E. Uhlenbeck

De interpretatie van de Oud-Javaanse Ramayana-kakawin

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 131 (1975), no: 2/3, Leiden, 195-213

This PDF-file was downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>

E. M. UHLENBECK

DE INTERPRETATIE VAN DE OUD-JAVAANSE RĀMĀYAṆA-KAKAWIN*

ENIGE ALGEMENE BESCHOUWINGEN
EN GEZICHTSPUNTEN

I

De combinatie van titel en ondertitel van mijn voordracht zal wellicht een aantal uwer paradoxaal aandoen. De Oud-Javaanse Rāmāyaṇa-kakawin immers die vanmorgen ter sprake komt, is in velerlei opzicht een uniek werk in de Javaanse letterkunde. Het is meer dan duizend jaar geleden ontstaan en bovendien alleen voor een handvol specialisten toegankelijk en dat nog maar betrekkelijk. Het lijkt daarmee een weinig geschikt aanknopingspunt voor algemene beschouwingen en gezichtspunten. Het is immers duidelijk dat ik enerzijds groot gevaar loop te vervallen in uiteenzettingen, zo specialistisch van aard dat slechts enkelen uwer daarvoor enige belangstelling zullen kunnen opbrengen en anderzijds de kans loop mij te verliezen in zulke algemene beschouwingen dat daarachter het Oud-Javaanse Rāmāyaṇa geheel schuil gaat of daarin hoogstens nog functioneert als een slecht gekozen, want alleen enkelen aansprekende, illustratie. Deze Scylla en Charybdis-beduchtheid doet echter de wetenschappelijke verhoudingen onrecht aan. Het is mijn overtuiging namelijk, dat dieper inzicht zelfs in een werk als het Rāmāyaṇa, dat wij slechts kunnen ontwaren door een beslagen ruit van bijkans elf eeuwen, het best kan groeien wanneer wij ons voordeel doen met de algemene theoretische inzichten en probleemstellingen binnen die wetenschappen die centraal betrokken zijn bij de studie van ieder taalkunstwerk nl. de filologie, de literatuurwetenschap en de taalkunde. Daarbij dient echter bedacht te worden, dat deze wetenschappen in hun ontwikkeling van algemeen theoretisch inzicht, zich niet in het zelfde stadium bevinden. Dit houdt in, dat ook de mogelijkheid van vruchtbare wisselwerking tussen algemene theorie en speciaal onderzoek, een wisselwerking waarvan hun vooruitgang afhankelijk is, in verschillende

* Tekst van een voordracht gehouden op 8 sept. 1973 op het Leids congres van het Oosters Genootschap in Nederland.

mate in deze wetenschappen aanwezig is. De taalkunde is naar men weet hier het verst gevorderd, hetgeen bewezen wordt door het levendige debat over centrale theoretische vragen gevoerd, waarin taalkundigen van zeer uiteenlopende achtergrond participeren. Onderzoek van een bepaalde taal zonder expliciete algemene taalkundige fundering, is naar aller gevoelen tegenwoordig dan ook niet meer mogelijk. In de literatuurwetenschap echter staan de zaken anders. Haar blikveld is nog beperkt tot bepaalde literaturen en haar theorievorming — op zichzelf van geenszins te onderschatten waarde — heeft nog niet die dwingende relevantie die de algemene taalkunde op het ogenblik reeds wel heeft. Voor de filologie geldt als ik het goed zie ongeveer hetzelfde, maar ook daar geldt, net zoals voor de algemene literatuurwetenschap, dat er theoretisch inzicht en methoden van onderzoek zijn ontwikkeld die men, elders werkend, moet kennen en waaromtrent men zich moet afvragen in hoeverre zij toepasselijk zijn voor het eigen terrein, al of niet na het aanbrengen van bepaalde modificaties. In ieder geval mag de beoefenaar van het Oud-Javaans geen vrede hebben met de merkwaardige beslotenheid en isolatie waarin de beoefening van zijn vak zich nog veelal bevindt. Er zijn ongetwijfeld hier en daar uitzonderingen, ook in het verleden. Zo getuigt Gonda's veertig jaar oude editie van het *Brahmāṇḍapurāṇa*¹ van beheersing van de methoden der klassieke filologie, maar het is treffend dat ook zij die overigens zich op de meest verdienstelijke wijze met de *Rāmāyaṇa*-kakawin hebben beziggehouden, weinig behoefte hebben gevoeld om buiten eigen terrein te treden. Zo heeft Hooykaas deze kakawin met zijn directe Sanskrit tegenhanger willen bestuderen vanuit het gezichtspunt van acculturatie,² maar blijkbaar niet verwacht voordeel te kunnen hebben noch van hetgeen de culturele antropologie over dit verschijnsel heeft te zeggen, noch van wat de taalwetenschap te overwegen geeft over het verwante verschijnsel van ontlening. En zo vinden we in Aichele's baanbrekende studies³ alle aandacht voor in de *Rāmāyaṇa*-kakawin voorkomende nieuwe en versteende metaforen, zonder ertoe te komen, kennis te nemen van de overvloedige literatuur over dit semantisch procédé.

Met het zojuist gezegde is wel een toelichting en naar ik hoop ook

¹ J. Gonda, Het Oud-Javaansche *Brahmāṇḍa-Purāṇa*, *Bibliotheca Javanica* 5 en 6 (1933).

² C. Hooykaas, The Old-Javanese *Rāmāyaṇa* kakawin, *VKI* 16 (1955), zie het voorwoord.

³ Zie de bibliografie van Aichele's geschriften in *Oriens Extremus* 6 (1959) en in Berg's necrologie in *BKI* 128 (1972), p. 209-213.

een zekere rechtvaardiging van de keuze van mijn titel gegeven, maar daarmee is voor mij een ander, praktisch probleem nog allerm minst opgelost, nl. hoe ik kan spreken over een werk behorende tot een letterkunde, die voor het grootste deel van mijn gehoor onbekend is. Voordat ik daarom inga op meer algemene gezichtspunten met betrekking tot de Rāmāyaṇa-kakawin, meen ik er goed aan te doen eerst kort aan te geven om welk werk het hier gaat, wat ongeveer driekwart eeuw Rāmāyaṇa-studie aan inzicht heeft opgeleverd en waarom binnen de Javaanse letterkunde de bestudering van deze kakawin nog steeds actueel is. Op één punt acht ik mij echter ontslagen van de plicht nadere informatie te geven. Gezien de algemene bekendheid van het Rāmāyaṇa-epos in grote delen van Zuid- en Zuidoost-Azië mag ik bij dit gehoor van oriëntalisten bekendheid veronderstellen met de hoofdzaken van het Rāma-verhaal.

