

Hon. Ahrnd.
Med. hertk.
50: 8.

OVER HET ÇIWAÏSME VAN MIDDEN-JAVA

DOOR N. J. KROM

In een oud-Javaansch proza-geschrift uit de zestiende eeuw, de *Tantu Panggölaran*, welke een soort van geschiedenis van godsdienstige instellingen behelst, wordt op een gegeven moment (pag. 96 sq.) verhaald, hoe de groote godenberg, de Mahāmeru, thans beter bekend als Smeru, naar de vier windstreken bewaakt wordt. In het Westen vestigen zich twee *rākṣasa*'s als tempelwachters, in het Oosten is het de god Gaṇeṣa, in het Zuiden de ziener Agastya, in het Noorden Gaurī, een vorm van Çiwa's gemalin. Dr. Pigeaud, die eenige maanden geleden dit geschrift als Leidsche dissertatie, philologisch voortreffelijk toegerust, het licht heeft doen zien, vraagt zich af, of deze vreemd samengestelde groep van tot verschillenden rang behorende bewakers wellicht in de plaats getreden is van op dezelfde plekken verblijfhoudende inheemsche voorgangers, waarmede zij in de oogen der Javanen overeenkwamen (pag. 254). Die vraag zou zeker anders geformuleerd zijn, indien de steller er zich rekenschap van had gegeven, dat de groep in kwestie eigenlijk dezelfde is, welke reeds acht eeuwen vóór den tijd van de *Tantu* om de Çiwa-heiligdommen — immers eveneens Meru's — werd opgesteld: twee poortwachters aan de voorzijde, Gaṇeṣa aan den achterkant, een asceten-figuur (die door de archaeologen Guru wordt genoemd) en Durgā, de meest populaire verschijning van Çiwa's echtgenoot, aan de zijanten. Geen verkapte plaatselijke Javaansche godheden van den Smeru dus, maar een eeuwenlange traditie, teruggaande tot het oudste ons

bekende Javaansche Ciwaïsme. Intusschen wordt daardoor de moeielijkheid slechts verplaatst en blijven wij vragen, of dan wellicht in dat oudste Ciwaïsme ook reeds inheemsche elementen schuilen.

Zulke kwesties zijn talrijk. Ieder, die wel eens iets met de oude stichtings-inscripties te doen heeft gehad, weet welk een belangrijke plaats bij zulke plechtigheden de gewijde steen inneemt. En nu behoeft men nog geen aanhanger van Perry's avontuurlijke theorieën¹⁾ te zijn om de overtuiging te bezitten, dat vereerde steenen ook en vooral onder niet-gehinduseerde volken van den Archipel thuis hooren. Inheemsche invloed dus? Dat zal men zeker niet willen volhouden, als men in Zuidelijk Voor-Indië soortgelijke wijdingssteenen en soortgelijke ceremoniën als op Java aantreft. Zou het dan toch Hindusch zijn? Of bestaat er zelfs nog een derde mogelijkheid, sinds niemand minder dan Sylvain Lévi in een recent tijdschriftartikel²⁾ op de waarschijnlijkheid van een veel ouderen cultuurstroom uit den Archipel naar het prae-arische en prae-dravidische Indië heeft gewezen, en kan de steenvereering eerst uit het Oosten naar het Westen zijn gekomen, en later in gehinduseerden vorm weer naar Java terug zijn gebracht?

Dat op dergelijke vragen nog zoo slecht antwoord kan worden gegeven en dat het inheemsche element in het Oud-Javaansche Hinduïsme beurtelings onderschat en overschat wordt, is naar het ons voorkomt voor een deel het gevolg daarvan, dat men dit Hinduïsme van Java te veel als een vaste grootheid heeft beschouwd en niet steeds oog gehad heeft voor de veranderingen, die het in een tijd van minstens acht eeuwen heeft ondergaan. Het gaat niet aan om te zeggen, dat deze en gene vorm of instelling voorkomt „in het oude Java” en dan klakkeloos de gegevens van de achtste eeuw

¹⁾ Vooral in *The megalithic culture of Indonesia* (1918).

²⁾ *Journal asiatique*, CCIII (1923).

te gebruiken voor de vijftiende, en omgekeerd. Dat klemmt te meer, omdat er zulk een sterk onderscheid is tusschen de oudere Hindu-maatschappij van Midden-Java, die bewust vasthoudt aan velerlei Voor-Indische traditie, en de latere van Oost-Java, culmineerend in het rijk van Majapahit, waar die tradities verbleekt zijn en zich geleidelijk de overgang tot het moderne Java gaat voltrekken. Niet alleen chronologisch, ook cultuurhistorisch ligt Majapahit dicht bij onzen tijd dan bij Barabudur en dat is maar al te vaak uit het oog verloren.

De reden daarvan ligt voor de hand. Juist uit den Majapahitschen tijd staat ons een ruimer materiaal ten dienste, onder meer door de aanwezigheid van godsdienstige litteratuur, welke van Midden-Java geheel ontbreekt. Wanneer men zich nu met behulp daarvan een denkbeeld had kunnen vormen van zeker verschijnsel in den Majapahitschen tijd, nam dat bij gebrek aan gegevens uit een vroegere periode allicht zonder eenig boos opzet het karakter aan van een algemeen Hindu-Javaansch verschijnsel en dan werd het ook alweer vanzelf als van de vroegste tijden af aanwezig verondersteld, tenzij het tegendeel duidelijk bleek. In sommige gevallen had men toevallig gelijk, maar in andere zeer zeker niet en bijna nooit was er gelegenheid tot controle.

Nu spreekt het vanzelf, dat als wij willen trachten iets van een ontwikkeling in de Hindu-Javaansche godsdienstige gebruiken en opvattingen te zien, wij moeten beginnen met alleen den oudsten toestand te beschouwen, en dien dan zoo zuiver mogelijk, d.w.z. uitsluitend wat wij waarnemen op Midden-Java uit Midden-Javaansche gegevens en ontdaan van alles, wat daar uit latere Oost-Javaansche bronnen bijgedacht of ingelegd is. Een poging om tot zulk een zoo zuiver mogelijk uitgangspunt te geraken is het doel van het onderzoek, welks voorloopige resultaten ik aan Uw oordeel zou willen onderwerpen.

Wanneer wij nu daarbij de eene van de beide Oud-

Javaansche staatsgodsdiensten, het Buddhisme, ter zijde laten en ons bepalen tot het Çiwaïsme, dan is dat niet omdat het Buddhisme minder belangrijk zou zijn of minder verandering zou hebben ondergaan: integendeel juist in den Midden-Javaanschen tijd valt de groote overgang van het Hīnayāna, zooals dat in de tweede helft der zevende eeuw nog zijn belijders en beoefenaars vond, naar het Mahāyāna, dat in den loop der achtste zijn zegetocht door Sumatra en Java hield en toen tot geweldige scheppingen als Barabudur vermocht te inspireeren. Dit Buddhisme echter was internationaal, en geen volksgodsdienst. Reeds toen nog het Hīnayāna oppermachtig was, trokken de Javaansche geleerden, onder wie vooral Jñānabhadra een groote bekendheid had verworven, eerlingen van elders, die zelfs de landstaal leerden, niet om daarin een Javaansch Buddhisme te hooren verkondigen, doch terwille van de vertaling en verklaring der origineele Indische teksten. Zoo is het steeds gebleven: als in later eeuwen Sumatra het hoofdkwartier van het Buddhisme is geworden, na zijn val in Indië zelf, komt men er van heinde en verre studeeren in dat tot wereldgodsdienst geworden Buddhisme, niet in een speciale inheemsche school of secte. De reliefreeksen van Barabudur, het systeem van Buddha's, daar in beeld gebracht, kunnen slechts verklaard worden met behulp van Sanskrit teksten en Indische gegevens, waarvan nergens blijkt, dat ze ooit in het Javaansch vertaald zouden zijn. En leerrijk is ook de plaats, waar men die groote monumenten van het Mahāyāna van Java vindt: enkele centra in het hart van Kēdu en de vlakte van Prambanan, maar daarbuiten zoo goed als niets, en ook nergens die kleine heilighdommen, zooals het Çiwaïsme die over het heele land verspreidde. In het volk heeft het Buddhisme klaarblijkelijk niet geleefd; het dankt zijn bloei aan de vorsten die het, misschien niet zonder politieke bedoelingen, propageerden en door groote stichtingen steunden, het dankt dien ook aan de geleerden, die hun plaats in de internationale Buddhistische

