TJANDI BARABOEDOER.

NAAM & VORM EN BETEEKENIS

DOOR DR. W.F. STUTTERHEIM

UITGAVE EN DRUK VAN G. KOLFF & Co. WELTEVREDEN

Ind. stud. H 213

TJANDI BARA-BOEDOER

N A A M ▫ V O R M ▫ B E T E E K E N I S

DOOR

Dr. W. F. STUTTERHEIM

Druk G. Kolff & Co. — Weltevreden — 1929.

Fonds ten behoeve van
Indologische Studiën aan
de Rijks Universiteit
te Utrecht.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
0480 7800

VOORWOORD.

Waar de groote, aan tjaṇḍi Bara-boeḍoer op Java gewijde monografie van Krom en Van Erp zich voornamelijk met de beschrijving van de reliefs en het bouwwerk zelf bezighoudt, is daarnaast zeker nog wel een plaatsje voor een kleinere studie over dit onderwerp. Daarmede ben ik dan in de gelegenheid den lezer eenige nieuwe inzichten voor te leggen, welke voornamelijk de beteekenis en de practische waarde van het monument in den tijd van zijn bloei hopen te verduidelijken, terwijl ook de herkomst van naam en vorm opnieuw aan de door mij verzamelde gegevens zal worden getoetst.

Waar echter velen mijner lezers het monument niet uit eigen aanschouwing kennen en, zoo dit wel het geval mocht zijn, de herinnering daaraan misschien reeds is vervaagd, zal ik hier een kort résumé geven van hetgeen voor den opmerkzamen beschouwer te aanschouwen valt, opdat niemand, die zich tot het lezen van den tekst zet, een ,,vreemdeling in Jeruzalem'' zij.

Voordien wil ik echter mijn dank zeggen aan hen, die mij bij het verzamelen van mijn gegevens behulpzaam zijn geweest. In de eerste plaats geldt deze dank den helaas niet meer onder ons verwijlenden Professor Dr. Albert Grünwedel, den enthousiasten onderzoeker van het middeleeuwsche Azië en machtig kenner van het noordelijk Buddhisme. Niet velen is het bekend, dat diens eerste studiën op dat gebied Java en den Bara-boeḍoer golden, vanwaar hij hoopte, dat een verrassend licht over het noordelijk Buddhisme zou opgaan. Daarvan teruggekomen en tot Centraal-Azië gekeerd, heeft hij de studie van het Oud- en Nieuw-Javaansch vaarwel gezegd en daarmede der javaansche archaeologie een groote schade berokkend. De uitslagen van mijn bescheiden onderzoek zullen aan kunnen toonen, dat Grünwedel goed heeft gezien en dat inderdaad het javaansche Mahāyāna te zeer een op zichzelf staand verschijnsel was geworden, zelfs reeds in den tijd van tjaṇḍi Baraboeḍoer, dan dat van daaruit een zoo scherp en verklarend licht zou kunnen worden geworpen op het ontstaan van die eigenaardige noordelijke school, als dat dit vanuit Centraal-Azië het geval kan zijn en reeds was. Niettemin waren de gesprekken, die ik het groote voorrecht had met dezen veteraan onder

de toenmalige indische archaeologen in diens woning te Gross Lichternfelde bij Berlijn te mogen voeren, van een zoo stimuleerende kracht en van een zoo ongemeene beteekenis voor mij, dat ik hem afzonderlijk aan den aanvang van deze studie wil noemen, ook al hebben anderen mij misschien meer gegevens verschaft.

De toenmalige Directie van het Museum für Völkerkunde te Berlijn, benevens die van diergelijke instellingen te Dresden, Weenen, Parijs en Londen deelen in mijn dank voor de door hen betoonde bereidwilligheid mij tusschen de aan hen toevertrouwde schatten naar materiaal te hebben laten zoeken en mij daarbij vaak genoeg den juisten weg te hebben gewezen. Een naam wil ik nog noemen; dien van den bekenden missionaris der Moravian Brothers, Dr. H. Francke, die door zijn grondige kennis van het tibetaansch Buddhisme mij menig spoor kon wijzen, dat ik zonder zijn hulp voorbij zou hebben geloopen.

Dank ook wil ik brengen aan de groote bereidwilligheid, waarmede de heer R. Mellema te Soerakarta voor mij die opnamen van het monument heeft willen vervaardigen, die ik voor goed begrip van den tekst noodzakelijk achtte; daarmede beschikt de lezer thans over een stel afbeeldingen, die nog nimmer zijn gepubliceerd en in vele opzichten naast aesthetische en technische kwaliteiten ook nog het voordeel hebben van de onvergelijkelijke charme der ruïne op de gevoelige plaat voortreffelijk te hebben vastgelegd. De heer Britt van Bara-boedoer was zoo vriendelijk mij zijn fraaie opname van den noordelijken poort af te staan. Mijn erkentelijkheid zij ook betoond aan den heer Raden Katamsi, eveneens te Soerakarta, die een fraaie bandteekening ontwierp en natuurlijk niet minder aan de firma Kolff & Co, die het aandurfde deze studie het licht te doen zien. Ten slotte rest mij de clementie van het lezerspubliek in te roepen. Opgezet toch als een onderzoek naar de wegen, waarlangs de stūpa zich in de verschillende buddhistische landen heeft ontwikkeld, heeft mijn oorspronkelijk plan door mijn tewerkstelling te Soerakarta een geheel ander karakter gekregen en zijn de resultaten van dat onderzoek uitgekristalliseerd aan ons schoonste monument op Java. De onbereikbaarheid van voor dit grooter onderzoek benoodigde bronnen heeft mij daartoe gedwongen; de aanwezigheid van het monument zelf heeft mij dat gemis echter geheel weten te vergoeden, niet alleen door het voorrecht van een herhaalde beschouwing, doch tevens door de lessen in natura, die het mij verstrekte. Het zal menigeen opvallen,

dat de sporen van dezen tocht langs van tevoren onverkende wegen ruimschoots aanwezig zijn; ze wegwerken, zou beteekenen de schoonste gegevens uit het eerste onderzoek hun doel laten missen.

Zoo rest mij thans den lezer voor een eerste verkenning van het monument rond te leiden.

BUDDHISME.

In de vruchtbare vlakte van de Ganggā in Noord-Indië had de ver-indisching van de indo-iraansche leerstellingen der Weda's een geheel ander cachet aan den godsdienst gegeven. Naast de voortzetting van den dienst der goden middels offers en de regeling van het kosmisch gebeuren naar goddelijke wetten, afdalend tot in de kleinste kleinigheden van het dagelijksche leven, had zich een steeds groeiende groep van lieden gevormd, die streefden naar God. Het tot in de schuilhoeken van den mikrokosmos doordringen van de systematiseerende leer der Brāhmaṇas, commentaren als het ware op de onbegrepen en verouderde, doch hoogst heilige Weda's, had God van de wereld gescheiden. De wereld was bevangen van eeuwigheid tot eeuwigheid in den kringloop van het weder geboren worden, waarbij elke daad, hoe klein ook, den aard dier wedergeboorten mede kon bepalen. Daaruit te geraken en tot God, tot de Alziel terug te keeren, dat was het doel van die groep van zoekers, van çramaṇas, die in wijsgeerige en mystieke stelsels en daaruit voortvloeiende scholen den eenigen weg wezen, die tot dat Heil kon doen geraken. Een dezer çramaṇas was de tot afkeer van het aardsche leven gekomen vorstenzoon, de bedelende heilsbegeerige uit het luisterrijk geslacht der Çākya's, de Çākyamuni.

Langs oude en nieuwe paden had deze het Heil gezocht, de Verlossing uit dien kringloop en na tallooze falende pogingen gelukte het hem op dat gedenkwaardig oogenblik, dat hij neergezeten was onder den vijgenboom, die aan deze ,,ontwaking'', deze bodhi, zijn naam van bodhi-boom ontleent.

Daarmede was onze muni den toestand van volmaakt inzicht ingegaan, die de begeerte doodde en alle andere, volgens zijn leer uit deze begeerte, deze kāma, voortvloeiende smarten van het leven kon voorkomen; daarmede was hij buddha geworden, ,,ontwaakt'' tot het inzicht. Maar daarmede was tevens zijn doel bereikt en de keten van eeuwig zich herhalende wedergeboorten en het

daardoor kwellende lijden verbroken. De toestand van nirwāṇa, van loswording, eigenlijk uitwaaiing van alle begeerte, was bereikt en Çākyamuni was verlost. Ware het niet, dat, volgens de overlevering, de goden aan den buddha nederig hadden gesmeekt om het door hem gevonden Heil aan hen (die eveneens aan dien kringlood onderworpen waren) te prediken, dan hadde de menschheid geen Buddhisme gekend. Maar de buddha predikte en maakte discipelen en schaarde een gemeente om zich. Een gemeente van monniken en leeken, die de heilige woorden van hun Meester opteekenden en door eeuwen heen bewaarden, ook toen de Meester er zelf niet meer was om hen den weg te wijzen tot het heil.

Zoo ontstond een kerk en zoo ontstond ook splitsing. Want de monniken en leeken waren menschen en niet volmaakt. In het Noorden, waar perzische leerstellingen door handel en verovering zich over het land verbreidden, scheidde zich een groep af, die geen genoegen nam met het armelijk systeem van buddha's uit het verleden en den eenen toekomstigen buddha, die na den ondergang van den waren godsdienst dezen in macht en glorie zal herstellen. Die groep zag in de aardsche buddha's slechts manifestaties van hoogere wezens, über-buddha's, licht-goden. Elke wereldperiode had zulk een hoogeren dhyāni-buddha, die slechts tijdelijk door een menschelijken buddha der menschheid het Heil deed verkondigen, zelf echter niet ingrijpen kon in het aardsch gebeuren en na den dood van dien aardschen buddha dan ook een ander wezen uit zich emaneeren deed, een dhyāni-bodhisattwa. Telkens drie waren er dus; hoog boven het aardsche verheven en in meditatie verzonken de dhyāni-buddha, midden tusschen de menschen en zelf mensch de mānuṣi-buddha en ten slotte de onzichtbare dhyāni-bodhisattwa, die als middelaar en Heiland de menschheid tot aan den volgenden mānuṣi-buddha helpen zal. Amitābha is de dhyāni-buddha van het heden, Awalokiteçwara zijn dhyāni-bodhisattwa en Çākyamuni zijn mānuṣi-buddha.

Maar ook in de practische toepassing van de buddhistische leer is duidelijk verschil op te merken tusschen deze noordelijke kerk, zich het Mahāyāna noemende (het Groote Voertuig) en het Hīnayāna, het Kleine Voertuig, de zuidelijke kerk, thans nog op Ceylon en in Achter-Indië levend. In de zuidelijke opvattingen was het bereiken van het buddhaschap, het ingaan van den nirwāṇatoestand, het eenige doel. Zelf-verlossing en niets meer. In de noordelijke kerk echter ontstond het leerstuk, dat elke bodhisattwa,

hij die de essentie van het buddha-schap reeds in zich heeft, het bereiken van den nirwāṇa-toestand, die verder deelhebben aan de wereld en dus ook verdere prediking van den weg tot het Heil onmogelijk maakt, uitstelt tot bij den dood. Zoo ontstond een Heiligen-vereering, een bodhisattwa-vereering, die bijvoorbeeld in Tibet, waar het Lamaïsme een latere vorm van het Mahāyāna is, een millioenen-schaar van Heiligen heeft geschapen. En zoo ontstond ook een godenvereering, die duizenden van tempels over Indië en ook over groote stukken van overig Azië heeft verspreid. Een dezer landen nu is Java en een dezer monumenten is tjaṇḍi Bara-boeḍoer.

OPZET.

In het zuidelijke gedeelte van de Kĕḍoe, dicht bij de samenvloeiing van de beide rivieren Praga en Elo [1]), ligt, aan den ingang van de ,,Tuin van Java'' de monumenten-trits Mĕndoet — Pawon — Bara-boeḍoer. Op één rechten lijn gelegen, vormen zij een gedeelte van een machtig en grootsch plan, slechts ten deele uitgevoerd: een grieksch kruis, waarvan het kruispunt door de tjaṇḍi Bara-boeḍoer, de eindpunten der armen door tjaṇḍis als Mĕndoet zouden zijn aangegeven. [2]) Het kruispunt en de naar het Oosten gerichte arm zijn slechts tot uitvoering geraakt en vertellen ons thans van den bloei van het mahāyānistische Buddhisme op Java.

GESCHIEDENIS.

Omtrent stichting of bouwheer is ons niets met zekerheid bekend. Toch kunnen wij wel aannemen, dat deze bouw zal samenhangen met de komst van het tantrisch [3]) Mahāyāna op Java, hetgeen, volgens de nieuwste gegevens, zou geschied zijn omstreeks 775 A.D. door een huwelijk van den tweeden vorst van Matarām uit de çailendra-dynastie, genaamd Rake Panangkaran, met een

---

1). Men lette op het feit, dat hierin een repliek kan schuilen van de ligging der oude heilige plaatsen bij de samenstrooming van Ganggā en Yamunā in Indië, vooral als men let op het in den tekst aangetoonde propagandistische karakter van het complex.

2). Aldus Poerbatjaraka in Bijdragen 81(1925): 523 vlgg.

3). Tantrisch=werkend met tantras, tooverteksten. Deze dienden om tijdens het leven snel het buddhaschap te verwerven. Het tantrisch element schijnt van oud-indische zijde in het Buddhisme te zijn geslopen, doch zou zelf niet indisch zijn.

dochter van een buitenlandschen vorst [1]). Aan haar zou dan de in 778 gestichte tjaṇḍi Kalasan zijn gewijd. Misschien zelfs zou deze vorstin afkomstig zijn uit Bengalen, het toenmalige centrum van mahāyānistisch-buddhistisch geloofsleven, doch dit is nog geheel onzeker. Tjaṇḍi Bara-boeḍoer zal, gezien de in deze studie bereikte resultaten, uit iets later tijd zijn, aangezien het daarin verwerkte systeem met het systeem van een javaansch buddhistisch tractaat tamelijk wel klopt en afwijkingen vertoont van het in Indië gangbare. Het zou dan zijn geweest een geweldige opzet van propagandistischen aard, in de 9de eeuw A.D. in het hart van het toenmalige çiwaitische Java geplant.

Het monument, een stūpa [2]), is van kalisteen (andesiet) om een heuveltop gebouwd en is dus als het ware een versierde steenen mantel om dien top. De naam zou daarop wijzen, aangezien deze wellicht te vertalen is met ,,Heuvel-stichting''. Niet de geheele heuvel is ombouwd; halverwege heeft men een rondgaand plateau afgeplat, vanwaar het monument zich verder verheft. Sporen van kleinere graf-stūpas en van houtbouw zijn in de omgeving gevonden en zullen hebben behoord tot de graven en woningen van de monniken. Men neemt algemeen aan, dat de constructie niet degelijk is geweest en dat verzakking de bouwers dwong nog tijdens den bouw een band van steen om den voet te leggen, de zgn. tweede voet. Het is een onversierd dubbel terras met afzonderlijke opgangen. Zooals men in den tekst zal zien, trek ik deze gissing in twijfel en wil ik liever aan een andere reden voor het bestaan van deze aanstapeling denken.

INDEELING.

Het monument bestaat uit een door den aangestapelden voet gedeeltelijk bedolven ouderen, van reliefs voorzienen voet, met een rondloopende reeks van nissen versierd. De helling der trappen van dezen voet is zeer steil. Minder steil is de helling van die der vier gaanderijen, die daarboven volgen en toegankelijk zijn door tezamen 12 poorten. Ook zij hebben elk boven zich een reeks van nissen en zijn zoowel aan den binnen- als aan den buitenwand

---

1). Zie Tijdschrift Bataviaasch Genootschap 1927: 212 vlgg. en mijn brochure ,,A Javanese period in Sumatran history'' (Soerakarta) waarin ik deze gegevens heb verwerkt.

2). Een stūpa is een buddhistisch reliekmonument, waarvan het essentieële deel meestal den vorm van een halven bol vertoont. In de stūpa werd een reliek van den buddha of een heilige (b.v. hun asch) bijgezet.

versierd met reliefs. Zij loopen niet in een zuiver vierkant om den heuvel, doch vertoonen uitsprongen op elk der zijden. Door de vier overblijvende poorten betreedt men dan het laatste deel van het monument, practisch gesproken onversierd, bestaande uit een viertal terrassen, waarvan het onderste van buiten een vierkant vertoont, de drie bovenste een cirkel. De trappen zetten zich, nòch weer minder hellend, over deze terrassen naar boven voort. Boven elk der drie onderste terrassen bevindt zich een reeks van opengewerkte dagobs, terwijl het hoogste en vierde terras den hoofddagob draagt. In alle nissen, opengewerkte dagobs en den hoofddagob hebben eens buddhabeelden gestaan. De drie genoemde onderdeelen, voet, gaanderijen en terrassen, vertegenwoordigen de drie sferen kāmadhātu, rūpadhātu en arūpadhātu.

RELIEFS.

De reliefs van den bedolven voet vertoonen illustraties van abhidharmateksten, d.w.z. teksten, die betrekking hebben op het dagelijksch leven, de goede en kwade daden en hunne belooning of bestraffing in hemel of hel. Zij zijn door de aanstapelingen aan het oog onttrokken. Daarboven, doch wel zichtbaar, vindt men relief-paneelen met de bewoners der lagere hemelsferen (het monument kan worden opgevat als wereldberg of Meru), dus rākṣasas, asuras, gaṇas enz. Spuiers in de gedaante van op gaṇas rustende makara-koppen voeren het water af van de eerste gaanderij.

De beteekenis der reliefvoorstellingen in de gaanderijen staat nog lang niet altijd vast. Absoluut zeker is slechts, dat zij allen voorstellingen geven uit de levens van een bodhisattwa, hetgeen in verband met in den tekst te maken opmerkingen aangaande de beteekenis van het monument verwacht moet worden. Op den binnenmuur van de eerste gaanderij vindt men in de bovenste reeks het leven van den historischen bodhisattwa, den lateren stichter van den godsdienst, Gautama, afgebeeld en wel vanaf zijn verblijf in den Tuṣita-hemel (de reeks vangt aan zuidelijk van de oostelijke poort) tot aan de prediking in Benares (noordelijk van die poort). Het zijn 120 tafereelen, telkens dus 30 van poort tot poort. De gebruikte tekst schijnt de Lalitawistara te zijn. Onder deze reeks, tegen den buitenwand van deze eerste, doch ook van de tweede gaanderij bevinden zich voorstellingen uit de awadāna's en jātaka's, geschiedenissen uit de levens van vroegere bodhisatt-

was, hetzij mensch hetzij dier. In deze verhalen steekt bijna de geheele fabelschat van de Indiërs, die door de Buddhisten op een of andere wijze met hun leer en godsdienst in verband is gebracht en aldus buddhistisch werd ,,herinterpreteerd''. Onder deze reeksen heeft men enkele verhalen uit de Jātakamālā herkend; vele bleven nog onherkend. Wat de binnenwanden van de tweede, derde en vierde gaanderijen en de buitenwanden van de twee laatste daarvan te zien geven staat ook nog lang niet vast. Het begint met de Gaṇḍawyūha, het verhaal van den bodhisattwa Sudhana, die bij verschillende groote figuren uit het buddhistisch pantheon naar de hoogste wijsheid zocht. In de hooger gelegen reliefs van die reeksen speelt de bodhisattwa Maitreya een groote rol, in de allerhoogste de bodhisattwa Samantabhadra.

BUDDHAS.

Ons rest nog de verschillende buddha-beelden in oogenschouw te nemen, die in de nissen en dagobs zijn opgesteld. Voor de onderste reeks nissen, die bij den voet behooren, zouden wij, op grond van hetgeen ik daaromtrent in den tekst zal mededeelen, andere figuren moeten aannemen dan voor die van de hooger gelegen gaanderijen. Het zouden mānuṣi-buddhas (menschelijke buddhas) zijn of vier typen van den historischen buddha Gautama. In het eerste geval vindt men op het Oosten Kanakamuni, op het Zuiden Kāçyapa, op het Westen Çākyamuni en op het Noorden Maitreya. In het tweede geval zijn het de voorstellingen van vier voorname punten uit Buddha's leven, door de handhoudingen van elkaar onderscheiden. Boven de gaanderijen bevinden zich telkens over één windstreek dezelfde figuren, dhyāni-buddhas, en wel: Akṣobhya (O), Ratnasambhawa (Z), Amitābha (W) en Amoghasiddha (N). In de hoogste reeks nissen echter bevindt zich dezelfde figuur naar alle vier de windstreken en wel Wairocana, de uit den Buddha zelf ontstane dhyāni-buddha van het zenith. Ten slotte bevinden zich in de opengewerkte dagobs voorstellingen van den aardschen buddha Gautama en wel in de houding van het oogenblik, waarop deze de door hem gevonden leer ging prediken; in den hoofddagob heeft zich het thans ten onrechte beneden aan den voet van het monument opgestelde beeld van dienzelfden buddha, afgebeeld op het oogenblik van het bereiken van die wijsheid (bodhi), bevonden. Het was onafgewerkt; hierin behoeven wij echter geen aanleiding te vinden tot het veronderstellen van een

bijzondere bedoeling. De onzichtbaarheid eischte geen bijzondere afwerking, zooals dat ook wel elders aan hindoejavaansche bouwwerken kan worden opgemerkt. De beredeneering van dit, van dat der groote monografie van Krom en Van Erp sterk afwijkende systeem vindt men in den tekst.

DE ONTWERPERS.

Ten slotte nog een antwoord op een vraag, die door belangstellenden vaak genoeg wordt gesteld. Wie zijn de bouwers van dit monument? Van meerdere zijden is daar reeds een antwoord op gegeven. Eensdeels beschouwde men de Hindus als ontwerpers en uitvoerders, anderdeels kende men den Javanen een grooter of kleiner aandeel hierin toe. Is in de in deze studie neergelegde resultaten van mijn onderzoek eenige waarheid gelegen, dan zullen de kansen ten gunste van de laatsten stijgen. Immers, daarin vindt men de meening uitgedrukt, dat het systeem van Bara-boeḍoer hetzelfde zou zijn als dat van het oudere gedeelte van de Sang Hyang Kamahāyānikan, een javaansch en van het indische stelsel sterk afwijkend tractaat over het Mahāyāna. Is dat zoo, dan kan het wel lastig anders, of ook de kunstenaars hielden zich aan de hier geldende stijl- en andere eischen en volgden een plan, dat weliswaar terug ging op wat in Indië zelf gevonden werd, daarvan door op Java ontstane tradities niettemin belangrijk verschilde. De dateering in de 9de eeuw op grond van nieuwe historische gegevens pleit daar eveneens voor. Men late zich daarbij niet te zeer afschrikken door de eenvoudige desa, die thans aan den voet van het monument is gelegen en weinig van zulk een grootschen kunstzin der oorspronkelijke bewoners zou verraden en bedenke dat ook in de Middeleeuwen van Europa de schoonste gewrochten verrezen temidden van de modder van krotten en stegen. De verhouding van den stijl van tjaṇḍi Bara-boeḍoer tot de indische stijlen uit dien tijd wordt dan ongeveer dezelfde als die van de hollandsche renaissance tot de italiaansche.

Soerakarta 1928.

INHOUD.

	Pagina
Voorwoord	1
Inhoud	11
Naam	13
Vorm	18
Indeeling	28
Beteekenis	37
De onvoltooide buddha en het dyhāni-buddha-systeem	44
Aanteekeningen bij den tekst	59
Aanteekeningen bij de platen	73
Register	81
Platen	87

N A A M.

Op het eerste congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, in 1919 te Soerakarta door belangstellenden gehouden, heeft de Heer R. Ng. Poerbatjaraḳa een hypothese verdedigd, welke de verklaring van den naam Bara-boeḍoer ten doel had. (1) Het gelukte hem daarbij voor het eerste lid van deze samenstelling een waarschijnlijke herkomst aan te wijzen en wel van een sanskrit ,,wihāra'', dat klooster zou beteekenen. De ontwikkelingsgang van dit wihāra naar bara zou dan gegaan zijn via bihara — biara — byara. Ernstige bedenkingen tegen deze afleiding zijn, voor zoover mij bekend is, nergens in geschrifte te berde gebracht, al zal een ieder zich niet zonder meer kunnen laten overtuigen dat het wegvallen van de y-klank hier klankwettelijk in orde is. Het tweede lid van de samenstelling blijft daarmede echter onverklaard, aangezien de Heer Poerbatjaraka daarin wilde zien een oud-indonesische plaatsnaam, zooals ook voorkomt in het op eenigen afstand van Bara-boeḍoer gelegen Bara-kidoel, ,,Zuid-klooster''. (2) Men zou dus moeten spreken van het klooster van Boeḍoer.

Indien dit inderdaad het geval is, blijft het niettemin verwonderlijk, dat de bij het monument liggende desa niet Boeḍoer, doch Bara-boeḍoer geheeten is, of dat, indien deze desa haar naam van het monument zou ontvangen hebben, er geen desa Boeḍoer meer in de buurt bestaat.

Een mijner leerlingen nu maakte mij attent op het feit, dat in de Minangkabau de term tĕrboedoer aanduidt: ,,uitpuilen, opbollen''. (3) Een blik in het minangkabausch woordenboek van Van der Toorn kan deze mededeeling aanvullen. (4) Daar wordt opgegeven: ,,boedoeă (boedoer), een weinigje voor den dag komen; een weinigje ergens uitstekende; taboedoeă intjè' matono, zijn oogen puilen uit''. Het heeft er dus allen schijn van, dat met het niet in het Maleisch voorkomende boeḍoer zou gedoeld zijn op de ligging van het monument, waarbij inderdaad kan gezegd worden, dat het ,,een weinigje uitsteekt'' boven de omgeving, aangezien het op een kleine, in de vlakte gelegen heuvel is gebouwd. Zoo zou het onverstaanbare Bara-boeḍoer dan beteekend hebben: ,,heuvelklooster''. De linguale ḍa van de gewone schrijfwijze, die in het Minangkabausch in het klanksysteem in het geheel niet

Figuur 1.

voorkomt, kan dan zijn oorsprong hebben in het vreemde karakter van deze klank, dat zij in den mond der bouwers voor den Javaan zou gehad hebben. (5) Intusschen kan het menigeen bevreemden, dat hier juist het Minangkabausch ter sprake moet gebracht worden. Om dit te verduidelijken is het goed even een paar feiten uit de geschiedenis van den stichtingstijd van tjaṇḍi Bara-boeḍoer op te halen.

Zooals men weet valt tusschen het midden van de 8ste en de 9de eeuw een periode, waarin op Java soematraansche invloeden zouden gewerkt hebben. Men spreekt meestal van een soematraansche overheersching door het rijk Çrīwijaya, doch, zooals uit mijn behandeling eener oorkonde van Soerakarta kan blijken, doen wij goed het politiek karakter van deze ,,overheersching'' voorloopig te betwijfelen, aangezien er groote kans bestaat, dat de vorsten van Matarām, het overheerschte rijk op Midden-Java, tot dezelfde familie behoorden en het eenige gegeven, waaruit deze overheersching kon worden afgeleid en dat in de oorkonde van Kalasan is te vinden, op losse schroeven werd gesteld. (6) Hoe dit echter ook zij, contact heeft op Java zeker met Soematra bestaan; slechts vragen wij ons af, waar dit het sterkst was. Op het eerste gezicht en geheel in het beeld van de ,,overheersching'', ligt de veronderstelling voor de hand, daarbij te denken aan het eigenlijke machtscentrum van Çrīwijaya, dus Palembang en omgeving. Niettemin geloof ik, dat wij daarmede zeer voorzichtig te werk dienen te gaan; thans zou men aan de Padangsche Bovenlanden kunnen denken.

Ten eerste heeft men in het Palembangsche nimmer bouwwerken gevonden, die er op zouden kunnen wijzen, dat er een kunsthistorisch verband met Java heeft bestaan, terwijl de bouwvallen van Moeara Takoes een zeer duidelijke taal spreken. (7) Daar toch vond men sporen van een wajradhara-secte, dezelfde, waartoe de monniken van Bara-boeḍoer moeten hebben behoord. (8)

Dan is er nog het eigenaardige feit, dat de namen der twee bekendste bergen in de onmiddellijke omgeving van tjaṇḍi Bara-boeḍoer, namelijk de Mĕrapi en de Mĕrbaboe, geen van beiden typisch javaansch mogen genoemd worden, doch misschien maleisch van samenstelling zijn (mĕr-api, ,,de van vuur voorziene'', mĕr-b-aboe, ,,de van asch voorziene''). En een dezer namen, Mĕrapi, komen wij zelfs tegen in de streek, die dan kunsthistorisch moet samen gehangen hebben met de Kĕḍoe-vlakte: de Padangsche Bovenlanden. (9)

Toch behoeven wij niet per se aan Soematra te denken. Immers, wij mogen de javaansche woorden boeḍoer en biḍoer, die beide ,,opzwelling'' te kennen geven, in dit verband niet vergeten en kunnen, zonder ons eventueel uit te spreken voor een javaanschen invloed op het Minangkabausch of een soematraanschen invloed op het Javaansch, hieraan reeds constateeren, dat de uitdrukking ,,baraboeḍoer'' ook in het Javaansch van heden kan beteekenen: ,,de (boven de omgeving) uitstekende bara''. Doordat de term bara in het Javaansch zijn oorspronkelijken zin verloren heeft, is dan ook het geheel voor den Javaan onverstaanbaar geworden.

Intusschen mogen wij evenmin vergeten, dat de naam Buḍur volgens Krom's opvatting in Oost-Java voorkwam, waardoor de soematraansche of meer speciaal westelijk-soematraansche parallel van dit woord weder onnoodig zou worden. (10) Hierover kan ik echter kort zijn; ik volsta met te verwijzen naar hetgeen ik elders opmerkte aangaande deze kwestie, die samenhangt met het als buddhistisch heiligdom in gebruik zijn van Bara-boeḍoer tijdens het rijk van Majapahit. Zooals uit die opmerkingen zal blijken, kies ik in dezen partij voor de opvatting van Bosch, die dit in de Nāgarakṛtāgama voorkomende buḍur inderdaad wil laten slaan op het middenjavaansche heiligdom. (11)

Ten slotte rest mij nog den naam Boedoeran onder de oogen te zien, dien wij in de nabijheid van Soerabaja aantreffen. Ik wijs daarbij allereerst op het feit, dat hierin geen linguale, doch een dentale da voorkomt, wat reeds eenig verschil geeft. Daarbij vermeld ik, dat volgens de bewoners dezer desa de naam zou samenhangen met een oud woord voor palmwijntappen. De waarschijnlijkheid van deze opvatting wordt niet weinig versterkt door het feit, dat men aan deze afleiding, als van te geringe romantiek, slechts noode vertrouwen schenkt en liever denkt aan een afleiding van den naam Boeddha! (12)

Hebben wij ons tot dusverre bezig gehouden met het tweede lid van den naam Bara-boeḍoer, thans dienen wij ook eens te zien of mogelijkerwijze andere bezwaren zijn in te brengen, die betrekking hebben op het eerste lid, zij het dan ook, dat zij niet van taalkundigen aard zijn.

Krom meent, dat een bezwaar tegen Poerbatjaraka's hypothese is gelegen in het feit, dat Bara-boeḍoer nu eenmaal geen ,,klooster'' is geweest, doch een stūpa, en dus de afleiding bara = wihāra

gevaar loopt onzuiver te blijken. (13) Zooals dat hier staat te lezen, zal een ieder de neiging gevoelen Krom bij te vallen, aangezien vooral tegen de juistheid van de interpretatie als stūpa al zeer weinig valt in te brengen. Maar zoo kan de Heer Poerbatjaraka het ook niet bedoeld hebben.

Immers, wij weten, dat wij bij een monument als het onderhavige niet mogen denken aan een monument zonder meer, doch dat ook Bara-boedoer gedeeld zal hebben in de over geheel de buddhistische wereld verbreide gewoonte de heilige monumenten te vereeren. Voorts kan men uit de beschrijvingen der buddhistische centra in Indië leeren, dat zulk een monument nimmer alleen stond, doch juist in verband met deze rol, die het in een dergelijk centrum had te spelen, omgeven was met gebouwen van allerlei soort en samenstelling. Onder deze gebouwen trof men nu wel het veelvuldigst een klooster aan en, gezien het feit, dat tjandi Bara-boedoer zooal niet het grootste, dan toch zeker het fraaiste en belangrijkste monument van de zuid-aziatische buddhistische wereld mag heeten, zullen wij zeker niet mistasten, als wij ons den oorspronkelijken toestand zoo denken, dat een menigte van met het monument verband houdende gebouwen van allerlei aard tegen of onderaan den heuvel van Bara-boedoer heeft gestaan. Voorzover ik weet heeft nooit iemand daaraan getwijfeld en ook door Krom is de aanwezigheid van zulk een klooster als vanzelfsprekend aanvaard. Hij zegt: ,,Wat evenmin bij den stōēpa gemist kan worden, was het klooster, dat tot woonplaats moest strekken voor de monniken, die met den dagelijkschen dienst op het heiligdom belast waren en waar ook gasten van elders geherbergd konden worden. De grootte en de belangrijkheid van het bouwwerk maken het waarschijnlijk, dat ook het klooster een aanzienlijke stichting moet zijn geweest, ongetwijfeld voorzien van uitgebreide bijgebouwen enz.'' (14) Hij vertelt voorts, dat men zich niet moet verbazen van dit alles niets meer terug te vinden, aangezien het van hout zal gebouwd geweest zijn. De eenige twijfel, die bij hem rijst, is er een inzake de aanwijzing van de plaats, waar een en ander kan hebben gestaan.

Waar wij blijkbaar kunnen aannemen, dat in den tijd van de stichting stūpa en klooster niet te scheiden waren, daar kan dus Poerbatjaraka's bara = wihāra om de door Krom aangegeven redenen niet betwijfeld worden.

Het komt mij daarenboven voor, dat, als Krom het woord

wihāra met klooster weergeeft, hij hier niet den voor den Archipel gebruikelijken weg bewandelt. Immers, in de bekende oorkonde van Kalasan vinden wij in regel 11 en 12 gesproken van een wihāra, terwijl uit den context ten duidelijkste blijkt, dat hier bedoeld is datgene, wat Brandes dan ook in zijn vertaling heeft uitgedrukt door: een stichting, waarschijnlijk dus het geheele complex. (15) Maar dan ontbreekt ook alle grond aan Krom's bezwaar en mogen wij integendeel de beteekenis van wihāra als een steun voor de bovenvermelde hypothese aanzien.

Zoo blijft het aan de philologen van professie om het eenige bezwaar, dat eventueel zou kunnen gelden, het wegvallen van de ya uit byara — bara, aan de klankwetten te toetsen, terwijl zij tevens over de kwestie boeḍoer — boedoeă hun licht kunnen laten schijnen.

Mocht een en ander juist blijken te zijn, dan vraag ik mij vervolgens af of het oude javaansche bericht (begin 18e eeuw) dat spreekt van den ,,berg'' Bara-boeḍoer niet dichter bij de waarheid en de traditie stond, dan men oppervlakkig zou denken en of hierbij niet eerder een restant van de oorspronkelijke naams-beteekenis dan een toespeling op een onder eruptie-asch bedolven ruine voorligt. Beteekent de naam toch inderdaad ,,heuvel-klooster'', dan kan de aanduiding met rĕḍi=berg zeer wel een herhaling van het inmiddels verslapte boeḍoer zijn en mogen wij daaruit dus niet concludeeren, dat het monument in dien tijd reeds volkomen in ruinen lag. (16)

Alles bijeengenomen geloof ik dan ook, dat de door Poerbatjaraka's hypothese voorgestelde oplossing van het eerste lid van den naam van tjaṇḍi Bara-boeḍoer aan waarschijnlijkheid belangrijk heeft toegenomen, terwijl de geheele naam thans door een vertaling met ,,heuvel-stichting'' aan doorzichtigheid kan hebben gewonnen.

V O R M.

Niettegenstaande men het onderling eens is over de juistheid eener interpretatie van tjaṇḍi Bara-boeḍoer als stūpa, loopen de meeningen nogal uiteen over de werkelijke beteekenis van zulk een bouwwerk op Java. Voor Indië is het begrijpelijk, dat men groote stūpa-vormige bouwwerken heeft opgetrokken boven de overblijfselen van den Buddha of zijner discipelen, doch voor Java kan men zulks niet zoo gemakkelijk verwachten en geeft daarenboven de stichtingstijd, tusschen 750 en 850 gelegen, te denken. (17) Buddha-relieken zullen in dien tijd wel niet meer te verkrijgen zijn geweest en een verfraaiing van een ouden, boven werkelijke relieken gebouwden stūpa kunnen wij hier evenmin verwachten. Natuurlijk bestaat de mogelijkheid, dat een of ander reliekdepot een klein deel van zijn schat afstond, doch daarmede is nog geen waarschijnlijkheid geschapen. Integendeel, het onderzoek leverde al zeer weinig in die richting op. (18)

Het lag dus voor de hand te denken aan een monument zonder meer, zij het dan met propagandistische of missionaire strekking. Immers, de geheele groep buddhistische bouwwerken, die zich in Zuid-Midden-Java bevindt en op een of andere wijze kan worden in verband gebracht met de verhoogde werkzaamheid van Nālandā-buddhisten op Java (de term „soematraansche overheersching" laat ik om boven uiteengezette redenen liever ongebruikt), staat tegenover een çiwaitische groep, welke meer in het Noorden van Midden-Java gelegen is en slechts als enkele uitloopers in het Prambanansche tempels en tempelgroepen in Zuid-Midden-Java kent. Vergis ik mij niet, dan zal juist de laatste ontdekking omtrent de stichters van een en ander en hunne verhouding tot Çrīwijaya kunnen vertellen, dat propaganda, missie, het voornaamste karakter dezer buddhistische bouwwerken mag worden genoemd. In het bijzonder zal daarbij de oude groep van Mĕndoet — Pawon — Bara-boeḍoer als zoodanig zijn op te vatten, gelet op het feit, het de hoofdfiguur van deze groep, de Buddha van tjaṇḍi Mĕndoet, in predikende houding is gezeten en voorstelt het oogenblik, waarop de aardsche buddha in het gazellenpark te Benares zijn leer voor het eerst aan het publiek te kennen gaf. Zelfs meen ik in de eigenaardigheid, die opgeleverd wordt door de naar het

Noord-westen gerichte tempelingangen, en die door van Erp voor het eerst als zoodanig werd herkend, een nadere aanduiding in deze richting te moeten zien. (19) Het leidt wel geen twijfel, of deze afwijking van de gevolgde gewoonte moet worden toegeschreven juist aan deze propagandistische strekking, waartoe de richting, waarin de predikende Buddha keek, die moest zijn, welke naar het Heilige Land was gekeerd: Indië. Trouwens, de geheele opzet en uitvoering heeft kennelijk de bedoeling te laten zien, wat de belijders van dezen nieuwen godsdienst wel vermochten en de rol, die het Buddhisme, zij het dan ook in steeds gewijzigden vorm, tot in Oost-Java te spelen kreeg, kan ons vertellen, dat deze missie-pogingen niet geheel tevergeefs ondernomen waren.