II

Het Oud-Javaanse *Rāmāyaṇa* is een *kakawin*. Met deze uitspraak wordt in eerste instantie niet meer gezegd dan dat het behoort tot een groep literaire werken die slechts op formele, maar moeilijk op inhoudelijke gronden als een groep zijn te karakteriseren. Dit vormelijke is gelegen in het metrische systeem dat aan alle ten grondslag ligt. De centrale eenheden hiervan zijn drie in getal: regel, strofe en zang, en uitsluitend voor het Rāmāyaṇa komt daar nog een vierde bij: de sarga of afdeling, een meer omvattende eenheid die ten minste twee zangen omsluit. Iedere regel is gekarakteriseerd of liever: wordt geacht gerealiseerd te worden door een bepaald metrisch schema van korte en lange syllaben, waarvan het aantal per regel dus gelijk is. Een strofe bestaat vrijwel altijd uit vier gelijke regels. Zij is de basiseenheid waaruit een zang is opgebouwd, zonder dat er overigens vaste voorschriften lijken te zijn voor het aantal strofen waaruit een zang moet bestaan. Er zijn vele verschillende metrische schemata, meestal ontleend aan de Sanskrit-letterkunde en het Rāmāyaṇa dat uit 26 sarga's bestaat en dus vele zangen bevat, laat deze bijzonder grote mate van metrische gevarieerdheid duidelijk zien.

De Rāmāyaṇa-kakawin is — zo pleegt men te zeggen — geschreven in het Oud-Javaans. Oud-Javaans is een term die gebruikt wordt ter aanduiding van voornamelijk maar niet uitsluitend literair taalgebruik, ons overgeleverd uit pre-Islamitisch Java ongeveer tussen de 9de en 15de eeuw. Het omvat onder andere ettelijke tientallen kakawins, ontstaan op soms ver uit elkaar liggende tijdstippen binnen deze periode;

het omvat ook prozabewerkingen en ook inscripties. Oud-Javaans is dus geen synchronische term, maar een diachronische en men moet erop bedacht zijn dat bijv. Oud-Javaans in de Rāmāyaṇa-kakawin grammaticaal niet onaanzienlijk verschilt van het Oud-Javaans in een 14de-eeuwse kakawin als de Nāgarakṛtāgama. Door de eeuwen heen is het echter bij alle verandering toch ook een aantal relatief vaste traditioneel bepaalde kenmerken blijven vertonen. Methodisch betekent dit voor de studie van de Rāmāyaṇa-kakawin, dat men naast aandacht voor synchrone literaire werken ook materiaal uit veel later ontstane kakawins met vrucht in de beschouwing betrekken kan.

Onze kennis van dit Oud-Javaanse taalgebruik is beperkt zowel grammaticaal als lexicaal. De enige mogelijkheid om hieraan een belangrijke uitbreiding te geven is systematisch onderzoek berustend op een volledige inventarisatie. Te veel is tot nu toe een ad-hoc werkwijze gevolgd. Zoetmulder's woordenboek, waarvan het materiaal ontleend is o.a. aan een groot aantal kakawins, zal — eenmaal voltooid — in lexicaal opzicht althans aan deze onbevredigende praktijk een einde maken, en daarmee de studie van het Oud-Javaans op een wezenlijk hoger plan kunnen brengen. Grammaticaal is echter vrijwel alles nog te doen.

Door Aichele, Van Stein Callenfels en anderen is het Oud-Javaans, zoals wij dat in kakawins aantreffen, mijns inziens te veel als een kunsttaal aangemerkt. Natuurlijk kan men bijv. aan het overvloedig gebruik van Sanskrit-leenwoorden en het op basis daarvan maken van bijv. ongebruikelijke Javaanse composita en ook aan bepaalde wendingen en aan het toepassen van allerhand assonerende schemata een artificieel element niet ontzeggen, maar dit mag ons toch niet doen vergeten dat grote delen van het Rāmāyaṇa syntactisch heel gewoon aandoen, dat Sanskrit leenwoorden soms direct door eenvoudige Javaanse synoniemen worden verklaard, en dat kennelijk de dichter wel erop gesteld was om van zijn literaire educatie blijk te geven, maar anderzijds zich ervan bewust was zich te richten tot een wijdere kring van minder geschoolde toehoorders en misschien ook lezers. De tegenstelling tussen Volkssprache en Sprache der Literaten, zoals deze door Aichele is gemaakt,⁴ moet dan ook zeker niet als een absolute worden beschouwd, en zij werkt maar in beperkte mate verhelderend voor ons begrip van de rol die kakawins in het Javaanse culturele leven vervulden.

De Rāmāyaṇa-kakawin en in het algemeen alle Oud-Javaanse kaka-

⁴ W. Aichele, Grundsätzliches zur Kawi-Interpretation, *Feestbundel Kon. Bataviaasch Genootschap I* (1929), p. 1.

wins, staan vormelijk in een zeer nauwe, en inhoudelijk niet altijd in een nauwe relatie tot de Sanskrit kāvya-letterkunde. Men kan zeggen dat in het algemeen de opheldering van deze relatie voor de meeste beoefenaars van het Javaans *het* vraagstuk is geweest waarvoor zij de meeste belangstelling hebben gekoesterd. Dit heeft oorzaken waarover ik hier thans niet kan uitweiden. Ik volsta met de opmerking dat voornamelijk hiertoe hebben bijgedragen de hoge appreciatie van het Sanskrit en zijn letterkunde, de langdurige doorwerking van de neiging om de Javaanse letterkunde vanuit een Sanskrit achtergrond te benaderen en in het algemeen de historische instelling die kenmerkend was en is voor grote delen van de oriëntalistiek.

De opheldering van deze betrekking tussen Sanskrit-origineel en de Javaanse reflex hiervan, is — en dit is een belangrijk punt — voor de Oud-Javaanse Rāmāyaṇa-kakawin dank zij het werk van Bulcke en Hooykaas⁵ in die zin verkregen, dat is komen vast te staan, dat er een overigens nog te specificeren relatie bestaat tussen althans ongeveer drie vijfde van het Oud-Javaanse Rāmāyaṇa en een door de Indische dichter Bhaṭṭi omstreeks de 7de eeuw vervaardigde Rāmāyaṇa-versie, bekend gebleven als het Bhaṭṭikāvya, waartoe ook niet-Sanskritisten sinds vorig jaar door de Engelse vertaling van Leonardi⁶ toegang hebben gekregen. Deze ontdekking heeft haar grote betekenis reeds bewezen, doordat zij Hooykaas in staat heeft gesteld definitief af te rekenen met bepaalde naïeve interpolatie-criteria die in vroegere jaren binnen de Javaanse letterkunde werden gehanteerd ondanks de waarschuwingen die Aichele reeds in 1929 hiertegen had laten horen.⁷ Tegelijk moet worden gezegd, dat deze ontdekking van een relatie tussen beide werken wel verre van een eindpunt te zijn, eerder betekent dat het onderzoek naar deze relatie nu pas goed kan beginnen, al heeft Hooykaas daartoe al enig materiaal aangedragen.⁸

Ook ten aanzien van de datering van de Rāmāyaṇa-kakawin is een belangrijke mate van zekerheid bereikt. Vooral dank zij Poerbatjaraka⁹

⁵ Dr. C. Bulcke S.J., *Rāma-kātha*, Allahabad 1950 en C. Hooykaas, *The Old-Javanese Rāmāyaṇa-kakawin*, VKI 16 (1955), zie speciaal p. 16.