wetenschap waardig vervulden. Dat het daardoor zoo zuiver is gebleven¹⁾, maakt wat op Java wordt aangetroffen, van uitnemende waarde voor de geschiedenis van het Buddhisme in het algemeen; doch juist om diezelfde reden kan men het niet als Javaanschen godsdienst beschouwen en moet men er nauwelijks iets van inheemsche inwerking bij verwachten.

Het Midden-Javaansche Āiwaïsme dus, gekend uit de bronnen van den tijd zelve, dat wil zeggen de inscripties en de monumenten van de achtste en negende eeuw. Misschien mogen wij daar één geschrift aan toevoegen, waaromtrent niet weinig onzekerheid bestaat en van welks bruikbaarheid wij dus willen beginnen met ons rekenschap te willen geven. In de *Candakarāṇa*, het zoogenaamde Sanskrit-Kawi woordenboek, waaromtrent Kern en Brandes eenige voorloopige mededeelingen deden²⁾ en welks inhoud in Juynboll's handschriften-catalogus nader wordt omschreven³⁾, komt het bericht voor, dat dit werk in de landstaal zou zijn overgebracht op bevel van een koning uit de Āilendra-dynastie, en dit zou dan leiden tot een dateering in de eeuw, dat genoemde dynastie over Java regeerde, van ongeveer 750 tot 850 n. C.

Al dadelijk blijkt, dat de inhoud van dit handschrift van zeer heterogene samenstelling is, en dat het grootste deel

¹⁾ Het spreekt vanzelf, dat wij hier slechts het oog hebben op de zuiverheid van het Buddhisme, zooals het eenmaal was ingevoerd, gedurende de Midden-Javaansche periode. Dat het reeds in zijn oorspronkelijk vaderland, vóór de invoering op Java, in allerlei opzichten Āiwaïtische invloeden had ondergaan, ontkennen wij allermint, te minder waar beide godsdiensten in tantrische richting ontwikkeld waren en daardoor uit den aard der zaak geneigd waren naar elkander toe te groeien.

²⁾ Kern, *Verspr. Geschr.*, IX, p. 273—281 (herdruk van een artikel uit 1885); Brandes, *Tijdschr. Bat. Gen.*, XXXII (1889), p. 130.

³⁾ *Suppl.-Catal. Jav. en Mad. handschr. Leiden*, I (1907), p. 170—172, s. v. *Candakirana*. Dat de juiste naam *Candakarāṇa* is, blijkt uit het handschrift zelf.

een veel jongere taal bevat, dan met die hooge dateering overeen te brengen zou zijn. Dit geldt zoowel van de verhandeling over metriek aan het begin als van het eigenlijke woordenboek aan het slot, waarmede wij ons hier verder niet bezighouden. Daartusschenin is het stuk, waar het op aankomt, op fol. 23 beginnend met een afzonderlijken eigen aanhef ter eere van koning Jitendra, den held uit het Çailendrageslacht, die de *Amaramālā* heeft doen overzetten. Deze aanhef ziet er niettegenstaande de eenigszins gemoderniseerde spelling vertrouwenwekkend uit; de schrijver geeft telkens stukken van Sanskrit çloka's en zet daar de vertaling achter, zelfs van zeer eenvoudige uitdrukkingen, zoodat bv. *jayati* moet worden verklaard door *amāṇang ta sira*, enz. Na de vier aanvangsstrofen van de *Amaramālā* zelve, in Sanskrit (helaas zeer corrupt) en Oud-Javaansche vertaling¹⁾ begint dan de eigenlijke inhoud van dat werk met opsommingen van alle namen, die aan de verschillende goden en godinnen worden toegekend, geheel in den trant van andere soortgelijke Indische leerdichten dus.

Aangezien deze opsommingen volkomen den steeds geciteerden Sanskrit tekst volgen, is het eenige, waarin zich de Javaansche bewerker kan hebben doen gelden de samenvatting van deze namenreeksen telkens aan het slot; dit zijn nu alle de namen van deze of die god of godin, waar wij dan natuurlijk de gewone, voor zijn lezers bekende benaming van die godheid kunnen verwachten, én de volgorde der behandelde goden, waarin wij mogelijk een voor Javaansche waardeering pasklaar gemaakte verschikking kunnen opmerken. Wat nu dit laatste aangaat, is het duidelijk, dat na de eerste

¹⁾ Terloops moge de aandacht worden gevestigd op het taalkundig belang van de vertaling dezer strofen, en den zooeven genoemden aanhef, als het oudste Kawi, dat op het oogenblik voor ons bereikbaar is, zij het dan in een door de afschrijvers gewijzigde spelling. De oudste gedateerde Oud-Javaansche inscriptie is vooralsnog die van 784 n. C. uit Sukabumi (Kēdiri).

goden de volgorde van ons eenige handschrift¹⁾ hopeloos in de war is, zoodat tusschen die goden de namen van allerlei andere soorten van wezens (bv. geleerde, vijand, vogel, slang en derg.) zijn gedrongen en tevens de bij elkaar behorende godheden op geheel verschillende plaatsen zijn geraakt. Daar is dus geen gevolgtrekking uit te maken. Evenmin uit het feit, dat een aantal goden, die wij verwacht zouden hebben, ontbreken, want die kunnen in de verwarring verdwenen zijn of ook niet in het Sanskrit origineel²⁾ gestaan hebben, waarvan niets waarborgt, dat het geheel met het op Java levende geloof zal hebben overeengestemd. Dus rest ons alleen de wijze, waarop de Javaansche bewerker zijn namen samenvat, en daarbij merken wij nu op, dat voor den natuurlijk in de eerste plaats genoemden Ćiwa de steeds op Java in zwang gebleven benaming Īwara gegeven wordt, tezamen met den naam Guru. Dit laatste kan belangrijk zijn, omdat de groote rol van Ćiwa als Guru iets speciaal Javaansch is, en wij hier reeds in een zeer oude bron Guru als algemeen bekenden naam voor dit opperwezen zouden aantreffen. Daarnevens valt dan op, dat slechts tien godheden met den hoogsten titel *bhaṭāra* worden voorzien, nl. de drie groote godheden Ćiwa, Brahmā en Viṣṇu met hun gemalinnen, Ćiwa's steeds zoo populair gebleven zoon Gaṇeṣa, en drie van de vier hoeders der windstreken, want in die kwaliteit treden Vaiṣrawaṇa, Yama en Waruṇa op Java het meest op den voorgrond. Dat de vierde, Indrā (Wāsawa), het voorrecht der hooge titulatuur niet deelt, is opvallend, maar misschien ook alweer een slordigheid; in elk geval moeten alle andere goden zich met de lagere aanduiding *saṅghyang* of *hyang*

¹⁾ In het bezit van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen, en ons door de Directie dier instelling welwillend ter bestudeering in handen gesteld.