Men heeft het monument dan ook wel eens genoemd een lichttoren van het Buddhisme en in zekeren zin heeft men daarmede de juiste rol aangegeven, al zal hiermede soms iets meer bedoeld zijn dan een beeld zonder meer. (20)

Hoezeer echter zulk een beteekenis ook uit de voorhanden gegevens moge volgen, toch kan de critische onderzoeker daar geen genoegen mede nemen en zal hij blijven zoeken naar een middel om meerdere zekerheid te verkrijgen dan de communis opinio vermag te verschaffen. Daartoe is het noodig, dat wij ons volkomen zuiver kunnen realiseeren, wat het monument in vorm en opzet is; het vraagstuk van den vorm zal door zijn oplossing als vanzelf het vraagstuk van de beteekenis van een bevredigend antwoord kunnen voorzien.

De beschrijver der reliefs van het monument, Krom, heeft zich op enkele plaatsen deze vraag betreffende den vorm van tjaṇḍi Sara-boeḍoer eveneens gesteld, evenwel met negatief resultaat. Voornamelijk ging het hier om een beslissing in zake de verhouding van den bovensten dagob tot het geheele monument. Of men moet het monument als een voetstuk van dien hoofddagob beschouwen öf men zie in den dagob slechts de bekroning van een grooten stūpa, wiens ronde omtrek door het eigenaardig beloop der terrasprofielen wordt weergegeven. Krom acht het ijdel een beslissing te nemen en laat de vraag onbeantwoord. (21) Men begrijpe goed, dat de kwestie in het geheel niet van belangrijkheid ontbloot is, ja, dat een beslissing zeer verstrekkende gevolgen moet hebben voor onze interpretatie van het geheele monument. Is toch de hoofddagob de kern van het bouwwerk, dan levert al hetgeen zich daaronder bevindt niet meer dan ondergeschikt, inleidend werk op;

treedt het geheele bouwwerk als stūpa op, dan zal daarentegen alles aan het monument als het ware van gelijkwaardige beteekenis zijn en wordt het geheel een eenheid. Ook de eventueele plaatsing der mogelijke relieken zal in het eerste geval verschillen van het tweede; is de hoofddagob het voornaamste deel, dan zullen zij zich ongeveer op de hoogte van den voet daarvan moeten bevinden, dus op den top van den heuvel, waaromheen het monument is gebouwd. In het andere geval zal een put of tunnel in den heuvel gemaakt moeten zijn teneinde de relieken op de hun toekomende plaats te kunnen bijzetten. Waar intusschen niets van een dergelijke tunnel is teruggevonden, stijgen de kansen voor de eerste opvatting niet onbelangrijk.

Gelukt het ons inderdaad het gegeven vraagstuk op te lossen, dan zal misschien daarmede het type tot zijn oorsprong kunnen worden teruggebracht en de ontwikkelingslijn, die voorloopig door mij werd getrokken, kunnen worden gecorrigeerd of versterkt. In de Rāmalegenden enz. heb ik op zulk een onderzoek gezinspeeld, terwijl ik de voorloopige resultaten aldus formuleerde: ,,....und es wird auf dieser Weise sogar möglich sein, eine Linie zu ziehen, die von der Kunst Lara Djonggrangs über die von Barabuḍur, den Tempeln aus dem Westen Indiens, Nālandā, zur bekannten Schule von Gandhāra führt, wo die Stūpaskulptur an die hellenistische Sarkophagskulptur anknüpft, die uns aus Kleinasien bekannt ist. Diese Bildhauerkunst ist der altasiatischen Terrassenpyramide angepaszt worden; einen Abkömmling hiervon finden wir in Barabuḍur wieder. Diese Gandhāra-Skulptur steht in enger Verwandtschaft mit der von altchristlichen Sarkophagen und zugleich ist also die Kunst Barabuḍurs der entfernte Verwandte der Altarreliefs und Reliquarien unserer mittelalterlichen Kathedralen. Alle gehen letzten Endes, ganz ähnlich wie ihre religiös-philosophischen Parallelen, auf die Kultur des Hellenismus zurück.'' (22) Helaas was het mij onmogelijk het voor staving dezer regelen benoodigde bewijsmateriaal te laten volgen, hoewel het grootendeels gereed lag; het vervolg van deze regelen zal dit verzuim, dat buiten mijn schuld door mij werd gemaakt, misschien kunnen inhalen.

Nu de pogingen om onmiddellijk uit het monument het vormtype te destilleeren mislukten, zal het goed zijn van den anderen kant aan te vangen en na te gaan, aan welke type-veranderingen de oud-indische stūpa onderhevig is geweest, teneinde, aldus te werk

gaande, ergens in deze reeks het punt aan te wijzen, waar het Bara-boedoer-type kan worden ingepast.

Figuur 25*a*. Spreekt men van een stūpa, dan verstaat men daar meestal onder de halve bol, waarin de relieken van een heilige zijn bijgezet, die omgeven is door een hekwerk ter wering van magisch-gevaarlijke invloeden, omringd door een verhoogd processie-pad voor het verrichten van de pradakṣiṇā (het omloopen van het monument met de zon mede) en bekroond door den zonnescherm, al of niet in een hekwerk opgesteld. Het grondvlak is daarbij rond en dus heeft het hekwerk met de vier daarin aangebrachte toegangspoorten eveneens een rond beloop. De stijl van dit oude, prae-Gandhāra-type, vertoont voorzoover uit de reliefversieringen van de railing en poorten kan worden opgemaakt, merkwaardig sterke reminiscensen aan perzisch ornament, hoewel de indische elementen daarin voldoende sterk zijn om niet van een nabootsing van perzisch ornament behoeven te spreken; volgens sommigen zou men hier moeten denken aan twee tot denzelfden oorsprong teruggaande kunstrichtingen. (23) Hoe dit ook zij, de lotgevallen van het groote iraansche rijk, dat tot drager van de oude assyrische tradities geworden was, bleven niet zonder beteekenis voor het naburige Indië. De hellenistische periode, die eerst met de Yüe-chi voorgoed was afgesloten, heeft dat rijk doordrongen van helleensche waarden, overvloedig versterkt en aangevuld met hetgeen de hellenistische heerschers aan oud-babylonische tradities wisten te bewaren. Dit wonderlijk amalgaam van oud-iraansch, babylonisch-assyrisch en grieksch cultuurbezit werd wederom verrijkt door hetgeen de Saken, in indischen mond Çaka's geheeten en bij de Grieken als Skuthoi bekend, uit Oost-Azie hadden medegebracht; ten slotte kleurden de na hen gekomen Yüe-chi dit mengsel met scheller oost-aziatische verven.

Deze smeltkroes van centraal-, oost-, zuid- en west-aziatische culturen, zooals het hellenistisch-perzische rijk heeten mag, werd eerst door de Çaka's, later nog eens door de bovengenoemde Yüe-chi, of liever door de tot hun stam behoorende Kuṣāṇa's, over het Noorden van Indië uitgestort. Het gevolg daarvan was, dat in dat uiterste Noorden, Gandhāra, een nieuwe bron begon te vloeien, wier wateren door de politieke successen van Çaka's en Kuṣāṇa's in vaste bedding werden geleid en het oud-indische land opnieuw bevloeiden en bevruchtten. Het eenigszins ten onrechte indo-scythisch genoemde rijk der Kuṣāṇa's heeft deze stroom via Mathu-

rā, het aan de Yamunā gelegen vereeringscentrum van oud-indisch karakter, de Ganggā-vallei en daarmede het oud-indische cultuurcentrum doen bereiken; vandaar verbreidde het Buddhisme den nieuwen invloed over heel den indischen cultuurkreits. Wat is nu het resultaat geweest van dit op cultureel en kunsthistorisch gebied zoo uiterst belangrijk gebeuren met betrekking tot den oud-indischen stūpa?

Kort geformuleerd kan hierop het volgende geantwoord worden. De oud-indische stūpa is in zijn geheel als vereeringsobject ge-
Figuur 25*b*. plaatst op een voetstuk van centraal-aziatische herkomst: de perzisch-assyrische terrassenpyramide, versierd met hellenistisch ornament.

Mag ons deze omwenteling in de kunst eigenlijk wel verwonderen? Als wij bedenken vanwaar de vloed, die het Noorden van Indië had omgewoeld, zijn oorsprong had genomen, zeker niet. Was immers de terrassenpyramide, de oud-babylonische zikkurat, niet bij uitstek het dragende onderstel geweest van de plaats, waar het Hoogste Wezen vereering genoot en was dit type niet tot in hellenistischen tijd zeer gebruikelijk gebleven? Mag het ons verrassen perzisch-hellenistisch geschoolde geesten uit Bactrië en Parthië, bij hun bekeering tot het Buddhisme de van huis uit gevolgde gewoonten te zien toepassen, zij het dan ook ,,mutatis mutandis'' en het g r a f van de Buddha-relieken te zien plaatsen op de terrassenpyramide, welke ook tot voetstuk had gediend van Cyrus' graf? En kan ons dit nog vreemd voorkomen, als wij bedenken dat aan den Buddha, wiens goddellijk karakter juist in dezen tijd zijn beslag krijgt, de vereeringsplaats toegewezen wordt, die sinds overoude tijden in West- en Centraal-Azië aan het Goddellijk Wezen, dat op het ,,godenbed'' van de babylonische terrassenpyramide neerdaalde, toekwam? Waren de Buddha en zijn nevenfiguren in het mahāyāna, dat nu eerst recht zijn definitief karakter verwierf, niet tot ,,Lichtgoden'' geworden en was de plaats dezer lichtgoden niet vanouds aan den hemelberg, waarvan de repliek in de zikkurat moet worden verondersteld?

Inderdaad, ik geloof, dat hier geen vergissen mogelijk is en de trekken van verwantschap, die zijn op te merken bij de sculpturen der Gandhāra-stūpa's eenerzijds en de hellenistische sarcophaagsculptuur anderzijds spreken een duidelijk woord mee. (24)

De laatste werd als vanzelf de aangewezene om te worden gebezigd tot versiering van een reliekmonument als de stūpa was;

werd hierdoor het karakter van doodenmonument duidelijk onderstreept, het gebruik van de terrassenpyramide als voetstuk verzekerde een hoogen graad van heiligheid aan den daarop geplaatsten stūpa.

De feiten zijn zoo logisch van gebeuren en dergelijke aanpassingen van hellenistische versiering aan vreemde schemas kan men ook in de ontwikkeling van de westersche tak der hellenistische cultuur zoo vaak ontmoeten, kortom, een en ander vindt zijn parallelen in de kunstgeschiedenis van alle landen zoo dikwijls, dat eigenlijk niets anders verwacht had kunnen worden en deze type-ontwikkeling niets ongerijmds in zich heeft.

Het eenvoudigste voorbeeld ervan is, voor zoover ik vergelijkingsmateriaal onder de oogen gehad heb, de bekende stūpa van I Shpola, als het ware symbolisch gelegen op den weg, door Çaka's en Kuṣāṇa's naar het lokkende Indië ingeslagen: de Khaibar-pas. Een halve bol op een terrassenpyramide, ziedaar alles. Doorzichtig genoeg in zijn samenstelling.

Wil men een voorbeeld van de wijze, waarop de indo-hellenistische beeldhouwer zijn ornament aan het voetstuk van den stūpa in vollen rijkdom van de nabloei der klassieken heeft aangebracht, dan verwijs ik naar een ander exemplaar: de Jauliāñ-stūpa, die het voordeel biedt voor gedeelten tamelijk gaaf de eeuwen te hebben getrotseerd. (25) Zooals uit het bovenstaande vanzelf spreekt, was de eigenlijke stūpa niet belangrijk of zelfs in het geheel niet versierd; dat toch was het te vereeren en daartoe op een voetstuk geplaatste voorwerp. De wanden der terrassen echter dragen allen reeksen van buddha-figuren in nissen, terwijl zij door horizontale banden van leeuwen-, olifanten- en menschen-dragers worden getorst. Elders, bij den stūpa van Sahri Bahlōl, worden deze reeksen van dragers vervangen door reliefs en wel van het verhalende soort, zooals deze aan tjaṇḍi Bara-boeḍoer voorkomen. (26) De dragerfiguren bevinden zich dan links en rechts daarvan. Terloops vestig ik er de aandacht op, dat de horizontale indeeling in reeksen nissen met buddha-figuren, naar boven toe afgewisseld door reeksen van verhalende reliefs het schema van de versiering van ons javaansch monument verschaft. Zelfs is de onderlinge plaatsing bij de beide monumenten geheel aan elkaar gelijk. (27)

Intusschen dienen wij niet uit het oog te verliezen, dat het eigenlijke land van deze combinatie stūpa-zikkurat niet Indië was, doch Centraal-Azië en dat wij dus de zuiverste vormen en typen benoor-

den het Himālaya-gebergte zullen moeten zoeken. Al hebben de Kuṣāṇa's in Gandhāra een centrum weten te stichten, vanwaaruit het hun gelukte de rest van hun stam, de Yüe-chi, aan hun wil te onderwerpen, toch zal het oud-iraansche land de schatkamer zijn gebleven, waaruit ook zij telkens weer zullen hebben geput. Zoo kan het ons dan ook niet verbazen, als wij uit de onderzoekingen van de duitsche geleerden Albert Grünwedel en Albert von Lecoq in Turfän bemerken, dat daar deze sculptuur eveneens bestond en dat daar de terrassenpyramide als basis voor den stūpa waarschijnlijk meer thuis was, dan in Indië. (28)

Doch ook andere landstreken dan Indië (en Java) hebben den nieuwgeboren stūpa-vorm (stūpa op terrassenpyramide) binnen hunne grenzen gehaald en onder deze landen was Tibet een der voornaamste. Zooals men zich herinnert, was het rijk van koning Harṣawardhana van Kanauj, dat naar mijn meening in deszelfs ondergang een zeer belangrijke factor bij de doordringing van Zuid-Azië met jongere buddhistische elementen was, een schaduwboom voor het Buddhisme, waarvan een der takken tot over de grenzen van het rijk van koning Srong-btsan-sgam-po van Tibet rijkte. (29) Dit land, dat zijn Buddhisme in dien tijd uit eerste hand ontving, moet voor ons doel belangrijke gegevens bevatten. Helaas staan wij, Westerlingen, hier voor een gesloten deur en is heel het materiaal, dat wij over het oude Buddhisme van Tibet bezitten, niet meer dan een reeks van half verstolen blikken, tusschen het open en dicht gaan van deze deur daardoor naar binnen geworpen. De onderzoekingen van den bekenden missionaris der Moravian-brothers A.H. Francke, ingesteld in het cultureel met Tibet samenhangend Britsch-indisch gebied Ladākh, kunnen ons echter eenige hoogst belangrijke gegevens verschaffen, die laten zien hoe Tibet met Soematra en Java op een rij moet hebben gestaan inzake den kunsthistorischen invloed tijdens den laatsten opbloei van het in-

Figuur 25*c*. disch Buddhisme. Talrijke rotsteekeningen heeft hij ons leeren kennen, die misschien zelf van jongen datum, toch traditioneele figuren te zien geven, waaronder in de voornaamste plaats onze combinatie van stūpa en zikkurat en wel in den meest elementairen, onversierden vorm. Deze schetsmatige, povere teekeningen spreken een zuiverder taal dan de opgesmukte Gandhāra-stūpa's en als men zich een helder idee wil vormen van het thema, dan sla men slechts de platen in Franckes publicaties op. (30) Verschillende combinaties laten daarenboven zien, hoezeer hier nog gevoeld werd,

dat de combinatie uit twee geheel los van elkaar staande deelen bestond, die elk voor een ander zouden verwisseld kunnen worden; stūpa en zikkurat zijn hier allerminst een onverbreekbare eenheid, zooals men dat voor tjaṇḍi Bara-boeḍoer wel heeft willen veronderstellen. Francke verbaast zich terecht over het voorkomen van zooveel ,,pyramidical stūpa's'' en zegt: ,,Besides several purely pyramidical stūpa's there is only a single stūpa in the collection without a pyramid at its base. Pyramidical stūpa's are of very rare occurence at the present day.'' 31) Het is inderdaad een zeldzaamheid heden dergelijke pyramiden-stūpa's in Tibet te ontwaren en de algemeen voorkomende is er een, die een geheel anderen vorm vertoont, welke niet in het minst verband houdt met den vorm van tjaṇḍi Bara-boeḍoer. Dat is de welbekende mchod-rten, voorzien van een aṇḍa, koepel, die van boven van een grooter diameter is dan beneden en van zijn oorspronkelijke functie van reliekmonument is afgedwaald tot offerplaats, poortgebouw, toren en wat al niet meer. Het oudere type komt dus weinig voor en men moet terdege zoeken om een exemplaar te vinden, behalve dan de op de rots geteekende. Toch laat zich zulk een stūpa wel ontdekken en wel in dezelfde
Figuur25*f*. streek waar Francke zijn rotsteekeningen aantrof. Het is de zoogenaamde koningsstūpa bij Changspa (Leh), genaamd bKra-shis-sgo-mang en volgens Francke, die het stuk eenige malen gepubliceerd heeft, een ,,ancient chorten of the 8th or 9th century''. (32) Het is weder een onmiskenbare terrassenpyramide, welke ditmaal niet den halfbol-vorm vertoont van de rotsteekeningen, maar meer gelijkenis heeft met den bovensten dagob van tjaṇḍi Bara-boeḍoer. De terrassenpyramide heeft echter eveneens een verandering ondergaan; zij heeft naar de vier zijden voorsprongen gekregen, waardoor het grondvlak, juist als bij het javaansche monument, een veelhoek is geworden.

In de opstaande terraswanden zijn voorts nissen aangebracht, waarin eenmaal buddha-beelden hebben gestaan, zoodat het monument zoowel naar Gandhāra als naar Java verbindingslijnen vertoont. Iets dergelijks vinden wij bij een jongeren stūpa, den Rinchen-bzang-po-stūpa van Bas-go, uit de tiende eeuw;(33)meerdere voorbeelden zouden zijn aan te halen. Besluiten wij onze tibetaansche excursie met te wijzen op den op geheel dezelfde principes berustenden kloosterstūpa van Gyangtse, welke door de befaamde britsche expeditie een zekere bekendheid heeft verworven (34).

Echter, ook Achter-Indië kan ons materiaal verschaffen, hoe-

wel oude gegevens hier zeer lastig te verkrijgen zijn en, zoo zij al voorkomen, toch niet in publicaties bereikbaar zijn gesteld. De bekendste exemplaren van een stūpa, die volgens de boven aangeduide principes is opgebouwd, zijn de zeer jonge stūpa van Mengoon (35) en de uit 1274 dateerende Mingalazedi-pagode van Pagan.(36) Beide bouwwerken vertoonen ten duidelijkste hun afkomst van den Gandhārā-stūpa en daarmede hunne verwantschap met tjaṇḍi Bara-boeḍoer, hoewel hier de differentiatie natuurlijk veel verder is voortgeschreden dan bij de oude chortens van Tibet het geval was.

Trachten wij nu eens de resultaten van het bovenstaand onderzoek toe te passen op tjaṇḍi Bara-boeḍoer.

Het zal dan zonder meer duidelijk zijn, dat wij dienen af te stappen van de veronderstelling, dat het monument niet meer is dan dat en in zijn vorm een vrije, hoewel eenigszins aan den oud-indischen koepel-stūpa gebonden schepping van een hindoejavaansch kunstenaar. Immers, waar wij ook bij het javaansche monument zoo duidelijk van elkaar kunnen onderscheiden een voetstuk en een bekronenden dagob, waarbij de dagob een rond en het voetstuk een vierkant grondvlak vertoont, waar voorts de versiering van dat voetstuk in wezen overeenkomt met de versiering van enkele oude Gandhāra-stūpa's (voorzoover hun voetstuk betreft), waar ten slotte het gebruik van nissen voor buddha-beelden ook al zijn oorsprong kan hebben in de ondiepe nissen van Noord-Indië en hun verwanten in de diepere van de tibetaansche stūpa's uit later tijd, daar geloof ik, dat wij ons niet op dwaalwegen zullen begeven als wij het javaansche monument niet met den oud-indischen stūpa, zooals Sāñcī en Bharhut daarvan voorbeelden verschaffen, in verband brengen, doch met de in Gandhāra geboren combinatie van dezen met een oud-aziatische zikkurat en hellenistische sarcophaagsculptuur. Welke silhouetten tjaṇḍi Bara-boeḍoer dan ook tegen den avondhemel vermag te vertoonen, welke profileeringen daarbij een rol mogen spelen en hoezeer men ook geneigd zou zijn bij het tot stand komen van een dergelijk grootsch en uniek monument te denken aan den Açoka-stūpa als heilig voorbeeld en inspiratiemiddel, zulke overwegingen kunnen ons niet voldoen en dienen wij terzijde te leggen als niet passend in de door talrijke gegevens als genoegzaam vaststaand te beschouwen ontwikkelingsgang van den stūpa. Altijd zullen wij dus als hoofdzaak van het geheele monument te beschouwen hebben den hoofddagob, die, op voldoende afstand bezien, dan ook terdege het voornaamste onderdeel vermag

te vormen; slechts de korte afstand, waarop men, door den tegenwoordigen toestand rondom het monument, dit genoodzaakt is te

Figuur 2. beschouwen, doet door de rijke versiering van het voetstuk den hoofddagob geheel achter nissen, torens en pinakels verdwijnen. Het beeld, dat men vanuit de klassiek geworden beschouwingsplek, de pasanggrahan, van het monument krijgt, is misleidend.

Figuur 3. Maar, zoo zou ik de volgende vraag willen stellen, is daarmede nu alles gezegd? Kunnen wij niet onmiddellijk een eigenaardigheid aanwijzen, die het bovenstaande als zeer onvolledig of zelfs misschien foutief kan doen aanmerken? Is namelijk de hoofddagob wel goed te scheiden van de daaronder gelegen en met talrijke kleinere dagobs bezette terrassen, die allen een rond grondvlak vertoonen en dus, volgens bovenstaande theorie, tot den eigenlijken stūpa zouden moeten behooren? Is dat wel goed in overeenstemming te brengen met hetgeen onze noord-indische voorbeelden hebben laten zien en waar houdt dan precies het voetstuk op en waar begint de stūpa? Het is weliswaar juist, dat de tegenstelling tusschen zikkurat en stūpa, die parallel liep aan de tegenstelling vierkant en rond, of, volgens oud-aziatische begrippen aarde en hemel, (37) aan tjaṇḍi Bara-boeḍoer kan teruggevonden worden, maar tot welk van de beide categorie moeten wij dan die ronde terrassen rekenen, die door de zich daarop bevindende kleinere dagobs toch afzonderlijk zijn te beschouwen van den eigenlijken hoofddagob?

De beantwoording van deze vraag is mij op grond van de gegevens uit de oudere stūpa-ontwikkeling van Noord-Indië en Tibet niet mogelijk, maar dat wil nog niet zeggen, dat zij in het geheel niet gegeven kan worden. Wij zullen daarbij echter te rade dienen te gaan bij andere bronnen, aangezien zulks behoort tot de verdere uitwerking van de combinatie-idee en wij hier dus uitsluitend te maken zullen krijgen met voor Java geldende opvattingen. Hetzij het monument zelf, hetzij de oudjavaansche teksten zullen ons tot leiddraad moeten strekken; bij de behandeling der details, waartoe bovenstaande vraag zeker behoort, lijkt het mij zelfs niet raadzaam den blik naar zoo veraf gelegen landen en zoover verwijderde tijden te richten. Intusschen kunnen wij als voorloopige winst boeken het inzicht, dat tjaṇḍi Bara-boedoer in conceptie niet is een individueele schepping, maar dat de ontwerper zich ook hierin nauwkeurig heeft gehouden aan de bestaande tradities omtrent het ontwerpen van een stūpa. (38)

INDEELING.

Er zijn, behalve de boven aangehaalde moeilijkheid betreffende het voorkomen van ronde terrassen met neven-dagobs onder den hoofddagob, nog andere problematische zaken aan ons monument op te merken, die hetzij niet als zoodanig zijn gevoeld, hetzij een voorloopige oplossing hebben verkregen en de aandacht niet langer gespannen houden. Tot een der voornaamste daarvan behoort zeker wel de zoogenaamde ,,bedolven voet,'' waaronder men dan verstaat het feit, dat de eigenlijke voet van het monument is omgeven met een aanstapeling van steenen, behakt en geprofileerd en in uiterlijk voorkomen een nieuw terras aan de bestaande reeks toevoegend. Dat deze voet niet tot het oorspronkelijke bouwwerk zou hebben behoord, werd al zeer duidelijk, toen door IJzerman achter deze steenstapeling een omgaande reeks van reliefs was ontdekt. Wat ter wereld zou de bouwmeesters kunnen hebben brengen tot een dergelijke, in onze oogen vreemde maatregel, het werk der beeldhouwers aan het oog te onttrekken en het oorspronkelijk bouwproject te wijzigen? Het antwoord op deze vraag luidde als volgt: verzakking van de steenmantel om de heuvelkern dwong tot deze maatregel over te gaan. Tot nog toe heeft men met deze verklaring genoegen genomen en het rationeel karakter van de maatregel past goed in het kader van onzen technisch denkenden tijd. (39)

Figuur 24*a*.

Niettemin geloof ik, dat twijfel aan de juistheid toch wel verdedigd kan worden. Ten eerste is er het feit, dat bij sommige indische stūpa's eveneens een dergelijke aanstapeling is geconstateerd, zonder dat een gelijkluidende verklaring kan gegeven worden, aangezien deze stūpa's niet om een heuvelkern zijn gebouwd en van verschuiving geen sprake kan zijn (40) Ten tweede moeten wij niet uit het oog verliezen dat de profileering van den bedolven voet geheel anders is dan men gewoonlijk bij reliefreeksen aan tempelwanden aantreft: er ontbreekt namelijk een kroonlijst, die tegen het inwateren had moeten worden aangebracht zoo de bedoeling had voorgezeten het monument zonder de aanstapeling te voltooien. Ook is er geen afzonderlijke voetlijst te ontdekken onder aan deze reliefreeks, welke lijst toch nimmer pleegt te ontbreken.(41) Het weglaten nu van deze twee bouwdeelen lijkt mij alleen dan te verklaren, indien men zou willen aannemen, dat reeds vóór het tenuitvoer

brengen van het project de aanstapeling was geprojecteerd. In dat geval kan verschuiving natuurlijk niet de reden zijn. Andere aan-aanwijzingen, zooals het laten staan van korte aanteekeningen voor den beeldhouwer en het onvoltooid laten van sommige reliefs, kunnen natuurlijk hier niet meetellen, aangezien men ze zou kunnen verklaren door aan te nemen, dat het aanbrengen van den voet haast had en dus reeds tijdens de werkzaamheden diende plaats te hebben. Ten slotte echter moet ik er de aandacht op vestigen, dat, naar vaklieden mij verzekerden, de aanstapeling geenszins als voldoende voor het beoogde doel mag gelden en dat dus de bouwmeesters blijkbaar bij hunne berekeningen niet alleen van het bouwwerk zelf, doch ook van de voorzieningen fouten hadden gemaakt.

Technici zullen er slechts noode toe overgaan de door mij geopperde bezwaren te aanvaarden, aangezien het hun volkomen zinloos voorkomt reliefvoorstellingen, die met veel zorg zijn aangebracht, tijdens den bouw om andere dan technische redenen weder onzichtbaar te maken. Ik hoop echter, dat hetgeen opgemerkt werd omtrent het ontbreken van kroonlijst en voet (terwijl er ook geen tot deze bouwdeelen te verkappen steenmassa aanwezig is) mijn twijfel in hun oogen kan verklaren.

Een derde moeilijkheid, die bij onze verdere pogingen om tot een verklaring van het monument te komen, in den weg staat, is het feit, dat aan de ronde terraswanden geen reliefs voorkomen en de reliefreeksen dus tamelijk plotseling ophouden. Nu kan hetgeen in de vorige paragraaf werd opgemerkt omtrent het veronderstelde vormtype van tjaṇḍi Bara-boeḍoer n.l. een ronde stūpa op een vierkant grondvlak, door de vergelijking met de symboliek dezer tegenstelling (rond = hemel, vierkant = aarde) reeds aannemelijk maken, dat er een duidelijk uitgesproken verschil tusschen de twee deelen van het monument moet worden aangenomen; het vermag ons echter niet te verklaren, waarom dat verschil onder anderen in het ophouden van de reliefversiering tot uiting moet komen.

Ten slotte doet zich nog een vierde moeilijkheid voor, gelegen in het vraagstuk, of het door latere europeesche onderzoekers in den hoofddagob aangetroffen onafgewerkte beeld, een dhyāni-buddha, daar wel thuishoorde. Zooals men weet is dit beeld op advies van Krom, die aan deze kwestie een belangrijke passage van zijn groot boek over Bara-boeḍoer wijdde, daaruit verwijderd en staat het nu geheel beneden, voor sommigen een aanfluiting, voor anderen een geruststelling.

Hoe wij deze problemen ook bezien en tot een oplossing trachten te brengen, zij laten niettemin steeds een onbevredigd gevoel bij ons achter en de oplossing zelf is er ook meestal niet naar om ons volkomen bevrediging te schenken. De aangestapelde voet werd nog op de meest waarschijnlijke wijze verantwoord, al kunnen wij blijkbaar nieuwe bezwaren aanvoeren; de aanwezigheid van het onafgewerkte buddha-beeld werd door Krom ontmaskerd als een javaansche beleefdheid tegenover een hooggeplaatst persoon; ten slotte heeft het ontbreken van reliefvoorstellingen op de ronde terrassen, waar Brandes veronderstelde dat zij het parinirwāṇa, het volledig nirwāṇa van den Meester zouden hebben moeten uitbeelden, een op gevoelsoverwegingen berustende verklaring gevonden: hoe hooger men aan het monument steeg, hoe on-aardscher diende de sfeer te worden, waarin men zich bevond en het volkomen onbewerkt laten van de terrassen was daartoe wel het meest geschikte middel. Het plotselinge van den overgang is daarmede echter niet verklaard.

Men zal moeten toegeven, dat deze en dergelijke verklaringen aanmerkelijk in waarde zouden toenemen, indien zij hun grond niet hadden in min of meer toevallige redeneeringen, maar in het systeem zelf, volgens hetwelk tjaṇḍi Bara-boeḍoer zou zijn gebouwd. Mocht het gelukken als het ware van de steenen zelf het antwoord te vernemen, zoo zou zelfs de technicus zijn meetlat thuislaten en zich gewonnen kunnen geven.

Nu doet zich de moeilijkheid voor, dat zulk een systeem niet bekend is, dat wil zeggen, dat men in de bestaande oudjavaansche literatuur tevergeefs zocht naar een voor den tijd van Bara-boeḍoer geldend buddhistisch werk, waarin over dergelijke zaken uitvoerig werd gesproken. Weliswaar heeft Krom bij zijn behandeling van het monument een oudjavaanschen buddhistischen catechismus (42) ter hand genomen en op zijn waarde voor dit onderzoek getoetst, maar het resultaat daarvan was niet erg opwekkend, want eerder namen hij en andere onderzoekers hun toevlucht tot scholen en stelsels uit andere landen en andere eeuwen, dan dat zij het aandurfden bovenbedoeld tractaat tot grondslag te nemen voor een verklaring. Werken uit en over Tibet, Japan en Indië werden bij voorkomende gelegenheid geraadpleegd en brachten het onderzoek iets verder, analogieën en parallelen werden nagegaan en op hun waarde getoetst, buitenlandsche geleerden om hun meening gevraagd, sanskrit-werken opgeslagen, maar nergens vond men het

verlossende woord geschreven, nergens stond de waarheid omtrent het systeem van tjaṇḍi Bara-boeḍoer met duidelijke letters te lezen. En toch had men het vlak naast zich liggen.

Slaan wij eens de folios 47b, 48a en 48b op van het reeds boven genoemde werkje over het Buddhisme van gedeeltelijk vóór Siṇḍok's dagen (43), de Sang Hyang Kamahāyānikan, dan vinden wij daar een op het eerste gezicht allesbehalve duidelijke letterspeculatie, waarbij voortdurend gelijkstellingen van letters en lettergroepen met deelen van het lichaam plaats vinden. De passage begint met de gelijkstelling van het menschelijk lichaam aan een stūpa-prāsāda, dat wil zeggen aan een combinatie van een stūpa en een terrassen-pyramide. Nog twee keer wordt daarop teruggekomen: eerst wordt nog eens herhaald dat het lichaam een prāsāda is en daarna heet het, dat het lichaam van binnen een prāsāda en van buiten een stūpa is.

Deze tot het oudste gedeelte van het tractaat behoorende plaats trok in het bijzonder mijn aandacht en het was niet zoo heel erg moeilijk in deze stūpa-prāsāda-combinatie iets te herkennen, wat op een of andere wijze met onze tjaṇḍi Bara-boeḍoer in verband kon worden gebracht. Immers, boven zagen wij reeds, dat het monument kan worden geacht te bestaan uit een stūpa boven op een prāsāda, doch tevens, dat deze prāsāda niets anders was dan een verindischte vorm van de oud-aziatische terrassenpyramide. Nu weten wij, dat in de oud-aziatische opvattingen de hemelkoepel eigenlijk gedacht wordt om de kosmische terrassenpyramide heen, zoodat dus bij wijze van spreken van binnen een prāsāda, doch van buiten een stūpa gedacht moet worden; juist hetgeen onze tekst te lezen geeft. (44) Dat deze combinatie in de beeldende kunst, in verband met het invoeren van den stūpa in de religieuse symboliek, wordt voorgesteld als een stūpa op een prāsāda, zal niemand kunnen verwonderen; trouwens, zulk een voorstelling vinden wij ook wel in de oudere opvattingen zelf.

Hierdoor opmerkzaam geworden, treft ons voorts de opmerking van den auteur der S.H. Kamahāyānikan, dat de plaats van Bhaṭāra Buddha is in het hoofd van het aan een prāsāda-stūpa gelijk geachte lichaam (45); kan dit, zoo vragen wij ons nu af, niet, in vormen uitgedrukt, beteekenen, dat een beeld van Bhaṭāra Buddha in de aṇḍa (koepel) van een op een terrassenpyramide geplaatsten stūpa moet besloten zijn? Houden wij deze vraag echter nog even vast.

Verder lezen wij in diezelfde oogenschijnlijk zoo onbegrijpelijke en onbelangrijke passage, dat het stūpa-prāsāda-lichaam blijkbaar verdeeld kan worden in drie onderscheiden sferen en wel: beneden de kāmadhātu, dan de rūpadhātu en de arūpadhātu. (46)

Hetgeen dus wil zeggen, dat er een ,,sfeer van de begeerte'', een ,,sfeer van den vorm'' en een ,,vormloosheidssfeer'' kunnen worden onderscheiden. Wie eenigszins thuis is in de buddhistische terminologie, begrijpt, dat hier dus drie achtereenvolgens hooger gelegen sferen worden bedoeld, waarin de gehechtheid van het individu aan de begeerte en den vorm staat tegenover de volkomen bevrijding van deze twee, welke laatste toestand overeen komt met het bereikt hebben van den nirwāṇa-toestand. In zekeren zin staan dus de twee eerste sferen tezamen tegenover de derde en vormen zij een lagere wereld tegenover een hoogere.

Ook hier nu kan ons de bouwkunst van de oude buddhisten een parallel verschaffen. In de Groots ,,Code du Mahāyāna en Chine'' lezen wij namelijk van pagoden, die zijn: ,,aussi hautes que les trois mondes de l'univers'' (47); het is wel zonder meer duidelijk, dat wij hier niet een zeer omvangrijke hoogtemaat voor ons hebben, doch een vergelijking van de indeeling dier pagoden met de drie wereldsferen, welke parallel loopen met de sferen of geestelijke stadia, die boven werden opgesomd. Welnu, zulk een indeeling kunnen wij ook bij tjaṇḍi Bara-boeḍoer opmerken.