⁶ G. G. Leonardi, *Bhaṭṭikāvyaṃ, Translation and Notes*, diss. Utrecht, Leiden 1972.

⁷ Aichele 1929, p. 17.

⁸ C. Hooykaas, *The Old-Javanese Rāmāyaṇa, An Exemplary Kakawin as to Form and Content*, *Verh. Kon. Ned. Ak. v. Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, Nwe Reeks dl. 65.1 (1958); zie ook zijn *Love in Lēnka*, BKI 113 (1957), p. 274-289.

⁹ R. Ng. Poerbatjaraka, *De datering van het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa*, *Feestbundel Kon. Inst. v. Taal-, Land- en Volkenkunde* (1926), p. 265-272; *Het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa*, TBG 72 (1932), p. 151-214.

weten wij dat Kern's aanvankelijke gissing minstens met drie eeuwen moet worden vervroegd, zodat nu veelal wordt verondersteld dat het werk reeds omstreeks 900 in de zgn. Centraal-Javaanse periode moet zijn vervaardigd. Aichele heeft evenwel in een van zijn laatste publikaties interessante argumenten aangevoerd, deels berustend op de interpretatie van het woord *pikatan* en de daarin verscholen geachte toespeling op een regerend vorst van die naam, ten gunste van een nog 70 jaar vroegere datering.¹⁰ In ieder geval staat vast dat het Rāmāyaṇa, zo al niet de alleroudste kakawin, dan toch met zijn meer dan 2700 strofen de oudste is van grote omvang. Dat het echter de eerste kakawin zou zijn die op Java is ontstaan, moet naar Hooykaas¹¹ en anderen terecht hebben opgemerkt, op grond van zijn artistiek raffinement onwaarschijnlijk worden geacht.

Men doet echter de Rāmāyaṇa-kakawin tekort, wanneer men haar uitsluitend zou beschouwen als een werk, te situeren in een lang vervlogen Javaans verleden en slechts door filologische activiteit bereikbaar. I Wajan Bhadra heeft in een onvoldoende bekend geworden artikel van 1937¹² een levendig beeld gegeven van de wijze waarop kakawins — en de uitermate populair gebleven Rāmāyaṇa-kakawin in de eerste plaats — een belangrijke rol speelden in het culturele leven van Bali, hoe in kringen van belangstellenden de oude kakawins werden gezongen, geparafraseerd en becommentarieerd, hoe men er soms een leidraad in zag voor het eigentijdse leven en hoe zij bij verschillende rituele gebeurtenissen een plaats innamen. Uit Robson's interessante verslag van zijn recent verblijf op Bali¹³ blijkt dat dit alles nog steeds zo is, zij het dan wellicht wat verbleekt en op kleinere schaal dan 35 jaar eerder, toen I Wajan Bhadra zijn waarnemingen deed. Deze traditionele occupatie op Bali met kakawins die naar Pigeaud meedeelt, een zekere parallel vindt op Oost-Java,¹⁴ stelt ons in staat — en ook daar kom ik later nog op terug — een antwoord te geven op de vraag hoe kakawins functioneerden of bedoeld waren te functioneren in de Javaanse cultuur, of althans daaromtrent een redelijk verantwoorde hypothese op te stellen. Dit kan echter alleen geschieden als iets meer gezegd wordt over

¹⁰ W. Aichele, *Vergessene Metaphern als Kriterien der Datierung der altjavanischen Rāmāyaṇa*, *Oriens Extremus* 16.2 (1969), p. 217-249.

¹¹ Hooykaas 1958, p. 5.

¹² I Wajan Bhadra, *Het "Mabasan" of de beoefening van het Oud-Javaansch op Bali*, Bijlage van *Mededeelingen van de Kirtya Liefcrinck-Van der Tuuk* (1937).

¹³ S. O. Robson, *The Kawi Classics in Bali*, *BKI* 128 (1972), p. 308-326.

¹⁴ Th. G. Th. Pigeaud, *Literature of Java*, vol. 1 (1967), p. 176.

het literaire karakter van kakawins. Hoewel Teeuw en Robson in hun inleiding van een in voorbeeldig teamwork tot stand gekomen editie van de Śīwarātrikalpa-kakawin, terecht hebben opgemerkt, dat bij de huidige stand van onze kennis algemene uitspraken onmogelijk zijn,¹⁵ mag toch sinds Zoetmulder's baanbrekend artikel van 1957¹⁶ en impliciet zeker ook door Aichele's serie voortreffelijke Rāmāyaṇa-publicaties worden aangenomen, dat wij in vele kakawins en zeker ook in de Rāmāyaṇa-kakawin, te maken hebben met literaire kunstwerken met een uiteindelijk religieuze bedoeling. De gegevens die de kakawins zelf hiervoor verschaffen, met name de passages waarin de dichter, de kawi, over zich zelf spreekt of de passages die over dichters of kakawins handelen, laten hierover nauwelijks enige twijfel. Zoals Zoetmulder schrijft in zijn "Kawi and kakawin", hoopt de dichter door het creëren van literaire schoonheid als een yogi éénwording te bereiken met de godheid en daardoor verlossing deelachtig te worden of te bewerkstelligen.¹⁷ Dat de Rāmāyaṇa-kakawin een in de Sanskrit letterkunde bekende traditie volgend, subsidiair nog andere bedoelingen heeft gehad, nl. het geven van een display van metrische schemata en assonantie-figuren, doet m.i. aan deze bedoeling slechts weinig af. En met dit karakter van literair kunstwerk is wederom een centraal gezichtspunt gegeven voor de interpretatie van de Rāmāyaṇa, dat verreikende consequenties heeft. Voordat ik evenwel hierop kan ingaan, wil ik deze in de eerste plaats voor outsiders bestemde inleiding besluiten met enige opmerkingen over de interpretatie van de tekst tot dus ver.

Aan het begin van 75 jaar Rāmāyaṇa-studie staat Kern's monumentale editie gebaseerd op het aan het einde van de vorige eeuw bekende handschriftenmateriaal.¹⁸ Sindsdien is het handschriftenmateriaal vermeerderd en naar Dr. Soebadio mij in maart in Djakarta mededeelde, staan ter beschikking 34 Rāmāyaṇa-handschriften en handschrift-fragmenten voor de nieuwe teksteditie met vertaling in het Indonesisch, die thans in voorbereiding is. Twee groepen manuscripten kunnen worden onderscheiden: degene die van Bali en die welke van Java afkomstig zijn. De door Kern gebruikte Balinese zijn vrijwel gelijklopende afschriften van één en dezelfde redactie, die ook ten grondslag ligt aan de ongetwijfeld veel jongere en sterk corrupte, van de oorspronkelijke

¹⁵ A. Teeuw e.a. ed., Mpu Tanakuṇ, Śīwarātrikalpa, *Bibliotheca Indonesica* 3 (1969).

¹⁶ P. J. Zoetmulder S.J., Kawi and Kakawin, *BKI* 113 (1957), p. 50-69.