²⁾ Ons medelid Vogel deelde mij mede, dat een Sanskrit *Amaramālā* vermeld wordt in *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXVIII (1874), p. 111. Over den inhoud is ons verder niets bekend.

of zelfs enkel *sang* tevreden stellen. Dit wijst inderdaad op een gradatie in de waardeering, en daar zouden wij ongetwijfeld ons voordeel mee kunnen doen, indien wij er slechts zeker van mochten zijn, dat die titulatuur inderdaad onder koning Jitendra zoo is neergeschreven en niet aan latere afschrijvers overeenkomstig de opvattingen van hun eigen tijd te danken kan zijn. Gezien den verderen toestand van den tekst, lijkt het ons niet verantwoord al te veel waarde aan de toch slechts luttel gegevens van de Javaansche *Amara-mālā*-bewerking te schenken. Wij hebben dat echter eenigszins uitvoerig moeten motiveeren, ten einde het verwijt te ontgaan een misschien belangrijke bron ter zijde te laten.

Wanneer wij ons dan verder houden aan de gegevens, die wij met meer vertrouwen kunnen bejegenen, die van inscripties en monumenten, dan is ons eerste vaste punt de oorkonde van 732, ter gelegenheid van de oprichting van een Lingga op den Wukir in Kědu. Voor de bijzonderheden verwijzend naar Kern's studie van welhaast veertig jaar geleden¹⁾, constateeren wij den voorrang van Ćiwa, in drie strofen bezongen tegen telkens één voor Brahmā en Wiṣṇu, en in het algemeen de terminologie van een wat ouderwets getint Ćiwaïsme. Er is op Java, naar wij in die oorkonde lezen, een wonderdadig heiligdom van Ćiwa, als het ware overgebracht²⁾ van het in Kuṇjarakuṇja-land gevestigd geslacht. Het is dus de navolging van een voorbeeld in genoemde Zuid-Indische landstreek, die bekend staat als de verblijfplaats van den ziener Agastya. Evenals dat heiligdom op Java, schijnt ook het Ćiwaïsme, dat hier aan den dag treedt, de copie van het Zuid-Indische, en dat daarbij eveneens Agastyaverreering is meegebracht, wordt duidelijk als wij een dertig jaar later in een oorkonde van Oost-Java een beeld, een

¹⁾ Overgedrukt in *Verspr. Geschr.*, VII (1917), p. 115—128.

²⁾ Onze interpretatie van deze plaats wijkt eenigszins af van die van Prof. Kern op p. 122 van zijn artikel.

heiligdom en een uitgebreid Indisch ceremonieel ter eere van dien Ziener aantreffen¹⁾. Het geïmporteerde Çiwaïsme klaarblijkelijk, met den geïmporteerden Agastya-dienst, maar geen spoor, althans niet in die oudste inscripties, van eenige speciaal Javaansche opvatting.

Dat nu van den werkelijken toestand de officieele Sanskrit-oorkonden, opgesteld ter eere van 's konings vrome stichtingen, een volledig denkbeeld zouden geven is onwaarschijnlijk, doch voor dien oudsten tijd bij gebrek aan andere gegevens niet te controleeren. Eerst eenige tientallen jaren later beginnen de monumenten een duidelijke taal te spreken, het vroegst op het bergplateau van den Diëng, waar men dan ook gewoonlijk de Hindu-Javaansche archaeologie doet aanvangen. Die gewoonte zullen wij thans niet volgen. Het afgelegen bedevaartsoord, door zijn plaats en heiligheid ver verwijderd van het dagelijksch leven van den Javaan, voorloopig terzijde latend, trachten wij eerst een indruk te krijgen van den toestand in de streken, waar dat leven in maatschappelijk en staatkundig opzicht het sterkst tot uiting kwam. Zooals wij reeds met een enkel woord opmerkten, treft vooreerst de groote massa van heiligdommen, over het geheele land verspreid, allen betrekkelijk klein, steenen tempeltjes of op minder duurzame wijze beveiligde godenbeelden, die klaarblijkelijk in geen enkele desa van eenige beteekenis ontbraken. Van Buddhisme slechts bij hooge uitzondering eenig spoor; alles is Çiwaitisch en alles lijkt buitengewoon veel op elkaar. Als wij voorzichtigheidshalve de losse beelden, altijd gemakkelijk verplaatsbaar, buiten rekening laten en alleen de plaatsen in beschouwing nemen, waar overblijfselen van bouwwerken de zekerheid van vroegere heiligdommen geven, is onze bevinding de volgende.

In enkele gevallen is in of bij de nissen aan de tempel-

¹⁾ Bosch, *Tijdschr. Bat. Gen.*, LVII (1916), p. 410—444, *Oudh. Versl.*, 1923, p. 29—35 en *Tijdschr. Bat. Gen.*, LXIV (1925), p. 227—286.

gebouwtjes nog te zien, welke godenbeelden daar waren opgesteld, en dan is die opstelling dezelfde, welke wij reeds aan den aanvang dezer voordracht mededeelden en die zich eeuwenlang in het Javaansche Ćiwaïsme heeft gehandhaafd: naast den ingang de twee poortwachters, die men gewoon is naar hun benaming in een later Oud-Javaansch gedicht Nandīcwara en Mahākāla te noemen, tegen den achterwand Gaṇeṣa, tegen de zijwanden de zoogenaamde Guru en Durgā. Dat het overal zoo geweest zou zijn, blijkt niet, maar dat het ergens op andere wijze zou zijn geschied, blijkt evenmin. Als hoofdfiguur in de tempelkamer van dergelijke heiligdommen zou men Ćiwa zelf verwachten, en daarbij treft dan de betrekkelijke zeldzaamheid van voorstellingen van dien god in de hem toekomende Mahādewa-gedaante. Dit kan leiden tot de veronderstelling, dat hij doorgaans als Lingga zal zijn voorgesteld geweest, in dezen tijd een onversierd steenen zuiltje, dat er zich in later jaren gemakkelijk toe leende meegenomen en voor nuttiger doeleinden aangewend te worden.

Wat deze opstelling aangaat, rijst de vraag, of zij al dan niet Voor-Indisch is. De samenstellende deelen zijn dat ongetwijfeld, maar men heeft ze, voorzoover ons bekend, tot dusver nog slechts in andere combinaties aan Indische heiligdommen aangetroffen, bv. Durgā en Gaṇeṣa met als derde Skanda of Wiṣṇu; ook b.v. Gaṇeṣa en een ascetenfiguur als pendanten, zonder Durgā. Doch zelfs indien de groep in den op Java voorkomenden vorm kant en klaar is ingevoerd, blijft het een feit, dat zij er zich tot een algemeene geldigheid heeft verheven, die men elders, zoowel in Voor- als Achter-Indië, vergeefs zoekt. In zooverre hebben wij hier in elk geval een bepaaldelijk Javaansche eigenaardigheid.

Een tweede gevolgtrekking is te maken uit de getalsverhouding tusschen de los bij en tusschen de tempeloverblijfselen gevonden godenbeelden¹⁾. Verreweg het meest komt de

¹⁾ De gegevens zijn ontleend aan den *Inventaris der Hindoe-oudheden van Java*, I (1914) en II (1918).

olifantskoppige Gaṇeṣa voor, en daarop volgend Āiwa's rijdier, de stier Nandi, die echter nog niet tot de helft van het aantal Gaṇeṣa's komt. Vervolgens bereikt Durgā ongeveer twee derde van het getal Nandi's, en bijna evenveel malen is Āiwa als Mahādewa en als Lingga voorgesteld. Alle overige goden, met uitzondering van Guru, die iets frequenter is, brengen het slechts tot enkele exemplaren.

