Hun titel, die beantwoordt aan O. J. (Sk.) bhujangga, wijst er echter op, evenals het volksgeloof, dat zij de wahjoe, de bezielende kracht van de godheid, in zich droegen, dat de samenhang van hun stand met dien der priesters nog niet geheel vergeten is.

[2]) Persoonlijke mededeelingen. Gewoonlijk vormen plaatselijke babads—misschien juister gezegd: geslachtslijsten met commentaar—het voornaamste deel dier letterkunden. Voor een deel zijn deze babads, zooals Brandes reeds heeft opgemerkt in zijn aan de Pararaton-editie toegevoegde beschouwingen over de Nieuw-Javaansche historische litteratuur, later door de Mataramsche hofgeleerden in de officieele babads van den kraton verwerkt, waarbij datgene er in, wat niet op den centralen kraton betrekking had, als onbelangrijk verwaarloosd werd. Juist hierop heeft echter Dr. Pigeaud's onderzoek, dat voor onze kennis van het provinciale leven van het grootste belang is, betrekking.

De oude titulatuur (vorst van Wĕngkĕr, van Matahun, van Lasĕm enz. enz.) wijst ook in die richting, en ten overvloede kunnen wij nog in de Pamañcangah lezen, hoe Gajah-Mada zonen van Mpu Kapakisan benoemde tot gouverneurs (añakradala, van Sk. cakradhara) van Pasuruhan en van Blangbangan met den titel „prins" (parameçwarabīja), en hoe deze nieuw-benoemde gouverneurs later door hun zoons opgevolgd werden[1]). Aan deze betrekkelijk groote zelfstandigheid der Hindu-Javaansche landjonkers kan het te danken zijn geweest, dat na den ondergang van den centralen kraton zich toch de Hindu-Javaansche cultuur, zij het ook zeer verjavaanscht en met de kiemen van volledige javaniseering in zich, nog een geruimen tijd in den Oosthoek heeft kunnen handhaven.

B. De geestelijke gemeenten in de provincie in Oost-Java. De tweede plaats, waar Hindu-Javanisme en oud-inheemsche cultuur in nauwer contact met elkaar kwamen dan elders mogelijk was, waren de maṇḍala's, die met hun bewoners en met de er mee samenhangende instellingen bestudeerd zijn door Dr. Pigeaud in diens belangrijke proefschrift „De Tantu Panggĕlaran" ('s-Gravenhage, 1924). Tantu Panggĕlaran is de naam van een der geschriften, die ons inlichtingen verschaffen over de meer gejavaniseerde congregaties van Oud-Java, hun gebieden, hun leden, hun riten en andere instellingen, en hun geschiedenis. Het werk, dat volgens Dr. Pigeaud tusschen 1500 en 1635 geschreven moet zijn (p. 50), is minder een cosmogonie[2]) dan wel een kerkgeschiedenis (p. 21), en handelt voornamelijk over de maṇḍala's, die misschien kloosters, misschien ook kerkelijke staatjes geweest zijn (p. 28), en zich vermoedelijk daarin onderscheiden hebben van de koninklijk goedgekeurde en door het centrale gezag bestuurde dharma's en dergelijke instellingen, dat zij, vanuit Hindu-Javaansch standpunt gezien, als minder belangrijk beschouwd en daarom meer aan hun lot overgelaten werden.

---

[1]) Zie mijn dissertatie, p. 103—104. Het laatste mogen wij daaruit concludeeren, dat later bij de beschrijving van de „Rijksconferentie" (diss., p. 89-92; p. 126-128) de heeren van Blangbangan en Pasuruhan neven worden genoemd van den vorst van Gelgel, die ook tot het geslacht Kapakisan behoorde en afstamde van den jongeren broer der eerste Kapakisan-gouverneurs van Blangbangan en Pasuruhan.

[2]) Zoo had Prof. Kern het geschrift genoemd in zijn artikel „Een Oud-Javaansche Cosmogonie, V. G., IX, 285 sqq.

„Veronderstellenderwijs mag men misschien achter de instellingen (maṇḍala's, kasturi's, kategans enz.) van de Tantu het populaire, sterk magisch gekleurde volksgeloof vermoeden, dat, na het verval van het rijk en daarmee van de van hoogerhand beschermde dharma's en de daar en aan het hof[1]) beoefende wetenschap en kunst, die sterk onder Indischen invloed stonden, meer zelfstandig tot uiting kon komen" (p. 31).

Hindu-Javaansche litteratuur buiten den hofkring. In die twee soorten centra van Hindu-Javaanschen invloed en contactplaatsen tusschen Hindu-Javanisme en oud-inheemsch Javanisme, de residenties der landjonkers en de maṇḍala's of soortgelijke inrichtingen, hebben we vermoedelijk ook wel twee soorten centra van sterk door de oud-inheemsche gedachtenwereld beïnvloede Hindu-Javaansche litteraire activiteit te zien[2]). Terwijl tot nog toe geen oude plaatselijke kronieken gevonden zijn, die ons blijken geven van een landjonker-litteratuur[3]), hebben wij door Pigeaud's studie thans eenig inzicht verworven in wat wij hier gemakshalve maṇḍala-letterkunde[4]) zullen noemen, hoewel nog heel wat meer voorbereidend werk zal moeten gedaan worden, voor we van een helder inzicht hierin of een behoorlijk overzicht er van zullen kunnen spreken. De maṇḍala-letterkunde staat ook wat den vorm betreft tegenover de hoflitteratuur: men

[1]) In dit litteratuuroverzicht is geen onderscheid gemaakt tusschen hof- en dharma-letterkunde, daar blijkbaar de geestelijke heeren der dharma's nauw met de hofkringen verbonden geweest zijn.

[2]) Bij de bespreking van dit gedeelte van de Javaansche litteratuurgeschiedenis vooral komt het er op aan nog eens extra den nadruk te leggen op het voorloopige karakter van dit overzicht. Hier kan ik de woorden van Dr. Pigeaud tot de mijne maken, die in zijn dissertatie op p. 32, noot 2, zegt: „Men mag waarschijnlijk aannemen, dat de vroegere hoflitteratuur, op haar beurt de latere letterkunde bevruchtend, Hinduïseerenden invloed heeft uitgeoefend, dien deze toch misschien ook wel van meer met haar overeenkomende populaire verhalen uit Indië onderging. In ieder geval is het duidelijk, dat de verhouding van hoflitteratuur, populaire letterkunde (als deze twee zoo te onderscheiden zijn) en Indischen invloed veel ingewikkelder is, dan ze hier schematiseerend wordt voorgesteld" enz.

[3]) Of het moest zijn, dat we hiertoe de Pararaton konden rekenen.

[4]) Vgl. den colophon van de Tantu Panggĕlaran (ed. p. 46), waar we lezen: „Aldus de T. P., die het eigendom is (of: zij?) van de studeerenden in de kabuyutans in Yawadwīpa . . . Voltooid is het schrijven van de T. P. op het erf van het bhujangga-gebied Kutritusan" . . . enz., opmerkingen, die aan duidelijkheid niets te wenschen overlaten.

heeft er niet in gestreefd naar een kunstige zegging, naar schoone beeldspraak, naar gebruik van deftige Sanskṛt woorden of „opluistering" met onoplosbare kāwya-puzzles, en ze is grootendeels in proza[1]). Gelijk Pigeaud (op p. 39-40) opmerkt, vormt ze een groot deel van de ons bekend geworden oudere Javaansche litteratuur, maar daar de proza-litteratuur nog maar heel weinig bestudeerd is, is het vooralsnog heel moeilijk het uitgebreide materiaal overzichtelijk te rangschikken of zelfs maar te schiften, zoodat, zooals ook in deze schets geschied is, de numeriek en wellicht ook op grond van den inhoud belangrijkere[2]) proza-litteratuur al gauw door de beter bekende, meer overzichtelijke kakawin- en kidung-letterkunde op den achtergrond gedrongen wordt.

Proza-letterkunde. Wanneer wij nu in de volgende bladzijden zullen trachten de proza-letterkunde en in het bijzonder de maṇḍala-letterkunde in enkele groepen te verdeelen, beschouwe men die verdeeling nog geenszins als bevredigend, volledig of definitief. Voorloopig lijkt het ons dienstig te onderscheiden: vertellingen, tuturs en mantra's, çāsana's en technische litteratuur, terwijl als apart werk de Pararaton genoemd dient te worden, die vooral in het eerste gedeelte soms heel dicht bij de maṇḍala-letterkunde staat.

De Tantu Panggĕlaran. Op p. 90 is reeds even aangeduid, waarover dit geschrift handelt. Een nauwkeurige inhoudsopgave er van te geven of den inhoud er van in zijn geheel te bespreken, is niet zoo gemakkelijk, daar het boek bestaat uit een groot aantal losse vertellingen, die gedeeltelijk mythen over Java's ontstaan bevatten, gedeeltelijk de lotgevallen en handelingen van Çiwa als goddelijken leeraar en organisator der kerkelijke maatschappij beschrijven, en voor een ander deel weer uitweiden over het ontstaan en den leefregel van de verschillende congregaties van gewijde lieden.

---

[1]) Waarmee natuurlijk niet gezegd wil zijn, dat kidungs en kakawins niet in de maṇḍala's enz. bekend waren.

[2]) Omdat zij ons niet incidenteel, zooals de kakawins en kidungs, maar uiteraard inlichtingen verschaffen over het Javaansche element in de Hindu-Javaansche litteratuur. Als studiemateriaal hebben ze betrekkelijk grooter waarde dan de kakawins en kidungs met Hindusche stof, daar gegevens over het Hinduïsme uit vele Voor-Indische bronnen geput kunnen worden, doch die voor het ethnologisch zoo interessante Javanisme, voor zoover het den ouden tijd betreft, alleen hier te vinden zijn.

In de mythen wordt verteld, hoe de eerste menschen, die Java bewoonden — voor den schrijver van de Tantu bestond alleen Java en het verre Jambudwīpa —, niet de minste beschaving hadden, en hoe de heer Guru den goden opdracht gaf tot de menschen te gaan om hun allerlei kundigheden en kunsten te onderwijzen. Wiṣṇu, die in zijn aardsche bestaan Kaṇḍyawan genoemd wordt, en zijn gemalin Çrī regeerden in het eerste rijk op Java, Mĕḍanggaṇa, en hadden vijf zoons, van wie de oudste de eerste landbouwer werd, de tweede de eerste handelaar, de derde de eerste palmwijntapper, de vierde de eerste slachter en de jongste zijn vader opvolgde als koning[1]). Dan volgt een verhaal, dat we reeds in het Sanskṛt Mahābhārata vinden, maar hier geheel vervormd en van inhoud veranderd. In hoofdstuk 17 sqq. van het Ādiparwan wordt n. l. verteld, hoe de goden met den berg Mandara als karnstok den oceaan karnden om het amṛta, dat hun de onsterfelijkheid zou verschaffen, te verkrijgen. In de Tantu echter luidt het verhaal, dat de Mandara, hier gelijkgesteld aan den heiligen berg Meru of Mahāmeru[2]), afgeknot werd en dat de top overgebracht werd naar Java om dit er mee vast te zetten en aan het schokken en wankelen een einde te maken; onderweg vielen er telkens stukken af, de bergen van het huidige Java. De verhalen, hoe Çiwa het wereldgif dronk, hoe rākṣasa's het eindelijk gevonden amṛta roofden, hoe Wiṣṇu in de gedaante van een schoone vrouw het terug wist te krijgen, en hoe de rākṣasa Rāhu in godengestalte van het amṛta wist te drinken, maar juist op tijd ten gevolge van een waarschuwing van de Zon en de Maan door Wiṣṇu's cakra onthoofd werd, waarna het nu onsterfelijk geworden hoofd de Zon en de Maan steeds bleef belagen en nu en dan werkelijk in staat was de Zon of de Maan te verslinden[3])—, al deze verhalen zijn in slechts weinig gewijzigden vorm uit het Ādiparwan in de Tantu overgenomen.

Van het tweede en het derde gedeelte van de Tantu moge hier elk een citaat gegeven worden, dat beter dan een beschrij-

---

[1]) Over het verband tusschen deze mededeelingen van de Tantu en gelijksoortige gegevens in andere Javaansche verhalen over Java's legendarische voorgeschiedenis spreekt Pigeaud op p. 202 sqq.

[2]) Javaansch Sméroe uit Su-meru = „goede Meru". [3]) Een mythe ter verklaring van zons- en maansverduistering.

ving aard en stijl van het werk illustreeren kan. In het eerste citaat wordt Çiwa's ascese op het eiland Java beschreven; men vindt het op p. 139 sqq. van Dr. Pigeaud's dissertatie.

> Om te spreken van den Heer Jagatpramāṇa, hij nam zich dan voor de wereld te verzaken (tekst: tyāga tâmbĕknira); daarom bestaat thans de kategan Bulon, de eerste kategan, die de Heer maakte, naar het verhaal van ouds. De tweede is Kupang, de derde Ulu-Wanwa, de vierde Pacira. Nu was er een woeste slang; dien wilde de Heer verslaan. Hij hieuw hem door met een kuḍi, en de slang was dood. Hij ontsproot en groeide; daarop werd hij nāgasāri (d. w. z. „slangebloem") genoemd; daardoor bestond er in Pacira het eerst nāgasāri. Er was de kuḍi, achtergelaten in een boom; die werd het dier lutung, zoo is het verhaal.
>
> De weg van den Heer ging van Pacira naar het Westen, naar Masin. Hij verrichtte daar tapas samen met Vrouwe Umā. Ze betrachtten het goede (tekst: amangun-mangun ayu); daarom bestaan er manguyu's. Ze werden nagevolgd in de manguyu-orde en vormden een voorbeeld voor de wereld.
>
> De Heer Guru wenschte schoone kinderen te hebben; de Vrouwe kreeg kinderen. Hij werd genoemd Kāmadewa, schooner dan alle goden; het meisje werd genoemd Vrouwe Smarī. Toevallig . . .[1]); de Vrouwe werd treurig; ze zwaaide de rijst en begroef die. Ze kwam op en groeide met welige ranken. Daardoor bestaat er nu gaḍung; vroeger was het rijst, naar het verhaal . . . .
>
> De Heer Guru vertrok van Masin; Kāmadewa en Vrouwe Smarī bleven achter op den Kailāsa-berg. De Heer Guru kwam op den Mahāmeru met Vrouwe Parameçwarī; beiden verrichtten tapas. Vrouwe Umā toonde haar ornaat; sindsdien is de berg Pinton[2]) een patapan van Vrouwe Umā, door een ravijn gescheiden van de patapan van den Heer Guru. Umā kwam naar de patapan van den Heer Guru; ze stootte zich aan een scherp stuk hout, als een ijzeren spoor; sindsdien heet de patapan van den Heer Guru Kayu-Taji. De voet van de Vrouwe was bebloed. Ze schreide; haar schreien werd (de plant?) pañcasilah, haar tranen werden loten van de pĕtung, haar snot werd de paddestoel van de paḍali.

En zoo gaat het voort: bladzijden lang vindt men bijna niets anders dan dergelijke simpele en voor een buitenstaander niet steeds even duidelijke verhaaltjes, waarin volksetymologieën en woordspelingen het ontstaan van kloosters en kluizen, van monniks- en nonnenorden, van bergen en flora en fauna verklaren van de streek, waar de Tantu ontstaan is. Dan volgen verhalen over lotgevallen van de kinderen van Çiwa en Umā, die groo-

[1]) De tekst is hier niet duidelijk, zoodat een vertaling achterwege is gebleven.

[2]) Afleidingen van het secundaire grondwoord pinton — van het primaire grondwoord ton — beteekenen „toonen", „laten zien".

tendeels in de Voor-Indische letterkunden nog niet aangetroffen en vermoedelijk dus oud-inheemsch zijn: het verhaal, hoe uit Umā de arèn-palm, die hier kalpataru, „Wenschboom", genoemd wordt, ontstond; het verhaal, hoe de wijze Gaṇa raadsels oploste van Wiṣṇu en van Brahma, en hoe zijn oplossingen, die eerst foutief schenen te zijn, waar gemaakt werden door de hulp van zijn vader; het verhaal, hoe Umā op bevel van den Heer Guru melk ging zoeken van een maagdelijke zwarte koe, hoe ze op haar tocht overspel pleegde met een schoonen herdersknaap, die later Guru zelf bleek te zijn, en hoe de kinderen, die uit dit overspel ontstonden, de eerstelingen werden van de drie hoofdgroepen van den geestelijken stand, de ṛṣi's, de çaiwa's en de saugata's[1]), en verder van de abĕt-abĕt's, de baṇḍagiṇa's en de widu's[2]).

Vervolgens vertelt de Tantu, hoe de Heer Guru de eerste maṇḍala stichtte, waarin hij zelf optrad als eerste dewaguru[3]). Als dewaguru verleende hij een wijding aan hen, die zijn leerling in het geestelijke leven wenschten te worden en het wikuschap wilden aanvaarden; en ten slotte maakte hij Wiṣṇu tot dewaguru van een nieuwe maṇḍala, waarbij hij hem als attributen van zijn nieuwe waardigheid een payung, oorringen en een kalambi schonk.

---

[1]) Ṛṣi duidt wel brahmaan aan. Çaiwa, in de Javaansche uitspraak çewa of sewa, is een aanhanger van Çiwa, Çiwaïet; Saugata, in de Javaansche uitspraak Sogata, is een aanhanger van den Buddha, die o. a. ook Sugata genoemd wordt, d. w. z. „die den goeden weg gegaan is", „die de volmaaktheid bereikt heeft".

[2]) Wat onder abĕt-abĕt te verstaan is, is niet bekend. Baṇḍagiṇa's of ambaṇḍagiṇa's en widu's waren vermoedelijk troubadours of barden. Nadere bijzonderheden hierover vindt men bij Pigeaud, p. 236 sqq.

[3]) Dewaguru is eigenlijk de goddelijke leeraar, een god, die optreedt als leeraar der menschheid, in het bijzonder Çiwa. Daar de menschelijke leeraar de plaatsvervanger van den goddelijken leeraar is, ja, in laatste instantie met hem identiek is, zooals wij hierboven op p. 81 reeds zagen, heet ook hij dewaguru. Speciaal wordt deze term gebruikt om het hoofd van een monniksorde, die tevens prior van het moederklooster dier orde is, aan te duiden. De dewaguru heeft de bevoegdheid anderen te wijden tot wiku; de uiterlijke teekenen van zijn waardigheid zijn een payung, oorringen en een kalambi. Voor nadere bijzonderheden raadplege men Pigeaud's dissertatie, Inleiding.

De Heer Guru sprak: „Hoe zullen de menschen bevrijd raken van den dood en den kringloop van het bestaan? Het doel van maṇḍala's is de zonden der voorvaderen te lossen. Het voordeel van menschen, die de wijding hebben en wiku willen worden, is: die tapas verrichten en de goden vereeren, (zullen in het volgende bestaan goden worden, en) goden zullen stijgen tot hyang's, hyang's zullen stijgen tot siddharṣi's, siddharṣi's zullen stijgen tot bhaṭṭāra's. Buitendien, als er een wiku is, die afwijkt van zijn tapas en gelofte, dan is zijn voorland zich te incarneeren in de wereld en cakrawartin-vorst, beheerscher der aarde, te worden; als alternatief wordt hij dewatā. Daarom zijn zij, die geen dewatā geworden zijn, cakrawartin-vorsten, omdat zij ontstonden uit wiku's, die afweken van hun tapas en gelofte[1]). Daarom, gij Wiṣṇu, verleen gij de wijding"[2]).

Door dit goddelijke voorbeeld was dus de wijding tot wiku en de aanstelling tot dewaguru geregeld. Telkens echter, wanneer een nieuwe dewaguru vrijwillig of onder den drang der omstandigheden een wijziging aanbracht in den leefregel van zijn promotor, ontstond er een nieuwe orde van wiku's. Was dit echter niet het geval, dan was de nieuwe maṇḍala een filiaal van de oude.

De rest van de Tantu bevat de geschiedenissen van het ontstaan dier orden en van de hun eigen orderegels, en beschrijvingen van de lotgevallen, daden en werken der dewaguru's; hierin zijn, naar Dr. Pigeaud opmerkt (p. 263), vermoedelijk veel oud-inheemsche voorstellingen over bovenmenschelijke figuren verwerkt, en we vinden ze vaak in moderneren vorm terug in de Muslimsch-Javaansche heiligenlegenden. De verhalen zijn te talrijk om ze hier alle op te nemen; bij wijze van voorbeeld moge hier volgen het verhaal van een onregelmatige overdracht van het dewaguru-schap, waarin echter ook de gewone gang van zaken in het leven der wiku's en der dewaguru's bijzonder goed getypeerd wordt (Pigeaud, p. 188 sqq).

Nu was er een koning, ook in Daha, vorst Undal geheeten. Hij voerde strijd met vorst Taki, en vorst Undal werd overwonnen. Hij volhardde niet in den strijd, want hij vreesde den dood; hij verwijderde zich heimelijk (?) en verborg zich. Zijn twee pujut-slaven en één walyan slechts volgden hem steeds. Hij begaf zich naar den berg Kawi en woonde in een

---

[1]) De magische kracht, die door de tapas ontstaan is, uit zich dan op deze wijze. Zooals men weet, zijn vooral de priesters en de koningen centra van magische kracht; daarom worden bij vele primitieve volkeren de ambten van priester en koning door één en denzelfden persoon vervuld.

[2]) Pigeaud, dissertatie, p. 151.

tijdelijk verblijf om zich te verbergen. Hij maakte een put; daarom bestaat Undal nu; de put is er tot nu toe. Hij nam een stuk daluwang[1]) van een rek: „Het is maar het beste, als ik wiku word (tekst: mandar lamun wikua)". Daarom bestaat er nu Lamun-Wiku, op den naar het Oosten gerichten kant van den Kawi. Toen kwam hij op den Mahāmeru, en wilde zich vestigen in Tandĕs. Men ondervroeg hem over de plaats, waar hij de wijding ontvangen had. Hij deelde mede, dat hij de daluwang van een rek genomen had. Toen stond men hem niet toe door te gaan, omdat hij nog geen wiku was. Hij daalde toen neer van Tandĕs en hield zich op in een voorloopig verblijf in het dal van Sindo. Hij zond zijn slaven naar Kukub om de sĕmbah te maken voor den Heer Mahāguru en als gunstbewijs de wijding te vragen. Hij wilde zich niet onderdanig betoonen; dat was de bedoeling, waarmee hij boden zond. De slaaf, die de benaming Kajar droeg, en de walyan, die de benaming Bugoleng droeg, gingen op weg; de pujut, die de benaming Tĕnggĕk droeg, die bleef achter om hem te bewaken, benevens een reu.

In het volgende wordt dan verteld, hoe de slaven de boodschap overbrengen, en hoe Heer Mahāguru hun een ondergeschikte meegeeft om namens hem koning Undal met de wijdingsdaluwang te begiftigen en met de payung, oorringen en kalambi. Deze ondergeschikte treft echter den koning niet thuis en laat dan maar de zending van Heer Mahāguru achter op een steen; daar vindt koning Undal ze, neemt ze in gebruik, en is nu zelf dewaguru van een maṇḍala, die hij Dingding noemt.

Nu was er een leerling van den Heer van Dingding, buyut Samādhi geheeten. Hij hield de dharma; nadat hij hulde had bewezen in den nacht, ontving hij als gunstbewijs het wiku-schap. Ongestoord was zijn geheim gesprek (n.l. van den Heer van Dingding) met buyut Samādhi; Kajar, Tĕnggĕk en Bugoleng en ook de zwarte hond sliepen echter er onder en hoorden dat geheime gesprek. Ongestoord luisterden ze de wiku-leer af, terwijl ze geen van allen de dharma kenden.

Nadat byut Samādhi als gunstbewijs het wiku-schap ontvangen had, werd hij begiftigd met de payung, de oorringen en de kalambi en kreeg hij bevel dewaguru te worden van Manuñjang, een stichting van Gaṇa van vroeger. Daarop heette het Dingding-Manuñjang; zoo is het verhaal.

Om nu echter te spreken van Kajar en Tĕnggĕk, die hadden de geheime onderwijzing van den Heer aan byut Samādhi gehoord. Toen zeide Kajar:

„Wel, Tĕnggĕk, hebt ge dat gehoord?"

„Ik heb het gehoord."

[1]) Daluwang is een uit boomschors vervaardigd kleedingstuk; het is echter nog niet uitgemaakt, of er het geheele kleed of alleen de muts van den wiku mee bedoeld wordt. In het tegenwoordige Javaansch is daluwang het oorspronkelijk uit boomschors vervaardigde Javaansche papier.

„Ongestoord heb ik het gehoord. Nu ken ik de beteekenis van den wiku; nu kan ik wiku zonder guru zijn".

Zoo spraken ze getweeën. Nu was er een opgevouwen daluwang van den koning; die bonden ze beiden om. Toen zeiden ze:

„Nu zijn wij beiden wiku. Kajar, wat is Uw naam als wiku nu?"

„Byut Jala is mijn naam nu[1]). En gij, Tĕnggĕk, wat is Uw naam als wiku?"

„Byut Giri is mijn naam nu. Daarom heeten we samen byut Jalagiri. Byut Jala, maak gij de sĕmbah voor mij!"

„Ach neen, ik wil niet; allebei zijn voor U de knieën stijf (tekst: pada i kita makas ture). Byut Giri, maak gij de sĕmbah voor mij!"

„Ach neen, ik wil niet; allebei zijn de knieën stijf"[2]).

Daarom heetten ze beiden wiku kasture. Daar gingen ze beiden heen naar den berg Wla-Ulu om tapas te verrichten; daarom heet nu de patapan van byut Jalagiri Argakleça. Zoo is het verhaal van de kasturi[3]) Jalagiri.

Nu was er een koningszoon, dien men uit den weg wilde ruimen uit het rijk Galuh, tuhan Cañcurāja geheeten. Hij verborg zich en ging naar byut Jalagiri, en vroeg in het leven gehouden te worden. Byut Jalagiri zeiden:

„Wel, gij koningszoon, wanneer gij in het leven wilt blijven, word dan wiku bij ons".

Tuhan Cañcurāja zeide daarop:

„Ik wil geen wiku worden bij U, Heeren, want ik ben een koningszoon".

„Wel, keer dan terug naar den rijkszetel, wanneer gij niet tot wiku gemaakt wilt worden".

Zoo spraken byut Jalagiri. Daarop berustte de koningszoon. Hij kreeg de wijding van die pujuts en ontving den naam byut Çrī-Manggala. Byut Jalagiri gaven de opdracht:

„Verkeer niet met andere wiku's; dat is een groote zonde voor den wiku. Daarentegen, voldoe aan al Uw verlangens: laat van alles, wat eetbaar is, niets U voorbijgaan, trouw, maak gebruik van al Uw bezit. Gij moogt Uw vrouw en kinderen de wijding verleenen. Gij behoeft geen offers te brengen. Gij behoeft geen vereering te brengen en geen vasten te houden. Gij behoeft de çāstrāgama niet te kennen. Gij behoeft U nergens in te doen onderwijzen. Beschouw Uzelf als den Heer slechts".

---

[1]) Voor de verklaring van deze naamsveranderingen zie men een der noten in de pericope „Het Kramaïseeringsverschijnsel" in het volgende hoofdstuk.

[2]) „De bedoeling is blijkbaar weer", zegt Pigeaud op p. 191, noot 1, „den term kasturi te verklaren; de constructie is echter gedwongen. Het hebben van stijve knieën voor iemand is, naar het schijnt, een vaste uitdrukking om te weigeren de sĕmbah voor hem te maken".

[3]) De kasturi staat, evenals de kategan (van Sk. tyāga, „verzaking"), als instelling naast de maṇḍala; vgl. Pigeaud, p. 32 sqq.

Zoo was de opdracht van byut Jalagiri aan byut Çrī-Manggala. Daar ging byut Çrī-Manggala heen en stichtte maṇḍala's aan de kust van den Zuider-Oceaan . . . .

Om te spreken van den walyan genaamd Bugoleng, hij begreep, dat Kajar en Tĕnggĕk weg waren gegaan. Ongestoord had hij de wiku-leer gehoord; nu ging Bugoleng heen. Hij vond een dooden wiku; dien nam hij zijn daluwang en zijn jaṭā[1]) af en maakte er een band als kleeding van (?). Daarop ging hij heen, bedelende. Zoo ging hij aan bij een palmwijntapper; Lulumpang-Gurut heette die tapper. Deze liet hem palmwijn drinken en maakte zich met hem vroolijk. Daarop sprak Lulumpang-Gurut van wiku worden. Bugoleng zeide:

„Indien gij wilt, zal ik U de wijding verleenen, wanneer gij wiku wenscht te worden".

Daar wijdde hij hem, terwijl ze palmwijn dronken en schertsten, en onderwees hem in de wiku-leer. Hij kreeg den naam byut Lĕsung-Burut. Daar ging hij heen naar het woudland en stichtte de maṇḍala Arga-Tilas . . . .

Om te spreken van den zwarten hond, ongestoord had hij de wiku-leer gehoord; hij kende en hoorde de dharma. Hij zag Kajar met Tĕnggĕk en Bugoleng heengaan; daarom ging hij ook heen. Nu was er een slager, geheeten Drĕwy-Anak, die veel zwijnen bij zich had; hij vond dien hond. Hij zeide:

„Zie, nu heb ik mijn hond gevonden; al lang was hij weg. Vroeger heb ik hem geslagen. Zijn fout was, dat hij niet . . . . (?), zoodat hij wegliep. Dit is nu een gelukje!"

Zoo sprak de slager. De hond zeide:

„Zoo! Ge zijt rijk en vraagt iets (ten geschenke), wat (alleen) te koop is (?), en meent, dat ik Uw hond ben? Hoeveel geld bezit ge wel? Voorwaar, Uw zwijnen zullen sterven".

Zoo sprak de hond, en de zwijnen waren dood. De slager zeide:

„Ach, machtig zijt gij, hond. Gij kunt als een mensch spreken; onvergelijkelijk is Uw toovermacht; al mijn zwijnen zijn nu dood. Gij zijt zeker een belichaming van den Heer".

Daar maakte Drĕwy-Anak de sĕmbah voor den hond en vroeg hem om onderricht als gunstbewijs. De zwarte hond zeide daarop:

„Wel, ik zal U de wijding verleenen. Wat betreft mijn opdracht aan U, die is: gebruik als bhasma[2]) asch; gij behoeft geen vereering

[1]) In het Sk. duidt jaṭā de wijze aan, waarop asceten het haar dragen, om het hoofd gevlochten n. l., zooals men aan Oud-Javaansche beelden kan zien. Hier is het echter de naam van een kluizenaarsmuts geworden.

[2]) Bhasma is de verjavaanschte vorm van Sk. bhasman, dat „asch" beteekent. In het Javaansch is dit woord echter gaan aanduiden: (1°) het materiaal, waarmee men zich bij zekere gelegenheden op het voorhoofd tusschen de wenkbrauwen en de bovenarmen een merk maakte, en (2°) ook het merk zelf, dat met dit materiaal aangebracht werd. Het aanbrengen van dit merk had een religieuze beteekenis, en werd speciaal door de wiku's in praktijk gebracht om hun gezindte er mee aan te geven. De bhasma-

te brengen of vasten te houden; van wat eetbaar is, ga U niets voorbij; gij hebbe vrouw en kinderen; gij behoeft de çāstra's niet te kennen; gij behoeft geen prevelspreuken te hebben. Laat er niets zijn, waarvan gij U kennis doet mededeelen; beschouw Uzelf als den Heer slechts. Gij moogt Uw vrouw en kinderen wijden. Verkeer niet met andere wiku's, want groot is de zonde en het verderf voor den wiku. Zoo is mijn opdracht aan U".

Toen Drĕwy-Anak de wijding had, was zijn naam als wiku byut Arĕng. Daar ging hij heen naar den Wla-Ulu. Wat betreft de maṇḍala's, die byut Arĕng daar stichtte, ... enz.

Andere Vertellingen. Uit het bovenstaande kan men zien, van welk een groot belang de Tantu Panggĕlaran is voor onze kennis van religieuze opvattingen en van het geestelijk leven in het oude Java, en dat een eenigszins uitvoerige behandeling van dit geschrift alleszins gerechtvaardigd is. Omtrent die religieuze opvattingen worden we nader ingelicht door enkele andere vertellingen en door de geschriften, die onder den verzamelnaam „tuturs" bekend staan, terwijl we bijzonderheden over de organisatie der geestelijke orden en over den leefregel, dien zij volgden, aantreffen in een aantal çāsana's[1]). Zooals echter hierboven (p. 92) reeds vermeld is, is er van de oudere prozalitteratuur nog zoo goed als niets gepubliceerd, en moet men zich dus bij het bespreken van deze drie groepen tot algemeenheden bepalen. Van de overige vertellingen, die naast de Tantu Panggĕlaran van belang zijn, doch die naar den uiterlijken vorm meer Hinduïstisch zijn, mogen hier nog vermeld worden de Korawāçrama, de Kuñjarakarṇa en de hierboven reeds even vermelde Nawaruci.

---

ritus kwam echter ook voor buiten de wiku-maatschappij; men zou hem in het algemeen kunnen formuleeren als „een wijdingsritus voor een bepaald doel", „een sacramenteele wijding, die haar uitdrukking vond in het aanbrengen van een uitwendig teeken en die een bepaalden leefregel met zich meebracht". Hoezeer men de oorspronkelijke beteekenis van het woord uit het oog verloren had, blijkt wel uit deze passage, waarin van „asch als bhasma" gesproken wordt.

[1]) Verhandelingen, die voorschriften, regels en wetten bevatten, zonder dat ze tevens een philosophisch of speculatief karakter of een didactische of moraliseerende strekking hebben. Hebben ze deze wel, dan zou men ze onder de tuturs kunnen rekenen, die verder op ter sprake komen. Van die çāsana's, die voor onze kennis van het wiku-leven van belang zijn, heeft Pigeaud inhoudsopgaven gegeven in de bijlagen tot zijn dissertatie; daarnaast bestaan er echter nog heel wat, die andere onderwerpen behandelen.

De Korawāçrama. De Korawāçrama is, volgens Dr. Pigeaud die er een uitvoerige inhoudsopgave van gegeven heeft (diss. p. 329 sqq.), „in zijn tegenwoordigen vorm waarschijnlijk tamelijk jong, ofschoon toch wel van Javaanschen oorsprong. Het bevat een reeks verhalen van purāṇischen aard[1]) en tantristische[2]) onderwijzingen, aaneengevoegd in het raamverhaal, dat vertelt, hoe Dhṛtarāṣṭra, Bhīṣma en andere Kaurawa's ascese gaan beoefenen na de overwinning der Pāṇḍawa's. Het Āçramawasanaparwan heeft de stof geleverd voor het verhaal van Dhṛtarāṣṭra's ascese; het verhaal van de opstanding der Kaurawa's en hun wraak op de Pāṇḍawa's als belooning voor hun ascese is mij (Pig.) van elders niet bekend. Het tegenover elkaar stellen van Pāṇḍawa's en Kaurawa's als elkaar vijandelijke, maar voor de wereld even onmisbare machten, doet eenigszins denken aan het schema van de nieuwere Javaansche wayang-verhalen; het feit, dat de Kaurawa's ten slotte weer de overhand krijgen, is daar echter moeilijk mee te rijmen. . . . De ingevoegde vertellingen moeten in den regel iets verklaren (eb en vloed, het vereeren van dieren); terwijl ze ons meestal niet bekend zijn uit Indische geschriften, komen er eenige in voor (Palyat[3]), Umā's overspel met den herdersjongen),

[1]) De Purāṇa's der Voor-Indische litteratuur doen ons in veel opzichten denken aan de Javaansche babads. Zij bevatten de legendarische oude geschiedenis van Voor-Indië vanaf de schepping der wereld, en de geslachtslijsten der voorname vorstenfamilies; de purāṇische gegevens wijken vaak van die van het Mahābhārata af. Daarnaast leveren de purāṇa's echter ook uitvoerige verhandelingen over de mythologie en over godsdienstige gebruiken en instellingen. In de Voor-Indische litteratuur nemen zij een plaats in tusschen de Wedische geschriften en de groote heldendichten.

[2]) Onder Tantrisme, een van de godsdienstige systemen van Voor-Indië, die voor Java de grootste beteekenis gehad hebben, verstaan de Buddhisten naar Prof. Krom's formuleering („Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst", I, 106-107), „het systeem om het beoogde doel, de bereiking van het Buddha-schap, niet in een verre toekomst door middel van vele levens van zelfopoffering, doch reeds in dit leven, door middel van meditatieve extase, en ook wel tooverpraktijken, den geloovige in het uitzicht te stellen .; men duidde het met den naam Tantrayāna of Mantrayāna (mantra = tooverformulier) aan". Mutatis mutandis geldt deze formuleering ook voor het Hinduïstische Tantrisme; men leze dan „den mokṣa" („verlossing uit den kringloop der wedergeboorten") in plaats van „het Buddha-schap".

[3]) Palyat of Palet is in de Tantu een verschijningsvorm van den Heer Guru; hij treedt op als een Çiwaïetische bhujangga van de bhairawa-richting. Hij woonde op het kerkhof van Kaly-Asĕm en at te middernacht gedroogde menschenlijken. Deswegen werd hij door den vorst van Galuh ter

die ook in de Tantu te vinden zijn. Daar de Tantu, naar de taal te oordeelen, wel ouder schijnt te zijn, moeten òf de schrijvers van beide werken dezelfde overleveringen gehad hebben, òf die van de Korawāçrama moet uit de Tantu geput hebben. De overeenkomst der verhalen is echter niet zóó groot, dat dit laatste waarschijnlijk is".

De Kuñjarakarṇa. Op p. 56 is reeds een kakawin van dezen naam vermeld, maar de bespreking van het werk kon, èn om den inhoud èn om het feit, dat alleen de proza-redactie gepubliceerd is, beter tot dit gedeelte van ons litteratuuroverzicht uitgesteld worden.

De aard van dit werk en de inhoud er van worden door Prof. Kern besproken in de inleiding tot zijn vertaling[1]) waarvan ik hier een gedeelte laat volgen. Eerst geeft Prof. Kern eenige beschouwingen ten beste over de taal van het stuk en de spelling van het door hem gebruikte handschrift, en dan „komen wij tot den inhoud. En hier doet zich al dadelijk de vraag voor: is het werk op Java ontstaan of een vertaling? De namen der handelende personen zijn Sanskṛt, doch dit bewijst niets, dan dat Indische godsdienstvormen en overleveringen in Javaanschen bodem vasten wortel hadden geschoten, hetgeen wij reeds alle wisten. De naam Kuñjarakarṇa is ons uit Indische bronnen bekend, maar als die van een geheel ander persoon . . . . Aangezien de yakṣa Kuñjarakarṇa in zijn wezen en handelingen niets gemeen heeft met dien persoon[2]), pleit de gelijkheid van den naam eer tegen dan voor de veronderstelling, dat de stof der legende aan een Indische bron zou ontleend zijn, tenzij men een anderen Kuñjarakarṇa ergens kon opdiepen. Dit nu is niet het geval, en al zijn we ons volkomen wel bewust van onze nog gebrekkige kennis van de omvangrijke legendarische litteratuur

---

dood veroordeeld, maar het lukte diens dienaren niet hem den verdrinkings- of verbrandingsdood te doen sterven. Palyat toonde toen dien dienaren, hoe de door hem opgegeten lijken op nusa Kambangan werden herboren als schoone, gelukkige menschen. Later verdeelde hij zichzelf in tweeën; de eene helft werd de çaiwa (Çiwaïet), de andere de saugata (Buddhist). Vooral dit laatste, dat n. l. uit Palyat = Çiwa de saugata ontstaat, is van belang, mede in verband met de opmerkingen hierboven, op p. 81-83. Zie Pigeaud, vooral p. 263-264 en volgende.

[1]) Verspr. Geschr., deel 10, 1 sqq.

[2]) Van tekst en spelling van het origineel is hier in kleinigheden afgeweken.

der Noordelijke Buddhisten, zoolang er nog geen spoor van een yakṣa Kuñjarakarṇa is aangetroffen, hebben wij niet het recht de Indische herkomst der legende voor zeker of zelfs voor waarschijnlijk te houden. Van het bestaan derzelfde legende onder anderen titel en met andere namen is ons ook niets bekend.

Naast den hoofdpersoon neemt zekere Pūrṇawijaya in het verhaal een voorname plaats in. Hij wordt voorgesteld als een hemeling, die met zijn gemalin Kusumagandhawatī heerscht over de Widyādhara's en Widyādharī's. Geen van beide namen en personages zijn van elders bekend, want Gandhawatī, in Javaansche geschriften gewoonlijk Durgandhinī geheeten, de moeder van Wyāsa, kan hier niet in aanmerking komen.

In den loop van het verhaal vernemen wij, dat Pūrṇawijaya en Kuñjarakarṇa in een vroeger bestaan Muladara en Kirnagata heetten. Die namen zijn blijkbaar verbasterd; waaruit is moeilijk te zeggen. De schuld ligt aan de afschrijvers, die zelfs de namen van zulke bekende en doorluchtige wezens als de Jina's zóó mishandeld hebben, dat ze grootendeels onherkenbaar zouden wezen, wist men niet van elders, hoe ze luiden.

Zoo de eigennamen ons niet tot leiddraad kunnen strekken om bovengestelde vraag te beantwoorden, en het gewenschte licht uit Indië niet opdaagt, blijft ons voorloopig niets over dan aan te nemen, dat de legende het werk is van een Javaanschen Mahāyānist, die eenige bestanddeelen van het verhaal, o. a. de beschrijving der hellestraffen, en misschien alle, uit andere, ons onbekende bronnen geput, maar zelfstandig tot een geheel verwerkt heeft[1]), en wel, naar het schijnt, met het bijoogmerk den Buddha Wairocana te verheerlijken door hem te laten optreden als de verpersoonlijkte hoogste wijsheid en oppersten leeraar. Dat er op Java mythen over een reus Kuñjarakarṇa bestonden, die als varianten van de voorstelling in de legende kunnen beschouwd worden, kan men zien uit hetgeen v.d. Tuuk meedeelt uit het z. g. Cantaka(parwa), een prozawerk, dat o. a. over allerlei mythen handelt. Daarin is Kuñjayakarṇa (sic) de eigennaam van iemand, dien Çiwa in verzoeking liet brengen en in een Danuja veranderde . . . . .

[1]) Zooals hierboven (p. 77-79) reeds vermeld is, heeft sinds Kern de meening veld gewonnen, dat met een aanzienlijken invloed van oud-inheemsche voorstellingen meer rekening gehouden moet worden, dan tot in Kern's dagen wel gedaan is.

De inhoud van de legende is in het kort als volgt. Zekere yakṣa Kuñjarakarṇa wenscht in een volgende vleeschwording een hoogeren staat te bereiken en oefent zich daarom als kluizenaar in zelfkastijding. In twijfel staande, of hij als mensch dan wel als godheid zal verkiezen herboren te worden, besluit hij zich te laten onderrichten in de Dharma, de Wet, door Wairocana, den verheven Heer, wiens prediking, zooals hij vernomen heeft, door de overige Jina's, Bodhisattwa's en godheden met aandacht gevolgd wordt. Hij begeeft zich dan naar Bodhicitta, het verblijf van Wairocana, en smeekt om onderricht te ontvangen. De genadige Heer belooft hem dit later te zullen geven, maar beveelt hem eerst naar het rijk van Yama, den Vorst der Hel, te gaan en van dezen te hooren, waarom de boozen in de hel gepijnigd worden. De yakṣa gehoorzaamt, en komt, niet zonder moeite, in de onderwereld, waar hij ruimschoots gelegenheid heeft te zien, welke gruwelijke folteringen de zondaren daar te verduren hebben. Pijnlijk aangedaan door hetgeen hij aanschouwd heeft, spoedt hij zich volgens het bevel van Wairocana naar de plaats, waar Yama zelf zich bevindt, ontvouwt dezen het doel zijner komst en ontvangt van hem de gewenschte inlichting en tevens les over hetgeen men zou kunnen noemen de physiologie der zielsverhuizing. Na de les ontwaart de yakṣa, dat de helleketel, waarin de boozen gezonden worden, gereed wordt gemaakt; op zijn vraag, waarom zulks geschiedt, verneemt hij, dat weldra een groot zondaar verwacht wordt. Tot zijn grooten schrik hoort hij verder, dat die zondaar niemand anders is dan zijn oude makker, de Widyādhara Pūrṇawijaya, een zoon van Indra, die wegens zijn wangedrag, zooals Yama verzekert, na zijn aanstaand overlijden in den helleketel zal geploft worden. Na een aanmaning van Yama om naar Wairocana terug te keeren, diens lessen te hooren en zich te zuiveren van de zondige begeerten des vleesches, neemt de yakṣa afscheid van den welwillenden god des Doodenrijks en ijlt weg; niet evenwel aanstonds naar Bodhicitta, maar naar het verblijf van Pūrṇawijaya ten einde dezen te waarschuwen. Te middernacht komt hij aan de woning van den Widyādhara. Op zijn kloppen aan de deur wordt hem opengedaan door Kusumagandhawatī, de vrouw van Pūrṇawijaya, want deze laatste ligt gerust te slapen. Nadat hij op aandrang van Kuñjarakarṇa door zijn vrouw gewekt is, geeft zijn oude makker hem een beschrijving van het lot, dat hem eerlang in de hel te wachten staat.

Hevig ontsteld bij het hooren van zulk een tijding, smeekt de zondaar zijn vriend hem van den dood te redden, doch deze verklaart hem niet te kunnen helpen, zoolang hij zelf nog niet het middel weet om de aangeboren smetstoffen des lichaams te doen verdwijnen. „Laten wij echter", zegt hij, „gezamenlijk naar bhaṭṭāra Wairocana gaan; roep zijn genade in, opdat hij u leere, hoe uzelven te louteren". Zoo gezegd, zoo gedaan.

Te Bodhicitta aangekomen, drukt Kuñjarakarṇa den Widyādhara op het hart, dat deze zich schuil moet houden, totdat hijzelf zijn opwachting bij den Heer gemaakt heeft en vandaar teruggekomen is. Daarop gaat hij naar Wairocana, verzoekt om onderricht te ontvangen in zelfloutering en roert daarbij het droevig geval van Pūrṇawijaya aan. Gehoor gevende aan de smeekbede van den yakṣa, ontwikkelt de verheven Meester een diepzinnig betoog, van deels physiologischen, deels zedekundigen aard, met dit gevolg, dat Kuñjarakarṇa inzicht krijgt in de hoogere wijsheid, het eenige middel om volkomen gelouterd en zalig te worden. Hij ontvangt de wijding door den Meester, en zie! zijn gedaante van yakṣa verdwijnt om over te gaan in die van een godheid. Met dankbetuiging en de noodige plichtplegingen verwijdert hij zich en keert terug naar de plek, waar Pūrṇawijaya zich bevindt. Deze krijgt nu verlof zijn opwachting bij den Heer te maken en zijn belangen voor te dragen. Hij gaat dienovereenkomstig tot den Heer en ontvangt op zijn bede onderricht in de heilige Wet. Door den reinigenden invloed van het onderricht en het daardoor opgewekte ernstige voornemen om zich toe te leggen op de hoogere wijsheid, verdwijnen oogenblikkelijk de zondige begeerten, de smetstoffen zijns lichaams. Aan den dood kan hij echter niet ontsnappen, en het doemvonnis, dat hij zich wegens zijn vroeger wangedrag op den hals heeft gehaald, moet aan hem voltrokken worden, maar slechts ten deele. Hij zal, zoo verzekert hem Wairocana, niet zoo lang dood zijn en in de hel gepijnigd worden, als hem eerst beschoren was. Getroost keert Pūrṇawijaya naar zijn woonstede terug. Daar oefent hij zich in samādhi, vroom en diepzinnig gepeins, volgens de lessen van den Heer, in afwachting van zijn naderend einde. Alvorens den doodslaap in te gaan beveelt hij zijn vrouw bij zijn lichaam de wacht te houden, totdat hij na verloop van tien dagen weder in het leven zal terugkeeren. De stonde des doods genaakt, Pūrṇawijaya ontslaapt, de ziel ontvliedt het lichaam en

ijlt, gevolgd door het begane kwaad als een schaduw, naar het Doodenrijk. Daar ondergaat de ziel van den zondaar de gewone straffen, tot groote vreugde der hellewichten. Maar als men zoover gekomen is om de ziel in den heeten ketel te werpen, geschiedt er een wonder: het vlammende vuur dooft uit, de ketel vliegt in stukken, en op de plaats er van schiet een Kalpataru, een Paradijsboom, op, waaronder een heldere waterplas, omboord van de schoonste bloemen; Pūrṇawijaya zelf verrijst, stralende van gezondheid en jeugd. De uit het veld geslagen hellewichten brengen koning Yama bericht van het onverklaarbare mirakel. Yama begrijpt het zelf ook niet en vraagt Pūrṇawijaya om opheldering. Deze vertelt nu, hoe dat alles te danken is aan de genade van den Buddha Wairocana. De hellevorst is door de verstrekte inlichting volkomen tevreden gesteld en geeft aan de ziel van Pūrṇawijaya bereidwillig de vergunning om naar zijn woonstede terug te keeren. Zoo vaart de ziel op den elfden dag dan weer in het lichaam en Pūrṇawijaya ontwaakt uit zijn doodslaap, tot niet geringe vreugde van Kusumagandhawatī, aan wie hij zijn wedervaren meedeelt en tevens, dat hij besloten is zijn lieven vriend Kuñjarakarṇa te volgen en met hem zelfkastijding te oefenen. Voorts beveelt hij haar al de Widyādhara's en Widyādharī's op te roepen, ten einde gezamenlijk in optocht te trekken naar Bodhicitta en den Heer eerbiedig hulde te bewijzen. Aan het bevel wordt voldaan; de stoet begeeft zich op weg en bereikt Bodhicitta. Allen verheerlijken den genadigen Heer, de Widyādhara's en Widyādharī's door proeven af te leggen van hun kunst met muziek en gezang. Terwijl Wairocana aldus verheerlijkt wordt, komen ook goden, zooals de beheerschers der windstreken, Indra, Yama, Waruṇa, enz. hem eer bewijzen. Yama maakt van de gelegenheid gebruik om den Heer te vragen, wat de reden is, dat Pūrṇawijaya, die eigenlijk veroordeeld was om honderd jaar lang in den helleketel gefolterd te worden, zoo spoedig vrij gekomen was. Welwillend deelt nu Wairocana de voorgeschiedenis van Pūrṇawijaya en in verband daarmee die van Kuñjarakarṇa mede. Beide hadden zich in een vorig bestaan, toen zij Muladara en Kirnagata heetten, schuldig gemaakt aan onbetamelijke ijverzucht en door niets gewettigden toorn jegens een arm, maar braaf en vroom man, zekeren Utsāhadharma. Tot straf hiervoor werd Muladara later herboren als Pūrṇawijaya, wel is waar wegens de goede

werken, die hij gedaan had, als Widyādhara, maar toch van lageren rang, dan Utsāhadharma na herboren te zijn bekleedde. Kirnagata werd herboren als yakṣa. Zoo ziet men, hoe het goed en kwaad, in een vroeger bestaan verricht, onvermijdelijk daaraan evenredige vruchten voortbrengt in een latere vleeschwording. Nadat Wairocana deze waarheid den goden wel op het hart gedrukt heeft — want ook de goden zijn aan wedergeboorte onderworpen—keeren dezen met eerbiedigen groet ieder naar zijn eigen hemel terug. Nadat de goden vertrokken zijn, geeft Pūrṇawijaya aan zijn vrouw te kennen, dat hij nu zijn voornemen wil ten uitvoer brengen om een tijd lang zelfkastijding te oefenen en beveelt haar naar huis te gaan. Aan haar verzoek om hem te mogen vergezellen geeft hij geen gehoor, dewijl het niet geoorloofd is, dat een asceet zijn vrouw bij zich heeft. Hij troost haar intusschen met de verzekering, dat hij niet langer dan twaalf jaren een kluizenaarsleven zal leiden. Schreiende gaat dan Kusumagandhawatī heen, terug naar Indra's hemel, en haar man neemt eerbiedig afscheid van Wairocana. Daarop trekt hij naar den voet van den heiligen berg Mahāmeru, waar hij Kuñjarakarṇa ontmoet. Beiden bouwen zich een kluis, richten die behoorlijk in en wijden zich aan de strengste zelfkastijding, totdat na verloop van twaalf jaren beiden door de genade des Heeren als Siddha's in den Siddha-hemel gelukzaligheid deelachtig worden"[1]).

„De legende in haar geheel draagt onmiskenbaar een Buddhistisch, en meer bepaald Mahāyānistisch karakter, al ontbreekt het niet aan veel vreemdsoortigs," zegt Prof. Kern aan het einde van deze inhoudsopgave, en bespreekt dan in de volgende bladzijden de eigenaardigheden, waardoor zich de legende van Kuñjarakarṇa onderscheidt van de ons uit Voor-Indië bekende, daar meer gewone wijsgeerige opvattingen. Deze verschillen hier op te sommen en te behandelen past echter niet bij den aard van dit werkje.

De Nawaruci. Als derde voorbeeld van de groep prozavertellingen moge hier de op p. 56 en 77 reeds vermelde Nawaruci, waarvan echter ook, evenals van de Kuñjarakarṇa, redacties in versmaat bestaan, nog even ter sprake komen, daar het werk, zij het in eenigszins gewijzigden vorm, ook in de Nieuw-Javaansche

[1]) In kleinigheden zijn spelling en interpunctie gewijzigd.

litteratuur voorkomt[1]). Van de Nieuw-Javaansche redactie[2]) geeft Vreede in zijn op p. 55, noot 3, geciteerden handschriften-catalogus (p. 249) een inhoudsopgave als volgt: „Bhīma of Wṛkodara, de tweede der Pāṇḍawa's, wordt door Droṇa of Durṇa, den raadsman der Korawa's, uitgezonden om het levenswater te zoeken; hij zendt hem naar den berg Candramukha, doch alleen om hem op de proef te stellen; hij heeft daar reuzen te bevechten, doodt er de bhūta's Rukma en Rukmala, en haalt den geheelen berg ondersteboven, maar vindt niets. Een stem zegt hem, dat hij op de verkeerde plaats is en dat hij terug moet naar Ngastina. Hij volgt dien raad. Droṇa zegt hem nu, dat de plaats van het levenswater is in de diepte der zee; ook hiertegen ziet Bhīma niet op. Doch de Korawa's zijn innerlijk verheugd en hebben de overtuiging, dat Bhīma nu wel dẹn dood zal vinden ..... Bhīma vindt op den bodem der zee een wezen, dat op het oog een kind gelijkt, n. l. Dewaruci[3]). Deze licht hem in omtrent zijn afkomst, dat hij afstamt van bhaṭṭāra Guru[4]), dat hij (Dew.) weet, wat hij (Bhīma) wil, en dat, als hij de badan suci („het reine lichaam") zoekt, hij maar in zijn buikholte moet kruipen, waar de geheele wereld wel plaats in vindt. Daarbinnen gekomen ziet Bhīma een onbegrensde zee, die, wanneer hij daarover klaagt, grenzen krijgt en kleuren en vormen aanneemt door Dewaruci's

[1]) Ook in de Maleische letterkunde heeft het, volgens v. d. Tuuk, die in zijn „Notes on the Kawi Language and Literature", p. 53-54, voor het eerst de aandacht op dit boek vestigde, zijn weg gevonden; daar heet de eene hoofdpersoon van het verhaal echter niet Nawaruci, maar Tawaruci. Tawaruci is een hypercorrecte vorm, ontstaan onder invloed van het taalgevoel, dat aan nasaleering van de begin-consonant steeds de waarde van activiteitsaanduider toekent, en niet-genasaleerde vormen daarentegen opvat als neutrale of passieve woorden, en dat daarom de begin-nasaal van vreemde woorden, die een neutraal of passief karakter hebben, verandert in de overeenkomstige tenuis. Andere voorbeelden hiervan zijn: Jav. pĕṇḍapa voor Sk. maṇḍapa, Jav. pradangga voor Sk. mṛdangga, Sund. tingkah voor Arab. nikāh, Mĕnangk. pungkir voor Arab. munkir. Een nadere bespreking van het nasaleeringsverschijnsel vindt men verder op in dit boekje.