¹⁷ Zoetmulder 1957, p. 69.

¹⁸ H. Kern, *Rāmāyaṇa kakawin*, 's-Gravenhage 1900.

metrische schemata weinig weet meer hebbende Javaanse handschriften. Deze laatste zijn in het algemeen gesproken van minder waarde dan de Balinese, al geven zij, naar Kern reeds inzag, in enkele gevallen een betere lezing dan de Balinese manuscripten.

Nadat Kern de tekst had uitgegeven, is hij ook begonnen met een Nederlandse vertaling, die door Juynboll kort voor de 2de wereldoorlog is voltooid, met dien verstande dat hij onvertaald liet wat hij voor interpolatie hield. Van de belangrijkste hiervan heeft Hooykaas sindsdien een vertaling gegeven,¹⁹ terwijl Aichele ons inzicht in de tekst heeft verdiept door tal van soms ingrijpende wijzigingen in de bestaande vertalingen voor te stellen. Ieder die zich echter met de Rāmāyaṇa-kakawin wat langer heeft beziggehouden, kan onder erkenning van de omvang van Juynboll's prestatie slechts tot de slotsom geraken, dat de bestaande vertalingen inadequaat zijn, niet alleen doordat vele passages niet of niet geheel begrepen zijn, maar vooral omdat de vertalingen, zeker die welke door Kern en Juynboll zijn gegeven, de hedendaagse lezer geen indruk kunnen geven van de grote literaire waarde van het werk. Zoals Aichele daarom kort voor zijn dood heeft verklaard,²⁰ is een nieuwe vertaling van de tekst dringend gewenst, een vertaling die ten volle gebruik maakt niet alleen van Zoetmulder's magnum opus, maar zeker ook van de resultaten van het werk van Aichele zelf, die dank zij een meer dan veertigjarige bemoeienis met deze tekst, een sensitiviteit heeft verworven voor dit Javaanse gedicht die onvoldoende in zijn in de *Bijdragen* verschenen necrologie is gereleveerd.²¹

III

Aan het begin van iedere omgang met handschriften die een versie bevatten van een verloren gegaan werk, staat de filologie en met name de tekstkritiek, die beoogt met haar methoden de oorspronkelijke vorm van het werk te herstellen of althans zo dicht mogelijk te benaderen.

¹⁹ Hooykaas 1958.

²⁰ W. Aichele, Zu Rāmas Begegnung mit Paraśurāma, *BKI* 128 (1972), p. 350-353.

²¹ Voor de interpretatie van het Rāmāyaṇa zijn de volgende artikelen van belang: Bemerkungen zu einigen Stellen des Kawi-Rāmāyaṇa, *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* 18 (1927), p. 74-78; Oudjavaansche Bijdragen tot de geschiedenis van den wenschboom, een artikel uit *Festschrift Meinhof* (z.j.) in het Nederlands vertaald opgenomen in *Djawa* 8 (1928), p. 28-40; Grundsätzliches zur Kawi-Interpretation, *Feestbundel Kon. Bataviaasch Genootschap I* (1929), p. 1-21; Eine Textverbesserung im Altjavanischen Rāmāyaṇa, *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* 21 (1931), p. 248-252; De vorm der Kawi-Poëzie, een Ned. vertaling van een art. uit *Oriental. Litteratur Zeitung*

Het is mij niet mogelijk een zelfstandig oordeel te geven over de kritiek die op de meest beproefde tekstkritische methode, de zgn. genealogische, ontwikkeld door Lachmann²² in de eerste helft van de 19de eeuw, o.a. door Bédier is uitgeoefend.²³ Mijn indruk is echter, dat in principe de geldigheid van de genealogische methode er niet door is aangetast, maar wel dat er omstandigheden kunnen zijn die haar toepassingsmogelijkheden beperken. Ook geloof ik dat Waszink's afwijzing²⁴ van de door Bédier voorgestane methode van uitgave van het zgn. beste handschrift, wat te ver gaat. Ook in de Javaanse filologie zal veelvuldig de noodzaak bestaan te komen, op de wijze die door Gonda in zijn *Brahmāṇḍapurāṇa*-uitgave duidelijk is aangegeven, tot vaststelling van archetypus en stemma, waarin de onderlinge verhouding der handschriften tot uitdrukking wordt gebracht. Dit geldt zeker ook voor een eventueel nieuwe uitgave van de *Rāmāyaṇa*-kakawin, te meer omdat sedert Kern's editie nieuw handschriftenmateriaal ter beschikking staat, waardoor ten minste allerlei drukfouten of leesfouten die in de gedrukte eerste editie voorkomen, kunnen worden geëlimineerd. Dit ontslaat echter de Oud-Javaanse filologie niet van de taak om, gezien de aard van het handschriftenmateriaal waarop zij in het algemeen is aangewezen, na te gaan in hoeverre de centrale begrippen die aan de genealogische methode ten grondslag liggen, en in het bijzonder het begrip auteur's origineel, ook voor haar gegevens houdbaar zijn, en zo niet, wat hiervan de consequenties zijn voor de toepasselijkheid van deze methode. Het

(1926) in *Djawa* 11 (1931), p. 174-180; Die altmalaiische Literatursprache und ihr Einfluss auf das Altjavanische, *Zeitschr. f. Eingeb.-Sprachen* 33 (1942-1943), p. 37-66; Irrige Textredigierung in altjavanischen Schriften, *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 73 (1952), p. 24-29; Bhujangga, Ein Beispiel für die Assimilierung indischen Sprachguts im indonesischen Denken, *Oriens Extremus* 2 (1955), p. 109-120; "Ellipse" im Satzgefüge indonesischer Sprachen, *Festschr. Jäger, Nachrichten etc.* 79/80 (1956), p. 131-141; Liebe in Laṅka, *Nachrichten etc.* 83 (1958), p. 18-34; Lor-Kidul (zu Nagarakṛtāgama 8.2 und 68.3), *BKI* 115 (1959), p. 328-335; Fragmente. Kleine Beiträge zur Interpretation altjavanischer Dichtung, *BKI* 123 (1967), p. 217-249; Vergessene Metaphern als Kriterien der Datierung des altjavanischen *Rāmāyaṇa*, *Oriens Extremus* 16 (1969), p. 127-166; Zu Rāmas Begegnung mit Paraśurāma (*Rāmāyaṇa* Kakawin II 67 ff.), *BKI* 128 (1972), p. 351-353.

²² K. Lachmann, *Kleinere Schriften*, Berlin 1876. Zie ook P. Maas, *Textkritik*, Leipzig 1960⁴, en L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, Oxford 1968.

²³ J. Bédier, La tradition manuscrite du Lai de l'ombre, *Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes*, *Romania* 57 (1926), p. 161-196 en p. 321-356.