Waar wij nu Guru, Durgā, en Gaṇeṣa als gelijkwaardige bewoners der tempelnissen aantreffen, is de verhouding in de losse stukken (waaronder natuurlijk de kans, dat er beelden uit zulke nissen bij zijn, voor allen even groot is) opvallend; zij is weer te geven door $1 : 2\frac{1}{2} : 11$. Men zal daaruit op mogen maken, dat Guru als hoofdpersoon in een tempel of afzonderlijk voorwerp van vereering niet of zoo goed als niet optrad, en daarentegen Gaṇeṣa ook afzonderlijk, buiten verband met andere goden, een belangrijke rol had. Verschillende vondsten kunnen dat bevestigen. Naast een aantal gevallen, waar klaarblijkelijk Gaṇeṣa en Nandi tezamen werden vereerd, zijn er plaatsen, die uitsluitend Gaṇeṣa-beelden, dikwijls in groot aantal uit één heiligdom, opleverden: in dit verband mogen vooral genoemd worden Pēngilon, waar van vier tot negen Gaṇeṣa's stonden, Sikunir, waar een groote Gaṇeṣa klaarblijkelijk het hoofdbeeld was en (naast vijf andere voorstellingen van denzelfden god) Āiwa slechts door een veel kleiner beeld was vertegenwoordigd, Sētan, dat niet minder dan veertien Gaṇeṣa's opleverde. Natuurlijk zijn deze god en zijn dienst van oorsprong Indisch, maar de hooge vlucht, die deze vereering op Java genomen heeft, is toch wel opmerkelijk.

De inscripties, die bij de hier bedoelde tempels gevonden zijn of er blijkens hun dateering mede te verbinden zijn, thans niet meer in Sanskrit doch in Kawi opgesteld, bevatten voor ons doel in deze oude periode weinig positiefs. Belangrijk zijn ze vooral in negatief opzicht, en het is zaak dat even te onderstrepen. Deze oorkonden toch, die grootendeels

betrekking hebben op de stichting van vrijgebieden en waaronder er nogal uitvoerige zijn, bevatten nergens die lijsten van privileges, welke men, van jongere stukken uitgaande, doorgaans voor een integreerend onderdeel der officiele praçāsti's houdt, en ze bevatten evenmin de zoogenaamde vervloekingsformulieren, waarin een later geslacht onder aanroeping van allerlei goddelijke wezens straffen afsmeekte over degenen, die de inzettingen van het nieuwe vrijgebied zouden overtreden.

Wanneer wij er nu zoo een algemeenen indruk van gekregen hebben, hoe het Midden-Javaansche Giwaïsme zich naar buiten voordeed, wenden wij ons naar het Diëng-plateau, waar, zooals wij reeds opmerkten, naast allerlei van jonger datum ook de alleroudste overblijfselen van Hindu-Javaansche heilighdommen en godenbeelden zijn aangetroffen. Het is niet onaannemelijk, dat deze door bergen omsloten vlakke, met een kratermeer in het midden, reeds vóór de Hindu-kolonisatie heilig was en Giwa niets anders deed dan een bestaanden zetel van vereering overnemen. De aanwezigheid tusschen de Hindu-oudheden van een dier oeroude regenverwekkende keteltrommen, gelijk die, uit Zuid-Oost-Azië ingevoerd, ook en vooral in het niet gehinduisseerde gedeelte van den Archipel worden aangetroffen¹⁾, doet eveneens vermoeden, dat er hier nog iets anders dan Hindu-eeredienst geweest is, en de keteltrom een soortgelijke plaats innam als nog thans een ander exemplaar in den Balischen Hindu-tempel van Pedjeng.

De gebouwen van den Diëng leveren weinig gegevens aangaande de daar eenmaal aanwezige goden. In enkele is het voetstuk blijven staan van de verdwenen godheid; in een paar gevallen dragen zulke voetstukken, buiten de tempeltjes gevonden, nog den Lingga. Als buitenversiering vertoont één

¹⁾ Zie hierover Rouffaer in de *Encyclop. v. Ned.-Indië*, II (1918), s. v. *Keteltrommen*.

monumentje (Srikandi) reliefs van Āiwa, Brahmā en Wiṣṇu¹⁾, maar de nissen, waar die aanwezig zijn, waren reeds volgens de oudste beschrijvingen overal leeg, op één uitzondering na. Die ééne uitzondering²⁾ is een beeldje van Mahākāla in een nisje naast den ingang van een der tempeltjes. Daar nu een tweede nisje met een Mahākāla, van een ander, nu verdwenen Diēng-tempeltje afkomstig, in het museum te Batavia terecht is gekomen met zijn pendant, een soortgelijk nisje, waarin Nandīcwara, mag men vermoeden, dat de beide gewone poortbewakers reeds op den Diēng voorkwamen. Doch of dat ook het geval was met het zoo straks beschreven stel Guru-Gaṇeṣa-Durgā voor de groote nissen van achteren zijwanden staat nog te bezien.

De zaak is namelijk, dat het met de losse beelden op den Diēng ten deele anders gesteld is, dan wij als den gewonen toestand van het Midden-Javaansche laagland constateerden. Wanneer wij de van den Diēng afkomstige beeldwerken overzien, zoowel die welke ter plaatse gebleven zijn als die welke naar elders vervoerd zijn, dan treft ons weder het groote aantal Gaṇeṣa's, ongeveer een vierde van alle gedetermineerde stukken tezamen. Ook Āiwa-Mahādewa is op den Diēng goed vertegenwoordigd; daarna volgt Durgā, ongeveer tot een aantal van de helft der Gaṇeṣa's, en niet veel daarvan verschillend Guru en Nandī; vervolgens de poortwachters. Tot zoover is er dus nog alleen maar eenig verschil in de betrekkelijke frequentie. Daar komt nu bij het hier meer dan elders optreden van Wiṣṇu, en zelfs enkele malen van Brahmā; eerstgenoemde wordt, behalve los, ook gevonden

¹⁾ Een ander tempeltje, dat een relief met Skanda opleverde, behoort tot de jongere bouwwerken.

²⁾ Eigenlijk is er nog een tweede, het beeld met „zwaar korpulentig ligchaam” in de vestibule van den Bima-tempel (Hoepermans, *Rapp. Oudh. Dienst*, 1913, p. 105). Het is echter niet gebleken, wat dat geweest kan zijn.

in nisfragmenten van de buitenzijde van gebouwtjes. Vervolgens is er de, al evenzeer buiten den Diëng veel minder voorkomende, neiging om de drie groote goden af te beelden op hun zooveel mogelijk menschvormig voorgestelde rijdieren: en het veelvuldig naast elkander stellen in één beeldwerk van twee godheden, bij voorkeur Mahādewa met Wiṣṇu of met zijn gemalin, maar ook wel andere combinaties van twee of drie godenfiguren, die zich dikwijls niet laten determineeren en waarin wij misschien — doch dit is een kwestie die wij thans buiten bespreking moeten laten — de producten mogen zien van de ook later en ook buiten Java (Voor- en Achter-Indië) voorkomende gewoonte van individueele geloovigen, om zich een bepaalde wijding te doen ondergaan en daarbij een beeld in godengedaante in een heiligdom op te stellen, hetwelk bestemd was te zijner tijd de rustplaats te zijn voor de ziel van den gewijde. Dat de na diens dood aan zulke beeldjes gebrachte vereering door de nabestaanden een bijzondere kleur moest krijgen in een omgeving, waar de Indonesische voorouder-vereering behoefte had in een of anderen vorm te blijven voortbestaan, ligt voor de hand ¹⁾.