[2]) In druk uitgegeven door Mas Ngabehi Kramaprawira bij van Dorp, Semarang, 1870 en 1873.

[3]) Dezen naam vinden we in de Nieuw-Javaansche redactie in plaats van Nawaruci.

[4]) Hij, d. w. z. Dewaruci; vgl. de verder op gegeven lezing van de Oud-Javaansche redactie en noot 2 op p. 109.

invloed"[1]). Daarop volgen dan mystieke onderwijzingen van Dewaruci aan Bhīma, en ten slotte keert Bhīma naar Ngastina terug, waar hij door zijn broeders, die zich zeer bezorgd over hem gemaakt hadden, met blijdschap ontvangen werd.

De Oud-Javaansche redactie luidt, naar de beschrijvingen van v. d. Tuuk en Juynboll, eenigszins anders. Daar komt Bhīma in een van de vele gevaren, die hij te overwinnen heeft, om, maar wordt tot het leven teruggebracht door bhagawān (N)awaruci, die sang hyang Acintya („De Onvoorstelbare", de hoogste godheid) zelf blijkt te zijn[2]), Bhīma allerlei onderricht geeft, en hem aanraadt het levenswater, hier amṛtâñjīwani[3]) genoemd, te gaan zoeken. Hij vindt dit blijkbaar, want vervolgens wordt verteld, dat hij Droṇa, die beweerd had, dat het levenswater onrein was, en daarom door Nawaruci in de Zoutzee geworpen was, daaruit bevrijdde, en vervolgens ascese ging verrichten. In die ascese trachten hem widyādharī's en ook enkele goden te storen, maar zij hebben geen vat op hem. Eenige goden worden tot straf veranderd in dhānawa's, die zich nu trachten te wreken door Indraprastha, de stad der Pāṇḍawa's, met het Çiwāgni („Çiwavuur") aan te vallen. Door hen van hun vloek te bevrijden verhindert Bhīma hun plan en redt aldus de stad; daarna keert hij naar de overige Pāṇḍawa's terug[4]).

Op de waarde van dit verhaal voor onze kennis van en inzicht in de Javaansche gedachtenwereld behoeven we hier niet meer terug te komen, evenmin als op de eigenaardige afwijkingen van de Mahābhārata-verhalen; men herleze hiervoor hetgeen in het voorafgaande herhaaldelijk, o. a. op p. 77 sqq., ter sprake is gekomen.

Tuturs. De tuturs vormen in de Javaansche litteratuur een groep geschriften, die voor onze kennis van religieuze voorstellingen bij de oude Javanen van het grootste belang is, maar die voor een behandeling in een kort bestek en zonder een zeer speciale voorstudie tevens de grootste bezwaren oplevert. „De

[1]) In dit citaat is in de spelling en enkele andere kleinigheden van het origineel iets afgeweken, echter niet zoo, dat de zin gewijzigd is.

[2]) Çiwa dus; vgl. hiermee v. d. Tuuk's mededeeling in zijn „Notes", dat Nawaruci door Çiwa geadopteerd was, en noot 4 op p. 108.

[3]) Vgl. Goris, dissertatie, p. 21, noot.

[4]) Men vergelijke nog hiermee het reeds op p. 56, noot 4, vermelde artikel van Dr. Goris in Djawa, dat zich met den dieperen zin van de Bhīma-figuur, ook in de Nawaruci of Dewaruci, bezighoudt.

variabele inhoud van een Javaansche tutur", zegt R. Goris in zijn dissertatie („Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche theologie"), p. 54, noot 1, „maakt een definitie uiterst moeilijk; Friederich zegt „leerschrift", v. d. Tuuk geeft „prozageschrift met lessen"". Goris zelf, die tot dusver de uitvoerigste en meest diepgaande studie aan dit soort van geschriften gewijd heeft, geeft geen definitie, maar zegt slechts, dat ze „*allerlei* wetenswaardigheden op religieus gebied" bevatten; o. a. zijn zij de bron van onze kennis van de Hindu-Javaansche „dogmatiek"[1]), en Goris heeft aan de tuturs, die zich daarmee bezighouden, dan ook het voornaamste deel van het in zijn dissertatie verwerkte materiaal ontleend.

Kan Goris dus geen bepaalde definitie van het begrip „tutur" geven, wel is het hem gelukt een zeer aannemelijke theorie over de vermoedelijke geschiedenis van de tutur in de Javaansche litteratuur te vormen. Naar analogie van den ontwikkelingsgang der overige Hindu-Javaansche letterkunde acht hij het waarschijnlijk, dat het prototype van de tutur, ook op Java zelf, geweest is een Sanskṛt geschrift, dat naar structuur en inhoud behoord moet hebben tot de Purāṇa-letterkunde. De eerste ontwikkeling is geweest, dat voor hen, die geen voldoende kennis van het Sanskṛt hadden, een letterlijke vertaling gemaakt werd, waarbij telkens een strophe van het Sanskṛt origineel van een Javaansche vertaling werd voorzien, en waarbij de verdeeling in hoofdstukken, die een typisch kenmerk der Purāṇa's is, behouden bleef. Eerst werd in latere tuturs de indeeling in hoofdstukken losgelaten, en daarna kwam in plaats van de letterlijke vertaling van het Sanskṛt een vrije bewerking van de stof, verdeeld in kleine pericopen, die ingeleid werden door citaten uit het origineel. Ten slotte komen wij dan tot den toestand, dat de band met het Sanskṛt origineel zoo goed als geheel verbroken is, door-

[1]) Over de voornaamste Balineesche opvattingen van philosophischen en speculatieven aard licht Goris ons in in hoofdstuk II, afd. 2, van zijn dissertatie, „Schets van enkele dogma's". Wellicht had, in overeenstemming met Goris' eigen opvatting (p. 3, noot 2), de term „dogmatiek", die toch wel associaties opwekt met „leergezag", door een meer neutralen term vervangen kunnen worden, evenals de term „theologie" in den titel van de dissertatie; misschien waren de woorden „Eeredienst" (zie p. 3!) en „Wereldbeschouwing" te prefereeren geweest.

dat de Sanskṛt çloka's zóó verminkt en in zóó weinig samenhang met den Javaanschen tekst voorkomen, dat zij eigenlijk zonder bezwaar gemist konden worden. Ook de proza-vorm wordt soms verlaten voor dien van kakawins en kidungs, en zoo proza al gebruikt wordt, is het in fragmenten zonder titel, waarvan er een groot aantal zonder eenigen onderlingen samenhang in elken jongeren tutur-bundel, speciaal in de z. g. kalĕpasan-bundels, voorkomen.

De grenzen van elk dezer perioden zijn zelfs niet bij benadering te trekken, en we mogen wel veilig aannemen, dat de ontwikkeling zeer geleidelijk heeft plaats gehad, en dat er te allen tijde tuturs van verschillende structuur gelijktijdig in gebruik geweest zijn. Zelfs blijkt uit een der best bekende werken van het tutur-genre, de door J. Kats in tekst met inleiding, vertaling en aanteekeningen uitgegeven Sang Hyang Kamahāyānikan[1]), dat in één en hetzelfde werk een ontwikkelingsgang van het boven beschreven karakter aangewezen kan worden.

Van dit laatst genoemde geschrift en van enkele andere mogen hier nog wat nadere bijzonderheden volgen, gedeeltelijk aan de hand van Kats' studie, gedeeltelijk naar Goris' dissertatie; de aard van de stof maakt echter, dat onze behandeling van dit onderdeel van de Oud-Javaansche litteratuur zeer oppervlakkig en lacuneus moet blijven.

De Sang Hyang Kamahāyānikan. In zijn inleiding merkt Kats op, dat dit geschrift een uiteenzetting bevat van de leer der Noordelijke Buddhistische kerk. „Het behandelt de leer van het Mantrayāna[2]), zet de beoefening der „volkomen deugden" uiteen, beschrijft de maṇḍala's[3]), de samādhi's[4]), ademhalingsoe-

[1]) „Sang hyang Kamahāyānikan", d. w. z. „Het heilige Mahāyāna" of „Het heilige Mahāyāna-boek", 's-Gravenhage, 1910; het Mahāyāna is, zooals men weet, de grootste der beide Buddhistische kerken, het „katholieke" Buddhisme.

[2]) Onder Mantrayāna verstaat men het Tantrisme; zie noot 2 op p. 101.

[3]) Het woord maṇḍala beteekent „kring"; hier duidt het speciaal den tooverkring of magischen cirkel aan, die in de Noordelijke zoowel als in de Zuidelijke kerk een zekere rol speelt in de yoga-practijken; vgl. Kats, ed., p. 174-176. Hierboven zijn we maṇḍala tegengekomen in den zin van „stift", „kloostergebied"; vgl. hiermee het oudere Nederlandsche woord „kreits" ter aanduiding van een administratieve eenheid.

[4]) Samādhi is een soort van meditatie, waarbij de gedachten geconcentreerd worden op één enkel punt. Deze practijk staat bij alle Hindu's in

feningen e. d., geeft een overzicht van de onderlinge verhouding der verschillende Buddha's en hun dewī's[1]), noemt secten, die op Java bestonden, en eenige punten der leer, waarin ze afweken van elkaar, en geeft een opsomming van eigenschappen, plaats, kleur en handhouding enz. der voornaamste „godheden"[1]). Het geschrift komt voor in vier redacties, waarvan de z. g. red. B vrij corrupt en D nog niet bestudeerd is[2]), terwijl A en C onderling in verschillende détails belangrijk afwijken. Goris heeft opgemerkt[3]), dat er van de specifiek Buddhistische stukken heel weinig te vinden is in red. C, en vestigt er de aandacht op, dat alleen in de Hinduïstisch georiënteerde red. C in den aanvang de bekende koning Siṇḍok[4]) vermeld wordt. Hij acht het daarom niet onaannemelijk, dat red. C een Hinduïstische, wellicht Çiwaïetische, omwerking is van een Buddhistisch origineel, waartoe dan red. A het dichtst zou naderen, dat verder een aantal fragmenten van het Buddhistische origineel „meegingen in het algemeene proces, waarbij het geestelijk bezit der Hindu-vreemdelingen steeds meer zich aansloot aan en zich vervormde naar de Ja-

hoog aanzien, doch is speciaal door de aanhangers van het Yoga-systeem tot groote ontwikkeling gebracht. Bij hen is samādhi het laatste stadium in de yoga-oefening, waarbij de yogin zich verdiept in gepeins, zóó, dat ten slotte „het denken en het object van het denken samenvloeien". In R. Schmidt's „Fakire und Fakirtum" (Berlijn, 1921), waaraan deze laatste zinsnede ontleend is, worden zes graden onderscheiden, waarvan de hoogste is de graad van volkomen bewusteloosheid (p. 278-282), en de middelen aangegeven, waardoor men ze bereiken kan. Hier in de Sang hyang Kamahāyānikan worden zeven samādhi's genoemd (ed., p. 102), welke andere namen dragen dan die bij Schmidt. Het doel dezer samādhi's is, volgens de S. hy. K., het erlangen van de adwaya (verlies van dualiteitsbesef); wezenlijk wijken de opvattingen bij Schmidt en die van de S. hy. K. dus niet van elkaar af. Verdere bijzonderheden vindt men bij Kats, p. 173.

[1]) Uit het gebruik der termen „dewī's" en „godheden" ziet men, dat we in de S. hy. K. niet vinden de atheïstische mystiek, ethica en speculatie van Gautama, maar een veel latere ontwikkeling, waarin Buddhistische deugden en allerlei oorspronkelijk wijsgeerige begrippen gepersonifieerd en in genealogisch verband tot elkaar gebracht zijn. Zie voor nadere bijzonderheden Kats' aanteekeningen op p. 176 sqq. en p. 188-191.

[2]) Zie Goris, diss., p. 151, noot.

[3]) In Bijlage II tot zijn dissertatie, p. 151-156, waarin hij in het licht van zijn tutur-studiën en van de sinds 1910 nieuw verworven kennis van de oude Javaansche geschiedenis de S. hy. K. aan een nieuw onderzoek onderworpen heeft.

[4]) Siṇḍok regeerde in het begin van de 10de eeuw A. D., eerst, naar het schijnt, op Midden-Java en later alleen op Oost-Java.

vaansche geestesgesteldheid," en dat ten slotte andere stukken, welker inhoud niet populair was, „eerst onveranderd en onaangetast meegenomen zijn, om dan later vanzelf af te vallen". „Zoo is het niet uitgesloten, dat de oudere stukken in den Çailendra-tijd[1]) reeds als commentaar op een Sanskṛt werk bestonden, en dat onze red. A met haar jongere stukken nog vóór Siṇḍok geplaatst zou kunnen worden, terwijl de „omwerking" C dan als Oost-Javaansch en tijdens of na Siṇḍok vervaardigd te beschouwen zou zijn"[2]).

Nu gaat het hier om een van de oudste geschriften van dè Oud-Javaansche litteratuur en om de mogelijkheid, dat we in red. A zelfs een overblijfsel uit de Çailendra-periode hebben. Daarom komt het mij gewenscht voor op de beteekenis, die door deskundigen aan dit werk toegekend wordt, hier nadrukkelijk de aandacht te vestigen. Behalve de hierboven geciteerde meeningen en uiteenzettingen van Kats en Goris moge daarom hier nog volgen een samenvattende beschouwing uit Prof. Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" (p. 212-213): „. . . . de Sang hyang Kamahāyānikan, eigenlijk twee tractaatjes, het eerste een reeks door Oud-Javaansche verklaring onderbroken Sanskṛt çloka's, het tweede een van Sanskṛt citaten voorziene Oud-Javaansche catechismus, maar beide in zooverre samenhangend, dat zij gezamenlijk een overzicht willen geven van de leerstellingen en practijk van het Tantrische Buddhisme. Het geschrift is in den overgeleverden vorm van later datum, hetgeen natuurlijk niets bewijst omtrent den vroegeren toestand van den tekst. In de slechts in één handschrift bewaard gebleven inleiding nu wordt de inhoud van het geschrift toegeschreven aan den wondermachtigen çrī Sambharasūryāwaraṇa, den eerwaarden leermeester in Wañjang....., „guruyaga çrī Içaṇa bhadrotunggaldewa mpu Siṇḍok". Ondanks de fout is het niet moeilijk hierin titel en naam van *koning* Siṇḍok te herkennen,

[1]) De jongste onderzoekingen van Dr. Stutterheim hebben geleid tot de opvatting, dat wij zeer waarschijnlijk onder „Çailendra-tijd" niet moeten verstaan de periode van Sumatraansche overheersching op Midden-Java, zooals tot nu toe de gangbare meening was, maar een periode van grooten bloei van het Buddhisme onder den tweeden der Oud-Mataramsche vorsten, die zelf deze Çailendra's zouden geweest zijn.

[2]) In een nog niet gepubliceerd artikel is Dr. Stutterheim tot de conclusie gekomen, dat enkele passages van de S. hy. K. van buitengewoon veel belang zijn voor ons inzicht in het karakter van de Barabuḍur, waaraan b. v. ook de in fol. a 48 genoemde indeeling van de stūpa in een kāmadhātu, rūpadhātu en arūpadhātu en het Dhyāni-Buddha-systeem terug te vinden zijn.

en dat brengt den genoemden eerwaarden heer, op wiens naam, volgens diezelfde inleiding, de bewerking van het Tantra[1]) bajradhātu Subhūti staat, in direct verband met dezen vorst. Wij constateeren dus het optreden in zijn dagen van een Buddhistisch geleerde der tantrische school, wiens werkzaamheid voor Java van groote beteekenis moet worden geacht, want een Subhūti-tantra, hetwelk moeilijk iets anders dan het zooeven genoemde kan zijn, vormde nog drie en een halve eeuw later het geliefkoosde onderwerp van studie van koning Kṛtanagara. Van niet te onderschatten beteekenis is dit gegeven ook voor ons inzicht in het karakter van het Javaansche Buddhisme, en wel omdat het een zoo uitgesproken Tantrisme reeds in de eerste helft der tiende eeuw brengt. Het ons bekende latere Javaansche Tantrisme van den Singhasārischen en Majapahitschen tijd is geen nieuwe ontwikkeling en staat niet met nieuwe instrooming van ideeën uit Voor-Indië in verband, doch is slechts de voortzetting, en niet eens de zoo heel veel gewijzigde voortzetting, van wat reeds minstens drie eeuwen eerder bestond, en waarvan de essentieele inhoud is samengevat volgens de leer van den eerwaarden Sambharasūryāwaraṇa in het bewaard gebleven geschrift. Het overbrugt ook den afstand tusschen dat latere Javaansche Tantrisme en het Buddhisme van Barabuḍur[2]), en waar het aan dat monument in beeld gebrachte ons in allerlei opzichten eveneens spreekt van met Tantrisme samenhangende of op Tantrisme uitloopende opvattingen[2]), mogen wij het Mahāyāna der Çailendra's niet beschouwen los van het Oost-Javaansche, doch als den grondslag, waarop latere geslachten slechts wat verder zijn gegaan".

Nog eenige oudere tuturs. Naast de Tantristisch-Mahāyānistische Sang hyang Kamahāyānikan staat de Çiwaïetische Bhuwanakoça, die, volgens Goris (p. 75), tot de tantristische Siddhāntalitteratuur[3]) behoort. Het geheele boek bestaat uit Sanskṛt verzen,

[1]) „Tantra", zegt Prof. Kern bij zijn bespreking van het in Nāgarakṛtāgama, Zang 43, str. 3, genoemde Subhūti-Tantra, „kan beteekenen een leerboek in het algemeen, doch ook een tractaat met voorschriften omtrent de vereering van allerlei zonderlinge of vreeselijke goden en godinnen ter verkrijging van aardsche goederen en geneugten, waarbij het maken van magische kringen — zie noot 3 op p. 111 — en het uitspreken van tooverspreuken een voorname rol spelen". Voor de begrippen „Tantrisme" en „tantristisch" worde verwezen naar noot 2 op p. 101.

[2]) Zie noot 2 op p. 113.

[3]) Siddhānta is de naam van een Çiwaïetische secte, die, blijkens dɔ veelvuldige vermelding er van in de litteratuur, op Java van groot be-

die onmiddellijk gevolgd worden door een letterlijke vertaling in het Oud-Javaansch, en behoort dus wel tot de groep der oudste tuturs. Het is verdeeld in tien hoofdstukken, die verschillende onderwerpen behandelen, welke gezamenlijk de geheimleer of het esoterisch onderricht van de Çiwaïetische Siddhānta-secte zeggen te bevatten. Goris heeft in zijn dissertatie een uitvoerige bespreking aan dit geschrift gewijd (p. 75-94), maar de kennis, die wij er nu van hebben, is nog niet zoo uitgebreid, dat het hier nader behandeld kan worden. Hetzelfde kan gezegd worden van de Bhuwana-sangkṣepa, de Tattwa sang hyang Mahājñāna, de Caturyugawidhiçāstra[1]) en de Saptabhuwana, die Goris achtereenvolgens bespreekt (p. 94-115), en van de z. g. kalĕpasan-bundels, die allerlei mededeelingen bevatten omtrent zaken, die met de verlossing der menschen uit de sangsāra in verband gebracht kunnen worden, mededeelingen, die ons in hun onsamenhangende opeenvolging den indruk geven van de meest volmaakte wanorde en systeemloosheid, maar tevens een zuiver beeld van de uitingen van primitieve logica[2]).

---

lang moet geweest zijn. Uit het woord „tantristisch", dat hier van de Siddhānta-litteratuur gezegd wordt, ziet men, hoe weinig wezenlijk verschil er in later tijd, ook in Voor-Indië, bestond tusschen Buddhistische en Çiwaïetische leerstellingen.

[1]) In Drewes' dissertatie („Drie Javaansche Goeroe's, hun leven, onderricht en Messiasprediking", Leiden, 1925) vindt men een globaal overzicht van den inhoud van dit werk (p. 154-155) en een uitvoeriger bespreking van wat het mededeelt uit de leer der wereldperioden (yuga's).

[2]) Aan deze primitieve logica — men spreekt ook wel van praelogisch of praeïntellectueel denken, maar men dient daarbij in gedachte te houden, dat men, zoolang nog geen eenvormigheid in terminologie in dit betrekkelijk nieuwe vak van studie bestaat, vóór het gebruik van deze termen steeds eerst moet afspreken, wat men er onder zal verstaan — ligt het primitieve classificatie-systeem ten grondslag. In dit systeem is, voor zoover het mogelijk was, eerst de wijsbegeerte der Hindu's, welke in haar tantristische uitingen nog evengoed primitief was, en later eveneens die van den Islâm verwerkt. Ondanks het uiterlijk verschil in wereldbeschouwing bestaat er daarom een groote innerlijke overeenkomst tusschen de door Goris behandelde Oud-Javaansche tuturs van het type der kalĕpasan-bundels en de latere Mohammedaansche primbons.

Inzicht in de oud-inheemsche denkwijze kan men zich het beste verwerven uit de hierboven reeds genoemde studies van Dr. Rassers en Dr. Pigeaud en uit recente tijdschriftartikelen, waaronder Mr. F. D. E. van Ossenbruggen's artikel „Het primitieve denken, zooals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders. Bijdrage tot de prae-animis-

Mantra's. Mantra's, tooverspreuken, zijn een typische uiting van de magische denkwijze. Primitieve volkeren stellen zich het geheele heelal voor als doordrenkt van een magische kracht, die in de levende zoowel als in de levenlooze natuur werkt, en voor hen de verklaring is van actie in de natuurverschijnselen in den ruimsten zin des woords. In wezen zijn deze opvattingen gelijk aan onze begrippen van „energie" in de moderne natuurkunde, maar het verschil is, dat de opvattingen der primitieven niet gesystematiseerd zijn door experimenteel onderzoek, doch berusten op een primitief-philosophische verwerking der waargenomen verschijnselen. Voor den primitieven mensch is het vooral de actieve levende natuur, waarin zich deze magische kracht openbaart, en in de levende natuur weer de groep van menschen en dieren. Het is vooral het roode, warme bloed, waarin naar zijn opvatting de magische krachten in den mensch zetelen, want als door een verwonding al het bloed wegloopt en stolt tot een koude massa, is het met het leven gedaan, en wanneer er slechts een gedeelte van het bloed verloren gaat, heeft dat verzwakking, d. w. z. vermindering van magische kracht, ten gevolge. Nu is echter de magische kracht van alle menschen niet even groot, zooals voor den primitieven mensch duidelijk blijkt uit hun verschillend prestatievermogen. Het zijn vooral de priester en de koning, en verder nog eenige andere groepen in de maatschappij[1]), die „magisch-sterk" of „magisch-geladen" zijn. Verder bestaat de opvatting, dat er bij verschil in magische „spanning" een overgang van magische kracht van den een op den ander kan plaats hebben, die, wanneer hij te plotseling of zonder gevaarwerende maatregelen geschiedt, gevaarlijk kan zijn voor den magisch-zwakkeren[2]). Die overgang van magische kracht kan plaats hebben door onmiddellijke of door middellijke aanraking.

tische theorie", in de Bijdr. Kon. Inst., deel 71 (1916), p. 1 sqq., in de eerste plaats genoemd moge worden. Over de verwerking van Hindu-invloed handelen de dissertaties van Rassers, Stutterheim, Pigeaud en Goris. Den invloed van de theologie en vooral ook van de mystieke speculatie van den Islām leert mén het beste kennen uit H. Kraemer's dissertatie („Een Javaansche primbon uit de zestiende eeuw", Haarlem, 1921), uit de in de vorige noot genoemde dissertatie van Drewes, en uit de oudere studie van D. A. Rinkes, „Abdoerraoef van Singkel", Leidsche dissertatie.

[1]) B. v. de smeden; vgl. de noot in de pericope „De tweeklanken" in het volgende hoofdstuk.

[2]) Men vergelijke hiermee het bijbelverhaal over Uza (II Samuël, VI, 6-7), die geheel te goeder trouw de Arke des Verbonds, waarin volgens de voorstelling der Joden Jahwe verblijf hield, eens aanraakte, toen zij bij een

Tot de vormen van overbrenging van magische kracht door middellijke aanraking behoort die door middel van het gesproken woord[1]). Het gesproken woord komt uit het warme binnenste, waar de magische kracht huist, en is dus altijd eenigszins „geladen". Er zijn echter omstandigheden, die een bijzonder sterke lading van het gesproken woord kunnen veroorzaken, b. v. het feit, dat de spreker toornig is (panas ati !) of behoort tot de personen, die zich onderscheiden door het bezit van een groote magische kracht, of ook wel dat het woord een magisch-krachtig begrip aanduidt, daar woord en begrip naar primitieve voorstelling identiek zijn[2]). Als we magische kracht vergelijken met het begrip „energie" van de natuurkunde, kunnen we zeggen, dat het gesproken woord een zeker „arbeidsvermogen" heeft, en dus een effect, „uitwerking", kan hebben. Dat primitieve volkeren zich dit effect als zeer reëel kunnen voorstellen, blijkt uit tallooze verhalen, die door het primitieve denken beïnvloed zijn; herinnerd moge worden aan de bekende tooverspreuk „Sesam, open u !" van het 1001-Nacht-verhaal van Ali-Baba en de veertig roovers, waarmee men een berg kon splijten om een verborgen grot te kunnen betreden[3]).

Een woord kan zijn magische lading verliezen, wanneer het „zijn doel treft", maar het kan ook zijn kracht blijvend behouden. Dit laatste is het geval bij mantra's. Mantra's zijn woorden of vaste woordcombinaties, die door bijzondere omstandigheden een permanente magische kracht hebben gekregen, welke men nu opzettelijk gebruikt tot het bereiken van een bepaald effect, het effect n. l., dat het beste past bij den aard van de mantra[4]).

transport dreigde te vallen, en onmiddellijk dood neerviel; en verder het verhaal over de rampen, die de Arke onder de Filistijnen aanrichtte, de vijanden van de Joden (I, Samuël, V).

Ook bij de z. g. modern-beschaafde volkeren heeft de magische denkwijze nog grooteren invloed, dan men wel eens geneigd is toe te geven; bovendien blijkt zij uit talrijke handelingen in het sociale leven, waarvan de eigenlijke zin en waarde thans niet meer begrepen worden, vroeger ook bij hen overheerschend geweest te zijn.

[1]) Dit doet o.a. de guru, die geheim onderricht (aji's, ngelmu's) geeft; zijn magische kracht wordt dus via het gesproken woord in den leerling overgeheveld.

[2]) Vgl. hiermee de opmerkingen in de vierde alinea van de pericope „Het kramaïseeringsverschijnsel" in het volgende hoofdstuk.

[3]) Een aardig voorbeeld is ook het effect van de woorden van den magisch-krachtig geworden hond, die de wiku-leer gehoord had, in de Tantu Panggĕlaran (hierboven, p. 99).

[4]) Vaak, maar geenszins altijd, wordt het effect in de woorden van de mantra aangeduid.

Vooral gebruikt men mantra's bij religieuze ceremoniën; de opvatting is dan, dat de officiëerende priester de godheid, met wie hij door het gesproken woord contact krijgt, er mee toe brengen kan een of andere bij den ritus passende daad te verrichten[1]).

In de Oud-Javaansche religie speelt de magie een belangrijke rol, zoowel in de oud-inheemsch als in de Hindu-Javaansch georiënteerde. Dus hoeft het geen verbazing te wekken, dat wij in de Oud-Javaansche litteratuur de mantra's goed vertegenwoordigd vinden; er zijn kleine en groote, van de Hindu's overgenomen en in den Archipel gemaakte mantra's ten getale van vele honderden; er zijn er bij in vrij zuiver en begrijpelijk Sanskṛt, die op de grens van liturgische gebeden staan, en andere, die geheel gemaakt zijn uit zinlooze woorden, die alleen een door de traditie vastgelegde speculatie-waarde hebben. Eenigszins verwant aan de mantra's zijn de vervloekingsformulieren in Oud-Javaansche oorkonden, waarin een straf wordt afgeroepen over degenen, die door den koning verleende rechten schenden.

Als voorbeelden van dit soort litteratuur mogen hier volgen: (1°) een liturgische vergiffenisbede (pangakṣamā), vertaald door Goris, diss., p. 28, en (2°) een onvertaalbare mantra, die bestaat uit een groot aantal mystieke woorden (naar Goris, diss., p. 30); ter vergelijking volge een vervloekingsformulier in vertaling, naar Prof. Kern, Verspr. Geschr., VI, p. 295 sqq.

I. VERGIFFENISBEDE.

Vergeef mij, Groote God, Gij, Die het welzijn van alle levende wezens bewerkt!
Verlos mij uit alle boosheden, bescherm mij, altijd-tegenwoordige Çiwa!
Boos ben ik, een boosdoener, boos van geest en boos van inborst.
Red mij uit alle boosheden, bescherm mij tegen die alle.
Och mochten mij vergeven worden mijn zonden met daden!
Och mochten mij vergeven worden mijn zonden met woorden!
Och mochten mij vergeven worden mijn zonden met gedachten!
Vergeef mij die tekortkomingen!
Ik schiet te kort in gebeden en formulieren,
Ik schiet te kort in geloof, ik schiet te kort in het ceremonieel,
Maar U, o altijd-tegenwoordige Çiwa, zij lof!
Zonder spreuken, zonder werken, zonder geloof, o groote Heer,
Zoo (slecht) is mijn loflied, o God! Moge het toch in volkomen vervulling gaan[2]).

[1]) Vgl. H. von Glasenapp, „Der Hinduïsmus", München, 1922, p. 53 sqq.

[2]) Uit de laatste woorden (tekst: paripūrṇam tad astu me) blijkt nog het karakter van mantra. Overigens zou men dit stuk ook tot de liturgische gebeden kunnen rekenen, die trouwens nauw aan de mantra's verwant zijn.

II. WIJWATERBEREIDINGSMANTRA.

1. Om[1]) hrām hrīm sah wauṣaṭ paramaçiwāmṛtāya namah.
   Om hrām hrīm sah kĕṣĕmung sadāçiwāmṛtāya namah.
   Om hrām hrīm sah kĕṣĕmung am um mam om.
2. Swasti swasti, (sarwadewabhūtasukhapretebhyo namah).
3. Kṣim kṣim.
4. Ya Wā Çi Ma Na.
5. I Ba Sa Ta A.
6. Butih butih bhūr bhuwah swah (sāwhā).
7. Om am im um wyom mam wyam (zes maal).
8. Om I A K S M R L W Y U namo namah swāhā.
9. Om A R K S M R L W Y U namo namah swāhā.
10. Om dewapratiṣṭhāyai namah.
11. Ardhanareçwarī: Om pradhānapuruṣasamyogāya namah.
12. Om hrām hrīm paramaçiwādityāya namah.

In een ander handschrift luiden 10 en 11:

10. Om om çiwaçuddha mam swāhā.
11. Om sarwakleçawināçana(m), sarwarogawināçana(m), Sarwapāpawimocane (?), sarwabhogam awāpnuyāt[2]).

---

[1]) De slot-m van de woorden om, hrām, hrīm, kṣim, am, im, um, wyom, mam en wyam is nasaal, hetgeen men gewoonlijk uitdrukt door een punt onder de m te plaatsen, wat hier echter typographische moeilijkheden opgeleverd zou hebben.

[2]) Een aantal der in deze mantra voorkomende magische woorden komt al in de oude Wedische geschriften voor. De aard en het doel van de mantra blijken uit de woorden sub 1: „Hulde aan het amṛta (wijwater) van den allerhoogsten Çiwa (Paramaçiwa), hulde aan het amṛta van den altijd-tegenwoordigen Çiwa (Sadāçiwa)"; de mantra wordt n. l. uitgesproken bij de wijwaterbereiding. Het formulier sub 2 beteekent: „Heil, heil! Hulde aan alle goden, daemonen, sukha's(?) en spoken". Sub 3 vinden wij omgedraaid de woorden Namaç Çiwāya, „Hulde aan Çiwa"; in 4 een van de opzettelijke omzettingen van het pañcabrahma-formulier, waarover men Goris, diss., p. 62-63, nader kan raadplegen. Daar vindt men ook (p. 18 en 62-63) een bespreking van het veel voorkomende formulier bhūr bhuwah swah, dat, ook bij de Hindu's, een mystieke aanduiding is der drie werelden. De formulieren sub 10 en 11 van de eerste lezing beteekenen: „Hulde aan het beeld, waarin de godheid nederdaalt", en „Half-Man-Vrouw. Hulde aan de vereeniging (samyoga) van het mannelijke en het vrouwelijke oerprincipe (resp. puruṣa en pradhāna, waaruit volgens de populaire opvatting de wereld zou ontstaan zijn)". In de andere lezing beteekent het formulier sub 11: „Om, vernietiging van alle smetten, vernietiging van alle lijden, (in ?) opheffing van alle kwaad, en alle voordeel, dat moge hij deelachtig worden". In 12 hebben wij, naar Goris, p. 11-12, de „meest herhaalde mantra uit de geheele Balineesche liturgie: de „Kūṭa-mantra", het „spits-formulier"... „Lof den allerhoogsten Çiwa-Zon"", waarin het leerstuk van de eenheid van Çiwa en Sūrya uitgedrukt wordt.

VERVLOEKINGSFORMULIER.

En zoo als volgt zijn de woorden:

„Om, heil u! O gij, groote ziener(s) Haricandana - Agasti[1]); (godinnen van) Oost, Zuid, West, Noord, Zuid - Oost, Zuid - West, Noord - West, Noord - Oost, middelpunt, zenith, nadir; Zon en Maan; Aarde, Water, Vuur, Lucht, Aether; vaste Wereldorde, Dag en Nacht; Kuçika, Garga, Maitri, Karūṣa, Patañjala[2]); alle Heeren Aartsvaders, o gij geesten van den Dihyang en van den Çataçṛngga[3]), o gij geesten van den Watu Lampyar, o gij geesten van Mĕrapi, Umalung, Karuṇḍungan, berg Sumbi, beschermgeest van Susuṇḍara, Kujatan, Walambangan, van Gulasing, van Langunu, Patunggwan, beschermgeest van Mĕḍang, beschermgeest van Pamunggwan, beschermgeest van de Zuidstreek; o gij geest van Tuwuhaḍa, Tawihang, Kurawingan, Pangawan, gij, die het aardrond beschermt, alle acht hoeders der windstreken; gij Nandīçwara (d. i. Çiwa), god der vernieling, gij Napāti; gij Zon, gij Maan, gij Mars, Mercurius, Jupiter, Venus, Saturnus; Rāhu, Ketu; gij Dagvorst, gij Nachtgodin, gij Gesternten, gij Jaar, gij Tijd, gij Dood, gij zintuig van het gevoel, zintuig van het gehoor, van het gezicht, van den smaak, van den reuk, van het gaan, van ontlasting, van voortteling, gij vormen van den Heer (Çiwa), gij verpersoonlijkte vier wereldtijdperken, gij prototypen van het bestaande, gij materieele en zienlijke gedaante Gods, gij strekt ten getuige, alle onzichtbare goden te gader. Hoort mijn eed en vloek, gij, die ziet verre en nabij, bij dag en bij nacht, gij, die het leven zijt van alle menschen, ja van alle schepselen en van grassen, planten, struiken, tot de viervoeters, het vee en de mieren toe, hoort mijn eed en vloek:

Indien er iemand is, die het bevel overtreedt van Zijne Majesteit den Koning .... en van de voorname ministers ...; indien er iemand is, die in strijd handelt met eenig privilegie geschonken door Zijne Majesteit den Koning, hij zij regent of minister of ridder of dorper (waiçya) of gemeene man, en zoo voorts; indien (dan iemand) weerstreeft hetgeen het bevel van Zijne Majesteit den Koning behelst, laat hem dan ten gevolge daarvan verzinken diep in den oceaan, en moge hij door krokodillen worden opgesnapt; als hij naar het veld gaat, worde hij door den donderstraal getroffen, worde hij door den rukwind weggeworpen, door den wervelwind weggeslingerd; door goden in de rondte gedraaid, door duivels, kabouters en soortgelijken gepijnigd, door geesten en reuzen in de rondte gedraaid, door tijgers besprongen; naar het veld gaande, treffe hij angels van bamboe aan; als hij een

[1]) Of Poerbatjaraka's meening, dat Haricandana en Agastya identiek zijn („Agastya in den Archipel", dissertatie, Leiden, 1926), juist zal blijken te zijn, dient afgewacht te worden; vgl. Krom, „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", p. 194 en noot 2.

[2]) Volgens Kern namen van mythische zieners uit den voortijd.

[3]) Niet alle van de hier volgende berg- en andere plaatsnamen zijn tot dusverre geïdentificeerd; zie Kern, Verspr. Geschr., VI, 307 en 317, Pigeaud, diss., p. 219-220.

tocht wil ondernemen, ontmoete hij amok, stoote hij op blinde randjoes (randjau's), zoodat een lid zijns lichaams verminkt worde, worde hij nu eens noordwaarts, dan weer zuidwaarts getrokken door goede geesten en reuzen, duivels, hellewichten en kinderen der duisternis".

Aldus is de eed van hem, die met een waardigheid bekleed is.

„Zoolang de zon en maan der gansche wereld zullen lichten, zoolang zal hij de rampzaligheid van telkens sterven en wedergeboren worden deelachtig wezen, en tot de hel Awīci vervallen" (çloka met O. J. vertaling).

Zoo luidt de eed van hem, die met een waardigheid bekleed is, ten aanzien van het gansche publiek, van lieden uit den laagsten stand, den middelstand, den hoogsten stand.

Çāsana's. Çāsana's zijn „Voorschriftenboeken", die regelingen bevatten op verschillend gebied: wetboeken, leefregels voor wiku's, z. g. nīti-werken, die handelen over wat een vorst doen en laten moet, leerboeken der liefde enz.

Wetboeken. Onder „wetboeken" in engeren zin verstaan we gewoonlijk de juridische geschriften; zij vormen een niet onbelangrijk deel van de Javaansche litteratuur. De oudste Javaansche wetboeken zijn bijna onveranderde weergaven van Sanskṛt origineelen, de nieuwere vertoonen wat meer inheemschen invloed, maar ook hun karakter is Hindusch gebleven; echter zijn de Javaansche bewerkingen niet in versmaat, zooals de Voor-Indische wetboeken, maar in proza geschreven. De talrijke wetboeken, die we thans nog bezitten, onderscheiden zich niet zoozeer van elkaar door hun inhoud, als wel door hun auteur (d.w.z. den auteur van het origineel), en de verschillen in détails, die er naast de groote onderlinge overeenkomst in hoofdzaken bestaan, zijn dan wel te verklaren uit meeningsverschillen der juridische scholen, die zij vertegenwoordigen. In elk wetboek kan het geheele recht behandeld worden: onderscheid tusschen burgerlijk recht, handelsrecht, procesrecht, strafrecht, staatsrecht, kerkelijk recht en volkenrecht, zooals in Westersche landen thans pleegt gemaakt te worden, wordt hier niet gemaakt. Vaak bevatten wetboeken niet uitsluitend een dorre opsomming van bepalingen, maar tevens verhalen of fabels om het ontstaan van een rechtsregel historisch te verklaren of in ander opzicht toe te lichten; daardoor naderen ze soms heel dicht tot de werken van moraliseerende strekking, als b. v. de Tantri.

Het is nog een onopgeloste vraag, hoe de toepassing der ons overgeleverde wetboeken geweest is in de Oud-Javaansche

maatschappij, en hoe de verhouding precies geweest is tusschen deze in wezen Hindusche wetboeken en het oud-inheemsche adatrecht. Daar de politieke en gedeeltelijk ook wel de rechterlijke macht berustten bij den vorst of diens plaatsvervangers, die wel allen tot de Hindu-Javaansche groep behoorden, zal stellig dit officieele recht wel in een aantal gevallen toegepast zijn geworden. In welke mate daarnaast ook het oud-inheemsche recht zich heeft doen gelden, is in détails vooralsnog moeilijk uit te maken; daartoe zijn veel meer voorbereidende studies noodig, dan op het oogenblik nog gemaakt zijn[1]).

---

[1]) Verdere bestudeering van de Oud-Javaansche oorkonden zal nog veel bijzonderheden over de rechtspraak en de toepassing van Hindu-wetboeken en oud-inheemsch recht aan het licht kunnen brengen. Citeeren wij hier de bespreking van zulk een oorkonde in Prof. Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis," p. 417-418, met verwijzing naar de daar genoemde litteratuur voor verdere gegevens:

„Van één der stukken, waarin het (Kuṭāramānawa) wordt aangehaald, de koperoorkonde van Bĕndasari — van kort voor 1358 —, deelen wij iets meer mede, omdat wij daaruit wat naders leeren over het tot stand komen van zulke vorstelijke procesbeslissingen (jayasong of jayapattra). Na den koning, diens familie en de hoogwaardigheidsbekleeders worden de eigenlijke rechtskundigen ten getale van zes opgesomd. Op de zitting leggen beide partijen hun verklaring af, en dan nemen de rechters in aanmerking het wetboekenrecht, het plaatselijk recht, de antecedenten, het gevoelen van geestelijke leeraren en ouden van dagen; zij houden vast aan de desbetreffende bepalingen van de Kuṭāramānawa enz., volgen de gewone handelingen na der geleerde procesbeslissers van vroeger dagen en ondervragen—eventueel—onpartijdige omwonenden naar de juistheid van wat beide partijen beweren. Op grond van dat alles valt de beslissing, waarvan de bewaarde koperoorkonde de officieele acte is. Hoezeer de Kuṭāramānawa de voornaamste rechtsbron is, blijkt bij een andere gelegenheid, wanneer de rechters (thans zeven) betiteld worden, in Sanskṛt en Oud-Javaansch, als uitmuntend in de toepassing der wetboeken, in de eerste plaats Kuṭāramānawa".

Men leert hieruit, dat bij rechterlijke beslissingen het adatrecht — het plaatselijk recht en het gevoelen van ouden van dagen n. l. — wel degelijk zijn invloed deed gelden. Uit het feit, dat het tegenover de wetboeken gesteld wordt, mag men wel tevens concludeeren, dat het adatrecht als een correctief op de wetboeken gold, niet als een onderdeel er van; m. a. w. dat men zich van de tegenstelling tusschen die twee wel degelijk bewust was Indien un nog in de Majapahitsche periode met het adatrecht rekening werd gehouden, mag dit a fortiori voor den ouderen tijd worden aangenomen. Wellicht mag in het feit, dat in de wetboeken slechts een geringe invloed van het oud-inheemsche recht te constateeren valt, wel een aanwijzing er voor gezien worden, dat ook in ouderen tijd Hindu-recht en adat-

De Javaansche rechtslitteratuur heeft, vermoedelijk als gevolg van de politieke macht van Majapahit in de 14de eeuw, een niet onaanzienlijken invloed uitgeoefend op het buitenland. In een recente studie is hierop gewezen voor zoover de rechtslitteratuur van Sumatra en Zuid - Borneo betreft[1]), terwijl algemeen bekend is, hoezeer ze haar invloed op Bali heeft doen gelden.

De geheele Oud-Javaansche rechtslitteratuur hier te bespreken zou weinig zin hebben, omdat de meeste boeken van dit genre een groote onderlinge overeenkomst vertoonen. Evenmin heeft het zin van een der boeken een uitvoerige inhoudsopgave te geven; de indeeling in artikelen, waarvan er wel groepen bij elkaar hooren, maar dan toch alleen in zeer lossen onderlingen samenhang, en het feit, dat de meest uiteenloopende zaken er in behandeld worden, laten dit trouwens niet toe. Daarom is het wellicht beter door het geven van een voorbeeld het karakter van een Oud-Javaansch wetboek te typeeren; het hier volgende fragment bevat de bepalingen omtrent diefstal[2]), zooals ze voorkomen in het door J.J.G. Jonker als dissertatie uitgegeven Kuṭāramānawaçāstra[3]) („Een Oud-Javaansch wetboek vergeleken met Indische rechtsbronnen", Leiden, 1885), art. 21-28.

---

recht officieel uit elkaar werden gehouden, maar dat men voor het levende adatrecht een schriftelijk vastleggen onnoodig achtte.

Van belang voor een juist begrip van den toestand op Oud - Java kan ook de verhouding van Hindu - recht en adatrecht op het huidige Bali geacht worden; men raadplege hierover de dissertatie van Korn, „Het adatrecht van Bali", Leiden(?), 1924, en die van Lekkerkerker, „Hindoerecht in Indonesië"(?), die ik echter niet tijdig in mijn bezit kon krijgen. Op Bali is thans, naar Dr. Goris mij mededeelde, de invloed van het adatrecht het grootst en de toepassing van het Hindu - recht in vele gevallen niets meer dan een door de traditie geëischte fictie, om het even of het als zoodanig gevoeld wordt of niet. We behoeven, indien de hierboven medegedeelde opvatting juist is, den huidigen toestand op Bali dan niet te beschouwen als het resultaat van een reactie van het adatrecht op het usurpeeren van invloed door het Hindu - recht; eer zou men geneigd zijn te zeggen, dat het adatrecht automatisch op den voorgrond is gekomen, doordat het Hindu-recht, dat in Indonesië geen voedingsbodem vond, langzaam wegkwijnde.

[1]) A. A. Cense, „De kroniek van Bandjarmasin", Leidsche dissertatie, Santpoort, 1928, p. 159 - 173 passim.

[2]) De z. g. „aṣṭacora", d. w. z. „de acht dieven", de acht gevallen van diefstal. Vgl. Cense, p. 167 - 168.

[3]) Volgens Jonker moeten we in dit Javaansche wetboek vermoedelijk een samensmelting zien van een ouder wetboek Kuṭāraçāstra en het bekende Hinduwetboek Mānawaçāstra of Mānawadharmaçāstra, dat naar de traditie der

21. Nu zullen wij mededeelen, wie de „acht dieven" genoemd worden; (1°) hij, die diefstal pleegt; (2°) hij, die aanzet tot stelen; (3°) hij, die voedsel geeft aan een dief; (4°) hij, die verblijf verstrekt aan een dief; (5°) hij, die bevriend is met een dief; (6°) hij, die een dief aanwijzingen geeft, waarop hij gelegenheid tot stelen vindt; (7°) hij, die een dief helpt, en (8°) hij, die een dief verbergt; deze worden de „acht dieven" genoemd, en mogen door den vorst gestraft worden; doch hun vader, hun moeder, kinderen en verdere bloedverwanten mogen niet door den vorst gestraft worden, als zij niet medeplichtig zijn; slechts de acht bovengenoemden mogen door de straf getroffen worden.

22. Hij, die diefstal pleegt, hij, die aanzet tot stelen, zijn beiden, indien de bewijzen aanwezig zijn, des doods schuldig voor den vorst; vrouw en kinderen van den dief benevens al zijn bezittingen worden binnen het vorstelijk verblijf gebracht om door den vorst verkocht of weggegeven te worden; vrouw en kinderen van hem, die aanzet tot stelen, blijven, waar zij zijn, en worden met 10.000[1]) beboet; hebben ook zij mede aangezet tot stelen, dan zijn zij eveneens voor den vorst des doods schuldig.

23. Hij, die een dief verblijf verstrekt, alsook hij, die een dief voedsel geeft, worden, indien zulks bewezen is, door den vorst met 20.000 gestraft; hun vrouw en kinderen worden niet gestraft. Hij, die een dief verbergt of een dief bewaakt, zeggende, dat hij geen dief is, of hij, die een dief verwijdert, terwijl het door bewijsstukken gebleken is, dat die man een dief is, worden door den vorst met 40.000 beboet. Hij, die een dief begunstigt, wetende, dat hij een dief is, of zwijgt, wijl hij lang met dien man bevriend is geweest, worde door den vorst met 10.000 beboet; zijn schuld bestaat daarin, dat hij, wetende, dat die persoon een dief was, hiervan geen kennis heeft gegeven, en hem worde bevolen niet meer met den dief bevriend te blijven.

24. Indien een dief gevat wordt, worde door den vorst zijn leven, zijn vrouw en kinderen, zijn bezittingen en zijn land genomen; heeft hij echter een slaaf of een slavin, dan worden zij niet door den vorst genomen; zij zijn van hun schuld jegens den dief ontslagen.

25. Indien een dief om lijfsbehoud vraagt, kan hij zijn leven koopen met een losgeld van 8.000 aan den vorst; op deze wijze wordt hij bevrijd; daarenboven moet hij een boete van 40.000 aan den vorst

---

Hindu's door Manu, den eersten mensch, uitgevaardigd werd. Op p. 15-16 bespreekt Jonker het Kuṭāra (Sk. kuṭhāra?), dat op Java steeds in den naam van het wetboek voorkomt; in latere teksten is kuṇṭara, koṇṭara of kaṇṭara „wetboek" in het algemeen gaan beteekenen. Uit de veelvuldige vermelding van de Kuṭāramānawa in de Javaansche litteratuur mag men wel concludeeren, dat het in de Oud-Javaansche rechtslitteratuur een zeer voorname plaats heeft ingenomen. Vgl. nog Prof. Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", p. 417.

[1]) De muntwaarde is in den loop der tijden vaak veranderd, zoodat het niet meer mogelijk is na te gaan, welke waarde in onze munt de hier genoemde bedragen vertegenwoordigen; vgl. Jonker, p. 164.

betalen en een schadevergoeding aan den bestolene geven, waardoor het gestolen goed, hoe veel of hoe weinig dit ook zij, tweevoudig vergoed worde; zoodanig luidt de Āgama.

26. Indien de bewōners van een dorp of een buurt een dief machtig worden, dan moeten zijn hoofd, zijn bezittingen, zijn vrouw en kinderen aan den vorst overgeleverd worden; zoodanig moet er gehandeld worden; de bloedverwanten van den dief echter, die niet medeplichtig zijn, mogen niet gestraft worden.

27. Hij, die hulp verleent aan een dief, en hij, die aan een ander een tooverspreuk (mantra) om te stelen mededeelt, ook „leermeester van een dief" genaamd, worden „verbijsterd" genoemd, en door den vorst met 60.000 beboet.

28. Indien een dief, van wien de schuld bewezen is, vlucht, moet hij opgespoord en gedood worden door de lieden der dorpshoofden, al wordt hij bij dag gevonden; indien het dorpshoofd echter ziet en zwijgt, den dief niet wil laten dooden, worde genoemd hoofd door den vorst met 40.000 gestraft.

Çāsana's voor de wiku-maatschappij. Van de çāsana's, die leefregels voor wiku's bevatten, zijn er enkele door Pigeaud in verband met de Tantu Panggĕlaran besproken en in uittreksel gepubliceerd. Zoo behandelen de geschriften Dewaçāsana en Ṛṣiçāsana de rechtspositie van de verschillende groepen van geestelijken, speciaal de rechten, plichten en privileges van den dewaguru, die hier ook yogīçwara („heer der asceten") heet; van soortgelijken inhoud is de Çewaçāsana.

In het algemeen—en dit geldt ook voor de in de vorige pericope behandelde wetboeken—kan men over weinig gegevens beschikken om den tijd te bepalen, waarin deze çāsana's ontstaan zijn, omdat geschriften van dit soort met een zeker practisch nut geschreven en daarom vermoedelijk voortdurend aangepast zijn aan veranderde omstandigheden en aan de veranderde taal. Bij wijze van uitzondering echter is van de eveneens door Pigeaud besproken Rājapatiguṇḍala bekend, dat het onder koning Kṛtanagara ontstaan is, in de tweede helft van de 13de eeuw dus. „In hoeverre de verbinding van dit geschrift met den naam van Kṛtanagara een vroom bedrog is, zooals dat met het ... Çewaçāsana ... blijkbaar het geval is, is moeilijk uit te maken. Die laatste begint met een volledige dateering met jaartal"—het zou n. l. op grond van edicten van koning Manu van Mĕḍang (sic!) van 226 en 230 Ç. (sic!) tot stand gekomen zijn—, „hetgeen de Rājapatiguṇḍala niet doet; zelfs het land van den vorst noemt dit werkje niet" (Pig., p. 293).

Nīti-litteratuur. Een derde groep van çāsana's vormen de

nīti-boeken. Ten onrechte noemt men deze geschriften in de handschriftencatalogi wel eens „verhandelingen over staatkunde", ten onrechte n. l. in zooverre, dat het woord „staatkunde" in ons spraakgebruik de naam van een vak van wetenschap geworden is, terwijl nīti-geschriften, zooals wij zagen, gerekend kunnen worden tot de „Voorschriftenboeken" en op de grens staan van didactische geschriften. Gewoonlijk is de inkleeding der nītiboeken deze, dat aan een speelschen prins of aan een weifelmoedigen vorst door een wijzen bhagawān practische wenken gegeven worden in zake politiek beleid. Ook deze geschriften naderen, doordat vaak dierfabels ter illustratie gebruikt worden, soms de Tantri, hetgeen ook daaruit blijkt, dat men in de Oud- en Middel-Javaansche letterkunde herhaaldelijk het boek Tantri en het straks te noemen boek Kāmandaka naast elkaar genoemd vindt. De nīti-geschriften zijn uit Voor-Indië geïmporteerd, en hoewel zij ongetwijfeld op Java en later op Bali zeer populair geweest zijn, hebben zij hun oorspronkelijke karakter niet noemenswaard gewijzigd, vermoedelijk, omdat er tegenover dit genre geen verwante oud-inheemsche litteratuur stond.

In Voor-Indië is de nīti-litteratuur al vroeg tot hoogen bloei gekomen. Een van de oudste en best bekende werken is daar het Kauṭilīya-Arthaçāstra, dat toegeschreven wordt aan den brahmaanschen adviseur van Candragupta Maurya, Cāṇakya, ook wel Kauṭilya of Wiṣṇugupta geheeten, aan wiens scherpen kijk op politieke mogelijkheden Candragupta een goed deel van zijn succes te danken heeft gehad; hij zou ook de schrijver zijn van een ander werk der nīti-letterkunde, de Cāṇakyaçataka, het „Honderdtal (spreuken of aphorismen) van Cāṇakya". Winternitz, die aan dit boek een uitvoerige beschouwing gewijd heeft in zijn „Geschichte der indischen Litteratur", III, 509 sqq., omdat het om redenen, die voor ons hier van minder belang zijn, tot de merkwaardigste werken der Sanskṛt litteratuur behoort, aanvaardt op goede gronden[1]) deze Hindusche traditie niet, en toont aan, dat zij in Voor-Indië ontstaan is, omdat de sluwe Cāṇakya-Kauṭilya, die in latere legenden geteekend wordt als het type van den geraffineerd sluwen, voor niets terugdeinzenden, maar zijn koning toegewijden minister, als geestelijke vader der nīti beschouwd

[1]) Kauṭilya beteekent „valschheid", van kuṭila, „krom"; Winternitz meent echter, dat deze naam pas na Cāṇakya's dood ontstaan kan zijn.

werd; het Arthaçāstra zelf acht Winternitz stellig niet ouder dan de derde eeuw A. D. Het is dus belangrijk ouder dan het tweede boek der Voor-Indische nīti-letterkunde, dat hier te vermelden is, de Nītisāra van Kāmandaka of Kāmandaki, dat Winternitz dateert ongeveer in den tijd van 700-750 A. D. In de Nītisāra neemt de eigenlijke nīti reeds een belangrijk grootere plaats in dan in de Arthaçāstra, die buiten de nīti nog talrijke andere onderwerpen behandelt. Een ander verschil tusschen beide boeken vindt men in den vorm; terwijl de Arthaçāstra behoort tot de uitloopers van de Wedische litteratuur en met de andere çāstra's de droogheid en het moeilijk verstaanbaar zijn gemeen heeft, is de Nītisāra in dichtmaat geschreven en nadert in sommige opzichten het kāwya-genre. Wat ons echter in verband met de Oud-Javaansche litteratuur het meest interesseert, is, dat Kāmandaka in zijn Nītisāra er den nadruk op legt, dat hij zijn grooten voorganger Cāṇakya als zijn leermeester en voorbeeld beschouwt, en dat hij zijn eigen kleinere werk geschreven heeft in overeenstemming met diens leer. De Nītisāra is vervolgens weer een van de bronnen geworden van de Hitopadeça, en ook in dit opzicht voor ons doel van belang, daar de Hitopadeça op Java bekend moet geweest zijn, zooals ons blijkt uit aanhalingen of bewerkingen in de Oud-Javaansche letterkunde. Juist als op Java staan dus ook in de Sanskṛt litteratuur de nīti-geschriften dicht bij de fabelboeken, zooals de Pañcatantra en de reeds genoemde Hitopadeça.

