C. Berg

Kumbayanas reis naar Jalatunda

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 133 (1977), no: 4, Leiden, 387-419

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

KUMBAYANA'S REIS NAAR JALATUNDA*

1. Toen Poerbatjaraka het in 1919 (TBG 58,461 sqq.) verschenen opstel "Historische gegevens uit de Smaradahana" schreef en daarin SD 38 sq. uitgaf en vertaalde, was het hem om een bijdrage tot onze kennis der oudere Javaanse geschiedenis te doen. De tekst van SD 38 sq. is in de loop der jaren corrupt geraakt en niet zonder emendaties te vertalen; wie primair de tekst en de vertaling verbeterd komt, zoals ik in VAWL-NR 74/1 sub 1.222 betoogd heb, tot andere conclusies dan Poerbatjaraka bereikt heeft. Het gaat in dit opstel echter om iets anders. Vanwege zijn doelstelling heeft Poerbatjaraka zich terecht onthouden van commentaar op SD 38,13, waarin *Jawa-Madhyadeça* en een reis daarheen van Agastya ter sprake komen; de strofe maakt bij eerste kennismaking de indruk, dat de dichter incidenteel naar een aan zijn lezers bekend verhaal over een Java-reis van Agastya verwezen heeft. Dat verhaal moet Poerbatjaraka reeds in 1919 geïntrigeerd hebben, want op p. 30 van zijn in 1926 verschenen boek "Agastya in den Archipel" heeft hij het over "een zeer oude overlevering omtrent de reis van Agastya naar Java"; hij blijkt er in de Javaanse literatuur naar gezocht, doch haar niet gevonden te hebben, en uit het negatieve resultaat leidt hij af, dat zij verloren gegaan is; kennelijk heeft Poerbatjaraka in 1926 aan een geschreven tekst gedacht, want uit het tweede PA-hoofdstuk blijkt niet, dat hij met de mogelijkheid van mondelinge overlevering rekening gehouden heeft.

Dat tweede PA-hoofdstuk is gewijd aan bespreking van de lakon "Kumbayana". Volgens Poerbatjaraka is het lakon-verhaal als geheel een tot MB 1,130 sqq. te herleiden Drona-verhaal, maar het inleidende verhaal over Kumbayana's reis naar Java heeft hij als een Agastya-verhaal beschouwd; de versmelting van een Agastya-verhaal met een

* Overzicht van de inhoud. 1. Inleiding. 2. Toverwater en rivierschepping. 3. De Agastya-passus R 25,1 sqq. 4. Het Jalatunda-jaartal en de ouderdom der kakawin Rāmāyaṇa. 5. Bosch en Stutterheim over het Jalatunda-heiligdom. 6. Het *Pāwitra* van SD 38,13,d als aanduiding van het Jalatunda-heiligdom. 7. Kumbayana als berijder van het paard Sēmbrani. 8. Nabeschouwing.

Droṇa-verhaal achtte hij begrijpelijk, omdat het epitheton *Kumbhayoni*, op Java tot *Kumbayana* vervormd, in de Sanskrt literatuur zowel op Agastya als op Droṇa slaat.¹ Tegen deze theorie mag men inbrengen, dat de zoon, die Kumbayana op zijn reis naar Java bij het paard Sēmbhani verwekt heet te hebben, blijkens zijn naam *Asatama* toch kennelijk de uit MB 1,130 bekende Aṣwatthāman, zoon van Droṇa, is, maar niet geheel houdbaar is het bezwaar, dat Goris in D 7,45 sq. tegen het tweede PA-hoofdstuk als geheel en tegen de volgorde der PA-hoofdstukken ingebracht heeft; immers, indien de mededeling van SD 38,13 Poerbatjaraka tot het schrijven van zijn Agastya-boek geprikkeld heeft, dan is begrijpelijk, dat de door hem veronderstelde Agastya-component van het Kumbayana-verhaal voor hem bijzonder belangrijk geweest is, en in het tweede PA-hoofdstuk het essentiële, dat de volgende bespreking van de Droṇa-component tot bijzaak maakte.

Begrip voor Poerbatjaraka's gedachtengang laat alle ruimte voor bezwaar tegen zijn opvattingen. Na de lakon en het Droṇa-verhaal van Adip. 125,14 sqq. vertaald te hebben stelt hij in PA 27, dat bij vergelijking der twee verhalen slechts "zeer onbeduidende verschillen" aan de dag treden, maar enkele regels verder kenmerkt hij een van die verschillen als "een sterke verbastering", en een ander heet op p. 29 zelfs "een zeer sterke verbastering". Nu zou men er vrede mee kunnen hebben, dat Poerbatjaraka, in het kader van zijn hele boek het Droṇa-verhaal als irrelevant beschouwende, op verschillen tussen een ouder en een jonger Droṇa-verhaal niet ingegaan is, maar ze in één betoog zowel klein als groot noemen gaat niet aan, en de schrijver had althans kunnen zeggen, dat de verbasteringen op zichzelf een verklaring vereisen, al mocht hij zich in het kader van zijn doelstelling aan een poging tot opheldering onttrekken. Merkwaardig is voorts, dat Poerbatjaraka, blijkens een aantekening in BKI 80,257, in 1924 een oplossing van het probleem van "de rijksdeling van Bharāḍa", die in Nag. 68,2 sqq. ter sprake komt, in gedachten had, maar in 1926 vrijwel niets gezegd heeft over "de rijksdeling van Droṇa", die in MB 1,138 en in Adip. 136,17 sqq. vermeld wordt en in het lakon-verhaal niet geheel ontbreekt.

Met "de rijksdeling van Bharāḍa" heb ik mij herhaaldelijk beziggehouden, in de laatste kwarteeuw uitvoerig in VAWL-NR 59/1, van 1953. In "Het rijk van de vijfvoudige Buddha" (VAWL-NR 69/1, van 1961) heb ik de plaats van Bharāḍa in de Javaanse Buddha-theorie trachten te bepalen, en in het eerste hoofdstuk van "Māyā's hemelvaart in het Javaanse Buddhisme" (VAWL-NR 74, van 1969) heb ik een poging gedaan om de betrekking tussen de hele Nāgarakṛtāgama en het verhaal

van het Sanskrt geschrift Lalitawistara vast te stellen. De laatstgenoemde publikaties dwingen tot herziening van het betoog van 1953, en daarom heb ik het derde hoofdstuk van "Māyā's hemelvaart in het Javaanse Buddhisme" voor een nieuwe bespreking van Bharāḍa, op de basis van een nieuwe vertaling van Nag. 16 plus 67,3 sqq., gebruikt. In dat hoofdstuk vindt men het een en ander over jongere verhalen, die in zekere zin Bharāḍa-verhalen zijn, al draagt de figuur, die mij interesseert meestal een andere naam: Tot de jongere verhalen, die in het genoemde verband mijn aandacht getrokken hebben, behoort het verhaal van de lakon "Kumbayana", maar op grond van verschillende overwegingen leek het mij beter het in een afzonderlijk opstel te bespreken. Het bezwaar tegen ongelijktijdige publikatie der twee bijdragen zal, hoop ik, op den duur zichzelf opheffen.

2. In Adip. 128,4 sqq. leest men, dat Droṇa met de Kaurawa's en de Pāṇḍawa's kennis maakt, wanneer zij vruchteloos trachten een in een niet nader aangeduide put gevallen speelbal (*unḍi*) binnen hun bereik te krijgen; Droṇa helpt ze met zijn bijzondere boogschuttersvermogen en verschaft zich daarmee een benoeming tot instructeur der prinses. De lakon vermeldt, zij het op andere wijze, Droṇa's boogschuttersvermogen, maar de put heet nu *sumur Jalatunda* en in plaats van een stuk speelgoed is een oliepot het verloren voorwerp geworden. Het woord *unḍi* heeft met *cupu ingkang isi lisah tala* even weinig gemeen als een voet- of handbal met een oliepot, en langs welke weg verbastering opgetreden zou zijn, is voor mij een onbeantwoorde vraag. De ḍalang-traditie helpt ons niet direct aan een antwoord, maar wel aan een complement van de betrokken passus van de lakon "Kumbayana", want in dezelfde lakon-verzameling, die te Mechelen in VBG 40 uitgegeven heeft, vindt men de lakon "Pāṇḍu Pāpa", en daarin leest men, dat Pāṇḍu, aan het einde van zijn aardse bestaan in een merkwaardige hel-hemel beland, ten overstaan van zijn nabestaanden zijn laatste wil formuleert: het boek Kalimahosaḍha dient in het bezit van Yudhiṣṭhira te komen, met de *lenga tala* moeten de vijf Pāṇḍawa's hun hele lichaam insmeren, van het rijk moeten de vijf Pāṇḍawa's de helft en moet hun oom Dhrtarāṣṭra de andere helft ontvangen, en de rest mag Dhrtarāṣṭra regelen. Over het insmeren van het hele lichaam met *lenga tala* gaat het slot van dit lakon-verhaal, waarin men leest, dat Duryodhana, via bedrog in het bezit van de oliepot gekomen, zich met *lenga tala* ingesmeerd heeft op de linkerzijde; het werk had hij niet voltooid als gevolg van het uitbreken van een gevecht met de Pāṇḍawa's, hetwelk er ten