Ook afgescheiden daarvan draagt de godenwereld van den Diëng, gelijk men ziet, een van het gewone ietwat verschillend karakter, en dat verschil wordt nog duidelijker, als men wat nader de figuren beziet, die gewoonlijk alle te zamen als Guru worden geëtiquetteerd. Het blijkt, dat die onderling niet weinig afwijken, en dat er eigenlijk niet minder dan drie soorten van bestaan. Daar is vooreerst de Guru, zooals wij dien ook van de rest van Midden-Java zoo goed kennen, de zwaarlijvige gestalte met den puntbaard, die een kruik en een bidsnoer, ook wel een vliegenwaaier, bij zich heeft en den drietand soms vasthoudt, maar hem doorgaans naast zich heeft staan, voorzien van behoorlijke kleeding en versierselen, en duidelijk

¹⁾ Vgl. Moens in *Tijdschr. Bat. Gen.*, LVIII (1919), p. 500—503, en zie hierachter p. 221 met noot 3.

een hooger wezen weergevend. Daarnaast treft men nu echter op den Diëng figuren van asceten aan, van alle overbodige versiering ontdaan, slechts den bandelier en een enkelen sarong dragend, niet zwaarlijvig, zonder drietand, en alleen met de waterkruik in de hand¹⁾. Het is de op aarde rondwarende asceet, in tegenstelling tot de godenverschijning van Guru. Naar het schijnt, heeft men ook in Voor-Indië beide figuren gehad, de asceet, als type van Ćiwa-Mahāyogī, de andere gebruikt — althans later was dat het geval — voor de Zieners²⁾.

Daarenboven merkt men, zij het slechts in enkele exemplaren, nog een derde soort op, en wel een Guru, die bedriegelijk veel lijkt op Nandiçwara: het eenige verschil is, dat de één een baard heeft en de ander niet. Er is dus een zekere neiging om die twee uitbeeldingen in elkaar te laten loopen. Waar nu op den duur het asceten-type geheel verlaten is en de figuren van Guru en Nandiçwara duidelijk onderscheiden zijn geworden, lijkt ons de gevolgtrekking niet ongerijmd, dat op den Diëng een groei, een ontwikkeling plaats heeft, waarvan het overige Midden-Java ons de resultaten doet zien. Is dit juist, dan zouden onder de Diëng-sculpturen de asceten en de Guru's der derde soort tot een oudere groep behooren: belangrijker echter dan zulk een typologische rangschikking is het feit van een zichtbaren iconographischen groei, mogelijk onder inheemschen invloed, op zich zelf. De behoefte aan een dergelijke wijziging is verklaarbaar, wanneer men bepaalde typen niet meer gebruiken kon in verband met een door nieuwe opvatting beheerschte combinatie van goden in een vast systeem, in casu dan de opstelling der vijf goden om de

¹⁾ Door slechts één exemplaar vertegenwoordigd is een nog eenvoudiger asceet, die alleen een snoer en een lendendoekje aanheeft en op de foto een halsband met een bel (zoals dieren die droegen) in de hand schijnt te houden.

²⁾ Bv. Krishna Sastri, *South-Indian images of gods and goddesses* (1916), pl. 52, 157 en 158.

tempels, waarvan reeds zoo vaak sprake was, en waarvan Guru een vast bestanddeel uitmaakt. Deze opstelling als geheel zou, met erkenning van de Indische afkomst der samenstellende deelen, in dat geval Javaansch kunnen zijn. Of nu de figuur in kwestie reeds dadelijk Guru genoemd is of dat ook een overgang van benaming moet worden aangenomen, is een vraag, aan welks beantwoording wij ons nog niet durven wagen.

Door in zijn afgelegenheid de sporen van een oudere opvatting bewaard te hebben¹⁾, is de Diëng onder de Hindu-Javaansche overblijfselen iets bijzonders, en dat eigen karakter wordt dan weder geheel bevestigd door de inscripties van het plateau zelf en uit de naaste omgeving, die eveneens van een ouderwetsche, elders of later niet meer voorkomende instelling gewagen. Wij bedoelen het instituut van de *pitā-maha's*, aartsvaders of hoe men ze anders noemen wil, geestelijke waardigheidsbekleeders, blijkens hun titel *bhagawanta*, die dikwijls als getuigen bij stichtingen optreden, maar ook zeli zulke stichtingen kunnen ten uitvoer brengen, personen van gewicht in ieder geval. Zij worden vermeld in zelfde oorkonden als de *guruhyang's*, een andere buiten dezen kring onbekende aanduiding, gelijk nog meer titels en woorden tot de Diëng-inscripties beperkt blijven. Het is duidelijk in alle opzichten een middelpunt van oude, daarbuiten op den duur losgelaten, traditie. Datzelfde zal ons ook nog weer blijken uit de gegevens van het laatste deel van den Midden-Javaanschen tijd, hetwelk thans onze aandacht vraagt.

Deze laatste halve eeuw, van ongeveer 860 tot 915, de tijd tusschen het verdwijnen van de Çailendra-dynastie en den overgang van het cultuur-centrum van Midden- naar Oost-Java, is een tijdvak van grooten, zij het kortstondigen, bloei geweest,

¹⁾ Ook elders kunnen zulke sporen, zij het minder duidelijk en op minder uitgebreide schaal, nog wel opgemerkt worden; wij denken bijvoorbeeld aan den (Midden-Javaanschen) Argapura.

die zich ook in monumenten en oorkonden weerspiegelt. Deze periode wordt ingeleid door de inscriptie van Pereng, waarover wij kort zullen zijn, omdat wij nog geen oplossing van haar raadsel durven voorstellen¹⁾. Zij vangt aan met een huldebetuiging vooreerst aan Ćiwa, in de tweede plaats aan den van goddelijk wezen vervulden Steen — daarop komen wij nog terug — en ten derde aan een zekeren Walaing. Uit het vervolg der inscriptie kan men opmaken, dat die Walaing in verband staat met den Ziener Agastya, hiervóór reeds genoemd, maar of het nu de inheemsche aequivalent van dien heilige is, of het verband anders is, kan nog niet worden uitgemaakt. De naam Walaing komt verder niet meer voor behalve in een ambtstitel en daarmee samenhangenden plaatsnaam, doch ook van Agastya-heiligdommen blijkt niets meer. Zijn naam is bekend gebleven als aangeroepene in het vervloekingsformulier der latere oorkonden, nog eeuwen lang, en in de latere litteratuur duikt hij ook weer op, terwijl de in den aanvang dezer voordracht geciteerde *Tantu* hem zelfs een afzonderlijke vereering aan den voet van den Smeru toeschrijft. Verdwenen is hij dus klaarblijkelijk niet, doch op Midden-Java bemerken wij niets meer van hem.

Eveneens zullen wij kort zijn over de groote Midden-Javaansche tempelstichting, die in dit tijdperk alles in de schaduw stelde, wat het Ćiwaïsme er tot dusver had voortgebracht, het complex van Lara-Djonggrang. Het vertoont ons Ćiwa's pantheon, op uitgebreide schaal, en tevens met het voordeel, dat in dezen systematischen bouw de onderlinge rangorde duidelijk in het oog springt. Onder de acht groote heiligdommen in dit complex is de Ćiwa-tempel het middelpunt; de god troont er als Mahādewa, met de poortwachters Nandiçwara en Mahākāla aan den ingang der tempelkamer, en aan achter- en zijkanten het gewone stel van

¹⁾ Zie Kern, *Verspr. Geschr.*, VI (1917), p. 277-286 en verg. *Bijdr. Kon. Inst.*, LXXV (1919), p. 14-19.