In de Javaansche litteratuur treffen we twee belangrijke nīti-boeken aan, n.l. de Kāmandaka of Rājanīti en de Nītiprāya. Hoe de verhouding is tusschen deze Kāmandaka en de Nītisāra van de Sanskṛt letterkunde, is nog niet onderzocht, voor zoover mij bekend is. Het zou denkbaar zijn, dat de Kāmandaka, zooals we die nu kennen, reeds een zekere ontwikkeling in de Javaansche litteratuur had meegemaakt; reeds in de Arjunawiwāha en de Smaradahana wordt op een geschrift Kāmandaka gezinspeeld, en voortdurende vernieuwing van vorm in oude traditie is geen zeldzaam verschijnsel op Java.—Behalve deze weinige algemeenheden is van de Oud-Javaansche nīti-letterkunde bij den huidigen stand van het litteratuuronderzoek nog niet veel meer te zeggen[1]).

[1]) Arjunawiwāha, XXII, 5: pöh ning Kāmandakêka ingĕt-ingĕtĕn, „men moet de kern van de Kāmandaka in acht nemen", wordt in de vergadering der goden, die over den strijd tegen Niwātakawaca beraadslagen, opge-

Evenmin kunnen we hier dieper ingaan op de laatste groep der çāsana's, die eveneens aan de Sanskṛt litteratuur ontleend, en vrij goed in de Oud-Javaansche vertegenwoordigd is. Leerboeken der minnekunst[1]) zijn ook in Europeesche litteraturen

---

merkt. Aardig is ook de plaats in de Smaradahana (I, 17), waar ook van een vergadering der goden verteld wordt; nu echter spreken zij over de mogelijkheid om Çiwa in zijn ascese te storen. Wṛhaspati doet hun een middel aan de hand: zij moeten trachten met Smara's (Kāma's) hulp Çiwa's hartstocht voor Umā te prikkelen. „Daar kwam", zoo luidt de vrije vertaling van strophe 17, „de raad van Wṛhaspati op neer. God Indra keurde hem met blijken van instemming goed. Inderdaad, Wṛhaspati was een wijze, toovermachtig van woord, gezaghebbend onder de goden, goed ter tong, ervaren in de Weda's, het puikje der nīti in den hemel der goden; hij kende de çāstra's, de Kuṭāramantra (het Kuṭāramānawa, of misschien ook wel kuṭāra's en mantra's), en ook Cārakya-Kāmandaka". Reeds v. d. Tuuk (K.B.W., I, 565) verbeterde Cārakya in Cāṇakya; de vraag is dan echter nog of onder Cāṇakya-Kāmandaka één of twee werken verstaan moeten worden; de Balische commentator verklaart het met sakweh ing aji rājanītine („allerlei aji's over nīti voor den vorst"), waarmee we ook al niet verder komen, omdat aji zoowel „boek" kan beteekenen als „spreuk"; in het eerste geval zou sakweh ing aji rājanītine de geheele nīti-litteratuur aanduiden, in het tweede geval zou er ook één boek mee bedoeld kunnen zijn. De verklaring van den Balischen commentator—dit mogen we niet vergeten—leert ons echter alleen wat over de opvatting van latere geslachten, en is niet steeds als gezaghebbend te beschouwen.

Op dezelfde wijze kan men zich afvragen, of met Tantri Mandaka in Rangga-Lawe, I, 140 (metri causa voor T. Kāmandaka) één of twee boeken bedoeld zijn. En voor de derde maal doet zich deze kwestie voor in de Kidung Pamañcangah, waar verteld wordt (IV, 192), dat Pāṇḍe-Bhāṣā, over wiens opstand tegen den koning van Gelgel men bijzonderheden vindt in mijn proefschrift, p. 148-152, „listen beraamde, het puikje van de Rājanīti, de theorie van de Kāmandaka". Zelfs is in een geval als dit niet eens uit te maken, of Rājanīti hier als eigennaam dan wel als appellatief te beschouwen is, daar de parallelle prozatekst (f. 40a) heeft „akeh denirâmet upāya; pikĕkĕs ning naya, pĕh ning Kāmandaka ginĕlarira", waarin naya blijkbaar voor het gewone appellativum nīti staat.

Deze noot moge illustreeren, hoe moeilijk, ja, zelfs onmogelijk het vaak is om de moeizaam uit de Javaansche litteratuur zelf verzamelde gegevens over die litteratuur goed te verstaan en op hun juiste waarde te schatten.

[1]) Het genre vindt men vaak met den Latijnschen naam „ars amandi" aangeduid. De belangstelling, die de Sanskṛt Kāmaçāstra's in Westersche landen, waar men ze tot sensatie-lectuur gemaakt heeft, gevonden hebben, staat niet in verhouding tot de plaats en de waarde er van in de Sanskṛt letterkunde. Van R. Schmidt's Duitsche vertaling van de Kāmasūtra van

niet onbekend, maar zoo middeleeuwsch - wetenschappelijk gesystematiseerd als de Kāmaçāstra's der Sanskṛt letterkunde vindt men ze nergens. De Kāmaçāstra's behandelen niet alleen den intiemeren omgang tusschen man en vrouw en de wijze, waarop men zich daarbij te gedragen heeft, maar ook in het algemeen het maatschappelijk verkeer tusschen de beide sexen, vooral tusschen de leden van de hofhouding en van de hoogere klassen van de maatschappij. Zij behooren, evenals de wat oudere Kāmasūtra's, tot de uitloopers van de Wedische litteratuur, zooals we ook van de in de vorige pericope genoemde Arthaçāstra konden opmerken. In de Oud-Javaansche litteratuur behooren de nog niet nader bestudeerde Smaratantra, de Angguliprawęça en talrijke kleinere werken tot dit genre.

Technische litteratuur. In Westersche landen plegen technische of vakwetenschappelijke verhandelingen niet tot de litteratuur in engeren zin gerekend te worden. De voortschrijdende individualistische differentiatie, die sinds de Renaissance de Westersche beschavingen kenmerkt, heeft den band, die eens, zooals thans nog o. a. in de Oostersche landen, de techniek of vakwetenschap eng met de algemeene beschaving van het volk verbond, losser en losser gemaakt, zoodat men thans talrijke menschen en zaken vindt, die vertegenwoordigers resp. producten van techniek of vakwetenschap zijn, doch volstrekt ongeschikt om anderen een indruk te geven van de cultuur van het land hunner herkomst; techniek en vakwetenschap zijn in Westersche landen internationaal geworden. In het Oosten, en zoo ook op Java, passen zij echter nog in hooge mate bij het milieu, waarin ze voorkomen. Het zou dus de taak zijn van iemand, die de geschiedenis der Javaansche letteren zou willen schrijven, om ook aan de technische litteratuur zijn aandacht te besteden. Op Java is deze litteratuur nog evengoed als andere genres kenmerkend voor het volk[1]),

---

Mallanāga Wātsyāyana met de commentaar van Yaçodhara verscheen in 1897 de eerste en in 1915 reeds de vijfde oplage! Voor wetenschappelijke behandeling dezer litteratuur is ook R. Schmidt's „Beiträge zur indischen Erotik", Leipzig, 1902, van belang.

[1]) D. w. z. de bevolkingsgroep, waarin zij ontstaan zijn. We behoeven op deze kwestie, die in het voorgaande uitvoerig besproken is (p. 84 sqq.), hier niet nader terug te komen, maar men doet goed ze niet uit het oog te verliezen.

en wij kunnen er heel wat kennis van zijn cultuur in algemeeneren zin aan ontleenen. Echter zou het behandelen dezer technische Oud-Javaansche letterkunde voorstudiën op verschillende gebieden noodzakelijk maken, welke thans nog niet verricht zijn, althans niet systematisch en op eenigszins uitgebreide schaal; ook hier moeten wij dus weer volstaan met de mededeeling, dat het tijdstip van wat uitvoeriger behandeling van dit onderwerp nog niet gekomen is.

Naast werken als de Usada's (van Sk. auṣadha, dat „geneesmiddel" beteekent), die men „Receptenboeken" kan noemen, Wariga's of astrologische kalenders, en verhandelingen over onderdeelen der Sanskṛt grammatica, op welke drie groepen we hier niet verder kunnen ingaan[1]), vindt men ook enkele geschriften van verder strekkend belang voor de Javaansche letterkunde. Ik bedoel hier de boeken, die men met Brandes de „technische litteratuur van den dichter" zou kunnen noemen, en waarop in het voorgaande (p. 56) reeds even de aandacht gevestigd werd; men kan er toe rekenen Pasasangkālans of sangkāla-boeken, Wawatĕkans, de Kṛtabhāṣā's of Woordenboeken, en het Caṇṭakaparwa. Hiervan behoort alleen het laatste uitsluitend tot de prozaletterkunde; de andere groepen noeme men intusschen liever metrisch dan poëtisch.

De Pasasangkālans bevatten z.g. sangkāla- of candrasangkālawoorden, d.w.z. woorden, waaraan men een bepaalde cijferwaarde toekent; vaak vindt men in de Javaansche litteratuur naar Voor-Indisch voorbeeld jaartallen uitgedrukt door dergelijke cijferwoorden, die dan in hun gewone beteekenis een zin behooren te vormen, welke een aanduiding bevat van de in dat jaar vallende gebeurtenis, waarop men de aandacht wil vestigen[2]). Hiermee verwant zijn de Wawatĕkans; als soortnaam is wawatĕkan, volgens v. d. Tuuk (Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek, s. v. watĕk III) en Juynboll (Cat., II, 168), een synoniem van sangkāla of candrasangkāla, maar als litteratuurgenre is het de naam van geschriften, waarin in korte gedichten een of ander historisch feit vermeld of beschreven wordt, waarvan het jaartal

[1]) Een uitvoerige bespreking van een Usada geven Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan en C. Lekkerkerker in „De Oesada Sari. Een Balineesch Geneeskundig Handschrift", in „De Indische Gids", 1923.

[2]) Een Nieuw-Javaansche Sĕrat Candrasangkala—naar de beginwoorden spreekt men ook wel van Rupa-candra—wordt uitgegeven en besproken door R. Ng. Dr. Poerbatjaraka in den eersten jaargang van het Javaansche taalkundige tijdschrift „Kawi", Soerakarta, 1928.

tevens opgesloten ligt in enkele sangkāla-woorden, welke in het gedicht gebruikt worden.

De Kṛtabhāṣa's — het woord is verbasterd uit Samskṛtabhāṣā, „Sanskṛt-taal", of, zoo men wil, „beschaafde taal"—bevatten niet, zooals de woordenboeken, waaraan wij gewend zijn, alle woorden, die er in een taal voorkomen, en wel gerangschikt naar een bepaald alphabet, maar, volgens het voorbeeld van in de Sanskṛt litteratuur zèlf voorkomende woordenboeken, verzamelingen van synoniemen, specificaties van verzamelnamen, ook uit de mythologie, enz. Uiteraard hadden zulke verzamelingen een groote practische waarde voor den dichter, die, zooals wij hierboven (p. 48) reeds zagen, niet zoozeer uit inspiratie als wel ambtshalve dichter was, en voor wien dus minder het gevoel van innerlijke ontroering dan kennis van gewicht was. Men is langzamerhand in deze geschriften steeds meer gaan opnemen, en zoo zijn, zooals Brandes vermoedt, de pakĕms ten gebruike van den ḍalang in de Nieuw-Javaansche letterkunde ontstaan[1]); op welke wijze dat precies in zijn werk gegaan is, daarover ontbreken ons gegevens, daar immers voorloopig het verband tusschen de litteraturen van Oost- en van Midden-Java in het algemeen ons nog duister is[2]).

---

[1]) In zijn op p. 202 van de 2de editie beginnende nabeschouwing op de Pararaton—welke voor ons inzicht in den aard en het ontstaan van een belangrijk deel van de Nieuw-Javaansche letterkunde van het grootste gewicht is—, speciaal op p. 205-211.

[2]) Een van de oudste van deze woordenboeken, het door Kern reeds behandelde „dictionnaire Sanskrit-Kavi" (vgl. hierboven, p. 56 en noot 5), heeft behalve waarde voor onze kennis van de Javaansche litteratuur ook historisch belang, daar een gedeelte er van, blijkens den in het stuk genoemden koningsnaam, zelf uit de Çailendra-periode moet zijn, of althans op een oud werk der Çailendra-periode terug moet gaan. Prof. Krom heeft uitvoeriger mededeelingen omtrent den inhoud van dit boek gegeven in een tijdschriftartikel van 1924 („Over het Çiwaïsme van Midden-Java"), en in zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", p. 145-147. Het geschrift, dat ons thans onder den naam Candakaraṇa bekend is—welke naam, naar v. d. Tuuk's meening, K. B. W., I, 573, een verbastering of een variant kan zijn van Chandahprakaraṇa, d. w. z. „Verhandeling over de metriek"—, bestaat uit verschillende stukken van ongelijken ouderdom; het middenstuk, dat ook om zijn vorm—Sanskṛt çloka's onmiddellijk gevolgd door een Oud-Javaansche vertaling—gerekend kan worden tot de vroegste geschriften der Oud-Javaansche litteratuur, is een weergave van het Sanskṛt woordenboek Amaramālā. Verder op zullen wij gelegenheid hebben op de bespreking van dit boek door Prof. Krom nog terug te komen (pericope „Invloed van het Sanskṛt" in het volgende hoofdstuk).

Het Caṇṭakaparwa. Als schakel tusschen de Kṛtabhāṣā's en de pakĕms van de Nieuw-Javaansche litteratuur beschouwt Brandes een werk als het Oud-Javaansche Caṇṭakaparwa. Of zijn meening, zooals hij die in noot 2 op p. 209 van de tweede Pararaton-editie geformuleerd heeft, ook in bijzonderheden bij nader onderzoek juist zal blijken te zijn, wil ik hier in het midden laten, maar het is stellig gewenscht de groote lijn, die hij voor verdere studie van dit litteratuurgenre uitgestippeld heeft, niet uit het oog te verliezen. Omtrent den bonten inhoud van het boek kan men zich een denkbeeld vormen door het volgende citaat uit het Kawi-Balineesch-Nederlandsche Woordenboek s. v. caṇṭaka:

„Caṇṭakaparwa, een prozawerk bevattende woordverklaringen en handelende over allerlei mythen; ook vindt men er een soort handboek in over de versmaten, geheel verschillend van de Wṛttasañcaya ... De taal er van is van zeer nieuwe dagteekening, zooals b. v. blijkt uit woorden als singhanabda in plaats van singhanāda, en eigennamen, die daarin zeer verbasterd zijn, terwijl er zelfs verhaspelde Arabische woorden in voorkomen; voorts gebruikt het Chineesche getallen en nu en dan een Chineesch woord. Volgens Friederich zou het ook Ketakaparwa heeten en zou Kawidāsi, een volgeling van Byāsa, de schrijver zijn. Als woordenboek heeft het, evenals de Javaansche Dasanama, weinig waarde, daar het jacht maakt op fijne schakeeringen bij woorden van gelijke beteekenis en ook denkbeeldige afleidingen bevat. De meeste eigennamen er in zijn bijna onherkenbaar. In de verhalen aangaande de Pāṇḍawa's en Korawa's, die er in voorkomen, heeft het een groote overeenkomst met het Maleische verhaal, waar Bhīma de weduwen der Korawa's bemoeilijkt[1]) .. Aan andere werken heeft het veel ontleend, maar dit tevens zoo veranderd, dat men aan misverstand of uitlatingen moet denken; ook Buddhistische invloed is er in te bespeuren. In dit geschrift komen woorden voor, die men nergens anders vindt. De inhoud van de Sutasoma wordt er verder in medegedeeld, maar anders dan in dat gedicht .... Vele opgaven wijken af van die, welke in de kakawins aangetroffen worden ... Het verklaart ook woorden, die aan andere talen zijn ontleend, niet alleen Maleische, Madhureesche en Sundasche, maar ook Moluksche"[2]).

[1]) Vermoedelijk is bedoeld het artikel in het Tijdschr. Bat. Gen., deel 21, p. 1 sqq.

[2]) Ik heb mij in dit zoowel als in de hierboven gegeven citaten af en

De Pararaton. Terwijl in de Nieuw-Javaansche letterkunde de babads een belangrijke plaats innemen, komen er in de tot dusver bekend geworden oudere Javaansche litteratuur slechts enkele geschiedwerken naar Javaanschen trant voor, de Pararaton en de daaraan parallel loopende geschriften, welke hierboven (p. 73) al even vermeld zijn, de Pamañcangah en de kleinere Usana Jawa en Usana Bali; de Nāgarakṛtāgama, die voor onze kennis van de Oud-Javaansche geschiedenis van veel grooter belang is dan de Pararaton, kunnen wij niettemin moeilijk als een specimen van Javaansche geschiedschrijving beschouwen, want daarvoor staat het te zeer onder invloed van het Hindu-Javanisme van den hofkring. In de Nāgarakṛtāgama is de verheerlijking van den koning van Majapahit hoofdzaak voor den dichter, zooals wij in het voorgaande reeds zagen (p. 62), en de mededeelingen uit de geschiedenis van Singhasāri en Majapahit hebben wij eigenlijk te danken aan een gelukkige litteraire vondst van Prapañca, voor wien het opnemen dezer historische gegevens een nieuw middel was om zijn doel, de verheerlijking van zijn vorst dus, te bereiken. De Pararaton echter is een heel ander soort werk.

Te recht heeft Prof. Krom, die in hoofdstuk I van zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" bij de bespreking van de geschiedbronnen een uitvoerige beschouwing aan de Pararaton gewijd heeft, waarop wij hier niet nader kunnen ingaan, omdat de Pararaton er in de eerste plaats als geschiedwerk in behandeld is opgemerkt, dat „Pararaton" de titel is geworden van een compilatie, die uit verschillende heterogene bestanddeelen bestaat. Prof. Krom onderscheidt er vier: (1°) de eigenlijke[1]) „Katuturanira ken Angrok" („Geschiedenis van ken Angrok", den stamvader van de Majapahitsche vorsten en zelf eersten koning van Singhasāri), (2°) een kroniek van de koningen van Singhasāri en van Majapahit, (3°) twee verhalencomplexen, waarvan respectievelijk raden Wijaya en Gajah-Mada de hoofdpersonen zijn, en (4°) waarschijnlijk aan officieele gegevens ontleende mededeelingen over de koninklijke familie van Majapahit. Voor onze kennis van de Javaansche litteratuur zijn de onder (2°) en (4°) genoemde gedeelten van minder belang te achten, al bieden zij den geschied-

toe veroorloofd kleine wijzigingen aan te brengen, die echter den zin van het geheel niet veranderen.

[1]) „Katuturanira ken Angrok" is n. l. ook de ondertitel van de heele Pararaton.

vorscher juist de meest waardevolle gegevens. De onder (3°) genoemde verhalencomplexen zijn, sinds Krom's werk verschenen is, nader onderzocht[1]), waarbij gebleken is, dat de tradities, die in de Pararaton weergegeven zijn, ook verwerkt zijn in de op p. 73 sqq. vermelde historische romans, waarvan er, naar het schijnt, nog meer op Bali in particuliere bibliotheken voorkomen; gedeeltelijk zijn deze verhalen in de Pararaton zeer kort weergegeven en daardoor vaak allesbehalve duidelijk, wanneer ons geen historische kidungs ter beschikking staan om de korte notities toe te lichten; vrij uitvoerig daarentegen is de roman van raden Wijaya in de Pararaton opgenomen. Hier volgen nu eerst inhoudsopgaven van de voor ons doel belangrijke gedeelten van de Pararaton, waarna er nog gelegenheid zal zijn het karakter dezer stukken nader te beschouwen.

Het verhaal van ken Angrok. Angrok, zoo luidt het verhaal, was de zoon van een jonge boerenvrouw, bij haar verwekt door Brahma, toen zij zich eens op de sawah bevond om haar echtgenoot eten te brengen. Op raad van Brahma verzette zij zich na deze gebeurtenis tegen verderen omgang met haar eigen man, en het pas gesloten huwelijk werd met wederzijdsch goedvinden ontbonden. Niettemin stierf de man vijf dagen na de scheiding, daar hij, zelf magisch-zwak, niet bestand geweest was tegen de gevaarlijke nabijheid van het kind in den moederschoot, dat als zoon van den vuurgod Brahma[2]) bijzonder magisch-sterk was[3]). Bevreesd, dat haar hetzelfde lot zou treffen, legde Angrok's moeder hem dadelijk na de geboorte te vondeling. Dien nacht kwam een dief op zijn tocht langs de plaats, waar het pasgeboren kind

[1]) In „De Middel-Javaansche historische traditie" van schrijver dezes, waarin de Pañji-Wijayakrama, de Rangga-Lawe, de op Java betrekking hebbende passages van de Pamañcangah, de verschillende redacties van de Kidung Sunda en enkele kleinere geschriften behandeld worden. De historische waarde van de kidung Sorândaka heb ik behandeld in een artikel, dat in het Feestnummer 1928 van het Bataviaasch Genootschap verschijnen zal.

[2]) Als god van het vuur treedt op Java vaker Brahma op dan Agni, wiens functie dat is in de Indische mythologie. Ook als appellativum is brahma, verbasterd tot brama en in sommige moderne dialecten tot grama, „vuur" gaan beteekenen, en vandaar „toorn"; men vindt het ook in het Kawi-woord bramatya, „toornig", uit brama en ati. Ook gĕni, een verbastering van agni, is een woord voor „vuur" geworden in het Javaansch.

[3]) Wij hebben hier dus weer een geval van een gevaarlijke magische

neergelegd was, en zag daar een ongewonen lichtglans. Naderbij gekomen zag hij, dat deze door een klein kind veroorzaakt werd, en besloot dit mee naar huis te nemen, hetgeen hij als dief zonder gevaar doen kon[1]). De dief voedde het op en wijdde het, toen het ouder geworden was, in de geheimen van zijn vak[1]) in, tot Angrok op zekeren dag zich vergreep aan het eigendom van het hoofd van een maṇḍala en vluchten moest. Zoo begon voor hem een wisselvallig leven.

„Vervolgens[2]) komt hij met een dobbelaar in aanraking, die hevig verloren had, en van een stem uit den hemel vernomen had, dat de zoon van de hem toesprekende godheid, Angrok, de schuld zou delgen. Aldus geschiedt; in Angrok's tegenwoordigheid wint de man alles weer terug[3]), en dan neemt hij den jongen

---

ontlading, waarover hierboven op p. 116 al gesproken is. Uit de omstandigheden moet hier blijken, hoe geweldig groot de magische „spanning" ten gevolge van Angrok's enorme „lading" was, daar het slachtoffer toch getroffen werd, hoewel het zich van intiemeren omgang met zijn vrouw had onthouden.

[1]) Men vindt vaak de voorstelling, dat dieven magisch-krachtige lieden zijn, ten minste, wanneer zij blijk geven de overheid en hun slachtoffers te slim af te zijn; op Java zoowel als bij andere primitieve volkeren vindt men dan ook de gewoonte, dat dieven, voor zij hun werk beginnen, magische handelingen verrichten of tooverspreuken opzeggen om gevaar te weren en zich succes te verzekeren. Men kan ook de voor een dief noodige magische vermogens aanleeren door bij een guru in de leer te gaan, die dan den candidaat door geheim onderricht de aji's bijbrengt, welke hem in „de geheimen van het vak"—men vatte deze uitdrukking dus letterlijk op—inwijden. In de wetboeken wordt dit onderricht strafbaar gesteld, zooals wij op p. 125 onder art. 27 gezien hebben.

Een hiermee verwante voorstelling, die we hier in de Pararaton en ook elders, b. v. in de Pamañcangah, aantreffen, is, dat magische kracht iemand succes in het dobbelspel geeft, en omgekeerd, dat aan het dobbelspel verslaafde lieden vaak magisch-krachtig zijn. Deze voorstelling brengt een heel andere waardeering van zulke lieden met zich mee, dan godsdienst en ethiek van Hinduïsme, Buddhisme en Islām hebben trachten in te voeren. Ook de dansmeiden, die vaak tevens publieke vrouwen zijn, danken vermoedelijk aan soortgelijke voorstellingen de dikwijls geenszins onbelangrijke positie, die zij in de Javaansche samenleving, vooral in geïsoleerde streken, nog bekleeden.

[2]) De rest van deze pericope is genomen uit de „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", p. 308-309, 309-310, 310-311, 312, 314, 316, 317-318, met enkele kleine wijzigingen ter wille van het verband.

[3]) Zie de opmerkingen in noot 1; de dobbelaar zelf is hier het medium, door wien Angrok's çakti zich manifesteert.

als zoon aan. Deze gaat met een vriend bij een leermeester aan huis. Op een nacht ziet de meester zwermen vleermuizen uit het hoofd van den slapenden leerling te voorschijn komen om de vruchten van een jambu-boom te gaan opeten[1]). Vertoornd jaagt hij dan Angrok het huis uit, doch als deze in het grasveld buiten is gaan liggen, ziet hij daar een lichtglans van hem uitgaan, haalt hem weer binnen en schenkt hem alle vruchten.

Angrok is gaandeweg grooter geworden; hij vestigt zich met zijn vriend in het vrije veld en belaagt er de voorbijgangers. Dat wordt zoo erg, dat het gerucht er van tot Kaḍiri doordringt en de regent[2]) van Tumapĕl, Tunggul-Amĕtung, bevel ontvangt den boosdoener onschadelijk te maken.

Nu vlucht Angrok, steeds roovende, van de eene plaats naar de andere; omsingeld zijnde en in een boom zijn toevlucht gezocht hebbend, redt hij zich opnieuw door op bevel van een hemelstem twee bladeren af te plukken en die als vleugels te gebruiken[3]). Overal blijft hij even lastig voor de omwonenden.

---

[1]) Verhalen van personen, vooral goden, die door hun magische vermogens in staat zijn willekeurig andere gedaanten aan te nemen, vindt men overal ter wereld in mythen, sprookjes en „heiligen"-legenden; zoowel de verhalen van weertijgers (macan gaḍungan op Java) en weerwolven (bij de oude Germanen) als de tot hooger plan verheven awatāra-leer (bij de Hindu's) gaan op deze voorstelling terug. Merkwaardig is hier, dat de handelingen van de vleermuizen geheel buiten Angrok's bewustzijn om gaan; we vinden echter dezelfde voorstelling in de awatāra-leer; zoo is b. v. ook de jonge Rāma zich van zijn goddelijken aard—incarnatie van Wiṣṇu—niet bewust.

[2]) Misschien is „regent" een eenigszins te wijdsche vertaling van het akuwu van den tekst; in verschillende streken van Java is kuwu thans een andere naam voor wat elders lurah, bĕkĕl of pĕtinggi heet.

[3]) Het zich, met groote snelheid gewoonlijk, kunnen verplaatsen door het luchtruim is ook een van de gewone magische vermogens; vergelijk hiermee het verhaal in de Pamañcangah van den brahmaan uit Kling, die den vorst van Gelgel de abhiṣeka kwam verleenen (verder op in dit hoofdstuk). Hier in de Pararaton wordt van den koning van Kaḍiri verteld, dat hij na zijn nederlaag bij Gantĕr in de lucht verdween, zooals in de babad ook Bra-Wijaya en zijn patih Gajah-Mada in de lucht verdwijnen na de overwinning van de Muslims. Het verhaal in de Buddha-legende van de twee door de lucht vliegende ṛṣi's, die boven de plaats, waar de a. s. Buddha zat te mediteeren, plotseling in hun vaart gestuit werden en niet verder konden, bevat de voorstelling, dat dit vermogen teloorgaat bij de aanwezigheid van een superieure magische kracht; op Java is, blijkens de hier vermelde verhalen, deze laatste opvatting niet algemeen, maar komt niettemin voor (vgl. de volgende noot).

Een tijd lang steelt hij dagelijks het eten van den buffeljongen van een dorpshoofd, en het hoofd vindt dat zóó grappig—het was het eten van den jongen en niet van hemzelf—, dat hij zich na de ontdekking over den boosdoener ontfermt. Een geestelijke, in het bezit van de dharmakañcana, de kunst om goud te maken, vergezelt hij, hem onbekend, als beschermer tegen den beruchten struikroover Angrok; hij leert de kunst dan zelf, maar komt in conflict met de bewoners eener kluizenarij, die hem willen doodslaan, doch daarvan door een hemelstem weerhouden worden. Opnieuw komen klachten te Kaḍiri; thans worden er uit de hoofdstad zelf lieden gezonden om hem te zoeken, en opnieuw vlucht hij weg, en komt dan op den berg Lĕjar, waar een godenvergadering zal worden gehouden. Daar verklaart bhaṭṭāra Guru, dat Angrok zijn zoon is, en dat hij eenmaal Java hecht en sterk zal maken.

Als inleiding daartoe verschijnt een brahmaan uit Indië ten tooneele, vandaar overgekomen, omdat Wiṣṇu hem in zijn devotie heeft doen weten, dat hij zich op Java in Angrok heeft geïncarneerd. De brahmaan, Loh-Gawe geheeten[1]), vindt Angrok, die zich bij hem aansluit, en tezamen gaan zij naar de regentswoning van Tumapĕl, en treden bij Tunggul-Amĕtung, die de identiteit van den volgeling van den brahmaan met den langgezochten struikroover niet vermoedt, in dienst.....

Tunggul-Amĕtung's gemalin is Ḍĕḍĕs, de dochter van een Buddhistisch kluizenaar, door hem ten koste van een vloek van den vertoornden vader geschaakt. Als Angrok deze eens van een wagen ziet stijgen, bemerkt hij, dat haar schoot vuur uitstraalt[2]),

[1]) Loh-Gawe had de reis van Indië naar Java niet per schip, doch op drie boombladeren gemaakt. Ook van dit verhaal vinden we herhaaldelijk parallellen, zoowel op Java als elders. In de Javaansche litteratuur komt het verhaal van Nirartha (in de Pamañcangah) voor, die naar Bali overstak in een hollen pompoen (mijn diss., p. 24), en dat van Bharāḍa in de Calon-Arang (B. K. I., deel 82, p. 172), die den tocht van Java naar Bali gemaakt had op het blad van een broodboom, maar op zijn terugreis naar Java met blad en al in het water zonk ten gevolge van de nabijheid van een superieure magische kracht (vgl. het slot van de vorige noot). Ook in de Buddhistische litteratuur in Voor-Indië komt het voor, zooals Dr. Poerbatjaraka mij mededeelde; vgl. Grünwedel, „Mythologie des Buddhismus", p. 172.

[2]) Het verhaal van de prinses, wier schoot vlamt ten gevolge van haar geweldige magische kracht, komt vaker voor; het meest bekende is wel dat van de prinses van Pajajaran in de babads en in de Baron Sakeṇḍer; vgl. Brandes in de 2de Pararaton-editie, p. 66, en het daar in de

en hoort dan van Loh-Gawe, dat zulk een vrouw een narīçwarī is, en dat wie haar tot de zijne maakt, wereldveroveraar wordt..... Na hetgeen hij gehoord heeft, vat Angrok het plan op Tunggul-Amĕtung te dooden en zich van diens gemalin meester te maken; hij vraagt op dit plan den zegen van Loh-Gawe; deze antwoordt, dat hij als brahmaan zooiets niet kan goedkeuren, doch dat hij maar doen moet, wat hij wil. Dan trekt Angrok, die zonder vaderlijken zegen dat werk niet ondernemen durft, naar zijn anderen „vader", den speler, die hem gaarne aanmoedigt en hem raadt een speciale kris bij den smid Gandring te laten maken. Als Angrok de kris komt halen, blijkt Gandring niet gereed[1]), waarop hij den smid met het wapen doorsteekt en de laatste, stervende, er den vloek op legt, dat Angrok, zijn kinderen en kindskinderen, zeven koningen, door die kris zullen omkomen. Dit dramatische

noot vermelde artikel van Rinkes, „Het graf te Pamlaṭèn en de Hollandsche heerschappij", in T. B. G., deel 55.— Terwijl alle lichaamsopeningen, als kanalen, waardoor de in het binnenste huizende magische kracht naar buiten kan treden, een bijzondere beteekenis hebben, is dat speciaal met de genitalia het geval. Door den intiemeren omgang met zulk een vuur-uitstralende prinses gaat haar magische kracht over op haar echtgenoot, die dan in magische kracht toeneemt en daardoor de eigenschappen verwerft, die anders slechts een machtig vorst bezit. Hier in de Pararaton worden twee verschillende verhalen door elkaar gehaald; de magische kracht, die Angrok noodig had, bezat hij immers al door zijn goddelijke afkomst.— De magische gloed kan ook langs andere wegen het lichaam verlaten; zoo komt bij de toovenares Calon-Arang vuur uit oogen, neus, ooren en mond (B. K. I., deel 82, p. 162); bij den Noord-Balischen held Pañji-Sakti uit de fontanel—die ook als lichaamsopening geldt, omdat ze bij kleine kinderen nog niet verbeend is—, terwijl ze bij P.-Sakti's moeder blijkt uit de bijzondere warmte van haar urine (P. de Kat Angelino, „Goesti Pandji Sakti", in „Djawa", Jrg. 5, p. 327b, resp. 327a). Elders weer vertoont zich de çakti als een onbepaalde glans om het geheele lichaam, zooals bij Angrok, toen hij te vondeling lag en later in het veld van zijn guru.—In de kunst wordt de uitstralende magische kracht aangeduid door uitslaande vlammen; als voorbeelden mogen genoemd worden de z. g. Majapahitsche stralenkransen aan Oost-Javaansche bijzettingsbeelden, terwijl de aureolen om de hoofden der heiligen in de katholieke kerkelijke kunst aan dezelfde, schoon hier later niet meer begrepen, voorstellingen hun ontstaan te danken hebben.

[1]) Het maken van krissen, waarin de magische kracht van het vuur en van den smid gelegd wordt, is geen eenvoudig werk. Men mag het alleen maar doen op „goede" dagen en onder zekere religieuze observanties. In de babad-litteratuur vindt men verhalen van krissen, die zoo „heilig" waren, dat het bosch, waarin ze gesmeed werden, door den gloed van hun çakti in brand vloog; men vindt ook herhaaldelijk verhalen van heilige krissen, die zelfstandig voor hun eigenaar streden.

motief blijft dan verder door de geschiedenis heenspelen.

Deze kris wordt door Angrok aan zijn vriend Kĕbo-Ijo geschonken, die er gaarne mee pronkt. Op een nacht steelt Angrok de kris terug, dringt door tot Tunggul-Amĕtung's slaapplaats en doorsteekt hem in zijn slaap, de kris in de wond latende. 's Morgens wordt de moord ontdekt en wordt Kĕbo-Ijo, de eigenaar van de kris, gegrepen en gedood. Angrok huwt vervolgens Ḍĕḍĕs, die, na eerst nog van een kind van Tunggul-Amĕtung, den lateren koning Anūṣapati, bevallen te zijn, haar nieuwen echtgenoot vier kinderen schonk, waarvan de oudste Mahīṣa-Wong-Atĕlĕng heette; bij een tweede vrouw kreeg Angrok eveneens vier kinderen, waarvan de oudste, Toh-Jaya, te zijner tijd ook een rol in de Javaansche geschiedenis zou vervullen. Maar niet alleen de vrouw, ook de macht van Tunggul-Amĕtung ging op Angrok over, voor wien allen ten Oosten van den Kawi ontzag hadden ....

De machtsuitbreiding van Angrok moest hem vroeg of laat in botsing brengen met zijn landsheer, koning Kṛtajaya van Kaḍiri, die in de Pararaton Ḍangḍang-Gĕṇḍis wordt genoemd, de eigennaam tegenover den wijdingsnaam. Aanleiding tot een openlijke manifestatie van onafhankelijkheid tegenover Kaḍiri geeft een conflict van Kṛtajaya met de hooge geestelijkheid aan zijn hof... Verhaald wordt, hoe de koning goddelijke eerbewijzen verlangt en zich uit hoofde van zijn wondermacht in de gedaante van bhaṭṭāra Guru vertoont[1]), waarop de geestelijken Kaḍiri verlaten en naar Tumapĕl uitwijken ... Als daardoor de kans voor hem gunstig is, neemt Angrok, gehuldigd door de geestelijkheid, den koningstitel aan. Als zoodanig is hij dan verder bekend als Rājasa ....

Een beslissing met de wapenen over de oppermacht tusschen de beide naburige vorsten kan niet uitblijven .... Zij valt in den veldslag, die iets benoorden Gantĕr—de ligging is onbekend—gestreden wordt. Na langdurige en bloedige gevechten sneuvelt Kṛtajaya's broeder, Mahīṣa - Walungan, die aan het hoofd van het leger staat, evenals een van diens mantrī's, en dan slaat het Kaḍirische leger, van zijn aanvoerders beroofd, op de vlucht, „als bijen, die uitzwermen; er was geen herstellen aan"...Koning Kṛtajaya zelf was van het slagveld te Gantĕr weggevlucht naar

[1]) Vergelijk het verhaal van den eersten koning van Gelgel, die zich vertoont in de gedaante van Mahādewa (mijn diss., p. 128 - 129).

een godshuis, waar hij met eenige volgelingen „in de lucht ging"[1]) ....

Prins Anĕngah, alias Anūṣapati, oudste zoon der koningin, verwondert zich er over, dat zijn vader, de koning, hem zoo anders aanziet dan zijn broers en zusters, en bij navraag verneemt hij van zijn moeder, dat hij in werkelijkheid niet de zoon van Rājasa, maar van Tunggul-Amĕtung is, en dat deze laatste door Rājasa's hand om het leven is gekomen. Hij verzoekt zijn moeder om de kris van Gandring en gaat daarmede naar zijn eigen paleis terug. Dan ontbiedt hij een pangalasan[2]) van Baṭil en haalt hem over om den koning met de kris te dooden. De pangalasan gaat naar de kraton, vindt er Rājasa aan het eten, en doorsteekt hem, bij zonsondergang, terwijl men juist de lampen aanmaakt. Dan vlucht hij terug naar zijn lastgever en zegt hem, dat de daad volbracht is, maar onmiddellijk steekt Anūṣapati hem neer. De koning is vermoord, maar zijn oudste zoon heeft den moord gewroken .....

Toh-Jaya verneemt—op welke wijze is niet duidelijk en wordt ook niet uitgelegd —, wat er gebeurd was, en hoe de (nieuwe) koning dien pangalasan van Baṭil tot den moord had overgehaald. Hij zint dus op wraak, en Anūṣanātha[3]) weet dat; hij is voortdurend op zijn hoede, laat een vijver graven om zijn slaapplaats en onafgebroken wachthouden. Dan komt eens Toh-Jaya bij den koning met een klophaan, vraagt hem eerst om de kris van Gandring, die hij ook krijgt, en doet vervolgens het voorstel tot een hanengevecht. De koning stemt toe; beiden doen zelf hun hanen de sporen aan en het gevecht begint. Anūṣanātha is er zoozeer in verdiept, dat hij op niets anders let, en dan doorsteekt Toh-Jaya hem .....

Bij de huldiging van Toh-Jaya (tot koning) zijn ook diens beide neven (oomzeggers), Rangga-Wuni, de zoon van Anūṣanātha,

---

[1]) Zie de opmerkingen in noot 3 op p. 136.

[2]) Blijkens de oorkonden was de pangalasan in oude tijden een hoog ambtenaar (Krom, „H.-Jav. Gesch.", p. 314); in de latere litteratuur is het iemand, die boodschappen overbrengt. De etymologie van het woord is niet zeker; Pigeaud brengt het in verband met het woord klasa, „mat" (diss., p. 184); men zou naast zijn vertaling („die voor de matten zorgt") willen voorslaan als een andere mogelijkheid „voor wien men een mat spreidt", zooals panĕmbahan is „voor wien men een sĕmbah maakt" en pangeran en panganten „bij wien men zijn opwachting maakt".

[3]) Dezen naam vindt men in de Nāgarakṛtāgama.

en Mahīṣa-Campaka, een kleinzoon van Rājasa, tegenwoordig. De koning bewondert hun voorkomen, maar Prāṇarāja, de eerste zijner mantrī's, waarschuwt, dat zij zijn „als een steenpuist op den navel": in het eind leiden zij tot den dood. De koning begrijpt de waarschuwing en besluit er naar te handelen; hij ontbiedt zekeren Lĕmbu-Ampal en beveelt hem de prinsen uit den weg te ruimen, op straffe van anders zelf dat lot te zullen ondergaan. Echter heeft de brahmaan, die bij Toh-Jaya hofkapelaan was, het bevel gehoord; hij waarschuwt de prinsen en raadt hun zich te verbergen, en hoewel zich van geen kwaad bewust, geven zij aan dien raad gehoor en zoeken hun toevlucht ten huize van pañji Pati - Pati. Als de slachtoffers onvindbaar blijken, verdenkt de koning Lĕmbu - Ampal van verraad, en deze, zijn leven in gevaar ziende, vlucht eveneens en verstopt zich toevallig bij denzelfden Pati - Pati. Hij vindt er de prinsen en legt aan hen den eed van trouw af.

Op listige wijze weet Lĕmbu-Ampal dan ontevredenheid tegen den koning te verwekken. Op een avond doorsteekt hij een van de Rājasa's, en maakt zich, als er alarm gemaakt wordt, uit de voeten naar de Sinĕlirs[1]).... Een paar dagen later doet hij hetzelfde andersom: een Sinĕlir doorsteken en vluchten naar de Rājasa's. Over en weer verdenken Rājasa's en Sinĕlirs elkander nu van een ongemotiveerden sluipmoord; er ontstaat ruzie en een gevecht, waarbij dooden vallen. Als de koning er een eind aan wil maken en hen met geweld uiteen laat drijven, gehoorzamen zij niet. Dan laat Toh-Jaya twee hoofden met den dood straffen.

Beide partijen zijn nu verstoord op den koning, want beiden voelen zich in hun recht gekrenkt. Lĕmbu-Ampal maakt van die ontevredenheid gebruik door achtereenvolgens naar beiden toe te gaan en hen te bewegen verdere onrechtvaardigheden van 's konings zijde te voorkomen door zich aan te sluiten bij de prinsen. Aldus geschiedt; beiden leggen den eed af en een samenzwering komt tot stand. Des avonds op een afgesproken uur loopt men amok tegen de kraton; de koning schrikt hevig en vlucht hals over kop, maar krijgt een niet direct doodelijke speerwond. Als het rumoer wat bedaard is, zoeken en vinden zijn dienaren hem en vluchten met hem in een draagstoel naar Katang-

[1]) De Rājasa's en de Sinĕlirs waren vermoedelijk afdeelingen van de lijfwacht van den koning; vgl. Krom, „H.-Jav. Gesch.", p. 319-320.

Lumbang. Onderweg raakt van een der dragers de sarong los, en de koning roept hem toe: „Maak je sarong in orde; je achterste is te zien". Die billen waren de reden, gaat de Pararaton voort, dat Toh-Jaya niet lang koning was[1]). Te Katang-Lumbang aangekomen, overleed hij, en daar werd hij ook bijgezet". Rangga-Wuni werd koning onder den koningsnaam çrī Jaya Wiṣṇuwardhana, terwijl Mahīṣa-Campaka nevenkoning werd; zij waren „als twee slangen in één gat", zegt de Pararaton.

Hiermee eindigt het eerste deel van de Pararaton, het verhaal van ken Angrok, dat ongeveer de helft van het geschrift in zijn tegenwoordige gedaante inneemt.

De roman van raden Wijaya[2]). Rangga-Wuni werd opgevolgd door Çiwa-Buddha, wiens wijdingsnaam Kṛtanagara was. Hij wordt ons in de Pararaton geteekend als een bijzonder slecht vorst; hoe deze traditie, die geheel in strijd is met wat we van elders van Kṛtanagara weten, ontstaan is, is nog niet opgehelderd. Hij zou een lichtzinnig drinkebroer geweest zijn, die het welzijn van het rijk opofferde aan zijn zucht om veroveringen te maken in het buitenland, met name in Malayu. In 1197[3]) kwam hij om bij een onverwachten aanval op zijn kraton van de zijde van den vorst van Kaḍiri, Jaya-Katwang, een nazaat van Kṛtajaya, die door ken Angrok verslagen, maar blijkbaar niet van alle macht beroofd was. Jaya-Katwang had echter niet op eigen initiatief gehandeld, maar was opgestookt door den door Kṛtanagara tot hoogen rang verheven en vervolgens tot adhipati van Madhura aangestelden Bañak-Wiḍe, die beter bekend is onder den naam Wīrarāja. Wīrarāja had een grief tegen Kṛtanagara, omdat hij in zijn be-

---

[1]) Pigeaud zoekt de verklaring van deze vage mededeeling van de Pararaton in het geloof aan de magisch-gevaarlijkheid van de naaktheid (Stelling 7 bij zijn dissertatie).

[2]) In het hier volgende referaat is tevens gebruik gemaakt van gegevens van de kidung Pañji-Wijayakrama, die geheel parallel loopt, behalve in enkele détails, met de Pararaton, maar hier en daar belangrijk uitvoeriger is. Een inhoudsopgave vindt men in mijn dissertatie, p. 48-65; vermoedelijk zijn de kidung en de betreffende Pararaton-passage uit dezelfde traditie ontstaan.

[3]) Dit Çāka-jaartal is later niet juist gebleken; het moet zijn 1214 Ç. = 1292 A. D. De jaartallen, die we in de Pararaton vinden, zijn er vermoedelijk pas in later tijd uit een kroniek ingevoegd, maar zij zijn, zooals ook de jaartallen in de babads, sĕrat-kaṇḍa's en de Javaansch-Balineesche jaartallenlijsten, zeer onbetrouwbaar.

noeming tot adhipati een list van den koning zag om hem eervol onschadelijk te maken; in het feit, dat Java door de expeditie naar Sumatra van troepen beroofd was, vond hij ten slotte een geschikte gelegenheid om met Jaya-Katwang als willig werktuig— die kon nu het resultaat van den slag van Gantĕr ongedaan maken! — wraak te nemen over die behandeling.

Jaya-Katwang zond twee legers uit tegen Singhasāri: weinig strijdbare troepen trokken met veel rumoer langs de noordelijke route op Kṛtanagara's hoofdstad af, terwijl de keurtroepen in alle stilte den zuidelijken weg gingen. Toen Kṛtanagara op het laatste oogenblik werkelijk aan gevaar was gaan gelooven, zond hij zijn a. s. schoonzoon[1]) raden Wijaya in allerijl met de beschikbare troepen naar het Noorden, waar het dezen gemakkelijk genoeg viel den minderwaardigen vijand te verslaan. Maar spoedig daarop kreeg hij van een pangalasan bericht, dat andere troepen vanuit het Zuiden Singhasāri veroverd, Kṛtanagara gedood en zich van de prinsessen meester gemaakt hadden. Onmiddellijk besloot hij, nu hij geen vijand meer in den rug te vreezen had, rechtsomkeert te maken en te trachten het succes van Jaya-Katwang ongedaan te maken, voor zoover dat nog mogelijk was natuurlijk. Zijn poging had echter geen succes; zelfs werd hij achtervolgd door Kĕbo-Mundarang, den patih van Kaḍiri, die de vervolging pas opgaf, toen hij in een kort gevecht op een sawah buiten Tumapĕl dik onder de modder was geraakt. Wijaya besloot om dadelijk voordeel uit deze situatie te trekken door een nieuwen aanval te doen, die nu immers stellig niet verwacht werd. Ditmaal slaagde hij er in tot in de kraton van Singhasāri door te dringen en er een groote verwarring te stichten onder de Kaḍirische troepen, die juist hun overwinning aan het vieren waren. Tijdens die verwarring zag een der beide prinsessen, die door de Kaḍirische troepen gevangen genomen waren, blijkbaar kans om aan haar bewakers te ontsnappen en zich te verbergen[2]). Het invallen van den nacht

[1]) Wijaya was een afstammeling van Angrok en Ḍĕḍĕs, terwijl Kṛtanagara van Tunggul-Amĕtung en Ḍĕḍĕs afstamde. Daar Kṛtanagara geen zoons had, had de verloving van Wijaya met al zijn dochters de bedoeling de koninklijke waardigheid geheel in de familie te houden. De Pararaton kent slechts twee prinsessen van Tumapĕl; in werkelijkheid waren het er vier.

[2]) Deze voorstelling van den gang van zaken berust op de kidung, die echter niet geheel duidelijk is in deze passage.

en de aankomst van hulptroepen beletten Wijaya verdere successen te behalen, en hij moest terugtrekken. In het holle van den nacht deed hij echter een derde poging, thans geholpen door een van zijn makkers, die den vijand, die nu wachtposten had uitstaan, machteloos maakte met een slaapverwekkende mantra. Vele Kaḍirische soldaten werden gedood, tot ten slotte een van hen begreep, wat er aan de hand was, en de betoovering verbrak door aarde van den grond op te scheppen en over zijn makkers uit te strooien. In het donker werd toen een felle strijd gestreden, waarbij Wijaya op een gegeven oogenblik aan gene zijde van de linie terechtkwam, op de plaats, waar de afgeloste soldaten bij een vuur bescherming zochten tegen de kilte van den nacht. Juist toen Wijaya daar kwam, laaide het vuur hoog op, en bij het schijnsel er van herkende hij de oudste zijner twee verloofden, die na haar ontsnapping daar een schuilplaats had gevonden. De soldaten, die blijkbaar niet wisten, wat zich juist in de voorpostenlinie afgespeeld had en Wijaya niet herkenden, beletten hem niet het meisje mee te nemen. Zoo werd een van de twee gered. Ook de andere wilde hij nu graag terugwinnen, maar zijn wapenmakkers wisten hem van het gevaarlijke van zulk een poging te overtuigen, een poging, die zonder een soortgelijk toeval toch geen succes kon hebben. Met de prinses in de armen vluchtte hij in noordelijke richting, slechts vergezeld door enkele makkers.

Den volgenden ochtend werden zij door de troepen, die uitgezonden waren om hen te achtervolgen, ingehaald, maar het gelukte hun ze op een afstand te houden en ze zulke verliezen toe te brengen, dat ze ten slotte de vervolging opgaven. Na zich eerst een paar dagen in de wildernis verborgen gehouden te hebben, besloten zij een poging te wagen om Wīrarāja van Madhura te bereiken, daar ze dien immers hielden voor een dankbaren vazal en aanhanger van den vermoorden koning. Een van de makkers, die gewond geraakt was, lieten ze achter bij het dorpshoofd van Pandakan, bij wien Wijaya een klapper te eten kreeg, die vol witte gekookte rijst bleek te zitten — een gunstig voorteeken (?) —; vervolgens trokken zij in nachtmarschen naar Datar en staken vandaar over naar Madhura. Den eersten nacht moesten ze daar doorbrengen op een sawah, waar een van de gezellen op zijn buik op den grond moest gaan liggen om den prins en de prinses althans het comfort van een zitplaats te verschaffen.

De door Wijaya gekoesterde vrees, dat Wīrarāja misschien niets van hen zou willen weten, bleek gelukkig ongegrond. Integendeel, zij werden zeer gastvrij onthaald en geherbergd. In zijn dankbaarheid voor de genoten en nog toegezegde hulp beloofde Wijaya, dat hij, mochten de omstandigheden hem eens op Kṛtanagara's troon plaatsen, Wīrarāja de helft van zijn rijk zou schenken; Wīrarāja ging er niet dadelijk dieper op in, maar nadat Wijaya een tijd lang zijn gast geweest was, achtte hij den tijd gekomen om uit de verhouding, die tusschen hem en den pretendent naar den Javaanschen troon ontstaan was, voordeel te trekken voor Wijaya en daardoor ook voor zichzelf. Hij stelde hem voor een poging te doen om door zijn bemiddeling Jaya-Katwang van Kaḍiri te bewegen hem aan zijn hof als vazal toe te laten; gelukte deze poging, dan zou Wijaya, door te veinzen alles vergeven en vergeten te hebben en door ook op andere wijzen te trachten Jaya-Katwang voor zich gunstig te stemmen, misschien in staat zijn op den duur de woeste gronden van Trik[1]) tot apanage te krijgen; Madhureezen zouden dan dat gebied, waarin Wīrarāja te recht blijkbaar groote mogelijkheden zag, voor hem ontginnen, en men zou dan later wel verder kunnen zien, hoe de omstandigheden het gunstigst uit te buiten waren.

De poging gelukt inderdaad. Wijaya vertrouwt de prinses toe aan Wīrarāja's zorgen, vertrekt zelf naar Kaḍiri, en weet daar in korten tijd de sympathie te winnen van vorst en volk. Zijn verblijf in Kaḍiri biedt hem twee groote voordeelen: in de eerste plaats kan hij zich uit de wedstrijden in behendigheid, die Jaya-Katwang tusschen zijn eigen ridders en die van raden Wijaya organiseert, een denkbeeld vormen van de sterkte van de Kaḍirische macht, en in de tweede plaats gelukt het hem zich in verbinding te stellen met zijn andere verloofde, die, zooals hij verneemt, nog steeds de zijne is, omdat ze zich hardnekkig verzet heeft tegen Jaya-Katwang's plannen ten opzichte van haar; deze heeft haar toen op aandringen van zijn hoofdgemalin

[1]) Uit het feit, dat in de omgeving van het oude Majapahit oorkonden gevonden zijn, die van vóór 1292 dateeren, blijkt, dat het gebied van Trik of Tarik (om het huidige Modjokerto) niet steeds „woest" zal geweest zijn; de mogelijkheid bestaat, dat het, na vroeger reeds ontgonnen geweest te zijn, daarna weer terug is gevallen in den staat van „woestheid", zooals Dr. Stutterheim mij opmerkte.

tot dochter geadopteerd, zonder echter zijn hoop geheel te laten varen[1]). Wanneer Wijaya voldoende weet, vraagt hij aan Jaya-Katwang de boschgronden van Trik en krijgt ze inderdaad. Korten tijd daarna vertrekt hij er heen, voorwendende, dat het slechts is om er eenigen tijd te jagen.

Intusschen heeft Wīrarāja er door zijn Madhureezen het terrein laten ontginnen en een nederzetting laten maken, die den naam Majapahit gekregen heeft, omdat de eerste ontginners er bittere (Jav. pahit) maja-vruchten aangetroffen hadden. Wanneer Wijaya in Majapahit komt, is dit al een bloeiende desa, terwijl nieuwe bewoners nog dagelijks aankomen.

Spoedig acht Wijaya zich dan sterk genoeg om met kans op succes een aanval op Kaḍiri te wagen, maar Wīrarāja, dien hij van al zijn plannen op de hoogte houdt, raadt hem deze nog altijd eenigszins riscante onderneming af, en komt zelf met een listiger plan voor den dag. Hij wil n. l. den keizer der Tatars, met wien hij op bijzonder goeden voet staat, voor een oorlog tegen Jaya-Katwang winnen door hem de schoone prinsessen van Tumapĕl als belooning voor zijn hulp toe te zeggen. Wijaya keurt zijn voorstel goed, waarop Wīrarāja een gezantschap naar China stuurt, welks zending inderdaad succes heeft.—Intusschen is Wīrarāja met zijn geheele familie naar Java gekomen en heeft zich te Majapahit gevestigd ; zijn vrouw was daar reeds vroeger heengegaan met de oudste prinses van Tumapĕl.

De Tatars komen op Java aan en rukken tezamen met Wijaya's troepen tegen Kaḍiri op, dat tegen dezen gecombineerden aanval niet opgewassen blijkt: het leger wordt verslagen, de kraton veroverd, de jongste prinses van Tumapĕl teruggevonden en dadelijk naar Majapahit gebracht, en Jaya-Katwang zelf gevangen genomen. Het eenige, dat Wijaya nu nog te doen heeft, is af te komen van de Chineezen, die na de overwinning natuurlijk vragen om de hun keizer toegezegde belooning, de beide prinsessen. Ook voor deze moeilijkheid doet Wīrarāja een afdoende oplossing aan de hand: men stelt hun voor een ongewapende deputatie te zenden, bestaande uit de voornaamste officieren, om de prinsessen in ontvangst te komen nemen en naar de schepen

[1]) In de Rangga-Lawe wordt de jongste prinses van Tumapĕl aan het hof van Kaḍiri ratna Sutawan genoemd („de schoone krijgsgevangene"); uit den tekst kan men niet met zekerheid opmaken, of Jaya-Katwang wist, wie zij eigenlijk was, of niet.

te brengen—ongewapend om de zenuwen der jonge dames, die door de bloedige gebeurtenissen der laatste dagen toch al danig overspannen waren, te sparen—; en wanneer de Chineezen inderdaad in de val loopen, worden zij tot den laatsten man vermoord, waarna men met het van zijn aanvoerders beroofde leger verder weinig moeite meer heeft. Wijaya is nu onbetwist heerscher van Oost-Java, en wanneer korten tijd na zijn overwinning ook de destijds door Kṛtanagara tegen Sumatra uitgezonden troepen op Java terugkeeren, blijkt het, dat zijn heerschappij zich ook over gebieden van den Overwal uitstrekt. Eén van twee door de troepen meegevoerde Sumatraansche prinsessen, die hem als bewijs van onderdanigheid worden aangeboden, maakt hij tot zijn bijvrouw; zij wordt later de moeder van zijn eenigen zoon Kala-Gĕmĕt, die hem na een roemrijke regeering eens zal opvolgen.