²⁴ J. H. Waszink, De philologische methode van literatuurbeschuwing, in: J. H. Waszink e.a., *Benaderingen van het literaire werk*, Den Haag 1961, p. 5-26.

is namelijk zoals De Haan in zijn recente dissertatie over de uitgave van Middelnederlandse teksten²⁵ heeft opgemerkt, geenszins van belang ontbloot of het origineel is "een tekst die geen vrijheden in uitvoering toelaat omdat de auteur in woordkeus, woordvolgorde en compositie een vast omlijnde literaire bedoeling heeft gehad", of dat "het origineel meer het karakter van een partituur draagt, waarbinnen een aantal vrijheidsgraden bewust door de auteur zijn opengelaten", of — derde mogelijkheid — dat "het origineel alleen bestaat als een voor allerlei variaties geschikte tekst in het geheugen van de auteur-voordrager".²⁶ Ook het overwegen van de *mérites* van een zgn. kritisch gereconstrueerde editie (op basis van de genealogische methode) tegenover die van een zgn. kritische editie, waarbij het erom gaat een bewaard gebleven handschrift in zo zuiver mogelijke vorm toegankelijk te maken, komt hierbij aan de orde. Ook wat Worsley in zijn dissertatie heeft opgemerkt²⁷ over tradities van tekstuele overdracht die bij op reconstructie gerichte tekstuitgaven gemakkelijk over het hoofd kunnen worden gezien is hier relevant.

Het is zeker niet mijn bedoeling om te beweren dat één van de hier genoemde theoretische mogelijkheden voor het origineel van de *Rāmāyaṇa*-kakawin precies opgaat, maar wel geloof ik dat onze occupatie met handschriften en letters, of liever in ons geval met lontar's en aksara's, ons te weinig ertoe brengt de vraag te beantwoorden hoe de kakawin-dichter wilde en veronderstelde dat men van zijn werk kennis nam. En het is op dit punt dat het gewenst is aandacht te schenken aan de mededelingen van I Wajan Bhadra en Robson. Het blijft natuurlijk waar, dat wij niet weten op welke wijze men eeuwen geleden op Java met kakawins omging, maar het lijkt toch lang niet onmogelijk dat hier overeenkomst bestaat met wat wij nu nog op Bali waarnemen en ook van Java bekend is. Het lijdt geen twijfel, o.a. nu wij dankzij Zoetmulder weten dat *tanah*, schrijfstift of schrijfinstrument betekent, dat kakawins door dichters zijn geschreven, maar het centrale punt is — en Robson heeft terecht het grote belang hiervan onderkend — dat kakawins zijn bedoeld om te worden gezongen. Hier moet echter nog wel iets belangrijks aan toegevoegd worden: kakawins zijn bedoeld om te worden gezongen en ook om te worden geparafraseerd

²⁵ M. J. M. de Haan, *Enige aspecten van de tekstkritiek van Middelnederlandse teksten*, diss. Leiden, Leiden 1973.

²⁶ De Haan 1973, p. 72 en in het algemeen diens hele hoofdstuk V, getiteld: Auteur, afschrijver en tekstkritikus.

²⁷ P. J. Worsley, *Babad Buleleng*, diss. Leiden, Leiden 1972, Chapter 2.

door de dichter zelf of een deskundige. Zonder dat ik natuurlijk het lezen van kakawins geheel zou willen uitsluiten, lijkt het toch gewettigd te veronderstellen dat kakawins door een kring van toehoorders werden geapprecieerd, om zo te zeggen langs een dubbele weg, op grond van een tweeheid, d.w.z. op grond van hun fonische en melodische aspecten en op grond van de daarmee gepaard gaande tekstuele inhoud. Volledige appreciatie door de toehoorders eiste toegang tot beide aspecten van het zingend voorgedragen werk. In overeenstemming hiermede vinden wij in de Rāmāyaṇa-kakawin wat ik bij gebrek aan een betere term een dubbele structurering zou willen noemen, nl. een metrische structurering waaronder begrepen alles wat binnen deze metrische structurering door de dichter verder nog aan geraffineerde assonantiepatronen werd aangebracht, en daarnaast de syntactische, morfologische en lexicale gegevens van de tekst, wat ik nu maar aanduid met de term: linguale inhoud. Gegeven de praktijk van samengaan van zang en parafrase, is het te verwachten dat er een zekere correspondentie blijft bestaan tussen deze beide structureringen. Deze is gelegen in het feit dat in de grote meerderheid der gevallen het eind van een regel tegelijk ook het einde is van een syntactisch geheel, namelijk van een woordgroep, zinsstuk of zin, en dat vrijwel altijd het einde van een strofe samenvalt met het einde van een zin. Allerminst wil ik verdoezelen dat zich een klein aantal gevallen van enjambement voordoen. Het gaat om zeer opvallende regelmatigheden, niet om nimmer overtreden wetten. Juist deze regelmatigheden scheppen de theoretische mogelijkheid om doorbreking van deze regel als stilistisch middel te benutten, bijv. om extra reliëf te verlenen waar dit gewenst is, of om eenvormigheid en monotonie te vermijden. Bovendien kan men opmerken dat er tussen beide structureringen, de fonisch-melodische en de syntactische, een zekere spanning bestaat in die zin, dat van de regels waarin de dichter een rijke ornamentatie van assonanties aanbrengt, de tekstuele inhoud vaak moeilijk precies is te begrijpen, waarbij zelfs bij mij de vraag rijst of in zulke gevallen precies begrijpen van de linguale inhoud nog wel de bedoeling is. Omgekeerd, waar het werk syntactisch relatief gemakkelijk interpreteerbaar is, zoals in de zuiver verhalende passages, plegen assonanties weinig of niet op te treden.

IV

Hernieuwd tekstonderzoek zal, zoals gezegd, zeker tot een aantal tekstverbeteringen leiden. Maar hoe nuttig deze *recensio* van het handschriftenmateriaal ook is, er zal uiteraard altijd een aanmerkelijke kloof

blijven bestaan tussen de archetypus en het werk dat de dichter eens schreef, een kloof die slechts verkleind kan worden door die andere bekende filologische activiteit: de *emendatio*. Waszink heeft eens gezegd²⁸ dat de *recensio* leerbaar is, maar de *emendatio* niet; daar komen namelijk naast karaktereigenschappen ook vaardigheden in het spel die slechts door enkelingen worden verworven, door een jarenlang omgaan met en opgaan in de tekst. Het is op dit punt, dat degene die zich met de Rāmāyaṇa-kakawin bezighoudt, weer in aanraking komt met het vraagstuk van de interpolatie, een vraagstuk dat in het verleden van de Rāmāyaṇa-studie middels zulke eigenaardige criteria werd benaderd. Ik geloof dat afgezien van de affiniteit tot de tekst die men zich door herhaald lezen kan verwerven, in principe de volgende wegen open staan om het origineel nader te komen, echt van onecht te onderscheiden, en voor corrupte plaatsen wel overwogen conjecturen voor te stellen.