Guru, Gaṇeṣa en Durgā, thans echter niet in nissen, maar ieder in een afzonderlijk vertrek ondergebracht. De iets kleinere tempel aan Ćiwa's rechterhand is aan Brahmā, de daarmee overeenkomende links, aan Wiṣṇu toegewijd; tegenover Ćiwa ligt de tempel van den Nandi, die eveneens de beelden van Zon- en Maangod bevat. Van de vier overige tempels staan de bewoners niet vast. Ook goden van minderen rang hebben hun plaats gevonden, zoo bijvoorbeeld de hoeders der windstreken om Ćiwa's tempel, de Weda-wyāsa's om dien van Brahmā, Wiṣṇu's awatāra's om het heiligdom van laatstgenoemden god. Het is natuurlijk lang niet onmogelijk, dat men juist voor deze dii minores de Voor-Indische voorschriften heeft nagevolgd en hun aanwezigheid te Lara-Djong-grang volstrekt niet bewijst, dat zij op Java werkelijk ook buiten den kring van priesters en geleerden bekend waren; de hoofdfiguren zijn in elk geval juist wat te verwachten was in deze voortzetting en bekroning van de zoo straks besproken algemeen Midden-Javaansche opvatting. Voor de bijzonderheden mogen wij naar de bestaande beschrijvingen verwijzen¹⁾.

Maar naast dit officieele Ćiwaïsme doen zich dan nieuwe elementen in de inscripties voor, die ons in vrij groot aantal voor deze halve eeuw ten dienste staan, en waarbij wij ons voorzichtigheidshalve uitsluitend tot de Midden-Javaansche bepalen. Dat heeft het nadeel, dat de (thans ook aanwezige) gelijktijdige Oost-Javaansche gegevens verwaarloosd worden, waarvan het toch niet uitgesloten is, dat zij ook hun nut hebben voor de Midden-Javaansche rijksdeelen, doch het heeft het voordeel dat wij de zekerheid hebben het van het Ćiwaïsme op Midden-Java gevormde beeld bij alle onvolledigheid niet onzuiver te maken.

Wij bemerken dan vooreerst een en ander van verschillende soorten met den eeredienst in verband staande

¹⁾ Bv. *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst* (1923), hoofdstuk XII.

gebouwen, de *prāsāda* (toren-tempel), *kaṇḍyan* (graftempel), *kaṭikuan* (klooster), *paṭapan* (kluizenarij), *wihāra* (tempel met klooster), en van allerlei offers. Het meest wordt melding gemaakt van de *caru*; zoowel dit woord als de zaak zelf zijn Indisch, maar daarnaast vindt men Indonesische namen als *tulung* en *tawur*, die ook uit latere gegevens bekend zijn, doch waarvan in deze oude inscripties de juiste betekenis niet blijkt. De *caru* wordt bijvoorbeeld aangeboden op bepaalde tijdstippen in verband met den stand der maan¹⁾, en dat om die tijdstippen aan te geven de Sanskrit termen behouden zijn (*parbwaṇi*, *biṣuwa*, *amāwaṣya*, voor Skrt. *parvaṇi*, *viṣuva*, *amāvāsya*) zal wel op voortzetting van een Indisch gebruik wijzen. Inheemsche invloed is veeleer te vinden bij de plechtigheden ter gelegenheid van de stichting van een vrijgebied, welke zich afspelen rondom den heiligen steen, en waarbij wij iets uitvoeriger zullen stilstaan.

Terwijl, zooals gezegd, in de oudere oorkonden de zoogenaamde vervloekingsformulieren niet voorkomen, krijgt men in deze periode aan het slot korte formulieren in den trant van: „wanneer er zijn, die het vrijgebied verstoren, dan mogen zij van eeuwigheid tot eeuwigheid in de vijf groote zonden vervallen en moge alle soort ongeluk hun ten deel vallen”²⁾. In ongeveer denzelfden tijd beginnen de opgaven van offergaven voor den wijdingssteen, *sanghyang watu pinakasima* of *watu sīma*, spoedig ook *sanghyang watu kulumpang*, later kortweg *sanghyang kulumpang*. Aangezien *lumpang* in het nieuw-Javaansch rijstblok of vijzel beteekent, heeft men sinds Brandes *kulumpang* in deze oorkonden voor het uitgeholde voetstuk van den steen gehouden. Onzes inziens ten onrechte. Het is niet uitgesloten, dat men *watu* en *kulumpang* in de volledige uitdrukking zou mogen splitsen, en latere inscripties doen dat dan ook inderdaad: de steen

¹⁾ Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden* (1913), No. CVI.

²⁾ Aldus bv. *O.-J. O.*, XII, van 874.

en het voetstuk; maar het lijkt ons, gezien de overeenkomstige wijze waarop *watu*, *watu kulumpang* en *kulumpang* telkens voorkomen, niet twijfelachtig, dat, hoe zich ook het spraakgebruik heeft gewijzigd, steeds de wijdingssteen als zoodanig is gemeend.

Allerlei benooddigheden voor de plechtigheid worden opgesomd, o.a. de *saji ni manguyut*, benooddigheden voor het afschrik wekken, d.w.z. het uitspreken van den vloek¹⁾, en de *saji sanghyang watu kulumpang*, de benooddigheden voor den wijdingssteen. De eerste zijn klaarblijkelijk slechts de eeregaven voor den vloekuitspreker, doch de laatste, die voor den steen, bestaan, behalve uit kleederen en rijst, vooral uit metalen werktuigen en voorwerpen, van ijzer, o.a. bijl, houweel, schaaf, snijmes, hamer, bijtel, zwaard, dolk, kapmes, koevoet, schoffel, en van koper, b.v. kuip, kookpot, beker, lamp. De voorwerpen varieren, doch opmerkelijk is hun aantal, 1 of 5 of 10, de bekende voorliefde voor het vijftal²⁾, die, zoodra er meer dan één exemplaar bij te pas komt, telkens één in het midden en vier naar de windstreken doet leggen, eventueel telkens verdubbeld. Voorts wordt in bepaalde gevallen Brahmā bedacht; dat men daarbij niet aan den Hindu-god als zoodanig moet denken, doch dat er het vuur mee bedoeld is, zal zoo dadelijk blijken. De Javaansche gewoonte om het vuur zonder meer *brahma* te noemen, is dus niet iets nieuws, hetgeen door de *Candakaraṇa* bevestigd wordt.

Gaandeweg wordt ook het vervloekingsformulier wat uitvoeriger en worden „gij goden” aangeroepen, zonder nadere specificatie, om den boosdoener allerlei ongevallen te doen ondergaan. Eerst in de allerlaatste der Midden-Javaansche

¹⁾ Deze verklaring, evenals een en ander in de hieronder volgende vertaling, danken wij aan R. Ng. Poerbatjaraka.

²⁾ Vnn Ossenbruggen in de *Versl. en Meded.* dezer Afdeeling V, 3 (1917), p. 6-44; Rassers, *De Pandji-roman* (1922), p. 218 en elders. De inscripties noemen met name *pañcopacāra*.

oorkonden worden bepaalde goddelijke wezens genoemd, maar nog steeds in beperkt aantal. Uit de meest uitgebreide inscriptie¹⁾ over zulk een plechtigheid willen wij de beschrijving vertalen.