slotte toe leidde, dat Bhīma, de tweede der Pāṇḍawa's, liever dan de oliepot opnieuw te verliezen hem in de sumur Jalatunḍa wierp, waaruit Kumbayana hem later weer te voorschijn zou brengen. In het verhaal der kakawin Bhāratayuddha betekent Bhīma's verplettering van Duryodhana's linkerdijs het einde van de strijd, die de door de Pāṇḍawa's geëiste "grote rijksdeling" tot inzet had; Duryodhana's gruwelijke dood is daar — evenals in het Sanskrt Mahābhārata — het gevolg van een vroeger met zijn linkerbil bedreven belediging van Draupadī, die Bhīma geprikkeld had te zweren, dat hij het corpus delicti vernietigen zou; de auteur van de lakon "Pāṇḍu Pāpa" heeft de linkerdijs van Duryodhana impliciet kwetsbaar verklaard als gevolg van het ontbreken van *lengatala*-bescherming, zodat voor hem de vloeistof een middel ter bereiking van onkwetsbaarheid werd.² Het verhaal van de lakon "Kumbayana" sluit bij dat van de lakon "Pāṇḍu Pāpa" niet volkomen aan, aangezien Pāṇḍu's testament Droṇa's toewijzing van de oliepot aan de Pāṇḍawa's eigenlijk overbodig maakte; in het Droṇa-verhaal van het Ādiparwa(n) komt echter de "kleine rijksdeling" ter sprake, en aannemelijk is dus, dat het aan de twee lakon's gemeenschappelijke element "rijksdeling" er toe geleid heeft, dat in de lakon "Kumbayana" de *undi* van het prototype door de oliepot vervangen is; er is dan geen sprake van "verbastering", maar van een tot op zekere hoogte logische reconstructie.³

De Jalatunḍa-put, die in de genoemde lakon's als tijdelijk verblijf van de oliepot vermeld wordt, komt ook in andere lakon's der door te Mechelen uitgegeven serie ter sprake. Speciale aandacht verdient de een eeuw geleden door Kern uitgegeven en thans ook in de herdruk van VG 10,169 sqq. te gebruiken lakon "Obong-obongan Bale si Gala-gala"; het verhaal is te herleiden tot het Jatugrhaparwan (MB 1,142 sqq. en Adip. 138 sqq.), maar terwijl daarin de Pāṇḍawa's en hun moeder via een korte tunnel aan de hun toebedachte vuurdood ontsnappen, geschiedt de ontsnapping in het lakon-verhaal via een lange onderaardse reis, die hen in eerste instantie naar Saptapratala, de residentie van Antaboga, leidt, waar de vluchtelingen geruime tijd verblijven in verband met Bhīma's huwelijk met Antaboga's dochter; zodra haar zwangerschap gebleken is, wenst Bhīma de reis voort te zetten, en daartoe wijst Antaboga hem de weg naar de bodem van de Jalatunḍa-put, met de opmerking, dat de rest van de route daar zonder meer duidelijk is. In de lakon "Kumbayana" wordt de tijd vermeld, die Droṇa's wonderpijlen nodig hadden om de afstand tussen het aardoppervlak en de ligplaats van de oliepot af te leggen, en uit dat gegeven blijkt, dat de bodem van de Jalatunḍa-put diep in de schoot der aarde lag. Er is daarom

reden om te twijfelen aan de juistheid der — van Cohen Stuart afkomstige — vigerende verklaring van de term *lěnga tala*; *tala* is niet met Sanskrt *tāla*, “waaierpalm”, in verband te brengen, maar te beschouwen als een Javaanse vervorming van Sanskrt *pātāla*, “onderwereld”, via afstoting van de eerste lettergreep, die opgevat is als het Javaanse prefix *pa-*, dat niet bij de betekenis van het woord paste; van Sanskrt *pātāla* is een ander Javaans vervormingsprodukt *pratāla*, hetwelk wij in *Sapta-pratāla*, de naam van Antaboga's residentie, “de Zeven Onderwereld-lagen”, terugvinden.⁴

Een onderwereldvloeistof, die de gebruiker groot onheil bezorgt, indien deze zich niet aan gegeven voorschriften houdt, kennen wij uit een heel ander onderdeel der Javaanse litteratuur, de passus *b* 12 sq. van de Sang Hyang Kamahāyānikan; de daar gebruikte term is *bajrodaka*, waarmee blijkens de toelichting “water uit de hel” bedoeld is; het verschil tussen “water” en “olie” is van secundair belang en bovendien, zoals nog blijken zal, tot op zekere hoogte te verklaren.²¹ Kats' SHK-tekst, van 1910, is met betrekking tot belangrijke details gecorrigeerd door Bosch in 1919 en door Wulff in 1935.⁵ Bosch heeft in zijn opstel “Kumbhawajrodakena en Toyeng Kuṇḍi sangkeng Langit” (TBG 58,429 sqq.) de SHK-se *bajrodaka*-passus in verband gebracht met het rijksdelingsverhaal van de Krtanagara-hymne en van Nag. 68,2 sqq., maar de samenhang niet geheel kunnen begrijpen, omdat hem de sleutel tot het verstaan van de SHK-passus ontbrak; in “Sang Hyang Kamahāyānan Mantrānaya” heeft Wulff die sleutel verschaft en aannemelijk gemaakt, dat de SHK-passus betrekking heeft op een Buddhistische wijdelingen opgelegd gods-oordeel, hierin bestaande, dat zij eedwater moesten drinken, met voor hen heilzame gevolgen ingeval van trouw aan hun gelofte, doch verschrikkelijke gevolgen ingeval van ontrouw. Uit het verhaal van Nag. 67,3 sqq. nu blijkt, dat Bharāḍa — die als Buddhistische monnik bij zijn wijding eedwater gedronken had⁶ — de plicht der Buddha-Koningen om de rijkseenheid te bewaren verzaakt heeft door rijksdeling te plegen, en dat hij daarom tot dwerg vervloekt is (*ḡināpa dady-alita*, Nag. 68,4,d); de passus Nag. 67,3 sqq. heeft betrekking op Rājasanagara's eerste verlichting op 1-1-1273, en Prapanca's verhaal daaromtrent is globaal in overeenstemming met het Lalitawistara-verhaal over Gautama's eerste verlichting, die gekenmerkt werd door vernedering van vijf op het verkeerde moment over de plaats der verlichting vliegende rṣi's (HBB 1,40), maar de Javaanse dichter heeft “de vijf rṣi's” vervangen door “de Pancatathāgata van het Taya-tijdperk”, die rijksdeling gepleegd had en daarom tot dwerg vervloekt was op 1-1-1215, en krachtens

zijn als eerbetoon aan de mediterende Bodhisattwa geldende landing te Palungan op 1-1-1273 van Hem *antaçāpa*, "bevrijding van vloek", verkreeg.⁷ Als gevolg van het ontbreken van voldoende referentiekader en als gevolg van tekstverknoeiing, die Prapanca's bedoeling ondoorzichtig gemaakt heeft, heeft Kern in 1913 geen bruikbare vertaling van Nag. 67,3 sqq. kunnen leveren; de strekking van de Nāgarakṛtāgama-passus is echter aan de Mataramse geleerden bekend gebleven, zoals blijkt uit het verhaal over "de vliegende Hollander" van BTJ 264,11 sqq. en uit het verhaal over Śēkenḍer's vernedering in de buurt van Lipura (< Bharālī-pura = Prajnāpāramitāpura, het Palungan van Nag. 68,4,b) van SBS 558 sqq.

De Majapahitse bhawacakra-theorie, die aan de Buddhisten en de Hinduïsten om beurten de staatkundige hegemonie toekent en daarmee de gelijkwaardigheid der twee grote religies belijdt, is waarschijnlijk uit Indië afkomstig en op Java eeuwen vóór het Majapahitse tijdvak aanvaard. De aan het tijdvak van Krtanagara, 1174 t/m 1214, voorafgaande Hinduïstische dynastie had volgens de Erlangga-hymne tot stamvader Udayana, die volgens een Indische traditie een nakomeling van Arjuna was, en Arjuna speelt een belangrijke rol in het hoofdverhaal van het Mahābhārata, dat betrekking heeft op het conflict tussen de Pāṇḍawa's en de Kaurawa's over het bezit van het rijk van hun gemeenschappelijke grootvader: de Pāṇḍawa's eisten daarvan de helft op, terwijl de Kaurawa's recht op alleenheerschappij meenden te hebben. Tussen de genoemde Buddhistische theorie en het hoofdverhaal van het Mahābhārata bestaat een zekere overeenkomst, want voor de Buddhisten was "het rijk van de Buddha", resultaat van diens tot de hele mensheid gerichte prediking, universeel, al waren zij, zoals gezegd, bereid Hinduïstische hegemonie in "tussentijdperken" te aanvaarden. Deze hele situatie maakte tot op zekere hoogte versmelting van de Javaanse bhawacakra-theorie met het thema van het Mahābhārata-hoofdverhaal mogelijk, en die versmelting blijkt bij vergelijking van het Bharāḍa-verhaal van Nag. 68,2 sqq. met het Lalitawistarase prototype: de vliegende ṛṣi's, die zich gedwongen zagen op de plaats van Gautama's eerste verlichting te landen, hadden geen staatkundige functie, maar Bharāḍa wordt voorgesteld als een luchtreiziger, die rijksdeling pleegt, daarmee in een Taya-tijdperk de zonde begaat van verbreking der eenheid van "het rijk van de Buddha", en wegens die zonde zich een vervloeking op de hals haalt. Het verhaal van de lakon "Pāṇḍu Pāpa" vermeldt rijksdeling en suggereert, dat Duryodhana's dood een gevolg van verkeerd gebruik van *lënga tala* zou worden; de toevoeging van *lënga tala* aan de in de kakawin

Bhāratayuddha vermelde doodsoorzaak door een na-Majapahitse auteur is uit diens kennis aangaande het Bharāḍa-verhaal van Nag. 68,2 sqq. te verklaren, terwijl het feit, dat in het oudere verhaal de rijksdeler, in het jongere de handhaver der rijkseenheid vervloekt wordt, geen probleem oplevert, aangezien de Nāgarakṛtāgama door een Buddhist, de lakon door een Hinduïst geschreven is: rekening dient gehouden te worden met het aan de bhawacakra-theorie inherente beoordelingsverschil, waarover in VAWL-NR 74/1,52 sq. het een en ander gezegd is.