In de eerste plaats dan is het met een literaire tekst evenals met gewoon taalgebruik zó, dat voor een juiste interpretatie de semantische informatie inhaerent aan de tekst, op zichzelf niet voldoende is, maar geplaatst moet worden tegen een achtergrond van extra-linguale kennis, d.w.z. kennis omtrent de situatie waarin de toevoerder van de kakawin kennis neemt, maar ook al die achtergrondkennis die de dichter bij de toehoorders voor wie hij schrijft, mag veronderstellen. Het is duidelijk, dat wij in dit opzicht t.a.v. het Rāmāyaṇa er slecht voorstaan, maar toch lijkt me althans één bron aanwezig van waaruit we althans enige extra-linguale kennis kunnen putten. Ik heb op het oog gegevens die de Javaanse kunstgeschiedenis en met name de kennis van beelden en reliëfs ons kunnen verschaffen. Een van de positieve kwaliteiten die de Śiwarātrikalpa-uitgave heeft, is juist gelegen in het feit dat Galestin zijn vertrouwdheid met dit gebied de uitgevers van de tekst ter beschikking heeft gesteld.²⁹

Er is echter nog een andere weg die ons dichter kan brengen tot het origineel, een weg die overigens nog vrijwel niet bewandeld is, maar van de betreding waarvan ik echter veel verwacht, nl. van een structurele analyse van de gehele tekst. Daarbij heb ik niet uitsluitend het oog gericht op louter formele, maar voornamelijk op syntactische en semantische gegevens. Ook wisselingen in zang binnen een sarga moeten op hun functie ten opzichte van de linguale inhoud worden onderzocht. Het heeft mij nl. van het begin af dat ik mij met de Rāmāyaṇa-kakawin

²⁸ Waszink 1961, p. 14.

²⁹ Zie het door Galestin geschreven derde deel van deze uitgave over de Balinese Lubdhaka-illustraties.

bezigheid, getroffen, hoezeer vele sarga's zelf een duidelijke innerlijke structuur vertonen. Ik wil daarvan twee voorbeelden geven. Zij betreffen de eerste en de twaalfde sarga.

De eerste, verhalende openingssarga — overigens in zijn bouw afwijkend van wat men in andere kakawins aantreft — valt uiteen in een aantal perikopen, ingeleid door *Ana sira* of *Ana*, en in omvang proportioneel met de betekenis die hun inhoud heeft voor het drama dat zich gaat ontfouwen. De toehoorder wordt in deze openingssarga direct geconfronteerd met het tragische gegeven, dat de oude tot dusver in geluk levende vorst Dasarata erin berusten moet dat zijn oogappel Rama, zijn voortreffelijke zoon die hij eerst op latere leeftijd heeft gekregen, hem gaat verlaten. Het verzoek van de resi Wiśwamitra mag hij immers niet afslaan. De sarga eindigt met een significante wisseling van de zang, omdat daar een wisseling in stemming mee gepaard gaat: het vertrek van de jonge held in het volle besef van zijn jeugdige kracht, vergezeld van zijn trouwe broeder Laksmāna, uitgeleide gedaan door hen die treurend in de hoofdstad achterblijven. De structuur van deze sarga is derhalve zeer doorzichtig. Herhaling van bepaalde woorden aan het begin van bepaalde regels is de formele uitdrukking van deze structuur, terwijl ook de indeling in twee zangen een wezenlijke rol speelt. Ditzelfde vinden wij ook elders, al worden ook andere middelen gehanteerd, naar uit de twaalfde sarga blijkt.

Deze twaalfde sarga of liever de eerste 46 strofen daarvan, zijn door Hooykaas vertaald in een *Bijdragen*-artikel geheten 'Love in Lĕngka', en zijn vertaling heeft Aichele ertoe gebracht in zijn 'Liebe in Langka' een aantal wijzigingen in Hooykaas' vertaling voor te stellen, die naar mijn oordeel overwegend als verbeteringen moeten worden aangemerkt. Hiermee is overigens zeker niet gezegd, dat ik thans vrede heb met het bereikte Engels-Duitse eindresultaat. Er is nog plaats genoeg voor een derde 'Liefde in Lĕngka', maar dit is niet de kwestie die ons bezighoudt. Het belang van Aichele's artikel is namelijk niet uitsluitend gelegen in zijn interpretatie van enkele strofen van een bepaalde sarga; het is vooral gelegen in het feit dat Aichele in zijn opstel tot beter inzicht is kunnen komen omdat hij de bouw van het betrokken deel van de sarga doorzag. De sarga als geheel genomen vertoont duidelijk een driedelige structuur. Strofe 1 tot en met 45 vormen een geheel, strofe 46 tot en met 63 eveneens, en tenslotte vormen de strofen 64 en 65 tezamen het slotdeel. De grenzen tussen het eerste en het tweede deel, en tussen het tweede en derde worden beide gemarkeerd door het inleidende woord *atha*, waarmee deel twee en deel drie openen. Dit *atha* vervult

structureel vooral in de objectief verhalende delen van het werk, een belangrijke functie, en is deels te vergelijken met het Maleise *maka*. Bovendien wisselt na ieder deel de zang. Binnen het eerste deel is echter een geheel andere structurering aan te wijzen dan in de overige twee. Zij is door Aichele vrijwel volledig aangegeven. Dit deel bevat nl. een poëtisch beeld of liever een serie van poëtische beelden van liefdes- taferelen van jonge raksasa en raksasi die bij het aanbreken van de dag in Rāwāṇa's residentie ontwaken. Het gaat hier om zeven korte scènes, geschreven in een bij het onderwerp passende stijl die duidelijk afwijkt van die van de verhalende delen, bijv. in de tweede en derde sarga van het werk. Deze zeven scènes zijn ook van elkaar afgegrensd, niet door bepaald woordgebruik aan het begin van iedere nieuwe scène, maar door een opvallend gegeven, te vinden òf in het laatste woord òf althans in de laatste regel van de eindstrofe van iedere scène. Zo eindigt bijv. de 12de strofe, die een van de scènes afsluit, met een metaforisch gebruikt *dwadwal*, zoetheid, dat hier duidt op de zoetheid der liefde, en dit is, als ik 't goed zie, zeker niet de enige keer dat in deze scènes een metafoor als grenssignaal functioneert.

Na dit poëtische deel, waarvan het eigenlijk onbegrijpelijk is dat men het ooit voor onecht heeft kunnen houden, wordt na een van die bekende, door *nahan* ingeleide strofen die het voorafgaande afsluitend samenvatten, in het tweede deel van de sarga beschreven de bekoorlijkheid van de kraton en hoe in deze kraton de dienaren van Rāwāṇa en allen die hem onderhorig zijn met vele geschenken van diverse aard, naar rang gezeten, wachten op het verschijnen van hun heer. Dit alles is voorbereiding voor wat de apotheose lijkt van de sarga: het *miyos siniwaka*, het naar buiten treden van Rāwāṇa, dat de inhoud vormt van het korte tweestrofige slotdeel.