Kortere verhalen in de Pararaton. Naast de beide groote verhalen over ken Angrok en Wijaya komen er in de Pararaton verder nog een aantal kleinere verhalen voor, die blijkbaar korte uittreksels zijn van veel uitgebreider romans. Drie van die romans zijn thans bekend[1]): (1°) de Rangga-Lawe, die in het tweede gedeelte, de eigenlijke Rangga-Lawe[2]), de tragische geschiedenis verhaalt van den adhipati van Tuban, die, hoewel hij een van Wijaya's trouwste helpers geweest was, door de omstandigheden zijns ondanks tot opstand tegen den koning gebracht werd en daarbij omkwam; (2°) de Sorândaka, die vertelt, hoe Kĕbo-Sora[3]), een andere trouwe vazal van Wijaya en bovendien de beste vriend van Rangga-Lawe, in opstand kwam tegen den koning, omdat hij zich niet wilde onderwerpen aan de straf, welke hem opgelegd was voor het feit, dat hij, meegesleept door zijn verdriet en toorn over den dood van den adhipati van Tuban, diens overwinnaar, Kĕbo-Anabrang[4]), op de plaats

[1]) Vgl. hierboven, noot 1, p. 134.

[2]) Het eerste deel, de „Pañji-Wijayakrama", loopt, zooals wij reeds zagen, parallel met het gedeelte van de Pararaton, dat den roman van raden Wijaya bevat. Voor de eigenlijke Rangga-Lawe zie mijn diss., p. 66-75.

[3]) Sorândaka is slechts een deftiger naam voor Kĕbo-Sora, daar in de poëzie andaka als synoniem is gaan gelden van kĕbo, lĕmbu; over de verwarring in het Javaansche taalgebruik van de woorden Andhaka, Nandaka, Nandinī en Nandi zie Pigeaud, dissert., p. 255. Over de kidung Sorândaka zie noot 1 op p. 134.

[4]) Volgens de lezing van de Rangga-Lawe was Kĕbo-Anabrang de man, die de expeditie tegen Sumatra tot een goed einde had gebracht. Volgens

van zijn overwinning zelf gedood had—, en welk gedicht tevens den voor Majapahit zoo hachelijken opstand van Nambi in den Oosthoek beschrijft; (3°) de Kidung Sunda, waarvan hierboven (p. 73-75) reeds een inhoudsopgave gegeven is; naast deze drie moeten er ook romans bestaan hebben over de geschiedenissen van den opstand van Kuṭi tegen Kala - Gĕmĕt en dien van Saḍeng onder de regeering van de Regentes, Ayam - Wuruk's moeder, in welke beide opstanden Gajah - Mada, de later zoo beroemde patih van Majapahit, voor het eerst een rol speelde. Daar echter deze kleinere verhalen van de Pararaton, moeilijk verstaanbaar als ze zijn door hun uiterst beknopte redactie, weinig waarde hebben voor onze kennis van de Oud-Javaansche letterkunde, en pas van belang kunnen worden voor onze kennis van de Javaansche geschiedbeschouwing, wanneer de hierboven genoemde, er mee parallel loopende romans de bedoeling er van opgehelderd hebben, zullen wij ze verder laten rusten en liever overgaan tot een nadere beschouwing van de hierboven behandelde stukken uit de Pararaton als voorbeelden van de oudere Javaansche geschiedschrijving.

Iets over de beteekenis van de Pararaton. Hoewel de Pararaton reeds sinds 1849 bij name althans bekend was, heeft het tot 1896 geduurd, voor dit werk uitgegeven en op zijn historische waarde onderzocht werd. Dit gedaan te hebben, en bovendien voortreffelijk gedaan te hebben, zal den uitgever, Dr. J. L. A. Brandes, blijvend als een groote verdienste aangerekend worden. Brandes, die èn voor het geschiedkundig onderzoek van Java, èn voor de beoefening van de Javaansche letteren een groote belangstelling had, zag in de Pararaton „een boek van een zekere historische beteekenis", en meende, dat „geconstateerd (mocht) worden, dat verschillende gedeelten er van op een merkwaardige wijze door geheel onafhankelijke mededeelingen van buiten af en van anderen aard bevestigd worden, en dat men veilig stellen kan, dat hetgeen men er in aantreft, althans

---

de kidung Sorândaka zette een zekere Mahāpati, die, naar we ook uit de Pararaton weten, een grooten invloed op den koning had, K. - A.'s zoon Kĕbo-Taruṇa tegen Sora op, hem aanradende diens doodvonnis te eischen. In verschillende détails wijkt de lezing der kidungs van die der Pararaton af: zie daarover mijn dissertatie en het nog niet verschenen artikel in het Feestnummer 1928 van het Bataviaasch Genootschap.

in hoofdzaak vertrouwen verdient" (p. 6* van de 2de ed. [1])); hij onderscheidde reeds een legendarisch of zelfs mythisch gedeelte en een meer historisch stuk, waarvan het laatste volgens hem begint met de vermelding van Angrok's huwelijk met ken Dĕdĕs, en het eerste eigenlijk alleen de bedoeling heeft om den nadruk te leggen op de goddelijke afkomst en de zeer bijzondere persoonlijkheid van den stamvader van het Majapahitsche vorstenhuis.

Er was, toen Brandes voor het eerst de Pararaton uitgaf, nog geen reden om bijzonder sceptisch te staan tegenover de in het z.g. meer historische gedeelte vermelde feiten, daar immers de hoofdzaken bij vergelijking met andere geschiedbronnen juist bleken te zijn, en vergelijkingsmateriaal voor de détails zoo goed als geheel ontbrak[2]). Hij legde uit den aard van de zaak den meesten nadruk op het historisch aanvaardbare van de Pararaton; en zijn groote reputatie, zijn voortreffelijke wijze van behandeling der stof, en het feit, dat de Pararaton eenig in zijn soort was, deze drie factoren maakten, dat aan dit geschrift een grooter belang toegekend werd, dan later houdbaar bleek, en dan misschien ook wel in Brandes' eigen bedoeling gelegen had. Kern's publicatie en behandeling van de Nāgarakṛtāgama[3]), die een geschiedbron van den eersten rang bleek te zijn en veel meer in overeenstemming met de gegevens, die de nadere bestudeering der Oud-Javaansche oorkonden opleverde[4]), Rassers'

[1]) De tweede editie is bewerkt door Prof. Dr. N. J. Krom met medewerking van Prof. Mr. Dr. J. C. G. Jonker, H. Kraemer en R. Ng. Poerbatjaraka (Verhand. Batav. Gen., deel 62, 1920); de geheele nieuwere litteratuur met inbegrip van de na het verschijnen van de eerste editie bewerkte Nāgarakṛtāgama is er critisch in verwerkt. Bij het citeeren van een plaats in de Pararaton pleegt men bladzijde en regel van de eerste editie aan te geven.

[2]) Als vergelijkingsmateriaal, dat hem ter beschikking stond, noemt Brandes (p. 8* en 9*) de Rangga-Lawe en de proza-Pamañcangah; het Pamañcangah-fragment was echter zoo beschadigd, dat hij er geen gebruik van kon maken, terwijl hij de Rangga-Lawe opzettelijk buiten beschouwing heeft gelaten, daar hij meende — ten onrechte echter —, dat de Rangga-Lawe op de Pararaton berustte en dus voor zijn doel van geen belang was. Vermoedelijk is deze laatste meening ontstaan door een onvolledige studie van de kidung, daar bij nadere kennismaking enkele belangrijke verschillen dadelijk in het oog vallen.

[3]) Zie hierboven, p. 61-64.

[4]) Brandes zelf heeft zich door het voorbereidende werk te doen voor een nadere bestudeering van de oorkonden-litteratuur zeer verdienstelijk

beschouwingen over den invloed van de primitieve denkwijze en gedachtenwereld op de voorstelling van de oude geschiedenis van Java in de Pararaton[1]), en een meer gedétailleerde vergelijkende studie door schrijver dezes van de historische romans, die met de Pararaton parallel loopen, dat alles heeft er sindsdien toe geleid, dat men thans in de Pararaton niet meer in de eerste plaats een belangrijke bron voor onze kennis der oudere Javaansche geschiedenis ziet, al blijft hij natuurlijk als zoodanig altijd eenige waarde houden, maar veeleer een typisch voorbeeld van Javaansche geschiedschrijving, waaruit we in de allereerste plaats belangrijk materiaal voor de studie van de geschiedbeschouwing, het denken en de gedachtenwereld van Middeleeuwsch Java kunnen putten, en pas in de tweede plaats voor een studie van die geschiedenis zelf. In alle opzichten laten zich de Pararaton en de daarmee parallel loopende litteratuur vergelijken met de babads van de nieuwere litteratuur van Midden - Java; juist zooals in de babads gaat ook in de Pararaton de legende zeer geleidelijk over in kroniekschrijving. Terwijl echter in de babads een soort geschiedschrijving nog voorkomt, in het laatste gedeelte n. l., waarin de bewerker contemporaine geschiedenis of althans die van den hem onmiddellijk voorafgaanden tijd behandelt, is de Pararaton-schrijver of diens bron aan contemporaine geschiedenis niet toegekomen[2]); wel geeft hij daarentegen een aantal vermoedelijk uit officieele stukken geputte genealogische bijzonderheden van belangrijke geschiedkundige waarde, die tot kort voor zijn tijd doorloopen.

---

gemaakt: hij heeft van de meeste inscripties, die in zijn dagen bekend waren, transscripten gemaakt, die na zijn dood onbewerkt uitgegeven zijn door Dr. N. J. Krom, „Oud - Javaansche Oorkonden", Verh. Bat. Gen., deel 60. Belangrijke vertalingen zijn geleverd door Prof. Kern, verzameld in diens „Verspr. Geschr.", deel 6 en 7, en door verschillende andere geleerden in talrijke tijdschriftartikelen. Toch is nog slechts een klein gedeelte van het materiaal bewerkt en gepubliceerd, hetgeen met het oog op de enorme moeilijkheden, waarop men bij de behandeling van deze materie stuit, geen verbazing behoeft te wekken.

[1]) Zie speciaal Rassers, „De Pandji - Roman", p. 303 - 315.

[2]) Omtrent tijd en plaats van ontstaan van de Pararaton is niets met zekerheid te zeggen. In zijn tegenwoordigen vorm moet het boek dateeren van na 1481, het laatstvermelde jaartal, doch de samenstellende deelen kunnen wel ouder zijn. Vgl. verder mijn dissertatie, p. 169 - 171.

Het karakter van de Javaansche geschiedschrijving. Bij een beschouwing van de Javaansche babads, en dus ook van de Pararaton, moeten wij niet verwachten daarin geschiedschrijving aan te treffen naar Europeeschen trant. In een belangrijk opstel[1]) heeft Dr. Pigeaud er nog onlangs op gewezen, dat geschiedbeschouwing heel nauw samenhangt met de wereldbeschouwing van een volk, en dat dus verschil in wereldbeschouwing gepaard zal gaan met een geheel verschillenden kijk op de geschiedenis; tevens kan een verschil in denkvormen een andere indeeling, een ander schema of raam met zich meebrengen. Terwijl men in Europa onder invloeden, welker bespreking ons hier te ver zou voeren, in het algemeen in de geschiedenis een proces van ontwikkeling, van vooruitgang, is gaan zien[2]), en de verklaring van de lotgevallen van een volk zoekt in het naspeuren van de handelingen der individuën, zoo heeft men op Java in de geschiedenis een uniformiteit gezien onder invloed van het overheerschende classificatie-systeem, dat wezenlijke gelijkheid in persoon, handelingen en lotgevallen leerde van b. v. den koning van een bepaalde periode en heroën uit de grijze oudheid aan den éénen en al zijn opvolgers aan den anderen kant, terwijl het uit het classificatie-systeem voortgesproten en daarmee nauw verband houdende cosmische gemeenschapsgevoel[3]) de verklaring van veel, waarvan de oorzaak niet herkend werd, deed zoeken buiten den mensch of de natuur. Het is duidelijk, dat door de werking van de eerste dezer beide factoren de grenzen van plaats en van tijd geheel of gedeeltelijk kunnen ver-

[1]) „Alexander, Sakèṇḍèr en Sénapati", in „Djawa", Jrg. 7, p. 321 sqq., speciaal p. 348-349, en in zijn bespreking van mijn dissertatie, „Djawa", Jrg. 7, p. 370 sqq.

[2]) In het algemeen, want men kan toch ook zwakkere stroomingen in andere richting aanwijzen; zoo vindt men bij godsdienstige groepen wel de meening, dat de wereld hoe langer hoe meer achteruitgaat, doordat men steeds meer afwijkt van de door God gewilde wereldorde, en dat de menschen hoe langer hoe slechter worden. Dezelfde voorstelling vindt men in den Islām en heel sterk ontwikkeld bij de Hindu's.

[3]) „Het cosmisch gemeenschapsgevoel, dat het geheele Javaansche denken doordringt", zegt Dr. Pigeaud in „Djawa", Jrg. 7, p. 372b, „ . . . . legt een band tusschen al het bestaande, overbrugt gemakkelijk de grootste afstanden van tijd en ruimte, en behoeft noch kent de voorstelling, dat de causaliteit en de logica in de tegenwoordige werkelijkheid anders zouden zijn dan die van het sprookje en de mythe".

vagen, en dat de centrale figuur in de geschiedenis, de koning, veel meer vertegenwoordiger is van een type dan zelf een persoonlijkheid, en dat zijn individueele leven meer verdrongen wordt door een standaardleven, naarmate in den loop der jaren de herinnering aan het individu meer verflauwt[1]).

Hoe het Angrok-verhaal ontstaan kan zijn. Beschouwen we in dit licht nu het Angrok-verhaal. Angrok is vermoedelijk niet veel meer geweest dan een miniatuurvorstje, die zelf nog niet belangrijk genoeg geworden was om oorkonden of andere documenten na te laten, maar die het voorbereidende werk verricht had, waardoor zijn opvolgers die belangrijkheid konden verwerven. Vermoedelijk is men zich pas in ruimeren kring voor zijn persoon gaan interesseeren, toen de gevolgen van zijn optreden zich niet meer alleen plaatselijk merkbaar maakten. Toen is men aan de schaarsche gegevens, die omtrent hem beschikbaar moeten geweest zijn—wellicht deze: dat hij van zeer lage afkomst was, in zijn jonge jaren een ruw leven geleid had, en door zijn huwelijk met de weduwe van den akuwu van Tumapĕl tot aanzien was gekomen—, nadere bijzonderheden gaan toevoegen. Dat geschiedde niet willekeurig, maar geheel volgens de opvattingen van het classificatie-geloof. Uit de snelle carrière, die Angrok gemaakt had, was n. l. het nageslacht overtuigend gebleken, dat hij een groote magische kracht moest gehad hebben, en aangezien hij die niet aan zijn eenvoudige boerenouders ontleend kon hebben, moest men wel een goddelijke afkomst aannemen. Daarmee

[1]) Een goed voorbeeld hiervan is, dat in de latere Mataramsche babadlitteratuur „de" koning van Majapahit Bra-Wijaya is, naar den eersten koning, den raden Wijaya van de Pararaton en de Rangga-Lawe, die blijkbaar door zijn persoonlijkheid meer dan een zijner opvolgers, ook meer dan Ayam-Wuruk, indruk gemaakt had. Uit het feit, dat in de (eigenlijke) Rangga-Lawe misschien, en in de Soråndaka stellig ook reeds Bra-Wijaya de plaats is gaan innemen van Kala-Gĕmĕt, al staat hij als individu ook veel meer op den achtergrond dan als koning, en uit het feit, dat de eveneens op Oost-Javaansche tradities teruggaande Usana Jawa ook slechts „den heer van de kraton in het woud van Trik" als koning van Majapahit kent, kan men besluiten, dat deze „normalisatie" van Bra-Wijaya reeds op Oost-Java plaats gevonden had. Misschien mogen we ons de manier, waarop de op Oost-Java (Majapahit) betrekking hebbende stukken in de babad opgenomen zijn, en de wijze, waarop de traditie betreffende de afstamming der Mataramsche vorsten van Bra-Wijaya ontstaan is, zoo voorstellen, dat

(1°) de lieden van Midden-Java, toen zij door de veroveringstochten van Se-

plaatste men hem tevens op één lijn met de groote helden van vroegeren tijd, en waren de verhalen, die van hen verteld werden, ook op Angrok toepasselijk. Het is dus geenszins vreemd, dat de meeste verhalen, die van hem of in verband met hem verteld worden, ons ook van elders bekend zijn, zooals in de aanteekeningen bij de inhoudsopgave reeds opgemerkt is, en dat men ze ook in de latere litteratuur nog herhaaldelijk aantreft. Terwijl de inrichting van het verhaal zelf, volgens Dr. Rassers,

---

napati en van Agung in inniger contact kwamen met Oost-Java, daar een toen reeds — door het verval van de Oost-Javaansche kraton n. l.— verflauwde traditie en een „genormaliseerde" geschiedenis van Majapahit hebben leeren kennen en deze vervolgens hebben overgebracht naar Midden-Java; dat

(2°) latere geslachten uit het feit, dat Agung heerscher was geworden van Oost-Java, zich de voorstelling gevormd hebben—geheel logisch naar den gedachtengang van het classificatie-systeem—, dat Agung en Bra-Wijaya die immers beiden „de" heerscher van geheel Java waren geweest, identiek waren, waarna

(3°) die wezenlijke gelijkheid, met gebruikmaking van allerlei verhaalmotieven, verder uitgewerkt werd in een genealogie, die de vorsten van Mataram deed afstammen van Bra-Wijaya, omdat in het classificatie-systeem afstamming een vorm is van identiteit.

De neiging der Javaansche historische traditie tot normaliseeren, die, zooals Brandes in zijn nabeschouwing op de Pararaton-editie aangetoond heeft (p. 208 sqq. der 2de ed.), heel sterk tot uiting komt in de Nieuw-Javaansche babad-litteratuur, maakt, dat de Javaansche geschiedwerken niet spreken tot den Westerschen onderzoeker, die naar concrete feiten zoekt en een vasten ontwikkelingsgang wil uitgestippeld zien, terwijl daaraan bij den schrijver van een babad, die in elken koning zijn vele voorgangers zag en voor wien de geschiedenis in hoofdzaak was een eindelooze herhaling van hetzelfde gebeuren, niet de minste behoefte bestond. Toch heeft het besef van chronologie en het gevoel voor het onderscheiden van concrete feiten niet geheel en al ontbroken, al neemt Brandes aan, dat de chronologie vooral gemakshalve in de babad aangebracht werd (Parar., p. 210); dat blijkt o. a. daaruit, dat men later „den" Bra-Wijaya door gebruik van rangtelwoorden (Bra-Wijaya I, II enz.) of door aanhechting van een onderscheidend voorstuk (Ardi-Wijaya, Mĕrta-Wijaya, Angka-Wijaya) is gaan onderverdeelen in een aantal Bra-Wijaya's, en verder ook uit de latere jaartallenlijsten.

Uitingen van den hierboven geschetsten drang tot normalisatie zijn geenszins typisch Javaansch; men vindt ze overal elders, al is het dan vaak in vormen, waarvan de zin niet meer begrepen wordt. Denken wij slechts aan de standaardlevens van Bodhisattwa's en Buddha's in de voorstelling van de latere Buddhisten, waarin, zooals wij reeds eerder zagen, veel primitiefs is opgenomen. Die drang blijkt ook uit de neiging tot continuïteit in de

de vaste oud-inheemsche trekken vertoont[1]), schijnen sommige van de verwerkte verhaalmotieven ook in Voor-Indië bekend geweest te zijn, hetgeen overigens verwantschap met oud-inheemsche motieven, naar Dr. Pigeaud onlangs betoogd heeft[2]), niet uit schijnt behoeven te sluiten.

Waardeering van de Pararaton. Op de waarde van de Pararaton voor de kennis van de Javaansche geschiedenis behoeven we hier niet verder in te gaan; daarvoor kan de belangstellende lezer verwezen worden naar Prof. Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", die een uitgebreide critische behandeling bevat[3]). Uit wat in het voorgaande omtrent de ontleening van verhaalmotieven gezegd is, kan men wel reeds concludeeren, dat het voorkomen van inwendige tegenstrijdigheden in de Pararaton iets vanzelfsprekends is; de wijze van ontstaan brengt dat immers met zich mee. Veel van hetgeen de Pararaton vertelt, is ons nog onduidelijk en zal pas na voortgezet ethnologisch en litteratuur-onderzoek misschien opgehelderd kunnen worden. Op één belangrijke kwestie moge intusschen hier nog de aandacht gevestigd worden.

De figuur van den koning in Javaansche geschiedboeken. Het streven van den dichter van de Nāgarakṛtāgama om den koning boven mate te verheerlijken en wat aan kwaads van hem gezegd zou kunnen worden, zorgvuldig te verzwijgen, is de Pararaton geheel vreemd. Angrok wordt er in geteekend in al zijn menschelijke zondigheid, een bandelooze, voor wien geen vrouw en geen bezitting veilig was, maar die, blijkens de goddelijke bescherming, die hem telkens weer ten deel viel, al zijn misdaden ongestraft, ja ongelaakt kon begaan, omdat hij nu eenmaal

---

namen van vorstelijke personen, een neiging, die hier op Java b.v. nog wel degelijk zin heeft — alle Paku-Buwana's zijn op hun beurt „navel der wereld" geweest—, doch elders, in Europa b.v., tot een onbegrepen traditie is geworden.

[1]) M. a. w. een aan de omstandigheden aangepaste weergave is van een standaardverhaal, waarvan de Pañji-verhalen en de Javaansche lakons weer andere weergaven zijn; zie „De Pandji-roman", p. 303 sqq.

[2]) In het hierboven reeds geciteerde artikel in „Djawa", Jrg. 7, p. 330b-331a.

[3]) In de hoofdstukken X sqq. van zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", passim.

„sĕkti" [1]) was, een zoon en dus een verschijningsvorm van Çiwa zelf. Zooals Angrok staat ook elke andere koning en in het algemeen ieder, die sĕkti is, boven de wet, die voor gewone menschen geldt. Tallooze voorbeelden uit het leven van Javaansche vorsten en geestelijken, ook in den lateren Mohammedaanschen tijd[2]), zouden daarvan te geven zijn; trouwens, het leven van de darwisjen in andere deelen van de Muslimsche wereld [3]) en dat van de vorsten aan Middeleeuwsche Europeesche hoven bewijst ons, dat ook ver buiten den Archipel soortgelijke opvattingen gehuldigd werden. De koning is om zijn çakti „heilig", dit woord dan genomen in den oorspronkelijken zin van „onaantastbaar" (n.l. door het bezit van veel magische kracht), niet in dien van „vroom". Hij is het magische centrum van het volk als staatkundige eenheid, de „navel van de wereld"; wie hem aan-

[1]) Het Sk. çakti, dat in het algemeen „kracht", „vermogen", en in het bijzonder „bovennatuurlijke vermogens" beteekent, is in het Javaansch, waarin het verbasterd is tot sĕkti, een bijvoegelijk naamwoord geworden in den zin van „toovermachtig", met een ontwikkeling van beteekenis in de richting van „heilig"; „heilig" is echter, zooals in den tekst zelf al opgemerkt is, een eenigszins gebrekkige vertaling, omdat aan dit woord hoe langer hoe meer een ethische beteekenis gehecht wordt. Wanneer men bij de behandeling van Voor-Indische en vaak ook van Muslimsche litteratuur en volksgodsdienst van „heiligen" spreekt, bedoelt men lieden, die, om welke reden dan ook, „sĕkti", „met toovermacht begiftigd", zijn. Dit is ook, eenigszins in tegenstelling met de officieele leer, gewoonlijk de volkswaardeering van de heiligen der katholieke kerk; de grondslag van deze waardeering verschilt essentieel niet zooveel van wat we hier op Java in meer oorspronkelijken vorm vinden.

[2]) Men denke slechts aan de praktijken der santri's, die de Sĕrat Tjĕṇṭini zoo openhartig beschrijft, en die ons toonen, dat de santri's niet voor niets in een kwaden reuk stonden. Uiteraard verzet zich het rechts- en zedelijkheidsgevoel van een volk steeds meer tegen wat het dan als excessen gaat beschouwen, naarmate het van den grondslag er van meer en meer vervreemd raakt.

[3]) Bij hen zien we dan wel, dat zij onder invloed van de door buitenstaanders op hen uitgeoefende critiek zich den grondslag van het door hen opgeëischte recht tot ongebondenheid realiseeren, en dat zij verklaren van de voor gewone menschen geldende wet ontslagen te zijn als belooning voor de verdiensten, die zij zich in hun leven van voorbereiding tot den staat van „heilige" verworven hebben. Het is duidelijk, dat deze „belooning voor verdiensten" in zoo'n geval niets anders is dan een aan een monotheïstisch systeem aangepaste uitdrukking voor „magische kracht"; vgl. de voorstellingen van door tapas verworven çakti bij de Hindu's en ook op Java.

valt of leed zou trachten te berokkenen, stelt zich daardoor aan het groote gevaar bloot, dat „heiligschennis" of „majesteitsschennis" met zich meebrengt, al is hij militair ook nog zoo sterk, tenzij hij zelf om een of andere reden over nog grootere magische kracht zou beschikken. Ook de sexueele ongebondenheid, die een voorrecht van den koning is, en die teruggaat op oeroude gebruiken bij primitieve volkeren, is wel met zijn magische sterkte in verband te brengen.

Uit het bovenstaande ziet men, hoe weinig men den persoon van den koning in de waardeering van primitieve volkeren, en dus ook de Angrok-figuur in de Pararaton, benadert, indien men Westersche normen van geschiedbeschouwing en ethica zou willen gebruiken bij de beoordeeling van de geschiedenis en de historische litteratuur van een volk van geheel andere beschaving.

Het karakter van het tweede deel van de Pararaton. Met het tweede gedeelte van de Pararaton zijn we in een tijd gekomen, dat Java voor de tweede maal in zijn ons bekende geschiedenis een rol van beteekenis ging spelen buiten zijn grenzen, vermoedelijk als gevolg van Kṛtanagara's succesvolle imperialistische politiek. Het toenemende belang en aanzien van Java brachten met zich mee een grootere belangstelling in en daardoor later ook een grootere kennis van de geschiedenis van dien tijd, waarvan eensdeels wij thans de bewijzen hebben in de vele authentieke stukken van groote historische waarde, die ons nog over zijn uit het laatste gedeelte van den Singhasārischen en het eerste stuk van den Majapahitschen tijd, en die het anderdeels den lateren Javaanschen geschiedschrijvers mogelijk gemaakt hebben meer concrete gegevens voor hun werk te verzamelen. De verhalen, waaruit het tweede deel van de Pararaton ontstaan is, zijn daarom veel meer geschiedverhaal in modern-Westerschen zin, dan dat met den Angrok-roman het geval is; men meene echter niet, dat dit verschil in waardeering ook door Javanen gemaakt wordt. Het is de taak der geschiedkundigen uit te maken, wat in dit gedeelte der Pararaton voor hun doel betrouwbaar is; het spreekt vanzelf, dat men daarbij met de uiterste voorzichtigheid te werk moet gaan, en terdege rekening moet houden met de hierboven geschetste invloeden, die ook hier geenszins te onderschatten zijn.

De Pamañcangah. In verschillende opzichten is de Pamañcangah een Javaansch-Balische pendant van de Pararaton, waarmee dit geschrift, behalve uiterlijkheden, zooals de in beide geschriften voorkomende onverstaanbare inleiding, ook in inrichting wel wat gemeen heeft[1]). Pamañcangah[2]) is eigenlijk geen eigennaam, maar een soortnaam, daar er juist als de plaatselijke babads op Java ook plaatselijke pamañcangah's op Bali voorkomen; met „Pamañcangah" zonder meer wordt hier echter de grootste pamañcangah, die van Gelgel, bedoeld, waaraan vaak, al is het in zeer los verband, andere, kleinere pamañcangah's vastgehecht zijn. Zooals de Pararaton de geschiedenissen van de vorsten van Singhasāri en van Majapahit verhaalt en als inleiding daartoe de legendarische verhalen opdischt van den stamvader der dynastie, zoo bedoelt de Pamañcangah de geschiedenis van de dewa-agung's van Gelgel te geven, en deelt bij wijze van inleiding daarop de geschiedenis hunner oudste voorvaderen op Bali mede, welke, evenals het Angrok-verhaal, in hoofdzaken wel aanvaardbaar is, maar rijkelijk met legenden omweven; het geheel is, evenals de Pararaton, een product van primitieve geschiedschrijving, en levert den folklorist en ethnoloog vaak meer stof dan den volgens Westersche methoden werkenden geschiedvorscher, al kan deze laatste er nog heel wat bijzonderheden voor de reconstructie van de geschiedenis der Javaansche kratons op Bali aan ontleenen[3]).

In die inleiding nu wordt verteld, dat onder de regeering van Kala-Gĕmĕt van Majapahit diens veldheer ārya Damar in samenwerking met patih Gajah-Mada den vorst van Beda-Ulu, Pasung-

[1]) De karakterteekening van den stamvader der dynastie, het vluchtig heenloopen over de oudste geschiedenis van het rijk, waar weinig détails van bekend zijn, een groote binnenlandsche oorlog in het middenstuk van het geschrift, kleinere krijgsbedrijven daarna, en aan het einde meer en meer familieberichten.

[2]) De etymologie van het woord staat niet geheel vast; het is de Balisch-gevormde substantiveering + nasaleering van een grondwoord bacangah of bañcangah, dat een topeng-spel van historischen inhoud schijnt aan te duiden, en beteekent dan wel „opvoering van het bañcangah - spel", waarna het met denzelfden overgang van beteekenis als in Jav. „lakon" en Grieksch „drama" ook het geschrift, dat den inhoud van het spel bevat, is gaan aanduiden. Vgl. mijn dissertatie. p. 13 - 14.

[3]) De historische waarde er van is behandeld in het vierde hoofdstuk van mijn dissertatie, „De Geschiedenis van het Rijk Gelgel".

Rigih, onderwierp, die vervolgens uitgezonden werd tegen Sumbawa en daar sneuvelde. Om aan de ordeloosheid, die op Bali ontstond door de vernietiging van de oude kraton, een einde te maken, riep Gajah-Mada de hulp in van een heiligen kluizenaar, Mpu Kapakisan. Deze had zich uit steen een zoon verwekt, aan wien hij later een nymph uit zijn tuin tot vrouw gegeven had. Uit dit huwelijk waren o. a. drie zoons geboren, van wie Gajah-Mada den jongsten tot onderkoning van Bali benoemde. Deze had aan de onderwerping van dit land een zeer zware taak, daar de oudere bevolking zich hardnekkig tegen hem en de door hem meegebrachte kolonisten uit Majapahit verzette. Ten slotte slaagde hij er in, doordat hij van Gajah-Mada de heilige kris Lobar kreeg. Deze eerste Javaansche koning op Bali had zijn kraton in Samprangan, maar veel meer vertelt de Pamañcangah niet van hem. Hij of zijn zoon had vier kinderen, waarvan er drie jongens waren. De oudste dezer drie volgde hem op als vorst van Samprangan, hoewel hij een zeer onbeduidend mensch was; de tweede was zwakzinnig; de derde, Tĕgal-Bĕsung, was een man van groote capaciteiten, die echter aan zijn hartstocht voor het dobbelspel den vrijen teugel liet. Toen de vorst van Samprangan eens zijn mantrī's op de pasewan liet wachten zonder zich te vertoonen, verliet een van hen Samprangan en zocht Tĕgal-Bĕsung op, dien hij in een speelhuis aantrof en ondanks zijn bezwaren als koning huldigde. Tĕgal-Bĕsung vestigde zich in Gelgel, en legde zoo den grondslag voor het rijk, dat tot omstreeks 1650 zijn centrum had in Gelgel en daarna in Klungkung, en dat, al groeiden ook andere rijken het boven het hoofd, in de waardeering der Balineezen toch nog lang „het" Balische rijk is gebleven.

Volgens de Pamañcangah had de overgang van de hegemonie naar Gelgel nog plaats in den bloeitijd van Majapahit en ontmoette daar blijkbaar geen tegenstand. Er wordt ten minste verteld, dat het de vorst van Gelgel was, die een samenkomst van vazalvorsten te Majapahit tijdens de regeering van Ayam-Wuruk bijwoonde, niet die van Samprangan. Bij de beschrijving van die samenkomst geeft de Pamañcangah ook eenige bijzonderheden uit de Javaansche geschiedenis, zooals trouwens ook te voren reeds geschiedt, waar we het een en ander hooren over den dood van Kala-Gĕmĕt, het huwelijk der beide dochters van Wijaya, de geboorte van Ayam-Wuruk en zijn jeugd, de verdwijning van Gajah-Mada, en den ondergang van Majapahit. De

strekking van dit laatste verhaal en van de dan volgende mededeeling, dat de vorst van Gelgel eenigen tijd later een machtig brahmaan uit het land Kling liet overkomen om hem de koningswijding te verleenen, is blijkbaar om de losmaking van Bali uit het Majapahitsche rijksverband te verklaren. De periode, waarin dat geschied moet zijn, was blijkbaar den lateren Balineezen ook heel slecht bekend, want bijzonderheden over de eerste zelfstandige vorsten van Gelgel worden niet gegeven, en met den volgens de Pamañcangah op Tĕgal-Bĕsung volgenden koning, Batu-Renggong, zijn we reeds ongeveer in het midden der 16de eeuw gekomen.

Het is niet de bedoeling hier nader in te gaan op de regeering van dezen en de volgende vorsten van Gelgel, daar een behandeling hiervan in een geschiedwerk thuis hoort[1]), al is de Pamañcangah ook de bron. Slechts moge er hier nog even de aandacht op gevestigd worden, dat het onder de regeering van dezen Batu-Renggong was, dat de brahmaan Nirartha, over wiens litteraire werkzaamheden op Bali en zijn vermoedelijk vrij belangrijk aandeel in het conserveeren der Oud-Javaansche litteratuur in het voorgaande (p. 66) reeds even gesproken is, naar Bali kwam.

Ook in de Pamañcangah is de invloed van de primitieve geschiedbeschouwing en in het algemeen van het primitieve denken duidelijk waarneembaar. Ook hier is de eerste vorst van de dynastie, welker geschiedenis verhaald wordt, een bezoeker der speelhuizen, zooals Angrok ook was; ook hier wordt van een brahmaan, die op wonderbare wijze de zee was overgestoken, verhaald, dat hij den vorst magische kunsten leerde, zooals van Loh-Gawe in de Pararaton. Wat in de voorgaande bladzijden over de beteekenis van de Pararaton als product van primitieve geschiedbeschouwing gezegd is, en van de invloeden, die daarbij te onderkennen zijn, geldt derhalve evengoed voor de Pamañcangah.

De Usana Jawa. Men zou kunnen zeggen, dat zich de Usana Jawa tot de Pamañcangah verhoudt op ongeveer dezelfde wijze als de over den Majapahitschen tijd handelende stukken van de Nieuw-Javaansche babads tot de Pararaton. Juist zooals de hoofdzaken van de geschiedenis van Oud-Java wel terecht zijn gekomen in de babad, maar door het verbleeken der traditie slechts

[1]) Vgl. mijn dissertatie, p. 138 sqq.

in geheel verbasterden vorm, terwijl sterk onder invloed van oud-inheemsche voorstellingen staande verhaalmotieven de lacunes in de traditie opvullen, zoo treffen we ook in de Usana Jawa een schildering van de historische gebeurtenissen aan, die veel minder concreet en veel meer verbasterd is dan de lezing van de Pamañcangah, en daartegenover een sterker op den voorgrond treden van sprookjes; juist zooals dat met de babads het geval is, zullen ook de afwijkingen van de Usana Jawa wel grootendeels daaruit te verklaren zijn, dat dit geschrift in een ander milieu ontstaan is, waar men geen continuïteit in de traditie over den ouden tijd had.

De koning van Majapahit, zoo vertelt de Usana Jawa, die zijn kraton had in het woud van Trik[1]), had een jongeren broer, ārya Damar, die een kraton had gehad in Tulembang[2]); verder een patih, Mada geheeten, die uit Bali - Agung afkomstig was, waar hij uit een klappervrucht ontstaan was, en die later in Majapahit Gajah-Mada genoemd werd. Toen de koning twaalf jaar lang over zijn reusachtige rijk geregeerd had, kwam de vazalvorst van Bali, Pasung-Giri (sic!), tegen hem in opstand. Ārya Damar en Gajah-Mada werden uitgezonden om hem tot onderwerping te brengen, maar kregen bevel hem niet te dooden, doch gebonden voor den koning te voeren. Ārya Damar begon den veldtocht in Noord-Bali, Gajah-Mada in het Zuiden; zij zouden op een afgesproken sein tegelijkertijd aanvallen om zoo de meeste kans op succes te hebben, maar door een misverstand bleef Gajah-Mada werkeloos en werd de overwinning geheel door ārya Damar bevochten. Daarbij had hij echter zulke groote verliezen aan manschappen geleden, dat hij, toen hij in den strijd tegenover den afvalligen vazalvorst kwam te staan, zijn woede niet kon bedwingen en Pasung-Giri doodde. Hij loopt voor deze ongehoorzaamheid een geducht standje op te Majapahit, maar krijgt niettemin last het eenmaal begonnen werk voort te zetten, en inderdaad slaagt hij er in om in den loop der volgende zeven

[1]) Vgl. noot 1 op p. 152-154 hierboven; zijn naam wordt in de Usana Jawa niet genoemd.

[2]) Ārya Damar, dien we niet kennen uit de oorkonden, de Nāgarakṛtāgama of de Pararaton, speelt in de wat latere traditie, zoowel in die van Java als van Bali, een niet onbelangrijke rol, zoodat hij misschien de held is geweest van een cyclus van verhalen. Vgl. mijn diss., p 120. Tulembang is een vaker voorkomende verbastering van Palembang.

maanden geheel Noord-Bali te onderwerpen aan het gezag van Majapahit. Daarna trekt hij naar Zuid-Bali, maar bemerkt daar tot zijn groote ergernis, dat Gajah-Mada nog in het geheel geen vorderingen gemaakt heeft. Door ārya Damar's optreden is de rest van het eiland dan echter ook spoedig bedwongen.

De beide leiders keeren dan naar Majapahit terug om verslag van den stand van zaken aan den koning uit te brengen. Deze besluit daarop met zijn geheele hofhouding van Java naar Bali te verhuizen, maar terwijl zij er nog over aan het praten zijn, komt plotseling een boodschapper de tijding brengen, dat een zekere Mrāja-Dānawa[1]) op Bali aangekomen is, een opstand begonnen, en den vazalvorst van Beda-Ulu gedood heeft. De koning besluit dan zelf dien vijand te gaan bestrijden; na een fellen strijd gelukt het hem en zijn edelen Mrāja-Dānawa, die het langen tijd geheel alleen tegen het heele leger van Majapahit uitgehouden heeft, te overwinnen en te dooden. Daarna vestigt hij zich in Gelgel, waar een nieuwe kraton gebouwd wordt; ook de organisatie van het rijk en de verdeeling van het land onder de rijksgrooten hebben daar plaats.

De koning, zoo begint dan het tweede deel van het verhaal, had één vrouw, bij wie hij een zoon kreeg, die echter al na een maand en zeven dagen na de geboorte door een bhūta verslonden werd. Daarna vroeg de koning voor zich en zijn twee voornaamste rijksgrooten om de drie dochters van een brahmaan, die vervolgens in hun huwelijk elk een zoon kregen. Deze zoon van den koning, die ijzeren ribben had[2]), werd eens door zijn verzorger, den bhūta Laweyan, meegenomen naar Brahma's hemel, waar hij van Brahma den titel Ratu-Anom en een tooverring kreeg, waarop Laweyan hem weer naar de aarde terugbracht. Na verloop van tijd volgde hij zijn vader op als vorst van Gelgel.

Ratu-Anom's regeering was minder voorspoedig, een gevolg daarvan, dat hij bepaalde belangrijke offers verzuimde. Er ontstond tweedracht tusschen hem en zijn patih ārya Yasan, en ten gevolge daarvan zond hij den patih uit om een onderzoek in te stellen naar den staat van zaken in het oude rijksgebied Majapa-

[1]) Dit is eigenlijk geen naam, maar een titel: Mahārāja Dānawa = grootkoning der dānawa's; de dānawa's of danuja's zijn een soort booze daemonen, kinderen van Danu. In de Usana Bali (kakawin) komt Danu zelf ook voor.

[2]) Volgens Dr. Pigeaud is het hebben van ijzeren ribben een der kenmerken van een groot held („Djawa", Jrg. 7, p. 353a).

hit, met den uitdrukkelijken last niet te spoedig terug te keeren. Yasan vertrok, na eerst zijn zoons in veiligheid gebracht te hebben, en zijn schoone dochter aan de hoede van haar moeder en zijn manschappen toevertrouwd te hebben; een wonderbare blaaspijp, een pusaka, schonk hij aan zijn jongsten zoon. Acht jaar lang zwierf hij door het oude gebied van Majapahit, dat, sinds de vorige koning er uit weggetrokken was, een woestenij was geworden. Toen keerde hij naar zijn woonplaats terug, en vond daar zijn oude huis verlaten en zijn vrouw en dochter, die op last van den koning geroofd en naar Karang - Asĕm gevoerd waren, onvindbaar. En toen Yasan op zijn klacht hierover geen recht kreeg, vervloekte hij den koning en zijn aanhangers en trok zelf de wildernis in. Allerlei rampen braken toen over Bali los, waarvan een van de laatste en voor den koning zelf meest hinderlijke was, dat een wonderbare kraai voortdurend zijn eten bevuilde, zonder dat een van zijn edelen ze verdrijven of dooden kon. Ten slotte riep de koning, ten einde raad, de hulp in van Bagus-Alit, den om zijn vaardigheid als schutter bekenden zoon van Yasan, die met zijn tooverblaaspijp het dier doodde. Door de verzoening van den koning met Yasan als gevolg van het succes van Bagus-Alit hielden toen spoedig de rampen op en kwam Bali weer tot voorspoed.—

In verband met de in de noot op p. 152-154 reeds gemaakte opmerking is het niet onaardig er op te wijzen, dat ook in dit Balische verhaal raden Wijaya de centrale figuur geworden is, en hier de plaats is gaan innemen van Ayam - Wuruk. Evenals in de zuiver legendarische gedeelten van de Nieuw-Javaansche babads is ook in de Usana Jawa nog heel veel op te helderen, dat ons thans nog geheel duister is. Een begin hiermee heeft Dr. Pigeaud gemaakt, die onlangs[1]) de diepere beteekenis van het verhaal van den bhūta Laweyan behandeld heeft, en er op wijst, dat Laweyan de bemiddelaar is tusschen de „oudere linie" en de „jongere linie", die ook in de Nieuw-Javaansche geschiedverhalen zulk een groote rol spelen[2]).

[1]) In zijn artikel „Alexander, Sakèṇḍèr en Sénapati", p. 352 - 354.

[2]) De splitsing in een oudere linie en een jongere, die beiden hun afkomst op den Oppergod terugvoeren, had plaats in het begin van de geschiedenis. Tot de oudere linie behoort alles, wat met water, aarde en onderwereld te maken heeft, terwijl de jongere linie de heerschers - linie geworden is. Over hun relaties geeft Pigeaud nadere inlichtingen in „Alexander, enz.", p. 339 sqq.

De Usana Bali. Het is de vraag, of het in bovenstaand referaat voorkomende verhaal van Mrāja-Dānawa eigenlijk wel in de Usana Jawa thuis hoort. Vermoedelijk kende de auteur het van elders en heeft hij het in zijn geschiedwerk opgenomen zonder er zich van bewust te zijn, dat het daar eigenlijk niet op zijn plaats was. Het is n. l. de korte weergave van een ander verhaal, dat ook op Bali ontstaan is, de Usana Bali, ons bewaard gebleven als prozavertelling en als kakawin. Het schijnt bedoeld te zijn als een allegorie, die in legende-vorm de overwinning van het Hinduïsme op het oude heidendom beschrijft, en is blijkbaar door den schrijver van de Usana Jawa in het raam zijner geschiedenis gevoegd[1]). De hoofdpersoon van de Usana Bali is een daemon, die de offers der priesters voortdurend verstoort en daarom op hun verzoek door Mahādewa bestreden wordt. Na een geweldigen strijd, waarin van tooverij een ruim gebruik wordt gemaakt, wordt hij ten slotte door de goden overwonnen. Hij vlucht, telkens van gedaante veranderende, maar telkens weer door de goden, die daarbij eveneens andere gedaanten aannemen, waarin zij hem steeds de baas blijven, achterhaald. Ten slotte wordt hij doodelijk gewond; zijn bloed vloeit weg en wordt tot een rivier; dit is de huidige rivier de Patanu, die door Gianjar stroomt, en waarvan het water, dat bij die gelegenheid door Mahādewa en Indra vervloekt werd, tot voor korten tijd nooit gebruikt werd voor irrigatie-doeleinden.

In de Usana Bali heet de daemon gewoonlijk Māyādānawa, of, in den Javaanschen vorm, dānawa Māyā[2]). De kakawin Usana Bali, die, zooals wij op p. 66 zagen, op naam staat van den brahmaan Nirartha — hetgeen trouwens door den tekst zelf bevestigd wordt—, heeft als neventitel „Māyāntaka", „Māyā's dood". In de proza-Wawatĕkan, die wij vermeld vinden in Juynboll's Catalogus, II, 287, wordt als datum van vervaardiging het

[1]) Het lijkt mij geenszins onmogelijk, dat dit later inderdaad ook Nirartha's bedoeling geweest is, en dat bij de beschrijving van de overwinning van het Hinduïsme over het oude heidendom tevens op de vestiging van het Javaansche gezag op Bali gezinspeeld wordt; vooral in een kakawin mogen we iets dergelijks verwachten. Vgl. mijn diss., p. 115-116.

[2]) Het is niet zeker, dat Māyā met twee lange a's gespeld moet worden. Ik heb deze spelling hier aangenomen, omdat Sk. māyā „tooverij" beteekent, en daar vallen de gedaanteveranderingen, waarin de held van het verhaal zulk een meester is, ook onder.

jaar 1141 Ç.= 1219 A. D. opgegeven; in werkelijkheid is het gedicht uit de 16de eeuw, doch ik acht het niet uitgesloten, dat de kakawin teruggaat op een ouder inheemsch verhaal. De prozatekst is, evenals de Usana Jawa, naar de taal te oordeelen van later datum, zoodat het niet onmogelijk is, dat het Mrāja-Dānawa-verhaal van de Usana Jawa aan de kakawin Māyāntaka ontleend is[1]).

[1]) Van de proza-redactie van de Usana Bali zijn de belangrijkste gedeelten gepubliceerd en vertaald door R. Friederich in het „Tijdschrift voor Nederlandsch Indië", Jrg. 9, deel 3, p. 245-373.

De titels Usana Jawa en Usana Bali dateeren vermoedelijk uit lateren tijd; de naam Māyāntaka van het laatste geschrift zal wel de oudste zijn. Daar de andere naam van de Māyāntaka („Oude Geschiedenis van Bali") wel past bij den inhoud van het werk, terwijl de Usana Jawa toch moeilijk een „Oude Geschiedenis van Java" kan genoemd worden, acht ik het niet uitgesloten, dat de naam Usana Jawa ontstaan is naar analogie van en in tegenstelling tot Usana Bali.

NASCHRIFT.

Het kan wellicht zijn nut hebben er nog eens extra op te wijzen, dat Europeanen bij het bestudeeren van de Javaansche litteratuur noodwendigerwijze telkens weer opnieuw voor groote moeilijkheden moeten komen te staan, zoolang de beschaving, waarvan deze litteratuur een uiting is, hun nog zoo vreemd is. Er zijn nog tallooze vraagstukken in de Javaansche litteratuurgeschiedenis, die op oplossing wachten. Het is geen toeval alleen, dat het laatste deel van dit overzicht, vooral in de aanteekeningen, soms meer het karakter van een wetenschappelijke verhandeling dan van een schoolboekje gekregen heeft; het zijn juist de proza-litteratuur en het ons nog slechts zoo weinig bekende Javanisme, dat daar vooral in tot uiting komt, die zich zoo slecht in een kort bestek laten behandelen. De gebruiker van dit boekje moge echter overwegen, dat het niet rationeel zou zijn een litteratuur te beschrijven, zonder op het eigen karakter dier litteratuur te wijzen. Dat voert dan allicht tot een bespreking van de cultuur, die dat karakter bepaald heeft. En daar die cultuur zoozeer afwijkt van de Europeesche, nog zoo weinig

onderzocht, en nog in het geheel niet in populaire publicaties toegankelijk is, leek het mij beter af en toe dieper op de zaken in te gaan, dan in een litteratuuroverzicht voor schoolgebruik gewoonte is. Dat leerlingen, voor wie dit boekje op het programma gezet mocht worden, het niet zonder nadere toelichting van den leeraar gebruiken kunnen, spreekt na deze opmerkingen vanzelf; voor den leeraar zijn bedoeld de noten, waarin zooveel mogelijk gewezen is op litteraire, ethnologische en historische publicaties, die hem nadere gegevens kunnen verschaffen over het ontstaan en de ontwikkeling van de Javaansche litteratuur.

Rest mij nog mijn hartelijken dank te betuigen aan Dr. W. F. Stutterheim, aan wien ik menige verbetering van den oorspronkelijken tekst te danken heb, en aan Drs. Th. Nannings, die zich verdienstelijk heeft gemaakt door het manuscript op taal- en stijlfouten na te lezen.

IETS UIT DE ONTWIKKELINGSGESCHIEDENIS VAN DE JAVAANSCHE TAAL.

De plaats van het Javaansch in de Austronesische taalfamilie. Op p. 34 hebben we gezien, wie de voorvaderen waren der huidige Javanen, tot welke groep van volkeren zij behoorden, wanneer zij ongeveer op Java kwamen en wie zij daar aantroffen. Verder hebben wij de hoofdlijnen van hun politieke geschiedenis beschouwd en gezien, hoe daarmee parallel liep de ontwikkelingsgeschiedenis van hun litteratuur. Thans zullen wij ons bezighouden met hun taal.

Wij zagen op p. 34, dat de ethnologen en anthropologen de volkeren van den Oceanischen Archipel in minstens twee hoofdgroepen plegen te verdeelen, waar dan nog buiten vallen enkele donkergekleurde volkeren van geheel ander ras. Die beide hoofdgroepen spraken talen, die vermoedelijk van denzelfden oorsprong waren en mogelijkerwijze gedifferentiëerd zijn, doordat de beide hoofdgroepen zich zelfstandig verder ontwikkelden. Van dien oorsprong zelf, van het land en den tijd van oorsprong en van vele andere dingen, die met de eerste phasen van ontwikkeling in het leven der Austronesische talen samenhangen, is heel weinig met zekerheid te zeggen. Misschien behoorden ze tot de Mongoolsche groep; misschien was Midden-Azië het land hunner herkomst, en hebben ze zich van daar uit verspreid over Zuid-Azië en het groote eilandengebied in den Indischen en den Grooten Oceaan. Tallooze keeren hebben zich daar hun wegen gekruist, tallooze keeren zijn verschillende volkeren tot een nieuwe groep samengesmolten en zijn daarentegen eenheden uiteengevallen in kleinere eenheden. De gesteldheid van Oceanië met zijn ontelbare miniatuur-eilandjes leidde er toe, dat zich talrijke dialecten vormden

onder de geïsoleerde bevolkingen; aan de westelijke grens van het eilandenrijk lagen wel eenige groote eilanden, maar daar maakte weer de terreinsgesteldheid en de dichte bebossching contact tusschen de kleine groepen slechts zelden mogelijk. Zoo is het te verklaren, dat er nergens op aarde een gebied gevonden wordt met zulk een verscheidenheid van talen als Oceanië, Indonesië daaronder begrepen. Nergens echter ook vindt de onderzoeker zich voor zulke raadsels gesteld als hier; terwijl de samenhang van al die talen onmiskenbaar is en zelfs vrij nauw genoemd kan worden, is het tot nu toe niet gelukt een bevredigend systeem van taalgroepeering te vinden of enkele groote lijnen in de ontwikkeling der betreffende talen te ontdekken. Daarbij komt, dat het aantal onderzoekers dezer talen steeds zoo gering geweest is, dat het onderzoekingswerk slechts zeer langzaam voortgang kon hebben. Zoo is onze kennis van deze talengroep nog maar uiterst gering te noemen, en de gevolgen daarvan ondervindt ieder, die zich met een er van, b. v. het Javaansch, bezighoudt: telkens en telkens stuit hij op moeilijkheden, die bij den huidigen stand van het wetenschappelijk onderzoek nog niet op te lossen zijn.

Onderverdeeling der Austro-Aziatische talen. De geheele groep noemt men wel die der Austro-Aziatische of Austronesische talen; vroeger duidde men ze aan met den naam Maleisch-Polynesische talen, maar deze benaming, die naar analogie van den term Indo-Germaansch, Indo-Keltisch of Indo-Europeesch ontstaan is, is vaag en onlogisch en is daarom meer en meer in onbruik geraakt. In de groote groep onderscheidde men wel kleinere groepen; de namen, welke men aan die kleinere groepen gegeven heeft, wijzen er intusschen op, dat bij de onderverdeeling eer geographische en politieke overwegingen gegolden hebben dan taalwetenschappelijke. Groote waarde behoeft men dus aan de namen Polynesische, Micronesische, Macronesische — deze drie te zamen Oceanische—, Philippijnsche, Indonesische enz. talen niet toe te kennen. Zoo bestaat de z. g. Indonesische taalgroep geenszins uit een aantal gelijksoortige talen[1]); de talen van het eilandengebied ten Oosten en Zuid-Oosten van Celebes b. v. staan veel dichter bij de talen van Oceanië dan bij die van Sumatra, en de talen van de Minahassa, die met die van

[1]) Het is daarom ook beter te spreken van „de talen van Indonesië" dan van „Indonesische talen".

de Philippijnen één groep vormen, onderscheiden zich op hun beurt weer door verschillende eigenaardigheden. Bij de vergelijkende studie dezer talen heeft men dit al te vaak uit het oog verloren; een tweede fout is geweest, dat men er te weinig rekening mee gehouden heeft, dat, toen eenmaal de verschillende talen zich in praehistorische tijden in hun huidige gebied gevormd hadden, zij later met het toenemen van het handelsverkeer in toenemende mate op elkaar invloed uitgeoefend hebben, speciaal op elkaars woordenschat. Twee talen moet men vergelijken naar hun structuur; vergelijkingen op grond van den woordenschat zijn altijd heel gevaarlijk en moeten leiden tot misvattingen. Daar echter de structuur van verschillende der thans geregistreerde talen nog slechts zeer weinig, en van vele andere nog in het geheel niet bekend is, kan men van eenig definitief resultaat der vergelijkende taalkunde, voor zoover de vergelijkingen de geheele groep betreffen, nog niet spreken[1]). Plaatselijke relaties daarentegen zijn hier en daar vrij goed bekend.