Er is eerst omstandig opgeteekend, wie er aanwezig waren en wat die gekregen hebben; ook wat er gegeten en gedronken is, en daarbij is de muziek niet vergeten. Dan vervolgt de tekst:

„Als dat afgeloopen is des middags om zes uur, verheft zich de *wahuta hyang kudur* met overkleed, met slip, één stel kleeren, ter wijding van den stichtingssteen, zich bevindend onder de tent, gericht naar het Oosten. Naar voren treden de rechtskenners zich bevindend ten Noorden van de tent, de ambtenaren en dorpsgenooten, oud en jong, mannelijk en vrouwelijk, zich bevindend ten Zuiden van de tent”. Nadat hierop de „benoodigdheden voor den stichtingssteen” zijn opgesomd, gaat de beschrijving aldus voort: „Nu wordt de Heer *Brahmā* ontstoken, als de goddelijke getuige bij den stichtingssteen. Vervolgens brengt hij (nl. de zoo straks genoemde functionaris) een eerbiedigen groet, hulde betuigend aan *Brahmā*, en spreekt den vloek uit voor den stichtingssteen. Zijn woorden zijn: „O gij, Heer *Brahmā*, goddelijke aarde, water, vuurglans, wind, lucht, noord, zuid, west, oost, boven, beneden, goddelijke dag en nacht, onzichtbare goden, gij allen, heeren, die goddelijke macht bezit! Indien er iemand is, die den stichtingssteen verstoort, hij worde door U gedood, door Uw toedoen sterve hij, zonder zich naar achteren om te wenden, zonder om te zien; slaat hem links en wederom rechts, treft hem de kruin, splijt hem den schedel, rijt hem den buik open, rukt hem de darmen uit, trekt hem de ingewanden uit, haalt zijn hart te voorschijn, eet zijn vleesch, drinkt zijn bloed, verplettert hem vervolgens tot hij als asch weggeblazen wordt, laat hem vallen in de

¹⁾ Cohen Stuart, *Kawi Oorkonden* (1875), No. I.

groote hel en koken in den ketel van Yama; alle mogelijke ongelukken mogen hem treffen. Zoolang zon en maan de aarde beschijnen, zoolang dure het dat hij onderworpen is aan den samsāra, hij zelf en zijn vrouw en zijn kinderen en zijn kleinkinderen en zijn achterkleinkinderen en zijn achterachterkleinkinderen!" Zoo zijn zijn woorden bij het uitspreken van den vloek. Vervolgens werpt hij een ei te pletter, snijdt een kip den hals af,¹⁾ en zegt: „O gij goden, gelijk het lot van dit ei, dat het niet meer terugkeert in zijn dop, en gelijk deze kip, dat haar hals niet meer aaneengesloten wordt, zoo moge ook het lot zijn van hem, die deze stichting van den *kudur* verstoort; hij blijve in den samsāra met zijn geheele familie en geslacht. Doch de rechthebber op deze stichting worde gelukkig en lang levend. Dat zij zoo!"

Gelijk men ziet is dat alles nog maar bescheiden (ook al zijn reeds twee oorspronkelijk onafhankelijke formulieren samengevoegd) in vergelijking tot het latere Oost-Javaansche vervloekingsformulier, zooals Kern dat heeft uitgegeven²⁾; daarentegen verdwijnt dan de verklaring van de handeling met kip en ei aan het slot. Zou het nu mogelijk zijn in de plechtigheid, die wij zich hier zien afspelen in het jaar 919, Hindusche en inheemsche elementen te onderkennen? Indien de Hindu's dat gebruik hebben meegebracht — en het voorkomen van overeenkomstige gewoonten in hun vaderland maakt dat waarschijnlijk — hebben zij toch allicht ook iets soortgelijks op Java aangetroffen, gezien de voorname plaats van vereerde steenen in de niet-gehinduseerde deelen van den Archipel³⁾. Wellicht zal eerder ethnologisch dan oudheid-

¹⁾ Als derde symbolische handeling komt daar b.v. *O.-J. O. CVIII* nog het rondstrooien van asch bij, hetwelk in andere gevallen ook alleen (zonder de beide andere) vermeld wordt.

²⁾ *Verspr. Geschr.*, VI p. 291—317; VII p. 26—28 en 177—185.

³⁾ Zie b.v. over den offersteen, die tevens het welzijn der bevolking vasthoudt, de mededeeling van Kruyt omtrent Sumba in *Tijdschr. Aardr. Gen.*, XXXVIII (1921), p. 537 en elders.

kundig onderzoek de kwestie tot klaarheid kunnen brengen; te oordeelen naar wat ons thans bekend is, lijkt het als geheel een vermenging van Hindusch en Indonesisch ceremonieel¹⁾. In elk geval blijkt duidelijk, dat het niet zóó kant en klaar geïmporteerd is, of zóó kant en klaar reeds aanwezig was, maar dat er tot op het eind van den Midden-Javaanschen tijd een groei valt waar te nemen en merkwaardigerwijze eerst op Oost-Java de Hindu-goden zich een plaats in het formulier veroveren, d.w.z. deze combinatie van Hindusch en Indonesisch volksgebruik pas geleidelijk in de sfeer der officieele goden wordt gebracht.

Het is ook in dit laatste deel der Midden-Javaansche periode, dat wij de eerste aanwijzingen krijgen²⁾ voor een uitbreiding van de vereerde goden door de vergoddelijking van overleden vorsten, aan wie een graltempel gewijd werd en die dan verder worden aangeduid als „de koning die is bijgezet” te X” of „de godheid van X”. Een goed voorbeeld is dat van Pastika; in 879 is het een gewone plaatsnaam, in 881 wordt het vrijgebied van den Heere van Pastika gewijd, in 886 treffen wij „de gemalin van de godheid van Pastika” aan, de koningin-weduwe dus. Een door dienzelfden vorst getroffen regeling heeft in later jaren aanleiding gegeven tot een geschil, dat wij thans nog moeten bespreken en dat ons weder terug brengt in de omgeving van den Diëng.

¹⁾ Zoo vormen graan en metaal ook in Zuid-Indië de offergaven voor den steen; de handeling met kip en ei daarentegen is volgens Kern (*l. l.*, p. 184) „een symbool van 't inheemsche Javaansche recht, misschien zelfs een overoud Indonesisch gebruik”.

²⁾ Van hetgeen een vroeger voorbeeld zou kunnen zijn, Cohen Stuart, no. XVIII, uit 824, achten wij de dateering niet betrouwbaar.

³⁾ In de oudste oorkondengroep beteekent o.i. *lamah* uitsluitend „bijgezet” en nog niet, zooals later, „gestorven”. Het gebruik hangt natuurlijk samen met de hierboven op pag. 212 bedoelde wijding. Zie ook Coedès, *Note sur l'apothéose au Cambodge*, Bull. Comm. Arch. Indo-Chine, 1911, p. 38-49.

In de Leidsche Universiteitsbibliotheek bevindt zich een oorkonde op koper, nog onuitgegeven¹⁾, gedateerd in 878 en van onbekende afkomst. Deze laatste echter kan uit den inhoud blijken; wij vinden er den *pitāmaha ing Kailāsa*, die reeds dadelijk aan den Diëng doet denken, het heiligdom Wintang mas, waarbij wij ons te binnen brengen dat Wintang met den Diëng genoemd wordt op een rotsinscriptie²⁾ aan den voet van het gebergte, waarop het plateau gelegen is, en ten slotte onder de getuigen den *juru i Dihyang*, prefect van Diëng. De inhoud is een acte, dat zekere heer Puṭu ontheven wordt van een verplichting met betrekking tot Wintang mas, ten tijde dat de *pitāmaha* van Kailāsa wordt aangesteld als *samgat mangulihi*, doch dat hij zorg moet dragen voor den dienst van den goddelijken Haricandana, evenals zijn kinderen en nageslacht tot in lengte van dagen, en dat hij niet nalatig moet zijn in de vereering van den Heere Haricandana bij de „driejaarlijksche” (ws. feestelijkheid) enz.³⁾ Wat bij die gelegenheid moet worden opgebracht, wordt opgesomd; ook van een vereering van den Heere Brahmā is sprake. Nadat de bij het opmaken van dergelijke stukken gebruikelijke eeregeschenken zijn vermeld, volgen de getuigen, en wel „alle eerwaarde *pitāmaha*’s” en nog enkele andere lieden, waaronder de reeds genoemde *juru i Dihyang*. Het stuk eindigt met eenige Sanskrit *çloka*’s.