Er is ongetwijfeld nog zeer veel te ontdekken, vooral ook omtrent de overall-structuur van het werk waarop ik overigens nog zeer onvoldoende kijk heb, maar in ieder geval is zeker dat in deze kakawin een veelheid van middelen wordt aangewend, die in het werk geleidingen aanbrengt en in harmonie met de wisselende tekstuele inhoud wordt aangewend. De Rāmāyaṇa-kakawin is, zo zou men kunnen zeggen, polystilistisch van aard, en vertoont in dit opzicht een nog nader te onderzoeken correspondentie met de structuur van een wayang-lakon. De gedachte dat er enige aanleiding zou bestaan om bijv. delen met rijke alliteratiepatronen voor onecht te houden, moet geheel worden verworpen, mede trouwens op grond van de aannemelijke veronderstelling dat kakawins in zang worden gerealiseerd. Dit betekent uiteraard allerm minst dat alles wat wij

thans in de kakawin aantreffen ook aanwezig was in het werk dat de dichter eens schiep. Ik heb evenwel er een zeker vertrouwen op dat interpolaties zich juist door een zorgvuldig structureel onderzoek van de tekst zullen laten ontdekken. Het beste voorbeeld hiervan heeft ons wederom Aichele gegeven³⁰; het bevindt zich in de 11de sarga en betreft de passus waarin Hanuman, teruggekeerd van zijn bezoek aan Sita in Langka, Rama niet slechts het kruinjuweel van Sita aanbiedt, maar hem ook een brief van haar overhandigt. Men zou natuurlijk kunnen redeneren dat aangezien het Bhāṭṭikavya in de corresponderende passage niets omtrent een brief vermeldt, de Javaanse tekst met zijn vrij uitvoerige weergave van de inhoud van deze brief, per se een interpolatie moet zijn. Deze redenering snijdt geen hout, omdat zij veronderstelt dat het Sanskrit werk inhoudelijk maatgevend is voor de Javaanse kakawin. Zij doet tevens tekort aan de zelfstandigheid en creativiteit van de Javaanse dichter. Toch hebben we hier in deze brief-passage met een latere toevoeging te doen. Dit is gebleken uit het structurele onderzoek dat Aichele met betrekking tot deze passage van de Javaanse kakawin heeft verricht. Resultaat daarvan is, dat hij kan laten zien de voegen en de naden, op de plaatsen waar de nieuwe passage in de bestaande tekst is aangebracht. Hier komt nog een tweede punt bij. Wie de briefpassage die 12 strofen van sarga 11 beslaat, doorleest, wordt getroffen door een stilistische verandering t.o.v. het voorgaande die overigens nog geenszins eenvoudig in een preciese objectieve omschrijving is te vatten, maar die toch onmiskenbaar is. Deze waarschijnlijk ook kwalitatieve verandering heb ik ook menen te ervaren in de laatste sarga's, waarvan Aichele ook reeds vermoed heeft dat daarin een latere hand aan het werk is geweest.

V

In het voorafgaande heb ik gesteld dat bij de bestudering van handschriften het eerste woord is aan de filologie, en deze opvatting laat zich ook zeer wel verdedigen. Dit neemt niet weg dat er ook nog is, de vraag van de keuze van het werk voor filologisch-literaire studie. Is het hier ongeveer net zo gesteld als met de studie van talen die, naar betrekkelijk algemeen gevoelen, alle gelijkelijk het recht hebben om

³⁰ W. Aichele, *Fragmente. Kleine Beiträge zur Interpretation altjavanischer Dichtung*, BKI 123 (1967), p. 218-222.

bestudeerd te worden omdat men moet aannemen dat zij alle kunnen bijdragen tot verdieping en uitbreiding van onze taalkundige kennis? Of kan men criteria voor keuze opstellen: dit werk niet, en dat werk misschien, en die andere wellicht nooit?

Er zijn immers vele kakawins, zeker 50, maar als men jongere produkten meerekent nog tientallen meer. Waarom wordt hier na zovele jaren Rāmāyaṇa-studie opnieuw aandacht geschonken aan deze kakawin? Licht het niet meer voor de hand zich tot andere, nog niet eerder uitgegeven kakawins te wenden? Kortom, wat zijn de overwegingen op grond waarvan juist deze kakawin onze aandacht blijft trekken en behoort te trekken?

Het antwoord hierop zou kunnen luiden dat door deze kakawin voorzover wij weten, door de eeuwen heen, in Java en Bali intense belangstelling heeft bestaan, en naar wij zagen, nog steeds bestaat. Het is de vraag of dit op zich zelf voldoende argument zou zijn. Voor mij bestaat er in ieder geval nog een andere reden nl. de overtuiging dat wij hier te maken hebben met een literair kunstwerk van de eerste orde. Ik moet direct bekennen, dat ik dit op geen enkele wijze wetenschappelijk kan bewijzen, hoewel ik van de juistheid van dit waarderingsoordeel door de jaren heen steeds meer overtuigd ben geraakt en mij in dit opzicht gesterkt weet doordat ik onlangs vernam dat Poerbatjaraka dit oordeel blijkbaar geheel deelde. Ik troost mij echter over dit onvermogen, omdat ik van mening ben dat zulk een oordeel wel aannemelijk is te maken, maar voor geen enkel werk is te bewijzen, en alle criteria waaraan wij literaire kunstwerken op wetenschappelijke basis als zodanig zouden kunnen herkennen, schieten mijns inziens tenslotte tekort. Men heeft bijv. wel gezegd dat kenmerkend zou zijn voor literatuur dat zij altijd afwijkend taalgebruik zou vertonen, afwijkend nl. van wat wel als de gewone omgangstaal wordt aangeduid, maar de moeilijkheid is dat dit laatste begrip allerminst definieerbaar is en geenszins die homogeniteit en helderheid vertoont die ons in staat zou moeten stellen afwijkingen daarvan te bepalen. Bovendien is lang niet ieder afwijkend taalgebruik literatuur, en ook de aanwezigheid van bijv. metaforisch taalgebruik zegt niets, als men eenmaal heeft beseft dat de metafoor een universeel creatief semantisch procédé is, dat als zodanig niets literairs heeft en dan ook in iedere vorm van taalgebruik kan worden aangetroffen.

Ik ben mij bewust, dat ik onder de hand in aanraking dreig te komen met een problematiek waarover Fokkema en Gaeffke onlangs in het tijdschrift *Forum der Letteren* van gedachten hebben gewisseld nl. de

evaluatie van niet-Westerse literatuur.³¹ Twee opmerkingen wil ik hierover maken, zonder overigens te pretenderen hiermee alles over deze kwestie gezegd te hebben. In de eerste plaats geloof ik dat tegenstellingen als Westers / niet-Westers voor het beschouwen van het vraagstuk dat hier aan de orde is, weinig helpul zijn. Zuiverder zou zijn het vraagstuk te omschrijven als de mogelijkheid van waardering van literair werk door een non-native speaker van de taal waarin het werk is gesteld. Ik ben zo optimistisch om te menen dat deze mogelijkheid principieel aanwezig is. Mijn argumenten hiervoor zijn tweërlei. In de eerste plaats is er een empirisch gegeven. Het blijkt in de praktijk dat zulk een evaluatie en waardering door non-native speakers feitelijk mogelijk is. Meer principieel is het tweede argument, dat wortelt in de universaliteit van taal en taalgebruik. Literaire kunst neemt wel sterk uiteenlopende vormen aan, maar er is altijd een gemeenschappelijkheid, die de mogelijkheid voor cross-linguale appreciatie biedt. Daarbij mag niet vergeten worden dat er nog een factor in het geding is, nl. het verschil in cultuur. Zoals ik al eerder opmerkte, is bij het kennis nemen van literatuur niet uitsluitend de taal betrokken; ook niet-linguale achtergrondkennis en meer in het algemeen kennis van de cultuur waarvan het betrokken werk deel uitmaakt of deel heeft uitgemaakt. Ook deze kennis is lang niet altijd gemakkelijk te verwerven voor een buitenstaander, maar ook hier zie ik geen principiële reden om de mogelijkheid daartoe in twijfel te trekken.