De auteur van de lakon "Kumbayana" heeft op het verhaal van Nag. 68,2 sqq. anders gereageerd, omdat in het door hem bewerkte Droṇa-verhaal de "kleine rijksdeling" relevant was. Ook voor deze auteur is Bharāḍa's *lāṅga tala* kennelijk van belang geweest, en daaruit is te verklaren, dat hij de inleiding van zijn verhaal aan het slot van de lakon "Pāṇḍu Pāpa" heeft laten aansluiten. Met het verschil tussen de kleine en de grote rijksdeling is hij echter slechts op gecompliceerde wijze in het reine gekomen. Het verhaal over de kleine rijksdeling van MB 1,138 en Adip. 136,17 sqq. is in de lakon "Kumbayana" zo vereenvoudigd, dat de van het westen naar het oosten lopende grensrivier, in het prototype de Ganges, in het verhaal van Nag. 68,2 sqq. de beneden-Brantas, niet meer ter sprake komt; in de lakon ontvangt Droṇa van Drupada een verzoeningsgeschenk in de vorm van een eigen grondgebied, maar de geografische precisering ontbreekt nu. De vaardigheidsproef, die Droṇa in het MB-verhaal vóór de veldtocht tegen Drupada zijn leerlingen opgelegd heeft, vindt men ook in de lakon "Kumbayana" vermeld, maar een der onderdelen van het examen is nu een competitie in het graven van een rivier om de guru tot badgelegenheid¹² te dienen; deze wedstrijd wint Bhīma als vertegenwoordiger der Pāṇḍawa's door in een minimum van tijd met behulp van zijn penis de Śērayu-rivier te creëren. Dit Śērayu-verhaal nu is noch tot het MB-verhaal over de grote rijksdeling, noch tot het MB-verhaal over de kleine rijksdeling te herleiden, maar is een aan de behoefte van de ḍalang geadapteerde vorm van het Bharāḍa-verhaal van Nag. 68,2 sqq., zij het niet op het eerste gezicht als zodanig herkenbaar, omdat de bhawacakra-antithese een rol speelt en Kern's vertaling van Nag. 68,2 sqq. Prapanca's bedoeling niet adequaat weergeeft.

Kern heeft in eerste instantie de naam van de Majapahitse rijksdeler herleid tot Sanskrt *bharāj*, "maan", maar deze opvatting later prijsgegeven, vermoedelijk in verband met het feit, dat Prapanca Bharāḍa een west/oost-reis laat maken.⁸ Tegen deze reisrichting van de Maan bestaat echter geen bezwaar, indien men de zondaar Bharāḍa van Nag. 68 de

demonische reis van de tilēm-nacht laat maken en hem tegenover de in Nag. 16 vermelde ontzondigde Bharāḍa van een Hana-tijdperk, die in de vollemaansnacht van het oosten naar het westen reist, stelt.⁹ Als demonische luchtreiziger creëert Bharāḍa de beneden-Brantas; dat heeft hij uiteraard gedaan op een wijze, die een demonisch wezen kenmerkt. Aanvaardt men nu krachtens Wulff's betoog, dat Bharāḍa in het Hana-tijdperk vóór 1-1-1215 *bajrodaka* = *toyēng kundī gedronken* had, dan heeft hij in het volgende Taya-tijdperk zijn toverwater niet uit een aarden kruik laten vloeien, maar via zijn penis geloosd. Prapanca behoefde dat niet uitdrukkelijk te zeggen, omdat hij het impliciet vermeld heeft door aan Bharāḍa een west/oost-reis toe te schrijven; dat zijn verhaal door zijn tijdgenoten begrepen is, blijkt in de eerste plaats uit het slotverhaal der met de Nāgaraktāgama contemporaine kakawin Smaradahanā; de *Wajadrawasutā*, "Toverwatersdochter", van SD 38,12 sqq. is pas bij gelegenheid van haar huwelijk, op 1-1-1273, krachtens de *antaḥāpa*, die zij met Bharāḍa gemeen had, *Indudewī*, "prinses Maanlicht", geworden, en haar functie vóór dat tijdstip moet dus demonisch geweest zijn, die van Bharāḍa-urine.¹⁰ Het duidelijkst is te dezer zake de auteur van het verhaal van TP 85,16 sqq. geweest, want zijn Tēkēn-Wuwung, wiens status uit het lidwoord *sang hyang* blijkt, heet er het zuivere water van Īḥwara's meditatieoord met drek bezoedeld te hebben; de genoemde passus is ongetwijfeld een Bharāḍa-verhaal.¹¹ Wat nu de auteur van de lakon "Kumbayana" betreft, hij heeft zijn Bharāḍa-variant Bhīma rivierschepping laten plegen op een oost/west-reis, omdat de bhawacakra-antithese dit verschil met de in Nag. 68 vermelde west/oost-reis van Bharāḍa vereiste, maar Bhīma hetzelfde instrument als Bharāḍa laten gebruiken; de pointe van zijn verhaal is waarschijnlijk, dat *kali Sērayu* te verstaan is als "penisrivier", daar *ṣarāyu*, op Java als *sērayu* uitgesproken, in de betekenis "edel wapen", *ṣara ayu*, een synoniem is van *warāstra*, een normaal litteratuurwoord voor "penis"; de Indische rivier Sarayū was de Javanen uit het Rāmāyaṇa bekend, maar dat behoefde de ḍalang niet te beletten om met de naam een hem passend spel te spelen.¹²

3. Uit het betoog van de vorige sectie is een verband tussen de Jalatunda-put en de door Duryodhana tevergeefs — hetgeen impliceert: door de Pāṇḍawa's met succes — gebruikte *lēnga tala* gebleken; effectieve insmering daarmee garandeert onkwetsbaarheid en dus onsterfelijkheid, en *lēnga tala* behoort uit de onderwereld te komen, omdat de schoot der aarde geacht wordt het reservoir van levenskracht te zijn.

Met dit inzicht bereiken wij echter nog geen antwoord op de vraag, waarom de onderaardse bewaarplaats van de oliepot in de hierboven besproken lakon's bepaaldelijk *sumur Jalatunda* genoemd wordt, want in een vulkanisch land als Java komt uit het binnenste der aarde afkomstige materie op vele plaatsen te voorschijn. Nu heeft Poerbatjaraka, die in het tweede PA-hoofdstuk de reis van Kumbayana naar Jalatunda als een Agastya-reis heeft beschouwd, op p. 33 sqq. een in R 25,1 sqq. vermelde Agastya-reis besproken; bekijkt men het door hem weergegeven en vertaalde citaat, dan krijgt men bij eerste kennismaking de indruk, dat er aan de Javaanse tekst en dus ook aan de vertaling iets hapert, en bij bezinning op de moeilijkheid en op de mogelijkheden om haar te elimineren de indruk, dat aan het slot van regel 25,2,c in de oorspronkelijke tekst het woord *jalatunda* gebruikt is geweest. Blijkens de context is de passus R 25,1 sqq. een variant van het verhaal van MB 3,104, volgens hetwelk de Windhya een poging deed om de Meru in hoogte te evenaren en daarmee de goden in verlegenheid bracht, waarna Agastya voor hen het gevaar bezwoer door de Windhya te verzoeken zijn groei tijdelijk te staken om hem een reis naar het zuiden te vergemakkelijken, en door zijn terugreis naar het noorden ad calendas graecas uit te stellen. Het ligt voor de hand, dat de auteur van R 25,1 sqq. Rāma aan zijn vrouw dit populaire verhaal heeft laten vertellen, maar dan is onbegrijpelijk, waarom Agastya van Ćiwa opdracht gekregen zou hebben om in het water te gaan zitten, zoals Poerbatjaraka aangenomen heeft vanwege het door Kern in R 25,2,c gelezen *jalarung-gu*; een beter geheel krijgt men, indien men R 25,2,c sqq. als volgt leest en vertaalt:

mopāyākon sang hyang Agastyangjalatundā
 rwa ng don sādhyā swarga sukhā tang jala ċuddhya
 sangkē Kailāsa hyang Agastya n pangidul ta
 pintan tēkang Windhya hawan haywa kitāwān

Hij gaf, een uitweg vindende, Agastya opdracht om als *jalatunda*
 dienst te doen,
 waardoor het te bereiken doel tweeledig zijn zou: 't hemelrijk zou
 opgelucht zijn en "het water" *ċuddhi*.
 "Wanneer Agastya van (de berg) Kailāsa naar het zuiden gaat,
 moet hij de Windhya doortocht vragen met (de term)
 'haywa kitāwān'".