Letten wij eens nauwkeurig op de ornamentatie van de verschillende terrassen van het monument, dan springt behalve het onderscheid tusschen de onversierde ronde en de druk versierde vierkante terrassen nog een ander onderscheid in het oog. Het onderste terras namelijk draagt een constructief ornament in den vorm van een bekroning der nissen met zgn. kĕbĕn-motieven, terwijl alle andere, vierkante terrassen versierd zijn met dagob-motieven als nisbekroning. (48) Daarmede wordt mijns inziens het onderste terras onderscheiden van de daarboven gelegene. Bedenken wij daarbij eens goed, dat de nissen eigenlijk behooren tot de daaronder gelegen reliefwanden (49), dan behoort de reeks met kĕbĕn-motieven bekroonde nissen tot de reliefreeks van den bedolven voet en de overige nissen tot de vier daarboven gelegen terraswanden. In zekeren zin behooren deze vijf terrassen dus bij elkaar, evengoed als de kāmadhātu tezamen met de rūpadhātu staat tegenover de arūpadhātu; niettemin zijn zij van elkaar onderscheiden, wat ten

Figuur 6 en 8.

eerste door het onderscheid in de afbeeldingen der reliefs is aangeduid, ten tweede door het verschil in het constructief ornament (kěběn en dagob). Aldus kunnen wij aan ons monument een drietal onderscheidingen maken en wel een voet (reeks bedolven reliefs plus de zich daarboven bevindende reeks nissen met kěběn-versiering), een tusschendeel (de vier hierboven gelegen terraswanden met hun nissen met dagob-versieringen) en tenslotte alles, wat daarboven gaat (de drie ronde onversierde terrassen met dagobs en hoofddagob). Op deze wijze zouden wij tot een totaal van negen onderdeelen komen, wat, met het oog op de groote waarschijnlijkheid, dat oneven getallen aan dit monument een groote rol zouden spelen, er niet onaannemelijk uitziet. Hierbij dient men goed voor oogen te houden, dat het hier telkens gaat om een opstaande terraswand met bekroning en daarondergelegen loopvlak. Straks, bij de behandeling der beteekenis van deze verdeeling, zal duidelijk worden, waarom de verschillende onderdeelen aldus moeten bij elkaar genomen worden. T e r r a s s e n zijn er in zekeren zin slechts acht aan het monument; door het afzonderlijk nemen van den hoofddagob met loopvlak komen wij echter tot een totaal van negen o n d e r d e e l e n.

Op deze wijze ontstaat dus ten slotte een verdeeling in drie boven elkaar gelegen gordels, waarvan de twee bovenste zich elk wederom in vier sub-gordels laten verdeelen, zoodat het geheel het getal negen vertoont; een getal dat zich door zijn magisch karakter in de oude zuid-aziatische godsdiensten bij uitstek passend laat aanzien voor een systeemvol bouwwerk als tjaṇḍi Baraboeḍoer.

Nu is het toch wel merkwaardig, dat de boven genoemde kāmadhātu, kāmaloka of kāmāwacara, de onderste der drie wereldsferen, welke wij dus eventueel, op grond van de Groot's opmerking over de chineesche pagoden, doch vooral naar aanleiding van den tekst der Sang Hyang Kamahāyānikan, met den ,,Voet'' van Baraboeḍoer zouden willen gelijkstellen, ondeelbaar blijkt te zijn, terwijl de rūpadhātu en arūpadhātu, welke voor de twee hoogere gordelgroepen in aanmerking kunnen komen, elk uit een viertal ondersferen blijken te bestaan, juist zooals dit met het monument zelf het geval is. (50) Ja, zelfs kan de vorm, voor de twee onderste vierkant en voor de bovenste rond, een parallel vinden in de niet-buddhistische aequivalenten dier drie sferen, bhū, bhuwah en swar, terwijl ten slotte sferenindeeling en terrassen-systeem onverbre-

kelijk aan elkaar worden verbonden door hetgeen de op de terraswanden aangebrachte reliefs te zien geven. De voet namelijk, welke dus zou moeten worden gelijkgesteld aan de kāmadhātu, de sfeer van de begeerte, vertoont inderdaad de door begeerte veroorzaakte daden van het dagelijksch leven en de daarop volgende hellestraffen of hemelverblijven. (51) Daarboven, waar de rūpadhātu een aanvang moet nemen, de sfeer, waar men reeds los is van de begeerte (kāma) doch nog niet van den vorm (rūpa), waar men dus behoort tot de zgn. bodhisattwa-wereld, vinden wij slechts reliefs, waarop bodhisattwa-verhalen zijn uitgebeeld (52), terwijl de arūpadhātu, de vormloosheidssfeer, waar men los is van begeerte èn vorm, alle wereldsche of aardsche tafereelen mist en slechts kale wanden vertoont. Nauwgezetter vertolking van de leerstellingen had al niet kunnen gevonden worden. (53)

Het ziet er, indien wij het bovenstaande eens trachten in beeld te realiseeren of ons aan de voorhanden doorsneden en plattegronden van het monument voor den geest te halen, intusschen wel naar uit, dat het opslaan van het oudjavaansche buddhistische tractaat ons een dieperen blik zal kunnen gunnen in de juiste indeeling van tjaṇḍi Bara-boeḍoer, dan de spitsvondigste redeneeringen tot nog toe vermochten. Naast de geheel met onze boven uiteengezette historische stūpa-ontwikkeling parallel loopende verdeeling in een prāsāda (zikkurat) en stūpa, vinden wij een eveneens gemakkelijk in het monument terug te vinden verdeeling in drie sferen, welke, meer nog dan de eerste, hulp van sterke aanduidingen in het bouwwerk zelf verkreeg. Natuurlijk dienen wij niet uit het oog te verliezen, dat het geschrift zich op de bedoelde plaats niet bezig hield met onze tjaṇḍi, doch met het menschelijk lichaam. Het zal echter wel weinig bewijzen behoeven, dat wij, gezien het karakter van het Buddhisme dier dagen, zonder meer het lichaam van den mensch parallel kunnen stellen aan een monument als het onze en wel voornamelijk omdat beiden als een naar den makrokosmos ingedeelde mikrokosmos zijn op te vatten. Beiden zijn een meru, een repliek van den hemelberg en een der geliefdste speculaties is nog tot op den huidigen tijd het uitdenken van gelijkstellingen tusschen beiden. Waar dan ook in de oud-aziatische opvattingen de godheid haar plaats had bovenop den meru, den hemelberg of zikkurat, daar mag het ons niet verbazen in ons geschrift te lezen, dat de plaats van Bhaṭāra Buddha is gelegen in het hoofd van het als een stūpa-prāsāda te denken lichaam. Dit brengt ons dan weer op de

Figuur 23 en 24.

kwestie van het beeld uit den hoofddagob en de vraag of dit al of niet daarin thuishoort. Volgens het tractaat zouden wij geneigd zijn zonder meer bevestigend daarop te antwoorden; straks zullen wij echter eerst goed in de gelegenheid zijn deze vraag van alle kanten te bekijken en een juister antwoord kunnen geven, dan nu reeds mogelijk zou zijn.

Hetzelfde geldt min of meer de kwestie van de steen-aanstapeling om den voet van het monument. Boven opperde ik reeds twijfel aan de juistheid van de nuchter-technische verklaring die ingenieur IJzerman daarvan destijds gaf; straks zal ik in de gelegenheid zijn dit merkwaardige bouwdeel beter te belichten, doch thans kan ik reeds opmerken, dat, indien het monument als een meru kan worden opgevat, de nauw aansluitende steen-stapeling wel degelijk tot het oorspronkelijke bouwproject zou kunnen behooren. De wereldberg toch is omringd door den ijzeren muur, die hem afsluit van de overige werelden en wereldstelsels; kan dan de aangestapelde tweede voet niet een uitdrukking zijn van deze gedachte? Zooals gezegd, wachten wij op meerdere gegevens, om een definitief antwoord te kunnen geven.

Ten slotte dien ik in deze paragraaf over de indeeling van het monument, de in nissen en dagobs zetelende dhyāni-buddha's, die zulk een eigenaardig onderdeel vormen van het geheel, niet onvermeld te laten. Immers, ook bij deze onderdeelen valt een verschil waar te nemen in de wijze, waarop zij zijn aangebracht. Om te beginnen wees ik reeds op het onderscheid tusschen hunne nissen in de kāma- en rūpadhātu. Dit onderscheid betrekt zich echter niet op de buddhafiguren zelf; zij blijven op de vijf onderste terrassen in hunne nissen op dezelfde wijze zichtbaar. Anders is het in de arūpadhātu, waar zij op drie der vier terrassen slechts gedeeltelijk zichtbaar zijn, doordat zij zijn geplaatst in vierkant en ruitvormig opengewerkte dagobs, terwijl de eventueel in den hoofddagob gezeteld hebbende dhyāni-buddha totaal onzichtbaar moet zijn geweest. Nu dienen wij ons goed voor oogen te houden, dat volgens middeleeuwsche opvattingen gedeeltelijke zichtbaarheid feitelijk onzichtbaarheid is; het magisch effect van het gezicht op een persoon wordt opgeheven doordat deze zich gedeeltelijk onzichtbaar kan maken, evengoed als het slechts gedeeltelijk kennen van iemands naam niet voldoende is om dien invloed op de persoon uit te oefenen, waartoe het nauwkeurig kennen daarvan in staat stelt (pseudoniem). Het verschil tusschen de opstelling der

drie in opengewerkte dagobs zetelende dhyāni-buddhas en die van den hoofd-buddha is dus belangrijk geringer dan het verschil tusschen de eersten en de totaal zichtbare beelden in de nissen van rūpa- en kāmadhātu. Wij kunnen dus ook bij de dhyāni-buddha's onze verdeeling in de drie sferen behouden, zij het dan ook, dat zij hier niet zoo sprekend is als bij de rest van het ornament; hetgeen ons niet al te zeer mag verwonderen, daar het dhyāni-buddha-systeem natuurlijk min of meer buiten de reliefversieringen staat. Verder wil ik echter ook hier niet op ingaan, daar bij de afzonderlijke behandeling van het systeem, met gebruikmaking van hetgeen intusschen is komen vast te staan, verder strekkende conclusies kunnen worden getrokken, dan nu reeds mogelijk zou zijn.

Overzien wij dus nog eens hetgeen in deze paragraaf aan resultaten kon worden geboekt, dan kunnen wij die samenvatten in de overtuiging, dat niet alleen de opzet van tjaṇḍi Bara-boeḍoer blijkbaar gediend heeft om een vast systeem te vertolken, doch dat ook de onderverdeeling van het monument blijkt nauwkeurig samen te hangen met een religieus-philosophisch wereld-systeem, waarvan wij de sporen duidelijk in een oudjavaanschen, buddhistischen catechismus van vóór Siṇḍoks tijd hebben aangetroffen en dat overigens niet op zichzelf staat, doch samenhangt met dergelijke systemen in andere buddhistische landen.

Trachten wij vervolgens eens te weten te komen wat de beteekenis van dat alles kan zijn en in hoeverre de nog onopgeloste moeilijkheden een oplossing kunnen deelachtig worden.

BETEEKENIS.

Het zal misschien enkelen onder de lezers voorkomen dat, bij een zoo duidelijk in het monument te herkennen systeem, waarvan een oudjavaansch buddhistisch geschrift ons de eenigszins uitgewischte lijnen en ingewikkelde figuren heeft overgeleverd, de tjaṇḍi Bara-boeḍoer nu als een opengeslagen boek voor ons moet liggen. Niets is echter minder waar. Immers, weliswaar kan het misschien gelukt zijn aan te toonen, dat de schepping van het monument niet is gelijk te stellen aan die van een modern kunstwerk, waarbij het onderbewuste de grootste rol te spelen krijgt en de als zijn werking te definieeren inspiratie een groot deel van het werk uit des kunstenaars handen pleegt te nemen, en mogen wij aannemen, dat ook hier weder een voor middeleeuwsch denken gesloten geest nimmer den juisten weg zal weten te vinden, doch wat het nu in den tijd van zijn bloei voor den buddhistisch-geloovige te beteekenen had en waarom men juist die uitwerking van de eraan ten grondslag liggende gedachte heeft gekozen, welke wij nu te zien krijgen, dat blijft voorloopig nog in het duister verborgen. Toch zullen wij daaromtrent iets dienen te vernemen, willen wij erin slagen de nog overblijvende der voor de hand liggende problemen op te lossen.

Wat dus, zoo luidt mijn volgende vraag, heeft tjaṇḍi Bara-boeḍoer in zijn tijd te beteekenen gehad?

Krom, die zich in zijn Bara-boeḍoer-boek niet in details uitspreekt over de uitwendige ordonnantie van den stūpa-prāsāda, doch dit aan den beschrijver van het bouwwerk zelve overlaat, heeft toch een gissing gewaagd en wel bij de behandeling van de sprekende reliefs. Of liever, hij heeft zich aangesloten bij de gangbare meening. Deze wil, dat men in de beschouwing van de reliefs der tot een climax aaneengevoegde teksten een hulpmiddel en aansporing vond tot het bereiken van den voor den mahāyānist hoogsten graad, het ,,inzicht'', dat tot absolute verlossing zal kunnen brengen. (54) In wezen verschilt deze voorstelling dus niet al te zeer van hetgeen wij heden nog op het monument kunnen aanschouwen, als wij werkelijk belangstellenden met ernstige bedoelingen langs de reliefreeksen zien wandelen, teneinde de daarvan uitgaande wijding in toenemende sterkte te mogen verkrijgen.

Men zou dus geneigd zijn den toestand aldus voor te stellen,

dat het er een staag va et vient was van heilsbegeerige monniken en leeken, die het eenmaal zoover wilden brengen of die slechts gedurende de uren van hun bezoek in een gewijde stemming wilden verkeeren. (55) Krom grondvest deze veronderstelling onder anderen op de aan den voet in beeld gebrachte teksten en vergelijkt deze met de bekende abhidharma-teksten, waarin de belooning of bestraffing van aardsche daden in hemel of hel hunne beschrijving vonden. (56) Hellen ontdekt hij en hemelen, doch ook uit buddhistisch oogpunt laakbare of prijzenswaardige handelingen, zoodat men hem gaarne zal volgen bij deze vergelijking. De goede weg, die hier is ingeslagen en langs welken hij ongetwijfeld tot een oplossing zou zijn gekomen, is echter te onzaliger ure verlaten; men kan zelfs precies aantoonen waar dit geschiedde. Het is namelijk daar, waar hij bij zijn overzicht van de reliefvoorstellingen van den bedolven voet genaderd is tot aan de hemelen. Bij deze gelegenheid geeft hij ons een klein aperçu van de in het noordelijke en zuidelijke Buddhisme gangbare meeningen daaromtrent en somt hij de hemelen op van de kāmadhātu, de rūpadhātu en de arūpadhātu, welke hij vervolgens op de reliefs van den voet zoekt. Tot zijne, maar nu niet langer tot onze verbazing vindt hij deze hemelen niet op de bedoelde reliefreeks afgebeeld. Wel treft hij eenige hemelboomen aan, die klaarblijkelijk wijzen kunnen op hemelvoorstellingen; wel zijn er andere hemelsche zaken te vinden, die geen twijfel laten of wij bevinden ons telkens weder voor een hemeltafereel, doch van een aaneengeschakelde voorstelling der hemelen van bovenbedoelde sferen is geen spoor te vinden. Voor de arūpadhātu-hemelen kan hem dat niet verwonderen; immers, daar bestaat de rūpa, de vorm, niet langer en zoo kunnen de beeldhouwers dan ook onmogelijk deze vormloosheid tot uitdrukking hebben gebracht (dat zij hiertoe intusschen wel degelijk in staat waren, hebben wij in de vorige paragraaf met betrekking tot de bovenste terrassen gezien). Maar voor beide andere hemelsferen stellen de reliefs hem beslist teleur. De lezer zal intusschen reeds hebben begrepen, waar de vergissing schuilt, die het Krom onmogelijk maakte hier uit de impasse te geraken; had hij, afgezien van de verwarring van dhātu en swarga, het aangedurfd een beslissing te nemen inzake den eigenaardigen vorm van het geheele monument, zoo zou hij hieraan ongetwijfeld zijn ontsnapt. De door hem in de onderste reliefreeks gezochte hemelen behoorden in de hooger gelegen terrassen gesymboliseerd te worden en slechts de hemelen van de kāmadhātu,

welke bestemd zijn voor diegenen, die nog aan de begeerte zijn vast geklonken en die voor deze steeds weder aan de wedergeboorte overgeleverde beklagenswaardige schepselen het hoogste goed vertegenwoordigen, mocht hij in de onderste reliefreeks verwachten. Het aan nader detailonderzoek overlatend na te gaan, in hoeverre de hier afgebeelde hemelen en hellen met een of ander van elders bekend systeem kunnen kloppen, bestijgen wij in gedachten het eerste terras van de rūpadhātu, om dan echter, achtereenvolgens de hooger gelegen terrassen van die dhatū langswandelend, te zien, dat van een in beeld gebrachten catalogus van den inhoud weinig sprake is. Integendeel, de voorstellingen zijn zeer duidelijk met betrekking tot een paar zeer bekende figuren der in de rūpadhātu verkeerende of verkeerd hebbende heiligen gekozen en hebben dus meer een bijzonder dan wel een algemeen karakter. Wat kan de reden daarvan wezen?

Er is een buddhistische autoriteit, die ons vertelt, dat de hoogere sferen (het is beter dit woord te gebruiken dan ,,hemel'', hetgeen, zooals wij boven zagen, aanleiding kan zijn tot vergissingen), kunnen worden bereikt door samādhi of dhyāna, de allerhoogste door het tot rust brengen van den geest. (57) Men weet, dat samādhi en dhyāna elkaar aanvullende en gedeeltelijk dekkende begrippen zijn, die een bepaalde geestesconcentratie uitdrukken. Ik behoef daarbij wel zeker niet meer in herinnering te roepen, dat het voor dergelijke oefeningen, die een integreerend onderdeel van de buddhistische practijken uitmaken, noodig of wenschelijk is, zich bepaalde voorstellingen of voorwerpen te kiezen, waaraan of met behulp waarvan men zijn geestesconcentraties en meditaties zal kunnen verrichten. Welnu, deze voor samādhi benoodigde voorwerpen of voorstellingen worden opgeleverd door de reliefreeksen van de rūpadhātu, welke dus tot doel hebben den heilsbegeerigen monnik op te voeden tot het stadium van begeerteloosheid, terwijl het hoogste stadium hem voorloopig daarbij gesloten blijft. Wat hij te doen had was dus niet slechts langs deze reliefvoorstellingen te wandelen om ,,stemming'' te verkrijgen, doch over deze onderwerpen aan de hand van hun voorstellingen op steen en aan het monument te mediteeren. Wilde hij daarna nog hooger klimmen, of liever gezegd, kon hij dat (want veler leven zal voor de eerste pogingen zelfs niet toereikend geweest zijn), dan waren de ronde, onversierde terrassen er om ,,zijn geest tot rust te brengen.'' Een reeks van vier van dergelijke stadia (karmasthāna) draagt dan

ook den naam van arūpya en behoort tot de vier onvormelijke brahmaloka's; hem, die deze sfeer in haar vier stadia door constante meditatie heeft bereikt, rest nog slechts de absolute bevrijding, wimokṣa. (58)

Maar, zoo vraag ik mij nu af, indien dan de acht terrassen een dergelijke zuiver practische beteekenis zullen hebben gehad, waardoor het den monnik gegeven was op juister wijze dan elders mogelijk kon zijn, zich het hoogste inzicht te verwerven hoe moeten wij dan denken over dat negende terras, de voet van het monument, de uitbeelding van de kāmadhātu? Waarom zijn hier dan reliefvoorstellingen afgebeeld, die echter tevens verborgen zijn, zoodat zij geen practisch nut kunnen afwerpen?

Het is duidelijk, dat wij hier met een tegenstrijdigheid te maken krijgen. Aan den eenen kant vereischt het karakter van meru-illustratie, demonstratie van den juisten gang van den geestelijken kosmos, dat aan het monument niet kan ontzegd worden, en dat zijn grond vindt in de aan de terrassenpyramide als vastzittende mikrokosmische voorstellingen, een zoo systematisch mogelijke illustratie van den kosmos van de ziel en zijn moeilijkheden en mogelijkheden. Dat sluit dus in, dat de voet van het monument, de kāmadhātu, waar zich het eigenlijke aardsche leven van slechten en braven op afspeelt, alweer zoo systematisch mogelijk, hoewel natuurlijk geselecteerd, exempelen geeft tot leering of afschrikking. Echter, aan den anderen kant is het monument blijkens de hoogere doeleinden, die het aan den monnik kan stellen, klaarblijkelijk geen monument voor den leek, die de voorstelling van de daçaçīla, de tien leefregels, de belooning van het volgen daarvan of het bestraffen van het nalaten, noodig heeft om zijn karman te verbeteren. Integendeel, het is duidelijk een monument van hooger orde, bestemd voor de meditaties der monniken. Nu is het bekend dat dezulken zich moesten onthouden van het aanschouwen van slechte dingen, van daden, die een daling in plaats van een stijging ten gevolge zouden kunnen hebben; reeds het in die dagen zeker nog duidelijk gevoeld magisch bezwaar van het aanschouwen van misdaad en wangedrag kan het aannemelijk maken, dat de monniken zich met dergelijke tafereelen, als aan den voet van het monument voorkwamen, niet konden, niet mochten bemoeien. Ja, dat zelfs de leeken beter deden zich daar niet in te verdiepen. Wat deden deze monniken dan met zulk een bloemlezing uit het aardsche leven in al zijn onvolkomenheid en verkleefdheid aan begeerte en vorm?

Hoe losten zij het probleem op van het tegelijk benoodigd en ongewenscht zijn dezer tafereelen? Die oplossing lijkt mij een zeer vernuftige.

Men zal zich herinneren, dat ik tevoren sprak over het meru-karakter van een monument als het onderhavige en daarbij de mij door Dr. Bosch bij een bezoek aan het monument geopperde veronderstelling aan de hand deed, dat de in de legenden voorkomende cakrawāla, een ijzeren muur, die rondom dezen wereldberg is gekneld, in deze steenstapeling zijn uitbeelding zou gekregen hebben. Toen kon ik daarvoor nog geen noodzaak aanvoeren; nu is die noodzaak er, aangezien de reliefs van de kāmadhātu in het volledige beeld van den kosmischen hemelberg aanwezig dienen te zijn om de sfeer te determineeren en aan te geven, wat er de beteekenis van is, doch tegelijk ongewenscht zijn en onzichtbaar dienen te worden gemaakt voor de in een hooger stadium verkeerende monniken. Welnu, de bouwmeester heeft zijn cakrawāla aan zijn meru laten aansluiten, maar tevens zorg gedragen, dat door reliefversiering en profileering de scheiding tusschen deze twee behouden bleef. (59)

Het is duidelijk, dat het beeld, dat wij nu van tjaṇḍi Bara-boeḍoer in zijn bloeitijd verkrijgen, er wel eenigszins anders uitziet, dan dat, wat gewoonlijk daarvan gemaakt wordt. Geen fantasie-stūpa als monument, met een bloemlezing uit de buddhistische teksten als wijdinggevende ,,versiering'', maar een voor monniken practisch bruikbaar meditatie-object. Geen ,,sight-seeing'' Maleiers, Javanen of bewoners van andere eilanden of landen uit de zuid- en oost-aziatische buddhistische wereld, die als pelgrims het monument met hun lengte maten, of aan de hand van een door een der monniken gegeven uitlegging de reliefs langs drentelden om ten slotte, boven gekomen, het uitzicht te prijzen en de vormloosheid der terrassen te waardeeren, doch een bevolking van mediteerende monniken, toekomstige buddha's, waarschijnlijk afkomstig uit Aller Heeren Landen.

Zij, die de begeerte wilden dooden op een zekerder en gemakkelijker manier, dan elders mogelijk was, betraden de trappen van het monument, werden door de steenstapeling tegen den voet buiten de aanraking met die daden en gedachten gehouden, welke aanraking een wedergeboorte in een der vijf gati's ten gevolge zou kunnen hebben, richtten zich naar een der in de rūpadhātu aangebrachte reliefvoorstellingen, mediteerden daarover op de wijze en

volgens de school der monniken van Bara-boeḍoer, verhieven zich na volbrachte samādhi om zich tot een volgend tafereel te wenden (60); klommen aldus in geestelijke volmaking langzaam op, tot zij de sfeer van de vormeloosheid, de arūpadhātu, bereikten en naast hun los-zijn van de kāma nu tevens de verlossing van de rūpa deelachtig waren geworden. Zoo realiseerden zij zich in een trage opeenvolging de geschiedenissen der bodhisattwa's, de jātaka's, Buddha's leven, levens van andere bodhisattwa's, welke echter in zich de benoodigde factoren voor een juiste samādhi besloten: Buddha, Dharma en Sanggha, zedelijkheid, milddadigheid, dood, lichaam, goden en wat al niet meer.

Toch moeten wij voorzichtig zijn en op onze hoede blijven dit beeld niet te veel te doen verschillen van het voor Bara-boeḍoers tijd geldend Buddhisme. Vergeten wij niet, dat tjaṇḍi Bara-boeḍoer eenmaal behoord heeft tot de secte der wajradhara's en dat deze secte het tooveren in haar devies had. Weliswaar kunnen wij dit slechts voor de veertiende eeuw met zekerheid constateeren, doch er zijn voldoende aanwijzingen om erop bedacht te zijn dat ook in den aanvang deze secte en geen andere door de monniken van Bara-boeḍoer werd beleden. In de wajradhara-leer nu spelen vrouwen een groote rol en het erotisch element daarin heeft tot uitspattingen geleid, die weliswaar zullen hebben samengehangen met oude primitieve vruchtbaarheidsriten en een kosmische beteekenis zullen hebben gehad, niettemin den op oud-buddhistische ethische waarden rekenenden lezer onaangenaam moeten verrassen, indien hij ze op tjaṇḍi Bara-boeḍoer zal moeten betrekken. Een der te verkrijgen geestelijke goederen was het door de lucht vliegen, waarvan latere oudjavaansche buddhistische heiligen zulke voortreffelijke staaltjes wisten af te leggen. Het aan de saṃsāra (den kring der wedergeboorten) ontrukken van de verdorven vrouw schijnt echter het hoofddoel te zijn geweest en hekserijen kwamen dan ook dagelijks voor. (61) Het zou mij geenszins verwonderen, indien wij reeds voor den tijd, waarin tjaṇḍi Bara-boeḍoer gebouwd werd, moesten veronderstellen, dat deze tooverelementen een belangrijke rol hebben gespeeld en dat wij dus zoo voorzichtig moeten zijn, ons nieuw verkregen beeld niet al te idealistisch te kleuren. Weliswaar vertoonen de afbeeldingen geen bijzonder opvallende kenteekenen, die daarop zouden wijzen, doch men houde goed in het oog, dat deze tooverij geheim was en de secte der wajradhara's met haar diepergaande symboliek niet te koop zal hebben

geloopen; later kwam men daar duidelijker voor uit en geraakte de uit deze secten gegroeide geheimleer der vorsten (62) weder in het spoor der oudste vruchtbaarheids-mysterien, waarvan verscheidene jongere tempels op Java de bewijzen kunnen overleggen. Hoe dit ook precies zij (en het juiste zullen wij wel niet spoedig te weten kunnen komen), de kiemen zullen zeker aanwezig zijn geweest en ik meen in een bepaalde passage van de Sang Hyang Kamahāyānikan de brug te zien, die tot een ,,ontaarding'' zou kunnen leiden.

Staat er niet op folio 62a als slot van het oudste gedeelte te lezen: ,,apan tan kapanggih bhaṭāra hyang buddha yan ta kapanggih pāwak ning caturdewī de sang yogīçwara'' (want de yogīçwara zal den H. Buddha niet vinden, zoo hij niet vindt diens belichaming in de vier Dewī's)? Van hier naar een vrouwenvereering, il n'y a qu'un pas!

DE ONVOLTOOIDE BUDDHA EN HET DHYANI-BUDDHA-SYSTEEM.

In het voorafgaande hebben wij ons bij voortduring bezig gehouden met de eigenlijke terraswanden en de daarop aangebrachte ,,versiering'', die achteraf bleek niet eens ten volle aan dezen naam te beantwoorden, doch veel meer te bevatten. Daarbij ben ik mij zeer wel bewust van de mogelijkheid, dat deze ,,versierende'' reliefs bij lange na niet het eenige zijn, wat van een kosmische en een practisch-ethische beteekenis voorzien werd. Om te beginnen zijn daar nog de figuren van Tārā's, goden en daemonen, die op afzonderlijke paneelen aan het monument zijn aangebracht en die ongetwijfeld in het systeem zullen kunnen worden ingepast, mits wij maar beschikken over een volledige opgave van deze figuren. En meer gegevens, dan zij nu, waar de beschrijvers uitgingen van het standpunt, dat zij niets meer dan ornament vertegenwoordigden, deelachtig werden. Dan is er het ornament. Het lijkt mij rondweg gezegd uitgesloten, dat bij zooveel systematisch uitbeelden een zoo belangrijk onderdeel van het bouwwerk als het ornament daarin niet zou hebben gedeeld en dat het op moderne wijze, uitsluitend aesthetisch van werking, zonder veel samenhang met de beteekenis van het geheel zou zijn aangebracht. Ook hier echter geldt hetgeen bij het voorgaande werd opgemerkt; intusschen laat het zich aanzien, dat wij spoedig de beschikking zullen erlangen over zulk een systematische behandeling van ornament en bijfiguren, als het architectonisch-beschrijvende deel der Bara-boedoer-monografie door den heer van Erp zal zijn voltooid. Er is echter, bij de bestaande en toegankelijke gegevens, nog een belangrijk onderdeel, waaraan de juistheid van mijn hypothese getoetst zou kunnen worden en waardoor dus het al of niet ,,kloppen'' van het systeem uit de Sang Hyang Kamahāyānikan zou kunnen worden aangetoond. Dat is het systeem der dhyāni-buddha's.

Zooals men weet is het monument als het ware geheel omsponnen door een netwerk van denkbeeldige lijnen, wier knooppunten worden voorgesteld door de reeds boven aangestipte nissen met dhyāni-buddha-figuren daarin. In totaal zijn er vijfhonderd en vier van dergelijke figuren, die in een bepaald systeem over het bouwwerk verdeeld zijn. Dit systeem wordt ten eerste duidelijk gemaakt

door de wijze, waarop zij zijn geplaatst en ten tweede door de handhoudingen, welke zij vertoonen. Krom heeft bij het zoeken naar een bepaald systeem slechts deze handhoudingen tot gids genomen en daarmede naar mijn meening een belangrijk hulpmiddel ongebruikt gelaten. Na al hetgeen boven werd opgemerkt, mogen wij toch wel als waarschijnlijk aannemen, dat bij een bouwwerk als tjaṇḍi Baraboeḍoer is, versieringen zonder zin of om louter aesthetische redenen niet mogen worden verondersteld. Doch ook vage of onduidelijke, min of meer toevallige en slechts stemmingwekkende bedoelingen moeten aan de bouwdeelen vreemd zijn. Integendeel, wij mogen gerust verklaren, dat het bouwwerk voor de tijdgenooten, voorzoover die waren ingewijd in de geheimen van de leer, een volkomen duidelijk geaccentueerde en geprononceerde taal sprak, waarin geen vreemd woord voorkwam en waarin slechts de ingewikkeldheid der verschillende beteekenis-reeksen, die er tegelijk aan konden worden gehecht, den beschouwer verbazing zullen hebben kunnen afdwingen.

Ik wees dan ook reeds op het onderscheid, dat naar aanleiding van de nisbekroningen tusschen de buddha-figuren in de kāmadhātu kan worden gemaakt, terwijl de totaal andere behuizing der figuren op de bovenste terrassen deze reeds als duidelijk onderscheiden van de overige buddha's doet voorkomen. Niettemin is in de figuren zelf zulk een groot verschil geenszins op te merken, dat wij op grond daarvan tot een verdeeling in drie groepen zouden kunnen komen. Het zijn hier alleen de handhoudingen, waaraan wij een houvast kunnen hebben, waardoor wij echter tevens tot een geheel andere indeeling geraken.

Laten wij eens een oogenblik van deze handhoudingen eerst in de tweede plaats gebruik maken, doch in de eerste plaats van de situatie, dan komen wij tot het volgende.

Figuur 5. In de nissen van de kāmadhātu bevinden zich vier door hunne mūdra's onderscheiden buddha-figuren (63), naar bepaalde windstreken gerangschikt en op elke zijde van het monument 26 in aantal.

Figuur 8. In de nissen van de rūpadhātu vinden wij volkomen gelijke figuren, op volkomen gelijke wijze verdeeld, doch in ander aantal. Aangezien de rūpadhātu bestaat uit vier boven elkaar gelegen sferen, die naar boven toe kleiner worden, hebben wij hier voor elke zijde van het monument achtereenvolgens van beneden naar boven 26, 22, 18 en 16. Slechts de bovenste reeks maakt een uitzondering,

doordat de mudrā hier afwijkt van die der overige en voor alle vier de zijden dezelfde is. (64)

Figuur 20. Ten slotte vinden wij in de opengewerkte stūpa's en verdeeld over drie ronde terrassen dezelfde figuren, doch wederom met andere handhoudingen (65), waarna als vierde ronde bouwdeel de hoofddagob komt, waarin dan eenmaal een dergelijke, doch onafgewerkte figuur zou hebben gezeteld. (66) De getallen zijn hier van beneden naar boven over de geheele terrassen 32, 24, 16 en I.

Rekenen wij de reeksen van figuren niet over bepaalde zijden, zoodat wij in een volledige opsomming geen onderscheid krijgen voor de vierkante en de ronde terrassen, dan verschijnt de volgende reeks: 104, 104, 88, 72, 64, 32, 24, 16, I.

Het zal opvallen, dat in deze reeks van getallen twee scheidingslijnen zijn te trekken, die nog duidelijker naar voren treden, indien wij de getallen niet voor het geheele monument nemen, doch voor een achtste daarvan, wat, gezien de volkomen symmetrische indeeling, de eenheid is, waarmede blijkbaar is gewerkt. De reeks ziet er dan aldus uit: 13, 13, 11, 9, 8, 4, 3, 2,I. De eene scheidingslijn ligt tusschen de beide getallen 13 en de andere tusschen de getallen 8 en 4; overigens vertoonen de getallen een reeks van te verwachten samenstelling, hoewel de overgang van 9 op 8 natuurlijk eenigszins vreemd mag worden genoemd. Het moet echter opvallen, dat de bedoelde scheidingslijnen tevens zijn de scheidingslijnen tusschen de drie dhātu's en dat de overgang van 8 op 9 verband kan houden met de overgang van de vierkante rūpadhātu naar de ronde arūpadhātu. Ook in deze getallen wordt dus blijkbaar de verdeeling in drie sferen volgehouden en bevestigd, zoodat wij zeker niet zullen dwalen, indien wij ook de in de nissen gezeten figuren trachten met deze sferen-verdeeling te laten kloppen.

Zooals bekend is, kunnen de in de nissen en dagobs gevonden beelden zoowel dhyāni- als mānuṣi-buddha's voorstellen. Het onderscheid tusschen deze twee categorien is in de beeldende kunst steeds uiterst gering geweest en in vele gevallen slechts uit begeleidende omstandigheden af te leiden. Hier zijn alle 504 buddhafiguren van het monument volkomen aan elkaar gelijk. Krom koos bij deze moeilijkheid de zijde van von Humboldt en meent zeker te gaan bij de veronderstelling, dat met alle beelden dhyāni-buddha's zijn bedoeld geweest (67). Daarmede zou ik echter mijn dhātu-indeeling ontrouw moeten worden, terwijl het verband tusschen deze verdeeling en de plaatsing der buddha-figuren hierbij een

waarschuwing kan zijn. Laat ik er mij dus niet door den grooten naam van den duitschen geleerde van weerhouden naar een andere, beter passende oplossing te zoeken, die intusschen niet zoo heel moeilijk is te vinden.

Voor de rūpadhātu, welke in vier stadia van d h y ā n a verdeeld is, lijkt het mij vanzelfsprekend ook d h y ā n i-buddha's als helpers bij deze, volgens onze voorgaande opmerkingen aan het monument te verrichten samādhi en dhyāna te veronderstellen en inderdaad zijn aan deze terrassen alle vijf de gewoonlijk voorkomende dhyāni-buddha's terug te vinden: op het Oosten Akṣobhya, op het Zuiden Ratnasambhawa, op het Westen Amitābha, op het Noorden Amoghasiddha, allen herkenbaar aan hunne traditioneele handhoudingen en elk naar zijn windstreek gekeerd, terwijl daarboven, centraal geplaatst, dus naar vier windstreken gekeerd, een buddha-figuur voorkomt, die wel niet anders kan zijn dan Wairocana. Zelfs de afwijkende mudrā kan mij voor deze veronderstelling niet doen terugschrikken; wij vinden immers in de buddhistische literatuur vermeld, dat deze figuur twee mudrā's hebben kan. Tot zoover zal een ieder met mij accoord kunnen gaan. Voor de kāmadhātu houden wij dan een viertal figuren over, die met de vier eerstgenoemde der dhyāni-buddha's zouden kunnen kloppen, doch even goed vier mānuṣi-buddha's of vier stadia in het leven van den aardschen buddha zouden kunnen voorstellen. Waar de kāmadhātu de sfeer der aardsche dingen mag worden genoemd, daar geloof ik, dat voor dit laatste wel een en ander zou te zeggen zijn en dat de mogelijkheid, hier vier aardsche buddha's of vier vormen van Gautama voor ons te hebben, van hun tegenhangers uit de dhyānasfeer onderscheiden door de nisversiering, groot is.

Blijft dan de moeilijkheid, dat in de arūpadhātu wederom dergelijke, zij het dan ook door hunne plaatsing onderscheiden figuren voorkomen.

Het wordt echter langzamerhand tijd ons te wenden tot het geschrift, dat reeds tevoren eenige malen op den goeden weg heeft kunnen helpen, de Sang Hyang Kamahāyānikan.