In de tweede plaats zou ik willen opmerken, dat het hebben van een mogelijkheid tot appreciatie niet impliceert dat de non-native speaker en culturele buitenstaander steeds tot een zelfde en even diepgaande appreciatie kan komen als de native speaker. Zoals men een tweede taal nooit zo leert beheersen als zijn moedertaal, al kan men ver komen, zo is het mijns inziens mutatis mutandis met de evaluatie en appreciatie van een literair kunstwerk gesteld. Als het echter juist is dat de Oud-Javaanse Rāmāyaṇa een kunstwerk is zoals er misschien nauwelijks een tweede te noemen is binnen de Javaanse letterkunde, en waartegenover bijvoorbeeld de etnografisch belangrijke Nagarakṛtāgama-kakawin niet meer is dan verdienstelijk maakwerk, dan is niet alleen onze bemoeienis

³¹ D. W. Fokkema, Problemen bij de waardering van niet-westerse literatuur, *Forum der Letteren* 10 (1969), p. 63-81; P. Gaeffke, On the Problem of Evaluation of Nonwestern Literature, *Forum der Letteren* 13 (1972), p. 104-112; D. W. Fokkema, De evaluatie van niet-westerse literatuur, *Forum der Letteren* 14 (1973), p. 158-162.

met dit werk gerechtvaardigd, maar dan zijn hier ook bepaalde consequenties uit te trekken die ik tot slot kort wil noemen.

Een eerste consequentie dan betreft de vraag naar de verhouding tot het Bhaṭṭikāvya. Hooykaas heeft in het licht gesteld, dat het Oud-Javaanse werk op talrijke punten uitvoeriger, maar op weer andere punten beknopter is dan zijn Sanskrit tegenhanger, terwijl de laatste 44 % (dit exacte cijfer is van Hooykaas) in het geheel geen duidelijke correspondentie meer met het Voorindische werk laat zien. Hooykaas bekent dat hij voor deze zgn. afwijkingen van het Sanskrit origineel geen verklaring kan geven.³² Ik geloof dat zij wellicht niet alle, maar toch in het algemeen toe te schrijven zijn aan het feit dat de onbekende Javaanse dichter weliswaar bepaalde stoffen heeft gevonden en gebruikt van het Sanskrit werk, zich ook door het vreemde werk heeft laten inspireren, maar in wezen toch zijn eigen weg is gegaan en een kunstwerk heeft geschapen dat in de eerste plaats op zijn eigen mérites en derhalve niet in termen van afwijking of navolging van het Sanskrit werk moet worden begrepen. Ter vermindering van ieder misverstand voeg ik hieraan toe, dat ik geenszins zou willen bepleiten dat men bij de studie van de Oud-Javaanse Rāmāyaṇa-kakawin de Sanskrit tekst en Leonardi's vertaling voortaan maar gesloten zou moeten houden; integendeel: in de in het algemeen gesproken toch nog betreffende benarde positie waarin wij t.a.v. de interpretatie van het Rāmāyaṇa verkeren, is ieder methodologisch purisme uit den boze en is elk gegeven dat ons inzicht in de tekst kan vergroten, waar dan ook van afkomstig, meer dan welkom.

Een tweede consequentie van mijn hoge artistieke waardering is, dat ik een holistisch onderzoek naar de structuur van de tekst als een centrale opgave van alle Rāmāyaṇa-studie beschouw. Met deze term holistisch doel ik op de noodzaak, een zo nauwkeurig mogelijk beeld te krijgen van het hele werk en zijn bouwprincipes. Ik geloof dat als eenmaal zulk een overzicht van deze literaire *tjandi* is verworven, objectieve gronden zullen worden gevonden voor onze subjectieve waardering, en dat wij langs die weg, waarvan ik overigens niet meer dan een eerste indruk heb kunnen geven, niet alleen tot een diepere beleving kunnen komen van de fijnzinnigheid van het werk, maar ook dat wij misschien door het geleidelijk kunnen aanwijzen van wat men zou kunnen noemen: doffe plekken in het literaire weefsel t.g.v. latere

³² Hooykaas 1958, Chapter 2; zie ook Hooykaas 1955, Chapter 3.

toevoegingen of herschrijvingen, beter zicht zullen krijgen op wat de Rāmāyaṇa-kakawin eens was.

Een derde en laatste, en geen geringe consequentie van het inzicht dat de Rāmāyaṇa-kakawin een belangrijk kunstwerk is, ligt in de plicht over te gaan tot het vervaardigen van een vertaling, omdat dit de enige poort is waardoor anderen dan Javanici in contact kunnen treden met het kunstwerk. Het is niet mijn bedoeling om, zo te zeggen bij het scheiden van de markt, nog de complexe problematiek aan te snijden die aan het vertaalproces is verbonden. Wel meen ik op het volgende te moeten wijzen. Vertalen is een activiteit waarmee het interpretatieproces tot een voorlopige afsluiting en kristallisatie wordt gebracht. Het is onder alle omstandigheden een creatief proces, een herscheppingsproces, dat berust op een zo scherp mogelijke appreciatie van de inhoud van de te vertalen tekst. Het is een proces dat zijn grenzen en zijn mogelijkheden vindt respectievelijk in de fonisch-semanticke en grammatische uniciteit van iedere taal en in de fundamentele identiteit van alle talen. Om een vertaling tot een redelijk einde te brengen is nodig zowel trouw aan de te vertalen tekst als mobilisatie van alle resources van de taal waarin men vertaalt, reden waarom men als regel met het meeste succes in de eigen moedertaal vertaalt. Vertalen is derhalve hoofdzakelijk benaderen: bij het transpositieproces gaat altijd enerzijds iets of zelfs veel verloren, anderzijds worden ongewild nieuwe, aan het origineel vreemde elementen toegevoegd. Speciaal bij de vertaling van kakawins zal dat eigenaardige huwelijk van melodische vorm en verbale inhoud, waardoor deze werken zich kenmerken, en die in combinatie behoren te worden gewaardeerd, verbroken worden. Niettemin is de vertaling het onontbeerlijke sluitstuk van onze literaire bemoeienis met een tekst. Samen met de even onontbeerlijke verantwoording in inleiding en noten, dient zij een beeld te geven van de mate waarin wij erin geslaagd zijn, door te dringen in het raadsel dat ieder waarlijk kunstwerk ons biedt.