Het woord, waarom het mij, in verband met het verhaal van de lakon

“Kumbayana”, primair te doen is, *jalatundā*, is een met “watermuil” te vertalen Sanskrt compositum, dat tot dusver, naar het schijnt, nog slechts op Java aangetroffen is; het komt in het citaat Bh. 90 van KBW 4,388 voor ter aanduiding van een gat in de grond, waaruit water spuit, en laat daarom de vertaling “spuier” toe. In KBW 4,388 vindt men tevens het citaat *toya mijil tinalangan ampel gaḍing tīrtha jinalatundā*, “water, dat via een bamboe-pijp naar buiten treedt, door-een-spuier-geleid wijwater”; hieruit blijkt, dat op Java *jalatundā* opgevat is als een synoniem van het inheemse woord *talang*, “goot etc. voor watertransport”, en dit *talang* staat semantisch vrij dicht bij *lantaran*, dat de iets ruimere betekenis “transportmiddel”, “hulpmiddel”, heeft; *lantaran* nu wordt overdrachtelijk gebruikt voor “tussenpersoon” (PJNH 230), en daar die betekenis ook eigen is aan het compositum *talang-catur* en begrepen is in de betekenis van het verbum *ditalangi* (PJNH 549), ligt de veronderstelling voor de hand, dat *jalatundā* als synoniem van *talang* en *lantaran* in de zin van “waterleiding/spuier-constructie” de figuurlijke betekenis der Javaanse woorden overgenomen heeft, en in de afleiding *angjalatundā* — wegens *akon* een irrealiteitsvorm op *-ā* — in R 25,2,c optreedt als woord voor “tot tussenpersoon dienen”, de enige betekenis trouwens, die in de context past bij gelijkstelling van de passus R 25,1 sqq. aan het verhaal van MB 3,104. Kent men echter aan *jalatundā* twee betekenissen, “spuier” en “tussenpersoon”, toe, dan is het water uit de spuier tevens, bij wijze van litterair grapje, te identificeren met de verbale uiting van de tussenpersoon; van die verbale uiting is in het Agastya/Windhya-verhaal *ṣuddhi*, in de irrealiteitsvorm *ṣuddhya*, te zeggen, omdat *ṣuddhi* volgens CSW 447 o.a. voor “Befreiung von” staat, en de goden in dat verhaal van angst bevrijd worden als gevolg van bepaalde woorden, die de bemiddelaar Agastya de Windhya toevoegt. Het is moeilijk ’s dichters woordspelingen in een vertaling tot hun recht te laten komen; daarom heb ik aan het slot van de vorige alinea de woorden *jalatundā* en *ṣuddhi* onvertaald gelaten, en “water”, de primaire vertaling van *jala*, tussen aanhalingstekens geplaatst.¹³

Ook het *haywa kitāwān* van R 25,3,b heb ik niet in het Nederlands weergegeven; ook deze term laat twee vertalingen toe, maar ’s dichters spel met de dubbele betekenis van *haywa kitāwān* heeft zijn eigen functie. *Awān* is te herleiden tot het grondwoord *wā*, de Javaanse isocyt van het Maleise *bara*, “gloeïende kool”; die betekenis komt ook aan het *wā* van R 11,40 toe, maar het woord heeft in het Javaans tevens de ruimere betekenis “hitte” gekregen, blijkens het gebruik van de adjectiva *awā* en *awān* (< *a-wā-ñ*) in de betekenissen “heet” en “(als

gevolg van sterke gemoedsaandoening, b.v. hartstocht en toorn) verhit"; *haywa kitâwân* laat zich daarom vertalen met "wees niet boos", en in dat geval hebben wij te maken met een beleefdheidsfrase, waarmee men, iemand ongerief veroorzakende, hem uitnodigt met inschikkelijkheid te reageren. Daarnaast slaat *awā* of *awân* op de zon, die bepaaldelijk bij het bereiken van de middaghoogte heet is; uit dit andere spraakgebruik is te verklaren, dat *awā* en *awân* de nevenbetekenis "zijn grootste hoogte bereiken" gekregen hebben. De pointé van het verhaal van R 25,1 sqq. is, dat de Windhya reageert op de beleefdheidsfrase, die allicht een hogere frequentie dan het gebruik van *awā* en *awân* voor "de middaghoogte bereiken" had, en zich dus laat zakken om de eerbiedwaardige reiziger een gemakkelijke reis te verschaffen, maar dat de berg daarna zijn voornemen om zich opnieuw te verheffen niet kan uitvoeren, omdat hij tevens, zonder zich daarvan bewust te zijn geweest, Agastya's verbod om tot het zenith te stijgen aanvaard heeft. Het is duidelijk, dat het verhaal van R 25,1 sqq. met dat van MB 3,104 het element "verschaliking van de Windhya" gemeen heeft, maar dat er tevens verschil is; in MB 3,104 bereikt Agastya zijn doel door in het zuiden te blijven, in R 25,1 sqq. door de berg ter plaatse met een spitsvondigheid te misleiden.

Omdat nu *haywa kitâwân* de mededeling van MB 3,104 aangaande Agastya's nieuwe woonplaats in het zuiden vervangt, ontbreekt aan R 25,1 sqq., vertaald als hierboven gedaan is, een informatie-element, dat eigenlijk niet gemist kan worden. Dit bezwaar ondervangt men, indien men het *Agastyângjalatunda* van R 25,2c beschouwt als een raadsel, dat, buiten het primaire verhaal van R 25,1 sqq. om, de lezers "Agastya gaat naar Jalatunda" suggereert; "zoek de verstopte plaatsnaam" is ook in Nederland een populair gezelschapsspel. Gesteld, dat het slot van R 25,2c op deze wijze dubbelzinnig is, dan is vervolgens aannemelijk, dat de cryptische vermelding van Agastya's reisdoel op den duur meer indruk gemaakt heeft dan de in de context van het verhaal passende vermelding van Agastya als commissaris der goden, want *Jalatunda* is op Java een bekende plaatsnaam geworden, terwijl *jalatunda* als appellativum voor "tussenpersoon", voor zover thans na te gaan is, geen burgerrecht heeft gekregen. In dit verband verdient de aandacht, dat de door Kern voor zijn tekstuitgave gebruikte handschriften alle van Bali afkomstig zijn en alle tweemaal *jawa* geven in plaats van het door Kern — voor zover ik weet zonder toelichting — gekozen *jala*. Kern's emendatie is, zoals hierboven gebleken is, plausibel, maar stelt ons voor de vraag, waarom de Balise geleerden gemeend hebben het oorspronke-

lijke *jala* door *jawa* te moeten vervangen. Het antwoord daarop zou kunnen zijn, dat *Jalatunḍa* weliswaar een bekende plaatsnaam geworden is, maar daarom nog niet voor alle Rāmāyaṇa-lezers in een eng geografisch verband paste; voor degenen, die Jalatunḍa's ligging niet precies konden bepalen, was het Jalatunḍa der Javaanse Rāmāyaṇa-versie allicht "een plaats op Java". Zowel aan het slot van de lakon "Pāṇḍu Pāpa" als in het Sēmbрани-verhaal, waarmee de lakon "Kumbayana" begint, wordt Kumbayana een reis naar Java toegeschreven, begrijpelijkerwijze, omdat de lakon's ongetwijfeld van Midden-Javaanse oorsprong zijn, terwijl het klassieke Jalatunḍa een Oost-Javaans heiligdom was. Waarschijnlijk lijkt, dat ook de Balise geleerden in termen van een Java-reis van Agastya gedacht hebben en daarom het hun niet duidelijke *angjalatunḍa* vervangen hebben door *angjawa r-unggu*, het geheel, in overeenstemming met het verhaal van MB 3,104, opvallende als "naar Java gaan om er duurzaam te wonen"; dat *r-unggu* ter aanduiding van "om er duurzaam te wonen" niet bruikbaar is, is geen argument ten nadele van deze veronderstelling, want de Balise geleerden waren met de regels van het Oud-Javaans wel enigermate vertrouwd, maar niet zozeer, dat zij alle grammaticale fouten vermijden konden.¹⁴

4. Wat in de Nederlandse vakliteratuur *Jalatunḍa* of *Djalatoenḍa* heet — in het Javaans dient een generiek woord voor "heiligdom" of, zoals in de lakon's het geval is, *sumur*, "put", aan de eigennaam vooraf te gaan — is een in de loop der eeuwen gehavende oudheid op de westhelling van de Pēnanggungan, die bijzondere aandacht getrokken heeft vanwege enkele korte inscripties, die op de wanden aangebracht zijn; op de achterwand staat, aan weerszijden van een lege troonzetel, *gěmpěng* 899, en op een andere wand vindt men, in veel kleinere letters, het woord *udayana*; terreinonderzoek heeft een urn met as te voorschijn gebracht, en daar het geheel een waterwerk geweest is, vindt men in IHJK² 2,35 de oudheid aangeduid als "grafbadplaats". In Krom's beeld der oude Javaanse geschiedenis is Erlangga de op Bali geboren zoon van een locale vorst Udayana; volgens zijn opvatting is het Jalatunḍa-heiligdom gebouwd om eenmaal Udayana's laatste rustplaats te zijn.¹⁵ Op de genoemde bladzijde noemt Krom het heiligdom "de vroegste met zekerheid gedateerde oudheid van Oost-Java", een uitspraak, die samenhangt met de — zonder twijfel globaal aanvaardbare — opvatting, dat vóór 899 Midden-Java het Hinduïstisch-Buddhistische cultuurcentrum geweest was. Volgens sommige geleerden is de door Kern uitgegeven kakawin Rāmāyaṇa geruime tijd vóór 899 op Midden-Java tot stand

gekomen. Wie derhalve geneigd is om in R 25,2,c een zinspeling op een reis van Agastya naar Jalatunda te zien vindt zich geconfronteerd met een chronologisch probleem. Aan een poging om met het raadsel van het Jalatunda-heiligdom in het reine te komen dient een bespreking van dit chronologische probleem vooraf te gaan.