In dit geschrift vinden wij eenige systemen geschetst, volgens welke men de verschillende figuren uit het pantheon in hunne onderlinge samenhang kan rangschikken. (68) Deze systemen gaan uit van bepaalde jñāna's en wel het nirākārajñāna, het sākārajñāna en het wāhyakajñāna. Niet al deze systemen zijn van toepassing op ons geval; slechts het wāhyakajñāna zullen wij in ons onderzoek

mogen betrekken, aangezien wij lezen: ,,kahiḍĕp (p)wa sira dening wāhyakajñāna sang hyang arcca pratimā pĕṭa çākali (sakala?)'' d.w.z. door het wāhyakajñāna wordt hij (= Bhaṭāra Buddha of Diwarūpa) opgevat als de heilige beelden enz. Niettemin zal ik hier alle drie de systemen in een samenvattende tabel weergeven, opdat men een zoo duidelijk mogelijk beeld verkrijge van wat in den tijd van of kort na tjaṇḍi Bara-boeḍoer omtrent deze samenhang werd geloofd.

I. Nirākārajñāna: Bhaṭāra Buddha
↓
Bhaṭāra Diwarūpa

II. Sākārajñāna; Bhaṭāra Buddha.
↓
Awalokiteçwara ← Bhaṭāra Çākyamuni → Wajrapāṇi
↙ ↘ ↓ ↙ ↘
Akṣobhya Ratnasambhawa Wairocana Amitābha Amoghasiddha
↙ ↓ ↘
Çiwa Brahman Wiṣṇu
↘ ↓ ↙
loka's
(schepping)

III. Wāhyakajñāna: Bhaṭāra Buddha
↓
(Bhaṭāra Diwarūpa)
↓
Awalokiteçwara ← Bhaṭāra Çākyamuni → Wajrapāṇi
↙ ↘ ↓ ↙ ↘
Akṣobhya Ratnasambhawa Wairocana Amitābha Amoghasiddha
↓
5 Içwara's = 5 dhyāni-bodhisattwa's (?)
↓
5 Brahmarṣis = 5 mānuṣi-buddha's (?)
↓
loka's
(schepping)

Aan het hoofd van alle figuren en in alle systemen staat dus Bhaṭāra Buddha, wel op te vatten als de oerbuddha, de sūrya-figuur (69), uit welke, evenals dat in het Çiwaisme het geval is geweest en en op Bali nog is, al het zijnde als verschijningsvorm sproot. Geen chef-buddha dus, maar een al-omvattende, buiten en boven het Al staande eenheid. Aan deze figuur, die, indien ik den zin van het werk begrijp, zich in Bhaṭāra Diwarūpa en Bhaṭāra Çākyamuni manifesteert om tot daden en schepping te komen, is ten naaste verwant Wairocana, die onmiddellijk uit den Bhaṭāra Çākyamuni ontstond, terwijl de overige dhyāni-buddha's eerst door intermediair van de uit de rechter- en linkerzijde van Bhaṭāra Çākyamuni ontsproten bodhisattwa's Awalokiteçwara en Wajrapāṇi ontstaan.

De direkte verwantschap van Wairocana en Buddha is ook den uitgever van het geschrift, den heer Kats niet ontgaan, die er de aandacht op vestigt: kleur, mudrā, triparārtha en trikāya zijn dezelfde. (70) Uit een en ander blijkt dus, dat volgens het oudjavaansche systeem de hoogste figuur is de Buddha-essentie, welke zich blijkbaar vorm koos in Bhaṭāra Diwarūpa en Bhaṭāra Çākyamuni. Dan volgt, centraal gedacht en dus voor alle windstreken, Wairocana en ten slotte, ieder naar zijn windstreek gericht, elk der overige vier dhyāni-buddha's. Herinneren wij ons nu eens die plaats uit hetzelfde geschrift, volgens welke Bhaṭāra Buddha (wat daaronder te verstaan is, kan door de tabel van het systeem nu iets minder onduidelijk zijn) een plaats in het als stūpa gedachte hoofd van het stūpa-prāsāda-lichaam verkrijgt (71) en vergelijken wij daarmede een andere plaats, waar te lezen valt, dat Bhaṭāra Buddha lichaamloos is (72), dan geloof ik niet al te zeer te dwalen, indien ik voorstel in de gedeeltelijk of geheel onzichtbare, dus van den menschelijken vorm beroofde beelden van den arūpadhātu, de vormloosheidsfeer (die volgens ons eerste onderzoek gelijk te stellen is aan de oorspronkelijke stūpa van het als een stūpa-prāsāda te beschouwen monument), te zien bepaalde voorstellingen van die allerhoogste Buddha-essentie, wier manifestatie in Bhaṭāra Diwarūpa en in Bhaṭāra Çākyamuni geschiedde.

Figuur 22. Het beeld, dat aldus onstaat, is anders dan dat, hetwelk in de monografie over tjaṇḍi Bara-boeḍoer wordt gegeven. Het voornaamste verschil tusschen beiden is te vinden op het bovenste, ronde gedeelte van de stūpa, de arūpadhātu, waar Krom om te beginnen geen beeld in den hoofddagob veronderstelt, daarenboven

in de drie reeksen van in opengewerkte dagobs geplaatste figuren een zesden dhyāni-buddha, Wajrasattwa, wil zien. Waar bedoelde monografie de als officieel geldende opvatting bevat, mag ik natuurlijk niet volstaan met het daarnaast plaatsen van mijn meer met de oudjavaansche voorstellingen in dezen rekening houdende meening, doch dien ik òf de juistheid van de laatste aan te toonen, òf de waarschijnlijkheid, gepaard aan een onwaarschijnlijkheid van de andere hypothese; hypothesen zijn beiden en zullen zij voorloopig wel blijven.

Beginnen wij met de Wajrasattwa-figuur. Voorop gesteld dient te worden, dat ik uitga van de veronderstelling, dat hetgeen in het oudste deel van de Sang Hyang Kamahāyānikan gevonden wordt, in oorsprong zeer wel op den tijd van de Çailendra's kan teruggaan, welke opvatting ik, op grond van hetgeen door het onderzoek van Dr. Goris aan het licht is gekomen, voor juist meen te mogen aanzien. Daarbij bleek namelijk dat de redactie A van dit geschrift belangrijk ouder kan zijn dan de overige redacties en vóór Siṇḍok kan worden geplaatst. Willen wij dus ons licht omtrent het systeem van tjaṇḍi Bara-boeḍoer aan dit geschrift ontsteken, dan dienen wij daarbij bij voorkeur van de redactie A gebruik te maken. Welnu, in deze redactie komt Wajrasattwa als 6de dhyāni-buddha niet voor. In de jongere redactie C twee keeren. De eerste keer is er sprake van een Wajrasattwa of Wajradhara als beschermer, gids en leidsman van den leerling (73), de tweede keer van Wajrasattwa als een der 5 dhyāni-buddha's en wel in de plaats van Akṣobhya. (74) Voor het eerste geval lijkt mij groote voorzichtigheid geboden; de verwisseling van den naam wajrasattwa voor wajradhara in folio 15a, 16a en 16b geeft te denken. Immers, in 17a lezen wij: ,,te ca bajradharāḥ sarbwe rakṣanti tawa sarbwaçaḥ'', waarbij de meervoudsvorm bajradharāḥ opvalt. Ik herinner er hier aan, dat volgens latere onderzoekingen de secte der Bara-boeḍoer-monniken die der bajradhara's geheeten was en waar op deze plaatsen duidelijk sprake is van initiatie en leerlingschap, komt het mij in het geheel niet onwaarschijnlijk voor, dat hier moet worden gedacht niet aan een zesden dhyāni-buddha, doch aan de bajradhara's als leeraren van den adept; de oer-leeraar is dan Akṣobhya-Wajrasattwa (zie beneden), hetgeen met zijn plaatsing (oost, opgaande zon, initiator) overeenkomt. Wat het tweede geval betreft, zoo wil ik op het

volgende de aandacht in het bijzonder vestigen. De naam Wajrasattwa komt hier voor in een sanskrit-vers, dat een opsomming der vijf dhyāni-buddha's bevat. De commentator vertaalt echter anders dan het vers wil en vervangt zonder meer den naam Wajrasattwa door Akṣobhya. Waren nu Wajrasattwa en Akṣobhya twee geheel verschillende figuren, dan zou men misschien met eenig recht kunnen denken aan een vergissing. Hier staat de zaak echter anders: Wajrasattwa is eigenlijk een bepaalde vorm van Akṣobhya, òf zijn dhyāni-bodhisattwa (75) òf zijn sambhogakāya. Een door Grünwedel aangehaalde plaats uit de Padma-t'an-yig luidt als volgt: ,,In der östlichen Region auf einer weissen Lotusblume sass der Dhyānibuddha Vajrasatva, im Süden auf einer gelben Blume Ratnasambhava, im Westen auf einer roten Amitābha und im Norden, der Gegend, wo Tibet liegt, auf einer blaugrünen Amoghasiddha, höher als die vier erwähnten und in der Mitte aller aber auf einer blauen Lotusblume sass Vairocana.'' (76)

Men lette er op dat Wajrasattwa, wat richting, plaats en kleur aangaat, in de plaats van Akṣobhya is komen te staan; overigens is de verdeeling volkomen op tjaṇḍi Bara-boeḍoer toepasselijk. Doch ook de eerst aangehaalde plaats uit de Kamahāyānikan kan ons iets leeren omtrent de identiciteit van Wajrasattwa en Akṣobhya; de commentator vertelt ons dat Wajrasattwa's plaats is in het hart en dat de jñāna hem toebehoort, hetgeen eveneens van Akṣobhya moet gezegd worden. In beide gevallen mogen wij dus voor Wajrasattwa Akṣobhya substitueeren. Ten slotte wijs ik erop, dat in het geheele tractaat nergens sprake is van een reeks van zes dhyānibuddha's, als welke Krom meent te moeten aannemen en waarvan men dan later weer zou zijn teruggekomen, doch immer van vijf, waaronder Wajrasattwa de plaats van Akṣobhya inneemt. Mijns inziens is er dus in de Kamahāyānikan, gezien het door Goris geconstateerde feit, dat dit werk èn op Midden, èn op Oost Java heeft gegolden, geen aanwijzing te vinden, dat op Java ooit een stel van zes dhyāni-buddha's zou hebben bestaan of dat de figuur van Wajrasattwa iets anders zou geweest zijn dan een Akṣobhya-initiator en een zoo hooge en boven de anderen uitstekende positie zou hebben ingenomen, als Krom haar wil toekennen.

Figuur 22. Blijft mij dus, de redeneering omtrent het onvoltooide buddhabeeld van den hoofddagob op hare waarde te toetsen.

Wie zich hieromtrent wil oriënteeren, sla de aan deze kwestie

gewijde paginas in de Bara-boeḍoer-monografie op. (77) Hij zal daar vinden een kort overzicht van de berichten dienaangaande, van officieele rapporten tot kwaadsprekerijen van Hoepermans toe.

De zaak komt hier op neer.

Bij de allereerste bezoeken aan den hoofddagob wordt van geen beeld gesproken; de hoofddagob blijkt dan echter reeds verstoord te zijn. Eerst bij een meer systematisch onderzoek, door middel van ontgraving in 1842 op gezag van Resident Hartmann van de Kĕḍoe ondernomen, komt het beeld tevoorschijn; het blijkt bij de schatgraverijen uit de vorige eeuw in de uitgegraven put gestort te zijn. Het beeld is een dhyāni-buddha met bhūmisparçamudrā, doch onvoltooid.

Nu komt bij Krom, in wiens Wajrasattwa-hypothese dit beeld in Akṣobhya-houding niet past, echter twijfel op aan de juistheid van dit officieele, bij Leemans te lezen gegeven. Deze twijfel berust op wat Friederich en Hoepermans daaromtrent weten te vertellen; de laatste wordt uitvoerig geciteerd. Hoepermans woorden houden feitelijk niet meer dan een aan het adres van Resident en Regent gerichte insinuatie in, waarin den eerste de roof van een bij het onderzoek gevonden gouden beeldje wordt verweten, den laatste een handlangersrol, door het eerste de beste buddhabeeld uit de omgeving daarvoor in de plaats te doen stellen; dief en diefjesmaat dus. Het verwondert mij dat op deze onbewezen beschuldiging een wetenschappelijk van zoo groote beteekenis te achten oordeel kan gebaseerd zijn. Het paar, Friederich en Hoepermans, wordt echter niet zonder meer bijgevallen, integendeel een veilige middenweg voorgeslagen, waarbij het geval aldus wordt gereconstrueerd: de Resident gaf zijn verlangen te kennen den hoofddagob te onderzoeken. De Regent vatte dit als printah aloes op en zorgde er voor dat, indien bij zijn ,,voorbereidingen'' niets belangrijks aanwezig bleek te zijn, toch althans i e t s zou kunnen worden opgegraven. Aldus geschiedde en toen er inderdaad niets werd gevonden (het verhaal van Hoepermans over den Resident, die een gouden beeldje vond en meenam, wijst Krom met groote verontwaardiging van de hand), gelastte de Regent een der geheel beneden aanwezige, onvoltooide, want volgens Krom bij het werk afgekeurde beelden naar boven te brengen en onder den dagob te plaatsen, opdat de Resident niet al te zeer teleurgesteld zou worden. Het verhaal klinkt inderdaad indisch en de Resident wordt schoongewasschen.

Ten eerste herhaal ik hier echter, dat het mij niet verantwoord lijkt een hypothese op te bouwen op een uitval van een man van geringe ontwikkeling als Hoepermans was, terwijl, in verband met Friederichs houding ten opzichte van Hoepermans eenerzijds, ten opzichte van het Bestuur anderzijds (waaromtrent Hoepermans' elders te vinden uitvallen en kanonnades voldoende te zeggen hebben), zelfs Friederichs aanteekeningen in dezen met groote voorzichtigheid dienden behandeld te worden.

Ten tweede lijkt het mij onaannemelijk, dat de bedoelde Regent, indien hij al op een of andere wijze gedwongen was iets als vondst voor den Resident gereed te houden, daartoe een onvoltooid beeld van beneden naar boven heeft laten pikoelen, aangezien er boven, zooals Hoepermans dan ook opmerkt, voldoende gave exemplaren aanwezig waren. Krom verklaart dit door aan te nemen, dat de Regent een ,,bijzonder'' beeld eischte; vergeet hij daarbij echter niet, dat dit onvoltooid zijn misschien heden als bijzonder kan gelden, nu men daar allerlei theorien aan heeft willen verbinden, maar dat in den tijd van het onderzoek een onvoltooid beeld het allerlaatste zou zijn, wat door iemand in zulk een dagob werd verwacht?

Ten derde lijkt mij het grootste bezwaar tegen de aldus gereconstrueerde lezing der feiten, dat zij in het geheel niet noodig is. Gaan wij de voorhanden berichten na, dan zien wij dat Cornelius, Raffles, Crawfurd, Valck, noch de onbekende bezoeker van 1840 (78) het beeld hebben gezien. In 1842 komt het beeld te voorschijn bij de opgravingen door Hartmann. In 1853 staat het er dan ook (Wilsen) en in 1857 eveneens (Brumund). In 1854 en 1856 opperen Friederich en Hoepermans twijfel aan de juistheid van herkomst; de eerste vragenderwijze, de laatste insinueerenderwijze. Friederich beweert gehoord te hebben, dat er bij de opgraving in 1842 geen beeld gevonden is en Hoepermans bevestigt dat op zijn eigenaardige manier. De juiste bron van dat bericht wordt echter niet aangegeven, tenzij dan bedoeld kan zijn hetgeen Hoepermans te weten kwam van ,,de oude menschen, die in 1864 nog op Boro-boedoer aanwezig waren, die deze tempel met hebben opgedolven''. Men zal het mij niet euvel duiden, dat ik hier de berichtgeving van een fuselier, wiens talenkennis ons van elders voldoende bekend is om niet het geringste vertrouwen te hebben in dergelijke informatien, als wetenschappelijk volkomen onbetrouwbaar verwerp. Daartegenover staan dan alle andere berichten, die slechts in technische details verschillen

(benoeming van de handhouding en dergelijken), doch, wat de hoofdzaken betreft, volkomen met elkaar overeenstemmen. Naar mijn meening is Friederich het slachtoffer geworden van Hoepermans kletspraat.

Ik kan dan ook geen reden vinden om aan te nemen, dat het bedoelde beeld zich niet oorspronkelijk in den hoofddagob zou hebben bevonden en schaar mij aan de zijde van hen, die het beeld ten onrechte beneden aan den voet van het monument geplaatst achten.

En zoo zou dan tevens hetgeen de Kamahāyānikan ons leert omtrent de aan Bhaṭāra Buddha toekomende plaats in den hoofddagob, den eigenlijken stūpa, hier van toepassing moeten worden geacht, zij het dan ook, dat de mudrā van het beeld een andere lijkt te zijn, dan het werk ons aangeeft; overigens is het nog niet eens zoo zeker wat onder hetgeen de heer Kats als samādhi-houding opgeeft te verstaan is. De tekst geeft: ,,i taṇḍas nikang stūpa prāsāda çarīra ngka ta kahanan bhaṭāra hyang buddha masamāhitarūpa nira ngkana'' (79) De heer Kats vertaalt: ,,In het hoofd van het stūpa-prāsāda-lichaam, daar is de plaats van Bh. Buddha, in samādhi-houding bevindt hij zich daar.''. Wat de eigenlijke beteekenis van samāhitarūpa is, daarover bestaat onzekerheid, doch in geen geval mag men het zonder meer gelijk stellen aan samādhi- of dhyānamudrā, zooals de heer Kats doet. In dat geval zou de schrijver zeker deze hem bekende termen gebruikt hebben.

Men zou mij nog kunnen vragen of dat beeld dan niet den Ādibuddha zou kunnen voorstellen, zooals Groeneveldt heeft gemeend. Hiertegen wil ik dit als bezwaar aanvoeren, dat deze figuur in het nu reeds meermalen toepasselijk gebleken werk niet voorkomt en ook andere gegevens er op wijzen kunnen, dat de opkomst er van in later tijd is te stellen. (80)

Ik moet toegeven, dat in het tractaat geen ondubbelzinnige gegevens te vinden zijn, die het onvoltooid laten van het beeld een duidelijke en aannemelijke verklaring kunnen geven. Wel breng ik in herinnering, dat er wordt gesproken over de lichaamloosheid van Bhaṭāra Buddha en op grond hiervan zou ik dan ook willen voorstellen in dat onvoltooide beeld, dat daarenboven door de geheel gesloten dagob voor aller oogen verborgen was, de uitdrukking van deze volgens het wāhyakajñāna hoogste figuur te zien, terwijl de omringende beelden op een of andere wijze de tusschen deze en de dhyāni-buddha's liggende wezens Bhaṭāra Diwarūpa en Bhaṭāra

Çākyamuni manifesteeren. (81) Ook zij hebben in zekere mate een vormloos lichaam, hoewel in wezen meer gevormd dan de allerhoogste essentie; de doorbroken stūpa's verzekeren reeds, dat naar middeleeuwsche begrippen de daarin besloten beelden als gedeeltelijk onzichtbaar, dus gedeeltelijk gevormd moeten worden opgevat. Ook wijs ik op het onderscheid, dat er, naast het aantal, bestaat in de wijze, waarop deze dagobs van openingen zijn voorzien; bij de onderste twee terrassen zijn de openingen ruitvormig, bij het derde terras vierkant. (82) Dat zulks een beteekenis heeft, is, na al hetgeen boven werd geconstateerd, wel zonder meer duidelijk. Misschien gelukt het te eeniger tijd ook deze beteekenis op te sporen. (83)

Aldus rest mij nog na te gaan, of andere verdeelingen der verschillende figuren over de arūpadhātu mogelijk zijn. Wij zouden een oogenblik kunnen aannemen, dat de 72 dagobs van die dhātu, welke dus niet Wajrasattwa zullen bevatten, maar een andere figuur, den na aan Çākyamuni verwanten Wairocana binnen hun koepels besluiten, welke figuur daarenboven recht heeft op een hooge, centrale positie. Hiermede zouden wij echter in conflict komen met de getallenreeksen, die door de beelden worden opgeleverd. Nemen wij een oogenblik aan, dat Wairocana in de bovenste sfeer van de rūpadhātu en de drie onderste sferen van de arūpadhātu vertegenwoordigd is, slechts door verschillende mudrā's onderscheiden, dan krijgen wij voor deze figuur een totaal van 136, tegenover respectievelijk 66 voor elk der overige dhyāni-buddha's. Behouden wij Wairocana slechts voor de bovenste sfeer van de rūpadhātu, dan wordt de verhouding 64 : 66, wat er beter uitziet (volgens het boven opgemerkte reken ik dus de figuren van de kāmadhātu niet mede, aangezien deze geen dhyāni-buddha's zouden voorstellen). Nemen wij nu aan, dat in den hoofddagob de boven en buiten alles staande buddha-essentie, Bhaṭāra Buddha van het tractaat, zetelde en in de daarondergelegen dagobs Bhaṭāra Diwarūpa en Bhaṭāra Çākyamuni, dan krijgen wij (van een achtste uitgaande) het volgende beeld:

Bhaṭāra Buddha	I
Bhaṭāra Diwarūpa	2+2+2+2+2+2+2+2=16
Bhaṭāra Çākyamuni a	3+3+3+3+3+3+3+3=24
Bhaṭāra Çākyamuni b	4+4+4+4+4+4+4+4=32

Wairocana	8+8+8+8+8+8+8+8	=64
Akṣobhya	9+9+11+11+13+13	=66
Ratnasambhawa	9+9+11+11+13+13	=66
Amitābha	9+9+11+11+13+13	=66
Amoghasiddha	9+9+11+11+13+13	=66
Mānuṣi-buddha a	13+13	=26
Mānuṣi-buddha b	13+13	=26
Mānuṣi-buddha c	13+13	=26
Mānuṣi-buddha d	13+13	=26
	totaal	=504+I

Rekenen wij niet de afzonderlijke figuren, doch het aantal buddhabeelden op elke sfeer, onverschillig wat zij voorstellen, dan krijgen wij (naast elkaar voor een achtste en voor het geheel):

arūpadhātu:	a	I (achtste),	I (geheel)
	b	2	16
	c	3	24
	d	4	32
rūpadhātu:	a	8	64
	b	9	72
	c	11	88
	d	13	104
kāmadhātu:		13	104
		63+I	504+I

Het is er verre van als zou ik op grond van deze getallenreeksen nadere conclusies willen trekken. Daartoe gevoel ik mij niet bevoegd. Doch het lijkt mij in het geheel niet uitgesloten, dat zij eens op het spoor zullen brengen van andere beteekenissen, die aan bepaalde onderdeelen van het monument zijn te hechten, terwijl zij overigens een zoo duidelijke regelmaat vertoonen en zoozeer punten van contact met andere, in het Buddhisme van later dagen als heilig geldende getallen, dat ik mij verantwoord gevoel door deze nadere indeelingen de aandacht op een en ander te vestigen. Het totaal 504, te ontbinden in $8 \times 9 \times 7$ of $2^3 \times 3^2 \times 7$, zegt toch ook wel iets; getallenmystiek is ten allen tijde een geliefd onderdeel van het Mahāyāna geweest. (84)

Vatten wij nu nog eens even samen hetgeen uit bovenstaande redeneering ten opzichte van het zoogenaamde dhyāni-buddha-systeem kan blijken, dan mogen wij allereerst vastleggen, dat veronachtzaming van hetgeen de Sang Hyang Kamahāyānikan daaromtrent leert, niet raadzaam is en dat integendeel de kans groot mag worden genoemd, dat het systeem van het wajradhara-tractaat toepasselijk kan zijn op de wajradhara-tjaṇḍi Bara-boeḍoer. (85) Helaas is het daarin echter niet voldoende uiteengezet om omtrent alle figuren zekerheid te verschaffen. Voorts blijkt dat de Wajrasattwa-figuur, die door Krom als noodzakelijk is ingevoerd, niet noodzakelijk bleek en in ieder geval in strijd is met hetgeen het tractaat te lezen geeft. Dan is er een groote kans, dat de beelden van de kāmadhātu niet dhyāni-buddha's, doch mānuṣi-buddha's zouden moeten voorstellen, terwijl ten slotte het beeld van den hoofddagob ten onrechte daaruit zou verwijderd zijn. Dit alles, wat de dhyāni-buddha's betreft.

Voegen wij hier nog bij, hetgeen wij met betrekking tot de beteekenis der relieftafereelen en der terrassen konden vastleggen, wat ten opzichte van den zoogenaamden aangestapelden voet mag worden verondersteld, kortom de gansche verdeeling van het monument in een kāmadhātu, een rūpadhātu en een arūpadhātu, dan blijkt de verzekering, waarmede de Bara-boeḍoer-monografie sluit en die nadere onderzoekers naar de bronnen buiten Java verwijst, haar grootste kracht verloren te hebben. Immers, vrijwel alles, wat wij aan winst konden boeken, vloeide voort uit de oudjavaansche Sang Hyang Kamahāyānikan. Een hernieuwde editie van dat voor Java van het verleden zoowel als dat van het heden hoogst belangrijke werk, doch nu met gebruikmaking van helaas nog in stoffige handschriften te Batavia en Leiden verborgen gelijksoortige werken en de nieuwste historische gegevens, is een gebiedende eisch geworden. Mocht dit uit het bovenstaande kunnen blijken en mocht deze wensch inderdaad vervuld worden, zoo acht ik mijn doel ten volle bereikt.

Soerakarta, Maart 1927.

AANTEEKENINGEN BIJ DEN TEKST.

1. Handelingen van het eerste congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java. Pagina 287 vlg.
2. Ik wijs nog op het op eenigen afstand gelegen Bara-siḍĕngan.
3. De heer Mohammad Nasroen, afkomstig van Loeboek Sikaping (S.W.K.), de streek, waar de oudheden, die onder den naam van Moeara Takoes bekend zijn, gevonden worden.
4. Van der Toorn, Minangkabausch — Maleisch — Nederlandsch Woordenboek, sub voce.
5. Of door het verschil met het beneden te noemen javaansche boedoer, mboedoer, aldus gebruikt zijn.
6. Zie T.B.G. 1927: 173 vlg. naschrift. Sindsdien bleek, dat integendeel de heerschers van Çrīwijaya uit de 8e — 10e eeuw Javanen uit het huis van Matarām (çailendra's) waren. Zie mijn ,,A Javanese period in Sumatran historory'', Soerakarta 1929.
7. Dat biaro in de Padangsche Bovenlanden ook als plaatsnaam voorkomt, kan op zich zelf al een versterking zijn voor de hypothese van Poerbatjaraka, zooals hij in zijn aangehaald artikel ook vermeldt, maar vermag tevens den oorsprong der afleiding te localiseeren; het komt voor zoover mij bekend is, niet in het Palembangsche voor. Dat overigens in de Minangkabau de hindu-soematraansche ruines met tjaṇḍi worden aangeduid, zal een gevolg zijn van een latere javanisatie; het gebruik van biaro als plaatsnaam, waarin de oorspronkelijke afleiding vergeten is, komt overeen met den ouderdom der buddhistische missie in die streek.
   Daarbij moeten wij wel bedenken dat wihāra-biaro nooit op het bouw werk heeft betrekking gehad, doch op het complex, de stichting; evenals men op Java Bara-boeḍoer als een plaatsnaam kent (men noemt het monument ,,tjaṇḍi Bara-boeḍoer''), zoo is op Soematra biaro dan ook als plaatsnaam in gebruik gebleven.
8. Verbeek in V.B.G. XLI: 3; IJzerman in T.B.G. XXXV: 48 — 74; O.V. 1912, 2de kwartaal. Aldaar wordt de aanwezigheid vermeld van wajra's op gouden plaatjes, welke in deze oudheden gevonden werden. Zooals men weet berust de veronderstelling, dat tjaṇḍi Bara-boeḍoer tot dezelfde wajradhara-

secte behoorde, op eenige door B o s c h in N.B.G. 1920 : 52 vlg. behandelde gegevens, die versterking vinden in T.B.G. 1927: 173 vlg.

9. Zij zijn dus geheel gevormd als de Soematraansche riviernaam Mĕrangin, de ,,van wind voorziene''.
10. K r o m, Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst. I: 331.
11. T.B.G. 1927: 173 vlg.
12. Mededeelingen van den heer Gaibin Indrajono van Magĕrsari, Sidoardjo (bij Boedoeran).
13. K r o m, Inleiding I: 331.
14. K r o m, Inleiding I: 351.
15. B r a n d e s in T.B.G. XXXI: 247 (12); 249 (12). In zijn Hindoe-Javaansche Geschiedenis: 133 is Krom blijkbaar later tot de zienswijze van Brandes overgegaan.
16. Zie K r o m, Inleiding. I: 335. Monografie I: 26.
17. In aansluiting aan mijn opvattingen omtrent de Çailendradynastie op Java en de komst van het Mahāyāna aldaar zou een dateering tusschen 750 en 850 te vroeg zijn. Meer voel ik voor Kern's dateering 850-950. Zie ,,A Javanese period in Sumatran history''. Soerakarta 1929.
18. Zie voor het depôt-onderzoek Krom in Monografie 653 vlg.
19. T.B.G. LIII: 584. Het ophouden van de reliefs betreffende het leven van den buddha juist op het oogenblik, waarop hij in het Mĕndoet-beeld is uitgebeeld, versterkt den samenhang der beide monumenten.
20. Zie d e G r o o t 's Le Code du Mahāyāna en Chine: 170, 226. Vgl. K e r n in zijn Geschiedenis van het Buddhisme in Indië.
21. Inleiding I: 353—355.
22. Rāmalegenden und Rāmareliefs in Indonesien I: 215.
23. C o o m a r a s w a m y in zijn ,,History of Indian and Indonesian Art''.
24. Belangrijk materiaal voor de vergelijking van hellenistische oud-christelijke sarcophaagsculptuur en de sculptuur van Gandhāra vindt men bij S t r z y g o w s k i, Orient oder Rom en andere publicaties van denzelfden kunsthistoricus. Zie vooral Abb. 18 (tekst 45 vlg.) in vergelijking met nisvormen bij Gandhārastūpa's als die van Sahri Bahlōl (Ann. Rep. Arch. Survey 1911—1912 Pl. XLVIII: (31), Pl. XLVI: (27).) en de nader te noemen Jauliāñ-stūpa (Ann. Rep. 1917 — 1918 Part I, Pl. IIIb). Reeds een zeer oppervlakkige vergelijking laat zien, dat de kapiteelontwikke-

ling in dit verband belangrijk is te noemen (Strzygowski o.c. Abb. 15ab). Vgl. nog de Palmyra-sculpturen en uit het berlijnsche Kaiser Friedrich Museum de sarcophaagwand uit Konstantinopel in Zaal 6 No. 26 (4de—5de eeuw) foto 161. Vinc. Smith noemt in zijn History of Indian Art. pag. 386 Palmyra en Baalbec als belangrijk.

25. Ann. Rep. 1917—1918 Part I, Pl. IIIb, tekst pag. 14. Het is de stūpa D4.
26. Ann. Rep. 1911 — 1912, Pl. XLVIII (31), XLVI (27).
27. Terloops wil ik voor de niet op Java aangetroffen stūpavormen als die van Moeara Takoes vergelijkenderwijze de aandacht vestigen op den Bhalar-stūpa van Taxila (Arch. Survey, Directors Report 1914—1915, Part I: foto 231) benevens die van Giryek (Ind. Ant. XXX: 54, pl. I, pag. 84.).
28. Vgl. de Idikutschari-terrassentempel bij Grünwedel in Abh. Kön. Bayr. Akad. 1909: 49.
29. Zie Rāmalegenden enz. I: 213. Dr. Bosch vermeldt in zijn bespreking van Hirananda Sastri's uitgave der zgn. Nālandā-oorkonde in T.B.G. LXV: 554 in een noot mijn opvatting in deze en bestrijdt de meening als zouden politieke factoren bij den opbloei van de buddhistische universiteit van Çrīwijaya van groote beteekenis geweest zijn. Deze opvatting heb ik echter niet gehuldigd en op bedoelde plaats niet verdedigd. Wel heb ik verband willen leggen tusschen de opkomst van het buddhistische rijk (niet universiteit) op Soematra en die van bepaalde deelen van het na Harṣa's dood uiteengevallen buddhistische indische imperium en doe dat nog. Dit alles verzet zich echter geenszins tegen het feit, dat ook na dien tijd Nālandā in bloei verkeeren kon, zelfs in bloei kan hebben toegenomen. Het is toch bekend, dat deze bloei grootendeels het gevolg was van de zorgen, die de bengaalsche dynastieën voor dit buddhistische centrum hadden en Bengalen behoorde nu juist tot die rijken, wier opkomen en zelfstandig voortbestaan ten nauwste samenhing met de ineenstorting van Harṣa's rijk. Wat Nālandā voor Bengalen was, moet de soematraansche universiteit voor Çrīwijaya geweest zijn. Zoo dienen wij ons den samenhang van Nālandā en haar soematraansche tegenhanger parallel te denken aan het verband, dat tusschen Bengalen en Çrīwijaya moet hebben bestaan, n.l. dat van bevriende staten, volkomen gelijkwaardige parallelen; in religieus opzicht had de eerste echter dit voor, dat het oudere tradities en banden met het Heilige Land kon doen gelden.

(Zie intusschen mijn gissing omtrent een huwelijk tusschen de huizen van Bengalen en Matarām in ,,A Javanese period in Sumatran history'' Soerakarta 1929).
Intusschen geef ik gaarne toe, dat de door mij in mijn Rāma-studie veronderstelde samenhang tusschen het Buddhisme van Çrīwijaya en dat van Nālandā door bewijzen gestaafd had dienen te worden, welke bewijzen ik intusschen door een in verband met bedoelde studie als officieel aan te merken advies niet kon leveren. Gedeeltelijk zijn daarop deze bewijzen door de behandeling van Devapāladeva's oorkonde door Bosch geleverd en zouden de mijne kunnen blijven rusten. Waar het echter gaat om enkele foto's, die nog niet of slechts zeer gedeeltelijk zijn gepubliceerd, meen ik toch goed te doen althans de nummers daarvan hier op te geven, opdat men zal kunnen nagaan, dat de door mij slechts terloops aangestipte samenhang wel degelijk aan te toonen was. Het zijn foto's, die gedurende de opgravingen in Nālandā door de Asiatic Society zijn gemaakt van jātaka-reliefs en tapijtpatronen, die de grootste gelijkenis in opzet vertoonen met die van çailendra-bouwwerken op Java. De foto's 1304, 1308, 1309, 1310 en 1318 geven de tapijtpatronen en 1332 het ganzen en schildpad-jātaka. Men zie voorts de nummers 1333 en 1383 — 1401, allen behoorend bij de A.R. Eastern Circle. Men houde daarbij echter ter dege in het oog, dat men hier geen aan den javaanschen gelijken stijl moet verwachten, doch dat de aanwijzingen van samenhang gelegen zijn in het feit, dat opzet, indeeling en motieven van deze versieringen het meest van alle overige in Indië aangetroffen specimina gelijken op die der bedoelde javaansche oudheden. Dr. Heine Geldern, die in zijn bespreking van mijn Rāmalegenden dan ook het bewijs van een werkelijken samenhang tusschen de kunst van Nālandā en die der Çailendra's nog niet geleverd acht (Mitteilungen Anthr. Gesellschaft Wien LV: 276. 1925), schrijft mij d.d. 5.8. 1926 nader hierover: ,,Uebrigens habe ich, seit ich sie'' (= de bespreking) ,,schrieb, einige Abbildungen von Funden aus Nālandā zur Gesicht bekommen und musz gestehen, dasz die Aehnlichkeit mit Javanischen auszerordentlich ist und dasz auch ich eine Zusammenhang für wahrscheinlich halte'', terwijl ik bij de door Bosch in zijn bovenaangehaald artikel opgemerkte details nog voegen kan een later schrijven, waarin mij wordt medegedeeld de ontvangst van een kleine honderd foto's van Nālandā-vondsten (d.d. 25.6.1926) en de schrijver zegt: ,,De overeenkomsten zijn nog frappanter dan ik

had durven hopen. Het geheele stel ,,(bronzen)'' had in Midden-Java gevonden kunnen zijn''.
Waar intusschen eveneens op dient gelet te worden, is het voorkomen van inscripties in hetzelfde siddhamātṛkā-type als waarin de inscripties van Kalasan en Këloerak zijn gesteld (foto's 1336 en 1337; zie B ü h l e r, Indische Palaeographie in ,,Grundriss'' I, 11, 50).
Een ding is echter op te merken, dat duidelijker dan al het overige den doorloopenden lijn kan demonstreeren, die Gandhāra met Java verbindt en wel een door G r ü n w e d e l in zijn Alt-Kutscha I: 39, 40 behandelde en gepubliceerde ,,gotisierende Hansa'' uit Gandhāra. Staart en vederen van den vogel gaan op het kleine paneeltje in krullen op. Van gelijke figuren in de kunst van het door hem onderzochte Turfān zegt hij voorts: ,,Aber in unserer zweiten Stilart tritt auch hier wieder eine Verwendung auf, die man direkt gotisch nennen kann: Figuren von Menschen, Vierfüszlern, Vögeln usw. werden so in die Ornamentborten eingefügt, dasz Teile ihrer Körper geradezu in die Blätter, Blumen und Blumenstiele übergehen.'' Hij wijst vervolgens op den samenhang van dergelijke vormen met die van de europeesche Gotiek, waarop hij een invloed vanuit Azië aanneemt. Vermocht hij den loop dezer motieven naar het Westen aan te toonen, wij zijn in de gelegenheid den loop naar het Zuiden te volgen. Op het bovengenoemde terras van Nālandā komt een geheele serie van juist zoo gevormde figuren voor, waaronder wij ook onzen ,,gotisierenden Hansa'' herkennen (foto 1317, 1309); dat deze vogel ook naar Java is overgevlogen, kan ons een paneel van tjaṇḍi Panataran vertellen (Rāmalegenden II: 230).