Wij hebben hier dus op of bij den Diëng een Haricandana-dienst. Deze nevelachtige figuur, waaromtrent voorzoover ons bekend, Voor-Indische gegevens geen uitsluitsel geven, komt verder op Midden-Java in het geheel niet voor; zij

¹⁾ Zij wordt vermeld door Juynboll, *Suppl. Catal.*, I p. 107. In plaats van de daar afgedrukte beginwoorden leze men van af *kr̥snapakṣa: pa, u, çu, wōra tat̥kūla dyah puṭu dinulur deni rōma nira i kapuhunan* enz.

²⁾ *Oud-Jav. Oork.* No. CV.

³⁾ *Kunang parbhaktyanya i bhātāra çri haricandana, kayatnōkna nira muang anak wōra nira, katka dlōha, tan pita i tka ni kapūjan bhātāra haricandana, ing trisamwatsarādi.*

naam is, met dien van Agastya, bewaard gebleven aan het hoofd der in het Oost-Javaansche vervloekingsformulier aange-roepen godheden en latere litteratuur blijkt ook nog iets van hem te weten¹⁾. De omtrent zijn dienst met Puṭu getroffen regeling heeft klaarblijkelijk geen vlot verloop gehad, want het geval is hiermee nog niet afgelopen.

Er bestaat daarover nl. nog een andere koperplaat, die reeds lang bekend was²⁾, doch waarvan de beteekenis eerst door de zooeven besprokene goed duidelijk wordt. Drie klagers (wij mogen wel aannemen, dat het afstammelingen van Puṭu zijn) wenden zich tot koning Dakṣa, en hoewel het jaartal verdwenen is, weten wij door dien koningsnaam in ongeveer 915 te zijn. Zij leggen een koperoorkonde over — nu volg ik verder de bewoordingen van het stuk — „dat een vergunning om op te houden met het opbrengen van zilver aan den *mangulihi* voor het heiligdom van Wintang mas was toegestaan door Zijne Majesteit, die is bijgezet te Pastika; en wel (legden zij die over), omdat zij toch gedwongen werden tot dat opbrengen door den *samgat mangulihi*, den eerwaarden leeraar Bhūti. Daarop deed Z.M. uitspraak: „„Wat is er voor reden om terug te komen op de vergunning van de godheid van Pastika met betrekking tot het heiligdom van Wintang mas; en de opbrengst voor den Heere Haricandana voor de driejaarlijksche, dat die dan zou falen?“” Zoo waren de woorden van Z. M.". Er worden dan nog weer geschenken gegeven, niet door de in het ongelijk gestelde partij, die klaarblijkelijk geen kwade gevolgen ondervindt, maar, zooals gebruikelijk was, door de drie belanghebbenden, die immers weder een nieuw gunstbewijs van den koning ontvangen hadden.

Wij vestigen in het voorbijgaan de aandacht op de aardige weder-gave van 's konings uitspraak, in vraagvorm; hier schijnt

¹⁾ Zie *Tantu Panggelaran*, p. 115 en 272.

²⁾ Cohen Stuart, No. XX.

opgeteekend, wat hij werkelijk heeft gezegd. Zien wij nu echter vooral het vervolg, want de tegenpartij heeft het nog niet opgegeven en blijkens de tweede helft van de inscriptie in kwestie, wordt in 919 opnieuw de koperoorkonde overgelegd, nu aan den rijkskanselier, „omdat zij werden gedwongen tot het opbrengen aan het heiligdom door den *samgat mangulihi*, den eerwaarden leeraar Bāmadewa. Daarop was aldus de uitspraak van den kanselier, dat hij de bevestiging beval van de vergunning van Z.¹M., die is bijgezet te Pastika.” Na de vaste geschenken treden dan als „getuigen op den Diēng” vier pitāmaha's op.

Wat leeren wij nu uit dit alles, behalve de waarde, die het stuk heeft als bijdrage tot de kennis van de vorstelijke beslissingen als zoodanig? Er is op of bij den Diēng een overigens geheel onbekende dienst van Haricandana; deze wordt sinds 878 onderhouden door gelden, die vroeger voor een ander doel bestemd waren, en wanneer de vertegenwoordigers van dat andere doel zich niet bij den maatregel neerleggen, wordt tegen hen aangevoerd, dat anders de Haricandana-dienst de dupe zou zijn. Nu zijn de bewoordingen van de eerste acte van dien aard, dat klaarblijkelijk niet een nieuwe eeredienst wordt ingesteld, doch sprake is van iets bestaands, welks verdere verzorging geregeld wordt en daarbij doet de nadruk, waarmede aan Puṭu en zijn geslacht wordt opgelegd met ijver te zorgen voor en niet nalatig te zijn in den dienst van Haricandana vermoeden, dat er wel eenige vrees bestond voor het tegendeel; ook de hardnekkige pogingen der eerwaarde leeraars in het tweede stuk bewijzen, dat ze tegen dien Haricandana-dienst wel iets durfden ondernemen. Kortom, deze oorkonden schijnen maatregelen tot handhaving van een bedreigd bestaan en wij meenen dan ook in de Haricandana-vereeniging een van die ouderwetsche Diēng-instellingen te mogen zien, die elders niet meer bestonden, en ook hier hun langsten tijd gehad hadden.

Wanneer wij nu aan het slot nog even samenvatten, welk

resultaat ons overzicht van het Midden-Javaansche Çiwaïsme heeft opgeleverd, dan zouden wij in de eerste plaats willen noemen de erkenning, dat ook in den Midden-Javaanschen tijd, die zich, uit de verte gezien, tegenover de zooveel langduriger en zooveel beter bekende Oost-Javaansche periode door zekere vastheid van opvattingen schijnt te kenmerken, een geleidelijke wijziging valt waar te nemen. Dat is het geval zoowel in het officieele Çiwatistische pantheon, waar eigen Javaansche voorkeur doorbreekt, als in de gebruiken, die zich om het ceremonieel van den heiligen steen het duidelijker aan ons voordoen, en waarin meer van het oorspronkelijk inheemsche bewaard is gebleven. Van bijzondere beteekenis is gedurende deze twee eeuwen de Diëng, waar oude vormen en inzettingen zich lang hebben kunnen handhaven, en eerst langzaam verdwijnen.

Het materiaal, waarover wij beschikken is, zooals men zag, fragmentarisch. Maar grooter bezwaar is toch — en het is goed dat nooit uit het oog te verliezen, — dat al hetgeen die beelden en inscripties ons leeren, in zekeren zin altijd den buitenkant van het godsdienstig leven betreft en het essentieele der groote geestesstroomingen — wij denken bijvoorbeeld aan den invloed van het tantrisme, juist in dezen tijd dat er menschen uit Achter-Indië naar Java komen om er tooverpraktijken te leeren¹⁾, en aan de wijze, waarop men de innerlijke eenheid van Çiwaïsme en Buddhisme zocht — ons bij gebrek aan alle geschriften, grootendeels voorbijgaat. Dit zal ons er voor behoeden de waarde te overschatten van resultaten, die wij vooral beschouwd zouden willen zien als bestemd om later in een ruimer en dieper verband de hun passende plaats te vinden.

¹⁾ Huber, *Bull. Ec. fr. d'Extr. Or.*, XI (1911), p. 303 en 309.