In twee opstellen, gepubliceerd resp. in GKI 265 sqq. van 1926 en in TBG 72,151 sqq. van 1932, heeft Poerbatjaraka betoogd, dat zowel de woordenschat van het door Kern uitgegeven gedicht als de daarin vermelde ambtstitels datering van het geschrift vóór het tijdvak van Sindok alias Īcānatungga vereisen, hetgeen "vóór 850" zou betekenen. Bezwaar tegen Poerbatjaraka's hoofdargument mag men, eventueel, slechts maken na een zelfde onderzoek, liefst op grotere schaal, verricht te hebben; dat ligt niet op mijn weg en daarom moet ik het genoemde hoofdargument laten gelden. Wat echter de terminus ante quem betreft, die is Poerbatjaraka ingegeven door de destijds geldende opvatting, dat de genealogische passus der Erlangga-hymne, waarin Īcānatungga als Erlangga's oudste voorvader van moederszijde voorkomt, historische feiten weergeeft; is die opvatting onjuist — zoals ik in VAWL-NR 74/1 sub 1.221 betoogd heb en in dit opstel opnieuw zal doen —, dan komt de overgang van het Midden- naar het Oost-Javaanse tijdvak in de buurt van 925 te liggen, hetgeen een kwarteeuw na het door de Jalatunda-inscriptie aangeduide jaar is.

Van een ander argument ter datering van onze kakawin heeft Stutterheim gebruik gemaakt in een opstel van 1929, verschenen in BKI 85,483 sqq.. Stutterheim heeft er op gewezen, dat het op een der wanden van het Oost-Javaanse Panataran-complex weergegeven Rāmāyaṇa-fragment volgens de versie van de door Kern uitgegeven Rāmāyaṇa-tekst vervaardigd is, terwijl een heel andere Rāmāyaṇa-tekst gevolgd is door de beeldhouwers, die een Rāmāyaṇa-verhaal op wanden van het Midden-Javaanse Prambanan-complex aangebracht hebben; met het oog op dat verschil heeft Stutterheim betoogd, dat de door Kern uitgegeven tekst in het Prambanan-tijdperk niet bekend kan zijn geweest, aangezien niet denkbaar is, dat, in een maatschappij als de Javaanse, van dezelfde koning afhankelijke beeldhouwers en dichters zich met onderling verschillende Rāmāyaṇa-versies beziggehouden zouden hebben. Stutterheim's identificaties kan ik, als leek op zijn terrein, evenmin beoordelen als het in de vorige alinea genoemde resultaat van Poerbatjaraka's onderzoek, maar ook in Stutterheim's geval is er een vooronderstelling in het geding: dat in een periode, waarin een bepaalde Rāmāyaṇa-tekst officieel gold, geen andere Rāmāyaṇa-tekst gecreëerd kan zijn. In de

gedachtenwisseling over de ouderdom van het door Kern uitgegeven *Rāmāyaṇa* is, voor zover ik weet, de vraag niet gesteld, hoelang de vervaardiging van deze tekst geduurd heeft. Nu is het zo, dat ook in onze maatschappij, die een auteur allerlei technische faciliteiten ter beschikking stelt, het schrijven van een boek vele jaren kan vergen; houdt men rekening met de omstandigheden, waaronder de kakawin *Rāmāyaṇa* vervaardigd is, zoals mankracht en gemiddelde levensduur, en met de talloze litteraire finesses, die het gedicht kenmerken en die een groot quantum inspiratie vereist moeten hebben, dan lijkt een incubatietijd van vele decennia niet onwaarschijnlijk; gedurende die incubatietijd kan het door de beeldhouwers van het Prambanan-complex gehanteerde *Rāmāyaṇa* als officiële versie gegolden hebben, doch niet de onvoltooide kakawin, en kan in de kakawin een vocabularium, met inbegrip van ambtstitels, verwerkt zijn, dat na de voltooiing van het gedicht ouderwets aandeed.¹⁶

Met dit argument breng ik vanzelf de theorie over de tijdvakken in het Javaanse beeld van het verleden in het geding. Krom heeft zijn "Hindoe-Javaansche Geschiedenis" geschreven krachtens de doelstelling van een historicus, die zijn bronnen gebruikt om een samenhangend verhaal over feiten en reële situaties te schrijven, en "de overgang naar Oost-Java" derhalve beschouwd als een onvoorziene gebeurtenis, of een reeks onvoorziene gebeurtenissen; zie de beschouwingen in HJG² 206 sqq. Tegenover deze visie heb ik de mogelijkheid gesteld, dat het tijdvakken-schema van het Javaanse beeld van het verleden uitvloeisel is van een a priori aanvaard dogma, hetwelk tot periodieke wisseling der hegemonie dwong, los van de vraag, of feiten en reële situaties haar noodzakelijk maakten. Aan een door een dogma geïnspireerd tijdvakken-schema is een globale toekomstverwachting inherent, en zulk een toekomstverwachting leidt vanwege haar oorsprong een bestaan, dat door gebeurtenissen en ontwikkelingen in de sfeer der realiteit niet noodzakelijkerwijze bedreigd wordt; langdurige Nederlandse heerschappij heeft op Java het aan de kapancatathāgatan-theorie ontsproten geloof, dat de Ratu Adil — blijkens de over hem vertelde verhalen een jongere aanduiding van Maitreya¹⁷ — te zijner tijd een omwenteling teweeg zou brengen, niet geschokt. Van zulke toekomstverwachtingen getuigen verschillende verhalen van de Babad Tanah Jawi, en dat voorspellingen niet per se post facta geformuleerd zijn, blijkt uit de Majapahitse litteratuur; voor Prapanca heeft kennelijk vastgestaan, dat het Majapahitse tijdvak met het laatste jaar van de veertiende eeuw zou eindigen, en dat daarna eerst Pajang en vervolgens Mataram het rijkscentrum zou zijn; interes-

sant in dit opzicht is voorts de kakawin Sumanasāntaka, omdat uit het thema van dit gedicht de verwachting blijkt, dat in 1401 zich een Rāma-variant zou manifesteren. Zulk een Rāma-variant is eeuwen eerder Erlangga geweest, en daarom dient men met de mogelijkheid rekening te houden, dat de door Kern uitgegeven Rāmāyaṇa-tekst functioneel geworden is op het moment van Erlangga's troonsbestijging, doch vervaardigd is in het aan dat moment voorafgaande Buddhistische tijdvak, en op Midden-Java. De passus R 25,1 sqq., waarin het Jalatunḍa-heiligdom cryptisch als Agastya's reisdoel gesuggereerd wordt, kan dus, naar het mij voorkomt, geschreven zijn, toen de behoeften der volgende Wiṣṇuïtische dynastie reeds bekend waren, en eventueel voordat op Oost-Java met het bouwen van het heiligdom een begin gemaakt was.¹⁸

Om nu nog even terug te komen op de Jalatunḍa-inscriptie *gěmpěng* 899, bij het lezen van Stutterheim's opstel "Gěmpěng" (BKI 85,479 sqq.), waarin hij de verschillende gissingen de revue laat passeren, valt op, dat alle contribuanten in 899 een jaartal gezien hebben, doch dat geen van hen rekening gehouden heeft met de uit de grotere inscriptieteksten van het tijdvak blijkende gewoonte om aan een jaartal *çakawarṣātīta* vooraf te laten gaan, zoals wij vaak "A.D." laten volgen. Het lijkt mij vrijwel uitgesloten, dat in het onderhavige geval dat gebruik niet in acht genomen zou zijn, en daarom is het redelijk te veronderstellen, dat *gěmpěng* een Javaanse variant van *çakawarṣātīta* is; op deze basis, en rekening houdende met hetgeen in KBW 4,799 s.v. *gěmpung* te lezen is, kom ik tot het vermoeden, dat *gěmpěng* het equivalent van Sanskrt *atīta*, "vorübergegangen" (CSW 48), is, en dat de auteur derhalve bedoeld heeft "in het jaar na 899" = "anno 900". In de Javaanse tijdperkentheorie speelt de eeuwwisseling een niet onbelangrijke rol, en zoals 1400 als het laatste jaar van het tweede Buddhistische tijdvak geldt, zou 900 het laatste jaar van het eerste kunnen zijn, te meer daar uit de Kalasan-tekst afgeleid mag worden, dat 701 als het eerste jaar van het eerste Buddhistische tijdvak heeft gegolden.¹⁹ Vermelding van het slotjaar 900 zou echter slechts beperkte zin hebben gehad, indien niet 901 daarmee als eerste jaar van een nieuw tijdvak gesuggereerd zou zijn, en de vraag wordt daarom, wie zich in 901 gemanifesteerd heeft en waarom, casu quo, die manifestatie met een op de wand van het Jalatunḍa-heiligdom aangebracht jaartal gefixeerd is.