30. o.a. in Ind. Antiquary XXXI: 398 vlg. ,,Notes on Rock carvings from Lower-Ladākh'', vooral pl. I: 4, I acd en II f. Zie ook ibidem XXXII: pl. I (tegenover pag. 372). Voorts van denzelfden schrijver ,,Archaeological notes on Bahi-mkar in Western-Tibet'' in Ind. Ant. XXXIV: 203 vlg. en XXXV, XXXVI.
31. Ind. Ant. XXXI: 398 vlg.
32. A. H. F r a n c k e, Antiquities of Indian Tibet. I: pl. XXXIb, pag. 80.
33. F r a n c k e, o.c. pl. XXXVIa, pag. 87.
34. O.a. afgebeeld bij L a n d o n, Lhasa. Zie ook W o e r m a n n, Gesch. der Kunst II: 195, Abb. 181.
35. F e r g u s s o n, History of Architecture etc. (oude druk) Fig. 354.

36. Ann. Rep. 1908—1909: 31, Fig. 2.
37. Men denke daarbij aan lingga (rond) en yoni (vierkant); speciaal Java en de overige gehinduiseerde deelen van den Archipel kennen deze tegenstelling, evenals de Chineezen. Ik geloof niet, dat wij aan ontleening uit China behoeven te denken, zij het door rechtstreeksch verkeer, zij het doordat dergelijke ideeën zouden zijn medegebracht door de Yüe-chi, die, hoewel zelf geen Mongolen, toch uit het Noord-Westen van China afkomstig zouden zijn. Ik wijs daarbij echter op een overlevering, dat de boven behandelde koningsstūpa van Leh door Mongolen of Turki zou zijn gebouwd (F r a n c k e in Antiquities of Indian Tibet: 80).
Of wij bij tjaṇḍi Bara-boeḍoer aan een ,,buddhistisch'' linggamachtssymbool (Bosch in T.B. G. LXIV: 227 vlg.) moeten denken en wel in verband met de Çailendra's, behoeft nu niet langer een vraag te zijn.
Intusschen zal het duidelijk geworden zijn, dat de door Hönig (Das Formproblem des Borobudur) geopperde veronderstelling, dat op de v i e r k a n t e terrassen nog een v i e r k a n t e tempel zou hebben moeten staan en wel op nog weer hooger opgevoerde v i e r k a n t e terrassen in de plaats van de nu bestaande ronde, onhoudbaar is. Zulks zou te zeer tegen de gevolgde symboliek indruischen. Hönigs opstel moge een waarschuwing zijn voor hen, die zonder kennis van details, van zuiver technischen kant willen trachten het uiterst gecompliceerd en geheel op niet-technische, religieus-symbolische waarden berustende systeem van het Buddhisme van dien tijd te benaderen. Logica en techniek zijn hier uiterst onbetrouwbare gidsen.
Dat overigens in de Pāli-kanon aan den Buddha een uitspraak in de mond gelegd wordt, waarbij hij de vervaardiging van den stūpa uiteen zet en gelast daarbij tot model te gebruiken de omgekeerde bedelnap (als aṇḍa) op het vierkant gevouwen monnikskleed (als voetstuk), mag alleen dan als tegenwerping gelden, indien vast is komen te staan, dat deze passage van vóór de oudste hellenistisch-perzische invloeden dateert. Zij draagt echter zoo sterk het karakter van een legende, dat ik reeds hierom geneigd zou willen zijn, haar voor een jongere interpolatie aan te zien.
38. In verband met tjaṇḍi Bara-boeḍoer is in het bovenstaande uitsluitend ter sprake gekomen de ontwikkeling in de breedte, waaraan de Gandhāra-stūpa onderworpen is geweest. Daarnaast kunnen wij echter nog andere ontwikkelingen constateeren en vervolgen.

Het lijdt wel geen twijfel meer of de reeds door de Groot behandelde chineesche pagode is niet alleen in beteekenis, doch tevens in vorm een afkomeling van de Gandhāra-stūpa. Daarbij worden door de dakverdiepingen, zooals deze eveneens aan de balische meroe voorkomen, de terrassen van de terrassenpyramide vertegenwoordigd en niet de aan een yaṣṭi geregen chattra's; dat blijkt reeds uit het voorkomen van een kleine halve bol (= de aṇḍa) boven de verdiepingen der daken en onder de pinakel (Berlijn, Museum für Völkerkunde, model No. I, D. 319). Men zie ook de T'ieh T'a van K'ai-Fêng (Honan). De Groot geeft in zijn bekende stūpastudie afbeeldingen, die deze ontwikkeling ten duidelijkste kunnen demonstreeren (Abh. Pr. Akad. Wiss. Phil. Hist Klasse); het duidelijkste beeld geeft plaat IV[1], III[2] en III[1], doch ook de pagode van het T'ien-ning klooster (IV[2]) is verwant.
Evenzeer moet vanuit Centraal-Azië, mèt de door Grünwedel gesignaleerde invloeden op Europa en de christelijke kunst, ook de ontwikkeling der terrassen-stūpa's in-de-hoogte invloed hebben uitgeoefend. Deze invloed kan dan oorzaak geweest zijn van de verdiepingbouw der kerktorens, zooals deze in later tijd in zwang is gekomen; de eveneens oud-aziatische piroen bekroonde dezen oosterling op westerschen grond. De gang van deze tot het Westen gekomen laat-buddhistische vormen en gedachten na te gaan, is een voor de kennis der Gotiek uiterst belangrijke opgave. Hier vermag ik natuurlijk niet meer te doen dan een handwijzing te geven; het gebied is onontgonnen en uitgestrekt.
Voor Java veel belangrijker dan de ontwikkeling-in-de-hoogte is de ontwikkeling, die ik tjaṇḍi-ontwikkeling zou willen noemen. Daarbij heeft zich een voetstuk geschoven onder de combinatie stūpa-zikkurat, dat zich ten koste van de rest vergroot en deze in beteekenis overtreft. Dat voetstuk neemt vervolgens verschillende buddha-figuren in zijn nissen op, terwijl een der nissen zich tempelkamer-vormig gaat verdiepen. Het is ook hier weer Francke, die ons met zijn afbeeldingen van oude west-tibetaansche rotsteekeningen bewijsmateriaal kan verschaffen; daar trof hij een combinatie van de eerste (Bara-boeḍoer) soort aan, geplaatst bovenop een voetstuk met nisvormige versieringen in lotusbladvorm (Dritte Sammlung von Felszeichnungen aus Unter-Ladakh, Pl. II. Zie ook I: 1, I: 4, I: 8, waar een voetstuk zonder nissen of ornamentnissen voorkomt. Ind. Ant. XXXIV: Pl. VIII). Naast deze tibetaansche voorbeelden kunnen wij nog enkele votiefstūpa's

uit Bodh-gayā, Sārnāth en Nālandā plaatsen, waaraan vooral de verdieping der nissen historisch kan vervolgd worden. Een andere demonstratie van de ontwikkeling, die tot dat ,,tjaṇḍi-type'' heeft geleid, welk laatste wij moeten aanvaarden als oervorm van de met een terrassenpyramide + dagob of lingga-aequivalent bekroonde tjaṇḍi, levert plaat 170 van Fergusson's History of Eastern Architecture (oude druk). Het voorste en grootste der daar afgebeelde, rondom de Swayambhunāth-stūpa gerangschikte tempeltjes heeft reeds alle kenmerken van een,,tjaṇḍi''; slechts de nevendagobs, die het geheel een typisch midden-javaansch aspect zouden kunnen geven,ontbreken.De tempeltjes op den achtergrond verduidelijken dan op niet onverdienstelijke wijze den ontwikkelingsgang. Dergelijke overeenkomsten trof ik eveneens aan onder de door Schlagintweit uit Tibet medegebrachte stūpa-modellen. Alle hebben het tjaṇḍi-vormige voetstuk, doch zonder nissen; wat echter al zeer duidelijk den lossen band tusschen onderdeelen dezer combinaties kan demonstreeren, is het feit, dat men op het tjaṇḍi-voetstuk behalve stūpa's ook andere zaken, tot een tent toe, geplaatst vindt (Berlijn, Museum für Völkerkunde, Sammlung Schlagintweit No. I D 4543; zie ook de No's ID. 4541, 4544, 4542, 4538). Francke noemt dit type van voetstuk een altaar-type en denkt aan het prae-buddhistische altaar en een verbrandingsoven; bij het onvolledige materiaal, dat zich hier bevindt, kan ik niet beoordeelen, wat de aanleiding tot het ontstaan daarvan is geweest. Dat het steeds Tibet en Nepal geweest zijn, waar vandaan wij onze voor Java belangrijke gegevens haalden, mag ons niet verwonderen, indien wij bedenken, dat deze landstreken dezelfde positie zouden hebben ingenomen ten opzichte van het Heilige Land der Buddhisten, Nālandā en het oude Magadhā, als Java. Zij het dan ook, dat de weg, waarlangs zij hun invloeden ontvingen, rechtstreeks en die voor Java voonamelijk via het Westen van Indië heeft geloopen.

Mocht het bovenstaande juist zijn, dan hebben wij in de buddhistische tjaṇḍi's van Java te zien stūpa-vormen; de çiwaitische kunnen dan de door ornament-wijziging (vervanging van dagob door lingga) aan den anderen, doch verwanten godsdienst aangepaste aequivalenten zijn. Waar zulke bouwwerken dus als stūpa mogen worden opgevat, moet men daarop ook de voor een stūpa geldende regels van toepassing achten en wel allereerst de als daad van vereering geldende stūpa-vergrooting. Als wij dan ook bij tjaṇḍi Měndoet (waaraan de stūpa-afkomst het duidelijkst valt

waar te nemen) zulk een verbouwing door ommanteling kunnen constateeren, weten wij, dat dit een vereeringsdaad moet zijn geweest (K r o m, Inleiding I: 313, waar geen nadere verklaring van deze verbouwing gegeven wordt); vele dergelijke, elders geconstateerde verbouwingen kunnen dat dan eveneens zijn. Ook zou dan de ingesloten, oudere, kleinere Mĕndoet belangrijk ouder kunnen zijn, dan wanneer men op de gebruikelijke wijze denkt aan zich telkens vergissende en weder corrigeerende oudjavaansche bouwmeesters. Achter-Indië biedt ons, waar het gaat om dezen laatsten ontwikkelingsgang van de Gandhāra-stūpa, eveneens materiaal in menigte. Ik moet volstaan met het wijzen op enkele voorbeelden als de Nathlaung Kyaung in Burma uit de 11e — 13de eeuw (Ann. Rep. 1912—1913, Pl. LXXVIIIc, pag. 136 vlg, de tempel in Prome (Ann. Rep. 1909—1910 Pl. XLV), de groote pagode bij Mengoon (Ann. Rep. 1908—1909, Pl. IX), de Thapinyu-tempel in Pagān uit ± 1160, waarvan Yule vertelt (Yu l e, Narrative etc. Pl. 6) en ten slotte speciaal voor het gecombineerde type in één complex (vgl. tj. Sewoe, Lara Djonggrang, Plaosan enz.) op een tempelcomplex te Mandalay, hoewel van lateren tijd en geheel anderen stijl (Bibliothèque d'Art et d'Archéologie, Paris. Foto 10722. Vgl. foto 10728). Nog levend vindt men dit principe eveneens in Achter-Indië en wel bij de gedurende de rijstoogst tijdelijk opgeslagen woningen van de yahān monniken (M. and B. F e r r a r, Burma, 25 vlg., fig. 55). Ten slotte nog een oud voorbeeld uit Centraal-Azië: de tempel van Chotscho, die, evenals de tjaṇḍi's Sewoe en Lara Djonggrang tusschen beide typen instaat (W o e r m a n n, Geschichte der Kunst II: 135).

39. K r o m, Inleiding I: 355.
40. Daarenboven wijs ik op hetgeen bij tjaṇḍi Mĕndoet werd opgemerkt inzake het aangestapeld zijn van een tweeden voet, terwijl hier toch geen verzakking als reden kon worden opgegeven. K r o m, Inleiding I : 313.
41. K r o m, Barabuḍur-monografie, Pl. B. en D.
42. De Sang Hyang Kamahāyānikan, uitgegeven door J. K a t s, 's Gravenhage 1910. Krom vat het als een oostjavaansche redactie op, die slechts vergelijkenderwijze als hulp bij het onderzoek kan dienen.
43. Zie G o r i s, Oudjavaansche en Balineesche theologie. Pag. 151 vlg. onderwerpt het werk aan een kort onderzoek en concludeert (156): ,,Zoo is het niet uitgesloten, dat de oudere stukken in den

Çailendra-tijd reeds als commentaar op een Sanskrit-werk bestonden, en dat onze redactie A met haar jongere stukken nog vóór Siṇḍok geplaatst zou kunnen worden, terwijl de ,,omwerking'' C dan als Oost-Javaansch en tijdens of nà Siṇḍok vervaardigd te beschouwen zou zijn''.

44. Ik zie geen reden, waarom in 48b een meervoud gelezen moet worden. De heer Kats vertaalt: ,,Dit lichaam heeft stūpa's van buiten en prāsāda's van binnen.'' Ik stel voor te vertalen: ,,Dit lichaam is een stūpa van buiten en een prāsāda van binnen.''
45. Ibidem folio 48b.
46. Ibidem folio 48a.
47. D e G r o o t, Code du Mahāyāna en Chine, 226.
48. Dit kĕbĕn-motief is het juweel-motief in bepaalde ontwikkeling. Ik wijs op het feit, dat deze onderste reeks van nissen ook nog een ander onderscheid vertoont, nl. het voorkomen van een juweelmotief in de plaats van een kāla-kop in de kāla-makara-omlijsting. Ook hier dus het juweel!
49. Zie hetgeen boven opgemerkt werd inzake de stūpa van Sahri Bahlōl. Telkens behoort dus bij elkaar een gaanderij (geheel beneden = ommegang) en de bij de pradakṣiṇā aan de rechterhand gelegen reliefwand + nissen.
50. K e r n, Geschiedenis van het Buddhisme in Indië. I:290 vlg.
51. K r o m, Inleiding I: 369 vlg. en Monografie.
52. K r o m, o.c. I: 371 vlg. en Monografie. Achtereenvolgens vinden wij hier de verhalen over de vorige levens van den Bodhisattwa (jātaka's en awadāna's), de levensgeschiedenis van den historischen bodhisattwa (Lalitawistara) tot aan het prediken van de leer, geschiedenissen van den bodhisattwa Sudhana (Gaṇḍawyūha), van den bodhisattwa Maitreya, van den bodhisattwa Samantabhadra. Het kan uit deze opsomming duidelijk worden, dat het in de bedoeling lag zooveel mogelijk uitsluitend bodhisattwa-verhalen te geven, waarschijnlijk dus in verband met het kāma-loos zijn dezer figuren, die het buddhaschap echter nog niet hebben bereikt.
53. Dat deze ,,climax'' gevoeld is, blijkt uit vele plaatsen in de Baraboeḍoer-literatuur; niettemin vindt zij in het stelsel van de Sang Hyang Kamahāyānikan eerst recht een documentatie.
54. K r o m, Inleiding I: IXde en Xde hoofdstuk passim, idem Monografie.
55. B o s c h heeft zich in zijn bespreking van Kroms Monografie

ten deze duidelijk uitgesproken (T.B.G. LXI: 301, 302, vgl. K r o m, Inleiding I: 368, 369). Beiden denken zeer beslist aan pelgrims, die door monniken worden rondgeleid, onder uitlegging van de beteekenis der teksten.

56. K r o m, Monografie pag. 67.
57. B e a l, Catena 86.
58. K e r n, Buddhisme I: 368 vlg. onder voorbehoud van afwijkingen bij de verschillende scholen. Vgl. Manual pag. 54 vlg. Het heeft geen zin hier al deze sferen, categorieën en fazen op te sommen, hetgeen slechts geleerddoenerij zou wezen. Hierop nader ingaan beteekent, of liever moet beteekenen een nauwgezette studie en vergelijking met alle details der reliefs en daartoe heb ik tijd noch gelegenheid. Zulk een studie zou ongetwijfeld een boek vullen en kan eerst recht vruchtdragend zijn indien men daarbij uitgaat van de oudjavaansche verhalen en teksten. Het raadplegen van tibetaansche literatuur dienaangaande kan nuttig zijn, doch zal slechts door tibetologen mogen geschieden.
59. Het onvoltooid blijven van sommige der reliefs kan zoowel zijn verklaring hebben in magisch-mystische overwegingen als in het ook in onze Middeleeuwen en als typisch middeleeuwsch aan te merken ,,accoord met de Eeuwigheid''.
60. Het door Krom opgemerkte verschil tusschen de reliefpaneelen onderling, zoowel wat bewerking betreft als wat de afgebeelde personen aangaat, verliest hierbij veel van zijn beteekenis. Slechts een onafgebroken beschouwing der geheele reeks, zooals dat thans door touristen geschiedt, zou een gelijkvormigheid der personen geëischt hebben. Nemen wij echter aan, dat relief na relief werd verkozen tot meditatie-object, dan wordt het onderling verband geringer en losser en treedt de wijze van afbeelden meer op den achtergrond.
Hierop verder in te gaan zou een hoogst interessante psychologische studie kunnen leveren over de middeleeuwsche beschouwings-methoden maar zou daarmede te ver voeren. Ik verwijs kortheidshalve nog naar mijn opmerkingen over de bij de reliefvervaardiging gevolgde techniek, die ook al door de meditatieve beteekenis aan waarde kan toenemen (Rāmalegenden enz. I: 228—231).
61. G r ü n w e d e l in Alt-Kutscha I: 34.
62. M o e n s in T.B.G. LXIV: 521 vlg.
63. Naar het Oosten gericht met bhūmisparçamudrā, naar het

Zuiden met waramudrā, naar het Westen met dhyānimudrā en naar het Noorden gericht met abhayamudrā.

64. Namelijk witarkamudrā.
65. Namelijk dharmacakramudrā.
66. Met bhūmisparçamudrā.
67. K r o m, Inleiding I: 388 vlg., Monografie, Hoofdstuk XV.
68. Folio 52b-54a.
69. Zie hiervoor vooral folio 42ab en de slotopmerkingen in mijn opstel over de zonne-beteekenis der Rāma-reliefs van tjaṇḍi Lara Djonggrang in Bijdragen 1928: 118 vlg.
70. Editie pag. 179.
71. Folio 48b.
72. Volgt o.a. uit de folios 44a, 52a enz., waar telkens gesproken wordt van belichaming in een bepaalden vorm.
73. Folio 15a—17b.
74. Folio 58b.
75. Folio 46b.
76. G r ü n w e d e l, Mythologie etc. 99. Voorts ibidem 96 (Wajrasattwa= dhyānibodhisattwa van Akṣobhya) en passim in de mahāyānistische literatuur voor de bewering dat Wajrasattwa = sambhogakāya van Akṣobhya.
77. K r o m, Monografie 646 vlg.
78. Volgens R o u f f a e r. Bijdr. 79: 595 zou dit van Hoëvell zijn.
79. Folio 48b. Vertaling op pag. 104.
80. Er wordt slechts in folio 50a gesproken van ādibuddhageest (amběk).
81. F o u c h e r aanvaardt Çākyamuni in den hoofddagob en wijst op een soortgelijk geval van een onvoltooiden buddha met bhūmisparçamudrā nl. van Mahābodhi. (B.E.F.E.O. 1903:78-80; K r o m, Monografie 652). Zie nog M o e n s in T.B.G. LIX: 545 noot 3, 547 noot 2.
82. Ook de pinakels verschillen; hun basis is bij de bovenste reeks een achthoek, bij de twee onderste reeksen een vierkant. Alles wijst erop, dat de twee laagste reeksen samen moeten worden genomen.
83. Men zal mij willen vragen, waar nu de in het wāhyakajñāna-systeem genoemde dhyānibodhisattwa's gebleven zijn, waaruit immers de dhyānibuddha's, met uitzondering van Wairocana, ontsproten.
Een afdoend antwoord vermag ik op deze vraag niet te geven,

hoewel ik er de aandacht op wil vestigen, dat wij in tjaṇḍi Bara-boeḍoer dienen te zien een monument voor hoogere initiatie, terwijl de werkzaamheden der dhyānibodhisattwa's juist in de kāma-sfeer zijn gelegen en hun eigen vordering op het buddhistisch pad hen recht geeft op plaatsing in de rūpasfeer. Het komt mij voor, dat het dus min of meer met de waarde en beteekenis van tjaṇḍi Bara-boeḍoer strijdig zou zijn hen een plaats in de arūpa-sfeer te reserveeren. Daarenboven, Bara-boeḍoer is geen type-uitbeelding van het wāh-yakajñāna, zoodat eerst het bezit van een volledig uitgewerkt overzicht van dat stelsel ons definitief zou kunnen inlichten omtrent de onderlinge verschillen tusschen de aan verschillende tjaṇḍi's te vinden beeldengroepeeringen.

84. Zie G o r i s, Oudjavaansche en Balineesche theologie: 146, 147. Het was Dr. Goris, die mij op de eigenaardige samenstelling van het getal 504 attent maakte.

85. Het komt mij voor, dat de Sang Hyang Kamahāyānikan als wajradhara-tractaat moet worden beschouwd. Speciaal de passages op de folios 14a—17b lijken mij hiertoe een sterke aanwijzing te bevatten in het karakter van oer-leeraar, dat aan Wajradhara (verwisseld met wajrasattwa) wordt toegekend. Daarenboven lees ik in de reeds boven aangehaalde plaats (een uit den oorspronkelijken tekst overgenomen Sanskritvers): ,,te ca bajradharāh sarbwe rakṣanti tawa sarbwaçaḥ'' eigenlijk niets anders dan een ondubbelzinnige uitspraak in die richting. Intusschen moet ons hierbij in de gedachten blijven, dat deze plaatsen blijkbaar behooren tot het jongere stuk en dat er dus een groote kans bestaat, dat de secte der Bara-boeḍoer-monniken in den stichtingstijd nog niet den naam van wajradhara's droeg en dat de omzetting van hun secte in een wajradhara-secte eerst later moet hebben plaats gehad. Misschien in den tijd, waaruit ook nog andere berichten omtrent tantrisch tooveren tot ons gekomen zijn, nl. den tijd van den in deze jongere redactie genoemden Siṇḍok (10de eeuw). Het is in verband hiermede wel merkwaardig dat de termen bajra en de hiermede in het eerste lid samengestelde woorden geen van alle in het oudere deel van het werk voorkomen! Een en ander wordt echter wederom verzwakt door het feit, dat in ouder tijd zoowel in verband met tjaṇḍi Bara-boeḍoer als met een oudheid bij Moeara Takoes, beide dus tot denzelfden tijd behoorend, wajra-afbeeldingen voorkomen. Ik geloof dan ook met Krom, dat een al te scherpe scheiding niet mag worden getrokken, al kan ik dan niet medegaan met het aannemen van

Wajrasattwa als zesde, later weder verdwenen dhyānibuddha; deze zal naar mijn meening juist eerst later zijn opgekomen (de figuur komt immers in het jongere en niet in het oudere stuk van den Kamahāyānikan voor). De samensmelting met çiwaitische elementen, die na de soematraansch-buddhistische invloeden, doch vóór Siṇḍok moet hebben plaats gevonden, zal dit wajradhara-stempel op het javaansche Buddhisme hebben gedrukt. Aan Oost-Java behoeven wij daarbij geenszins te denken; Balitung, Dakṣa en tjaṇḍi Lara Djonggrang zijn de namen, die met dit proces zullen moeten worden in verband gebracht.

LIJST VAN AFKORTINGEN.

A(nn.) R(ep.) = Annual Report of the Archaeological Survey of India.

B. E. F. E. O. = Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Bijdr. = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van N.I. te 's Gravenhage.

Ind. Ant. = Indian Antiquary.

N. B. G. = Notulen der directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

O. V. = Oudheidkundige verslagen (Kwartaalverslagen van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië).

T. B. G. = Tijdschrift voor de Indische taal-, land- en volkenkunde, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

AANTEEKENINGEN BIJ DE PLATEN.

Figuur 1.

Silhouet van tjaṇḍi Bara-boeḍoer tegen den oostelijken hemel. Onder het monument is de heuvel, waarop het gebouwd is, zichtbaar. Links de noord-westelijke neven-heuvel, waarop het klooster zou gestaan hebben, rechts (achter den kĕlapa-boom verborgen) de zuid-oostelijke neven-heuvel, waarop zich thans moehammadaansche graven bevinden. De silhouet vertoont duidelijk de samenstelling van het bouwwerk: eerst een sterk hellende voet (kāmadhātu), dan een minder hellend gedeelte (rūpadhātu) en ten slotte het zeer weinig hellende bovenstuk (arūpadhātu), waarop de hoofddagob, de eigenlijke kern van het monument, zich bevindt. Er is dus geen sprake van een silhouet in den vorm van een halven bol of koepel, zoodat het geheel als de eigenlijke stūpa zou dienen te worden opgevat; dit beeld verkrijgt men door het monument van uit een der hoeken te bezien en is niet het oorspronkelijke (zie figuur 3). Foto Mellema.

Figuur 2.

Overzicht over tjaṇḍi Bara-boeḍoer vanuit een vliegtuig. Ook hier komt de samenstelling uit een reusachtig vierkant voetstuk, waarop een door kleinere exemplaren omringde groote dagob, duidelijk uit. Geheel beneden de zoogenaamde aangestapelde voet, volgens sommigen uit technische overwegingen aangebracht, doch niet onmogelijk tot den oorspronkelijken bouw behoorende (de muur, die den wereldberg naar buiten afsluit). Door dezen aangestapelden voet zijn de reliefs van de kāmadhātu voor het oog verborgen; erboven uit steken nog de tweede reeks van reliefs en de nissen van deze dhātu. Dan volgen de vier vierkante terrassen, elk door een met nissen bekroonden binnenwand van de boven gelegene gescheiden en tezamen de rūpadhātu vormend. Ten slotte de vier onversierde terrassen, waarvan het onderste aan de buitenzijde vierkant, aan de binnenzijde rond is en de drie bovenste geheel rond. Elk der reeksen opengewerkte dagobs behoort bij het daaronder gelegen terras. De hoofddagob staat dus op het bovenste der drie terrassen van de arūpadhātu.

Foto Luchtvaartdienst van het leger.

Figuur 3.

Gezicht op tjaṇḍi Bara-boeḍoer vanuit den noord-westelijken hoek. Hierdoor ontstaat de valsche voorstelling, als zoude het geheel als een groote stūpa zijn bedoeld, welk beeld tevens door het ontbreken van verscheidene nissen wordt in het leven geroepen. Het verschil in helling der drie onderdeelen valt hier in het geheel niet op. Geheel links op den voorgrond de zoogenaamde onafgewerkte buddha, soms voor den Ādibuddha versleten. Ten onrechte is dit beeld, dat een voorstelling van den aardschen buddha Gautama kan zijn, uit den hoofddagob verwijderd. Foto O.D.

Figuur 4.

Trappen, leidende van de noordelijke zijde over den aangestapelden voet naar het monument. Rechts een onafgewerkte leeuw (die, welke de trap aan de linkerzijde flankeert is niet op de foto opgenomen). De trapleuningen van de eerste trap eindigen in een makara-kop met in den bek daarvan opgesteld leeuwtje en hebben hun oorsprong in een kāla- (leeuwe-) kop. Die van de tweede trap eindigen in voluten. Geheel boven wederom twee leeuwen.

Foto Mellema.

Figuur 5.

Nis met mānuṣi-buddha (?) aan den noord-oostelijken hoek en behoorende tot de kāmadhātu (onderste der drie sferen). Onder de nis de binnenmuur van den ommegang = de oorspronkelijke buitenmuur van het monument. Daarop bevinden zich reliefvoorstellingen der verschillende aan den voet van den wereldberg levende hemelsche wezens als gandharwas, gaṇas enz. Onder de nis een makara-spuier, gedragen door een gaṇa. De nisomlijsting heeft, in de plaats van de gebruikelijke combinatie kāla-makara, de combinatie ratna-makara (juweel-makara), terwijl ook de bekroning van de nis den juweel-vorm vertoont en niet den dagobvorm der hoogergelegen nissen. Een en ander houdt verband met het feit, dat hier de menschelijke buddha (of buddha's) zou(den) zijn afgebeeld, terwijl in de hooger gelegen nissen dhyāni-buddha's een plaats vonden. In dat geval zouden wij hier te maken hebben of met den mānuṣi-buddha Kanakamuni of met een afbeelding van den bekenden buddha Gautama op het oogenblik, dat deze de aardgodin tot getuige riep van de vele goede daden, die hij in zijn vorige levens had verricht en die hem recht gaven op het buddha-schap.

Welk recht hem door den Booze, Māra, werd betwist (bhūmi-sparça). Foto Mellema.

Figuur 6.

Nissen van den oostelijken wand. De nis geheel rechts is dezelfde als die van figuur 5. De bekroning met het juweelmotief valt hier duidelijk te constateeren. Foto Mellema.

Figuur 7.

Wand van de kāmadhātu aan de westelijke zijde, gezien naar den zuid-westelijken hoek. In de nissen mānuṣi-buddhas (?) in de houding der overpeinzing (dhyāna). Foto Mellema.

Figuur 8.

Binnenwand van de eerste gaanderij der rūpadhātu in den zuid-oostelijken hoek, genomen naar het Noorden. De nis bevat een dhyāni-buddha en wel den naar het Oosten gekeerden Akṣobhya. Ten rechte is dit beeld naar het Zuiden gekeerd, doch, aangezien het zich aan den oostelijken wand van het monument bevindt, is het gerekend als te behooren tot de oostelijke dhyāni-buddhas. De kāla-kop- en dagob-bekroning, benevens de slechts gedeeltelijk zichtbare kāla-kop-spuier rechts van de nis, vertellen ons, dat wij ons bevinden in de rūpadhātu. Onder de nis bevindt zich de dubbele reeks van reliefs, waarvan de bovenste de levensgeschiedenis van den buddha Gautama verbeeldt en die als meditatie-materiaal zouden hebben gediend voor de monniken. Vandaar, dat hier, in tegenstelling tot de voorstellingen achter den bedolven voet, verhalen van bodhisattwas worden gegeven, wezens dus, die hoewel nog aan den vorm (rūpa) gebonden, toch reeds gestegen zijn boven de begeerte (kāma) en wier geschiedenissen dus niet thuishooren in de kāmadhātu, doch in de rūpadhātu. In de wereld der hoogere buddhas (arūpadhātu), die ook zelfs den vorm ontstegen zijn (arūpa = vormloos) hooren zij dus niet thuis. Foto Mellema.

Figuur 9.

Buitenwand van de eerste gaanderij der rūpadhātu in den noord-westelijken hoek, gezien naar het Westen. De juweel-bekroningen behooren bij de lager gelegen kāmadhātu. Foto Mellema.

Figuur 10.
Links buitenwand, rechts binnenwand van de tweede gaanderij der rūpadhātu, in den zuid-westelijken hoek, gezien naar het Noorden. De reliefs vertoonen wederom bodhisattwa-voorstellingen uit diverse levens van dergelijke wezens, hetzij in de dierenwereld of onder de menschen. In de nis de dhyāni-buddha Amitābha (Westen). Foto Mellema.

Figuur 11.
Links buitenwand, rechts binnenwand van de tweede gaanderij der rūpadhātu in den zuid-oostelijken hoek, gezien naar het Zuiden. Foto Mellema.

Figuur 12.
Links buitenwand, rechts binnenwand van de derde gaanderij der rūpadhātu aan de Oostelijke zijde, gezien naar het trapgebouw. Foto Mellema.

Figuur 13.
Nis van de derde gaanderij aan de oostelijke zijde, bevattende den dhyāni-buddha Akṣobhya (Oosten). Rechts daarboven idem van de vierde gaanderij met den dhyāni-buddha Wairocana (Zenith), welke laatste figuur in de geheele reeks van 64 nissen naar alle windstreken boven de vierde gaanderij wordt aangetroffen, terwijl elk der overige dhyāni-buddhas naar hunne windstreken verdeeld zijn. Foto Mellema.

Figuur 14.
Links binnenwand, rechts buitenwand van de derde gaanderij der rūpadhātu in den zuid-westelijken hoek, gezien naar het Zuiden. Foto Mellema.

Figuur 15.
Links binnenwand, rechts buitenwand van de vierde gaanderij der rūpadhātu in den noord-oostelijken hoek, gezien naar het Noorden. Links op den voorgrond een kāla-kop-spuier. Foto Mellema.

Figuur 16.
Links buitenwand, rechts binnenwand van de vierde gaanderij der rūpadhātu aan de oostelijke zijde van het monument, gezien naar het Zuiden. In het midden de trap-poort, die toegang geeft tot de arūpadhātu. Foto Mellema.

Figuur 17.

Poort aan de noordelijke zijde van de vierde gaanderij der rūpadhātu, omlijst met het kāla-makara-ornament. Boven den poort steekt de hoofddagob uit. Foto Britt.

Figuur 18.

Doorkijk door een der poorten van de vierde gaanderij der rūpadhātu naar de arūpadhātu.

Figuur 19.

Buitenmuur van het eerste terras der arūpadhātu, waarop zich de bekroningen der nissen van de vierde gaanderij der rūpadhātu bevinden. Links en rechts van den trap-opgang leeuwen. Rechts de ronde vorm van het tweede terras. Geen reliefversiering, aangezien hier de sfeer der vormloosheid is bereikt. Foto Mellema.

Figuur 20.

Aanzicht op de drie hoogste der vier terrassen van de arūpadhātu, gezien vanaf het onderste dier terrassen. De hoofddagob, waarin oorspronkelijk de hoogste vorm van den buddha Gautama was besloten (thans opgesteld aan den voet van het monument) is omringd door opengewerkte dagobs met gedeeltelijk zichtbare openbaringen van dien buddha in predikende houding (dharmmacakra), in totaal 72 maal. Foto O.D.

Figuur 21.

Links twee dagobs van het tweede terras met ruitvormige openingen, rechts een dagob van het derde terras, met vierkante openingen. Ook in de bekroning is verschil op te merken (vierkante en achtkantige basis van de pinakel). Foto Mellema.

Figuur 22.

Verzamelplaat van buddha-typen van tjaṇḍi Bara-boeḍoer. In het midden de zoogenaamde onafgewerkte buddha uit den hoofddagob. Boven Wairocana, links boven Ratnasambhawa, links onder Amoghasiddha, rechts boven Akṣobhya, rechts beneden Amitābha, respectievelijk gericht maar het Zenith (alle windstreken), Zuiden, Noorden, Oosten en Westen. Geheel onderaan de aardsche buddha Gautama in predikende houding, ten onrechte voor Wajrasattwa aangezien. Dezelfde figuren kunnen ook als

voorstellingen van bepaalde oogenblikken uit het leven van den buddha Gautama gebezigd worden, hetgeen misschien aan de kāmadhātu het geval is. Niet onmogelijk zijn daar echter mānuṣi-buddhas afgebeeld en wel: Kanakamuni (O), Kāçyapa (Z), Çākyamuni (W) en Maitreya (N). Hieromtrent kan echter nog geen zekerheid verkregen worden.

Figuur 23.

Plattegrond van tjaṇḍi Bara-boeḍoer. De hoofddagob en de drie reeksen van kleinere dagobs vormen tezamen de arūpadhātu. De vier binnenste gaanderijen met de daarboven gelegen nissenreeksen vormen tezamen de rūpadhātu, terwijl de buitenste reeks nissen met het daaronder gelegen gedeelte de kāmadhātu vormt. Deze is weer omringd door de aanstapeling, misschien een voorstelling van de cakrawāla, de ijzeren muur, die de wereld afsluit.

Figuur 24.

Doorsnede door tjaṇḍi Bara-boeḍoer. a = aangestapelde voet; b = kāmadhātu; c = rūpadhātu; d = arūpadhātu. Duidelijk treedt het verschil in helling der drie onderdeelen naar voren.

Figuur 25.

Verschillende stūpa-typen. a = stūpa uit den Açoka-tijd (± 250 v.C.) (rond op een ronde basis); b = stūpa uit den Kuṣāṇa-tijd (± 1 A.D.) (rond op een pyramide-basis); c — e = typen van stūpas op tibetaansche rotsteekeningen (naar Francke); f = stūpa van Leh (Ladākh), Bara-boeḍoer-type.

Figuur 26.

Kaart van de omgeving van tjaṇḍi Bara-boeḍoer (naar van Erp).
Schaal 1 : 12500. Monumenten vergroot ingeschetst.

a.	tjaṇḍi	Bara-boeḍoer	f.	kali	Praga
b.	tjaṇḍi	Pawon	g.	kali	Elo
c.	tjaṇḍi	Mĕndoet	h.	naar	Moentilan
d.	desa	Bara-boeḍoer	i.	naar	Magĕlang
e.	desa	Bradja-nalan	j.	naar	Salaman

Figuur 27.

Fragment van een relief van den hoofdmuur der eerste gaanderij, voorstellende een episode uit de Diwyāwadāna. Voorgesteld wordt

de landing van Hiru's schip te Hiruka. Het relief behoort tot de reeks voorstellingen uit vroegere levens van den bodhisattwa, de zgn. jātaka's en awadāna's.

Figuur 28.
Relief van den hoofdmuur van de eerste gaanderij, voorstellende een episode uit de levensgeschiedenis van den buddha Gautama. De moeder van den buddha, Māyā, droomt dat Indra's olifant nederdaalt en haar schoot binnengaat. Lalitawistara.

Figuur 29.
Relief van den hoofdmuur der tweede gaanderij, voorstellende prins Sudhana, gezeten op zijn reis-olifant en omringd door zijn gevolg. Uit de Gaṇḍawyūha.

Figuur 30.
Kop van een buddha-beeld van tjaṇḍi Bara-buḍur.

Figuur 31.
Kop van een buddha-beeld.

Figuur 32.
Afgietsel van een bronzen vorm uit de collectie Resink-Wilkens te Jogjakarta. Klei-stūpa, zooals er gediend hebben tot amulet en op heilige plaatsen door de pelgrims werden gehaald. Dergelijke klei-stūpa's zijn in grooten getale gevonden bij de desa Pedjeng op Bali. De vorm vertoont eenige gelijkenis met het bovenste gedeelte van het monument.