Omvang van het taalgebied. De Westelijke grens van het taalgebied is Madagascar, waarvan de talen gezamenlijk onder den groepsnaam Malagasy bekend zijn; hoe deze talen zoo ver van het overige taalgebied gescheiden zijn geraakt, is een probleem, dat nog steeds op oplossing wacht. In Voor-Indië werden oudtijds vermoedelijk meer Austro-Aziatische talen gesproken dan thans, nu er slechts enkele over zijn, die men Munda-talen noemt. Verder behoort een deel van Malaka en het grootste gedeelte van Indonesië met inbegrip van de Philippijnen en Formosa er toe; op Nieuw-Guinea echter en op enkele kleinere eilanden, zooals op Ternate, op een gedeelte van Halmaheira en op enkele plaatsen in de Minahassa spreekt men talen van een geheel afwijkend type. Heel Oceanië is vermoedelijk eveneens Austro-Aziatisch taalgebied; de Zuidelijkste groep zijn de Maori-talen, en in het Oosten sluit het Paasch-eiland de lange reeks.

---

[1]) Hiermee wil natuurlijk geenszins gezegd zijn, dat hetgeen tot dusverre op het gebied der Austro-Aziatische taalvergelijking gepresteerd is, waardeloos zou zijn. Integendeel, een omvangrijk en kostbaar vergelijkingsmateriaal is reeds verzameld, maar toch vormt het slechts een klein gedeelte van wat nog verzameld moet worden, voor men kan overgaan tot het trekken van conclusies hieruit. Voor zoover nu reeds conclusies getrokken zijn, zijn deze wellicht praematuur.

Met het Javaansch nauw-verwante talen. Java en Sumatra vormen met enkele Philippijnsche eilanden de eenige gebieden, waar men talen vindt met een eenigszins belangrijk aantal sprekers. Met uitzondering van het Atjehsch van Noord-Sumatra, verwant aan talen van Achter-Indië, en het Niasisch van het eiland Nias, dat slechts buiten Indonesië zijn parallellen vindt, vormen de talen van Sumatra en van Java en omgeving één groep, waarin wellicht alleen het Sundaasch nog een uitzonderingspositie inneemt; deze groep bestaat uit het Bataksch, het Mĕnangkabausch, het Maleisch, het Javaansch, het Madureesch, het Balineesch en in sommige opzichten ook het Sundaasch. Het Javaansch heeft in de periode van de Javaansche hegemonie en ook daarna nog invloed uitgeoefend op het Balineesch, het Madureesch, het Sundaasch en het Maleisch, vooral op het Maleisch van Palembang en omgeving. Het gedeeltelijk gejavaniseerde dialect van Palembang heeft op zijn beurt taalgebied gewonnen aan de kusten van Borneo (Zee-Dajaksch, Kust-Maleisch) en heeft een niet onaanzienlijke rol gespeeld in de geschiedenis der zuidelijke Philippijnsche talen (van de Sulu-eilanden en van Magindanao). Tot in de binnenlanden van Celebes schijnt dit Javaansch-Maleisch zijn invloed uitgeoefend te hebben op den woordenschat der inlandsche talen.

De voor deze groep van talen kenmerkende eigenaardigheid is het gebruik van achtervoegsels van plaats en van betrekking bij werkwoorden. Deze achtervoegsels (-i ; Mal. -kĕn, Jav. -akĕn, -ake) zijn pas in een late periode van ontwikkeling ontstaan, en zelfs in den tijd, waarin wij het Oud-Javaansch leeren kennen, was het eindpunt in die ontwikkeling nog niet bereikt, daar in het Oud-Javaansch i nog zelfstandig voorkwam en -akĕn een zeer los aanhechtsel was ; in het Maleisch heeft dit laatste woordje in den vorm akan zich als zelfstandig woord gehandhaafd. Ook in de behandeling van het passief vertoonen de leden dezer groep veel overeenkomst.

In de woordenboeken dezer talen vindt men een groot aantal gemeenschappelijke woorden, of wel woorden, die zich volgens vaste klankwetten uit oudere, gemeenschappelijke vormen ontwikkeld hebben; deze kunnen gedeeltelijk onderling ontleend zijn, gedeeltelijk tot de taal behoord hebben, waaruit Bataksch, Maleisch, Javaansch enz. ontstaan zijn. Na de differentiatie dier „moedertaal" heeft elk der kinderen haar eigen geschiedenis gehad ;

zoo zal het Javaansch wel woorden opgenomen hebben uit de taal, die op Java gesproken werd, toen het huidige Javaansche volk zich daar kwam vestigen, woorden, die dan later als specifiek Javaansch golden. Er zijn echter ook vele woorden, die wel eenigszins lijken op synonieme of semasiologisch verwante woorden in de overige talen der groep, maar daarvan afwijken door verschillen, die niet met toepassing der bekende klankwetten te verklaren zijn. Hetzelfde kan men ook opmerken bij vergelijking van de geheele groep met een aantal andere talen in de buurt, en ook in den woordenschat van één en dezelfde taal.

De Woortheorie. Het bestudeeren van dit verschijnsel heeft geleid tot het vormen van de z. g. woortheorie, welker uitwerking wij vooral aan den onvermoeibaren Zwitserschen beoefenaar der vergelijkende Austro-Aziatische taalkunde, Dr. R. Brandstetter, te danken hebben. Hoewel er aan diens werk fouten kleven[1]), heeft het ongetwijfeld de groote verdienste gehad,

---

[1]) De bezwaren, die ik er tegen heb, zijn, dat (1°) over „Indonesische talen" gesproken wordt in plaats van over „talen van Indonesië" en de indruk gewekt wordt, dat hiermee een geheel bedoeld wordt tegenover b. v. de Oceanische talen; dat (2°) de voorstelling gegeven wordt, dat al deze „Indonesische talen" ontstaan zijn uit één enkele taal, het z. g. „oer-Indonesisch", en dat (3°) de uit het „oer-Indonesisch" ontstane talen geacht worden zich elk apart ontwikkeld te hebben tot haar huidigen vorm, en dat dus de mogelijkheid van onderling contact en daarmee gepaard gaande onderlinge woordontleening zeer onderschat wordt.—Indien men het punt sub (1°) niet aanvaardt, is dat sub (2°) a fortiori onaanvaardbaar. Tegenover de sub (2°) en (3°) gegeven voorstelling, die men schematisch zou kunnen weergeven met a > b, c, d, e, f, g enz., waarbij a het „oer-Indonesisch" en de andere letters huidige talen voorstellen, zou ik willen plaatsen — echter als niet meer dan een mogelijkheid—een schema als volgt: A > b, c, d enz., b > e, f, g enz., c > h, i, k, enz., e > l, m enz., m > n enz., X > p, q enz., p > r, s enz., q > t, u enz., t > v, w enz., waarbij A en X de talen zijn van de twee door de ethnologen en anthropologen aanvaarde hoofdgroepen (zie p. 34). In dit laatste schema wordt dus de mogelijkheid opengelaten, dat er een groot aantal „moedertalen" zijn geweest, — waarvan de onderlinge verhouding uitgedrukt zou kunnen worden in een genealogie-achtig schema—, en wordt de verhouding van A tot X geheel onbepaald gelaten. A en X zelf kunnen ook een aantal talen voorstellen; zij zijn ongetwijfeld verwant, maar de differentiatie moet reeds ontstaan zijn buiten het tegenwoordige Austro-Aziatische taalgebied, en talrijke thans niet meer werkende of waarneembare factoren kunnen daar hun invloed op uitgeoefend hebben. De talen van de A-groep en van de X-groep—zoo er niet meer primaire groepen geweest zijn! — zijn schots en scheef door elkaar komen te liggen, kunnen eerst elementen uit

dat het ons inzicht in den woordbouw van een aantal talen belangrijk verhelderd heeft[1]). Zoo is het voor hen, die critisch inzicht willen krijgen in de Javaansche vormleer, noodzakelijk zich van de hoofdzaken dezer worteltheorie op de hoogte te stellen, en daarom mogen hier deze hoofdzaken in het kort behandeld worden.

Grondwoorden. De meeste woorden, die men bij het spreken en schrijven van hedendaagsch Javaansch en aanverwante talen gebruikt, zijn grondwoorden of afgeleide vormen. Afgeleide vormen zijn vormen, die met behulp van voor-, achter- of invoegsels, door verdubbeling of reduplicatie of door nasaleering afgeleid zijn van een niet samengesteld levend woord, dat men grondwoord noemt. Zoo zijn panulis, tulisan, tinulis, dolan-dolan, jujuluk en nulis in het huidige Javaansch afgeleide vormen van de grondwoorden tulis, dolan en juluk, die niet verder te vereenvoudigen zijn. Soms dient een afgeleide vorm tot basis van nieuwe woordvormen; men noemt deze basis dan secundair grondwoord. Zoo is van N. J. ñumurupi de basis de vorm sumurup, die echter secundair grondwoord is bij een primair grondwoord surup, en van nguwasakaké is de basis kuwasa, secundair grondwoord, ontstaan uit het voorvoegsel ka- en Sk. waça, dat echter als leenwoord natuurlijk wel primair grondwoord is, maar geen Javaansch grondwoord, en dus voor taalvergelijkende studies niet bruikbaar.

De meeste Javaansche grondwoorden zijn tweelettergrepig en bestaan uit (1°) consonant of hamza, (2°) vocaal, (3°) consonant of combinatie van nasaal + homorgane tenuis of media, (4°) vocaal en (5°) consonant, of zijn op een vorm van deze samenstelling terug te brengen[2]) (gantung, umbul, utus; terug te brengen op zulke vormen zijn woorden als tos, dat via twas en tĕ-as uit

oudere, prae-Austro-Aziatische talen geabsorbeerd hebben, en hebben natuurlijk sinds het ontstaan van het intensieve handelsverkeer tusschen de verschillende gebieden van het eilandenrijk, dat in elk geval sinds ± 600 A.D. onderhouden werd, een voortdurende uitwisseling van taalkundig bezit doorgemaakt. Ik geloof, dat men zich het probleem van de onderlinge verhouding der Austro-Aziatische talen niet ingewikkeld genoeg kan voorstellen.

[1]) In handigen en overzichtelijken vorm neergelegd in Renward Brandstetter's „Wurzel und Wort in den indonesischen Sprachen", Luzern, 1910, waaraan ik hier en daar indeeling en voorbeelden ontleen.

[2]) In het Javaansch vindt men vaak de oudere vormen in de oude litteratuur; heeft een taal geen oude litteratuur, dan kan men den origineelen vorm der grondwoorden alleen te weten komen door taalvergelijking.

těras ontstaan is, doh uit da-uh[1]), Mal. ja-uh, rungu via rĕngĕ en rĕngö uit rĕngĕr, Mal. dĕngar). Uit deze laatste voorbeelden ziet men, dat thans soms een N. J. grondwoord éénlettergrepig is, terwijl het bij nader onderzoek uit een tweelettergrepig woord blijkt te zijn ontstaan; hoe groot echter de — onbewuste — drang naar tweelettergrepigheid is, blijkt wel daaruit, dat men toch vaak weer de monosyllabisch geworden grondwoorden van een tweede lettergreep voorziet, met behulp van een voorslag (ĕ) of daarmee overeenkomende vocaal (u voor w, i voor y), zooals in N. J. uwong voor wong (via wwang en wĕ-ang uit wĕrang, Mal. orang), of door middel van een praefix (adoh van doh, waarbij adoh secundair grondwoord kan worden).

Er zijn echter ook werkelijk éénlettergrepige grondwoorden in het Javaansch, maar die zijn verre in de minderheid, b. v. lan, Mal. dan, sih, duk, N. J. gung, uit O. J. gĕng. Ook hiervan tracht men wel tweelettergrepige woorden te maken; zoo vervormt men het grondwoord ko in het N. J. tot kowe, terwijl men in het Maleisch het met N. J. ko overeenkomende kau uitbreidt tot ĕngkau.

De wortel. Grondwoorden zijn dus de eenvoudigste vormen der woorden, die de levende taal kent. Vele grondwoorden kunnen echter nog ontleed worden in een z. g. wortel en een toevoegsel. Wortels bestaan gewoonlijk niet in de levende taal als zelfstandige woorden, behalve de enkele gevallen, dat grondwoord en wortel gelijkluidend zijn, zooals in de woorden lan, sih, duk enz[2]). In de „moedertalen" hebben zij blijkbaar een belangrijker rol gespeeld, en er zijn Austro-Aziatische talen in Voor- en Achter-Indië, waarin het aantal als grondwoord gebruikte wortels vrij groot is. Sommige wortels bestaan uit twee letters[3]), b. v. pi in ipi, ju in tuju, si in isi; de meeste echter zijn uit drie letters samengesteld, gewoonlijk in de volgorde consonant, vocaal, consonant; zeer zelden zijn ze uit vier letters gevormd.

Wil men een woord uit de levende taal gaan vergelijken met woorden uit andere talen, dan dient men eerst ze te herleiden tot een grondwoord, en wel tot een grondwoord in den oudsten vorm (b. v. van Jav. kadohan neemt men eerst het grond-

[1]) Het streepje tusschen de a en de u duidt de hamza (= gutturalen stootklank) aan, die ook een consonant is.

[2]) Overigens zijn het meest uitroepen en partikels.

[3]) Ik zonder hier uit de grondwoorden, waarvan de wortel schijnbaar uit slechts twee letters bestaat, doordat de slotconsonant weggevallen is.

woord doh en herleidt dit tot den ouderen vorm da-uh of ja-uh). Vindt men het woord in dezen oudsten vorm niet in andere talen — waar men natuurlijk ook den oudsten vorm moet nemen —, dan kan men nog trachten uit het grondwoord den wortel los te maken, en na te gaan, of er in andere talen wellicht andere woorden gevormd zijn uit denzelfden wortel. Het herkennen van den wortel in een woord is echter niet steeds zoo gemakkelijk, daar op tal van wijzen grondwoorden uit wortels gevormd zijn. Doorgaans vindt men den wortel in de tweede lettergreep, en is de eerste lettergreep een oud formatief geweest, waarvan thans vaak de beteekenis niet meer na te gaan is. Maar ook andere gevallen zijn mogelijk.

Brandstetter onderscheidt 5 typen van grondwoorden. A. Grondwoorden, die alleen uit een wortel bestaan. B. Grondwoorden, die gevormd zijn door verdubbeling van den wortel. C. Grondwoorden, die uit een combinatie van wortels ontstaan zijn. D. Grondwoorden, die bestaan uit een wortel en een formatief. E. Grondwoorden, die bestaan uit een wortel met een voorslag.

Groep A wordt gevormd door (1°) interjecties, waartoe ook de z. g. verbaal-interjecties behooren van het Javaansch en het Sundaasch, (2°) lok- of roepwoorden (b. v. kur voor kippen), (3°) woorden der z. g. bakertaal voor de begrippen vader, moeder, drinken, zuigen, borst enz., (4°) woorden, waarmee men bloedverwanten aanspreekt, (5°) partikels, zooals voorzetsels, bindwoorden, affixen, en (6°) enkele andere woorden.

In B onderscheidt hij drie typen, waarvan er slechts twee voor ons doel van belang zijn, n. l. de volledige verdubbeling (dukduk, sungsung, susu) en de reduplicatie, d. w. z. de herhaling van de eerste consonant en de vocaal van den wortel (susup voor * supsup, lulus voor * luslus).

Tot groep C behooren (1°) partikels, die uit een combinatie van ook los voorkomende partikels ontstaan zijn (kang en sing, uit ka + ng en si + ng, ri uit r + i, ning uit n + i + ng), en (2°) andere woorden, die òf uit zoo'n woord en een partikel ontstaan zijn (Mal. bunga naast O. J. bung), òf uit een contaminatie van twee zulke woorden (Jav. rusak uit de ongeveer synonieme wortels ruk en sak; Sund. ruksak). Over groep E is hierboven reeds gesproken, zoodat ons alleen groep D, verreweg de belangrijkste, rest.

De formatieven zijn voor-, in- of achtervoegsels; achtervoegsels zijn zeldzaam, invoegsels komen wat vaker voor, vooral -ĕr- en -ĕl- (vgl. Mal. kĕras met O. J. kas, gantung met t-ĕl-ung), en voorvoegsels vormen de groote meerderheid. De meeste formatieven komen in een of andere taal nog voor als levend affix bij afleidingen uit grondwoorden. De meest voorkomende praefixen zijn: a, i, u, ka, ta, pa, rĕ en sĕ. Ter illustratie geeft Brandstetter het volgende voorbeeld van diverse afleidingen van één wortel, den wortel suk, die „binnengaan" beteekent: O. J. pasuk, rasuk, rangsuk, susuk, isuk (ingang van den dag), Mal. masuk, Atj. rasuk (pin), Karo-Bataksch s-ĕl-uk (aantrekken), Tagalog tosok (een gat maken), Bisaya dasok (instoppen), osok (pin), bogsok (paal), Sund. tusuk (insteken), tisuk (steken).

Soms treft men bij vergelijking van den woordenschat van twee talen verwante woorden aan, waarvan de wortels niet gelijk zijn, doch slechts op elkaar lijken. In die gevallen onderscheidt Brandstetter variatie, determinatie en metathesis. Variatie noemt hij het verschijnsel, dat twee verwante wortels verschillende vocalen hebben, of dat zij verschillen in één consonant, soms ook in consonant plus vocaal (lĕpat naast luput, makan naast mangan, susuk naast susup). In gevallen van de soort van dit laatste voorbeeld (susuk naast susup) kunnen we ook te doen hebben met determinatie; met dezen naam duidt Brandstetter aan het verschijnsel, dat naast een wortel van twee letters soms een of meer verwante wortels van drie letters voorkomen; in dat geval is de wortel van twee letters wel de oudste, en is de slot-consonant er later bij gekomen om de beteekenis van den wortel nader te determineeren; als voorbeeld kan gelden de wortel ju in tuju, maju enz., waarnaast jul staat in Sund. tujul (richten tot, toonen aan) en jug in jugjug (het doel bereiken). Bij metathesis, een vrij zeldzaam verschijnsel, treden nog verschillende mogelijkheden op, die wij hier niet alle zullen vermelden; tot voorbeeld moge dienen de verwisseling van consonanten in de wortels van ra-tus en ga-sut, respectievelijk het Maleische en het Ilokaansche woord voor „honderd".

Klankveranderingen in het Javaansch ten opzichte van het Maleisch. De eene taal is in veel sterkere mate aan klankveranderingen onderhevig dan de andere; de oorzaken hiervan zijn nog geheel in het duister gehuld, maar schijnen niet samen te hangen met de cultuurontwikkeling van het volk, dat de taal spreekt. Zoo is het Maleisch van een heel oud type, terwijl het Javaansch veelvuldige veranderingen heeft doorgemaakt. Voor het leeren kennen van de ontwikkelingsgeschiedenis der Javaansche woorden is vergelijking er van met Maleische woorden dus vaak zeer loonend; dit geldt ook reeds voor de oudste Javaansche woorden, die wij uit de litteratuur leeren kennen. De voornaamste veranderingen in het Javaansch ten opzichte van het Maleisch zijn: het wegvallen van een der beide r's, die in de moedertaal voorkwamen[1]), samentrekking van vocalen, die in het Maleisch op de grens van een tweeklank staan, verandering in het vocalisme of zelfs in het geheele woordbeeld door het wegvallen van een tusschen twee vocalen voorkomende r, en enkele minder belangrijke wijzigingen, zooals de overgang van Mal. begin-j in begin-d, van Mal. begin-d in begin-r enz. Voorbeelden hiervan zijn, in dezelfde volgorde gegeven: Jav. atus naast Mal. ratus, Jav. tut uit tu-ut naast Mal. turut, dat zich echter ook in het Javaansch gehandhaafd

[1]) N. l. die van de r-g-h-reeks, die Brandstetter R 2 noemt; de andere, R 1, behoort tot de r-d-l-reeks. De eerste r wordt dus in sommige talen tot g of h of verdwijnt, de andere kan l of d worden. Voor verdere studie van deze en andere klankwetten raadplege men Brandstetter's „Die Lauterscheinungen", Luzern, 1915.

heeft[1]), Jav. rĕngĕ uit *rĕngĕr naast Mal. dĕngar[2]), Jav. len naast Mal. lain of la-in, Jav. lor naast Mal. laut of la-ut en Jav. kowe naast Mal. ĕngkau[1]), Jav. bot (in abot, bobot enz., uit bwat, en dit uit bĕ-at) naast Mal. bĕrat, maar ook naast Jav. wrat[1]), Jav. wos (wwas, wĕ-as) naast Mal., maar ook Jav. bĕras[1]), Jav. dom (uit da-um) naast Mal. jarum, Jav. dadi naast Mal. jadi, Jav. rara[3]) naast Mal. dara, Jav. ratu naast Mal. datu of datuk, Jav. ro (uit rwa) naast Mal. dua.

Bij het wegvallen van de r van de r-g-h-reeks schijnt in het Javaansch het verschijnsel opgetreden te zijn, dat men in de taalkunde Ersatzdehnung noemt, d.w.z. verlenging van een vocaal als vergoeding voor het wegvallen van een consonant. In Oud-Javaansche kakawins vindt men althans vaak de spelling rĕngö[4]), tūt enz.; het verschijnsel zelf komt in vele andere talen, in en buiten de Austro-Aziatische taalgroep, vaak voor, en lijkt dus ook voor het Javaansch niet onaanvaardbaar. Het huidige Javaansch kent echter geen lengteverschillen, en de vaak stumperige wijze van gebruik van lange vocalen in kakawins maakt, dat men reden heeft om aan te nemen, dat reeds in den bloeitijd der kakawins die lengteverschillen uit het Javaansche vocalisme verdwenen waren.

Klankveranderingen in het Javaansch zelf. De in de vorige paragraaf opgesomde klankveranderingen onderscheidden reeds het Oud-Javaansch van het Maleisch. Sindsdien is het vervormingsproces veel verder gegaan, en in de litteratuur kunnen we het volgen vanaf den Çailendra-tijd tot aan het verval van Majapahit, of, zoo men ook rekening wil houden met het Balisch-

[1]) In de taalkunde noemt men zulke woorden doubletten; vermoedelijk hebben we hier te doen met woorden, die oorspronkelijk tot verschillende dialecten behoord hebben, maar later beide in de litteraire taal opgenomen en daardoor in algemeener gebruik gekomen zijn. Merkwaardig is ook, dat uit *dĕngĕr zich behalve N.J. rungu ook dĕngĕr of dengĕr ontwikkeld heeft, waarvan zich echter de beteekenis gewijzigd heeft in die van „afweten van", „ergens verstand van hebben"; mogelijkerwijze is ook dangĕt (in den huidigen krama-vorm van rungu, midangĕt) met *dĕngĕr in verband te brengen.

[2]) Het Maleische dĕngar is uit *dĕngĕr ontstaan, daar het Maleisch geen twee pĕpĕts in één grondwoord verdraagt; vgl. Mal sĕnang naast Jav. sĕnĕng.

[3]) Hiervoor treedt vaak in de plaats de vorm lara, zooals ook loro naast roro, lurus naast rurus enz. voorkomt; men noemt dit verschijnsel dissimilatie, d.w.z. het ongelijk maken van gelijke consonanten. Het gelijk maken van twee ongelijke consonanten heet assimilatie.

[4]) Men gebruikt de ö om de lange pĕpĕt aan te duiden.

Javaansch, tot ver in de 17de eeuw toe. Het dialect van Midden-Java is echter niet geheel als een voortzetting van het z. g. Oud-Javaansch te beschouwen; naast het Oud-Javaansch, d. w. z. het oud-Oost-Javaansch, zal er een oud-Midden-Javaansch dialect bestaan hebben, dat zich ontwikkeld heeft tot het huidige Javaansch van Midden-Java, en omgekeerd worden er thans nog in den Oosthoek dialecten gesproken, die in menig opzicht dichter bij het z. g. Oud-Javaansch staan dan het dialect van Soerakarta.

Kawi. In de Nieuw-Javaansche litteratuur heeft men echter een speciale litteratuurtaal gebruikt, die men Kawi pleegt te noemen en die zich in vele eigenaardigheden van de volkstaal onderscheidt. In dit Kawi vindt men een vrij groot aantal Oost-Javaansche woorden, en ook in grammaticale eigenaardigheden worden we af en toe herinnerd aan het Oud-Javaansch. Of we in het Kawi alleen te zien hebben een imitatie van het Oud-Javaansch, dat men uit eenige litteratuurproducten kende, of dat het wel degelijk invloed ondervonden heeft van een levend Oost-Javaansch dialect, is een kwestie, die bij den huidigen stand van het taal- en litteratuuronderzoek nog niet op te lossen is. Het Kawi is een kunsttaal, die ver van de omgangstaal afstaat, en hoofdzakelijk in eere gehouden werd door den Hindu-Javaanschen hofkring, al heeft ze van daar uit wel de gesproken taal beïnvloed. Toen de afstand tusschen Kawi en volkstaal hoe langer hoe grooter werd, werd het aantal lieden, die het als litteratuurtaal gebruiken konden, steeds geringer, en begon er steeds grooter verwarring in het gebruik van Kawi-woorden te heerschen. De verwarring bereikte haar hoogtepunt na het samenstellen van een Kawi-Javaansch Woordenboek door C.F. Winter Sr.; de autoriteit, die Winter als taalkundige onder de Javanen van Soerakarta genoot, maakte, dat men zijn werk — waaraan trouwens de beste Javaansche letterkundigen van zijn tijd meegewerkt hadden — als norm ging beschouwen en met fouten en al in latere Kawi-geschriften in toepassing is gaan brengen[1]).

We zouden dus eigenlijk, wanneer we het dialect van oud-

[1]) Met het Kawi is ook de in Kawi geschreven litteratuur steeds verder van de levende taal en van het volk (als geheel) af komen te staan; dit is een van de voornaamste redenen van den ondergang van de Nieuw-Javaansche litteratuur geweest, daar er thans zoo goed als niemand meer onder de Javanen is, die het Kawi nog beheerscht; het groote voordeel van het gebruik van de levende taal in de litteratuur wordt nog slechts door weinig Javanen begrepen.

Oost-Java gingen vergelijken met het huidige Javaansch, moeten zoeken naar personen en streken, waar de invloed van het Kawi het geringst geweest is. Practisch is dat echter niet mogelijk; de studie van de historische grammatica vooral moet nu eenmaal gebaseerd zijn op de litteratuur, en de geheele Nieuw-Javaansche litteratuur is beïnvloed door het Kawi. Een element van onzuiverheid, ontstaan door het langdurige gebruik van een doode kunsttaal, is nu eenmaal in het litteraire Javaansch gekomen, en iemand, die studie maakt van de Javaansche litteratuurtaal en daarbij tal van met alle logica en regelmaat in de levende taalverschijnselen spottende eigenaardigheden ontdekt, behoeft naar de oorzaak stellig niet zoolang te zoeken als naar de verklaring.

Enkele klankveranderingen nader toegelicht. De pĕpĕt. In de behandeling van de pĕpĕt onderscheidt zich het oude Javaansch weinig van de moedertaal; het eenige verschil zou kunnen zijn, dat in een oud stadium van het Javaansch verschil gemaakt werd tusschen de korte en de lange pĕpĕt. In gevallen als rĕngö enz. kan de schrijfwijze met ö ook beïnvloed zijn geworden door het woordaccent, dat thans in woorden van twee lettergrepen, elk met een pĕpĕt, op de laatste lettergreep valt.

Soms doet het woordaccent een pĕpĕt ontstaan; in drielettergrepige woorden valt er meer klemtoon op de middelste dan op de voorste lettergreep[1]), waardoor de vocaal van de eerste lettergreep voor de zwaardere volgende vocaal vaak verzwakt wordt tot een pĕpĕt. In drielettergrepige Sanskṛt woorden, die in het Sanskṛt het accent op de eerste lettergreep hadden, treden in het Javaansch dan vaak ingrijpende veranderingen op. Zoo zagen wij op p. 42-43, noot 1, dat het Sk. çaíwala in het Javaansch een aantal vormen heeft aangenomen, welke onderling verschillen door de vocaal van de eerste lettergreep; de ai van het Sanskṛt is in het Javaansch verzwakt tot ĕ, maar de ĕ is onder invloed van de volgende w tot u geworden, zooals ze onder invloed van de y in i veranderen kan. Men heeft echter tevens, nadat de ĕ of u eenmaal ontstaan was, getracht het klankverloop ongedaan te maken en den ouden toestand te herstellen, maar heeft daarin misgetast en de z. g. hypercorrecte vormen sawala en siwala doen ontstaan[2]); siwala kan echter ook uit sewala, den vereenvoudigden

[1]) Het Javaansche woordaccent is zeer labiel, en slechts in enkele gevallen zijn er regels voor het accentgebruik te geven.

[2]) Deze wijzigingen geschieden grootendeels onderbewust.

ouden vorm, ontstaan zijn[1]). Andere voorbeelden zijn: N. J. kuwasa (voor *kĕwasa) uit O. J. kawaça, een substantief-afleiding van Sk. waça, N. J. suwita uit Sk. sewita, naast O. J. sawita en siwita, kĕkasih uit kakasih, jĕjuluk uit jujuluk enz.

Ook zonder invloed van een volgende w is de pĕpĕt vaak in later tijd in u overgegaan; zoo werd O. J. rĕngĕ tot N. J. rungu, O. J. kĕdĕ tot N. J. kudu, O. J. tĕkĕ tot N. J. tuku, O. J. sĕnĕ tot N. J. sunu. Soms staan vormen met ĕ naast die met u, zooals gĕrĕh en guruh, hetgeen dan in het N. J. kan geleid hebben tot differentiatie in krama- en ngoko-vormen (sĕrĕp en surup; pĕṇḍĕt en puṇḍut).

Wanneer de pĕpĕt door het wegvallen van de r van de r-g-h-reeks voor een a kwam te staan, is er een w uit ontstaan, zooals wij hierboven bij het vermelden van den invloed van het verlies van die r reeds zagen. Elders heeft zich de pĕpĕt in soortgelijke omstandigheden kunnen handhaven, zooals b.v. blijkt uit het Sundasche töas (gewoonlijk gespeld teuas) naast Mal. tĕras en Jav. tos en tyas[2]) (uit O.J. twas).

In het Javaansche en het Balineesch-Javaansche schrift wordt de pĕpĕt vaak niet geschreven.

De overige vocalen. Van de overige vocalen is de a gewoonlijk ongewijzigd gebleven. Wanneer een a naast een i komt te staan, kan samenvloeiing tot e, soms tot i volgen (mara ing wordt marêng, soms marîng), een verschijnsel, dat wij ook bij de vorming van Javaansche grondwoorden reeds waarnamen; op dezelfde wijze ontstaat vaak een o uit samentrekking van a en u. Met deze samentrekking, die vaak plaats vindt bij de voorvoeging van het praefix a- voor met een i of een u beginnende grondwoorden, hangt vermoedelijk wel samen de klankverzwaring, die in vele

[1]) De nieuwere taal kent de verdere ontwikkelingsvormen nawala, nuwala (K. I., met de gewijzigde beteekenis van „bevelschrift", „document"), sĕwona, suwana, sĕwana.

[2]) Over de verandering van wa tot o of ya zie men de opmerkingen verder op. O. J. twas beteekent zoowel „hard" als „hart". De oorspronkelijke beteekenis, waaruit beide woorden te verklaren zijn, is wel „harde kern", „pit". Dit blijkt uit vergelijking met het Mal. en het Sund.; het Mal. heeft den oudsten vorm, tĕras, nog slechts alleen in den zin van het „hart", de „kern" van boomen enz., het Sund. töas heeft alleen de afgeleide beteekenis van „hard" behouden. In het O. J. twas zijn de beide beteekenissen vereenigd, maar in het N. J. zijn de vormen naar de beteekenissen gedifferentiëerd: in den zin van „hard" is het tot tos (in a-tos, tos-an) geworden, maar in den zin van „hart" is het in het Kawi tyas geworden.

thans met een e of o beginnende N. J. woorden tegenover de O. J. vormen met begin-i of begin-u optreedt. Zoo zijn de vormen olah, egar, engĕt, enak, esuk, ecchā (N. J. spelling étja), in het O.J. afleidingen met a- van ulah, ïgar, ingĕt, inak, isuk, icchā, in het N. J. grondwoorden — secundaire grondwoorden dus — geworden. Misschien naar analogie hiervan zijn soortgelijke klankverzwaringen ook opgetreden daar, waar van aanhechting van a- geen sprake kan zijn, b.v. in omah voor O. J. umah (uit *rumah, zooals het Mal. nog heeft), opekṣa en opadhi voor upekṣa en upadhi, orwa voor Sk. ūru; in N. J. oleh naast O. J. ulih treffen we dubbele klankverzwaring aan, in het begin van en binnen in het woord. Deze klankverzwaring treedt reeds in de Middel-Javaansche teksten sterk op den voorgrond en schijnt dus uit de Majapahitsche periode te stammen.

In het tegenwoordige Kawi en ook al vroeger werd vaak o in wa en i in ya veranderd; deze veranderingen zijn deels archaïsmen, deels hypercorrecte vormen, die we verder op nader zullen beschouwen.

De tweeklanken. Aan tweeklanken kende het oudste ons bekende Javaansch de klanken ai, aan het einde van een woord gewoonlijk -ay geschreven, en -uy, dat alleen aan het einde van een woord voorkwam; in later Javaansch zijn ze tot enkelvoudige vocalen geworden. Ai is gewoonlijk overgegaan in e; komt ai in een woord voor, dan is dat woord gewoonlijk Sanskṛt (waitaraṇī, later wetaraṇī), en is het Javaansch, dan hebben we met een deftige schrijfwijze te maken (waitan voor wetan); als slotklank komt het daarentegen alleen in Javaansche of verjavaanschte woorden voor (way[1]), later we, b. v. in wedang; balay, later bale; paṇḍai, later paṇḍe, vermoedelijk van Sk. pāṇḍya[2])).

[1]) Men vindt ook de transscriptie wai, doch deze is niet geheel consequent; of de spelling wway of wwe, welke men vaak aantreft in de handschriften, etymologische waarde heeft, is mij nog niet duidelijk.

[2]) Pāṇḍya is in het Sk. een synoniem van paṇḍita, den titel van een geleerden brahmaan. In het Javaansch is het een woord voor „priester" geworden, en op Bali vinden we het als titel van een brahmaanschen dichter (zie mijn dissertatie, p. 148, noot 1). Er is al vaker op gewezen, dat de begrippen „priester" en „smid" voor primitieve volkeren dicht bij elkaar liggen, daar voor beide ambten alleen personen van groote magische kracht deugen. De smid heeft die magische kracht noodig, omdat hij omgaat met het magisch-gevaarlijke vuur; zijn priesterlijke waardigheid blijkt b. v. uit de riten, die hij, niet alleen in Oud-Java, maar ook op den huidigen dag vaak nog, in acht neemt bij het verrichten van belangrijke werk-

In enkele woorden treffen we thans als slotvocaal een -i aan, waar in een vroegere periode van de taalontwikkeling blijkens den huidigen vorm in andere talen -ay gestaan moet hebben, b.v. pati uit *patay, ati uit *atay.

Uit -uy is gewoonlijk -i ontstaan. Zoo is apuy de oudere vorm van het latere api, „vuur". De u van apuy is eerst voor de uit y ontstane i tot w geworden, waardoor men den vaak in de litteratuur voorkomenden tusschenvorm apwi kreeg, en daarna is de w weggevallen[1]). Op dezelfde wijze zijn ontstaan bali (uit ouder wali), tuli (thans gewoonlijk nuli), babi, palupi enz. uit waluy, tuluy, * babuy, palupuy enz. met tusschenvormen walwi, * tulwi, * babwi (in de litteratuur bawi), palupwi enz. Naast de vormen op -i komen er echter nevenvormen op -u voor; zoo vindt men in het Javaansch den vorm inapon (van het grondwoord apu), „gelouterd" (van goud in het vuur), terwijl het Malagasy afu („vuur") heeft; naast tumuli staat een enkelen keer tumulu. Soms gaat met de differentiatie in vorm een verschil van beteekenis of van rangwaarde samen; een voorbeeld van het eerste geval levert het Kawi woord palupi, dat naast den ouden vorm palupuy voorkomt in den zin van „voorbeeld", „exempel", terwijl palupu alleen de beteekenis van „gezang" heeft behouden. Een illustratie van het tweede geval levert het woord voor „gast", dat in het Oud-Javaansch tamuy luidt, en in het latere Javaansch tamu of tami; tamu geldt thans als krama en tami als krama-ḍusun, hoewel tami ook in de litteraire taal voorkomt, evenals de moedervorm er van, tamwi. Op de manier, waarop uit -uy de uitgang -u kan zijn ontstaan, wijst ons wellicht de tusschenvorm tamyu; y kan n.l. na een consonant, voor een u, wegvallen, zooals ook geschied is in N. J. dus (in a-dus, „baden"), dat in ouder Javaansch dyus luidt.

De halfvocalen. Halfvocalen noemt men de w en de y, omdat zij heel gemakkelijk overgaan in de vocalen u en i en ook daaruit ontstaan, speciaal wanneer u en i gevolgd worden door een a.

---

zaamheden, b.v. het smeden van krissen. Het is om deze magische kracht, dat men een smid den eeretitel Mpu („heer") gaf, dien men overigens alleen aan priesters en dichters toekende, en om dezelfde reden zal het Sk. pāṇḍya (of een Prākṛt vorm er van) in het Javaansch voor „smid" in gebruik gekomen zijn.

[1]) Zie hierbeneden de opmerkingen bij de behandeling van de w.

De w heeft in den loop van den tijd verschillende ontwikkelingen doorgemaakt, waarvan de volgende vier de voornaamste zijn: (1°) ze valt weg na een consonant, (2°) ze wordt met de volgende a te zamen tot o, (3°) ze wordt tot y na een consonant, en (4°) ze valt weg, wanneer ze in het begin van een woord staat, speciaal, doch niet uitsluitend, in het Balisch-Javaansch. Dit zijn vier mogelijkheden, waaruit de taal willekeurig gekozen heeft, geen regels.

Voorbeelden van het eerste geval zijn: Wilatikta voor Sk. Wilwatikta, Jambudīpa voor Sk. Jambudwīpa, Kawi dirada voor Sk. dwirada, Kawi mungg eng voor O. J. munggw ing, N. J. api voor ouder apwi; op dezelfde wijze kan de andere halfvocaal na een consonant wegvallen, zooals wij in het voorbeeld dyus—adus zagen[1]). Voorbeelden van het tweede geval zijn zeer talrijk; bwat werd bot, lwah werd loh, pwa werd po, rwa werd ro, katwang werd katong, tan wwara (O. J. „er niet zijn") werd tanwora, vervolgens tanora[2]), nora en ten slotte ora, zooals (m)botĕn ontstaan is uit tan wwanten[3]) via de tusschenvormen tan wontĕn, tambontĕn, mbontĕn. In het Kawi, waar het streven naar oude, deftige vormen altijd heel sterk geweest is, gebruikte men bij voorkeur den ouderen wa-klank in plaats van o. Onbekendheid met de woordetymologie en gebrekkige kennis van de oudere taal schiepen echter wanvormen als twan voor ton, kwan voor kon, paṭawala voor Sk. paṭola enz., z. g. hypercorrecte vormen, waarin dus een oorspronkelijke o, en ook wel een u, door wa vervangen werd.

Hypercorrect zijn ook de vele Kawi vormen, die -ya- hebben, waar het oudere Javaansch -wa- heeft. In het hierboven reeds vermelde tyas zagen wij daar een voorbeeld van, dat we nog met vele andere zouden kunnen vermeerderen (Kawi myang voor O. J. mwang, Kawi lunggy eng voor lunggw ing, dat voor lungguh ing staat[4])). Vermoedelijk toch zijn ze gevormd naar analogie van vormen als nggyan, dat hypercorrect voor nggen staat, den krama-vorm van nggon, omdat er naast nggon ook een oudere vorm nggwan bestaat; vergelijking van de vormen nggwan en

[1]) Deze verhouding bestaat niet tusschen O. J. syapa en N. J. sapa, daar reeds in vroeg Oud-Javaansch anapa (van grondw. sapa dus) voorkomt in den zin van „begroeten" (lett. „zeggen: wie zijt ge?").

[2]) Van de twee w's is dus de tweede met de volgende a tot o geworden, en de eerste daarna weggevallen volgens de hierboven besproken mogelijkheid

[3]) Wwantĕn is de nevenvorm (z. g. krama) van wwara.

[4]) Over het wegvallen van de slot-h vindt men nadere bijzonderheden in de volgende pericope.

nggyan kan geleid hebben tot de meening, dat -wa- en -ya- varianten waren, waarvan de vorm met -ya- de meest beschaafde was.

Ook van het vierde geval zijn de voorbeelden niet moeilijk te geven; zoo heeft men naast wulat den vorm ulat, us naast wus, Ayam-Uruk naast A.-Wuruk, ot naast wot en wwat. Vooral in het laatste geval kan men zien, dat de vorm met w ouder is, daar immers het Maleisch bĕrat heeft[1]); in het geval van ulat-wulat kan men al rekening houden met de mogelijkheid, dat de w hypercorrect is, en in gevallen als wuni voor uni, wolih voor olih enz. is de w dat stellig.

Zooals uit wa o ontstaat, wordt het oudere ya later tot e, en ontstaat er omgekeerd hypercorrect uit e, en vervolgens ook uit i, ya. Zoo is tyāga geworden tot tega, kagyat tot kaget, waiçya tot weçya; dadi daarentegen wordt vaak dadya, sami samya.

Behandeling van de h. Wij zagen boven reeds (p. 59), dat in later tijd de h, die in het schrift altijd gebruikt wordt vóór wat wij een begin-vocaal plegen te noemen, in de uitspraak geen waarde meer had, en dat zij in vele gevallen wellicht die waarde in het Javaansch zelfs nooit had bezeten; dat daarentegen in de kakawins de h gebruikt kon worden, indien dat voor de maat van belang was. Dat inderdaad de geschreven h geen uitspraakwaarde had, blijkt uit tallooze samengetrokken vormen; een sprekend voorbeeld levert het woord açokâstī op, dat uit het Sk. açokahastī („een olifant van een açoka", „reuzen-açoka") ontstaan is door samentrekking der tweede en derde a en met verwaarloozing van de h, die in het Sanskṛt toch wel degelijk uitgesproken werd. Of in de woorden hyang, hyun enz. de h meer dan letterteeken was, durf ik niet te beslissen; in latere handschriften wordt ook vaak yang, yun enz. geschreven, terwijl daarentegen de schrijfwijze hrahaden voor rahaden, hruru voor ruru, anghris voor angris („krissen"), tuhwan voor tuhan of tuwan, waarin de h blijkbaar uitsluitend ter versiering dient, wel voorkomt. Evenmin kan ik nagaan, of de h na een consonant, vooral na de ng in de woorden tanghi, lungha, tinghal enz., die men vaak zóó gespeld vindt, uitgesproken werd, of dat deze spelling alleen metri causa in zwang gekomen is.

Aan de slot-vocaal, vooral van vreemde woorden, wordt soms een h extra toegevoegd, soms wordt daarentegen een bestaande h afgekapt; zoo wordt lra tot lrah, kaṣṭah staat voor kaṣṭa, arpitah

[1]) Vgl. hiermee p. 175.

voor arpita, moktah voor mokta, adhipatih voor adhipati, en zoo is vermoedelijk ook het woord patih uit Sk. pati ontstaan. Afkapping van de slot-h heeft gewoonlijk plaats voor een woord, dat met een klinker begint, en dient dan vaak de behoeften van de metriek. Zoo kan men van het drielettergrepige patih ing Sunda paty ing Sunda[1]) maken, dat tweelettergrepig is; tan-sah ing (of eng) kan tan-sêng, wruh ing kan wrîng worden. Gewoonlijk vindt men deze afkapping van de slot-consonant alleen bij de h; er zijn echter ook gevallen, dat men zoo handelt met andere medeklinkers: in str. I, 1 van de Kidung Sundāyana wordt in plaats van Ayam-Wuruk de vorm A.-Urwa gebruikt, en in I, 45 leest men Pitêki metri causa in plaats van Pitar iki.

Als deel van een geaspireerde consonant komt de h in de spelling van Sanskṛt woorden wel voor (siddha, Buddha, phala, icchā enz.), soms ook in Javaansche woorden (Majhapahit). De talrijke fouten, die men in de orthographie van Sanskṛt woorden maakte, schijnen er op te wijzen, dat die aspiratie in de uitspraak niet gehoord werd. In enkele gevallen zou men de mogelijkheid daarvan echter aan kunnen nemen; zoo vindt men vaak een woord voor „echtgenoote", „gemalin", dat ghāra gespeld wordt, en waarin de aspiratie van de g een gevolg zou kunnen zijn van het verdwijnen van de h uit de tweede lettergreep, een omzetting dus van Sk. gṛhā(?), die ook uit het Mal. gĕhara blijkt. Echter is zoo'n compensatie geenszins gewoon in het Javaansch (tanghi wordt tangi zonder meer); òf de schrijfwijze ghāra is dan overbodig deftig, òf we hebben te doen met een zóó overgenomen Prākṛt vorm.

Minder belangrijke veranderingen zijn: de veelvuldige wisseling van r en l als begin-consonanten (lara, rara; raju, laju), de overgang van de nasale m van het Sanskṛt, vooral in het praefix sam-, in ng of in de nasaal, die bij de volgende consonant behoort, enz.; zeldzaam zijn gevallen als het verlies van de begin-m van mārga, dat wel in den vorm ārga voorkomt, enz.

De betrekkelijke waarde van deze en de hier volgende paragraphen. Met het bovenstaande is natuurlijk niet de geheele klankleer van het Javaansch behandeld, maar zijn slechts uit een

[1]) Dit moge in tegenspraak lijken met de opvatting, dat pati de juiste vorm is, maar patih is zoo'n gewone spelling geworden, dat men werkelijk wel in het geval paty ing S. van afkapping kan spreken.

gedeelte van den Sundāyana-tekst enkele vaak voorkomende verschijnselen onder de aandacht van den lezer gebracht. Een uitvoeriger behandeling van de vergelijkende klankleer van het Oud- en Middel-Javaansch, het Kawi en het Nieuw-Javaansch zou moeten berusten op uitgebreider tekstenmateriaal, en valt buiten het bestek van dit boekje. Hetzelfde geldt voor de volgende paragraphen, waarin enkele grammaticale onderwerpen ter sprake zullen komen. Over elk dezer onderwerpen zouden nog lange verhandelingen geschreven kunnen worden ; zoolang een behoorlijke, volledige spraakkunst van het Javaansch ontbreekt, zij men voor verdere studie verwezen naar Kern's belangrijke opstellen over de Oud-Javaansche grammatica, die opgenomen zijn in deel 8 en 9 van zijn Verspreide Geschriften. Men bedenke bij het bestudeeren van Kern's artikelen echter steeds, dat zij, hoe belangrijk ook, pioniersarbeid bevatten, waaraan in de toekomst, vooral door Javanen, nog veel toe te voegen en te verbeteren zal zijn. Onze kennis van het Javaansch is nog maar zeer gering, en van talrijke taalverschijnselen is nog geen bevredigende formuleering gevonden. Men vatte ook het hier volgende volstrekt niet op als onaantastbare „wetenschappelijke" waarheden; het zijn slechts losse aanteekeningen, open voor critiek, waarin vooral de nadruk gelegd wordt op die zaken, die voor de leerlingen van de Solosche A. M. S. de meeste moeilijkheden met zich meebrachten, en waarin een systeem gevolgd is, dat mij persoonlijk het gemakkelijkst leek, maar dat ik niet graag aan anderen zou willen opdringen of zelfs tegenover andere meeningen zou willen verdedigen.

Enkele taalpsychische verschijnselen. Naast de behandeling der klankwetten, waarin men de physische, mechanische invloeden behandelt, waaraan een taal steeds blootstaat, zou in een toekomstige grammatica van het Javaansch een plaatsje ingeruimd mogen worden aan de behandeling van enkele factoren, die te zamen het eigen, met aard en cultuur van het volk, dat de taal spreekt, samenhangende karakter van een taal vormen. De belangstelling en de materieele cultuur van een volk kan men b. v. eenigszins opmaken uit de soort van woorden, die zij in het verkeer met vreemdelingen uit hún talen overgenomen hebben, hun sociale opvattingen uit hun aanduidingen van verwantschap, sociale verhoudingen enz., en ook uit den omvang, die bij hen het gebruik van beleefdheidsuitingen en rangtalen aangenomen heeft. Van

deze taalpsychische verschijnselen mogen hier de invloed van het Sanskṛt op het Javaansch, voor zoover deze niet de klankveranderingen betreft, en de kramaïseering in het kort behandeld worden.

Invloed van het Sanskṛt. Er is een geweldig groote hoeveelheid Sanskṛt woorden in het Javaansch opgenomen, niet alleen in de deftige litteratuurtaal, maar ook in de levende volkstaal. Het aantal er van is uit den aard van de zaak het grootst in de kakawins, en is ook in de Middel-Javaansche poëzie nog steeds veel grooter dan in het Nieuw-Javaansch. Lang niet altijd waren het nieuwe begrippen, waarvoor de Javanen wel Sanskṛt woorden moesten gebruiken, omdat Javaansche woorden er voor niet bestonden; integendeel, vaak kunnen we doelbewuste vertaling van Javaansche namen en benamingen in het Sanskṛt constateeren. In deze gevallen is het gebruik van de vreemde woorden o.a. een uiting van den drang naar deftigheid, die de Javanen juist als vele andere Oostersche volkeren typeert en zeer sterk uit hun litteratuur blijkt, en van den trots der dichters, wier grootste vreugde, zooals wij op p. 46 sqq. zagen, daarin bestond, dat zij de wereld versteld konden doen staan van hun uitgebreide kennis, o. a. van Sanskṛt en Sanskṛt litteratuur.

Verreweg het grootste gedeelte der overgenomen Sanskṛt woorden zijn naamwoorden of partikels, waarvan de naamwoorden dan in het Javaansch grondwoorden van allerlei afleidingen konden worden. Verbaalvormen zijn gewoonlijk slechts — afgezien van de participia, die eigenlijk naamwoorden zijn — in staande uitdrukkingen overgenomen (awighnam astu b. v.), maar daarnaast komen er enkele gevallen voor, dat vervoegde werkwoordsvormen in ruimeren zin in het Jàvaansch opgenomen zijn. De overgenomen participia zijn gewoonlijk passieve verleden deelwoorden; een van de weinige uitzonderingen is wikasat, in het Sk. het neutrum van het actieve tegenwoordige deelwoord van het werkwoord wikasati (stam kas-, „ontluiken", „zich openen"), als adjectief in het Javaansch opgenomen. Voorbeelden van overgenomen vervoegde vormen zijn tyajanti, tyajet en brawīt (Sk. abrawīt), die in het Sk. beteekenen: „zij verlaten", „hij moge (zal wel) verlaten" en „hij sprak", en waarvan de eerste twee in het Javaansch de algemeenere beteekenis „verlaten" en het laatste den zin van „wat iemand zegt", „woorden" gekregen heeft.

Neiging om deftig te doen spreekt ook uit de vele vertalingen van Javaansche eigennamen in het Sanskṛt, waarin men dan vaak tevens een gemakkelijk hulpmiddel heeft om metrische moeilijkheden te overwinnen. Zoo maakt men van Majapahit de Sk. vormen Wilwatikta (verbasterd tot Wilatikta), Tiktawilwa en Tiktamālūra; Airlangga heet in een Sk. oorkonde ook Nīralangga en Jalalangga, waarbij alleen het eerste lid air of er, „water", door Sk. synoniemen vervangen is. Een voorbeeld uit lateren tijd is Ekṣi-Gandha, dat voor „Mataram" gebruikt wordt, maar een vertaling is van den poëtischen nevenvorm Matarum (ekṣi = Sk. akṣi = mata; gandha = rum)[1]).

Vaak geschiedt het, dat Sanskṛt woorden alleen in een zeer speciale beteekenis overgenomen worden, of wel, dat zich de oorspronkelijke beteekenis van het Sk. woord in het Javaansch geleidelijk wijzigt. Van beide gevallen zal men in de woordenlijst achter in dit boekje voldoende voorbeelden aantreffen; zie daar b. v. sub voce sañcaya, wyāpāre en arpitah, enkele willekeurig gekozen woorden uit het begin van den in het eerste gedeelte van dit boekje afgedrukten Sundāyana-tekst.

Herhaaldelijk vinden we in de Javaansche litteratuur woorden, die er op het eerste gezicht uitzien als Sanskṛt woorden, maar welke men tevergeefs zou zoeken in de Sanskṛt-Woordenboeken. Het kan zijn, dat dit hieruit te verklaren is, dat dit woorden zijn, die wel in Voor-Indië in gebruik geweest zijn, maar buiten de eigenlijke centra van litteraire en taalwetenschappelijke activiteit, en dat zij door lieden uit die streken naar Java gebracht zijn. Maar ook is mogelijk, dat we in zulke gevallen te doen hebben met op Java zelf gemaakte Sanskṛt woorden; een verschijnsel, dat ons dan zou herinneren aan dat van op Java gemaakte Sanskṛt mantra's[2]). De woorden, waarvan dit laatste aangenomen mag worden, zijn meestal samengestelde substantieven, die dan n.l. uit op Java reeds bekende bestanddeelen gevormd zijn[3]). Naar ana-

[1]) Deze vervanging van eigennamen of stukken van eigennamen bepaalt zich echter niet tot vertaling van Javaansche woorden in het Sanskṛt, maar strekt zich ook uit tot verwisseling van Javaansche of Sanskṛt woorden onderling; zoo zegt men in plaats van Gajah-Mada ook Kuñjara-Mada, Hastī-Mada, Dwirada-Mada, maar ook Liman-Mada, en spreekt niet alleen van Madhu, maar ook van Kṣodra en Çarkarā; in plaats van Majapahit wordt Majalangu en Majalĕkak gebruikt, in plaats van Ayam-Wuruk ook Ayam-Warah.

[2]) Vgl. het hierboven op p. 119 gegeven voorbeeld van zulk een mantra.

[3]) Zie b. v. de woordenlijst s. v. cakrabhāwa.

logie van zulke woorden zijn nu echter ook samenstellingen ontstaan, waarin een Sanskṛt en een Javaansch woord aan elkaar gekoppeld zijn, en wel gewoonlijk volgens de regelen der woordvorming van de Sanskṛt grammatica; voorbeelden hiervan zijn dhwaja-ĕnti, sarwa-lĕwih, rāja-panomah, rāja-kaputryan (N.J. raja-kaputren, raja-peni enz.), die men in de woordenlijst hierachter opgenomen vindt[1]).

Iets dergelijks zien we in gevallen, dat zuiver Javaansche woorden voorzien worden van Sanskṛt praefixen, die niets aan de beteekenis veranderen. Hier zoowel als in het vorige geval hebben we dan weer te doen met uitingen van de zucht naar deftigdoenerij; in de poëzie kan tevens het gemak, dat de mogelijkheid tot het vormen van zulke hybridische samenstellingen voor de metriek oplevert, het gebruik er van hebben bevorderd, maar in proza zijn ze toch later evenmin zeldzaam. Zoo zegt men prasama voor sama (N. J. sami), pracacah in plaats van cacah, pratingkah voor tingkah, paripolah en paridudu in plaats van polah en dudu. Soms is daarbij pra- in de plaats getreden van het Javaansche voorvoegsel pa-, zooals in pralambang voor het eveneens voorkomende palambang, prajurit voor pajurit enz.[2]).

[1]) De woorden, die met rāja- beginnen, kunnen gevormd zijn naar analogie van woorden als rājābhāraṇa, N. J. raja-brana. — Als Sanskṛt is blijkbaar ook beschouwd het woord nusântara, dat men vaak gespeld vindt als nūṣāntara, en dat als geheel ook de eigennaam is geworden van het overzeesche bezit van Majapahit in de Javaansche en de Maleische litteratuur. Toch is dit woord eigenlijk geen hybridische samenstelling te noemen, daar het de op Javaansche wijze gevormde woordcombinatie nusa antara is, „de andere eilanden", waarin antara slechts een deftig woord is voor het Javaansche lyan, len; aanleiding tot de verwarring is geweest het feit, dat men in poëzie gewoonlijk den samengetrokken vorm vindt, hoewel het niet-samengetrokken nusa antara ook wel voorkomt. Hybridisch is echter weer gevormd — indien althans nusa geen leenwoord uit Voor-Indië is — het synonieme paranusa, waarin Sk. para, dat men niet mag verwarren met den Javaanschen meervoudsaanduider, de beteekenis „ander" heeft.