5. Het antwoord op deze vraag is in beginsel reeds gegeven door Bosch, die in zijn opstel "De laatste der Pāṇḍawa's" (BKI 104,541 sqq., van 1948) zich beziggehouden heeft met de "spuierreliefs", waarmee in de

tiende eeuw het Jalatunḍa-heiligdom getooid geweest moet zijn; volgens zijn uiteenzetting geven de afbeeldingen de geschiedenis van de Kathāsariṣṭāgarase Udayana en diens voorvaderen, te beginnen met Parāçara, in grote trekken weer; de bedoelde Udayana, zoon van Sahasrāṇika en Mrgāwatī, was van vaderszijde een nakomeling van Pāṇḍu en van Arjuna, van moederszijde een nakomeling van Rāma. In de Erlangga-hymne wordt een Udayana vermeld als vader van Erlangga; vanwege de destijds geldende HJG-theorie heeft Bosch het niet aangedurfd de Kathāsariṣṭāgarase Udayana met “de vader van Erlangga” te identificeren, en daarom een oplossing bedacht, die zowel het Kathāsariṣṭāgaraverhaal als het HJG-exposé tot zijn recht deed komen. Bedenkt men echter, dat blijkens een op het Jalatunḍa-terrein aangetroffen mislukte inscriptie Mrgāwatī’s naam met de naam Udayana op de wanden van het Jalatunḍa-heiligdom aangebracht had zullen worden, dat in de Erlangga-hymne Udayana’s gemalin een naam draagt, die eveneens tot het Indische Udayana-verhaal te herleiden is, en ten slotte dat volgens Bosch zelf de Gēndrayana van BTJ 11,37 te herkennen is als een bij Udayana behorende Kathāsariṣṭāgara-figuur, dan komt men tot de conclusie, dat de HJG-theorie onaantrekkelijk is, en dat de Javaanse geleerden van het Jalatunḍa-tijdvak, een andere gedachtengang dan die van Krom volgende, Erlangga wel degelijk als “zoon van de Kathāsariṣṭāgarase Udayana” en dus als “eerste der Javaanse Pāṇḍawa’s” aanvaard hebben; de titel van Bosch’ opstel lijkt mij daarom niet geheel juist, en de latere Javaanse opvatting aangaande de Indische herkomst der Javaanse koningen tot de in de Erlangga-hymne opgenomen staatsmythe te herleiden.²⁰

Van de genoemde “spuierreliefs” stelt volgens Bosch het veertiende Mrgāwatī’s vervloeking door Tilottamā voor, het vijftiende de uit die vervloeking voortvloeiende ontvoering der van haar eerste kind zwangere Mrgāwatī door een soort Garuḍa, die haar op de Udayaparwata gedeponeerd zou hebben, en het zestiende een avontuur van de op de Udayaparwata geboren Udayana, dat na een veertienjarig verblijf in een afgelegen kluizenarij de terugkeer van moeder en zoon naar Sahasrāṇika’s residentie mogelijk gemaakt zou hebben. De Udayaparwata is de berg, waaruit de zon opstijgt voor haar dagelijkse oost/west-reis, en als zodanig voor de Javanen, die Çiwa als *Çiwāditya*, “Çiwa-Zon”, plachten te vereren, een soort “geboorteplaats van Çiwa”; daar de Sanskrt woorden *udaya* en *udayana* in de betekenis “Aufgang”, “Ausgang” elkaars synoniem zijn (CSW 56), en de Udayaparwata ook “geboorteplaats van Udayana” heet, ligt voor de hand, dat de Javanen in Udayana een

verschijningsvorm van Āiwa gezien hebben, te meer omdat in het verhaal van Adip. 156,19 sqq. Arjuna, een van Udayana's voorvaderen, een nakomeling van de Zonnedochter Tapatī genoemd wordt. Wat echter de geografische positie van de Udayaparwata betreft, zij verschilt uiteraard voor de betrokken volkeren met de lengte- en breedtegraad, waarop zij wonen; op Java gold de negentoppige Pēnanggungan als "zetel van Āiwa", en aangezien het Jalatunḍa-heiligdom op de Pēnanggungan lag en met zijn spuiertaferelen een reis-per-Garuḍa van Udayana's zwangere moeder naar de Udayaparwata suggereerde, mogen wij veronderstellen, dat volgens de Javaanse theorie, waarmee ook de auteur der Erlangga-hymne rekening gehouden heeft, Udayana, na een Java-reis in de moederschoot, geboren is in Jalatunḍa, het eenzame heiligdom op de Udayaparwata van het Kathāsaritśāgara-verhaal. Met deze conclusie bereiken wij enerzijds een variant van Prapanca's suggestie, dat het tweede Buddhistische rijk zich aangekondigd heeft met de verschijning van Ranggah-Rājasa op de top van de Mahāmeru — cf. VAWL-NR 74/1 sub 1.226 —, en aan de andere kant antwoord op de vraag aan het slot van de vorige sectie, want Mrgāwatī's landing op de Pēnanggungan is dan gedateerd in 900 Āka met het oog op hetgeen daaruit af te leiden is, Udayana's geboorte op 1-1-901.

Over de functie van het Jalatunḍa-heiligdom als waterwerk heeft Stutterheim interessante opmerkingen gemaakt in zijn in TBG 77,214 sqq. verschenen opstel "Het zinrijke waterwerk van Djalatoeṇḍa", van 1937; het is, zegt hij, zo gebouwd, dat het uit de bodem toestromende water over een aantal lingga's geleid werd, als gevolg van dit contact met Āiwa-symbolen in amṛta en goddelijk sperma kon veranderen, en in die hoedanigheid op zijn weg naar het laagland levenskracht en vruchtbaarheid aan de akkers der boeren zowel als aan de vrouwen van de koning schonk; bij deze interpretatie sluit commentaar over de betrekking tussen Āiwa en de aardse dynastiestichter aan, die met hetgeen in de vorige alinea gezegd is globaal in harmonie is. In het genoemde opstel heeft Stutterheim de aandacht gevestigd op het TP-verhaal over de verhuizing van de Mahāmeru van Indië naar Java, over het afbreken van de Mahāmeru-top, die de zelfstandige berg Pawitra geworden zou zijn, en over het ontstaan van het vergif Kālakūṭa, hetwelk door Āiwa in amṛta omgetoverd heet; het verhaal is in zekere zin te herleiden tot het Indische verhaal over het karnen van de oceaan, MB 1,17 sqq., maar wijkt van het origineel op merkwaardige wijze af. Stutterheim heeft de omtovering van het vergif in amṛta bijzonder belangwekkend gevonden, aangezien volgens hem die prestatie in het Jalatunḍa-heiligdom geïnsti-

tutionaliseerd mag worden genoemd; het verhaal over de splitsing van de naar Java getransporteerde berg is echter niet minder interessant, omdat, zoals wij zagen, de Pawitra alias Pēnanggungan voor de Āiwa-ieten dezelfde dynastieke functie moet hebben gehad als de Mahāmeru voor de Buddhisten.²¹ Over beide TP-verhalen is iets meer te zeggen dan Stutterheim gedaan heeft, en met het oog op door hem niet vermelde gegevens breng ik dat onder in de volgende sectie.