REGISTER.

A.

abhayamudrā 70. Fig. 22 links beneden.
abhidharma-teksten 7, 38.
Achter-Indië 4, 25, 67.
Açoka-stūpa 26, 78. Fig. 25.
ādibuddha 54, 70, 74.
Akṣobhya 8, 47, 48, 50, 51, 52. 56, 70, 75, 76, 77. Fig. 8, 13, 22 rechts boven.
Alziel 3.
amběk 70.
Amitābha 4, 8, 47, 48, 51, 56, 76, 77. Fig. 10, 22 rechts beneden.
Amoghasiddha 8, 47, 48, 51, 56, 77. Fig. 22 links beneden.
amulet 79. Fig. 32.
aṇḍa 25, 31, 64, 65.
arūpadhātu 7, 32-35, 38, 42, 46, 47, 49, 55, 56, 57, 71, 73, 75-78. Fig. 24.
arūpya 39.
Asiatic Society 62.
Assyrië 21, 22.
asura 7.
awadāna 7, 68, 79. Fig. 27.
Awalokiteçwara 4, 48, 49.
Azië 5, 63.

B.

Baalbec 61.
Babylonië 22.
Bactrië 22.
Bali 49, 65, 79.
Balitung 72.
Bara-boeḍoer (tjaṇḍi —) passim. Naam 13 vlgg. Indeeling 28 vlgg. Beteekenis 37 vlgg. Fig. 1-26.
Bara-kidoel 13.
Bara-siḍĕngan 59.
Bas-go 25.
Batavia 57.
Beal 69.
bedolven voet 6, 7, 28, 29, 35, 75. Fig. 24.
Benares 7, 18.
Bengalen 6, 61, 62.
Berlijn (Museum für Völkerkunde te —) 2, 65.
beteekenis (van tj. B. B.) 37 vlgg.
Bhalar-stūpa 61.
Bharhut 26.
Bhaṭāra Buddha 31, 34, 48, 49, 54, 55.
Bhaṭāra Çākyamuni 48, 49, 54, 55,
Bhaṭāra Diwarūpa 48, 49, 54, 55.
bhū 33.
bhūmisparçamudrā 52, 69, 70, 75. Fig. 22 midden en rechts boven.
bhuwah 33.
biaro 59.
biḍoer 15.
bihara 13.
Bodh Gayā 66.
bodhi 3, 8.
bodhi-boom 3.
bodhisattwa 4, 5, 7, 8, 34, 49, 68.
bodhisattwa-verhalen 8, 34, 42, 75, 76.
boedoeă 13, 17.
boedoer 13, 59.
boeḍoer 13, 15, 17.
Boedoeran 15, 60.
Bosch 15, 41, 60, 61, 62, 64, 68.
Bradjanalan 78. Fig. 26.
brahmaloka 39.
Brahman 48.
brāhmaṇa 3.
brahmarṣi 48.
Brandes 17, 30, 60.
Britt 2, 77.
Brumund 53.
buddha (de —) 3, 4, 6, 8, 18, 19, 42, 47, 49, 60, 64.
buddhaschap 5.
Buḍur 15.
Bühler 63.
Burma 67.
byara 13, 17.

C.

Çailendra 5, 50, 59, 60, 62, 64, 68.
Çaka 21, 23.
cakrawāla 41, 78.
Çākya 3.
Çākyamuni 3, 4, 8, 55, 70, 78.
Centraal-Azië 1, 21, 22, 23, 65, 67.
Ceylon 4.
Changs-pa 25.
chattra 65.
China 64.
Chineezen 64.

mChod-rten 25, 26.
Chotscho 67.
christelijke kunst 20, 60, 65.
Çiwa 48.
Çiwaïsme 18, 49, 66, 72.
Coomaraswamy 60.
Cornelius 53.
çramaṇa 3.
Crawfurd 53.
Çrīwijaya 14, 18, 59, 61, 62.
Cyrus 22.

D.

daçaçīla 40.
dagob 7, 8, 19, 25, 26-29, 32, 33, 35, 36, 46, 49, 51-55, 66, 70, 73, 74, 77, 78.
Dakṣa 72.
Dewapāladewa 62.
dewī 43.
dharma 42.
dharmacakramudrā 70, 77, Fig. 22 onder.
dhātu 38, 39, 46, 55, 73.
dhyāna 39, 47, 75.
dhyāni-bodhisattwa 4, 48, 51, 70, 71.
dhyāni-buddha 4, 8, 29, 35, 36, 44 vlgg. Fig. 8, 10, 13, 22.
dhyānimudrā 54, 70, Fig. 22 rechts beneden.
Diwyāwadāna 79.
dood 42.
Dresden (Museum te —) 2.

E.

Elo (kali —) 5, 78, Fig. 26.
erotiek 42.
Erp, van — 1, 9, 19, 44, 78.

F.

Fergusson 63, 66.
Ferrar 67.
Foucher 70.
Francke 2, 24, 25, 63-66, 78.
Friederich 52, 53, 54.

G.

gaṇa 7, 74 Fig. 5.
Gaṇḍawyūha 8, 68, 79, 29.
Gandhāra 20-26, 60, 63, 64, 65, 67.
gandharwa 74.
Ganggā 3, 5, 22.
gati 41.
Gautama 7, 8, 47, 74, 75, 77, 78, 79.
getallen (mystieke —) 33, 55 vlgg.
Giryek 61.
Goris 50, 51, 67, 71.
Gotiek 63, 65.
Grieken 21.
Groeneveldt 54.
Groot, de — 32, 33, 60, 65, 68.
Grünwedel 1, 24, 51, 61, 63, 65, 69, 70.
Gyangtse 25.

H.

Harṣawarddhana 24, 61.
Hartmann 52, 53.
heiligenvereering 5.
Heine Geldern 62.
hekserijen 42.
Hellenisme 20-23, 26, 60, 64.
hemelsferen 7, 32 vlg. 38, 45, 46.
Himālaya 24.
Hīnayāna 4.
Hindus 9.
Hiru(ka) 79, Fig. 27.
Hoepermans 51, 53, 54.
Hoëvell, van — 70.
Honan 65.
Hönig 64.
Humboldt, von — 46.

I.

Içwara 48.
Idikutschari 61.
ijzeren muur 35, 41, 78.
IJzerman 28, 35, 59.
Indeeling (van tj. B.B.) 28 vlgg,
Indië (= Voor-Indië) 5, 6, 9, 16, 18, 19, 20-24, 30.
Indrajono 60.
initiatie 50, 51, 71.
iraansch 21, 24.
I Shpola 23.

J.

jātaka 7, 42, 62, 68, 79.
jātakamālā 8.
Jauliāñ-stūpa 23, 60.
jñāna 47, 51.
Jogjakarta 79.
juweel 68, 74, 75.

K.

Kaçyapa 8, 78.
K'ai-Fêng 65.
Kaiser Friedrich-Museum 61.
kāla 68, 74, 75, 76.
kālamakara 68, 74, Fig. 17.
Kalasan (tjaṇḍi —) 6, 14, 17, 63.
kāma 3, 34, 42, 68, 71, 75.

kāmadhātu 7, 32-36, 38, 40, 41, 47, 55, 56, 57, 71, 73, 74, 75, 78. Fig. 24.
Kamahāyānikan, Sang Hyang — 9, 31, 33, 43, 44, 45, 47, 50, 51, 54, 57, 67, 68, 71, 72.
Kanakamuni 8, 74, 78.
Kanauj 24.
karman 40.
karmasthāna 39.
Katamsi 2.
Kats 49, 54, 67, 68.
këbën-motief 32, 33, 68, Fig. 6, 7, 9,
Këḍoe 5, 14, 52.
Këloerak 63.
kerktoren 65.
Kern 60, 68, 69.
Khaibar-pas 23.
Klein-Azië 20.
klei-stūpa 79. Fig. 32.
kleuren 49, 51.
klooster (buddh.) 13, 15, 16, 17. 73,
Konstantinopel 61.
bKra-shis-sgo-mang 25.
kringloop der wedergeboorten 3.
Krom 1, 9, 15, 16, 17, 19 29, 30, 37, 38, 45, 46, 49, 51, 52, 53, 57, 60, 67, 68, 69, 70, 71.
Kuṣāṇa 21, 23, 24, 78.

L.

Ladākh 24, 78.
Lalitawistara 7, 68, 79, Fig. 28.
Lamaïsme 5.
Landon 63.
Lara Djonggrang (Tjaṇḍi —) 20, 67, 72.
Lecoq, von — 24.
leeken 40.
Leemans 52.
Leh 25, 64, 78.
Leiden 57.
lichaam 31, 34, 42.
licht-goden 4, 22.
lingga 64, 66.
Loeboek Sikaping 59.
loka 48.
Londen (Museum te —) 2.

M.

Magadhā 66.
Magëlang 78.
Magërsari 60.
Mahābodhi 70.
Maitreya 8, 68, 78.
Majapahit 15.
makara 7, 74, Fig. 4.
makrokosmos 34.
Mandalay 67.
mānuṣi-buddha 4, 8, 46, 47, 48, 56, 57, 74, 75, Fig. 5, 6.
Matarām 5, 14, 59, 62.
Mathurā 21, 22.
Māyā 79, Fig. 28.
meditatie-object 39, 40, 41, 69, 75.
Mellema 2, 73 vlgg.
Mëndoet (tjaṇḍi —) 5, 18, 60, 66, 67, 78, Fig, 26.
Mengoon 26, 67.
Mërangin 60.
Mërapi 14.
Mërbaboe 14.
meru 7, 34, 35, 40, 41, 65.
Midden-Java 14, 51, 63.
mikrokosmos 3, 34, 40.
milddadigheid 42.
Minangkabau 13, 15, 59.
Mingalazedi-pagode 26.
missie (buddhistische —) 18, 19, 59.
Moeara Takoes 14, 59, 61, 71.
Moens 69, 70.
Moentilan 78.
Mongolen 64.
monniken (buddhistische —) 16, 39, vlgg. 69, 75.
mudrā (8), 45, 46, 47, 49, 54, 55.
muni 3.

N.

naam (van tj. B.B.) 13 vlgg.
Nāgarakṛtāgama 15.
Nālandā 18, 20, 61, 63, 66.
Nasroen 59.
Nathlaung Kyaung 67.
Nepal 66.
nirākārajñāna 47, 48.
nirwāṇa 4, 5, 30, 32.
nissen 6, 25, 26, 27, 32, 33, 35, 36, 45, 47, 60, 65, 66, 68, 74, 76, 77, 78, Fig. 5, 6, 7, 8, 10, 13, 25.
Noorden 8, 47, 51, 77, 78.
Noord-Indië 3, 21, 22, 26, 27.
Noord-Midden-Java 18.
Noord-Westen 19.

O.

Ommegang 68, 74, Fig. 23.
onvoltooide buddha 8, 29, 30, 35, 44, 51, vlgg. 77, Fig. 22 midden.
onzichtbare buddhas 35, 46, 49, 77, Fig. 20, 21.
Oost-Azië 21, 41.
Oosten 5, 7, 8, 47, 50, 51, 69, 77, 78.

Oost-Java 15, 19, 51, 72.
Ornament 44.

P.

Padangsche bovenlanden 14, 59.
Padma-t'an-yig 51.
Pagān 26, 67.
pagoda 32, 33, 65.
Palembang 14, 59.
Pāli-kanon 64.
Palmyra 61.
Panangkaran (Rakai —) 5.
Panataran (tjaṇḍi —) 63.
Parijs (Museum te —) 2.
parinirwāṇa 30.
Parthië 22.
Pawon (tjaṇḍi —) 5, 18, 78, Fig. 26.
Pedjeng 79.
Perzië 4, 21, 22, 64.
pinakel 27, 65, 70, 77.
piroen 65.
Plaosan (tjaṇḍi —) 67.
Poerbatjaraka 5, 13, 15, 16, 17, 59.
pradakṣiṇā 21, 68.
prae-buddhistisch 66.
Praga (kali —) 5, 78, Fig. 26.
Prambanan 18.
prāsāda 31, 34, 68.
Prome 67.

R.

Raffles 53.
rākṣasa 7.
ratna 74.
Ratnasambhawa 8, 47, 48, 51, 56, 77, Fig. 22 links boven.
rĕḍi 17.
reliefs 6, 7, 23, 28, 29, 30-39, 41, 60, 68 69, 73, 75, 77, 79, Fig. 27, 28, 29.
relieken 6, 20, 21, 22.
reliquarium 6, 20 25.
Resink-Wilkens (collectie —) 79.
Rin-chen-bzang-po 25.
rotsteekeningen 24, 65, 78, Fig. 25.
Rouffaer 70.
rūpa 34, 38, 42, 71, 75.
rūpadhātu 7, 32-39, 41, 45, 46, 47, 55, 56, 57 71, 73-78, Fig. 24.

S.

Sahri Bahlōl 23, 60, 68.
sākārajñāna 47, 48.
Saken 21.
Salaman 78.
samādhi 39, 42, 47, 54.
samāhitarūpa 54.
Samantabhadra 8, 68.
sambhogakāya 51, 70.
saṃsāra 42.
Sāñcī 26.
sanggha 42.
sarcofaagsculptuur 20, 22, 26, 61.
Sārnāth 66.
Sastri (Hirananda —) 61.
schepping 48.
Schlagintweit 66.
Sewoe (tjaṇḍi —) 67.
siddhamātṛkā 63.
Sidoardjo 60.
Siṇḍok 31, 36, 50, 68, 71, 72.
Skuthoi 21.
Smith, Vincent A. 61.
Soematra 14, 15, 24, 59, 60, 61.
soematraansche periode op Java 14, 59, 60, 62.
Soerabaja 15.
Soerakarta 13, 14.
Srong-btsan-sgam-po 24.
Strzygowski 60, 61.
stūpa 2, 6, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, passim.
stūpa-ontwikkeling 21 vlgg. 34, 64 vlgg. Fig. 25.
stūpa-prāsāda 31, 32, 34, 37, 49, 54.
(Stutterheim) 6, 20, 59, 60, 70.
Sudhana 8, 68, 79, Fig. 29.
sūrya 49.
swar 33.
swarga 38.
Swayambhunāth 66.

T.

tantrisme 5, 71.
tapijtpatroon 62.
Tārā 44.
Taxila 61.
tent 66.
terrassenpyramide 20, 22, 23, 24, 31, 40, 66.
Thapinyu-tempel 67.
Tibet 5, 24, 25, 26, 27, 30, 51, 65, 66, 69.
T'ieh T'a 65.
T'ien-ning 65.
Toorn, van der — 13, 59.
tooveren 42, 71.
trikāya 49.
triparārtha 49.
Turfān 24, 63.
Turki 64.
Tuṣita-hemel 7.

V.

Valck 53.
Verbeek 59.
verbrandingsoven 66.
vorm (van tjaṇḍi B. B.) 18 vlgg.
votiefstūpa 65.
vrouwenvereering 42, 43.
vruchtbaarheidsriten 42, 43.

W.

Wairocana 8, 47, 48, 49, 51, 55, 56, 70, 76, 77, Fig. 13, 22 boven.
wāhyakajñāna 47, 48, 54, 70, 71.
wajra 59, 71.
wajradhara 14, 42, 50, 57, 59, 71, 72.
Wajrapāṇi 48, 49.
Wajrasattwa 50 vlgg. 55, 57, 70, 71, 72, 77.
waramudrā 70, Fig. 22 links boven.
weda 3.
Weenen (Museum te —) 2.
West-Azië 21.
Westen 8, 47, 51, 70, 77, 78.
wihāra 13, 15, 16, 17, 59.
Wilsen 53.
wimokṣa 40.
windstreken 45, 47, 49, 76.
Wiṣṇu 48.
witarkamudrā 70, Fig. 22 boven.
Woermann 63, 67.

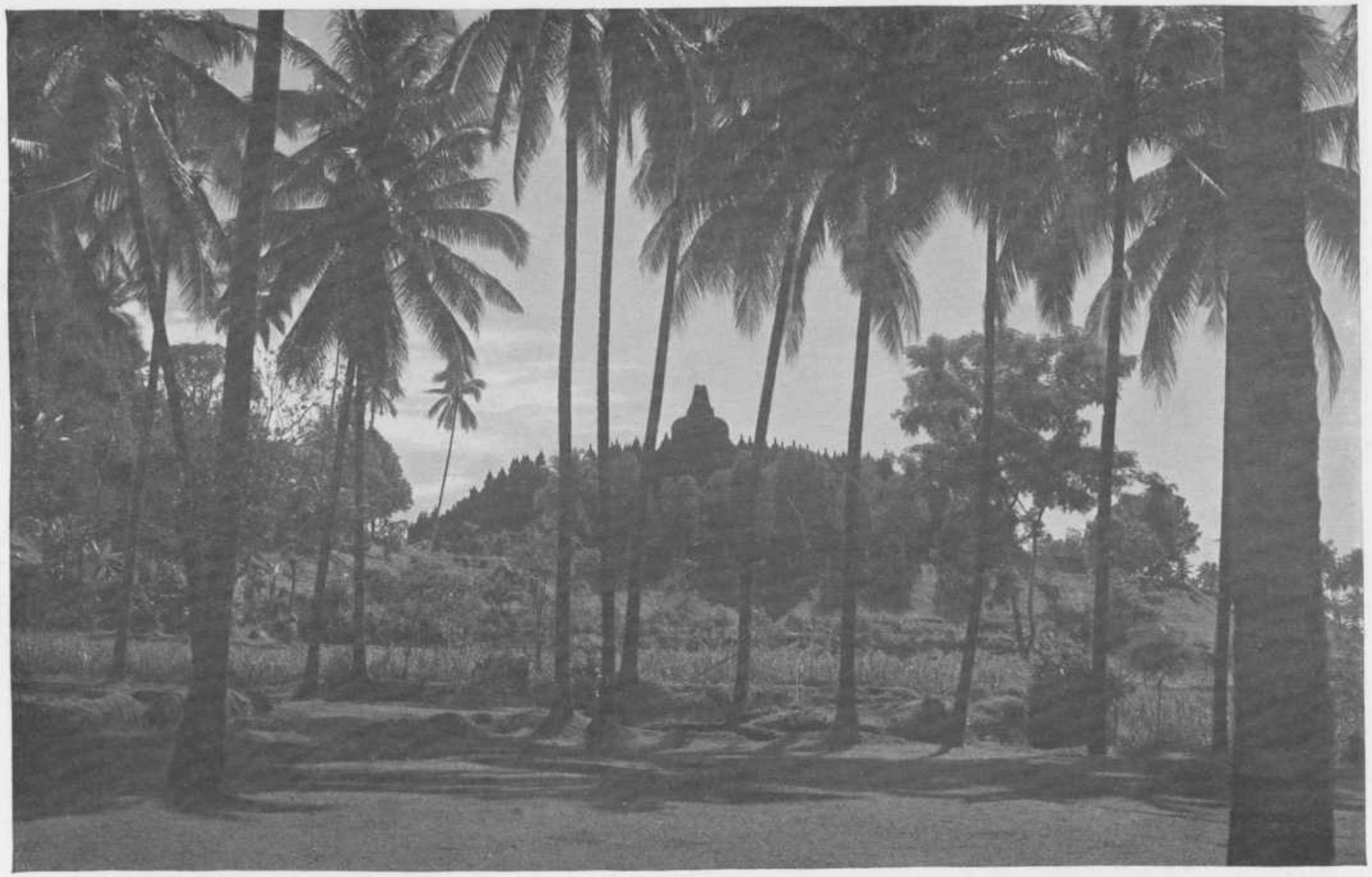
Y.

yahān 67.
Yamunā 5, 22.
yaṣṭi 65.
yogīçwara 43.
yoni 64.
Yüe-chi 21, 24, 64.
Yule 67.

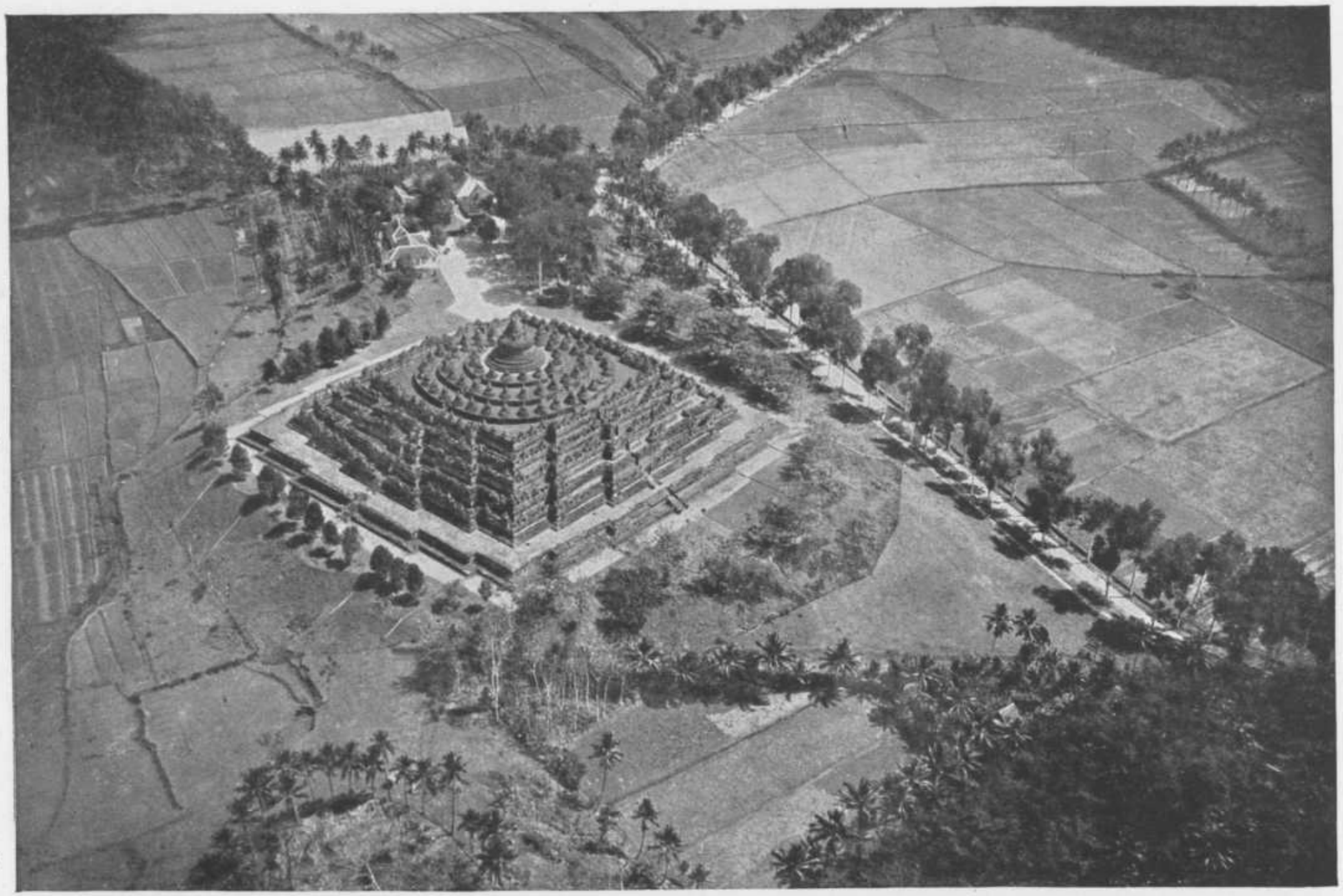
Z.

zedelijkheid 42.
Zenith 8, 77.
zikkurat 22, 23, 25, 26, 27, 34, 65.
Zuid-Azië 16, 21, 24, 33, 41.
Zuiden 8, 47, 51, 70, 77, 78.
Zuid-Midden-Java 18.

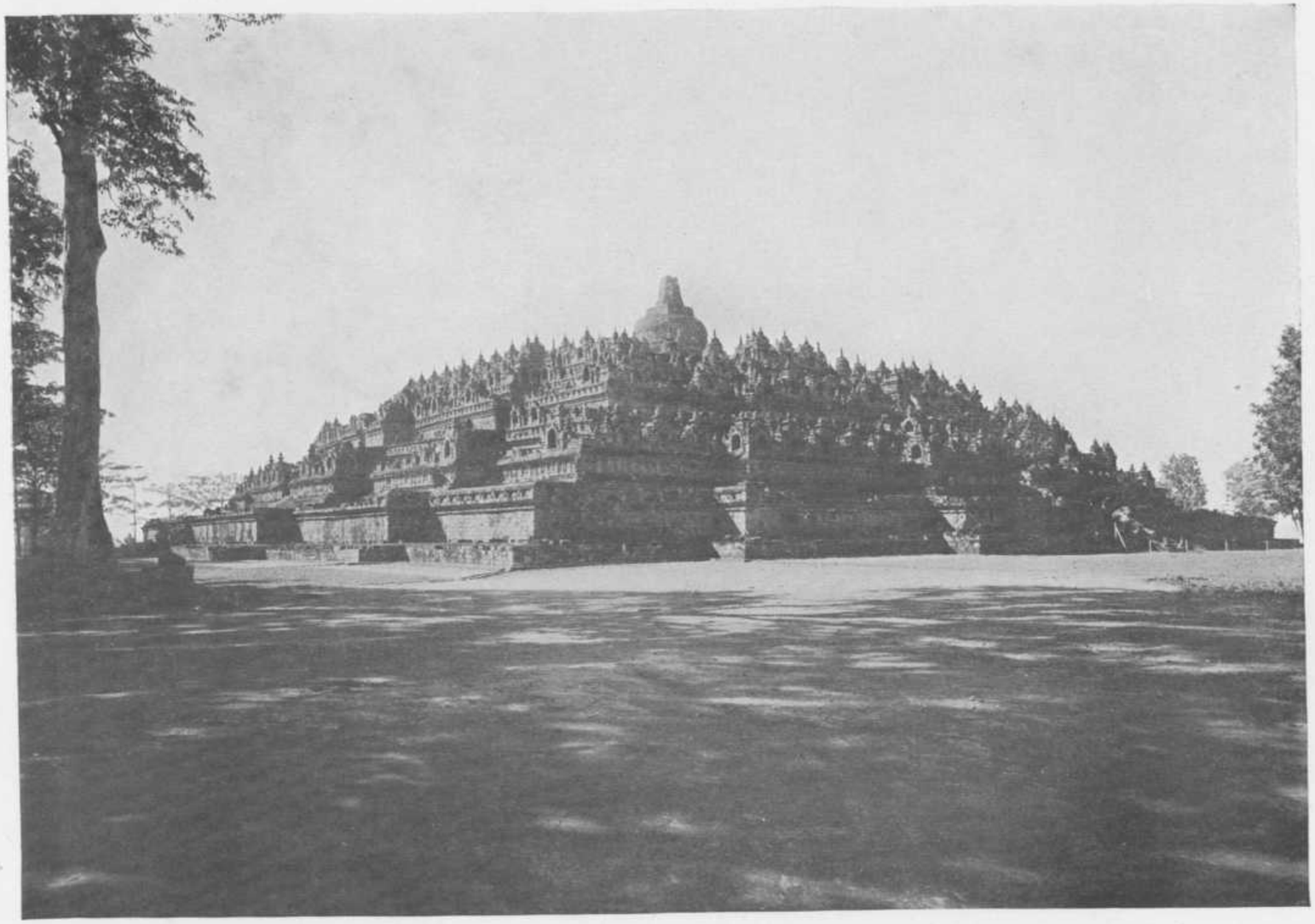
PLATEN.



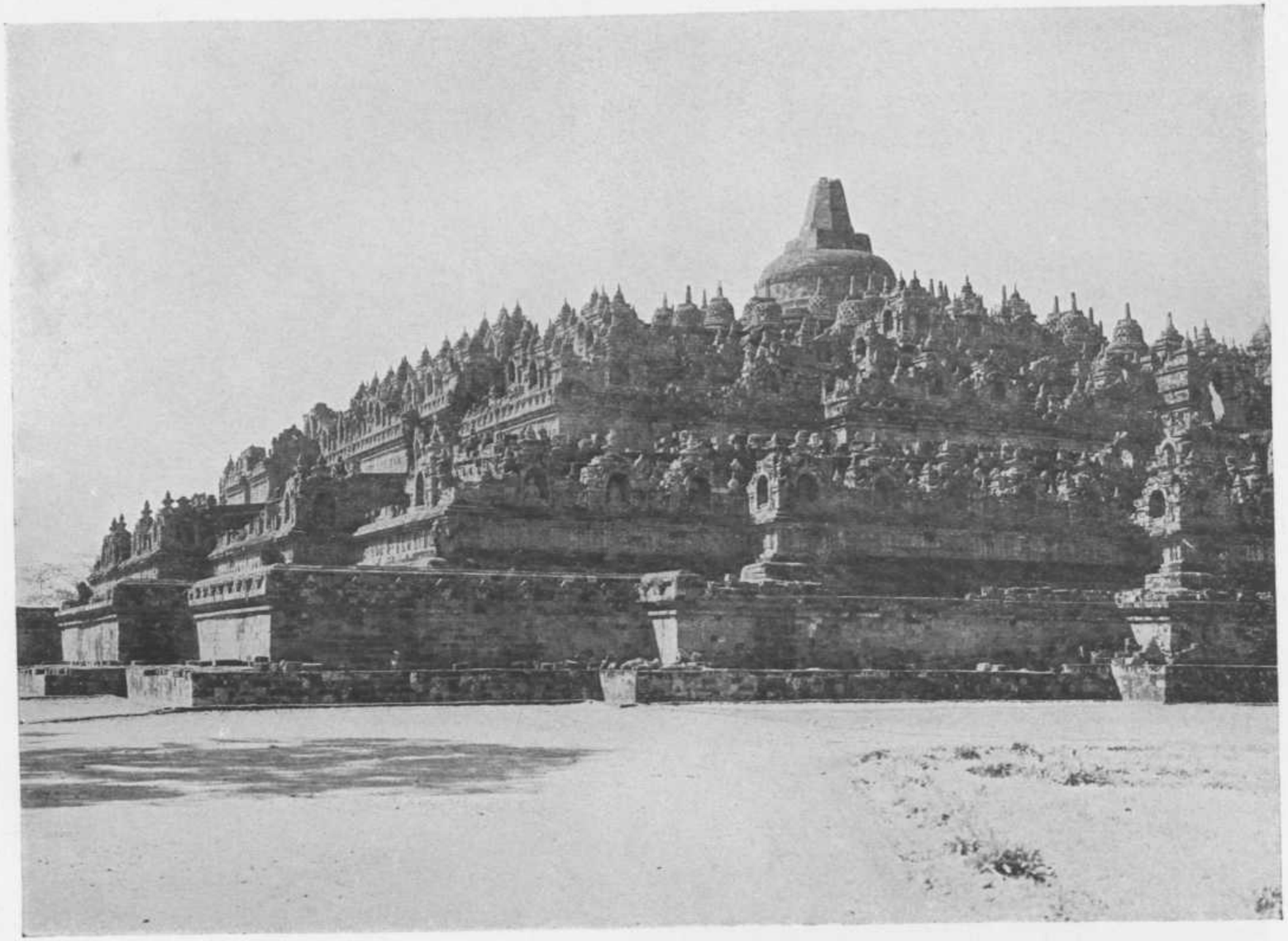
Figuur 1. Silhouet van tjandi Bara-boedoer tegen den oostelijken hemel.



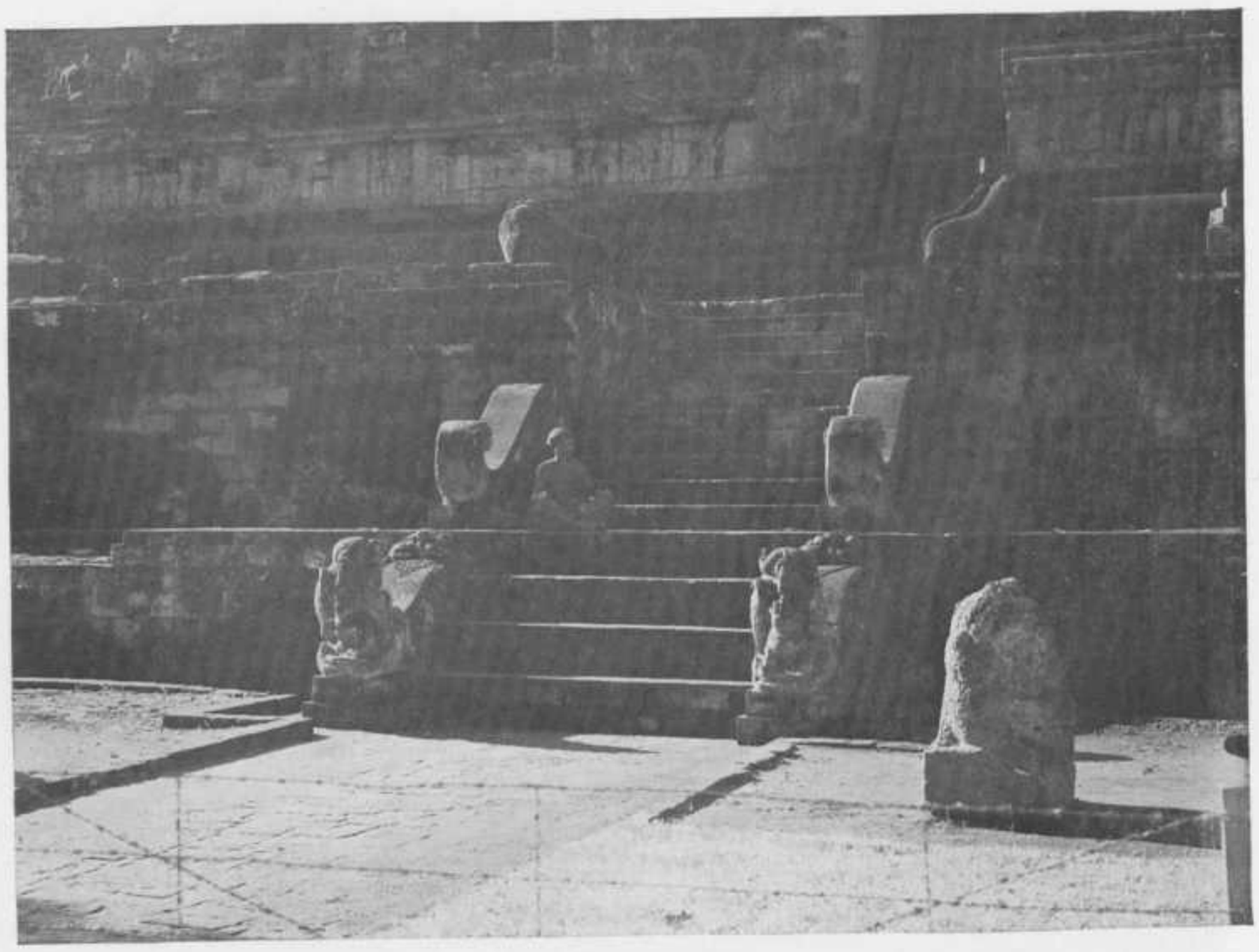
Figuur 2. Overzicht over tjandi Bara-boedoer.



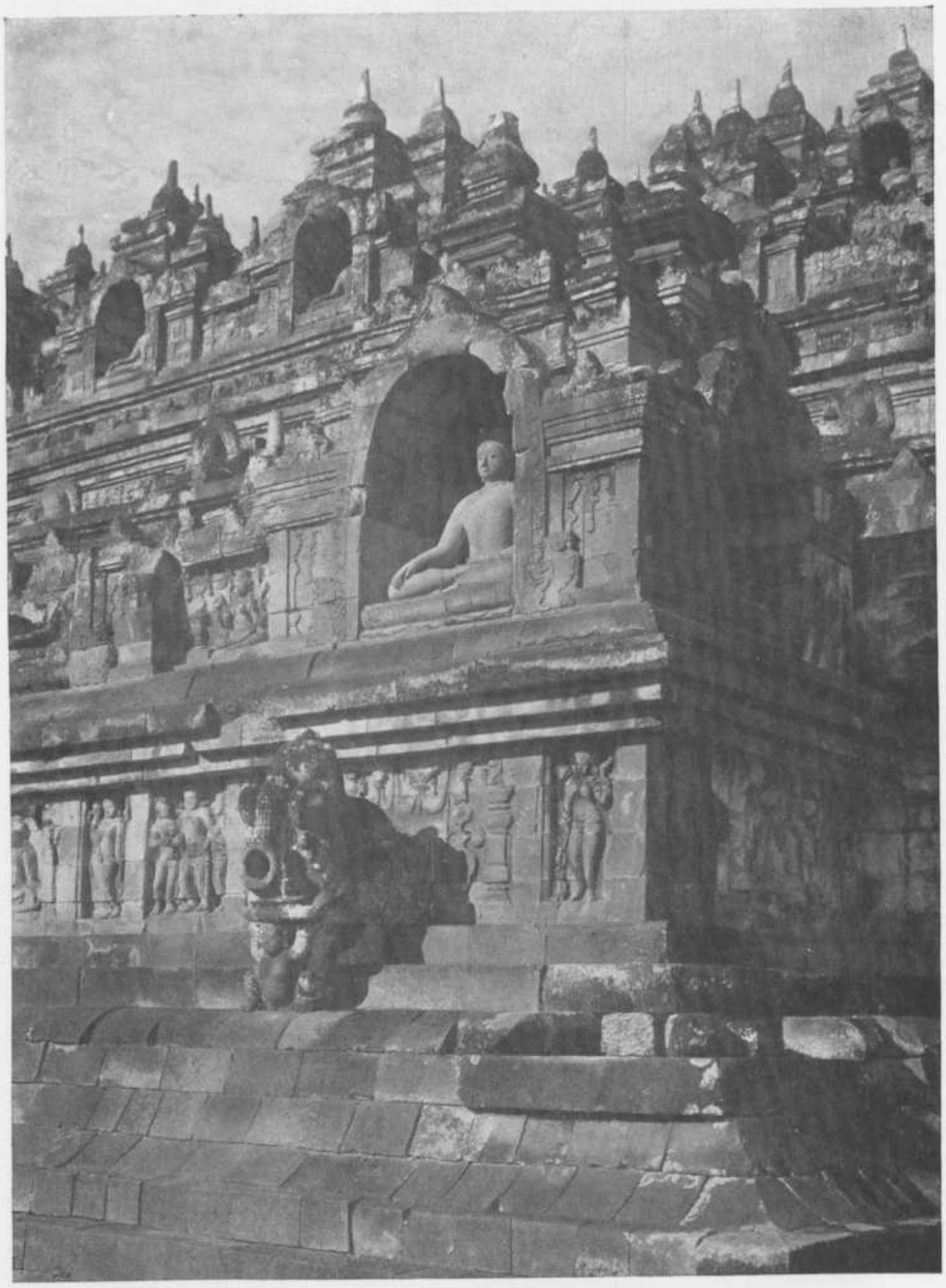
Figuur 3. Gezicht op tjandi Baraboedoer vanuit het Noord-Westen.