[2]) In het Sk. staan vele woorden met pra- zonder of slechts met gering verschil in beteekenis naast woorden zonder pra-, b. v. prawīra naast wīra, tāpa naast pratāpa enz. Naar analogie hiervan, en misschien ten deele ook wel onder invloed van den ouderen Javaanschen vorm par- (voor later pa-; Maleisch nog pĕr-), kunnen bedoelde Javaansche vormen ontstaan zijn. Ook dit pra- moet men niet verwarren met den meervoudsaanwijzer, die soms van para tot pra verkort wordt. In den tekst, die in dit boekje voorkomt, is de meervoudsaanduider echter steeds als afzonderlijk woord gedrukt.

Omtrent de wijze, waarop Sanskṛt woorden in het Javaansch opgenomen zijn, heeft Brandes op grond van de wisselende spelling van het Sanskṛt in den loop van den tijd als gissing geopperd[1]), dat daarbij drie phasen te onderscheiden zijn: in de eerste nam men op het gehoor Sanskṛt woorden over, die men de Hindu's op Java hoorde gebruiken, in de tweede leerde men ze tevens uit Sanskṛt geschriften, en in de derde nam men een deel van de in de tweede periode geleerde woorden ook op in de levende taal. Tot de tweede phase behooren de op p. 131 vermelde Kṛtabhāṣā's, die een hulpmiddel waren voor den Oud-Javaanschen dichter om Sanskṛt teksten te kunnen lezen[2]).

Het Kramaïseeringsverschijnsel. De ethnologie leert ons, dat er bij vele primitieve volkeren ten aanzien van bepaalde personen of zaken verbodsbepalingen bestaan (z. g. taboe-voorschriften), waardoor die personen of zaken „heilig" of „taboe" worden en aan den omgang met of het gebruik door de massa van het volk onttrokken worden. Bij een vorige gelegenheid zagen wij reeds (p. 116), dat de voorstellingen omtrent het magisch-gevaarlijk zijn van sommige personen of zaken daarbij een rol kunnen spelen; er zijn echter ook gevallen genoeg, waarin de ethnologie de verklaring van deze verbodsbepalingen elders zoekt.

Ook bij het gebruik van de taal gelden zulke verbodsbepalingen, niet alleen bij primitieve, maar ook bij z. g. modern-beschaafde volkeren. Elk volk heeft ongeschreven wetten, die het

---

[1]) Vgl. Krom, „Hindoe-Jav. Geschiedenis", p. 146-147.

[2]) Vgl. Krom, p. 146-147, waar de schrijver bij zijn bespreking van de Amaramālā (vgl. hierboven, p. 131, noot 1, slot) opmerkt....: „aangenomen (mag worden), dat een dergelijk „woordenboek" van geen nut kan zijn geweest voor een met het Javaansch onbekenden Hindu, welke die taal wilde beoefenen, doch integendeel alleen bestemd moet zijn geweest voor menschen, wier taal het Javaansch was, doch die zich van de beteekenis van hun onbekende Sanskṛt woorden rekenschap wilden geven. En dan zeker weer niet, om zich in het Sanskṛt uit te kunnen drukken in de eerste plaats, maar vooral om te weten, wat die woorden voorstelden, als men ze in een tekst aantrof. Practisch belang heeft een „woordenboek" van dezen vorm alleen of hoofdzakelijk bij het trachten te begrijpen van Sanskṛt teksten door lieden, die het Javaansch als moedertaal spreken".— [Ik heb mij, behalve enkele kleine wijzigingen in de spelling, ook veroorloofd, om het woord „Kawi", dat in dit citaat gebruikt werd door Prof. Krom, te vervangen door het woord „Javaansch", ten einde verwarring te vermijden, daar in dit boekje „Kawi" in een engeren zin gebruikt wordt (vgl. p. 176-177)].

gebruik van bepaalde woorden of uitdrukkingen verbieden[1]), vervanging van als plat beschouwde eigen woorden door vreemde termen eischen[2]), en het aanduiden van onaangename of gevaarlijke personen, zaken of gebeurtenissen met neutrale of zelfs mooie woorden of uitdrukkingen voorschrijven[3]). Nauw hiermee samen hangt het verschijnsel, dat tegenover of met betrekking tot menschen van hoogeren rang of van bijzondere beteekenis in de maatschappij woorden en uitdrukkingen worden gebruikt, die men niet bezigt tegenover of met betrekking tot den gewonen man. Al deze verschijnselen, die men, zooals wij hierboven reeds zagen (p. 184), taalpsychische verschijnselen kan noemen, komen in elke taal en in elk stadium van cultuurontwikkeling voor, bij het eene volk echter in belangrijker mate dan bij het andere. Ontwikkelt zich nu in een taal één dezer verschijnselen op een wijze, dat het een typische eigenaardigheid van die taal wordt, dan spreekt men wel van hypertrophie of hypertrophische ontwikkeling.

Zulk een hypertrophische ontwikkeling heeft het huidige Javaansch doorgemaakt in het gebruik van speciale woorden en uitdrukkingen tegenover of met betrekking tot lieden van hoogeren rang of speciale beteekenis; dit gebruik is zoo sterk ontwikkeld, dat er in het Javaansch rangtalen zijn ontstaan, waaruit de spreker te kiezen heeft in overeenstemming met de kwaliteit van den aangesproken persoon. Die rangtalen—of taalsoorten, zooals men ze gewoonlijk noemt — onderscheiden zich niet alleen van elkaar in woordenschat, maar ook, al zij het in mindere mate, in grammaticale eigenaardigheden; in het huidige Javaansch onderscheidt men: (1°) krama, dat men spreekt tegenover meerderen en beleefdheidshalve vaak ook tegen vreemden, al zijn zij kennelijk niet van hoogeren of zelfs van lageren rang, (2°) krama - inggil, dat men gebruikt, wanneer men tot of over den vorst spreekt, (3°)

[1]) B. v. woorden, die betrekking hebben op hetgeen samenhangt met sexueele functies.

[2]) Vgl. de Hollandsche leenwoorden urineeren, transpireeren, vomeeren in plaats van de als plat beschouwde eigen woorden wateren, zweeten, braken.

[3]) Zoo worden termen voor dood, sterven, pest, pokken, melaatschheid, namen voor heksen, spoken, daemonen, God enz. enz. vervangen door minder onaangename of gevaarlijke woorden, z. g. euphemismen; een modernere vorm van euphemismen zijn de z. g. parlementaire uitdrukkingen (b. v. „U vergist zich" in plaats van „Je liegt"), die niet wezenlijk van euphemismen verschillen, maar niet langer als zoodanig begrepen worden.

ngoko, dat men tot minderen spreekt, (4°) madya, dat gelijken van rang onderling gebruiken, en nog enkele andere, minder belangrijke taalsoorten[1]). Terwijl nu het gebruik dier taalsoorten in de huidige gesproken taal vrij goed bekend is, omdat het door de traditie vrijwel vastgelegd is, tasten wij nog geheel in het duister omtrent het ontstaan er van en omtrent de factoren, die de ontwikkeling er van bepaald hebben.

Het krama van het huidige Javaansch onderscheidt zich, wat den woordenschat betreft, van het ngoko, door woorden te gebruiken, die òf geheel anders zijn dan de gelijkwaardige ngoko-woorden, z.g. wisseltermen, òf daarvan alleen in vocalisme of uitgang verschillen. In het Oud-Javaansch, het Middel-Javaansch en het Kawi nu komen wel wisseltermen en krama-uitgangen voor, maar het gebruik er van is veel vrijer en van rangtalen kan men voor dien tijd nog niet spreken. Daarentegen hebben zich wel in het huidige Balineesch en Sundaneesch rangtalen ontwikkeld. De ontwikkeling der krama-uitgangen neemt men reeds waar in de oudste producten van de Oud-Javaansche litteratuur en kan men daarna regelmatig volgen; wanneer zich echter de differentiatie der taalsoorten voltrokken heeft, daarover ontbreken ons op het oogenblik nog alle gegevens, daar wij slechts uit den allerlaatsten tijd litteratuur hebben in de spreektaal. Uit het gebruik van taalsoorten in het Sundaasch mogen wij misschien opmaken, dat in den bloeitijd van het (Nieuw-) Mataramsche rijk (eerste helft van de 17de eeuw) de taalsoorten in het Javaansch, dat toen het Sundaasch sterk beïnvloed heeft, al bestonden. Of men het voorkomen van taalsoorten op Bali mag verklaren met de gissing, dat ook in de Majapahitsche periode op Oost-Java taalsoorten bestonden, die echter niet in de litteratuur tot uiting gekomen zijn, evenmin als in het huidige Kawi de taalsoorten van het huidige Javaansch, of wel, dat men het ontstaan van taalsoorten op Bali aan (Nieuw-) Mataramschen invloed moet toeschrijven, of dat men ten slotte voor Bali een onafhankelijk ontstaan van eigen taalsoorten mag aannemen, is nog in het geheel niet uit te maken. Men zou geneigd zijn aan de hand van de litteratuur te willen bewijzen, dat de differentiatie in taalsoorten een typisch

[1]) Er bestaan echter ook vele woorden, die in alle taalsoorten gelijk luiden. De neiging om te differentiëeren bestaat nog steeds, en het aantal krama-vormen neemt dan ook nog steeds toe, vooral krama-vormen van geographische eigennamen.

verschijnsel is van het dialect van Midden-Java[1]), en dat het van daar uit zich verspreid heeft over de Priangan, over Oost-Java en Bali. Maar de voorzichtigheid gebiedt ons toch ook de mogelijkheid open te laten, dat er op Oost-Java reeds verschillende taalsoorten bestonden, waarvan wij echter door het gebruik van een aparte litteratuurtaal—dan zouden het litteraire Oud- en Middel-Javaansch het Kawi van dien tijd zijn[2])—niets bemerken; is inderdaad het verschijnsel van differentiatie in taalsoorten algemeener Javaansch, dan zou het kunnen zijn, dat het ook oorspronkelijk Balisch en oorspronkelijk Sundaasch is. Misschien dat voortgezette studie van het Javaansch eenmaal ons een oplossing dezer moeilijkheden brengen zal.

Is het reeds moeilijk iets zekers te weten te komen aangaande de geschiedenis der taalsoorten, nog veel zwaarder zou het iemand vallen een bevredigend antwoord te geven op de vraag naar het ontstaan der taalsoorten en naar de factoren, die de hypertrophische ontwikkeling er van in het Javaansch beïnvloed hebben. Gissenderwijze zou men als enkele van die factoren willen noemen: (1°) taboe-voorschriften, (2°) drang tot classificatie, (3°) de inrichting van de Hindu-Javaansche maatschappij met haar kastenstelsel, en de verhouding van de Hindu-Javanen tot het Javaansche volk, (4°) de eigenschap van vocaalwisseling in vele Javaansche grondwoorden en zelfs in wortels, (5°) behoeften van de Javaansche metriek, (6°) zucht tot deftigdoenerij en (7°) analogie-werking. Het sub (1°), (2°) en (4°) genoemde zou als elementair beschouwd kunnen worden, (1°) en (2°) voor het in gebruik komen van wisseltermen, (4°) voor de differentiatie in vocalisme en woorduitgangen.

In (1°) en (2°) zijn vermoedelijk diepere oorzaken te zien, maar dat het geen beslissende factoren waren, blijkt daaruit, dat zij ook in vele andere talen, in den Indischen Archipel en daarbuiten, werkzaam geweest zijn zonder tot hypertrophie te leiden. Zij hangen nauw met elkaar samen, daar de taboe-voorschriften, voor zoover zij de taal betreffen, niet alleen berusten op het geloof aan—c q. de vrees voor—de magische kracht van het gesproken woord, maar

---

[1]) Voor zoover mij bekend is, blijkt het bestaan van taalsoorten niet uit de oude oorkonden van Midden-Java (Oud-Mataram).

[2]) Vgl. hiermee nog de opmerkingen hierboven (p. 176-177), en Dr. P. van Stein Callenfels in zijn dissertatie, p. 153-155.

tevens op de voorstelling, dat er een nauwe samenhang, ja, zelfs volkomen identiteit bestaat tusschen een woord en den persoon of de zaak, die er mee aangeduid wordt, zoodat de eigenschappen van het eene ook eigenschappen van het andere zijn[1]); woorden voor personen of zaken, die gevaarlijk of magisch-gevaarlijk zijn, zijn zelf dus ook gevaarlijk en ieder behoort zich van het gebruik er van te onthouden, of, zoo hij de begrippen noodzakelijkerwijze moet aanduiden, een geheel ander woord te gebruiken, dat hetzij door klankovereenkomst, hetzij alleen door afspraak of traditie door den toegesprokene in den zin van het eerste woord verstaan wordt. Op deze voorstellingen berust o. a. het gebruik van aparte jacht- en zeetalen in den Archipel. Bij vele andere volkeren, ook bij modern-beschaafde, vinden we soortgelijke verschijnselen; noemen we slechts het Joodsche gebruik om God's naam Jahwe te vervangen door het niet-magisch-gevaarlijke Jĕhowah, een traditioneelen wanvorm, en den algemeenen afkeer en vrees voor vloeken, meineed, godslastering enz.

Ook buiten de vrees voor het gevaarlijke en magisch-gevaarlijke om kán zich de classificatie-geest hebben laten gelden. Daar het classificeerende denken zoo vaak dingen met elkaar in verband brengt, die naar ons gevoelen geen enkel aanrakingspunt met elkaar gemeen hebben, zou het geenszins ondenkbaar zijn, dat men bestaande wisseltermen is gaan differentiëeren in het kader van maatschappelijke differentiaties; dat zoo iets inderdaad kan voorkomen, blijkt uit het bestaan van aparte mannen- en vrouwentalen in verschillende streken van den Archipel. Op Java kan deze behoefte tot classificeeren sterker dan elders gevoeld zijn, omdat de aanwezigheid van een aparte Hindu-Javaansche maatschappij boven en eenigszins gescheiden van de zuiver Javaansche maatschappij een scherpe sociale differentiatie beteekende, waar-

[1]) Vgl. hiermee de opmerkingen hierboven, p. 117. — Met deze opvatting hangt nauw samen het feit, dat in Javaansche verhalen, b. v. de Pañji-verhalen, herhaaldelijk verteld wordt, dat iemand bij een of andere belangrijke gebeurtenis zijn naam verandert. Ook op het huidige Java komt dat nog vaak voor. Naam en toestand houden eng verband met elkaar: vandaar, dat aan kraton-ambtenaren steeds namen gegeven worden, die bij hun ambt passen, zoodat men aan den naam van den ambtenaar gewoonlijk kan onderscheiden, welk ambt hij bekleedt; vandaar ook, dat enkele Javaansche woorden voor „naam" etymologisch „toestand" beteekenen (b.v. jĕnĕng, grondbeteekenis „staan", „stand"; wasta, Sk. awasthā, „toestand").

mee men in gedachten en woordenkeus vanzelf al rekening hield.

Meer dan een hypothese is dit natuurlijk niet. Zelfs al heeft de sociale structuur van Oud Java, waar we ook nog maar heel weinig positiefs van weten[1]), het ontstaan van taalsoorten beïnvloed, dan zijn toch sindsdien nog verschillende andere invloeden werkzaam geweest, die de oorspronkelijke differentiatie in allerlei opzichten gewijzigd kunnen hebben. Het is dan ook hier slechts de bedoeling op de mogelijkheid te wijzen, dat de drang tot classificatie tot het ontstaan van rangtalen het zijne heeft kunnen bijdragen, en aan te stippen, hoe dat gebeurd kan zijn.

Onder die andere invloeden lijken mij de onder (5°) genoemde behoeften van de metriek een niet onbelangrijke rol gespeeld te hebben, en wel zoo, dat de kakawin-dichters het gebruik van wisseltermen en kidung-dichters dat van variatie in vocalisme en woorduitgangen in de hand gewerkt zullen hebben. Hierboven[2]) hebben we herhaaldelijk kunnen opmerken, dat dichten minder een gevoels- dan wel een verstandszaak was, en dat er dan ook verschillende hulpmiddelen waren om den dichter zijn werk gemakkelijker te maken, o. a. woordenboeken, die, zooals wij zagen, eigenlijk synoniemenboeken waren. Daar het in kakawinversmaten aankomt op een bepaalde regelmatige opeenvolging van korte en lange lettergrepen, en in kidungs op het vinden van de goede slotvocaal, ligt het voor de hand, dat de kakawindichters graag Sanskṛt woorden met hun natuurlijke verschillen in vocaal-lengten in hun werken gebruikten, en dat kidung-dichters hun kracht zochten in variatie van vocalisme en woorduitgangen[3]); daar in kakawins zoowel als in kidungs het aantal lettergrepen per versregel bepaald is, was het voor beiden tevens zaak goed thuis te zijn in de synonymiek om voor onbruikbare woorden gemakkelijk aequivalenten te kunnen vinden van meer of minder lettergrepen.

Het spreekt vanzelf, dat de kidung-dichters die variaties in vocalisme en in woorduitgangen niet zonder meer verzonnen hebben; zij moeten natuurlijk hier en daar aanknoopingspunten gevonden hebben, waarvan zij een verdere ontwikkeling konden laten afhangen. Die aanknoopingspunten vonden zij in de na-

[1]) Vgl. hiermee de opmerkingen op p. 85 sqq.

[2]) Vgl. hiermee de opmerkingen op p. 48, 131.

[3]) Een ander middel was een synoniem te gebruiken van evenveel lettergrepen, maar met de gewenschte slot-vocaal.

tuurlijke variabiliteit van het vocalisme van vele Javaansche grondwoorden[1]) en in toevallige overeenkomst van klank in eenige semasiologisch verwante woorden; het aantal der aldus gedifferentiëerde woorden kon vervolgens tot in het oneindige toe uitgebreid worden door analogie-werking. Voorbeelden van die variabiliteit in het vocalisme kan men in groote hoeveelheid vinden in naar het Javaansche alphabet gerangschikte Javaansche woordenboeken (b. v. jajar, jejer, jějěr[2])). Daarentegen is het niet altijd gemakkelijk de prototypen te vinden, naar analogie waarvan latere krama-vormen gemaakt zijn; slechts een enkelen keer kunnen we met eenige waarschijnlijkheid den gang van de ontwikkeling vaststellen. Zoo zijn de krama-vormen kārdi en kadi[3]) uit kārya en kaya ontstaan naar analogie van Sk. upāya en upadhi, die, hoewel van geheel verschillenden oorsprong (resp. wortels i en dhā), in een bepaalde beteekenis synoniemen van elkaar zijn; N. J. kemawon en sĕgawon zijn ontstaan uit Sk. kewala en sṛgāla, doordat de uitgang -ala in -awon veranderd is naar analogie van ala en awon, die in de beteekenis „slecht" toevallig synoniemen waren[4]). Soms is het moeilijk zonder taalvergelijkend onderzoek vast te stellen, wat oorspronkelijk toevallig naast elkaar stond en wat door analogie-werking ont-

---

[1]) Misschien is die natuurlijke variabiliteit van het Javaansche vocalisme wel van invloed geweest op het ontstaan van de typisch Javaansche versmaten, die men nog nergens anders in den Archipel gevonden heeft — tenzij in geval van latere ontleening aan het Javaansch —, en welker geschiedenis tot nu toe niet bevredigend is opgehelderd. Vgl. de opmerkingen hierboven op p. 67-69. In dat geval zou er een direct verband tusschen het karakter van de taal en den litterairen vorm bestaan, waardoor later weer de hypertrophische ontwikkeling van krama-uitgangen teweeggebracht kan zijn.

[2]) Over de wisseling van ĕ en u zie men reeds hierboven, p. 178. Voor nadere voorbeelden van vocaalwisseling raadplege men A. C. Vreede, „De oorspronkelijke en figuurlijke beteekenissen van Javaansche woorden," Leiden, 1897, passim, dat echter niet meer als up-to-date kan beschouwd worden.

[3]) Kadi is in het huidige Javaansch als krama-vorm vervangen door kados, dat dus een krama-vorm in de tweede macht is.

[4]) Ala is het eigenlijke woord voor „slecht"; awon is een afleiding van awu, „asch", beteekende dus oorspronkelijk „aschachtig", en zal vermoedelijk de algemeenere beteekenis van „slecht" gekregen hebben via de meer speciale beteekenis van „slecht" van bodem of bouwland. — Kemawon is ontstaan uit den tusschenvorm kewawon, waaruit echter de

staan is; zoo heeft men naast elkaar staan asu en añjing[1]), masuk en mañjing, en esuk en eñjing, zonder dat uit het Javaansch blijkt, welk dezer woorden het prototype geweest is; vermoedelijk hangen hiermee weer samen overgangen als in malayu—malajĕng, kayu—kajĕng, ayu—ajĕng, ouder laju en N. J. lajĕng[2]), enz.[3]).

Hierboven is opgemerkt, dat de kidung-dichters variatie in vocalisme en in woorduitgangen in het Javaansch in de hand gewerkt zullen hebben. Daarmee wil slechts gezegd zijn, dat zij indirect de ontwikkeling der rangtalen of taalsoorten beïnvloed kunnen hebben; niet direct, want, zooals wij op p. 190 reeds zagen, kent de litteraire taal wel wisselwoorden en krama-uitgangen, maar niet de systematische differentiatie in rangtalen Dit sluit in, dat het gebruik van krama-woorden en -uitgangen in poëzie en dat in de spreektaal elkaar niet dekken; de litteraire taal veroorlooft zich veel meer vrijheid en is in het algemeen ook rijker aan krama-vormen dan de spreektaal[4]).

Het gebruik van de termen „Hoog-Javaansch" en „Laag-Javaansch" in plaats van resp. krama en ngoko geeft buitenstaanders wel eens den indruk, dat hiermee een soortgelijke onderscheiding zou bedoeld zijn als b. v. tusschen Hoogduitsch en Nederduitsch of Platduitsch, een onderscheiding dus tusschen algemeen-beschaafde taal en plaatselijke dialecten („slang"), tus-

---

eerste w door dissimilatie verdwenen is. Naast kemawon en sĕgawon staan als ngoko-*woorden* wahe en asu, maar als ngoko-*vormen* kewala en sĕgala, al kent de huidige taal deze vormen niet meer; ngoko-*woorden* en ngoko-*vormen* — en zoo ook krama-*woorden* en krama-*vormen* — moet men goed van elkaar onderscheiden.

[1]) In añjing, dat uit de huidige taal verdwenen is, maar wel elders, b. v. in het Maleisch, voorkomt, hebben we een geval van een krama-vorm, die toch geen krama-woord is.

[2]) De ngoko-woorden zijn nuli en bañjur.

[3]) Behalve deze enkele voorbeelden bestaan er nog verschillende andere krama-uitgangen. Een systematisch onderzoek naar den oorsprong en de ontwikkeling dezer krama-uitgangen is nog niet ingesteld, maar zou vermoedelijk wel tot resultaat hebben, dat ook van andere uitgangen prototypen aangewezen konden worden.

[4]) Zoo kent de litteraire taal de krama-vormen nagari en nagantun van het woord nagara, de spreektaal alleen nagari. Vaak zijn zulke litteraire krama-vormen wel in de huidige Javaansche spreektaal opgenomen, maar zonder als beschaafde krama-vormen erkend te worden; men spreekt dan van krama-ḍusun.

schen „goed Hollandsch", om een ander voorbeeld te kiezen, en „slecht Hollandsch". Uit wat in den loop van deze pericope is opgemerkt, zal men kunnen opmaken, dat dit een misverstand is, en dat dus het gebruik van de namen „Hoog-Javaansch" en „Laag-Javaansch" geen aanbeveling verdient. Te bedenken valt hierbij, dat zich uit de Javaansche dialecten nog geen standaardtaal, geen „algemeen-beschaafd-Javaansch" dus, ontwikkeld heeft, en dat vooral in dezen tijd van snelle creoliseering van het Javaansch de meeningen over de kwestie, wat „goed Javaansch" en wat „slecht Javaansch" is, zeer verdeeld zijn. — Een andere onjuiste meening is, dat de krama-woorden uit het Sanskṛt zouden stammen in tegenstelling tot de zuiver Javaansche ngoko-woorden; een afdoend bewijs voor het tegendeel is het woord voor „maan(d)", waarvoor in het krama het Javaansche wulan gebruikt wordt, maar in het ngoko sasi, dat uit Sk. çaçī ontstaan is (letterlijk „van een haas voorzien"; in ons „mannetje in de maan" zièn de Hindu's een haas, Sk. çaça).

We kunnen, daar de hierboven sub (6°) genoemde factor geen nadere toelichting vereischt, hiermee van de kwestie der rangtalen afstappen om nu even stil te staan bij een ander taalverschijnsel, waarmee men in de historische grammatica rekening moet houden en dat in het Javaansch van actueel belang is, n.l. de zooeven genoemde creoliseering.

Het creoliseeringsverschijnsel. Zooals in het begin van dit hoofdstuk reeds is opgemerkt, blijkt èn uit de onderlinge verwantschap van een willekeurige taal met een aantal andere talen, èn uit vergelijking van verschillende perioden uit het leven van een en dezelfde taal, dat die taal het resultaat is van een lange ontwikkeling. In tegenstelling met het feit, dat bij volkeren, die niet langer primitief genoemd kunnen worden, het leven zoowel van de individuën als van de gemeenschap steeds gecompliceerder wordt, kunnen wij in de taalkunde het verschijnsel waarnemen, dat ontwikkeling van een taal gewoonlijk beteekent een voortdurende vereenvoudiging van structuur— de „slijtage" van een taal!—, waar dan bij komt een voortdurende specialisatie in woordgebruik. De wijze, waarop deze processen zich voltrekken, wordt zeer sterk beïnvloed door plaatselijk-werkende factoren, die echter niet altijd makkelijk aan te wijzen zijn ; en daar die factoren hier weer heel anders zijn dan ginds, kan men wel zeggen, dat de

natuurlijke gang van zaken is een voortdurende vorming van nieuwe dialecten en talen. Dit neemt men dan ook waar bij primitieve volkeren. Bij geciviliseerde volkeren werken echter tegelijkertijd unificeerende invloeden, vooral ten gevolge van het intensievere onderlinge verkeer, dat steeds met civilisatie gepaard gaat; zoo ontstaat bij hen een algemeenere taal, die boven de plaatselijke dialecten staat. Bij modern-beschaafde volkeren is bovendien die algemeenere taal onder invloed van verschillende behoeften, b. v. den wensch om een vaststaande taal te hebben voor het vastleggen van wettelijke transacties[1]), tot een standaardtaal geworden, die, sinds men het groote nut er van ingezien heeft, van overheidswege beschermd en gepropageerd wordt. Doordat er onderwijs in die standaardtaal gegeven wordt, leeren velen critisch onderscheiden, wat „goed" en wat „slecht" in het gebruik er van is, en daardoor wordt zoo'n taal tevens veel minder toegankelijk voor vreemden invloed; men denke slechts aan het verzet tegen Germanismen, Gallicismen en Anglicismen in Nederland. Terwijl nu deze unificeerende invloeden de werking van sommige oudere factoren, als taalslijtage, remmen, kunnen zij met andere, b. v. de voortschrijdende specialisatie in woordgebruik, vaak zoo harmoniëeren, dat dit een verrijking van de standaardtaal beteekent.

Veel minder goed gewapend tegen allerlei invloeden zijn talen, waaruit zich nog geen standaardtaal ontwikkeld heeft. Komen nu die invloeden van binnen uit of van nauw-verwante talen, dan zal het karakter van de beïnvloede taal daar niet veel door veranderd worden. Anders wordt het echter, wanneer de invloed ondergaan wordt van een taal van geheel andere structuur. We zien dan, dat de structuur van de beïnvloede taal zich gaat wijzigen en trekken gaat vertoonen, die er oorspronkelijk geheel vreemd aan waren, zonder daarbij echter al haar eigen kenmerken te verliezen. In de taalkunde noemt men dat creoliseering[2]). Nu is

[1]) Van enorme beteekenis voor de ontwikkeling der moderne Europeesche talen zijn ook godsdienstige factoren geweest; noemen wij slechts den invloed, dien de Luthersche Bijbelvertaling voor het Duitsch en de Dordtsche voor het Hollandsch gehad hebben; vgl. hiermee den invloed van de taal van de Kur'ān op het ontstaan van de algemeene Arabische litteratuurtaal.

[2]) Naar de Creolen van West-Indië en omliggende landen, waar door de intensieve bloedsmenging van verschillende rassen in den bloeitijd van de Spaansche kolonisatie in Amerika een mengtaal is ontstaan, waarin o. a. invloeden van het Spaansch, van Indianen-talen en van negertalen zijn te herkennen. Het spreekt vanzelf, dat juist in koloniale gebieden creolisee-

creoliseering, evengoed als beïnvloeding van een taal van binnen uit of van andere verwante talen en de daardoor veroorzaakte veranderingen in de beïnvloede taal, een heel normaal verschijnsel, en een sterk gecreoliseerde taal is volstrekt niet „slechter" dan een niet-gecreoliseerde, zoolang het volk, dat de taal spreekt, nog niet bewust normen van „goed" en „slecht" heeft aanvaard[1]); en zelfs dan kan het resultaat der creoliseering als een feit aanvaard worden[2]). De talen van alle volkeren, die veel met vreemdelingen te maken hebben, ondergaan wel op den duur den creoliseerenden invloed van de betreffende vreemde talen.

Daar de Hindu's en hun afstammelingen reeds eeuwen lang op Java woonden, voordat de eerste ons bekende producten der Oud-Javaansche litteratuur geschreven werden, mogen wij wel als zeker aannemen, dat in het oudste Javaansch, dat ons bekend is, reeds creoliseering had plaats gevonden; in welke mate is moeilijk te zeggen, daar ons geen er mee vergelijkbaar Javaansch van vóór de komst der Hindu's bekend is, en conclusies uit de litteratuur eerst na een uitgebreide aparte studie getrokken zouden kunnen worden.

Een nieuwe creoliseering is opgetreden in de laatste decen-

---

ring het sterkst op den voorgrond treedt; zoo is het Nederlandsch gecreoliseerd tot Zuid-Afrikaansch in de voormalige Kaap-kolonie onder invloed van de Kaffer-talen, en tot Indo-Hollandsch op Java onder invloed van het Javaansch en het Maleisch.

[1]) M. a. w. de waardeeringsoordeelen „goed" en „slecht", op de taal toegepast, zijn zuiver subjectief, en kunnen pas objectief worden door wettelijke bepalingen of andere bindende afspraken, die een standaardtaal scheppen als norm voor waardeering. Een norm voor waardeering bestaat er ook wel vóór dien tijd, maar een, die den sprekers van de taal niet steeds bewust is; bedoeld wordt hier het „taalgevoel", dat tot het onderbewustzijn behoort. Deze norm zou men collectief-subjectief kunnen noemen; zij wijzigt zich langzaam met de geleidelijke veranderingen van de taal, en wordt bepaald door het algemeene taalgebruik van de „spraakmakende gemeente".

[2]) Dat ziet men aan het Engelsch, een creoliseeringsproduct van het Angelsaksisch, dat vooral in de 11de eeuw een zeer sterken invloed van het Fransch dier dagen heeft ondergaan, waardoor het oorspronkelijk Germaansche karakter van de taal zich belangrijk gewijzigd heeft. Toch zou niemand er aan denken daarom thans nog al het Engelsch „slecht" te noemen!

nia onder invloed van het Nederlandsch en het pasar-Maleisch[1]), die heel snel om zich heen grijpt en hier en daar reeds opvallende verschillen heeft doen ontstaan tusschen de taal van de oudere generatie en die van het jongere geslacht, dat in Europeesche of Hollandsch-Inlandsche scholen en hoogere inrichtingen van onderwijs is opgegroeid. Of de kwalificatie „slecht Javaansch", waarmee de oudere Javanen van heden de taal van de jongeren wel aanduiden[2]), te recht gegeven wordt of niet, is een kwestie, die buiten het bestek van dit boekje valt; het is de taak der Javanen zelf tot klaarheid te komen omtrent het al dan niet wenschelijk zijn van een standaard-Javaansch en te beslissen, of daarbij de laatste creoliseering geheel, gedeeltelijk of in het geheel niet aanvaard zal worden.

Iets over grammatica. Onder „grammatica", vernederlandscht tot „spraakkunst", verstaat men een critische bespreking van alle verschijnselen van een taal, in een overzichtelijk systeem gerangschikt. De eerste beoefenaars van de studie der grammatica zijn vermoedelijk de Hindu's geweest, die reeds eeuwen voor het begin van onze jaartelling belangrijke taalgeleerden voortgebracht hebben, wier werken nog steeds van belang zijn. Toen als gevolg van den veldtocht van Alexander den Grooten het verkeer tusschen Indië en de verschillende deelen van zijn uitgestrekte rijk, en later tusschen Indië en de rijken der Diadochen, zeer vergemakkelijkt was, is met veel ander Indisch cultuurbezit ook de kennis der grammatica in de Hellenistische wereld verspreid geraakt of althans tot nieuwen bloei gebracht. Een van de belangrijkste centra van Hellenistische taalstudie is Alexandrië geweest

[1]) In het pasar-Maleisch, dat zelf heel sterk gecreoliseerd Maleisch is, zijn talrijke vreemde invloeden verwerkt: Voor-Indische, Chineesche, Europeesche en mogelijk nog andere. Men noemt het ook wel Laag-Maleisch, in tegenstelling met het Hoog-Maleisch, waaronder men dan het meer natuurlijke Maleisch van Riouw en zoo verstaat; zooals wij hierboven (p. 195-196) zagen, verdient het gebruik van deze namen geen aanbeveling. — Een voorbeeld van kunstmatig gecreoliseerd Maleisch vinden we in de z. g. kitāb-litteratuur, waarin uit godsdienstige overwegingen een nauwe aansluiting bij grammaticale eigenaardigheden van het Arabisch toegepast wordt bij vertalingen van werken der religieuze litteratuur uit het Arabisch in het Maleisch. Iets dergelijks, schoon veel minder rigoreus doorgevoerd, zien we later geschieden bij vertalingen van het Nederlandsch — b. v. van officiëele stukken — in het Maleisch.

[2]) Zooals ik herhaaldelijk vernam van vooraanstaande Javanen in Solo.

(de z g. „Alexandrijnsche school"), waar vooral Grieksche taal- en letterkunde bestudeerd werden. Nadat omstreeks het begin van onze jaartelling een groot deel van de Hellenistische wereld opgegaan was in het Romeinsche rijk, verplaatste zich ook geleidelijk de Hellenistische wetenschap, die sinds het verwerken der Indische invloeden nog geweldig uitgegroeid was, naar Rome om zich van daar uit te verspreiden over de verschillende wingewesten van het Romeinsche rijk in West-, Middel- en Zuid-Europa. Daar het Latijn in de katholieke Middeleeuwen en lang nog daarna de taal der geletterden gebleven is, heeft de Latijnsche grammatica, die ingericht was naar Alexandrijnsch model en een verlatijnschte Alexandrijnsche terminologie bezigde, een enormen invloed op de ontwikkeling van de Europeesche taalstudie en taalbeschouwing uitgeoefend, en haar schema werd algemeen toegepast bij de latere bestudeering van andere talen. Zoowel het Sanskṛt en het Grieksch als het Latijn en de meeste andere talen van Europa zijn leden van één groote taalfamilie en vertoonen allen dezelfde hoofdkenmerken; dus ging de geheele of gedeeltelijke toepassing eerst van Hindusche schema's op het Grieksch, later van Hellenistische theorieën op het Latijn en ten slotte van het Latijnsche schema op andere Europeesche talen, niet met bijzonder groote moeilijkheden gepaard.

Langen tijd heeft men in Europa de — wat wij hier voor het gemak zullen noemen – Latijnsche grammatica als model beschouwd, waarnaast geen ander schema eigenlijk mogelijk geacht werd. Pas in den allerlaatsten tijd is men hier en daar bezig zich aan de traditioneele taalbeschouwing te ontworstelen, niet zoozeer nog onder invloed van de vergelijkende taalwetenschap, die nog heel lang den nadruk gelegd heeft op de Indo-Europeesche talen, als wel onder invloed van de vergelijkende ethnologie, die op het belang voor de taalwetenschap van de bestudeering van talen van geheel afwijkend type gewezen heeft, en tevens op het feit, dat bij die bestudeering rekening moest gehouden worden met de sociale structuur en de eigen wereldbeschouwing van de volkeren, die die talen spreken[1]). Intusschen is men in Europa zoo

[1]) Het gaat hier natuurlijk om de inrichting van de grammatica als geheel. Met deze opmerking wil dus geenszins gezegd zijn, dat niets van de oude taalbeschouwing bruikbaar is bij de studie van talen van een afwijkend type. Integendeel, verscheidene taalverschijnselen vindt men overal ter wereld terug. De Latijnsche grammatica is naar een logisch systeem ingericht, en logica blijft logica, al ziet men haar hier soms ook in een ander licht dan elders.

ingesteld op de oude vormen en beschouwingen, dat het zoeken naar nieuwe schema's voor talen van afwijkend type de grootste moeilijkheden oplevert, welke nog vermeerderd worden, doordat sinds lang buiten de gebieden der Europeesche wetenschap slechts weinig centra van taalwetenschappelijke studie meer bestaan.

De oudste grammatica's van Austro-Aziatische talen zijn wel die der Philippijnsche talen; zij zijn meestal vervaardigd door katholieke priesters, die—vooral in dien tijd nog—een grondige kennis van het Latijn hadden en uiteraard het schema van de Latijnsche grammatica dan ook gebruikten bij hun beschrijvingen van Philippijnsche talen. Zoo onderscheidden zij de gewone twee hoofddeelen van de grammatica, etymologie (leer van den woordbouw) en syntaxis (leer van den zinsbouw); in het eerste deel onderscheidden zij de tien woordsoorten (artikel of lidwoord, substantief of zelfstandig naamwoord, adjectief of bijvoegelijk naamwoord, adverbium of bijwoord, numerale of telwoord, pronomen of voornaamwoord, verbum of werkwoord, praepositie of voorzetsel, conjunctie of voegwoord en interjectie of tusschenwerpsel), spraken van declinatie (verbuiging) en conjugatie (vervoeging) enz. enz. Ook in de oudste grammatica's van het Javaansch, die van veel later datum zijn, werd de oude indeeling gevolgd.

Het ontstaan der hierboven vermelde nieuwe richting in de taalwetenschap bracht ook beoefenaars van Austro-Aziatische talen er toe zich af te vragen, of het niet geraden was voor deze talen een eigen methode van behandeling te volgen. Bij het zoeken van zoo'n nieuwe methode is men, zooals meer gebeurt bij het uitwerken van een nieuwe gedachte, wel weer eens te ver gegaan in zijn critiek op de oude taalbeschouwing; toch bevat deze nog veel waardevols, al was het alleen maar de overal aanvaarde begripsformuleering. Op het gebied van de Austro-Aziatische taalstudie is de huidige stand van zaken, voor zoover mij bekend is, deze, dat nog steeds geen geheel bevredigende, volledige methode van behandeling dier talen naar voren gebracht is; dit geldt vooral voor de leer van den zinsbouw.

Het is hier niet de bedoeling te trachten op een nieuwe, bij de taal passende wijze de grammatica van het Javaansch te behandelen; m. i. is trouwens de tijd daarvoor nog niet gekomen, zoolang van de litteratuur nog slechts een heel gering gedeelte in behoorlijke edities toegankelijk is, en nog slechts enkele van

de vele huidige Javaansche dialecten min of meer bekend zijn. Wel is het mogelijk eenige belangrijke verschillen aan te wijzen tusschen het Javaansch en het Nederlandsch b.v. Zoo kent het Javaansch o.a. geen verschil tusschen enkelvoud en meervoud, geen geslachten en geen naamvallen bij zelfstandige naamwoorden, geen onderscheidingen van persoon, tijd en getal in werkwoordsvormen; daarentegen heeft het wel persoonlijke lidwoorden, aanduiders van activiteit of intensiteit en van verscheidenheid, en middelen om allerlei relaties tusschen zinsdeelen aan te duiden, welke in het Hollandsch ontbreken. Men kan niet zeggen, dat het Javaansch armer of rijker is aan vormen en constructies dan het Hollandsch; het is slechts anders.

De woordindeeling der Hollandsche grammatica is op het Javaansch niet toe te passen, alleen al reeds daarom, omdat de meeste kenmerken, die den aard van Hollandsche woorden bepalen, in het Javaansch ontbreken. Eénzelfde woord kunnen wij nu eens in het Hollandsch vertalen met een zelfstandig naamwoord, dan weer met een bijvoegelijk naamwoord, dan weer met een werkwoord; met het volste recht kan men vormen als nangis, turu, lumaku enz. als bijvoegelijke naamwoorden opvatten, al worden ze in het Hollandsch weergegeven met werkwoorden; ja, de meening kan zelfs verdedigd worden, dat het Javaansch in het geheel geen werkwoorden kent, daar ook de verhouding van het gezegde tot het object niet wezenlijk verschilt van de verhouding, die er tusschen twee zelfstandige naamwoorden bestaan kan, en daarmee zelfs belangrijke kenmerken gemeen heeft. In de praktijk verdient het wellicht echter aanbeveling genasaleerde vormen, die een object bij zich hebben, werkwoorden te noemen, omdat dan de kwestie van actief en passief gemakkelijker overzien kan worden.

De nasaleering. Nasaleering noemt men het verschijnsel, dat in bepaalde omstandigheden (1°) grondwoorden, die met een k, c, t, p of s (ṣ, ç) beginnen, die klanken kunnen veranderen in de—gewoonlijk homorgane—nasalen ng, ñ, n, m en n of ñ, (2°) grondwoorden, die beginnen met een g, j, d of b, de homorgane nasaal (resp. ng, ñ, n of m) voorvoegen, en (3°) grondwoorden met een anderen beginklank de ng voor zich krijgen[1]).

[1]) In een ouder stadium van de taal, en een enkelen keer nog in lateren tijd, gingen ook de mediae g, j, d en b over in de homorgane na-

De beteekenis van de nasaleering is niet altijd aan te wijzen; men kent er gewoonlijk deze waarde aan toe, dat zij activiteit of intensiteit zou aanduiden, doch er zijn vele voorbeelden aan te halen, waarin noch van activiteit, noch van intensiteit sprake kan zijn[1]), terwijl omgekeerd activiteit of intensiteit lang niet altijd door nasaleering wordt aangegeven. Als werkhypothese is intusschen de formuleering, dat nasaleering activiteit aanduidt, zeer wel bruikbaar.

Intusschen verwarre men „activiteit" niet met „actieve werkwoorden". Zooals hierboven gezegd is, is het de vraag, of er in het Javaansch überhaupt werkwoorden bestaan; genasaleerde vormen kunnen wij in het Hollandsch even vaak met zelfstandige of bijvoegelijke naamwoorden als met werkwoorden weergeven. Wel is de verdeeling in genasaleerde en ongenasaleerde vormen een der mogelijke hoofdverdeelingen in de Javaansche grammatica, maar daarom bestaat er nog geen samenhang met de hoofdverdeeling van de Latijnsche grammatica, n.l. die in naamwoorden en werkwoorden. Genasaleerde vormen kunnen in sommige gevallen met werkwoorden vergeleken worden, maar in andere gevallen weer zijn zij daarmee stellig niet vergelijkbaar.

Soms wordt niet de beginklank van het grondwoord genasaleerd, maar die van het praefix; in andere gevallen komt het praefix, vooral a- of ma- en pa-, te staan vóór het reeds genasaleerde grondwoord.

Ook secundaire grondwoorden en samenstellingen[2]) kunnen genasaleerd worden. In het laatste geval kan de band tusschen de samenstellende deelen zoo nauw zijn, dat zij ook na de nasaleering onscheidbaar blijven. Echter heeft men ook woordcombinaties, waarvan de samenstellende deelen in losser verband tot elkaar staan, zooals b. v. de substantieven, die door (n)ing

---

saal (b. v. mukti in plaats van mbhukti; vgl. Mal. měnĕngar in plaats van měndĕngar), zooals nog regelmatig geschiedt in verschillende verwante talen (o. a. het Balineesch, het Tagalog).

[1]) B. v. wanneer de genasaleerde vorm aanduidt het gelijken op hetgeen door het grondwoord genoemd wordt.

[2]) Onder samenstellingen wordt hier verstaan een combinatie van twee of meer woorden, hetzij van zelfstandige naamwoorden, hetzij van een of meer zelfstandige naamwoorden en een of meer adjectieven, en eventueel van nog andere woordjes.

of door aanhechting van het suffix van den derden persoon aan het eerste lid aan elkaar verbonden worden. Bij nasaleering van het eerste lid kan die band nog losser worden en kunnen de samenstellende deelen verder van elkaar komen te staan; in zulke gevallen kan men spreken van praedicaat en object. Te recht, omdat omzetting in een passieve constructie dan gewoonlijk mogelijk is. Toch komt het mij voor, dat de verwantschap van de praedicaat+object-constructie met die van de ongenasaleerde woordcombinatie, welke er aan ten grondslag ligt, nog niet geheel vervaagd is; de vaak voorkomende inleiding van het object met partikels, die ook substantieven onderling verbinden, wijst daar wellicht op, evenals de gelijkheid van den z.g. genitief en den z.g. accusatief in verwante talen van de Philippijnsche groep.

Activiteit wordt, behalve door nasaleering, niet door affixen aangeduid. Niet-genasaleerde grondwoorden hebben gewoonlijk een neutraal karakter, maar zijn, vooral in sommige Oud-Javaansche constructies, soms uitgesproken passief. Het passieve karakter wordt gewoonlijk echter, vooral in de latere taal, aangeduid door een passief affix (ka-, -in-, -an), soms door een combinatie van affixen.

In het Oud-Javaansch gaat soms de nasaal van een praefix verloren, wanneer het voorafgaande partikel op een n eindigt, b. v. na an, yan, tan[1]), yapwan enz.; de samenhang tusschen partikel en volgenden vorm is dan blijkbaar zoo innig, dat de slotnasaal van het partikel aan de behoefte tot nasaleering reeds voldoet.

In enkele gevallen komt de nasaleering voor in met het praefix pa- en het suffix -an samengestelde woorden. Een bevredigende verklaring hiervoor is nog niet gevonden; in sommige gevallen kan men inderdaad een actief en een passief element in deze woorden aanwijzen[2]), maar lang niet altijd. In het al-

[1]) Uit de vaak voorkomende combinatie tan pa- in plaats van tan ma- is het latere Javaansche tanpa = „zonder" ontstaan; in het latere Kawi zijn vervolgens ook vormen als tanpa cinacangan (in de ḍalang-taal: „zonder vastgebonden te zijn"), die heelemaal niet in de lijn van ontwikkeling van tanpa liggen, mogelijk.

[2]) B. v. pangeran en panganten – van de grondwoorden er en anti, die beide „wachten" beteekenen — „degene, bij wien (passief of objectief) men (actief) zijn opwachting komt maken", panĕmbahan, „degene, voor wien men een sĕmbah maakt".

gemeen is nasaleering bij het aanhechten van passieve affixen uitgesloten[1]).

Ook bij de vorming van grondwoorden uit wortels heeft de nasaleering invloed doen gelden[2]), maar hoe dat in zijn werk is gegaan, en welke verklaring daarvoor gegeven moet worden, is nog niet duidelijk.

Aanhechting van affixen aan het grondwoord. De beteekenis van het grondwoord kan uitgebreid, gespecialiseerd of gewijzigd worden, en afleidingen van het grondwoord kunnen gemaakt worden door aanhechting van affixen. Sommige affixen worden vóór het grondwoord geplaatst (praefixen), andere achter het woord (suffixen), weer andere tusschen de begin-consonant of de hamza—in het laatste geval zijn het dan schijnbaar praefixen—en de daarop volgende vocaal ingeschoven (infixen). Combinaties van praefixen, van een of meer praefixen met een infix, van een of meer praefixen met een infix en met een of meer suffixen, van een infix met een of meer suffixen, van een of meer praefixen met een of meer suffixen, en van suffixen komen veelvuldig voor. De meest gebruikelijke affixen zijn:

de praefixen a-, pa-, ma-, pi-, mi-, ka-, sa-, silih-, en de personale praefixen voor passieve woorden;

de infixen -ĕl-, -ĕr-, -in-, dat na een hamza in de latere taal soms -ing- wordt, en -um-, dat, wanneer het grondwoord met een hamza, een p of een w begint, tot praefix m- kan worden;

de suffixen -an, -i, -akĕn, -a, -ĕn, en de possessieve suffixen -ku, -sun, -ta (eerste persoon), -mu, -nyu, -(n)ira (tweede persoon), -nya, -(n)ira en -(n)e (derde persoon).

Combinaties van affixen zijn, afgezien van de possessieve suffixen, o.a. paka-, maka- en ama-, pinaka-, pina-, kina- en sina-, pina-+-an of -akĕn en kina-+-an of -akĕn, -in-+-an of -akĕn en -um-+-i of -akĕn, a- of ma-+-an, pa-+-an, ka-+-an, in genasaleerde vormen a- of ma-+-i of -akĕn, en ten slotte -an+-i, -an+-a en -akĕn+-a.

Dezelfde affixen en combinaties van affixen vindt men in

[1]) Uitgezonderd de gevallen, dat door aanhechting van -an een secundair grondwoord ontstaan is, b.v. siluman, waarvan niluman, en kepwan, waarvan angepwan gevormd wordt.

[2]) B.v. in Javaansch mangan (uit ma-+ngan) naast Maleisch ma-kan, i-kan.

vele verwante talen terug in eindelooze variatie. We zullen nu in het kort nagaan, wat de waarde dezer affixen is[1]).

Het praefix a-. Aanhechting van a- voor een grondwoord maakt de aldus gevormde samenstelling, onverschillig of het grondwoord zelf een substantief dan wel een adjectief was, tot een adjectief; adjectief dan hier genomen in den zin van „een woord, dat niet zelf een persoon, zaak of begrip aanduidt—want dan is het een substantief—, maar een persoon, zaak of begrip beschrijft of kenmerkt, of aanduidt het voorzien zijn van of gekenmerkt worden door hetgeen het grondwoord aanduidt". Deze adjectieven, die een veel grooter gebied beslaan dan de bijvoegelijke naamwoorden van het Hollandsch, kunnen, al naar gelang hunner beteekenis, in het Hollandsch vertaald worden met bijvoegelijke naamwoorden, verleden of tegenwoordige deelwoorden of werkwoorden, waartusschen, zooals wij op p. 202 zagen, in het Javaansch geen verschil is te maken. Het grondwoord kan onveranderd blijven of genasaleerd worden—een kwestie, die met de voorvoeging van het praefix niets te maken heeft—, en kan enkelvoudig of samengesteld zijn. Is het samengesteld, dan moeten we goed in het oog houden, dat a- bij de heele samenstelling behoort, niet alleen bij het eerste lid[2]).

Begint een grondwoord met een i of een u, dan kan daarmee de a- samensmelten tot e en o; zooals wij op p. 178-179 reeds zagen, heeft deze samensmelting aanleiding gegeven tot

[1]) Het is hier niet de bedoeling dieper op de beteekenis der affixen in te gaan; daarvoor zou een taalvergelijkende studie noodig zijn, waarvoor mij bij de samenstelling van dit boekje de tijd en de gelegenheid tot het raadplegen van de over dit onderwerp reeds bestaande litteratuur ontbrak. Een overzicht als het hier gebodene moet bovendien noodwendigerwijze onvolledig zijn, daar de vormenrijkdom van het Javaansch bij onze huidige gebrekkige kennis van den Javaanschen litteratuurschat nog slechts zeer onvolledig onderzocht is. Voor nadere bijzonderheden zij verwezen naar de „Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch" van Prof. Dr. H. Kern, een verzameling opstellen, die tusschen 1898 en 1906 verschenen zijn in de Bijdr. K. I., en thans verzameld zijn in de „Verspreide Geschriften", deel 8 en 9; zij bevatten een groote massa belangrijk materiaal, maar de behandeling er van is eenigszins ouderwetsch en verraadt een grootere mate van aanleuning aan de Latijnsche grammatica en aan begrippen van de Indo-Europeesche taalwetenschap, dan mij wenschelijk voorkomt.

[2]) In de aanteekeningen op den Sundâyana-tekst, die op dit hoofdstuk volgen, zal er gelegenheid zijn op voorbeelden van de hier vermelde taalverschijnselen te wijzen.

het ontstaan van secundaire grondwoorden en tot klankverzwaring in andere woorden, waar aan praefigeering van a- niet gedacht kan worden. Met éénlettergrepige grondwoorden is het praefix a- vaak samengesmolten tot een vast geheel (N. J. adoh, abang, adus enz., uit a-+doh, a-+bang, a-+dus enz.), dat bij nasaleering dus de ng vóór zich krijgt. Soms treedt het praefix a-, wanneer het eerst met een éénlettergrepig grondwoord een vaste samenstelling gevormd heeft, opnieuw voor het nu secundaire grondwoord; zoo is van het grondwoord tri eerst atri gemaakt, en van het secundaire grondwoord later aatri.

In verreweg de meeste gevallen is echter in het latere Javaansch het praefix a- afgevallen, zoodat vormen ontstaan zijn, die het uiterlijk hebben van grondwoorden, maar inderdaad versleten afleidingen zijn. Men heeft er op te letten, dat in de gevallen, dat a- vóór een samenstelling stond, deze samenstelling ook na het afvallen van de a- haar adjectivisch karakter natuurlijk behoudt[1]).

Het praefix pa-. Zooals wij zagen, kan het grondwoord substantivisch zijn en adjectivisch. Juist zooals men door het praefigeeren van een a- het grondwoord tot een zuiver adjectief kan maken, kan men het door het praefix pa- tot een substantief stempelen; in sommige gevallen staan deze beide afleidingen naast het grondwoord, in talrijke andere is het naakte grondwoord niet in gebruik gebleven en heeft het spraakgebruik beslist, dat alleen de afleidingen gebruikt kunnen worden. De substantief-vorm met pa- kan (1°) dezelfde beteekenis hebben als het grondwoord, kan (2°) in beteekenis overeenkomen met onzen infinitief of vorm op -ing, en kan ten slotte aanduiden den persoon of zaak, die de handeling verricht of in den toestand verkeert, die door het grondwoord wordt aangeduid. Evenals a- kan ook pa- staan voor genasaleerde en voor ongenasaleerde vormen; de nasaleering is ook hier afhankelijk van factoren, die met het praefix niets te maken hebben.— De vorm met pa- komt in het

[1]) Kern's behandeling van a- en ma-, die hij op één lijn stelt, kan mij weinig bevredigen. Zijn opvatting, dat in ma- twee oude praefixen, ma- en *mar-, samengevloeid zijn, acht ik zeer aanvechtbaar. Zijn onderscheiding van a- en ang- (ma- en mang-) lijkt mij onjuist; het verschil in beteekenis ligt uitsluitend aan de nasaleering en heeft met het praefix a- of ma- zelf, dat in beide gevallen hetzelfde is, niets te maken.

huidige Javaansch nog vaak voor; ter aanduiding van den infinitief of vorm op -ing is hij echter gewoonlijk vervangen door de constructie met oleh of ĕnggon, of die met de in het oudere Javaansch en in poëzie; bevat het genasaleerde grondwoord de suffixen -i of -akĕn, dan is deze constructie zelfs noodzakelijk.

Pa- kan ook gebruikt worden, hetzij met of zonder nasaleering van het grondwoord, om een imperatief aan te duiden (paturu, „slaap!"; panĕmbah, „maak een sĕmbah!"). Of dit ook oorspronkelijk een substantief-vorm was, te vergelijken met onzen infinitivus pro imperativo („doorloopen!", „mond houden daar!"), moge in het midden blijven.

In de derde plaats wordt pa- gebruikt voor de vorming van causatieven. Uit de taalvergelijking blijkt, dat dit pa- ouder is dan het achtervoegsel -akĕn, dat ook vaak causatieve kracht heeft. In het huidige Javaansch komt pa- in deze beteekenis niet meer voor, en ook in het oudere Javaansch is het vrij zeldzaam. Men vindt het in verwante talen terug: in het Tagalog pa-, het Atjehsche peu-, en in enkele versteende Maleische vormen, waar het echter met het nieuwere suffix -kan gecombineerd is, zooals in mĕmpĕrsĕmbahkan. Terwijl in het Maleisch dit pĕr- onveranderd blijft, kan het Oud-Javaansche pa-, dat met het primaire grondwoord samensmelt tot een nieuwe basis van afleidingen, genasaleerd worden (b.v. amalaku, van sec. grondw. palaku, uit pa- + laku).