6. In Nag. 58,1,c komt, in het kader van Prapanca's beschrijving van Rājasanagara's "vierde excursie", 's konings bezoek aan één of meer plaatsen van religieuze betekenis op de helling(en) van de *acala pawitra* ter sprake. Kern heeft de geciteerde term met "den heiligen berg" vertaald, doch Krom heeft in Nag.ed. 285 sq. er de voorkeur aan gegeven hem als eigennaam op te vatten, onder verwijzing naar OV 1916,85, waar van Stein Callenfels *Pawitra* vereenzelvigd heeft met het huidige *Bētra*, naam van een dorp op de oostelijke Pēnanggungan-helling. De vraag, wat wèl en wat niet als eigennaam op te vatten is, stelt zich ook met betrekking tot de merkwaardige strofe Nag. 78,1, welke derde regel door een copist verknoeid is; indien men daar, om een bruikbare en vertaalbare tekst plus harmonie met andere Nāgarakṛtāgama-gegevens over de hogepriester van Majapahit te bereiken, het overgeleverde *kapwātekahana* door *kapwāngutkaṭa sang* vervangt, slaat de tweede helft van de strofe op de prelaten, die de sthāpaka van regel d hulde bewezen, terwijl de eerste helft de standplaatsen van die prelaten vermeldt.²² Hoeveel standplaatsen in regel b ter sprake komen, is dan nog niet duidelijk, maar in ieder geval kan met het *Pawitra* van 78,1,b niet de Pēnanggungan bedoeld zijn, omdat bij vermelding van een berg aan de eigennaam een appellativum, *gunung* of een synoniem daarvan, vooraf pleegt te gaan; het *Pawitra* van 78,1,b moet men derhalve als dorpsnaam of als technisch equivalent van een dorpsnaam, "kluizenarij" bij voorbeeld, laten gelden. Het dorp Bētra komt voor vereenzelviging met het Pawitra van Nag. 78,1,b in aanmerking, maar de heilige berg is, zoals wij van Stutterheim (TBG 77,225, noot 2) weten, met heiligdommen bezaaid geweest, zodat de naam *Pawitra* ter aanduiding van meer dan één heiligdom in gebruik kan zijn geweest. Uit IHJK² 2,35 sqq. blijkt, dat er, aan weerszijden van de top, op de Pēnanggungan twee waterwerken bestaan hebben, die Krom op p. 39 "soortgelijk" noemt; dat betekent, dat ook het Jalatunda-heiligdom *Pawitra* kan hebben geheten. Aangezien *Jalatunda* in de Nāgarakṛtāgama niet voorkomt, en onwaarschijnlijk is, dat Prapanca het dynastiek-belangrijke Jalatunda-heiligdom

in zijn gedicht onvermeld heeft gelaten, ben ik geneigd te geloven, dat de dichter bij het schrijven van 78,1,b het heiligdom van dit opstel op het oog heeft gehad; of hij het, casu quo, *Pawitra* dan wel *jagaddhita-Pawitra* of misschien zelfs *têkang pucangan jagaddhita-Pawitra* genoemd heeft, laat ik hier in het midden.²³

Hetgeen in de vorige alinea gezegd is dient ter inleiding van een opmerking over regel d van de strofe SD 38,13, die in sectie 1 reeds ter sprake is gekomen. Deze strofe begint met *wwaniñ pradeça* en eindigt met *Pāwitra lot para-paran bhagawān Agastya*; vanwege het *pradeça* van a is het *Pāwitra* van d als naam van een nederzetting op te vatten, en die nederzetting wordt, indien wij het woord *lot* buiten beschouwing laten, aangeduid als Agastya's reisdoel. Om dit reisdoel te bereiken heeft de uit Indië afkomstige Agastya een west/oost-reis over Java moeten maken, en hij heeft de westflank van de Pēnanggungan dus eerder aanschouwd dan de oostflank. Reeds daarom ligt voor de hand, dat de SD-dichter met *Pāwitra* eer het westelijke dan het oostelijke Pēnanggungan-waterwerk bedoeld heeft, het Jalatunḍa-heiligdom dus; het doorslaggevende argument is echter, dat bij deze interpretatie van het woord *Pāwitra* de mededeling van SD 38,13,d op één lijn komt te staan met de in R 25,2,c vervatte suggestie betreffende een reis van Agastya naar Jalatunḍa. Agastya's Jalatunḍa-reis wordt dan in de Oud-Javaanse literatuur ten minste tweemaal vermeld, met een aanzienlijk tijdsverschil, daar het door Kern uitgegeven *Rāmāyaṇa* omstreeks drie eeuwen ouder dan de kakawin *Smaradahana* is. Dit wijst er op, dat Agastya volgens een duurzame Javaanse traditie in Jalatunḍa iets of iemand van belang te zoeken had. Welnu, indien wij Jalatunḍa beschouwen als de geboorteplaats van Udayana, en Udayana als verschijningsvorm van Āiwa, dan is Agastya naar Java gekomen om de jonge Javaanse Āiwa-manifestatie eer te betonen en eventueel diensten te bewijzen; wij kennen deze figuur — nog afgezien van het Christelijke Driekoningenverhaal — uit de *Lalitawistara*, waar Asita, na uit de verte de lichaamstekenen van de Mahāpuruṣa gezien te hebben, uit de Himālaya afdaalt om de pasgeboren Bodhisattwa te begroeten (HBB 1,38), uit het daarbij aansluitende Lohgawe-verhaal van Par. 8,24 sqq., waarin Angrok de drager der lichaamstekenen is, uit HW 53,5, waarin een Agastya-incarnatie als guru-pinatih bij de Udayana-rempiaçant Jayabhaya in dienst treedt, en uit SBS 558 sqq., waar Sēkenḍer en zijn gezellen zich na een luchtreis van het westen naar het oosten ter beschikking van Senapati stellen.

Het in de vorige alinea buiten beschouwing gelaten woord *lot* van SD 38,13,d, waarmee bestendigheid der Agastya-reis aangeduid wordt,

is reeds uit dit vergelijkingsmateriaal te verklaren, maar de lezer van SD 38 sq. had dat niet tot zijn beschikking, en moet dus, willen wij de SD-dichter geen stoplap toeschrijven, in de context zelf iets gevonden hebben, dat "permanent door Agastya bezocht" plausibel maakte. Nu heeft het verhaal van SD 38 sq. betrekking op "de drie incarnaties van Kāma en Rati", en de climax van dat verhaal is kennelijk hetgeen de dichter vertelt over de bruiloft van bhre Matahun en bhre Lasēm in 38,12 sqq.; in hun eerste geslachtsgemeenschap zijn volgens de Indische theorie de Liefdegod en zijn gemalin tot nieuw leven gekomen. Van de Javaanse bruid nu zegt de dichter, dat zij *Wajadrawasutā*, "Toverwatersdochter", geweest was, doch "Maanlicht", d.w.z. "prinses Indudewi", geworden is bij gelegenheid van haar *antaṣāpa*, "bevrijding van vloek"; daar *wajadrawa*, de verjavaanse vorm van *wajradrawa*, een synoniem van *bajrodaka* = *toyēng kundī* is, en de drager van *toyēng kundī* volgens het verhaal van Nag. 67,3 sqq. zijn *antaṣāpa* bereikt heeft op het moment van Rājasanagara's eerste verlichting, is evident, dat het verhaal van SD 38,12 sqq. een soort complement van dat van Nag. 67,3 sqq. is. Zonder het volgende verhaal zou de mededeling van SD 38,13,d in de context van SD 38 sq. nauwelijks zin hebben; aanvaardt men echter het Wajadrawasutā-verhaal als climax van het SD-supplement en daarmee als het zingevende deel der gehele kakawin Smaradahanā, dan wordt de mededeling van SD 38,13,d een mededeling over de frequente west/oost-reis van Bharāḍa, die, evenals de hoofdmededeling over de Wajadrawasutā, slechts in cryptische vorm gedaan mocht worden, en daarom omgezet is in een schijnbare mededeling over Agastya, wiens enkelvoudige Jalatunḍa-reis met Bharāḍa's west/oost-reis voldoende overeenkomst vertoonde.²⁴

Nu heeft Stutterheim in het sub 5 vermelde Jalatunḍa-opstel gebruik gemaakt van een TP-verhaal, waarin Ćiwa Kālākūṭa omtovert in amṛta. Dat verhaal is niet direct voor de verklaring van de functie van het Jalatunḍa-heiligdom te gebruiken, aangezien er geen reden is om het over de lingga's geleide welwater met vergif te identificeren; voor de dagelijkse amṛta-bereiding gebruikt de Hinduïstische priester gewoon water, en niet is in te zien, waarom de grondstof in het Jalatunḍa-geval anders geweest zou zijn. Het TP-verhaal wordt echter duidelijk, indien men aanneemt, dat het beïnvloed is door Prapanca's Bharāḍa-verhaal, en het Bharāḍa-verhaal op zijn beurt, voor zover het over *toyēng kundī* gaat, met de bajrodaka-passus van SHK b 12 sq. in verband brengt; dat bajrodaka immers is steeds potentieel vergif, en reëel vergif in het tijdvak van Bharāḍa's rijkssdeling, maar dan ook voorbestemd om op de bhawa-

cakra-grens in amṛta te veranderen. Interessant is in dit verband, dat in het Indische verhaal over het karnen van de oceaan, MB 1,17 sqq., in sectie 5 genoemd, Kālakūṭa na der goden verwerving van amṛta verschijnt, maar dat op dit punt reeds de oudste Javaanse versie van het Sanskrt origineel afwijkt, zoals blijkt uit Adip. 33,9 sq.; het Javaanse Ādiparwa is als geheel in het tijdvak van Erlangga ontstaan, maar dat sluit latere tekstwijzigingen niet uit, en men mag zich dus afvragen, of niet de hier relevante Ādiparwa-passus aan het Majapahitse Bharāḍa-verhaal aangepast is, aangezien immers ook de beschrijving van Rājasa-nagara's aan Gāyatrī aangeboden tapēl, Nag. 65,5, op de leer, dat Kālakūṭa vóór het amṛta ontstaan is, berust.²⁵