Figuur 3a. Detail van figuur 3.

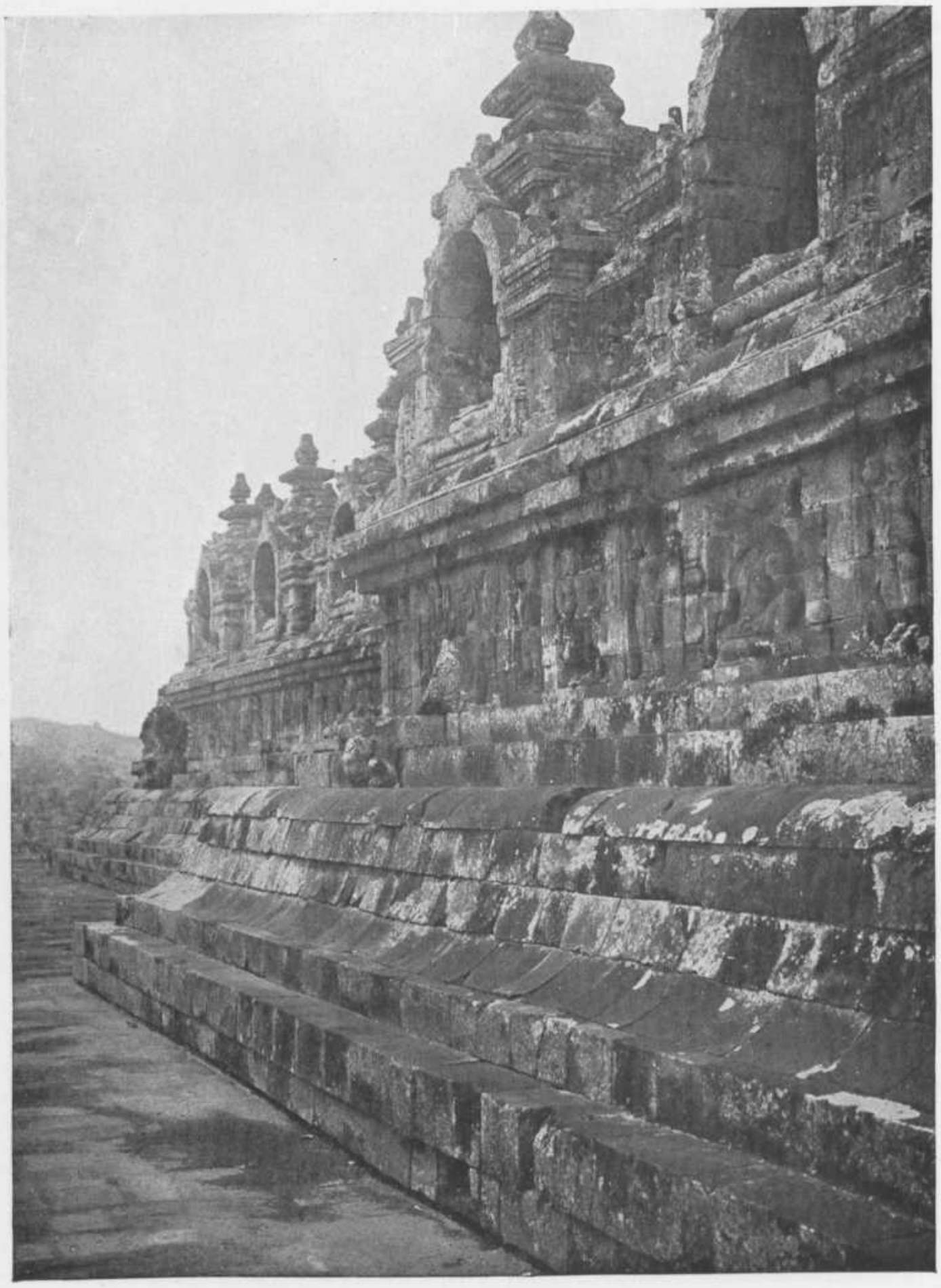


Figuur 4. Trappen aan de Noord-zijde.

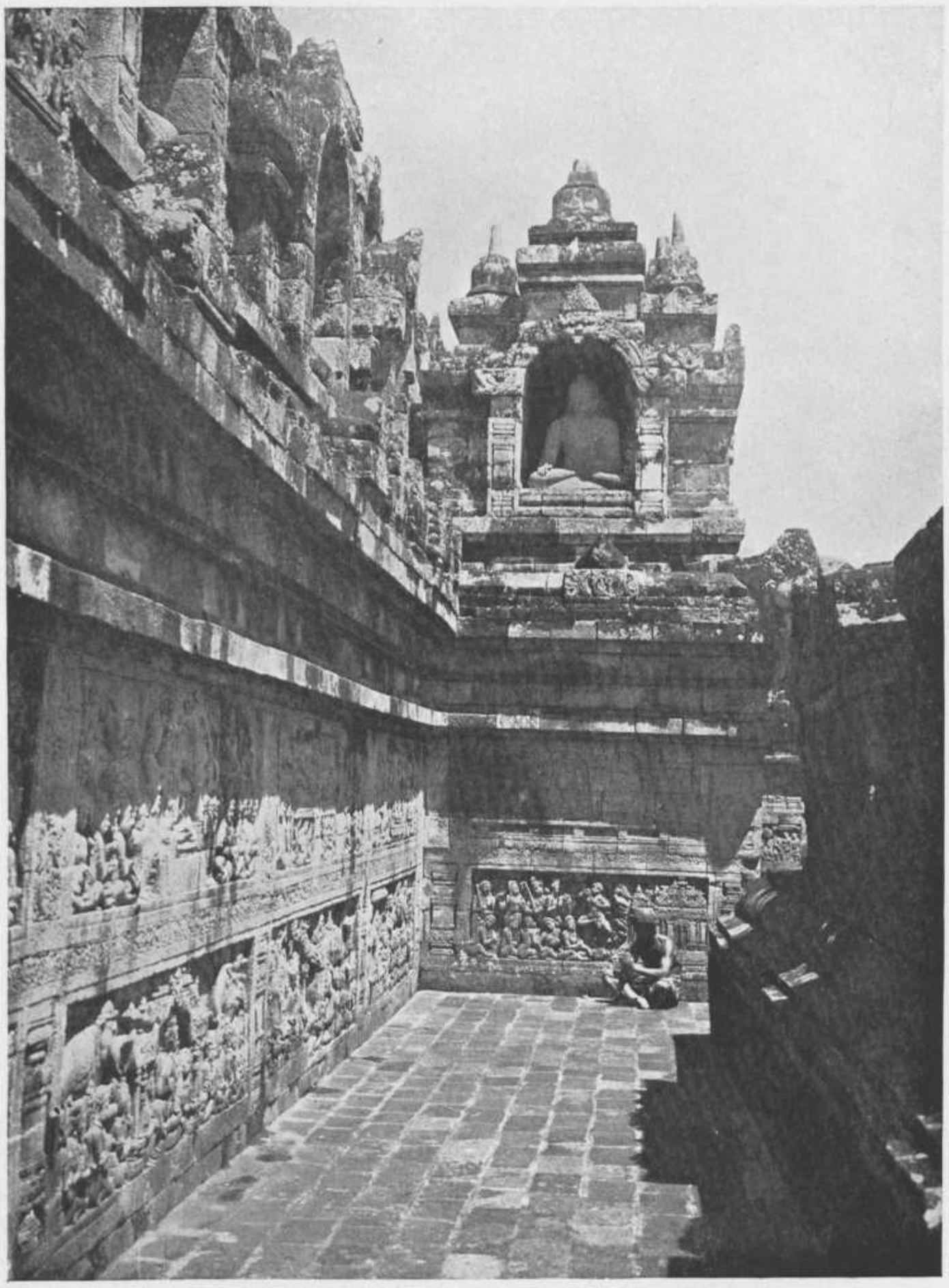


Figuur 5. Nis aan de Oost-zijde.

Figuur 6. Nissen aan de Oost-zijde.



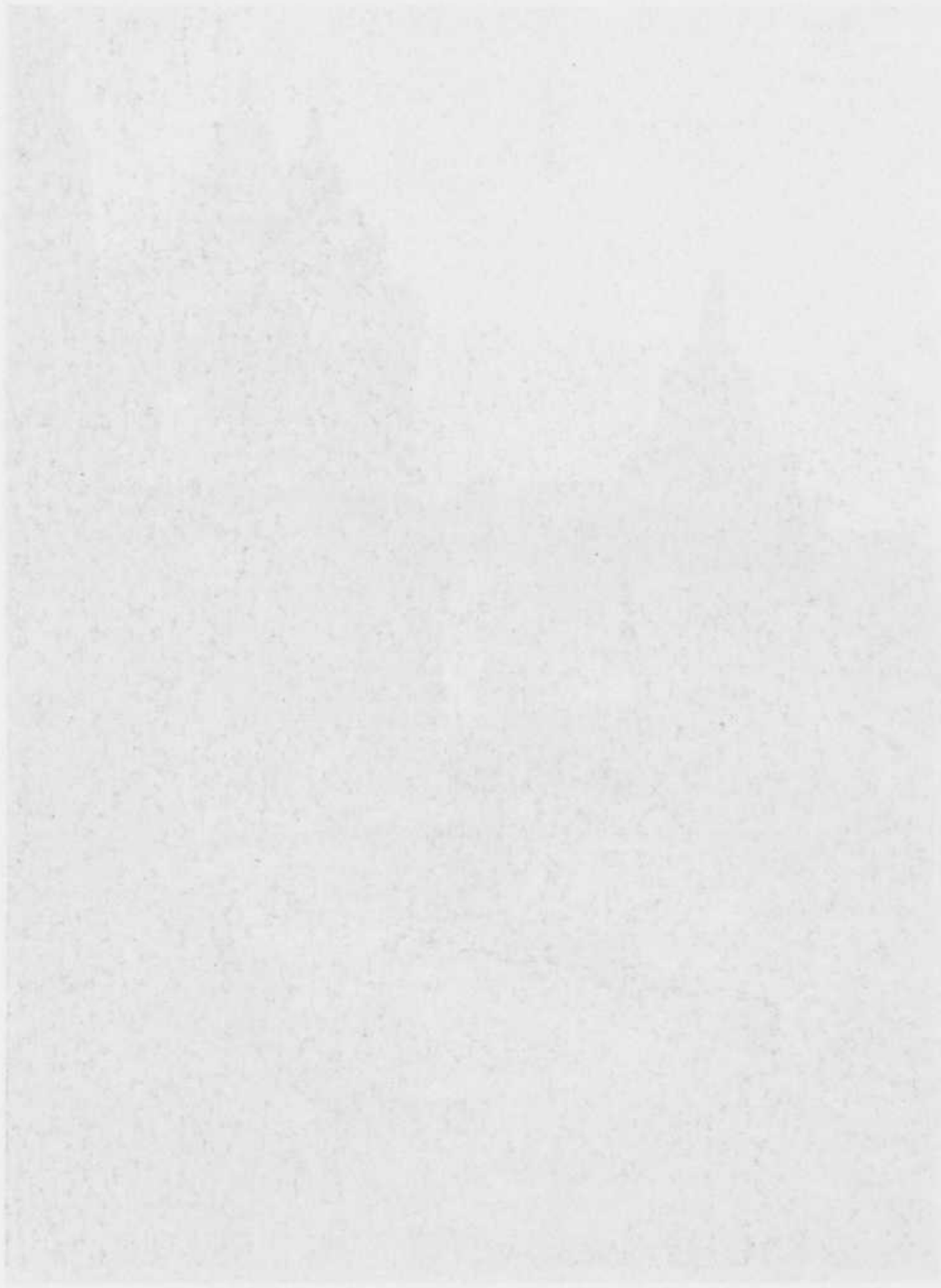
Figuur 7. West-zijde (Noordelijke helft).

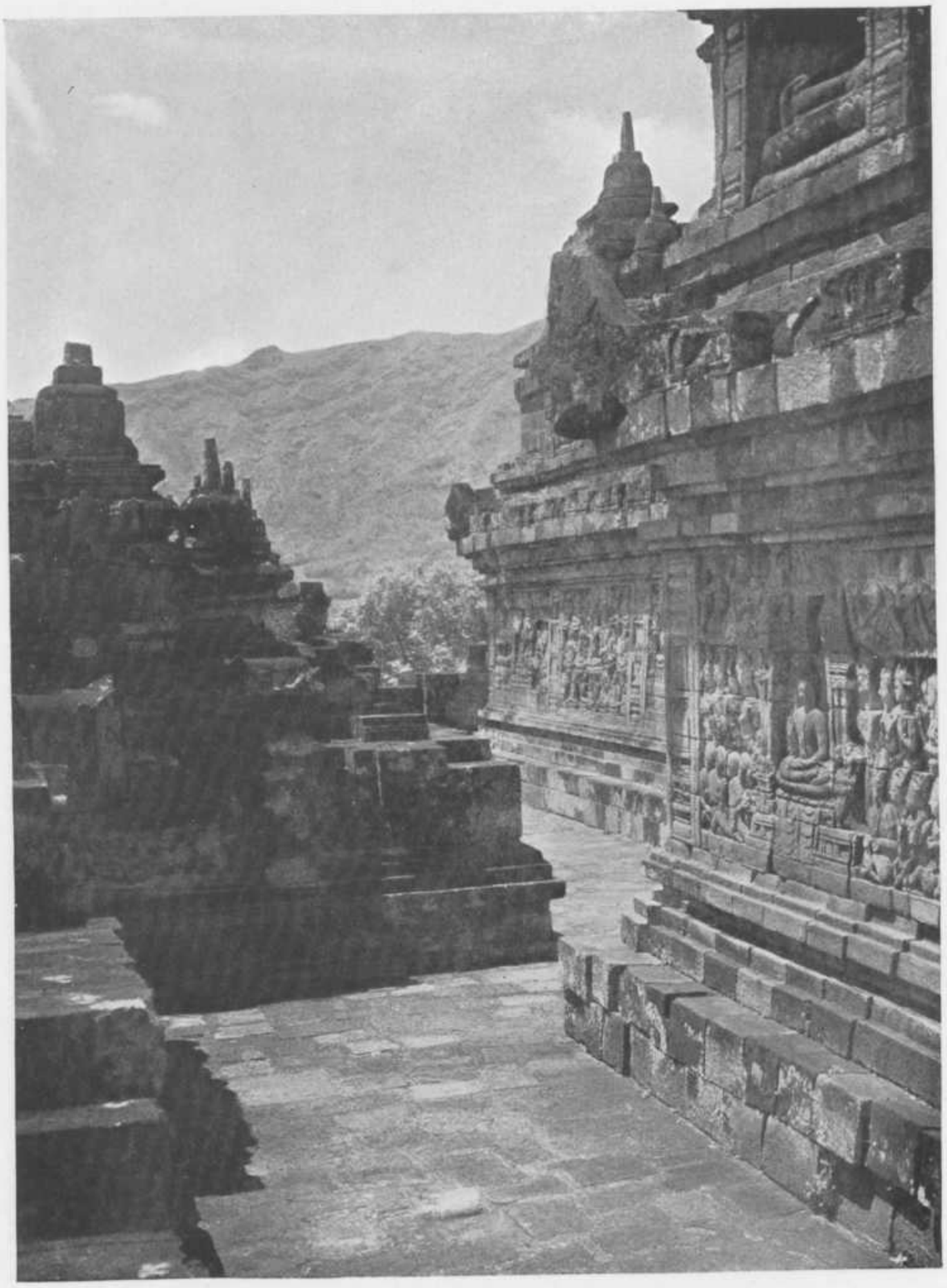


Figuur 8. Eerste gaanderij Zuid-Oost-hoek.

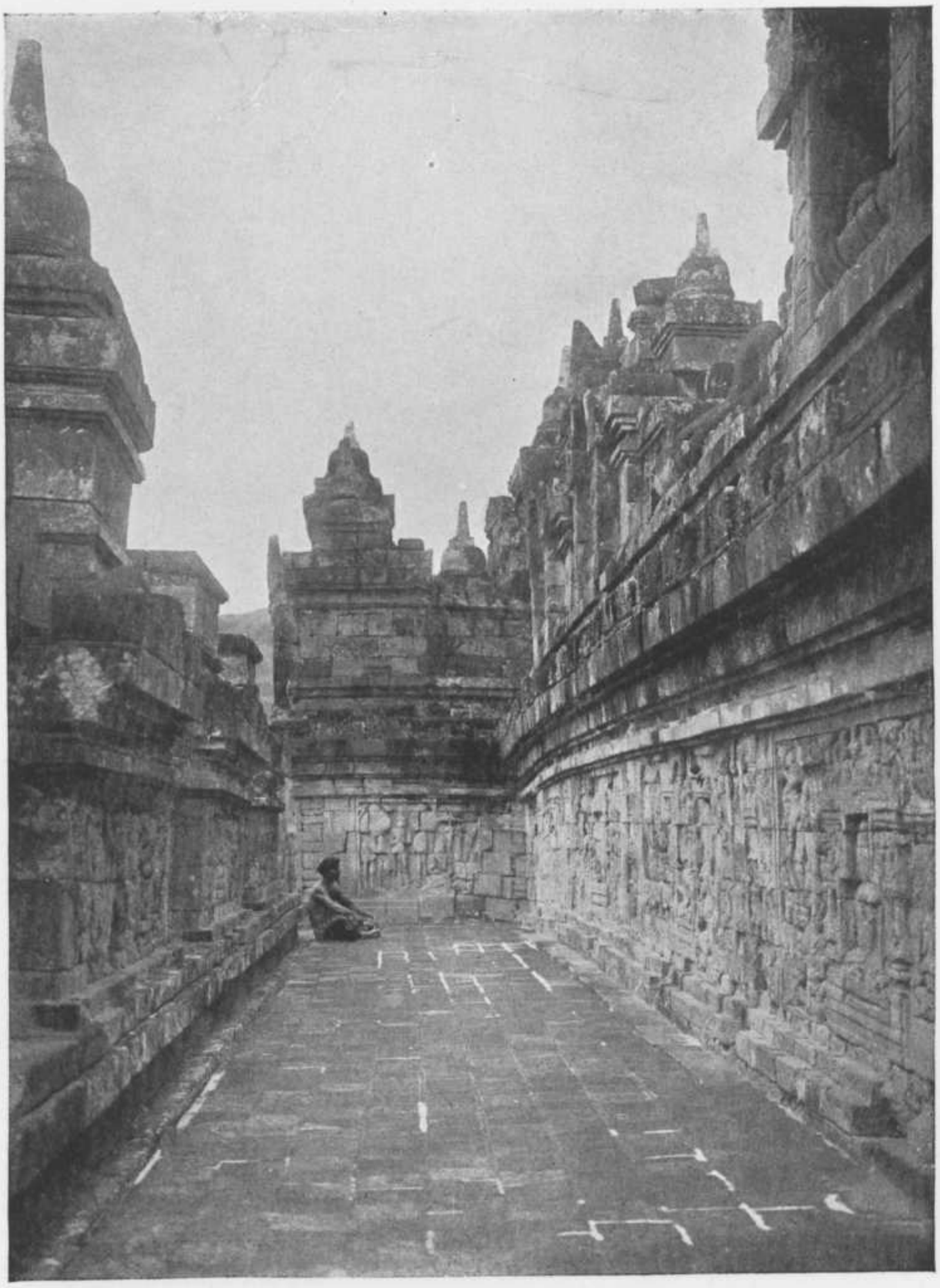
Figuur 9. Eerste gaanderij Noord-West-hoek.

Figuur 10. Tweede gaanderij Zuid-West-hoek.

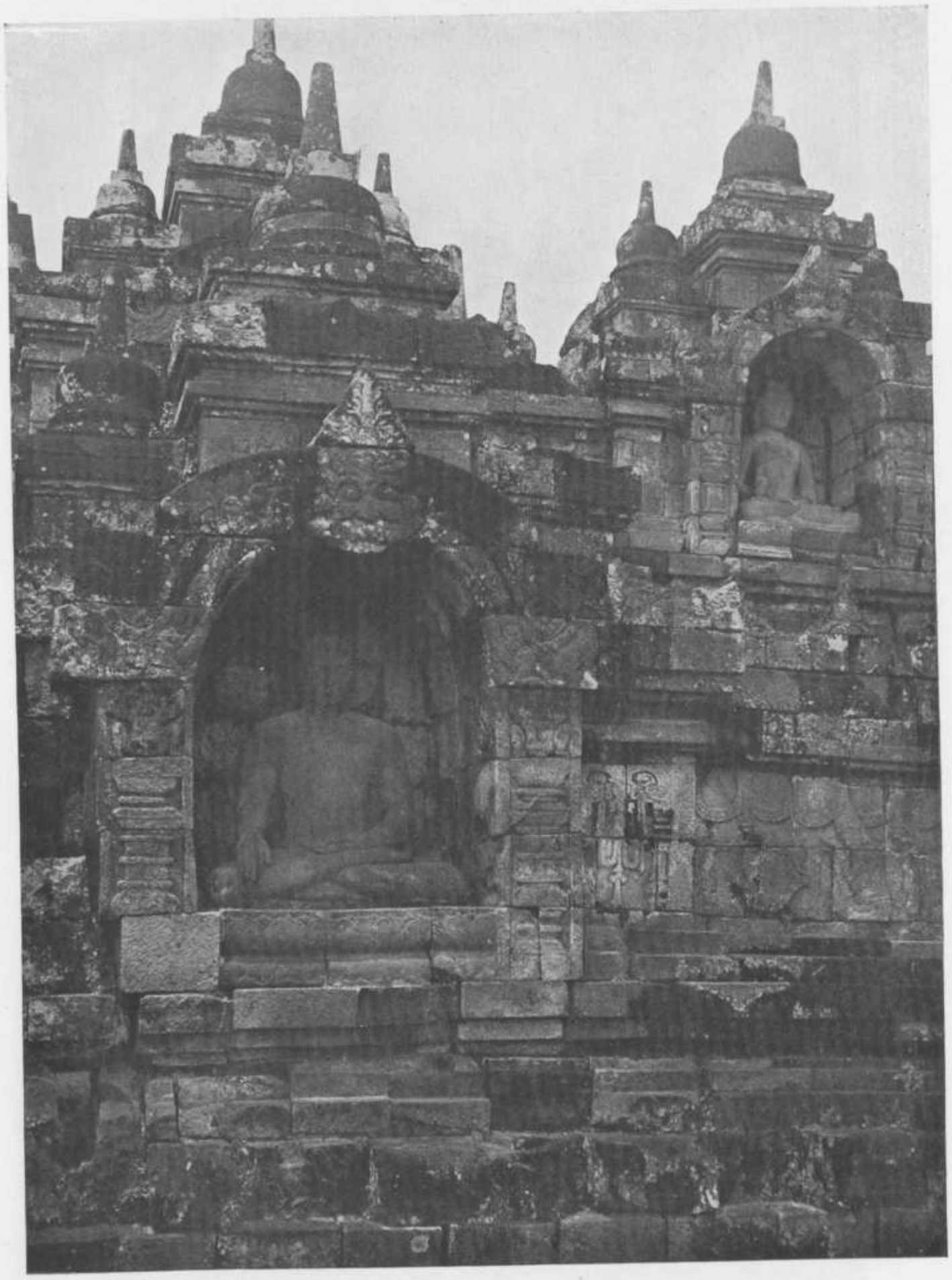




Figuur 11. Tweede gaanderij Zuid-Oost-hoek.

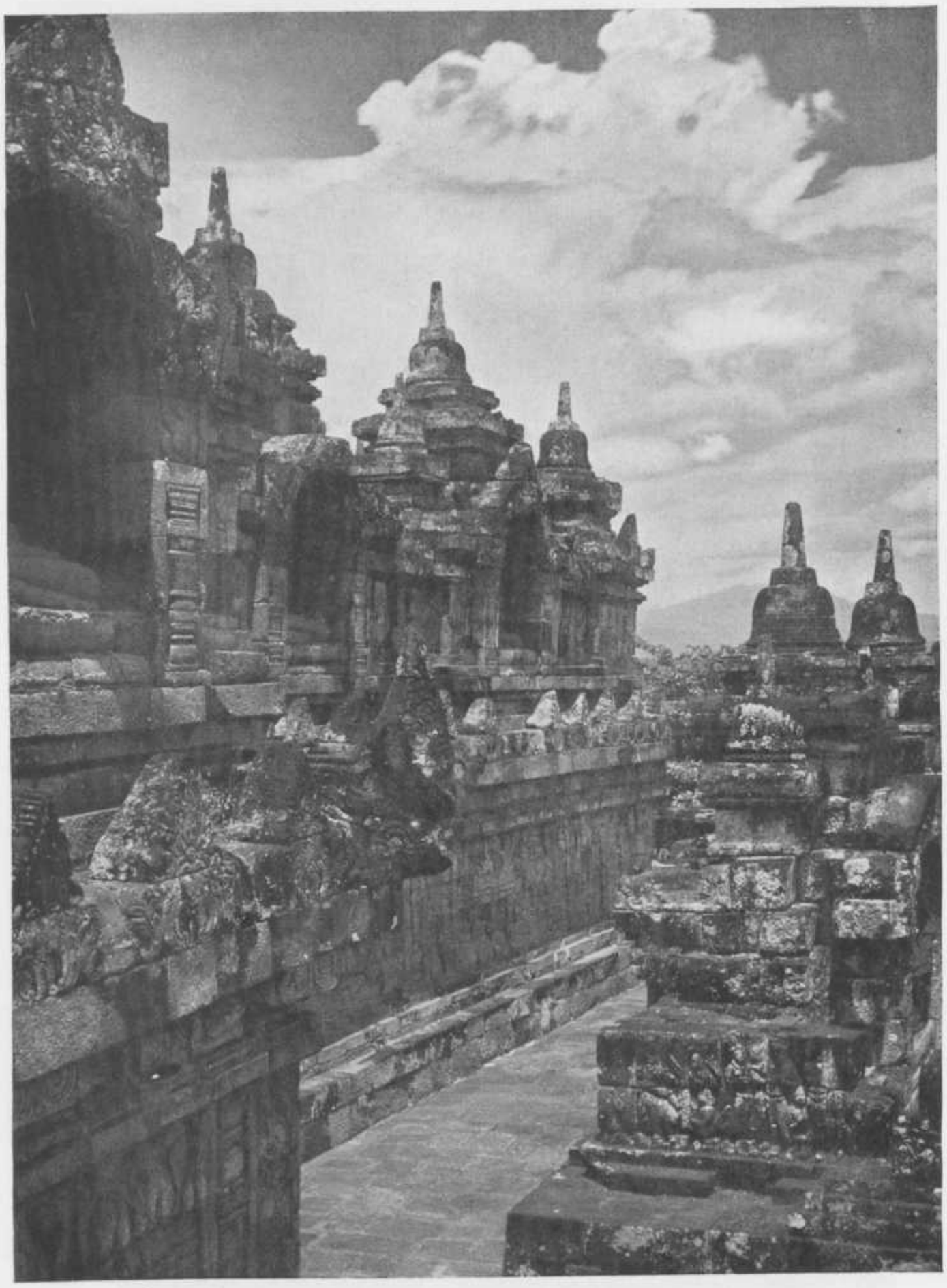


Figuur 12. Derde gaanderij Oost-zijde.

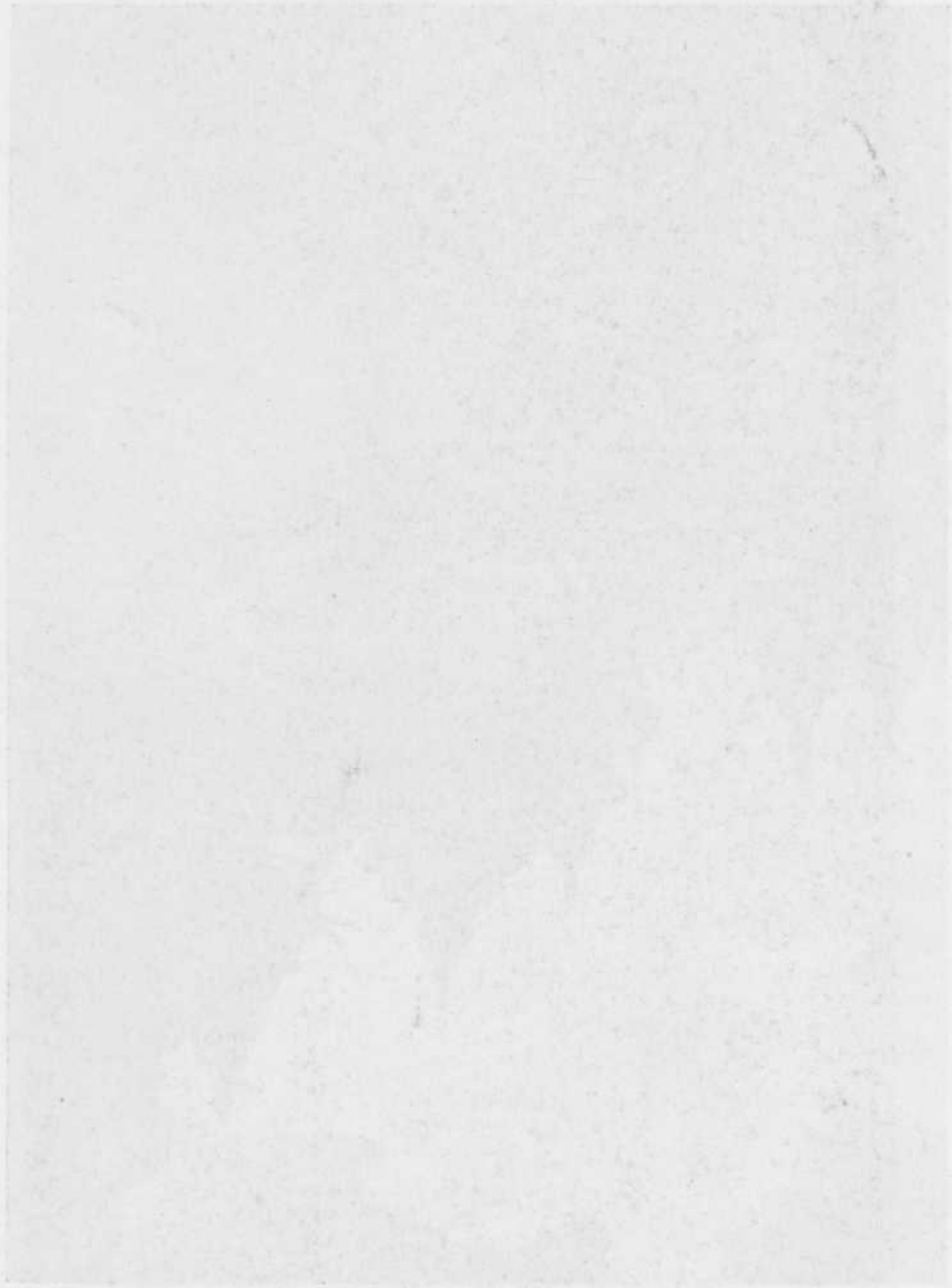


Figuur 13. Derde gaanderij. Nis aan de Oost-zijde.

Figuur 14. Derde gaanderij Zuid-West-hoek.



Figuur 15. Vierde gaanderij Noord-Oost-hoek.

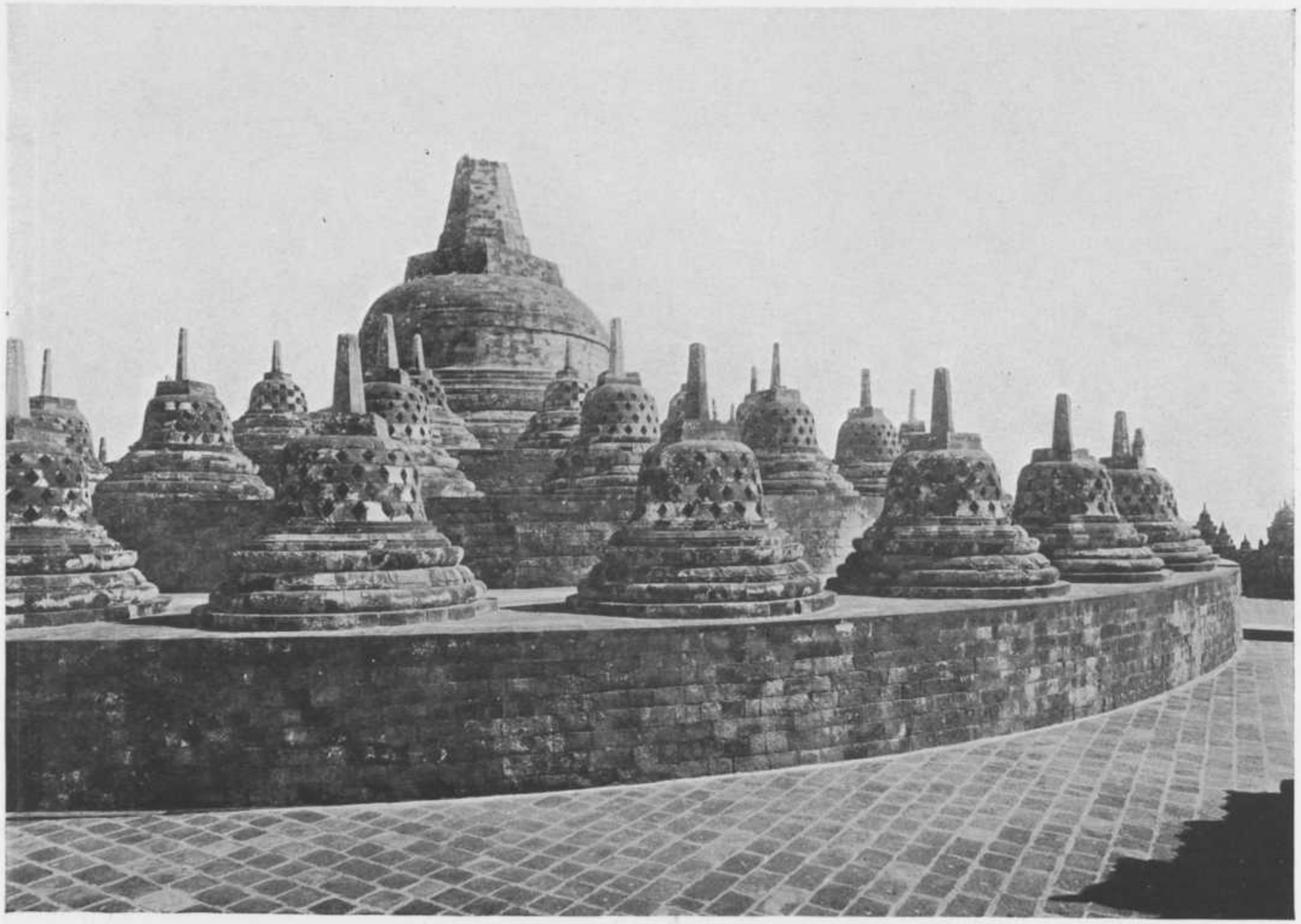


Figuur 16. Vierde gaanderij, Oost-zijde.