Over pa- in plaats van ma- na een op een n eindigend partikel is hierboven (p. 204) reeds gesproken.

Pa- heeft ook gediend bij de vorming van grondwoorden uit wortels (b. v. patut, payu, pati); in het algemeen is de beteekenis van dit pa- echter niet meer te achterhalen.

Het praefix ma-. Het praefix ma- is de genasaleerde vorm van pa-. Terwijl met pa- substantieven gevormd worden, hebben de afleidingen met ma- adjectivische waarde, en komen in beteekenis overeen met de afleidingen met a-. Juist als pa- en a- kan ook ma- zoowel voor genasaleerde als voor ongenasaleerde vormen staan. Voor ongenasaleerde vormen is het soms te vertalen met „jegens", b.v. in maputra, „jegens (zijn) zoon"; vermoedelijk is dit een variatie van de beteekenis „hebbende", „bezittende". Over ma- in causatieve vormen, waarin het door nasaleering van pa- ontstaan is, zie men de vorige pericope.

De praefixen pi- en mi-. Van de praefixen pi- en mi- kan in het algemeen hetzelfde gezegd worden als van pa- en ma-,

waarvan het nevenvormen zijn. Het spraakgebruik heeft beslist, of de vormen met pa- en ma- dan wel die met pi- en mi- in zwang zijn gekomen; mogelijkerwijze zal verder onderzoek ons in staat stellen hierin een zekere regelmaat te ontdekken. Kern gist, dat pi- wellicht slaat op een enkel geval, terwijl pa- dan een meer algemeenen zin zou hebben; vgl. V.G., deel 8, p. 224-225.

Het praefix ka-. Met behulp van het praefix ka- worden in het algemeen adjectivische afleidingen gemaakt, doch ook een beperkt aantal substantivische. In het latere Javaansch wordt ka- uitsluitend gebruikt voor de vorming van adjectieven; de huidige taal bevat nog wel een aantal substantief-afleidingen met ka- [1]), maar deze zijn zóó uit de oudere taal overgenomen, en andere worden niet meer gevormd.

De adjectivische afleidingen, waarin ka- kan komen te staan zoowel voor enkelvoudige als voor samengestelde vormen[2]), hebben verschillende beteekenissen, doch de groote meerderheid wordt gevormd door passieve woorden en door woorden, die de algemeenere beteekenis hebben van in een toestand raken of geraakt zijn, zonder dat daarbij aan eenige oorzaak gedacht wordt of die oorzaak althans op den voorgrond treedt; men zou in het laatste geval van mediale vormen kunnen spreken[3]). In het huidige Javaansch komen, behalve dan in enkele versteende vormen, uitsluitend nog maar passieve vormen voor, daar de woorden met

[1]) Karĕp, karṣa, kahyun of kayun, kawruh, kasih, kawaça, dat thans tot kuwasa en adjectivisch geworden is, en misschien nog enkele andere; in het oudere Javaansch vindt men nog kasor, „nederigheid", en kaalĕp, „schoonheid".

[2]) B. v. kalungha-lungha, waarin ka- voor een verdubbeld, en kawĕlas-asih, waarin het voor een samengesteld woord komt te staan en waarin ka- dus niet bij wĕlas, maar bij de geheele samenstelling hoort. Kalungha-lungha beteekent „zich hoe langer hoe verder verwijderen", kawĕlas-asih „deerniswaardig", „ellendig"; in plaats van -asih kunnen in dezelfde beteekenis ook de synoniemen -sih, -hyun, -ahyun, -arĕp en -harṣa komen te staan. Terwijl aan kawĕlas-asih desnoods nog een passief karakter toegekend zou kunnen worden, is kalungha-lungha zelfs nauwelijks mediaal te noemen.

[3]) Hiertoe behooren woorden als kagyat, „schrikken", kalĕngĕr, „flauwvallen", kandĕg, „tot stilstand komen", kari, „achterblijven" enz.

mediale beteekenis thans het praefix kĕ- krijgen[1]). Dit onderscheid tusschen de praefixen ka- en kĕ- komt in de oudere taal, voor zoover wij kunnen nagaan, niet voor, evenmin als het trouwens in verwante talen bekend is. Mogelijk hebben we hier te maken met een dialectisch verschil tusschen het Oud- en Middel-Javaansch, d. w. z. Oost-Javaansche dialecten, aan den eenen kant en het Nieuw-Javaansch van Midden-Java aan den anderen kant. Een andere mogelijkheid is echter, dat ook de oudere taal het onderscheid tusschen ka- en kĕ- wel maakte, maar dat het evenmin als thans gewoonlijk geschiedt, in het schrift werd uitgedrukt, zoodat het ons ontgaat. Ook wanneer echter voor het oudere Javaansch eveneens een verschil tusschen vormen met ka- en kĕte maken ware, zouden de grenzen tusschen de beide gebieden, juist zooals dat in het moderne Javaansch het geval is, toch uiterst moeilijk precies te trekken zijn, om de vele twijfelgevallen, waarin ook Javanen vaak niet durven beslissen. Het criterium, dat in het huidige Javaansch soms dienst kan doen, dat n. l. in woorden, die met een vocaal beginnen, de pĕpĕt van kĕ- samensmelt met die vocaal, terwijl dat met ka- niet het geval is, is in het oudere Javaansch niet bruikbaar, omdat daar ook in gevallen, dat zonder eenigen twijfel ka- bedoeld is, samentrekking kan plaats vinden, vooral in poëzie.

Het woord, dat de oorzaak aanduidt, het z. g. logische subject, wordt bij de passieve vormen ingeleid met het woordje de, dat wij in zulke gevallen met „door" kunnen vertalen. De correspondeerende vorm, die gebruikt zou worden in een zin, waarin het logische subject tot grammaticaal subject zou gemaakt worden, zou in de gevallen, dat ka- stond voor een onveranderd grondwoord, het genasaleerde grondwoord zijn, eventueel met het praefix a-, pa-, of ma-. Eischt de beteekenis van een woord de aanhechting van een locaal suffix, dan wordt in de met ka- —en eventueel ook met kĕ- —samengestelde vormen niet -i gebruikt, zooals in het actief, maar -an, dat een locale en een passieve beteekenis in zich vereenigt; dit samenvallen van het gebruik van ka- en -an zou men incidenteel kunnen noemen, daar elk

[1]) Een enkelen keer stelt het spraakgebruik ka- in plaats van kĕ- zonder waarneembare oorzaak, zooals in katon, „zichtbaar", „zich vertoonen", waar men kĕton zou verwachten, en waarnaast de huidige taal dan ook den kramavorm kĕtingal heeft; nog meer buiten den gewonen regel valt de dialectische nevenvorm ketok.

der beide affixen zijn eigen beteekenis heeft, in tegenstelling met wat we waarnemen in vormen als katĕmĕnan, waarin de combinatie van het praefix ka- en het suffix -an van het grondwoord tĕmĕn een abstract substantief maakt. In afleidingen met -akĕn wordt ka- niet gebruikt.

In het algemeen wordt het praefix ka- niet genasaleerd, in verband met zijn passieve karakter, en treedt het evenmin vóór genasaleerde vormen. Heeft ka- niet een passief karakter, zooals in de hierboven reeds ter sprake gekomen substantief-afleidingen, dan kan er natuurlijk wel nasaleering optreden; zoo kan b.v. van kawaça de afleiding angawaçakĕn gevormd worden, en van kawruh angawruhi. Vormen als angajawa, angawetan[1]), angalor enz., die schijnbaar hiermee te vergelijken zijn, hooren echter in dit verband niet thuis; zij zijn afgeleid van de secundaire grondwoorden ka-Jawa, ka-wetan[1]), ka-lor, waarin ka het oude, nog in het Maleisch, Sundaasch en Balisch voorkomende voorzetsel van richting is[2]). Wel is daarentegen ka- weer een praefix, hoewel verouderd en alleen in versteende uitdrukkingen voorkomende, in de rangtelwoorden karo, „tweede", en in kĕtiga[3]), kapat en kasanga, waarvan alleen kĕtiga in de uitdrukking mangsa kĕtiga („droge tijd", in tegenstelling met mangsa rĕṇḍĕng, „regentijd"; eigenlijk „derde (maand)", n. l. van het Hindusche jaar) nog in de huidige taal bekend is[4]).

[1]) Naast (m)angawetan komt er een nevenvorm (m)angetan voor; deze is vermoedelijk af te leiden van een uit etan, nevenvorm van wetan — zie de opmerkingen op p. 180-182 in de pericope „De halfvocalen" sub (4°) en de voorbeelden op p. 182—, ontstaan secundair grondwoord ketan (voor ka-etan). Een ietwat afwijkende opvatting huldigt Kern, V. G., deel 8, p. 207, Aanm.

[2]) Om practische redenen — ter onderscheiding van andere beteekenissen van ka- b.v., en naar analogie van andere voorzetsels — wordt hier dit ka, „naar", als een zelfstandig woordje beschouwd, ofschoon het eigenlijk net zoo goed als een praefix opgevat zou kunnen worden.

[3]) Uit het feit, dat hier de eerste a tot een pĕpĕt verzwakt is — volgens het hierboven op p. 177-178 behandelde verschijnsel, dat a in drielettergrepige woorden in de eerste lettergreep, vóór het hoofdaccent, gemakkelijk in een pĕpĕt kan overgaan—, kan men concludeeren, dat de oorspronkelijke beteekenis van ka- in deze staande uitdrukking verloren is gegaan.

[4]) Kapat, „de vierde (maand)", vindt men vaak in gedichten als naam voor de naar het voorbeeld der Hindu-dichters veel bezongen maand Kārttika; kasanga, de madhumāsa („honingmaand"), vindt men gebruikt in de uitdrukking ambarat kasanga, „als de stormwind in de negende maand (zóó snel en onstuimig)", waarvoor men echter ook ambarat katiga zegt.

Het praefix sa-. Het voorvoegsel sa- kan aanduiden: (1°) wederkeerigheid, zooals in saaras, „elkaar aanraken", „met elkaar geslachtsgemeenschap hebben", (2°) gemeenschappelijkheid, zooals in sapaturwan „gemeenschappelijke slaapplaats", (3°) geheelheid, zooals in sanagarī, „de geheele stad", of volledigheid, zooals in sopacāra „alle teekenen van hooge waardigheid", en (4°) vergelijking, zooals in sājñā en sandika[1]), „zooals het bevel (luidt)." In het sub (1°) genoemde geval wordt sa- gewoonlijk met een grondwoord samengesteld en is het adjectivisch, in het geval sub (2°) kan het ook met een afgeleid woord samengesteld worden en is het substantivisch; echter is (1°) niet altijd van (2°) nauwkeurig te onderscheiden, zooals b.v. blijkt uit een woord als sakaraçmin, dat zoowel „mingenot" volgens (2°) kan aanduiden als „met elkaar mingenot hebben", den adjectivischen vorm van (1°).

Met een begin-vocaal kan sa- tot één lettergreep samensmelten, zooals uit de hierboven gegeven voorbeelden reeds blijkt. Soms is sa- geheel in het woord, waarvoor het oorspronkelijk als suffix geplaatst werd, opgegaan, zooals het geval is met solah, dat thans nauwelijks van ulah in gebruik verschilt.

Naast het praefix sa- komt ook de vorm si- voor, zooals in asiděkung; dit si- is echter al in het Oud-Javaansch geen levend praefix meer, maar komt, zooals trouwens ook in het moderne Javaansch, alleen in enkele versteende uitdrukkingen voor, waar het reflexieve karakter echter niet steeds meer uit blijkt.

In dezelfde beteekenis als sa- wordt ook silih- gebruikt, dat ook als zelfstandig grondwoord voorkomt en ontstaan is uit den wortel lih[2]) die de algemeene beteekenis van „veranderen" heeft, en het voorvoegsel si-, dat zooeven ter sprake gekomen is. Op dit silih- kan alleen een niet samengesteld niet-genasaleerd grondwoord volgen[3]).

---

[1]) Sandika wordt vaak tot sěndika; vgl. noot 3, vorige pagina.

[2]) Van denzelfden wortel worden afgeleid alih, „veranderen", „verhuizen", malih, „anders", „wederom", „verder", en kalih, „de andere", „de tweede".

[3]) Een andere manier om wederkeerigheid uit te drukken is, dat men op het al dan niet genasaleerde grondwoord den vorm met het infix -in- laat volgen, b. v. rangkul-rinangkul, „elkaar omhelzen", ñidra-chinidra, „elkaar belagen", nuju-tinuju, „op elkaar afgaan"; of het eerste lid genasaleerd wordt, is weer afhankelijk van andere factoren.

De personale praefixen voor passieve woorden. In het huidige Javaansch gebruikt men voor ongenasaleerde grondwoorden, of afleidingen daarvan met de suffixen -i en -akĕn of -ake, de vormen tak- of dak- [1]), kok- en di- om het logische subject in den eersten, tweeden of derden persoon aan te duiden in zinnen, waarin min of meer de nadruk valt op het logische object. In het taaleigen van de Middel-Javaansche gedichten als de Kidung Sundāyana komen deze vormen slechts zeer zelden voor. Wel spelen zij echter een zekere rol in het Oud-Javaansch, ofschoon in andere omstandigheden; men vindt daar, naar Kern, V. G., deel 8, p. 278 sqq., voor den eersten persoon enkelvoud k-, dat vóór w, l, bh en d tot g- wordt, voor het meervoud exclusief kam- en inclusief [2]) t-, dat voor zachte medeklinkers tot d- wordt; voor den tweeden persoon enkv. m- of mu-, mv. en beleefd enk. t-, dat weer voor zachte medeklinkers tot d- wordt; voor den derden persoon enk. n-, mv. en hoog enk. r-. „Deze vormen," merkt Kern op, „worden, op zeldzame en daarenboven twijfelachtige uitzonderingen na, alleen gebruikt in afhankelijke zinnen, of anders in verbinding met partikels, b. v. met de ontkenning ta, waardoor ontstaan vormen als tak-, tar-, of met apa, b. v. apak-, apat-. Behalve k-, t-, en r- vindt men zonder eenig verschil in beteekenis ak- en yak-, at- en yat-, ar- en yar- . . ." [3]).

Nu komt er verder een praefix t- voor, dat voor woorden,

---

[1]) Juist zooals het Nieuw-Javaansch bezit ook het Oud-Javaansch een z. g. propositivus, waarin echter genasaleerde of adjectivische (mediale) vormen volgen op het voorvoegsel ndak-, en waarin de uitgang -e van den N. J. propositivus nog niet voorkomt. Misschien is dit ndak niet met een persoonlijk voornaamwoord van den eersten persoon in verband te brengen, maar met het woord hĕndak van het huidige Maleisch. In het taaleigen der Middel-Javaansche gedichten komt de propositivus, voor zoover mij bekend is, niet voor.

[2]) Onder exclusief wordt verstaan, dat de spreker bij het gebruik van het voornaamwoord „wij" alleen zichzelf en de zijnen bedoelt met uitsluiting van den toegesprokene en de zijnen en eventueel nog anderen; met inclusief wordt bedoeld, dat de spreker den toegesprokene en de zijnen en eventueel nog anderen meerekent.

[3]) Kern geeft ter plaatse talrijke voorbeelden uit de litteratuur om het gebruik van de verkorte pronomina toe te lichten; daarheen zij kortheidshalve en ook, omdat het daarin in de eerste plaats om Oud-Javaansch taalgebruik gaat, verwezen. — Bij het citeeren veroorloof ik mij enkele kleine veranderingen in de spelling.

die met een consonant beginnen, tot at- wordt, en dat vooral gebruikt wordt in beleefde imperatief-vormen, waarbij het kan komen te staan voor actieve vormen met neusklank, voor adjectivische (mediale) vormen met het praefix a- voor het ongenasaleerde grondwoord, en voor het ongewijzigde grondwoord met passieve beteekenis[1]). Indien wij aannemen, dat t- de oorspronkelijke vorm was en at- daarvan een voor de uitspraak noodige variant, ligt het voor de hand te veronderstellen, dat in dit t- het gepraefigeerde voornaamwoord voor den tweeden persoon gezien mag worden[2]). Een moeilijkheid vormen dan echter de gevallen, dat t- niet voor een onveranderd grondwoord komt te staan, maar voor een afleiding met het suffix -a of -ĕn; we hebben in deze gevallen dan wel te maken met

[1]) Vgl. Kern, V. G., deel 8, p. 209.

[2]) Kern bespreekt t- dan ook uitvoerig bij zijn behandeling van de gepraefigeerde voornaamwoorden van den tweeden persoon (V. G., deel 8, p. 281-282). Daarnaast komen er echter andere plaatsen in de „Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch" voor, waaruit blijkt, dat hij zijn meening herhaaldelijk gewijzigd heeft, of liever — daar de opstellen uit verschillende jaren zijn—, dat hij later andere verklaringen of mogelijke verklaringen gegeven heeft zonder aan zijn vroegere verklaringen te denken. De verklaring van t- als personaal praefix dateert uit 1906. In zijn behandeling van de voorvoegsels ang- en mang- (1901; V. G., deel 8, p. 209) brengt hij den beleefden imperativus met t- ter sprake naar aanleiding van andere imperatief-vormen, zonder daarbij echter een verklaring er van te geven. Op p. 295 (1889) bespreekt hij t- of at- naast het woordje ta, „dan", „toch", en merkt op, dat t- of at- „eenigszins verschillend van dit voorgevoegde ta schijnt" (p. 294), maar spreekt op p. 295 weer van een ander ta, dat misschien een verkorte vorm van kita zou kunnen zijn, of daar althans mee zou kunnen samenhangen. Op p. 301 (eveneens 1889) meent hij, dat „het volstrekt niet duidelijk (is), of t- eenvoudig strekt tot imperatiefpartikel (sic!) dan wel of het zinverbindend is, gelijk het Tagalog t, at, „en". Dit laatste licht hij nader toe in een aparte bespreking, die hij aan at- en t- wijdt op p. 305-306 (1889), en waarin hij de gelijkheid van O. J. en Tag. at en t al waarschijnlijk acht (p. 306). Ten slotte brengt hij t- nog ter sprake op p. 323 bij de behandeling van ucapa (1889), waarin hij t- een voorvoegsel noemt, zonder er echter verder op in te gaan.

Uit het bovenstaande ziet men, dat het zelfs Kern onmogelijk was zich een bepaald denkbeeld omtrent den aard van het praefix t- of at- te vormen; het is raadzaam al de door hem geopperde denkbeelden voorloopig in gedachten te houden.

secundaire formaties, welker geschiedenis echter, zoolang omtrent t- zelf onzekerheid heerscht, moeilijk te reconstrueeren is[1]).

Het praefix den-. In het huidige Javaansch komt er een vorm voor, die een aansporing of vermaning uitdrukt, en die bestaat uit het praefix den- gevolgd door een grondwoord of een samengestelde uitdrukking, genasaleerd of ongenasaleerd;

[1]) Ook hiervoor zoekt men tevergeefs in Kern's „Bijdragen" naar een bevredigende verklaring. De meest voorkomende woorden van dit type zijn de vormen t-ucapa en t-ucapĕn, waarvan de beteekenis duidelijk genoeg, maar de wijze van ontstaan moeilijk meer te achterhalen is. Op p. 281 (V. G., deel 8) zegt Kern, dat t- in t-ucap en t-ucapĕn, hetgeen hij vertaalt met „laten wij spreken", „wij zullen spreken", zeker geen tweeden persoon aanduidt, doch eer op te vatten is als eerste persoon mv. inclusief. Op p. 209-210 noemt hij -a en -ĕn conjunctief-aanhechtsels aan den vorm t-ucap, en gaat dus blijkbaar van t-ucap uit. Op p. 323 gaat hij echter voor de verklaring van t-ucapa uit van den vorm ucapa, dien hij een echten ouden passieven conjunctief noemt, verwant aan soortgelijke vormen in het Bisaya, en beschouwt t-ucapĕn als een nevenvorm van t-ucapa; in beteekenis verschillen ucapĕn, t-ucapĕn en t-ucapa niet, merkt hij te recht op. T- + -ĕn komt volgens hem (p. 210) alleen bij intransitieven voor; als eenigen anderen vorm van dezen bouw noemt hij t-asĕn (t-asŏn), „vooruit!", terwijl hij als nevenvorm van t-ucapa nog t-ujara vermeldt (p. 323). In de gevallen, dat t- een zachten imperatief inleidt, is aanhechting van de -a van den conjunctief niet zeldzaam.

Zooals men ziet, zijn de verschillende uitingen van Kern eenigszins met elkaar in strijd. Ik geloof, dat men het dichtst bij de waarheid komt, wanneer men aanneemt, dat men in de gevallen van t-ucapa, t-ucapĕn enz. te doen heeft met stapelvormen, d. w. z. vormen, die ontstaan zijn door samenvoeging van oorspronkelijk niet bij elkaar hoorende bestanddeelen, in casu van het praefix t- en van het suffix -a of -ĕn. We kunnen dan bij het zoeken naar een verklaring denken aan twee mogelijkheden:

(1°) we gaan uit van den vorm met gepraefigeerde t, waarbij we dan echter t- niet opvatten als een verkort persoonlijk voornaamwoord van den tweeden persoon, maar als eersten persoon meervoud; de imperatieve of conjunctieve elementen -a en -ĕn zijn dan ter versterking van de imperatieve beteekenis van t- secundair toegevoegd, iets dergelijks dus als geschiedt in den Middel-Javaanschen imperatief-vorm pamuliha voor ouder pamulih of muliha; met den ouden passieven conjunctief ucapa hebben we dan niets te maken;

(2°) de oorspronkelijke vormen zijn ucapa, de oude passieve conjunctief, en ucapĕn, het gerundivum of latere passieve conjunctief; de t- is dan later secundair toegevoegd ter versterking van de imperatieve beteekenis naar analogie van den zachten imperatief, waarin de t-, zooals wij zagen, mogelijkerwijze een verkorte vorm van het persoonlijk voornaamwoord van den tweeden persoon is.

men kan hem vertalen met „maak, dat...", „zorg, dat..."[1]). In het oudere Javaansch komt deze vorm alleen maar in jongere teksten voor, b. v. in de Tantu-Panggĕlaran en een enkelen keer in de Middel-Javaansche gedichten. Kern, die aan dezen vorm een zeer interessante beschouwing gewijd heeft (V. G., deel 8, p. 306-313), komt daarin tot de conclusie, dat in dit den- vermoedelijk een locatiefvoorzetsel gezien moet worden, verwant aan di-, waarmee het in bepaalde gevallen afwisselt, maar dat het tevens in verband te brengen is met de, dat in oorsprong er mee verwant is (zie vooral p. 311). Pigeaud daarentegen meent (stelling 5 van zijn dissertatie), dat in den- een oorspronkelijke substantief-constructie gezien moet worden.

De resultaten van Kern's onderzoek laten de mogelijkheid open, dat beide meeningen juist zijn. Volgens Pigeaud's opvatting zouden we den- kunnen vertalen met „de manier van doen zij ...", „de wijze er van zij ...", een echte modaliteitsaanduiding dus. Deze meening, schoon anders dan die van Kern, past toch geheel in het kader van diens betoog, en Kern heeft dan ook zelf op de parallellen in en buiten het Javaansch gewezen. Indien we meer den nadruk willen leggen op Kern's meening, dat den- een locatief-voorzetsel is, dan mogen we wellicht de mogelijkheid naar voren brengen, dat niet alleen in het huidige Javaansch van Midden-Java, maar ook in vroeger tijd in één of meer dialecten naast den- het andere locatief-passieve partikel di- gestaan heeft ter vorming van den z. g. voluntatief[2]). Misschien mogen we het prototype van dezen voluntatief met di- zien in den ouden imperatief met ri of i, welke Kern in V. G., deel 8, p. 312-313, behandelt, daar i, ri en di nevenvormen zijn.

De infixen -ĕl en -ĕr-. De infixen -ĕl- en -ĕr-, of varianten er van als -ar- en -al-, duiden voortdurende herhaling aan van

[1]) Roorda heeft voor dezen vorm den naam qualitatieven of modalen voluntatief ingevoerd. Vgl. ook Kern, V. G., deel 8, p. 306, en Pigeaud, diss., stelling 5.

[2]) In dat geval zou duidelijk worden, waarom in het Kawi den- naast di- voorkomt bij de vorming van het passief, n. l. naar analogie van de gelijkheid van di- en den- in den voluntatief. — Naast di- en den- ter vorming van een voluntatief komt ook sing in het huidige Javaansch in die functie voor.

hetgeen het grondwoord beteekent. Zij komen gewoonlijk voor in overigens ongewijzigde grondwoorden, maar de afleidingen met -ĕl- en -ĕr- kunnen dan op hun beurt secundaire grondwoorden worden. Vormen met -ĕl- of -ĕr- zijn, ook in het Oud-Javaansch, vrij zeldzaam; in het huidige Javaansch worden zij gewoonlijk voorafgegaan door het frequentatief-partikel pating of ting. In het Sundaasch worden zij daarentegen nogal veelvuldig gebruikt. Ook bij de vorming van grondwoorden hebben deze infixen een rol gespeeld.

Het infix -um-. Het infix -um-, dat tot een praefix wordt, wanneer het grondwoord begint met een vocaal, een p of een w, en dan verkort kan worden tot m-[1]), maakt van het grondwoord een afleiding met adjectivische beteekenis. Gewoonlijk verschilt de vorm met -um- van den genasaleerden vorm, doordat de laatste activiteit aanduidt en de vorm met -um- een oogenblikkelijken toestand of een tijdelijke eigenschap beschrijft, hoewel het spraakgebruik herhaaldelijk den eenen vorm doet gebruiken, waar men juist den anderen zou verwachten. In het Hollandsch zouden we den vorm met -um- kunnen vertalen met bijvoegelijke naamwoorden of intransitieve werkwoorden, in het Engelsch vaak met den progressive form. Kern beschouwt dezen vorm als een werkwoord, en knoopt aan de behandeling er van allerlei beschouwingen vast over de waarde van -um- in het tijdsysteem van het werkwoord, welke m. i. te ver gaan (V. G., deel 8, p. 198-200); hoe dicht de vorm met -um- bij de bijvoegelijke naamwoorden staat, blijkt wel het beste uit een zuiver adjectivisch woord als lumrah, dat uit het grondwoord lra of lrah ontstaan is, maar waarin later -um- een vast deel van het woord geworden is — zoo zelfs, dat men er den krama-vorm limrah[2]) van gemaakt heeft—, waaraan het karakter van een werkwoord geheel vreemd is.

---

[1]) De p en de w vallen n. l. bij gebruik van het infix -um- weg.

[2]) Een soortgelijk voorbeeld is het adjectief rumuhun, waarvan men eveneens een krama-vorm maakt, rimihin. Vgl. verder nog lume, waarvan het grondwoord, le of lay, bijna geheel in onbruik is geraakt, en waarvan men de secundaire afleidingen malume en anglumay maakt. Secundaire grondwoorden, waarin -um- een vast bestanddeel van het woord is geworden, zoodat de aldus gevormde afleiding de basis wordt van nieuwe afleidingen, zijn verder dumugi, sumurup en sumĕrĕp, enz.

Het infix -in-. Met behulp van het infix -in-, dat voor een beginvocaal tot een praefix wordt, en dan in lateren tijd wel afwisselt met ing-, worden adjectieven gevormd, die in verreweg de meeste gevallen een passief karakter hebben, en in zooverre van de passieve adjectieven met ka- verschillen, dat zij doorgaans nadere bepaling van een logisch subject behoeven. Met het logische subject kan de vorm met -in- een nominale woordverbinding vormen, waarbij dus het tweede lid met behulp van het verbindingswoord ing of ning, of eventueel als possessief-suffix, aan het eerste lid gehecht wordt[1]), of wel het logische subject wordt ingeleid door het woordje de in de beteekenis van „door"; de keuze van de constructie hangt daarvan af, of de nadruk meer valt op het adjectivische dan wel op het passieve karakter van den vorm met -in-.

De vorm met -in- behoort tot het Oud- en Middel-Javaansche taaleigen, en komt alleen nog slechts als litteraire vorm in het huidige Javaansch voor, waar hij gewoonlijk door de, niet door een z. g. genitief gevolgd wordt. Als passieve vorm is een met -in- samengesteld woord niet vatbaar voor nasaleering. In het huidige Javaansch kan -in- nooit tezamen met het personale praefix di- gebruikt worden, wel echter met ka-; dit kan daaruit te verklaren zijn, dat di- in het Oud-Javaansch niet voorkwam, en in het huidige Javaansch de niet meer levende -in--vormen alleen naar Oud-Javaansche voorbeelden gebruikt worden, maar ook—volgens anderen—daaruit, dat -in- en di- in oorsprong verwant zouden zijn, en dus wel naast elkaar, maar niet tegelijkertijd voor kunnen komen.

Bij omzetting van een passieve constructie in een actieve kan een vorm met -in- correspondeeren met een genasaleerden vorm; is aanhechting van een locatief element om de beteekenis van het woord noodig, dan gebruikt de genasaleerde vorm -i, terwijl de vorm met -in- alleen -an aanhechten kan; daarentegen kan -akĕn zoowel aan den genasaleerden vorm als aan dien met -in- gehecht worden.

Behalve in deze passieve adjectieven komt -in- ook voor in afleidingen met een geheel neutraal karakter, zooals in winani, „dapper", linuwih, „voortreffelijk", s'natriya, „kṣatriya-achtig";

[1]) Dit is blijkbaar een oude constructie, daar zij ook in verwante talen, o. a. het Tagalog, op dezelfde wijze voorkomt.

in het laatste voorbeeld nadert het zeer dicht tot de substantieven. Eigenaardig wordt -in- gebruikt in pinatih, dat vaak „vrouw van den patih" beteekent, de „patihsche".

Juist zooals we dat bij -um- zagen, is soms ook -in- als een vast bestanddeel in een grondwoord opgenomen, b. v. in het huidige Jav. sinahu, waarvan het primaire grondwoord sahu (vgl. Mal. tahu) geheel in onbruik is geraakt. In zulke gevallen kan natuurlijk het infix -in- geen bezwaar zijn voor nasaleering van den vorm, waarin het voorkomt.

De suffixen -i en -an. In de suffixen -i en -an zat oorspronkelijk een locale, een passieve en een plurale beteekenis. Zij waren oorspronkelijk synoniem en dus onderling verwisselbaar. Hoewel volkomen verwisselbaarheid in het ons bekende Javaansch niet meer voorkomt, treffen we toch een regelmatige wisselwerking tusschen de beide affixen aan; hetzelfde merken wij op bij vergelijking van enkele verwante talen onderling; het spraakgebruik der verschillende talen heeft telkens beslist, wanneer -i en wanneer -an gebruikt moet worden.

I komt in het Oud-Javaansch nog voor als een zelfstandig woord, en is dan voorzetsel van plaats („in", „te", „op", enz.); in het latere Javaansch echter wordt het als voorzetsel steeds verbonden met het lidwoord ng — onverschillig of het lidwoord op zijn plaats is of niet—, en wordt dus ing, soms eng.

Als locaal suffix treedt -i op bij genasaleerde vormen en bij passieve vormen, die voorafgegaan worden door een persoonaal praefix; in het Oud-Javaansch ook bij adjectieven met -um- en passieve imperatieven (b. v. lihati, „zie!"). Het grondwoord is daarbij gewoonlijk primair, maar kan ook secundair of zelfs samengesteld zijn, zooals in angawruhi, anali-bukungi. Eindigt in het Oud-Javaansch het grondwoord op een vocaal, dan kan de -i van het suffix daarmee samenvloeien tot één klank, b. v. amati voor amati-i, angĕne voor angĕna-i, terwijl de slot-ĕ en de slot-u voor de -i kunnen overgaan in de halfvocaal w. Daarnaast komt echter reeds in het Oud-Javaansch en regelmatig in het moderne Javaansch bij woorden, die op een vocaal eindigen, een andere wijze van aanhechting van het suffix -i voor, die daarin bestaat, dat men vóór de -i eerst het passieve affix -an- gebruikt, waarvan in het huidige Javaansch de a samensmelt met een slot-a van het grondwoord, terwijl ze met een slot-i en -u samensmelt tot e en o (O. J. en N. J. (a)marani, uit amara + -an- + -i,

O. J. amatyani, N. J. mateni, uit (a)mati + -an- + -i, O. J. anurwani, N. J. nuroni, uit (a)nuru + -an- + -i).

In de meeste genasaleerde vormen, waarin het suffix -i gebruikt wordt, is de oorspronkelijke locale beteekenis nog wel te herkennen; in andere gevallen is echter een of andere overdrachtelijke beteekenis op den voorgrond getreden. Vaak is het object, dat men na een vorm met -i voor het gemak „locaal object" zou kunnen noemen, een persoon, terwijl het object van een vorm met -akĕn, het „zakelijk object", vaak een zaak aanduidt.

Een enkelen keer is de gesuffigeerde -i samengesmolten met het woord, waaraan zij toegevoegd werd, zoodat er een secundair grondwoord ontstaan is, b. v. in ulati, wyāpāre, en mogelijk nog in andere woorden.

In het tegenwoordige Javaansch vindt men een aantal vormen met een suffix -i, waarin het geen locale waarde heeft, maar pluraliteit aanduidt. Een bevredigende behandeling van deze vormen is, voor zoover mij bekend is, nog niet geleverd; zij lijken mij het best vergelijkbaar met de vormen a- + verdubbeling of reduplicatie + grondwoord + -an, die ook pluraliteit of frequentie aanduiden, hoewel deze nooit en de vormen op -i wel genasaleerd kunnen worden.

Passieve waarde heeft -i in het Javaansch niet behouden. Het is echter nauw verwant aan het voorvoegsel di-, dat van denzelfden oorsprong is als -i; in het Maleisch heeft di- niet alleen passieve, maar ook locale waarde.

Het suffix -an heeft alle drie de oude beteekenissen behouden, de locale, de passieve en de plurale, maar komt daarentegen niet als zelfstandig woordje voor. Als locatief-suffix vormt het, soms tezamen met het praefix pa- of ook wel met ka-, van primaire of secundaire grondwoorden en van samenstellingen substantivische afleidingen, die de plaats aanduiden van de zaak, den persoon of de handeling, die door het grondwoord aangeduid wordt. Het kan daarbij natuurlijk gebeuren, dat het spraakgebruik de oorspronkelijke locale beteekenis tot onherkenbaar wordens toe gewijzigd heeft.

Het affix -an wordt gebruikt:

(1°) in combinatie met -i en daaraan voorafgaande in de gevallen, dat het grondwoord op een vocaal eindigt, zooals bij de behandeling van het suffix -i hierboven reeds vermeld is; met de slot-a smelt de a van dit -an- samen tot a, met i en u tot resp. e en o;

(2°) in plaats van -i in passieve en genasaleerde vormen, wanneer bovendien het suffix -a, dat uitsluitend aan het eind van een woord voorkomt, aangehecht wordt, b. v. ngadĕg-an-a en adĕg-an-a in plaats van ngadĕg-i en (di-)adĕg-i; eindigt het grondwoord op een vocaal, dan treedt tevens het sub 1° behandelde verbindende -an- op, waarvan de a samensmelt met de slotvocaal van het grondwoord, zoodat we vormen krijgen als maranana, patenana, turonana, uit mara + -an- + -an + -a, pati + -an- + -an + -a, turu + -an- + -an + -a;

(3°) in passieve vormen met het praefix ka- (eventueel ook kĕ-) of het infix -in-, wanneer de overeenkomende genasaleerde vorm het suffix -i zou hebben.

In de laatste gevallen zijn de locale en de passieve beteekenis van -an moeilijk van elkaar te scheiden. Een zuiver passieve beteekenis heeft -an in substantivische en adjectivische afleidingen, die het object van een handeling aanduiden, en die vaak overeenkomen met de—adjectivisch of substantivisch gebruikte—verleden deelwoorden van het Hollandsch, b. v. gañjaran, „het als belooning gegevene", „belooning", tawanan of wong tawanan, „krijgsgevangene".

Over de vormen op -an, die plurale of frequentatieve beteekenis hebben, is hierboven bij de behandeling van het plurale suffix -i de aandacht reeds gevestigd.

Het suffix -akĕn. Het suffix -akĕn kan gehecht worden aan eenvoudige en samengestelde genasaleerde vormen, aan eenvoudige en samengestelde passieve vormen en aan adjectieven met -um-; in het huidige Javaansch is het gebruik er van echter beperkt tot eenvoudige genasaleerde vormen en tot passieve vormen met de praefixen tak-, kok- en di-. Eindigt het grondwoord op een a, dan smelt deze samen met de a van -akĕn; eindigt het op een i of een u, dan gaat in het Oud-Javaansch de i of de u voor de a van -akĕn in de overeenkomstige halfvocaal over, terwijl in het huidige Javaansch grondwoord en suffix aan elkaar verbonden worden door het tusschenvoegsel -ak- (a + stootklank), waarvan de a met de voorafgaande slotvocaal a, i of u tot resp. a, e of o wordt (O. J. angĕnakĕn, N. J. ngĕnakake; O. J. andadyakĕn, N. J. ndadekake; O. J. anurwakĕn, N. J. nurokake). Vermoedelijk mogen we in dit -ak- een verbastering van -an- zien[1]), en mogen

[1]) Vgl. hiermee in het N. J. de woorden katon en takon, waarvan bij de aanhechting van -ake de slot-n eveneens in den stootklank overgaat

we aannemen, dat het bij aanhechting van het suffix -akĕn opgetreden is naar analogie van het gebruik van een verbindend -an- bij aanhechting van het suffix -i, daar in het geval van het locale -i de binoklank -an- wel, in dat van -akĕn echter niet te verklaren is.

In plaats van -akĕn gebruikt men in het huidige Javaansche ngoko den vorm -ake; wordt echter tevens het suffix -a gebruikt, dan luidt de vorm in krama en ngoko -akĕn, waarbij door het sterke accent, dat op de gesuffigeerde -a valt, -akĕna tot -na verkort wordt.

In het voorgaande (p. 208) is er reeds even op gewezen, dat in bepaalde gevallen het suffix -akĕn het praefix pa- verdrongen heeft, nl. wanneer de afleiding het causativum is van het grondwoord. Intusschen bepaalt zich dit verschijnsel niet tot de causatieven, maar komt algemeener voor, hetgeen nauwelijks verbazing kan wekken, daar de beteekenisschakeeringen èn van pa- èn van -akĕn vrij talrijk zijn. Vooral in het Oud-Javaansch, veel zeldzamer in het huidige Javaansch, treffen we vormen aan, waarin we pa- en -akĕn beide gebruikt vinden, en die dus wel den overgang vormen van den ouden naar den nieuwen toestand, van vormen uitsluitend met pa- naar vormen alleen met -akĕn dus; van denzelfden overgang in het Maleisch getuigen daar enkele versteende vormen als mĕmpĕrsĕmbahkan. Kern heeft deze vormen in zijn „Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch" twee keer besproken, n. l. bij zijn behandeling van het infix -in- (V. G., deel 8, p. 211, van 1901) en later bij zijn bespreking van -akĕn (V. G., 8, p. 251-252, van 1903). Op zijn meening van 1901, dat pa- in passieve vormen met -in- regelmatig tezamen met -akĕn bij primaire grondwoorden zou gebruikt worden, is hij te recht later teruggekomen; „een vaste regel voor dit spraakgebruik is nog niet gevonden", zegt hij in 1903 (p. 252), veel minder positief. Indien de hierboven geuite veronderstelling, dat de vormen met pa- èn -akĕn overgangsvormen zijn, juist is, spreekt het vanzelf, dat we een vasten rege juist allerminst mogen verwachten.

In het Maleisch komt akan, dat volgens vaste klankwetten

(ngatokake, nakokake); in het geval van katon komt er ook inderdaad in de spreektaal een variant op k voor, katok of ketok namelijk.

aan -akĕn gelijk te stellen is, nog als een zelfstandig woord voor; hieruit en uit het feit, dat nog in het Oud-Javaansch het suffix -akĕn aan adjectivische vormen met -um- gehecht kon worden, blijkt, dat -akĕn een vrij jong suffix is, dat vermoedelijk ook in het Javaansch eens zelfstandig opgetreden is. Het Maleische akan dient gewoonlijk om een verhouding of een betrekking tot iemand of iets aan te duiden, en is dus vaak te vertalen met „ten aanzien van", „met betrekking tot" enz. Ook in het Javaansch kunnen we aan -akĕn die algemeene beteekenis toekennen: het wordt gebruikt om een of andere nauwe betrekking tusschen het genasaleerde adjectief, het „werkwoord" dus, en het object aan te duiden; daar die betrekking primair en de aanhechting van -akĕn secundair is, spreekt het vanzelf, dat men vaak vormen met en vormen zonder -akĕn zonder merkbaar verschil in beteekenis naast elkaar gebruikt zal vinden.

De aard van de betrekking, die door het gebruik van -akĕn geaccentueerd wordt, wordt bepaald door het spraakgebruik, en is in vele gevallen dus niet logisch vast te leggen[1]); ter onderscheiding kunnen we, met Kern (V. G., 8, p. 248-252), de volgende gevallen opsommen:

(1°) de samenstelling met -akĕn beteekent het als instrument gebruiken van hetgeen door het object aangeduid wordt, b. v. amanahakĕn hru, „met pijlen schieten";

(2°) beteekent het grondwoord „loopen", „vluchten", „vliegen" enz., dan duidt de vorm met -akĕn aan het vergezellen van den persoon of zaak, die door het object genoemd wordt, b. v. amalaywakĕn, „wegloopen met", „ontvoeren";

(3°) het object duidt den persoon, soms ook de zaak aan, ten wiens behoeve de handeling geschiedt, die door den vorm met -akĕn wordt uitgedrukt, b. v. amrihakĕn, „zijn best doen voor";

(4°) de vorm met -akĕn is causatief; in deze groep zijn weer twee soorten van causatieven te onderscheiden, n. l. die met de beteekenis „maken tot iets", „maken, dat iets . . . is", en die met de

[1]) „De moeilijkheid om de verschillende beteekenissen der werkwoorden op -akĕn te klassificeeren, moge als bewijs gelden voor den nauwen samenhang tusschen die beteekenissen", merkt Kern, V. G., deel 8, p. 251, te recht op.

beteekenis „maken, dat iets geschiedt", b. v. angilangakĕn, „maken, dat iets weg is", „tot ilang maken", maar angdĕmakakĕn, „maken, dat iemand aanvalt", „doen aanvallen", „laten aanvallen".

Daarnaast komen er echter nog genoeg gevallen voor, die niet door een dezer regels gedekt worden.

Wanneer de beteekenis van den genasaleerden vorm zoodanig is, dat als object zoowel een persoon als een zaak kan optreden, dan kiest men gewoonlijk den vorm met het suffix -i in het eerste geval en die met -akĕn in het tweede geval. Het is daarom, dat aan het object na een vorm met -akĕn de naam van „zakelijk object" zou kunnen gegeven worden ter onderscheiding van het „locale object" na vormen met -i. Met den naam wordt dus bedoeld, dat het object vaak, doch geenszins, dat het uitsluitend een zaak aanduidt.

Het suffix -a. Aanhechting van het suffix -a beteekent, dat de mededeeling, die in den zin met het door aanhechting van -a gewijzigde woord voorkomt, niet in overeenstemming is met de werkelijkheid, of althans als zoodanig door den spreker opgevat of voorgesteld wordt; al naar de omstandigheden, die het karakter van den zin bepalen, kan de vorm met -a vertaald worden door een imperatief, een conjunctief, een optatief, een futurum, een conditionalis enz. van andere talen. Het suffix -a kan gehecht worden aan allerlei soort woorden, genasaleerde en passieve werkwoorden, substantieven, adjectieven, partikels enz.; vaak wordt het in een en denzelfden zin aan meer dan een woord toegevoegd. In het Middel-Javaansche taaleigen en soms ook in huidige Oost-Javaansche dialecten komt vaak een -a voor, zonder dat van irrealiteit in den zin sprake kan zijn, en, naar het ons voorkomt, dus overbodig; in een aantal gevallen, doch lang niet altijd, geschiedt de toevoeging van zoo'n -a ter wille van de versmaat.

Komt -a tezamen met andere affixen voor, dan staat het altijd aan het eind van het woord. In het huidige Javaansch heeft het een sterk accent, en dat dit ook vroeger al het geval was, blijkt uit de verkorting van het suffix -akĕna tot -na, waarover in de vorige pericope gesproken is. In het Oud-Javaansch was samensmelting van de -a met de slot-a van het woord zelf mogelijk, terwijl een slot-i en een slot-u voor de -a overgingen in de overeenkomstige halfvocaal; in het huidige Javaansch is zulk een samentrekking niet meer mogelijk, en wordt de -a steeds

een aparte lettergreep, die in het schrift door het letterteeken voor de h, in de uitspraak echter gewoonlijk door de halfvocaal, die het beste past, aan het grondwoord verbonden wordt.

Over de a- in t-ucapa, en over de veranderingen, die aanhechting van -a in samenstellingen met het locale suffix -i teweegbrengt, is in het voorgaande reeds gehandeld.

Het suffix -ĕn. Het suffix -ĕn vormt adjectivische afleidingen uit grondwoorden, en kan gehecht worden:

(1°) aan ongenasaleerde en gewoonlijk niet door affixen gewijzigde grondwoorden om het z. g. gerundivum, te vertalen met „moetende ge- . . . worden", aan te duiden, en kan dan gebruikt worden in plaats van de ontbrekende passieve irrealiteitsvorm van woorden, die in het actief genasaleerd worden en geen suffix bij zich hebben;

(2°) aan eenvoudige of wel met een der praefixen ka-, kĕ- en kami- samengestelde grondwoorden, waardoor afleidingen gevormd worden, welke beteekenen behept zijn met een of andere eigenschap of lijden aan iets, dat door het grondwoord wordt aangeduid.

In het Oud-Javaansch kan in beide gevallen, en in het moderne Javaansch in het laatste geval de ĕ van het suffix -ĕn samensmelten met de slotvocaal van het grondwoord; bij de vorming van het gerundivum voegt echter het huidige Javaansch steeds tusschen de slotvocaal van het grondwoord en de ĕ een n in, zooals b. v. in warṇanĕn naast O. J. warṇan (of warṇanĕn). Juist als na vormen met het infix -in-, kan ook na het gerundivum het logische subject door een bezittelijk voornaamwoord aangeduid worden; voor het possessieve suffix -ku kan dan de n van -ĕn in ng overgaan. In overeenstemming met wat hierboven opgemerkt is, dat n. l. het irreëele karakter van een zin in meer dan één woord door aanhechting van het suffix -a kan aangeduid worden, kan verder het achtervoegsel -ku overgaan in -kwa, zooals ook voor -mu -mwa in de plaats kan treden. Het suffix -ĕn kan daarbij gelden als een substituut voor -a, waarmee het in het Oud-Javaansch dan ook in enkele weinige gevallen afwisselt, n. l. in de oude passieve conjunctieven ucapa, wuwusa, warṇaa en het daaruit door samentrekking ontstane warṇa, vormen, die in waarde gelijk zijn aan ucapĕn, wuwusĕn en warṇanĕn. In het voorgaande (p. 214-215, noten) zijn deze reeds

even ter sprake gekomen; men vergelijke nog Kern, V. G., deel 8, p. 322-323.

De possessieve suffixen. De possessieve suffixen leveren geen moeilijkheden op. Het gebruik er van in het Oud-Javaansch is in hoofdzaken gelijk aan dat van de huidige taal, maar er zijn er in het O. J. wat meer dan thans, doordat er toen nog aparte pronomina voor het meervoud voorkwamen, die sindsdien uit de gesproken taal verdwenen zijn. Bij woorden, die op een vocaal eindigen, treedt in de oudere taal vaak een bindklank op; n. l. ng voor -ku en n voor -ta en -iña; in de huidige taal daarentegen komt juist een bindklank af en toe voor bij woorden, die op een consonant eindigen, n. l. een a voor -ku en -mu, terwijl de bindklank n, die als vast element in het O. J. suffix -nya opgenomen was, in het N. J. na consonanten verdwijnt, zoodat we dan -e overhouden (uit ouder -ya).

De praefixen maka- en pinaka-. Van de samengestelde praefixen zijn maka- en pinaka- de belangrijkste. In maka- kunnen wij twee beteekenissen onderscheiden.

In de eerste plaats kan maka- zijn de actieve, genasaleerde vorm van een praefix paka-. Wordt maka- zoo gebruikt, dan geldt de geheele vorm, waarvan maka- een bestanddeel is, als een genasaleerde vorm, waarin de eenige eigenaardigheid is, dat de nasaleering het praefix in plaats van het grondwoord zelf treft. Deze vorm kan aangevuld worden door een object, dat bij omzetting van den zin in het passief, waarbij de vorm met maka- geheel normaal overgaat in den ongenasaleerden vorm met het infix -in-, in pinaka- dus, tot subject van den passieven zin wordt, een constructie dus, die zich in niets onderscheidt van gewone genasaleerde werkwoorden en hun passieve pendanten. Een voorbeeld van deze constructie is: Triwikrama (= Wiṣṇu) makawak (uit maka- + awak) ikang triloka, „Wiṣṇu heeft de drie werelden tot lichaam", dat in het passief kan worden omgezet tot Ikang triloka pinakawak ning Triwikrama (of pinakawaknira)[1]). Dit maka- heeft de beteekenis van „hebben tot", „maken tot", „gebruiken als", „beschouwen als", terwijl de passieve vorm naast de uit deze beteekenissen

[1]) Een bespreking van de op een vorm met -in- volgende z. g. genitiefconstructie vindt men hierboven op p. 218.

voortvloeiende gewone passieve afleidingen ook beteekent „zijn tot", „strekken tot".

In de tweede plaats kan maka- deel uitmaken van een medialen adjectivischen vorm, waarin de nadruk valt op het niet genasaleerd zijn van het grondwoord; hiernaast staat dan uit den aard van de zaak geen passieve vorm. Gewoonlijk is het grondwoord, waaraan dit maka- toegevoegd wordt, samengesteld, n. l. uit twee of meer substantieven, die eventueel aan elkaar verbonden kunnen worden op de gewone wijze. Onder de door Kern (V. G., deel 8, p. 218) gegeven voorbeelden treft men aan: makaratu ning asura, makastrī, makaswāmīnta, makaalĕp ing sabhā, makapangruhun, makabuddhi sāttwika enz., waarvan de grondwoorden zijn: ratu ning asura, strī, swāmīnta, alĕp ing sabhā, pangruhun en (a)buddhi sāttwika[1]) (resp. „koning der asura's", „echtgenoote", „uw gemaal", „sieraad van het paleis", „haantje-de-voorste" en „goed van inborst"[1])), terwijl maka-, dat telkens bij het geheel, niet alleen bij het eerste lid hoort, te vertalen is met „strekken tot" of kortweg „zijn". Aan den éénen kant komen deze mediale vormen met maka- dus in beteekenis vrij wel overeen met de vormen met pinaka-, terwijl zij aan den anderen kant naar hun vorm soms nauwelijks verschillen van de constructie, waarin a- voor een samengesteld grondwoord treedt (vgl. hierboven, p. 206)[2]).

In het Oud-Javaansch komen deze beide beteekenissen van maka- reeds naast elkaar voor; de tweede, die in het oudste ons bekende Javaansch nog vrij zeldzaam is, wint in den loop van den tijd steeds meer terrein op de eerste, en in het Middel-Javaansche taaleigen is zij veel gewoner geworden dan de eerste. In het huidige Javaansch komen ze geen van beide meer in de levende taal voor, doch van pinaka- vindt men nog wel den versteenden vorm—als zelfstandig woord opgevat—minangka, waarin de m niet uit nasaleering van de p ontstaan is, maar een dialectische variant er van is, zooals we die ook vinden in het mĕnika en mĕnapa van de spreektaal voor het punika en punapa van de geschreven taal. Veel zeldzamer dan dit minangka is het

[1]) Waarschijnlijk moeten we wel dit samengestelde adjectief, afgeleid van de samenstelling buddhi sāttwika, „een goede inborst", tot grondwoord nemen. Maka- in den anderen zin op te vatten lijkt minder gewenscht, daar men dan zou moeten vertalen „sāttwika tot inborst hebben".

[2]) De hier gegeven opvatting van het tweede maka- wijkt eenigszins af van die van Kern.

eveneens versteende mangka, dat hier en daar in de litteratuur nog voorkomt (vgl. Kern, V. G., deel 8, p. 219).

Een geheel ander maka- is het samengestelde maka-, dat voor frequentatieven met infix -ĕr- of -ĕl- (of varianten daarvan) voorkomt, ongeveer op dezelfde wijze als ting en pating in de latere taal. Daar hiervan ook vormen met aka- en met ka- alleen voorkomen, is Kern, die ze op p. 221-223 (V. G., deel 8) behandelt, tot de conclusie gekomen, dat we in deze gevallen te doen hebben met een tertiaire formatie, waaraan voorafgegaan zijn een primaire vorming van een abstract substantief met het praefix ka- uit het oorspronkelijke grondwoord, en een secundaire omzetting daarvan in een frequentativum door infigeering van -ĕl-, -ĕr- of een variant daarvan. Daar voor het Middel-Javaansche taaleigen deze vormen niet van belang zijn, kan hier voor voorbeelden en nadere bijzonderheden naar de aangegeven plaats in Kern's „Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch" verwezen worden.

De beteekenis van de vormen, die met meer dan één affix zijn samengesteld, kan men, ook al zijn zij in het bovenstaande niet hier of daar ter sprake gekomen, toch gemakkelijk zelf uit de hierboven verstrekte gegevens te weten komen. Voor het door mij gestelde doel zijn bovenstaande notities, waaraan nog heel wat toe te voegen zou zijn, indien het samenstellen van een volledige historische grammatica van het Javaansch beoogd ware, voldoende.

AANTEEKENINGEN BIJ DE KIDUNG SUNDĀYANA

ZANG I

Het schema van de versmaat durma is: 12a, 7i, 6a, 7a, 8i, 5a, 7i, d. w. z. elke strophe bestaat uit zeven regels, waarvan de eerste 12, de tweede 7, de derde 6 regels heeft enz., terwijl de vocaal van de laatste lettergreep van den eersten regel a, van den tweeden i, van den derden a is, enz. Vgl. verder de opmerkingen hierboven op p. 67-69.

Awighnam astu beteekent „Het moet zijn zonder stoornis". Deze Sanskṛt woorden werden in den Hindu-Javaanschen tijd uitgesproken, wanneer men een geschrift ging reciteeren, om kwade invloeden daarbij te weren, juist zooals men later in den Muhammedaanschen tijd de basmala (bi 'smi 'llāhi 'rraḥmāni 'rraḥīm) gebruikt. Vaak voegt men er aan toe de woorden Namaç Çiwāya of Om Çiwāya namah („Hulde aan Çiwa"), of verbasteringen daarvan. Awighnam is de eerste naamval onzijdig enkelvoud van het bijvoegelijke naamwoord awighna, astu is de derde persoon enkelvoud van den imperativus van het Sk. werkwoord voor „zijn".

I, 1. Men kan ook lezen kawasitâ, waarbij dan de laatste a door samentrekking ontstaan is van de slot-a van wasita en de irrealiteits-a. Vgl. de synoniemen kocap en kocapa, die door elkaar gebruikt worden.—Warṇa apĕkik is een samengesteld grondwoord, waarvan dus hier het samengestelde adjectief awarṇa apĕkik gemaakt wordt.

I, 2. In ingucap ing ratu zien we, dat het logische onderwerp ingeleid wordt door ing. Zooals uit de aanhechting van possessieve suffixen in het Oud-Javaansch blijkt, is de vorm met infix -in-, hier met praefix ing-, een nominale vorm, die wel wat met de substantieven gemeen heeft. Zooals twee substantieven met elkaar door ing kunnen verbonden worden, worden hier dus ook ingucap

en ratu door middel van ing naast elkaar geplaatst. In het O. J. zou ing ook weggelaten kunnen worden, terwijl in het N. J. dening zou gebruikt worden.

I, 3. Ana (hier vóór olih) kunnen we vaak vertalen met „het is het geval, dat..." .—Wĕnang gara çrī bhūpati is een samengesteld adjectief, waarvoor het praefix a- reeds is weggevallen.—Uit siwinĕn ziet men, hoe de afleiding op -ĕn in de oudere taal geheel adjectivisch is.

I, 4. Met de schrijfwijze lumra(h) wordt bedoeld, dat uit het Balineesche schrift niet is op te maken, of de vorm lumra dan wel lumrah luidt.

I, 5. Age is in het Javaansch geen bijwoord ter bepaling van apotusan, maar een adjectief, praedicatief gebruikt bij sira; het staat dus in gelijke functie naast apotusan, en de letterlijke vertaling is: „hij was snel en een-gezant-uitzendend". Natuurlijk moeten we het in het Hollandsch wat vrijer vertalen met: „snel zond hij een gezant uit", waarbij we dus rekening houden met verschillen in constructie tusschen het Javaansch en het Hollandsch.—De geheele rest van de strophe is een bijstelling bij potusan, waarmee het grammaticaal één groote samenstelling vormt, die in haar geheel door het vóór potusan geplaatste a- adjectivisch gemaakt wordt.

I, 6. Adulur surat kanaka wus sinangling is weer te beschouwen als een samengesteld adjectief bij krĕṇḍa, en staat dus grammaticaal op één lijn met suwarṇi. Op dezelfde wijze staan in de volgende strophe de adjectivische vormen amit en lumampaha naast elkaar, geheel gelijkwaardig, al is het eene genasaleerd en het andere met -um- samengesteld. De afhankelijkheidsverhouding, waarin in het Hollandsch lumampaha staat tot amit, bestaat grammaticaal in het Javaansch niet; de -a van lumampaha duidt aan, dat het op weg gaan niet—nog niet n. l.—in overeenstemming is met de werkelijkheid, wat wel het geval is met het verlof vragen.—Sira wordt zeer vaak gebruikt ter versterking van het volgende substantief, wanneer daarmee een persoon aangeduid wordt.—Aluwaran is een uitzondering op den gewonen regel, dat de vorm a- + grondwoord (ev. met verdubbeling of reduplicatie) + -an meervoudig is; het woord wordt alleen met betrekking tot den vorst gebruikt, en is dus wellicht op te vatten als een pluralis majestatis (oorspronkelijk: hij en zijn gevolg).—Kabhrāngtin staat voor ka-bhrāngti-ĕn.

I, 9. Men ziet hier, dat de meervoudsaanwijzer pra of para tusschen het lidwoord en het substantief in komt te staan, indien er een lidwoord is, maar dat het lidwoord net zoo goed ontbreken kan.

I, 11. Prāpti ring kan hier niets anders beteekenen dan „gekomen uit".

I, 13. Sahur sĕmbah is weer een samengesteld adjectief, afgeleid van het samengestelde substantief sahur sĕmbah met behulp van het praefix a-, dat echter later weer afgevallen is.— Ranak is ontstaan uit anak en het z. g. honorifieke voorvoegsel ra-, dat men gebruikt vóór appellativa, die personen, soms ook wel zaken, aanduiden, waarvan men den hoogen rang of stand wil doen uitkomen. Met de beginvocaal van een substantief smelt de a van ra- gewoonlijk samen, zooals in rama, uit ra- en *ama, „vader", rena, uit ra- en *ina, rebu uit ra- en ibu, rakang en raka, uit ra- en *aka of *akang; voorbeelden van ra- voor consonanten vindt men in ra-patih, ra-brahmaṇa, ra-mantrī enz. In verschillende van de hierboven genoemde voorbeelden heeft ra- met het substantief een vaste verbinding gevormd; zoo zijn de woorden *ina, *aka *akang zelf uit de taal verdwenen, terwijl *ama alleen in paman (uit pa-ama-an), „oom" (naast penan, uit pa-ina-an, „tante", dat echter niet meer voorkomt), nog maar is blijven voortbestaan. In het O. J. is dit ra- nog een levend woordje, en ook nog wel in het taaleigen der M. J. gedichten; in het N. J. komt het echter alleen in versteende vormen voor (rama, raden, uit ra-ādi-an van ādi, „hoog", „voortreffelijk", rĕmbulan uit ra-wulan enz.). Merkwaardig als vorm der overgangsperiode is ra-rena, dat alleen is kunnen ontstaan in een tijd, dat ra- nog een levend praefix was, maar toch al zoozeer in onbruik geraakt, dat het in rena zelf reeds opgesloten ra- niet meer als honorifiek praefix herkend werd, zoodat ra- nog eens extra aan rena toegevoegd werd.

I, 15. Ook akarwanan is een stapelvorm, juist als ra-rena. Het primaire grondwoord van dezen vorm is rwa, „twee", het secundaire karwa, „tweede" of „beide(n)"; van dit karwa wordt de adjectivische meervoudsvorm akarwan, uit a- + karwa + -an, „met zijn tweeën zijn", afgeleid, waarin later echter ten gevolge van de samensmelting van de slot-a van karwa en de a van het suffix het achtervoegsel -an niet duidelijk meer onderscheiden werd, zoodat het meervouds-an voor den tweeden keer aange-

hecht werd. Hetzelfde geldt, mutatis mutandis, voor den nevenvorm akaronan.—Amiduduk, van het secundaire grondwoord piduduk, is het causativum van duduk, en beteekent dus „doen zitten", „laten zitten". De vader van Ayam-Wuruk belooft hier, dat hij zijn zoon en zijn a. s. schoondochter op zijn schoot zal nemen, een ceremonie, die nog steeds op Java bij het sluiten van een huwelijk in acht wordt genomen; de adat eischt dan, dat beiden even zwaar worden bevonden. Voor het Kidung-Sundāyana-verhaal is deze mededeeling belangrijk, daar volgens de hier gemaakte afspraak de prinses van Sunda de volwaardige gemalin van den jongen vorst van Majapahit zal zijn; immers, een bijvrouw zou nooit even zwaar kunnen wegen. Later echter eischt Gajah-Mada, de patih van Majapahit, dat de prinses als schatting van het volgens hem onbeduidende Sunda aan den vorst van het wereldrijk zal worden aangeboden, en dat zij dus slechts als sĕlir met Ayam-Wuruk zal huwen; over deze kwestie ontstaat dan meeningsverschil tusschen hem en de Sundaneezen, die met den ondergang der laatsten eindigt. Vgl. p. 74 sqq.

I, 16. De cātaka-vogel leeft, vertellen de Hindu's, van regendruppels, en ziet dus in de droge maand Asuji (Açwayuj, Āçwina) met verlangen uit naar den aanstaanden regentijd.

I, 17. Over den passieven vorm warṇâ zie men p. 225.—Terwijl panomah, vaak ook rāja-panomah genoemd, de algemeene term schijnt te zijn voor het geschenk, dat aangeboden wordt, wanneer men aanzoek doet om de hand van een prinses, schijnt rāja-kaputryan een deel daarvan aan te duiden, en wel, te oordeelen naar de beteekenis van N. J. raja-kaputren, de kostbare gewaden voor de bruid. Voor het voorgevoegde rāja- zie men p. 187. Men onderscheide dit rāja-kaputryan wel van het karājaputryan van strophe 19, dat een gewone afleiding van rājaputrī is in den zin van „stand (rang, waardigheid) van een prinses".

I, 18. Voor cahul en siñjang is het praefix a- weggevallen, voor kalpika wellicht ook.—Paṭawala is hypercorrect voor Sk. paṭola; dit komt zelf ook voor, alsmede de nevenvorm piṭola, die vermoedelijk te verklaren is uit gelijkstelling van pi- en het ten onrechte als praefix opgevatte pa- van paṭola.

I, 20. Dat sira gebruikt wordt om zaken aan te duiden, zooals hier, komt slechts betrekkelijk zelden voor.

I. 22. De bedoeling van het begin van str. 22 is mij niet

geheel duidelijk. — Manah kasrĕpan is weer een samengesteld adjectief, waarvoor a- weggevallen is.

I, 23. Aan den vorm wruh ziet men, dat in poëzie de aanhechting van den irrealiteitsaanduider -a wel achterwege kan blijven, wanneer er om een of andere reden — zooals hier van wege de eischen van de metriek — bezwaar tegen bestaat. — Over wyāpāre zie p. 220.

I, 26. De ranak aji is Ayam-Wuruk.—Zooals hier b. v. uit amastika blijkt, is men in poëzie betrekkelijk weinig gebonden aan een vast gebruik van de genasaleerde en de passieve vormen, zooals we dat kennen in de huidige beschaafde spreektaal.—In het woord amastika zelf hebben we weer een voorbeeld er van, hoe 'n groote vrijheid zich een Javaansch dichter veroorloven mag. Als grondwoord treedt hier pastika op, dat echter niets met het gewone pastika of paṣṭika (Sk. sphaṭika, „bergkristal"; N. J. paṣṭika of maṣṭika, met indifferente eerste vocaal, „kostbare steen", „juweel"; ook elders de secundaire begin-m, zooals in Maleisch en Mĕnangk. mustika) te maken heeft, maar een, wellicht naar analogie van de Sk. diminutiva op -ka gemaakte, nevenvorm is van pasti, ter wille van de versmaat; amasti beteekent „regelen", „vaststellen", „bepalen". Omgekeerd maakt men, eveneens ter wille van de metriek, van de juiste uitdrukking madhu pinaṣṭika („honing als bergkristal", zoo zuiver n. l., „gezuiverde honing"; b. v. in Arjunawiwāha, III, 4) later madhu pinasti (Kid. Pamañcangah, VI, 4). Verder op, in I, 45, vindt men den juisten vorm amasti gebruikt in dezelfde beteekenis.

I, 27. Yawa en yawi in den zin van „buiten" zijn vermoedelijk hypercorrecte vormen voor jaba, jawi, naar analogie van de vervorming van Sk. yawa („gierst"; Yawadwīpa, „Gierst-eiland", „Rijst-eiland" volgens Rouffaer, „Java") tot jawa in het Javaansch.

I, 31. Pakanira is verkort uit tala(m)pakanira, „Uw —of „Zijn" —Voetzolen". De adat brengt met zich mee, dat in vergaderingen lieden van hoogeren rang een hoogere zitplaats innemen dan lageren. Een onderdaan zit dus altijd veel lager dan een vorstelijk persoon, en ziet, bij wijze van spreken, alleen diens voeten; vandaar dat hij woorden voor „voet", „voetzool" enz. gebruikt, wanneer hij eerbiedig den vorst wil aanduiden, tot wien hij zelfs niet op mag zien. Voorbeelden van dit gebruik zijn: O. J. kang jĕng, „de voeten", in het N. J. niet meer begrepen en tot één woord geworden, N. J. sampeyan, krama-inggil van sikil,

suku, „voeten van den vorst", ook sampeyan dalĕm, waarin dalĕm voor het oudere adalĕm staat, „bezitter van de dalĕm", „vorst". Vergelijk met deze uitdrukkingen sinuhun en susuhunan, „hetgeen (door den onderdaan) op het hoofd geplaatst (gedragen) wordt", „de voeten (van den vorst)" dus, vandaar een uitdrukking voor „vorst"[1]). Verder nog: Balineesch cokordĕ van cokor, „voet", „Zijn Voeten", titel van Balineesche vorstelijke personen; Bal. padandĕ, van Sk. pāda, „voet", „Zijn Voeten", titel van brahmaansche priesters op Bali; Sk. en O. J. çrī pāda, „Luisterrijke Voeten", een betiteling van den vorst, die men terugvindt in het Mal. sĕri pada en het Bataksche soripada; Kawi pada ning ulun, pada ning kang winĕnang, „de Voeten van den Opperheer", waarin ulun voor het oudere a-ulun staat („die onderhoorigen heeft"), „de Voeten van den Almachtige", ter aanduiding van God, Bhaṭṭāra Guru.

Eerbiediger is het gebruik van woorden voor „voetzool", zooals het hierboven reeds genoemde tala(m)pakan; vgl. daarmee in het Sk. het woord pāduka „slof", „pantoffel", een in het Javaansch en Maleisch vaak gebruikten titel. Het nederigst is het te spreken van „het stof, dat aan de voetzolen kleeft" (Jav. lĕmah tala(m)-pakanira, sa(ng)aṇḍap ing sampeyan dalĕm; vgl. Sk. dhūli pāduka, Mal. idem en duli tĕlapakan, en andere uitdrukkingen).

In dit verband behooren ook genoemd te worden de termen (gĕ)gĕbal of gĕdibal, al dan niet aangevuld met sampeyan in het N. J.; in het O. J., zeldzaam echter, gĕbĕl; in het Sund. gĕbal en gĕbal dalĕm. Zij beteekenen eigenlijk „de (kluit) aarde, die aan de voetzolen vastgekleefd blijft zitten", maar duiden nu niet den vorst aan, doch den aan diens voeten neergebogen dienaar („Uw onderdanige dienaar").

Zooals het met alle titels in de wereld gegaan is, is het ook met de hierboven genoemde gegaan: doordat men ze uit beleefdheid ging toekennen aan lieden, die er geen recht op hadden, is de waarde er van voortdurend gedaald, zoodat een woord als sampeyan, waarmee men oudtijds slechts den vorst aanduidde, in de huidige spreektaal zelfs reeds een tikje gemeenzaam klinkt, en daarom in beleefde aanspraak door pañjĕnĕngan vervangen wordt.—

Lwir amādapa. Pādapa, dat in het Sk. „boom" beteekent—

[1]) Vgl. Mal. mĕnjunjung en junjungan.

letterlijk: „die met den voet drinkt"—, heeft ook in het O. J. de beteekenis van „boom", ook wel „plant"; doch vaker nog heeft het een verschuiving van beteekenis ondergaan tot die van „jonge loot" (=sinom, sĕwĕ); zoo wordt b. v. açokapādapa in Rāmāyaṇa, VII, 92, dat daar nog niets anders beteekent dan „açoka-boom", later verklaard met açoka masinwam, „açoka met jonge loten". De genasaleerde vorm amādapa, die, zooals zoo vaak in het Javaansch, een uiterlijke gelijkenis, een op iets lijken, aangeeft („zijn als", „zich voordoen als"), wordt in de oudere Javaansche litteratuur in twee stereotype vergelijkingen gebruikt: (1°) om de bleeke gelaatskleur aan te duiden b. v. van een meisje, dat een sterke emotie ondervindt, en is dan te vertalen met „met een kleur als van jonge loten", „bleek", en (2°) om den gang aan te duiden van iemand, die zich in de tegenwoordigheid van een vorst begeeft, in den zin van „krom als een jonge loot", „gebogen", „gebukt". In het Kawi is pādapa geworden tot pradapa of prĕdapa, terwijl ook dapa voorkomt, dat ten onrechte als het grondwoord van die twee vormen opgevat is; vgl. over de verdringing in het Kawi van pa- door pra- de opmerking op p. 187.

Lwir voor amādapa is, daar de nasaleering de gelijkenis al aanduidt, overtollig.—

Kalahrun staat voor ka-lahru-ĕn, „last hebben van de droogte", „versmachten van den dorst". — Over lume zie p. 217, noot 2.

I, 32. Mantrī sabalawarga enz. is de inhoud van de boodschap, die de boden te verspreiden hebben. — Angajawi komt van een secundair grondwoord ka Jawi, „naar Java". Het land der Sundaneezen, de Parahyangan of Priangan, wordt, zooals men ziet, niet tot Java gerekend.

I, 34. Waarop de vergelijking kadi nusa kĕmbar („als tweeling-eilanden") bij de beschrijving van een voorttrekkenden troep betrekking kan hebben, is mij niet duidelijk. De parallelle Kid. Sunda A heeft op de correspondeerende plaats (str. 15b) lwir gunung kĕmbang, „als een berg van bloemen", een uitdrukking, die bij dit soort van beschrijvingen wel vaker gebruikt wordt; doch de Tattwa Sunda, de prozabewerking van red. A, heeft weer kadi gunung kĕmbar. Wellicht mogen we hier toch k. n. kĕmbang lezen, „als een bloemeneiland". De vergelijking kadi nusa kĕmbar komt in de litteratuur wel voor, maar in een geheel ander verband, waar zij wel op haar plaats is, n. l. wanneer van een schoone vrouw gezegd wordt, dat haar borsten

zijn „als twee eilandjes" (k. n. k. ñoñone majujuk, K. B. W., II, 354a); misschien heeft zulk een uitdrukking aanleiding gegeven tot de verwarring.—Het ring voor Wilatikta is eigenlijk niet goed; de versmaat eischt daar een a.—Onder Wilatikta heeft men hier te verstaan het Majapahitsche gebied, de omgeving van Majapahit, daar uit I, 46 blijkt, dat er tusschen Bubat, waar de Sundaneezen aankwamen, en de kraton nog verscheidene dorpen lagen.

I, 35. Marĕp dakṣiṇa is een samengesteld adjectief, waarvan het grondwoord arĕp dakṣiṇa is.—Het meest waarschijnlijk lijkt het mij, dat aduluran pawestrī te vertalen is met „met (zijn) gezellinnen", „met zijn vrouwen" — van een samengesteld grondwoord duluran pawestrī dus—, vooral in verband met saduluran lan putrī in str. 36, dat men dan op kan vatten als „met (zijn) vrouwen en de prinses". Het is echter niet uitgesloten, dat aduluran, in dat geval gevormd met praefix a- en suffix -an, een adjectief is, praedicatief gebruikt bij het meervoudige onderwerp pawestrī.—

Pawestrī is een verbastering van parestrī, uit para-istrī of para-estrī. Hoe deze vorm verklaard moet worden, is nog niet met eenige zekerheid te zeggen. Misschien mogen we in het para- van pawestrī (parestrī), „vrouw", parañahi, „hofjuffer", paragusti, „prinses", „chef der parañahi's", priyayi (uit parayayi, „jongere bloedverwant van den vorst"), „hofambtenaar", en panakawan (vermoedelijk uit parakawan, „gezel") een oud praefix zien, dat reeds in het oudste ons bekende Javaansch zeer zeldzaam is, maar ook elders nog in versteenden vorm voorkomt, b.v. in het Tagalog, waar het pala- luidt; daar al de woorden, die met dit para- zijn samengesteld, lieden van het hof aanduiden, mogen we verder misschien in het ra van para- het honorifieke praefix zien, dat hierboven in de aanteekening bij I, 13 reeds ter sprake gekomen is.

Een andere mogelijkheid is, dat we in dit para- een vroegeren meervoudsaanduider te zien hebben, die, soms verkort tot pra, in ouder Javaansch tusschen het lidwoord en het substantief in kwam te staan, en in het N. J., waar het gebruik van een lidwoord in zoo'n geval niet meer mogelijk is, vóór het substantief komt; wellicht is in dit para het infix -ar- te herkennen, dat in het Sundaasch nog steeds pluraliteit aanduidt, evenals in het Javaansch, zooals wij op p. 216-217 bij de bespreking van het infix -ĕl- of -ĕr- zagen. Daar ook dit para alleen voorkomt bij appellatieven, die hooggeplaatste personen aanduiden, doet zich de vraag voor, of beide para's niet in oorsprong verwant

kunnen zijn, m. a. w. of wellicht niet het honorifieke ra- en het infix -ar- in wezen verwant zijn, en in het eerste dan wellicht niet een pluralis majestatis is te zien. Is deze veronderstelling juist, dan moet onze vraag naar de verklaring van para- in parañahi enz. een beetje anders geformuleerd worden, n.l. langs welken weg para- in parañahi enz. zijn huidige beteekenis gekregen heeft. Heeft het zich uit den meervoudsaanwijzer ontwikkeld, dan moeten we aannemen, dat het in een of andere periode van de taalontwikkeling dialectisch zijn plurale beteekenis verloren heeft, en als voortaan onscheidbaaar deel in het nu enkelvoudig geworden appellativum opgenomen is.

Naast panakawan komt in het huidige Javaansch ook punakawan voor, terwijl in de litteratuur ook punang kawan en ook kawan zonder meer, zooals in het Maleisch, gevonden wordt. De onderlinge verhouding dezer vormen is mij nog niet geheel duidelijk. Kawan beteekent wel in de eerste plaats „groep", zooals in de Mal. uitdrukkingen sakawan kambing, sak. awan, sak. sĕmut („een kudde geiten", „een drift wolken", „een zwerm mieren") enz., terwijl het N. J. sĕkawan, „vier", ook wel op deze beteekenis teruggaat, „een groep", n.l. die van de uitgespreide vingers van één hand. — Van het antwoord op de vraag, of sĕkawan in den zin van „vier" al dan niet oud is, hangt het af, of we misschien verband mogen leggen—een andere mogelijkheid dus—tusschen panakawan en parĕpat („die tot iemands beschikking staat", „bediende", speciaal „vrouwelijke bediende", van arĕpat, „gereed", „in goede orde gebracht", „ter beschikking staande"), in welk geval parakawan een wisselterm voor het ten onrechte als para- + pat opgevatte parĕpat zou zijn[1]).

I, 38. Kuñjara- kan, evenals Hastī-, Dwirada-, Liman- enz., in de plaats van Gajah- treden in den eigennaam Gajah-Mada, daar Sk. kuñjara, gaja, hastin, dwirada en O. J. (a)liman, hoe verschillend van elkaar ook in etymologie, in de beteekenis „olifant" synoniemen zijn. De huidige Javaansche verklaring van kuñjara met „gevangenis" berust op verwarring van kuñjara met pañjara.— Vermoedelijk is aan den vorm amĕndak van de varia lectio de voorkeur te geven. — Ik vermoed, dat añjawi, „naar Java gaan", een secundaire vorm is naast angajawi, ontstaan in een tijd, toen men de waarde van den laatstgenoemden vorm niet

[1]) Stelling bij de dissertatie van R. v. Diffelen, Leiden, 1927.

meer aanvoelde, en wel naar analogie van eenige andere vormen, die zoowel gewoon genasaleerd kunnen worden als door voorvoeging van nga- (d.w.z. die afgeleid zijn van het primaire grondwoord dan wel van een secundaire afleiding met het praefix a-). In het tegenwoordige Javaansche taalgebied schijnt de vorming met nga- meer voor te komen, naarmate men verder naar het Westen komt, en in het Sundaasch is zij zeer frequent.

I, 39. Zie voor de verklaring van den vorm antekĕna p. 221. — De Javaansche telwoorden van twee tot negen worden vóór een substantief voorzien van het lidwoord ng (N. J. ro-ng tahun, tĕlu-ng t., pat-a-ng t., enz.). Hier achter het aan het Sk. ontleende telwoord pañca wordt het echter niet gebruikt; blijkbaar had in den tijd van het ontstaan van dezen tekst ng als levend woord reeds eenigszins zijn waarde verloren.

I, 41. In plaats van rahina gebruikt men thans, zij het alleen in enkele vaste uitdrukkingen, rina. Men zou geneigd zijn aan te nemen, dat rina een variant is van het meer gewone dina, dat uit het Sk. overgenomen is; met zekerheid is dat echter niet te zeggen, daar in het oudere Javaansch alleen de vorm rahina en de nevenvorm daarvan, rahintĕn, gevonden worden, niet rina. — Manah tan jana is een samengesteld adjectief. — Jana beteekent in het Sk. en in het O. J. „mensch", „menschen", maar dit past hier niet. De bedoeling van tan jana is klaarblijkelijk „niet goed", „niet behoorlijk"; red. A, str. 20a, heeft dan ook tan yukti. Misschien is tan jana verkort uit tan sujana (Sk. sujana = „een goed mensch"; Jav. „goed", „deugdzaam"), misschien ook wordt tan-jana in plaats van dur-jana (Sk. „boos wicht"; O. J. ook „snood", „boosaardig") gebruikt als tegenovergestelde van sujana. — Uit het gebruik van de woorden jĕng en pāduka naast elkaar blijkt, dat men in dezen tijd de eigenlijke beteekenis dier woorden reeds geheel vergeten had; iets dergelijks neemt men waar in de huidige Javaansche uitdrukking kangjĕng sinuhun. Vgl. hierboven de opmerkingen onder I, 31.

I, 42. Sampun tan tut is wat men in de stijlleer noemt een litotes, d.w.z. dat men het tegenovergestelde ontkent om het begrip zelf meer op den voorgrond te laten treden; „hij zingt niet kwaad" wil zeggen „hij zingt wel goed". Tan tut is „niet volgen", „niet nagaan", „niet letten op", en sampun tan tut, waarbij sampun = aja is, is dus „ga toch vooral na", „let toch vooral op". Op de correspondeerende plaats vindt men in red.

A (str. 20b) sampun tan prayatna, en in red. B (str. I, 55b) sampun tan yatna-yatna. — Inganti is hier wel vreemd gebruikt; men zou verwachten ingandĕg, „tegengehouden worden" (n.l. de gagawan, de pamyāpāre van str. 37), zooals ook de andere redacties vormen van andĕg hebben.—

I, 43. Laku bheda duk p. M. ng. is het samengestelde grondwoord („een handelwijze anders dan vroeger in den tijd van patih Madhu"), waarvan linaku bheda enz. een adjectivische afleiding is bij rehan.

I, 46. Of hier tanpa jāti dan wel tan pajāti te lezen is, is moeilijk uit te maken; tanpa in den zin van „zonder" komt in dit taaleigen nog weinig voor, terwijl de constructie tan pa- + genasaleerd of ongenasaleerd grondwoord weinig meer voorkomt. In elk geval is tan in dezen tijd nog wel een levend woord en pa- nog een levend praefix.

I, 47. In later tijd geldt raiyan als grondwoord van araryan. V. d. Tuuk's gissing (K. W. B., s. v. raryan), dat het grondwoord eigenlijk ari is, is wel juist te achten; raryan is dan uit ari-arian, een vorm als ocak-ocakan, „zich golvende bewegen", ontstaan, en araryan is dan oorspronkelijker dan raryan. In het O. J. komen de vormen aryaiyan en ryaryan echter niet meer voor; vermoedelijk is daar de y na de consonant r weggevallen, op ongeveer dezelfde wijze als de y van dyus later verdwenen is. Dat ze, dialectisch althans, bestaan hebben, mag men evenwel afleiden uit het feit, dat het huidige Javaansch reren of leren heeft, niet raren of laren.

I, 49. Kaalangan mārgi is een samengesteld adjectief.—Sarja is een quasi-Sanskṛt afleiding van het Javaansche woord rĕja, waarvan arja, voor a-rĕja, de gewonere afleiding is („fraai", „goed", „in orde", „in goeden staat", „in goeden doen"); van sarja maakt men ook een causativum, amisarja, „iets goed (fraai, in orde) achten", „iets goedkeuren". — Hoewel er eenige uiterlijke gelijkenis bestaat, heeft dit sarja toch niets te maken met N. J. sarju, dat ongeveer dezelfde beteekenis heeft, maar afgeleid is van sa + Sk. ṛju (=Jav. bĕnĕr).

I, 50. Solah moet hier in sa + ulah ontbonden worden; sa- dient om een bijwoordelijke uitdrukking te vormen: „volgens de handelwijze van".—Misschien moet hier yady anâwasara gelezen worden, ofschoon ook hiertegen bezwaren bestaan. Men mist ana echter niet graag.— De afleiding van prabhaṭa—of hoe het anders

geschreven moge worden—is niet duidelijk; het is vermoedelijk niet als meervoud van bhaṭa op te vatten, waardoor het te splitsen zou zijn in pra bhaṭa. De beteekenis staat echter vast: het moet een afdeeling soldaten—hier panakawans, soldaten van de lijfwacht—aanduiden van 100 man; red. B heeft (I, 61b) panakawan tigang atus sĕdĕng rowanganira, en A (24a) tĕlung bĕkĕlan, „drie bĕkĕl-schappen". — De vorm kundangĕn met het suffix -ĕn is heel merkwaardig, maar schijnt, blijkens vergelijking met I, 75, inderdaad bedoeld te zijn; anders zou men allicht geneigd geweest zijn kundangan te lezen, dat beter met de versmaat, die hier een a eischt, zou uitkomen, en beter zou passen bij het in red. B (I, 61b) gebruikte rowangan.—Dadagan staat voor adadagan.

I, 52. Angharṣa linggih is een samengesteld genasaleerd adjectief, waarvan het grondwoord harṣa linggih, „vooraanstaande", „eerste in rang zijnde", is, en beteekent „de eerste in rang zijn", „de voornaamste zijn", „een vooraanstaande positie bekleeden"; vgl. de opmerkingen op p. 203-204.—

Wat den inhoud betreft, is deze strophe wel merkwaardig, omdat hier iets blijkt van de beteekenis der Gajah-Mada-figuur in de latere traditie. Om hem moeten latere geslachten talrijke legenden geweven hebben; om zijn groote daden zagen zij in hem een incarnatie van Wiṣṇu, wiens positie die van zijn aardschen heer, Ayam-Wuruk, volkomen domineerde. De Kidung Sunda noemt hem, wanneer de nadruk valt op zijn goddelijken aard, Lĕmbu-Mukṣa, zonder er echter eenige aanwijzing voor te geven, op welke wijze het ontstaan van dezen naam of de beteekenis er van te verklaren zou kunnen zijn.

Wat de hier vermelde eerste ontmoeting van Gajah-Mada met de Sundaneezen aangaat, waarbij hij, vermoedelijk opzettelijk, ruzie zocht met de gasten van zijn heer ter wille van het bereiken van politieke voordeelen: in red. B wordt slechts verteld, dat G.-M. dadelijk wist, wie hij voor zich had, maar niettemin toch den Sundaneezen hooghartig vroeg, wie zij waren. Ook in dezen tekst wordt gezegd, dat de patih van Majapahit dadelijk de vreemdelingen kende, en tevens hen naar hun rangen en kwaliteiten onderscheiden kon; „want hij deed utsāha", zegt de tekst, „ten opzichte van wie lafhartig waren en wie dapper"; utsāha beteekent „kracht", „inspanning", hier wel „geestelijke krachtsinspanning", „gedachtenconcentratie", en is dus eenigszins synoniem met samādhi en yoga.

In eenigszins afwijkenden vorm, maar met wezenlijk denzelfden inhoud, vertelt red. A, str. 25b: „vervolgens sprak hij (G.-M.) de aji gaṇita uit; de beteekenis van deze tooverspreuk is, dat plotseling alle handelwijzen (ev. de motieven daartoe) duidelijk worden, waardoor men in staat is te onderkennen, wie dapper is en wie lafhartig" (tekst: nuly angaji gaṇita, arthi ning aji wyar tang kāraṇa, biṣânĕnĕngĕr wani lan kang gĕtap). Deze vertaling berust vooral op de parallellie met str. I, 52 van onzen tekst; anders zou zij veel moeilijkheden opgeleverd hebben, en ook nu worde zij slechts onder alle voorbehoud gegeven. De aji gaṇita is mij onbekend, maar blijkbaar is het resultaat van de toepassing van deze mantra, dat men er door op de hoogte komt van het aantal èn van de waarde der menschen, van wie men dat om een of andere reden weten wil.

Verder op in de kidung komt de bovennatuurlijke aard van Gajah-Mada nog herhaaldelijk naar voren.

I, 54. Met den kawula çrī rājaputrī is patih Pitar bedoeld.

I, 58. Gissenderwijze zou ik het laatste stuk van deze strophe willen vertalen als volgt: „Het komt mij voor, dat ge werkelijk heel wat mans zijt, dat ge daar zonder eenigen schroom van alles staat te beweren. (59) Maar in mijn oogen . . . . " enz.

I, 59. De zin yan sirâsthitya ring çāsananirêki is elliptisch.

I, 60. Tahangkwa, „naar ik meen", is een tusschenzin, die buiten het zinsverband staat. Het suffix -a zou hier vermoedelijk ook wel gemist kunnen worden.

I, 62. De vertaling hiervan moet vermoedelijk luiden: „En wanneer het den koning niet behaagt op de pangastryan te komen en audiëntie te verleenen aan de voorname ambtenaren . . . . . , wacht dan zijn komst af om Uw opwachting te maken, en biedt (dan) de prinses aan onder het maken van een sĕmbah". Red. A (31a) heeft hier: mon tan makṣi („beoogen", „het plan hebben") tinangkil sirêng pangastryan dening parâdhimantrī . . . . . anganti tĕkanira anangkil amawa putrī enz. Mijn vroegere vertaling van de correspondeerende plaats in red. B (I, 65b-66a) is niet juist, daar kari in 65b beter vertaald kan worden, in overeenstemming met de lezing der andere redacties, met „dralen", „iets nog achterwege laten", „in gebreke blijven"; liever vertale men: „En wanneer straks de koning mocht talmen met audiëntie te verleenen aan...., zelfs al zijn de mantrī-wṛddha voltallig aanwezig op de pangastryan, wacht gij dan (geduldig) op zijn komst om de prinses aan te bieden . . . . ".

I, 63. Ojar is secundair grondwoord geworden door verzwaring van de u van ujar; vgl. de opmerkingen op p. 179.— Men lette er op, dat angatur altijd beteekent „iets aanbieden *aan een hoogere in rang*"; dat is juist, wat de Sundaneezen niet willen, daar ze als onafhankelijk volk zich niet de minderen van de lieden van Majapahit achten.

I, 64. Dulurĕn is hier wel te vertalen met „er aan toegevoegd moetende worden". Hoewel het actieve „metgezel" in beteekenis niet veel verschilt van het passieve „die ergens aan toegevoegd wordt", blijft de constructie hier toch wel erg vreemd.

I, 65. Hoe sinama dera kĕna op te vatten is, is mij niet geheel duidelijk.— Op de vroegere oorlogen tusschen Majapahit en de Sundaneezen, waarop in de woorden duk sira anĕkani gezinspeeld wordt, gaat de dichter hier niet verder in; wel vindt men nadere bijzonderheden in de andere redacties.

I, 69-70. De bedoeling van deze strophen is, al biedt de vertaling op zichzelf niet veel moeilijkheden, nog vrijwel geheel duister. Ook van de vormen, zooals denisun aturakĕn in 70 en antos in 71, is nog lang niet altijd een bevredigende verklaring te geven; er is nog maar betrekkelijk weinig vergelijkingsmateriaal beschikbaar, waaruit de ontwikkelingsgeschiedenis van dergelijke vormen gereconstrueerd kan worden.

I, 71. Yan sira pinasinggih kan opgevat worden als „wanneer het goedgevonden wordt (n. l. wat gij voorstelt), . . . " of, wanneer men sira met „gij" vertaalt, als „wanneer gij in het gelijk gesteld wordt", „als gij uw zin krijgt". Red. A (41b) heeft yan apatutan, „wanneer we tot overeenstemming komen", red. B (I, 77b) yan kinaharṣa, „wanneer het—of „gij"—gewenscht wordt".

I, 73. Ena sun aturĕna, „opdat ik het kan rapporteeren".

I, 76-77. De bedoeling hiervan is mij niet geheel duidelijk. Verschillende vertalingen zijn mogelijk, maar geen enkele is, in verband met de andere redacties, geheel bevredigend. Men zou 76 kunnen opvatten als: „Of inderdaad wat gijlieden verstaan hebt, de woorden van patih Madhu geweest zijn, of dat uw doel met uw komst naar Java een listige opzet is, straks zal ik het weten"; een andere vertaling van donta amet indrawārih, meer in overeenstemming met het tiwas kĕna ring apus jawi van red. A (44b), maar minder gemakkelijk uit onzen tekst te halen, zou kunnen zijn: „of dat uw bestemming bij uw komst naar Java was te vallen in een hinderlaag . . . ". — In 77 worden twee mogelijk-

heden genoemd, waarvan de eerste staat in den elliptischen zin, die met arĕp eng para mantrī eindigt.

I, 78. Merkwaardig is, dat een suffix van het bijwoord mĕne onderwerp van angĕpang is, en dat het object gewoon achter den genasaleerden vorm gezet wordt, al is het een persoonlijk voornaamwoord.— Aturakĕnîng voor aturakĕna is wel een zeer vrije oplossing voor een metrische moeilijkheid, daar bovendien nog ri gebruikt wordt.— Het gebruik van een objectief in plaats van een subjectief possessief suffix na een vorm met -ĕn is niet gewoon; in ouder Javaansch zou antosĕngku of antosĕngkwa — gesteld, dat deze vorm dan al zou kunnen voorkomen, — beteekenen „ik moet wachten" in plaats van „er moet op mij gewacht worden", zooals hier.— Het laatste stuk vertale men: „afwachtende, of de gelegenheid gunstig zal zijn of niet"; rajĕng staat tegenover tan yukti.

I, 79. Rājya, van Sunda n. l.

I, 81. Ngwang amiwruhanta, „ik doe u weten". Ook hier wordt het object, als in angĕpang kita van str. 78, achter den genasaleerden vorm geplaatst, maar nu als personaal suffix.

I, 86. Voor de uitdrukking sampun tan wrîng (= wruh ing) wadi vergelijke men de opmerkingen hierboven bij I, 42.

I, 87. Mami piwruhana kita, „laat mij u doen weten" (?). Zoowel het gebruik van mami in plaats van kami als van den ongenasaleerden vorm en van het locale object bij het causatieve pi- zijn merkwaardig.

I, 92. Het einde van deze strophe zou ik, onder alle voorbehoud echter, willen vertalen met: „maar ik ben er de man niet naar om mij te schikken in (lett. „te wijken voor") alles, wat hij wenscht". Red. A (56a) heeft si masa sirikêng kāpti, ongeveer hetzelfde dus; B (I,74b) heeft si masa sirikakĕnêngsun, „ik ben er de man niet naar, dat hij mij tot wijken zou kunnen brengen", een eenigszins andere uitdrukking, maar met dezelfde beteekenis.

I, 93. Siñjang suratnya lwir dwirada mĕtta is in zijn geheel een samengesteld grondwoord, waarvan met behulp van a- deze adjectivische afleiding gemaakt is.

I, 97. Het primaire grondwoord van den vorm paalba is lĕba, „breedte", „ruimte", waarvan het adjectief alba (voor alĕba), „breed", „ruim", gemaakt wordt; alba dient vervolgens tot secundair grondwoord van het causativum paalba, „ruim maken", „verruimen", hier met manahta als object, doch elders ook absoluut in den zin van

„zich verruimd gevoelen" (genasaleerd maalba). Kern's opvatting, dat we in gevallen als hier te maken hebben met een praefix paha- (V. G., deel 8, p. 228-229), kan ik niet deelen.

Paalba is hier een passieve ongenasaleerde imperatief.

I, 101. In plaats van tandingĕn heeft red. A (str. 61b) padanana.

I, 103. Cahwi staat metri causa voor Caho, waarnaast immers Cahwa (o = wa) kan staan. Men ziet hier weer een keer te meer, hoe vrij de dichter in het scheppen van nieuwe vormen is.

I, 104. Sk. pakṣa beteekent in de eerste plaats „vleugel" en vervolgens ook „afdeeling", „groep", en ten slotte „standpunt", „meening, die men met zijn partij tegenover die van de tegenpartij verdedigt". In deze laatste beteekenis is het woord in het Javaansch voort blijven bestaan, n. l. in de vormen pĕksa, uit apakṣa, „een eigen standpunt innemen", „tegenover een ander een eigen meening verdedigen", en mĕksa, het genasaleerde adjectief; de beteekenis heeft zich ontwikkeld tot die van „taai volhouden", „doorzetten", „met alle geweld willen".

Van pakṣa wordt in het Sk. een adjectief pakṣin gemaakt, dat in het Javaansch is overgegaan, zooals vele andere Sk. woorden op -in, in den vorm van den eersten naamval enkelvoud, pakṣī. Pakṣin beteekent gewoonlijk „van vleugels voorzien", „vogel" (N. J. pĕksi), maar daarnaast, ook in het Sk., „partij kiezende voor iemand", „een partij hebbende", „een groep vormende". In de Javaansche uitdrukking asahur pakṣī had het deze laatste beteekenis; de bedoeling er van is: „als groep antwoorden", „gezamenlijk een antwoord geven". Later heeft men deze uitdrukking niet meer begrepen en aan pĕksi, „vogel", gedacht; vandaar de variant en latere ngoko-vorm sahur manuk.

I, 105-106. „Vernederd zouden Uw dienaren en het geslacht van Uwe koninklijke Majesteit dan zijn. Want, heer, een zware verplichting wordt het, wanneer zij als atur-atur (geschenk van een onderhoorige) aangeboden zou worden, mèt onze betuiging van hulde. Uwe dienaren vragen nogmaals excuus: nog nooit is er een dienaar van Uwe Majesteit geweest, die onder heeft behoeven te doen voor de lieden van Majapahit....."

I, 107. Larang-Ghora staat hier voor Larang-Agung.

I, 109. Er zijn hier twee conditioneele bijzinnen, die beide met yan beginnen; de hoofdzin begint pas met agung denya van str. 110.

ZANG II.

De versmaat is: 8a, 8i, 8o, 8i, 7i, 8u, 7a, 8i, 4u, 8a; afwijkingen hiervan komen echter vrij veel voor.

II, 1. De vorm panglalawun is niet gemakkelijk te verklaren; red. A, str. 67b, heeft palalawun, de Tattwa Sunda panglalahun.

II, 4. Papaes is een stapelvorm; het grondwoord is es, het oudere hyas, waarvan de substantief-afleiding paes (pahyas), „toilet", gemaakt werd, welke op haar beurt grondwoord geworden is—toen het primaire grondwoord es of hyas zelf in onbruik geraakt was en paes dus niet langer als substantiveeringsvorm aangevoeld werd—van een nieuwe afleiding papaes. Men kan natuurlijk het secundaire grondwoord ook pahes spellen.

II, 5. Asisihan raçmi kan staan voor asisihan araçmi; aan een samengesteld grondwoord behoeft dan niet gedacht te worden. Het kan echter ook als samenstelling opgevat worden, zooals dat het geval is met abubuhan kuṭa in III, 17. — De vorm sinaaras schijnt in beteekenis niet van saaras te verschillen. Zooals wij op p. 212 zagen, is de vorm saaras, die aan sinaaras ten grondslag ligt, adjectivisch; sinaaras is dat ook, en -in- is dus wel op te vatten in denzelfden zin, waarin het in winani, linuwih enz. (vgl. p. 218 beneden) voorkomt. Onmogelijk is het echter natuurlijk niet, dat sinaaras als passief bedoeld zou zijn; de beteekenis zou dan wel duidelijk zijn, maar de vorm toch ongewoon.

II, 6. De beteekenis is mij niet geheel duidelijk; misschien is de bedoeling: „Maar aan den anderen kant was ik het middel om hem tot schoonzoon te maken van mijn koninklijken vader (en dus mede oorzaak van diens teleurstelling (?)). Iets dergelijks, heer, had ik (ev. hadden wij) niet kunnen voorzien (?). Moogt gij een anderen keer niet teleurgesteld worden, en moge het dan, voorwaar, met mij gaan als volgt: . . . . " (?).— Pada is te vertalen met „hetzelfde", „een zelfde lot", „een zelfden toestand".

ZANG III.

III, 1. „ . . . En de koning van Jīwātma (= Kauripan of Koripan; Sk. jīwa = Jav. urip), zijn jongere broeder". Vgl. str. 4, waar de vorst van Koripan zichzelf den jongeren broeder (rantĕn)

van den vorst van Wĕngkĕr (kaka aji) noemt. Uit andere bronnen weten we echter, dat de familierelaties van het Majapahitsche vorstenhuis als volgt waren:

Kṛtarājasa Jayawardhana (raden Wijaya) was gehuwd geweest met vier dochters van Kṛtanagara, den laatsten koning van Singhasāri. Na den dood van Jayanagara (Kala-Gĕmĕt) in 1328 A. D. volgde bij gebrek aan mannelijke erfgenamen een dezer echtgenooten, de titulair-vorstin van Koripan (Bhrê Koripan I), hem op, doch daar zij na den dood van Kṛtarājasa non geworden was, liet zij de regeering uitoefenen door haar dochter, die eveneens titulair-vorstin van Koripan was (Bhrê Koripan II, de bekende „Regentes"). De andere dochter van Bhrê Koripan I was Bhrê Daha II, de titulair-vorstin van Daha (Kaḍiri). Bhrê Koripan II trad in het huwelijk en kreeg een zoon, Ayam-Wuruk, die na den dood van de eigenlijke vorstin, Bhrê Koripan I, in 1350 koning werd onder den naam Rājasanagara, waardoor aan het Regentschap een einde kwam. De vader van Ayam-Wuruk, die hier ten onrechte „vorst van Koripan" genoemd wordt, was prins-gemaal, bekleedde een aanzienlijke positie, maar had geen deel in de regeering. De vorst van Wĕngkĕr, die hier genoemd wordt, was de man van de vorstin van Daha en wordt daarom zelf ook vaak in de Kidung Sunda „vorst van Daha" genoemd.

III, 5. Ayo tatan prĕgi. Vgl. sampun tan tut in I, 42.

III, 9. Sakaaub ing wāṇḍhīra, „het geheele terrein, dat door den waringin beschaduwd werd". „Schaduw" is in het oudere Javaansch ĕb (vaak gespeld hĕb, höb), later ub, hier secundair aub, dat men als grondwoord ook ahub zou kunnen spellen; in het huidige Javaansch is de a een onafscheidbaar deel van het grondwoord geworden. Aan den vorm sakaa(h)ub ligt de substantief-afleiding kaa(h)ub ten grondslag; vgl. hiermee sakaarĕp, sakamārga. Wellicht hangt dit saka- wel samen met het formatief maka- of aka-, dat op p. 227 (beneden)- 228 behandeld is, en waarvan eveneens een substantief-afleiding met ka- de basis is.

III, 10. Vormen als aguywa-guywan, die tusschen den gereduplicéerden vorm (aguguywan) en dien met woordverdubbeling (aguywan-guywan) in staan, komen in het oudere Javaansch vrij vaak voor.

III, 12. „Hoe gering toch slechts is de smart van den dood! Aanvaard toch liever meteen den strijd met hem!", zijn dus hier

de antwoorden van de rijksgrooten, die zich tegen de uitlevering (katur) van de prinses verzetten.

III, 17. Saprāpta is een bijwoordelijke uitdrukking, „bij de aankomst van den heer patih"; in het huidige Javaansch zou het beteekenen „na de komst van", en zou de constructie zijn saprāptanira.

ZANG IV.

IV, 5. Deze strophe bevat enkele moeilijke passages. Gissenderwijze zou ik willen vertalen: „Immers, de almacht van den Albeschikker is zoo, dat niet gelet wordt op aanzien des persoons. Wanneer ik nu schande tot schuld had, zou schande ook mijn vergelding zijn jegens U; maar wanneer men den dood tot schuld heeft en wanneer men dan niet met zijn dood (terug) wil betalen..." . De laatste zin is elliptisch; men zou hem aan kunnen vullen met: „hoe slecht zou dat zijn!", of iets dergelijks. De prinses wil hiermee zeggen: „Gij hebt door Uw gedrag geen schande op U geladen, ik zal het evenmin doen. Gij hebt Uw leven voor mij over, ik heb het over voor U". Vgl. hiermee red. A, str. 80b: Lah apakĕna wus yan patuduh ing Dumadi? Autang wirang, mangkyânawuri wirang; autang pati, pati ngĕmasana.

ZANG V.

V, 3. In plaats van silyôkih (uit silya-ukih, en dit voor silih-ukih) zou men ook kunnen lezen sily-okih, waarin dus het grondwoord uit a-ukih ontstaan is.

V, 9. Kinundang kan, evenals kinanti, als neutraal, ja, hier zelfs bijna als actief adjectief opgevat worden in den zin van „metgezel", „volgeling". Daarnaast moet echter de mogelijkheid open blijven, dat het met twee passieve affixen, ka- en -in- (vgl. p. 218, tweede alinea, regel 7), afgeleid is van undang, „oproepen"; in dat geval is nika logisch subject.—Among is een secundair grondwoord; het primaire is wong, ouder wwang.

V, 19. Sĕlang in sĕlang-kris is een variant van het op p. 212 behandelde silih.—De lezing maměk- is te verkiezen boven měměk-.

V, 22. Bwat kayêki is ironisch.

V, 27. Misschien moet bali wel anders gespeld worden. Ofschoon de strophen 23-27 wel te vertalen zijn, is de bedoeling er van mij toch niet overal even duidelijk. Waarop de vergelijking met Mucukunda slaat, blijkt noch uit deze, noch uit een van de overige mij bekende redacties.

V, 30. Let op de uitdrukking panger tâku, „wacht mij af"; een constructie als deze, waarbij dus een persoonlijk voornaamwoord als object na een actieven imperativus met pa- volgt, zou in de latere taal geheel ondenkbaar zijn.

V, 31. Pādukangkwi staat metri causa voor pādukangku, als krama-vorm van pᵃdukangkwa.— Het dreigend uitsteken van den vinger (nuding) heeft, naar Dr. Stutterheim mij mededeelde, de bedoeling om door het overbrengen van eigen magische kracht den vijand, dien men aanwijst, te kwetsen.

V, 32. Merkwaardig is de uitdrukking lankw iki, waarin dus een partikel voorzien wordt van een possessief suffix en dit weer nader bepaald wordt door een aanwijzend voornaamwoord!— De constructie kita ngong kang den suri lijkt mij heel vreemd; de bedoeling is intusschen wel duidelijk: „laat mij je het hoofd afslaan".

V, 35. Met de wong batur en de lurah panakawan worden lieden van het Majapahitsche leger bedoeld.

V, 36. Papag is hier een passief woord; gewoonlijk zou men pinapag in deze beteekenis gebruiken.

V, 38. Sapĕjah i dĕm. C. is hier te vertalen met „na den dood van dĕm. C.; zie de opmerking hierboven bij III, 17.

ZANG VI.

Over de verschillende ceremoniën, die verricht worden bij een sterfgeval en bij de lijkverbranding, kan hier niet uitvoerig gesproken worden. De dichter geeft hier uiteraard een beschrijving van gebruiken, die in zijn tijd op Bali in zwang waren; er is echter alle reden om te veronderstellen, dat deze toch wel in hoofdzaak overeenkwamen met wat men vroeger op Java, althans op Oost-Java, aan ceremoniën in acht nam. Uitvoerige mededeelingen over het doodenritueel en de lijkverbrandingsplechtigheden op het huidige Bali vindt men in het onlangs verschenen werk van Wirz, „Totenkult auf Bali".

VI, 19. In het Sk. vindt men vaak de combinatie adhyakṣopapati, „rechters en bijzitters"; hier heeft men ter wille van de versmaat de samenstelling in haar bestanddeelen opgelost, maar heeft daarbij verzuimd ook de o in de componenten a en u te splitsen, zoodat men als eerste stuk den wanvorm dhyakṣo gekregen heeft.

VI, 22. Ana ring Sunda kan hier niet anders beteekenen dan „uit Sunda".

ZANG VII.

VII, 1. In anunggal manah hebben we weer een geval van een genasaleerde samenstelling, zooals we er reeds eerder een vonden in angharṣa linggih (I, 52); het grondwoord is hier tunggal manah, „eensgezind". Vgl. de opmerkingen op p. 203-204. De genasaleerde vorm beteekent „eensgezind optreden"; het verschil met atunggal manah, dat „eensgezind" zou beteekenen, is niet zoo heel groot en ligt wel alleen in de grootere mate van activiteit, die door den genasaleerden vorm uitgedrukt wordt. Daarnaast is echter de uitdrukking asowarêkang wadwa mwang mantrī tanda rakryan, die uit het praefix a- en het samengestelde grondwoord sowara ikang wadwa mwang mantrī tanda rakryan bestaat, niet genasaleerd, ofschoon er toch ook wel een actie mee aangeduid wordt. Men ziet hier weer een keer te meer uit, hoe het spraakgebruik vaak vrijwel willekeurig kiest tusschen genasaleerde en ongenasaleerde vormen en het verschil daartusschen lang niet altijd evident is.

VII, 8. Muṣṭi is de naam van een mudrā; mudrā's zijn de verschillende handhoudingen van den officiëerenden priester, aan elk waarvan de Hindu's en de Hindu-Javanen een bepaalde ritueele beteekenis toekenden. Ook de kleeding, die Gajah-Mada hier draagt, schijnt die van een priester bij het uitoefenen van zijn ceremoniën te zijn.

VII, 9. De utpatti („wording"), sthiti („bestaan") en pralīna of, zooals hier staat, pralaya („ondergang"), zijn de drie stadia van alle zijn.

VII, 10. De vorm den lĕboni is heel modern; de vraag is echter, of er hetzelfde mee bedoeld wordt als in het huidige Javaansch.

ZANG VIII.

VIII, 1. Wasyanti is een van de vervoegde Sk. werkwoordsvormen, die in het Javaansch in algemeeneren zin gebruikt wor-

den, en die op p. 185 ter sprake gekomen zijn. Hier is de merkwaardigheid, dat de juiste vorm in het Sk. awasyanti luidt, en dat de begin-a naar analogie van het praefix a- later weggevallen is. Awasyanti—gevormd uit het Sk. praefix awa-, „af", en den derden persoon mv. indic. praes. van den stam sā (syati = „hij enz. bindt")—beteekent, afgezien van den specialen vorm, „uitspannen", „losbinden", „ophouden", „een einde maken aan", en heeft zoo in het Javaansch de beteekenis „sterven", „dood" (subst.) gekregen. Tumut wasyanti beteekent „in den dood volgen".

Van denzelfden stam is wellicht het veel gebruikte wasita af te leiden; Sk. awasita is het passieve verleden deelwoord van awasyati en beteekent „losgemaakt", „ontbonden", „afgesloten", „bepaald" enz.; wellicht heeft zich uit de beteekenis „losgemaakt" in het Javaansch die van „uiting", „woorden" ontwikkeld.

VIII, 2. Kalakun staat voor kalakuan of kalakon.

VIII, 4. Het grondwoord is silih jāti tata warṇa ning sang kāmī, dat in zijn geheel tot een passief adjectief met infix -in- wordt, en waarbij bhaṭṭāra Hari als logisch subject optreedt.

VIII, 5. Miskīn is het eenige Arabische woord, dat in dezen tekst voorkomt. Herhaaldelijk komt men in deze kidung, speciaal in de laatste zangen, vrij moderne uitdrukkingen en zinswendingen tegen, die er op schijnen te wijzen, dat deze redactie haar huidigen vorm pas in den loop van den tijd gekregen heeft, m. a. w., dat zij uit een oudere kern gegroeid is, en pas in vrij recenten tijd in den huidigen vorm te boek gesteld is.

VIII, 9. Siwuhĕn beteekent „lijden aan siwuh", „behept zijn met siwuh"; vgl. p. 225 sub (2°).— Hier staat den voor een afleiding met ka-, iets, dat in de huidige taal niet zou kunnen voorkomen.

VIII, 10. Wat met nilāçayana, van het grondwoord çilāçayana, „het liggen (zitten) op een steen", „een steenen zitplaats", in later Javaansch „gladde steen, die tot zitplaats dient", bedoeld wordt, is niet duidelijk.

VIII, 11. De verschillende riten, die de pinatih hier in acht neemt, zijn die van de bela, die zich ten doode wijdt.

VIII, 12. De laatste strophe is niet geheel duidelijk. De bedoeling van het eerste stuk schijnt te zijn: „zooals het water in een rivier is, welker inhoud — lett. het door haar ontvangene — verdwenen is, zoo was de mate van haar goede kwaliteiten"; m. a. w. ze had net zoo weinig goede eigenschappen als een op-

gedroogde rivier water heeft. Het tweede stuk zou kunnen beteekenen: „Het is er ver van, dat zij op één lijn gesteld zou kunnen worden met voortreffelijke vrouwen, die men echter (even zelden) aantreft als lotussen op scherpe rotsen". Vgl. hiermee red. A, strophe 126a: Upamānya toya bangawan nĕlas tarimanipun ingangga (ingan ?) bĕnĕr ing buddhi. Tangeh padakĕna istrī uttama; yan ana tuñjung mĕtu ring çela, iya iku uttamanĕn ing rat, kang munggw ing awig-awig pañjang gīta.

INHOUDSOPGAVE.

Voorwoord . . . . . p. 7.

Kidung Sundāyana (tekst) . . . . . p. 9.

Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch.

A. Iets over de oudere Javaansche letterkunde p. 34.

B. Iets uit de ontwikkelingsgeschiedenis van de Javaansche taal . . . . p. 166.

Aanteekeningen bij de Kidung Sundāyana . . . . . p. 229.

Inhoudsopgave . . . . . p. 252.

Woordenlijst en Register zijn apart gedrukt!