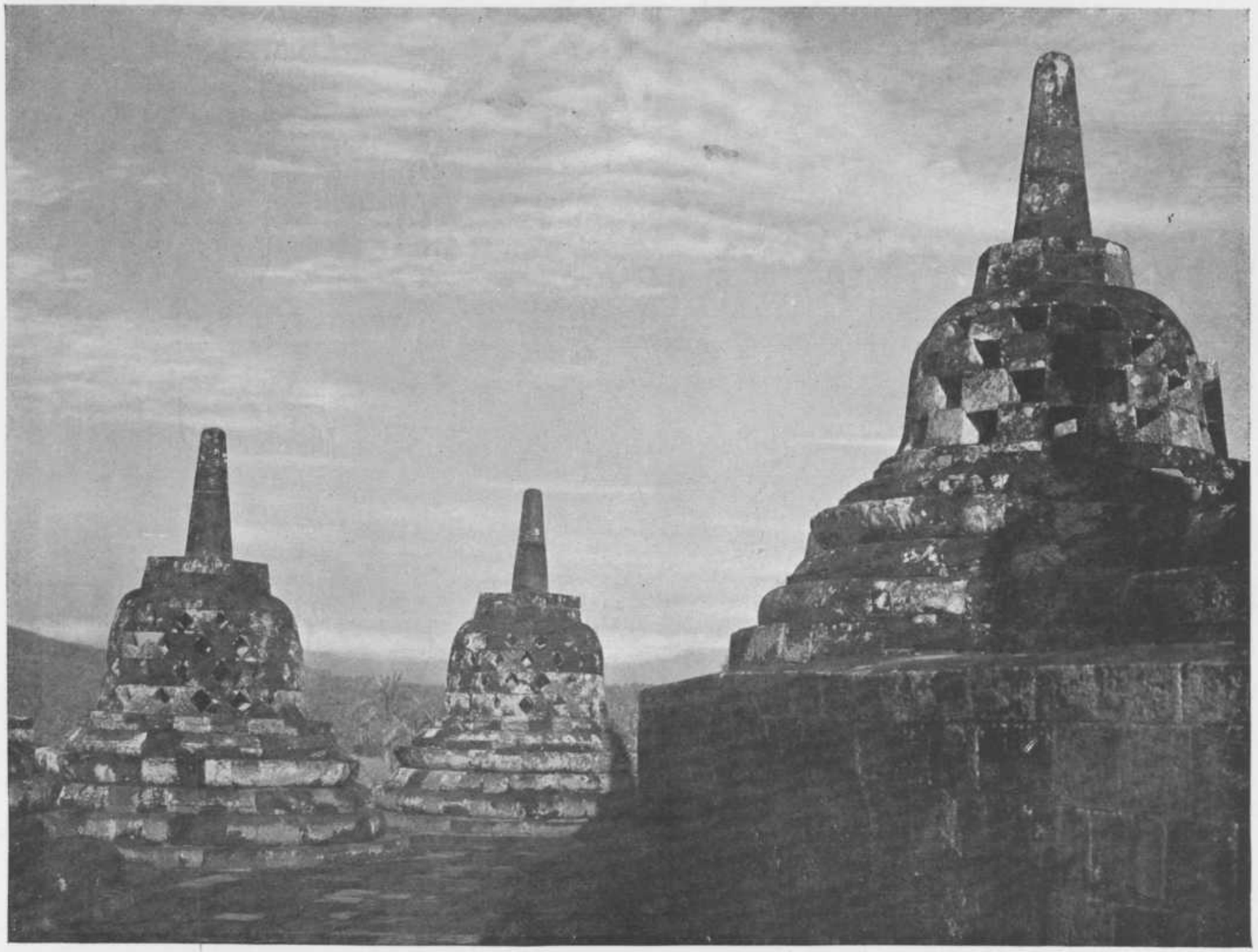
Figuur 17. Poort in de vierde gaanderij aan de Noord-zijde.

Figuur 18. Poort in de vierde gaanderij.

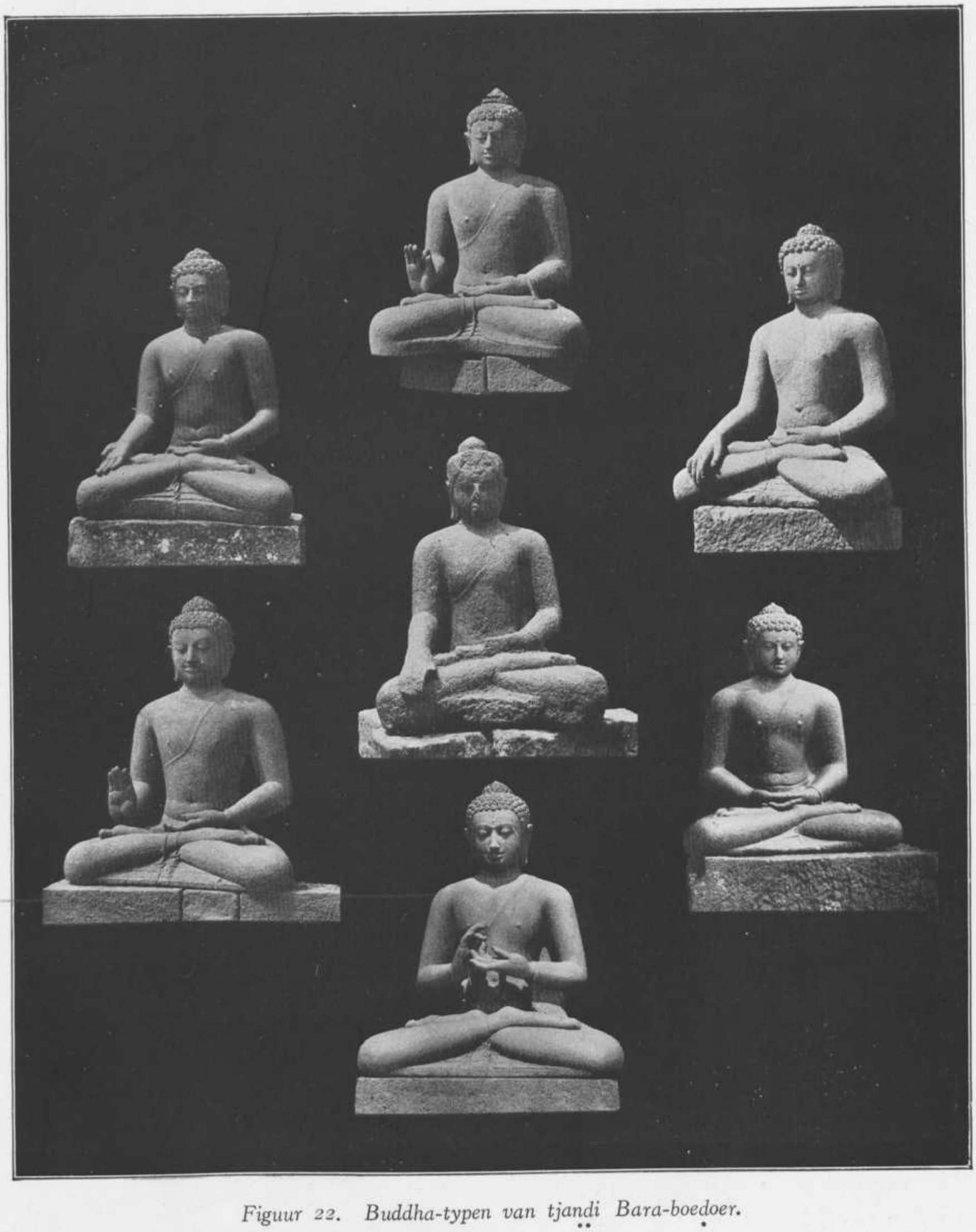
Figuur 19. Eerste terras met buitenmuur Noord-zijde.



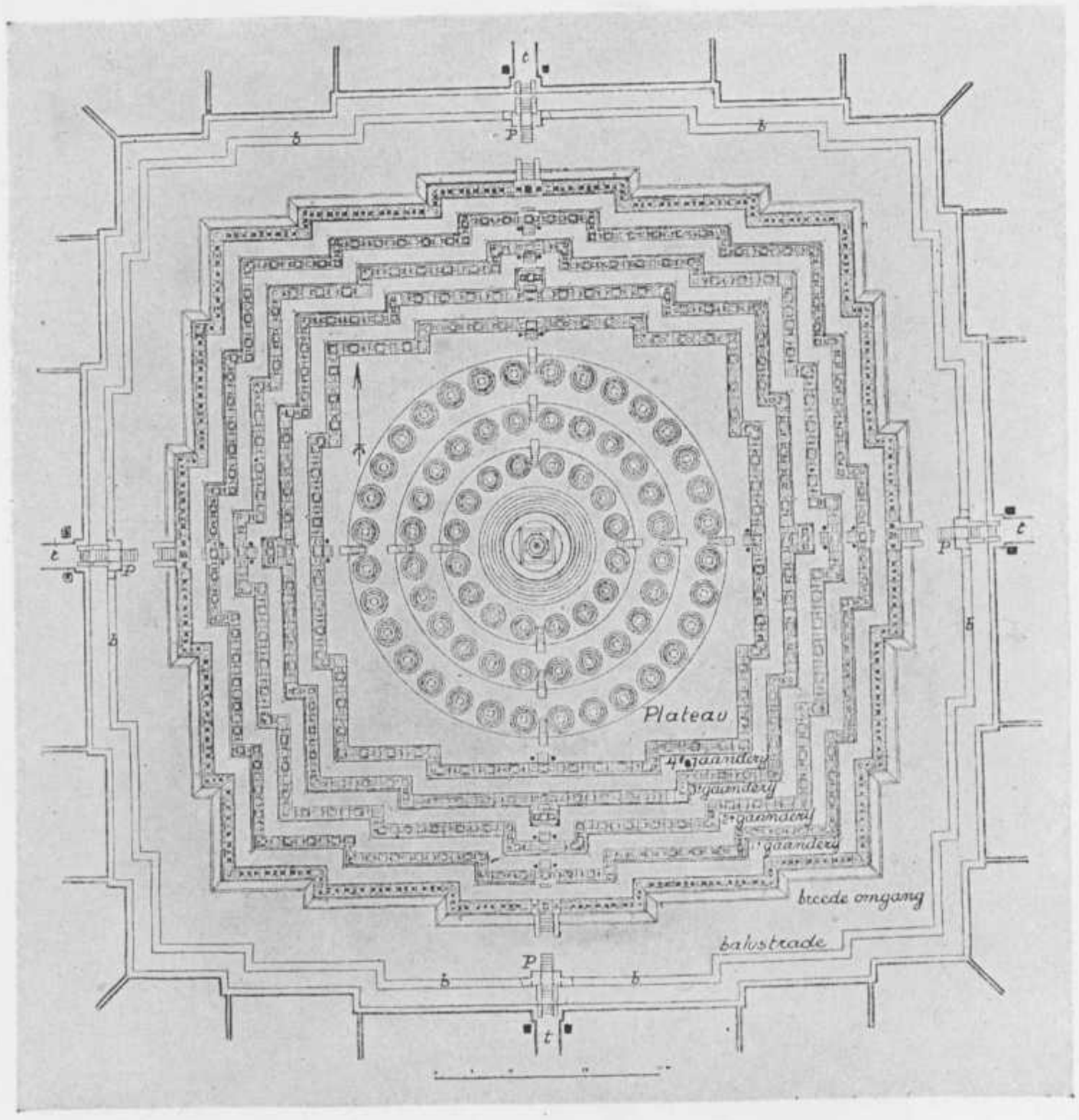
Figuur 20. Gezicht op tweede, derde en vierde terras met hoofddagob.



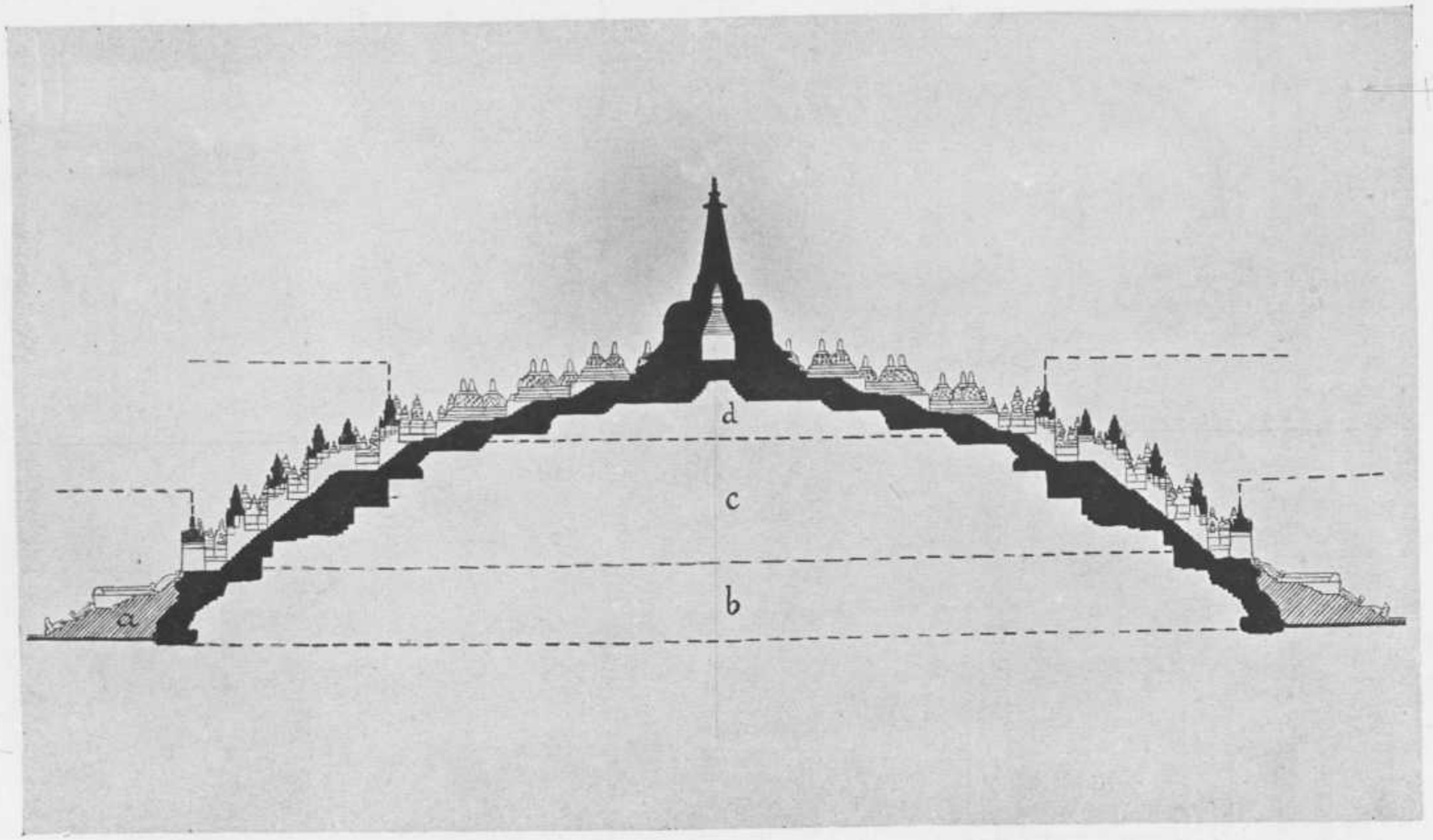
Figuur 21. Dagobs van het tweede en derde terras.



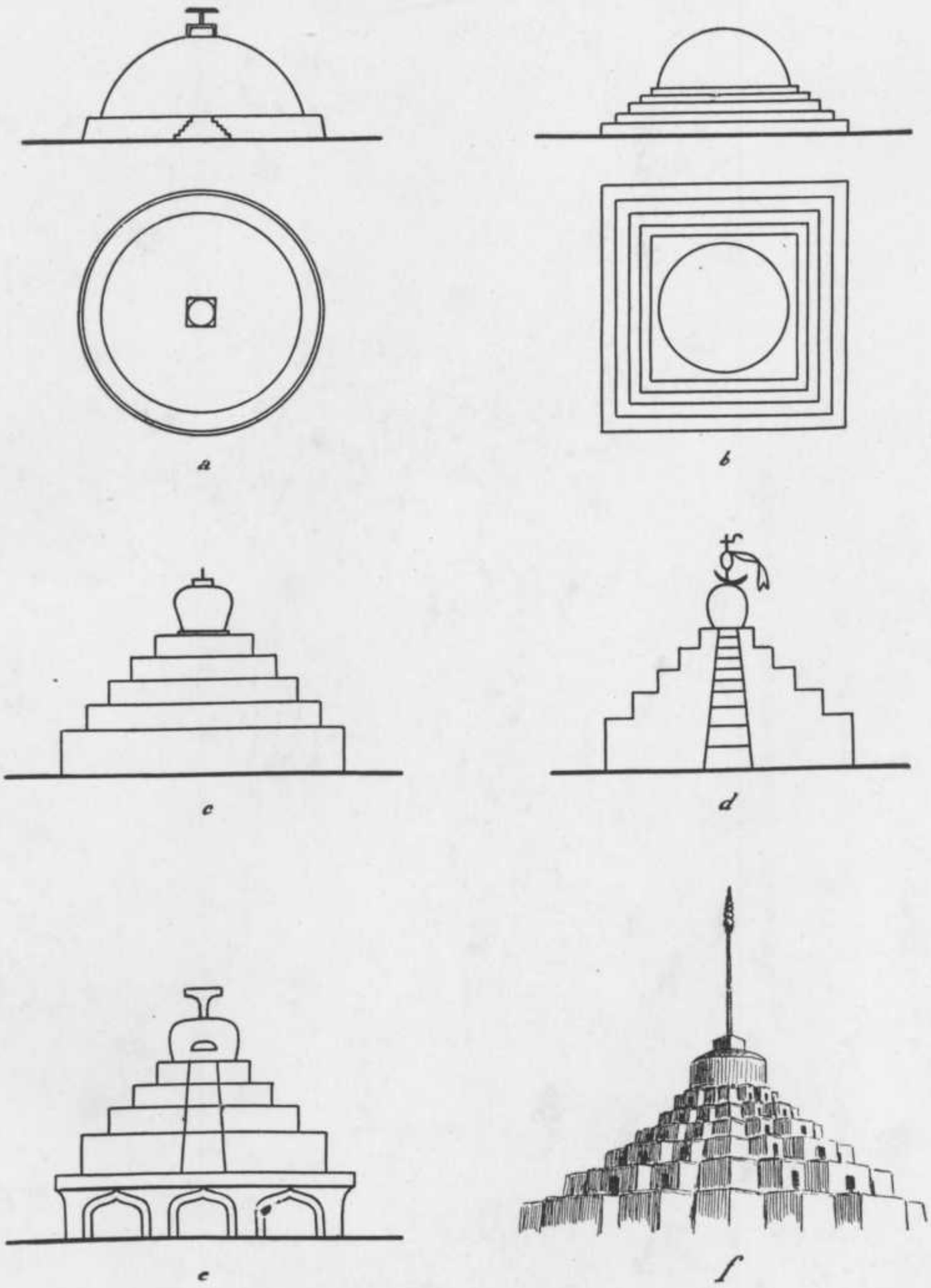
Figuur 22. Buddha-typen van tjandi Bara-boedoer.



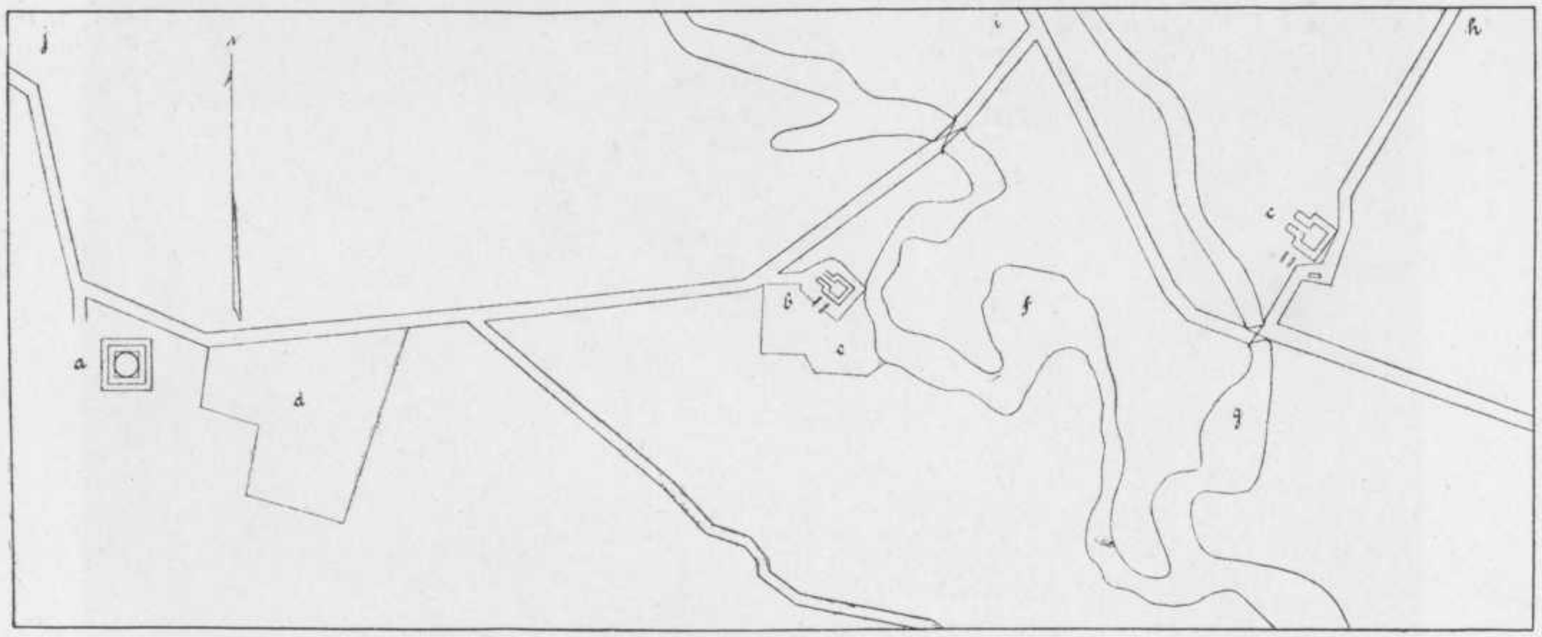
Figuur 23. Plattegrond van tjandi Bara-boedoer.



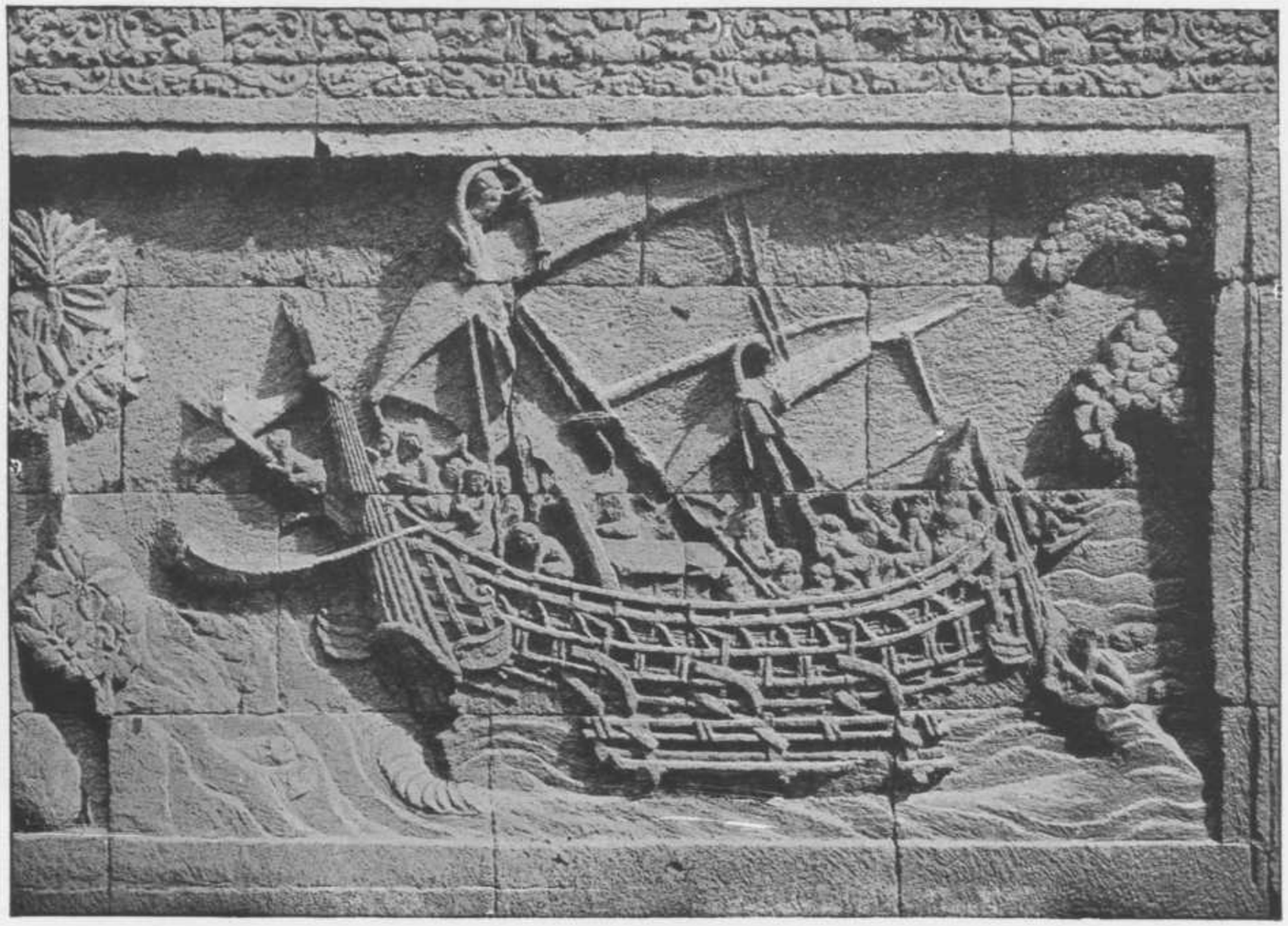
Figuur 24. Doorsnede van tjandi Bara-boedoer.



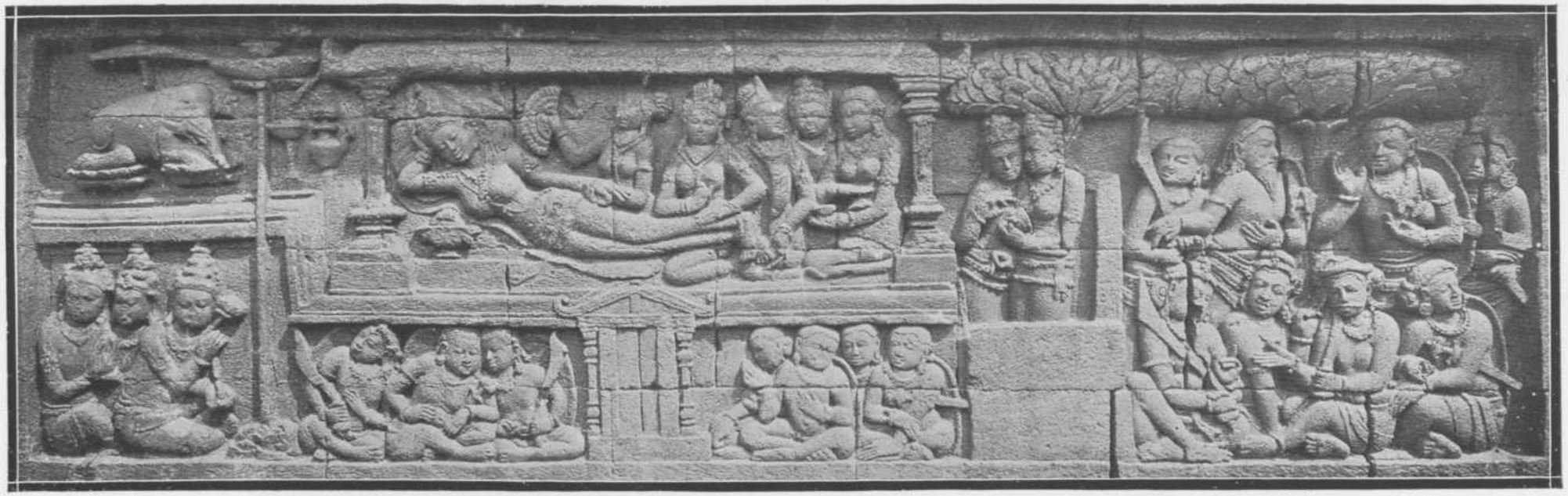
Figuur 25. Verschillende stūpa-typen.



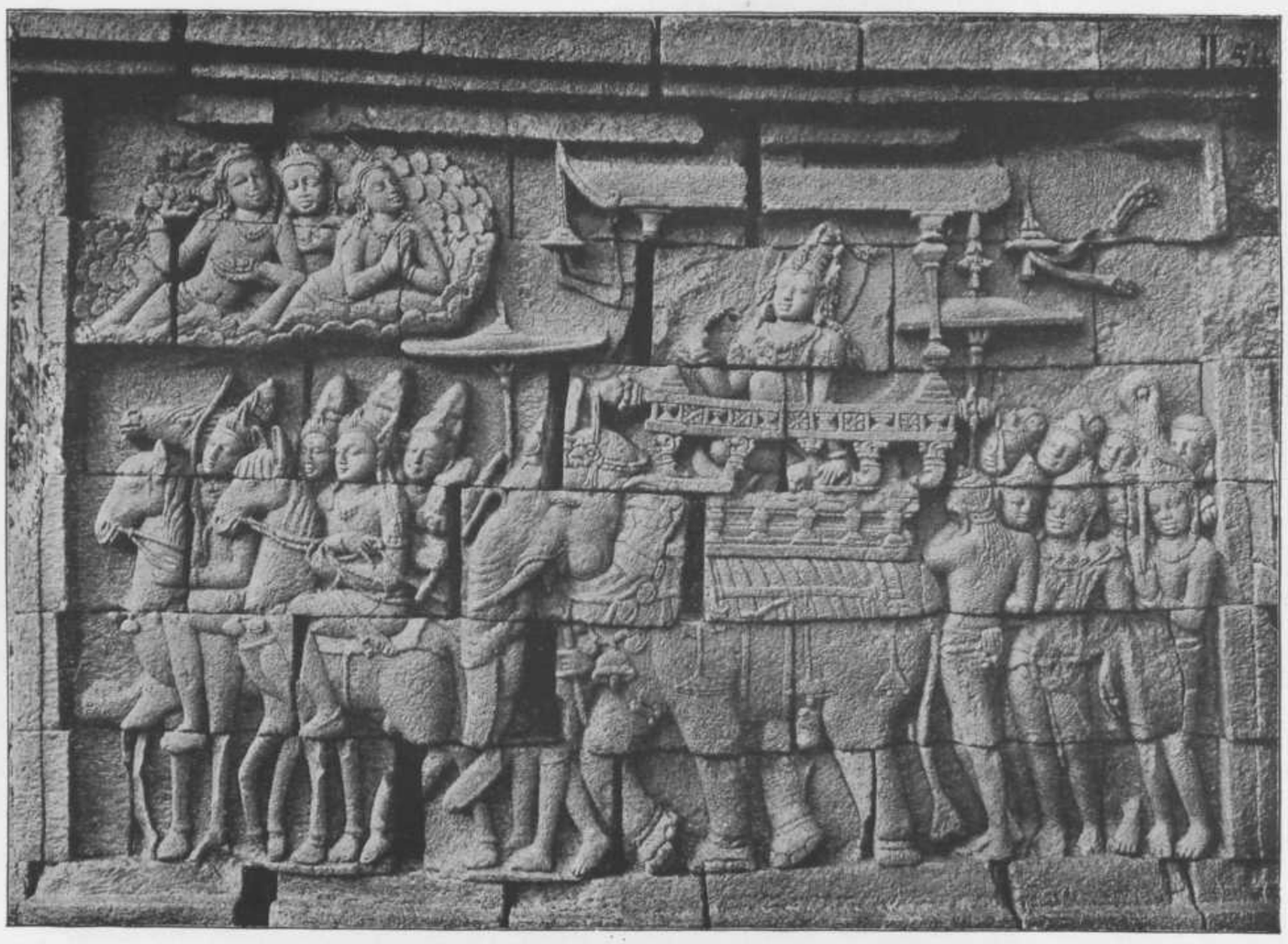
Figuur 26. Situatie van tjandi Bara-boedoer.



Figuur 27. Relief van de eerste gaanderij. Jātaka-serie.

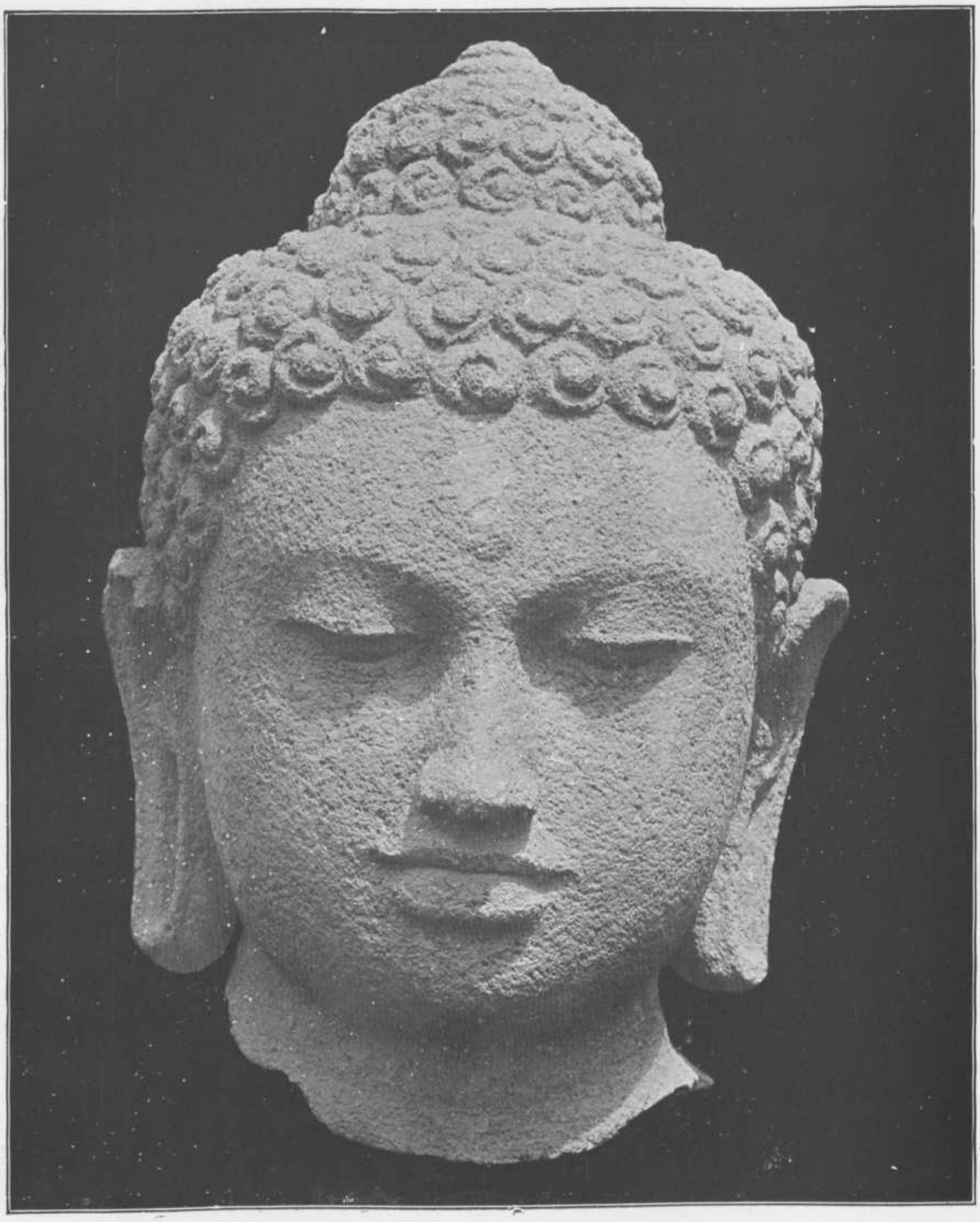


Figuur 28. Relief van de eerste gaanderij. Lalitawistara-serie.



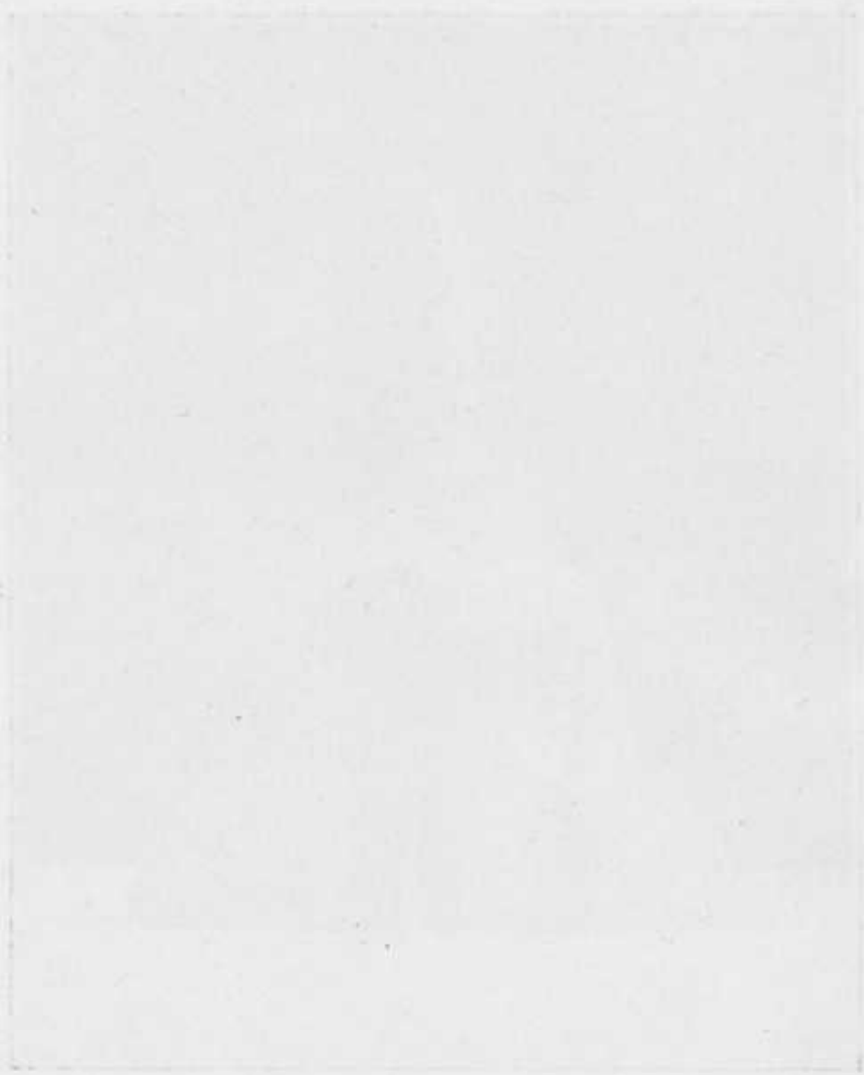
Figuur 29. Relief van de tweede gaanderij. Gandawyūha-serie.

Figuur 30. Buddha-kop.



Figuur 31. Buddha-kop.

Figuur 32. Klei-stūpa.



BOEKBINDERIJ
OELLERS
VALKENBURG

IN