7. Zoals uit het betoog van de voorafgaande secties gebleken is, heeft Poerbatjaraka in de inleiding van de lakon "Kumbayana" niet ten onrechte een Agastya-verhaal gezien; het hoofdverhaal is ontegenzeggelijk een Droṇa-verhaal, voor welks verbindbaarheid met de inleiding Poerbatjaraka's argument geldt, dat èn Droṇa èn Agastya met het epitheton *Kumbhayoni* aangeduid werd. In dit opstel is de aandacht er op gevestigd, dat elementen van het lakon-verhaal ontleend zijn aan Prapanca's Bharāḍa-verhaal. Nu heeft Nag. 68,2 sqq. betrekking op de Heer van het Taya-tijdperk, die, volgens de Buddhistische visie op laakbare wijze, rijksdeling gepleegd had in het tijdperk tussen Krtanagara's dood en Rājasanagara's eerste verlichting, maar *antaṣāpa* verworven heeft op de grens van 1272 en 1273, waarna hij gedurende het op 1-1-1273 aangebroken Hana-tijdperk Rājasanagara's fatsoenlijke commissaris geweest is volgens het verhaal van Nag. 15,2 sqq.; de kapancatāthāgatan-chronologie brengt met zich mee, dat Bharāḍa opnieuw Heer van een Taya-tijdperk en in zekere zin stichter van een Taya-rijk geworden is op 1-1-1312.²⁶ De Javanen van 1312 sqq. konden Bharāḍa dus beschouwen als "de koning, die patih geweest was", of, met het oog op een ouder verleden, als "de vorige patih, die reeds koning geweest was"; die visie blijkt uit het Calonarang-verhaal, waarin Bharāḍa de rijksdelingscommissaris van Erlanggya heet, maar ook uit andere gegevens: de koning Gēndrayana van BTJ 11,37 was Udayana's patih geweest, de kyai Sētama van de Sērat Aji Saka treedt in dat verhaal op als patih, doch is blijkens zijn naam tevens met de koning Wijaya-Puruṣottama van het volgende Taya-tijdperk te identificeren, en misschien behoort tot deze reeks ook raden Susuruh als rex designatus, aangezien de naam *Susuruh* niet meer dan een variant is van de naam *mpu Sēḍah*, die de patih van Jayabhaya draagt.²⁷ De auteur van de lakon "Kumbayana" lijkt mij met

deze traditie vertrouwd te zijn geweest; in de door Poerbatjaraka als Agastya-verhaal beschouwde inleiding vindt men in dit opzicht interessante passages, die Poerbatjaraka — ondanks commentaar, welks bruikbaarheid niet ontkend behoeft te worden — niet geheel tot hun recht heeft laten komen.

Over het paard Sēmbrani, waarop Kumbayana de reis naar Java gemaakt heeft, heeft Poerbatjaraka in PA 30 het een en ander gezegd, waarmee degenen, die op ruimere schaal vergelijkend onderzoek doen, waarschijnlijk gebaat zijn, maar ik mis op de genoemde bladzijde een verwijzing naar de SBS-passages, waarin Sēkender reizen maakt „gezetten op het paard Sēmbrani en onder de beschaduwende vleugels van de gouden Garuḍa”; tot die reizen behoort zijn in sectie 2 reeds vermelde reis naar Java, die te Lipura op dezelfde wijze afloopt als de Bharāḍa-reis van Nag. 68,3 sq.; noch aan Bharāḍa, noch aan de Tēnung Wēlanda van het verhaal van BTJ 264,11 sqq. wordt gebruik van een paard toegeschreven, doch wel aan Sēkender en aan Kumbayana.²⁸ Nu hebben, blijkens het kaderverhaal der kakawin Bhāratayuddha, de Majapahitse geleerden als stichter der aan Krtanagara voorafgaande Taya-dynastie Jayabhaya aanvaard, en in dat kaderverhaal lezen wij, dat Jayabhaya opgetreden is als de eerste Wiṣṇuwatāra na Kṛṣṇa; deze Wiṣṇuwatāra noemen de Wiṣṇuīeten Kalki, en Kalki is op Java voorgesteld geweest als “man te paard” (IHJK² 1,98); in het bekende Bhāratayuddha-chronogram, BY 1,6,a, duidt de dichter Jayabhaya aan als *sang akuda gūddhacandramā*, “Ruiter-Vollemaan”, waarvan het eerste lid op Kalki slaat, het tweede op het — krachtens de bhawacakra-antithese — voor de Hinduïsten geldende aspect van Bharāḍa. Het lijdt, dunkt mij, geen twijfel, dat het rijdier van Kumbayana en van Sēkender primair het paard van Kalki is, en dat de aan het paard gegeven naam wel verklaring vereist, maar niet noodzakelijkerwijze in het kader van een opstel als het onderhavige.²⁹ Wat de Garuḍa van het SBS-verhaal betreft, naar de herkomst van dit dier behoeven wij niet lang te zoeken, want de Jayabhaya der kakawin Bhāratayuddha is als stichter der aan Krtanagara voorafgaande Taya-dynastie door Majapahitse geleerden in de plaats gesteld van Udayana, en Udayana is, voor zover mij bekend is, in de Javaanse traditie de enige stichter van een Taya-dynastie, die per Garuḍa naar Java gekomen is; zoals de BY-dichter Jayabhaya heeft kunnen aanduiden met de term “Kalki-Bharāḍa”, heeft de SBS-dichter dus zijn Bharāḍa-figuur kunnen aanduiden als “Kalki-Udayana”. Is dit juist, dan mist men in de inleiding van de lakon “Kumbayana” in eerste instantie vermelding van de Garuḍa; de auteur van de lakon laat Kum-

bayana echter naar Jalatunḍa reizen, en zoals wij eerder in dit betoog gezien hebben, is “naar Jalatunḍa reizen” in verband met het Udayana-verhaal niet meer dan een variant van “per Garuḍa reizen”.

Twee andere onderdelen van het inleidende verhaal der lakon “Kumbayana” steunen de stelling, dat de auteur in Kumbayana iets van een Hindoïstische dynastiestichter gezien heeft, een figuur, die in de loop van het verhaal in Droṇa kon overgaan, omdat Droṇa in de lakon als een soort “patih der Pāṇḍawa’s” optreedt. In het eerste van die twee verhalen lezen wij, dat de *tēmahan*, “volgende verschijningsvorm”, van het paard Sēmbrani, de widadari Wilutama (< Tilottamā), met de vader van haar zoon de voeding van de baby na haar hemelvaart regelt; een zelfde verhaal vindt men in BTJ 26,39 sqq., waar de widadari Nawang-Wulan — de Indudewī van SD 38,12 sqq. — heet; het contextverhaal begint in BTJ 24,31 met de vermelding van “de man uit Kudus”, wegens de herkomst van de naam *Kudus* — *al-Quds*, “Jerusalem” = “oord in het verre westen” — een Bharāḍa-variant, en heeft in zijn geheel betrekking op ’s mans afstammelingen, die als Taya-configuratie het tijdperk tussen Majapahit en Mataram beheersen.²⁹ Het andere verhaal heeft betrekking op het conflict tussen Kumbayana en Gandamana, een soort broer van Drupada, die Drupada, als tegenstander van Droṇa in het verhaal van MB 1,130 sqq. en Adip. 125,14 sqq., vervangt. Over de vervanging heeft Poerbatjaraka in PA 28 een plausibele opmerking gemaakt, maar hij heeft niet aangetekend, dat het verhaal over Kumbayana’s mishandeling door Gandamana, en over de hulp, die het slachtoffer eerst van hulpvaardige dorpelingen en vervolgens van een helderziende ontvangt, in alle onderdelen overeenkomt met het Susuruh-verhaal van BTJ 15,26 sqq.; dit is van belang, omdat het BTJ-verhaal tot de Majapahitse Wijaya-roman te herleiden is, zodat vrijwel vaststaat, dat de auteur van de lakon “Kumbayana” zijn hoofdfiguur, althans met betrekking tot een bepaalde levensfase, op één lijn heeft willen stellen met Susuruh als aanstaande dynastiestichter en koning van Majapahit in een Taya-tijdperk.³⁰

De conclusie van het betoog van dit opstel zou men dus als volgt mogen formuleren: de lakon “Kumbayana” is een aan MB 1,130 sqq. iuncto Adip. 125,14 sqq. ontleend Droṇa-verhaal, dat elementen van het Majapahitse Bharāḍa-verhaal geabsorbeerd heeft, maar aangezien uit SD 38,12 sqq. blijkt, dat de Agastya van SD 38,13,d door de SD-dichter niet van Bharāḍa onderscheiden is, zou men het hele lakon-verhaal een “Droṇa/Agastya-verhaal” kunnen noemen, en de visie van Poerbatjaraka, die slechts de inleiding van het lakon-verhaal met

Agastya in verband heeft gebracht, dus te beperkt. De vraag is echter, of het zin heeft de lakon een etiket op te plakken, waaruit alle ingrediënten blijken; dat zou trouwens voorbarig zijn, omdat in dit opstel onderdelen en aspecten van het verhaal onbesproken zijn gebleven.³¹

8. Pigeaud heeft, over de *Nāgarakṛtāgama* schrijvende, er in JFC op gewezen, dat "it never had a wide circulation like other Old Javanese poems that were copied many times" (4,338), en gesteld, dat "it is next to impossible to point out works [in modern Javanese literature] in all points comparable to the *Nāg.*" (4,548). De opmerkingen zijn in zekere zin juist, maar Pigeaud heeft ze gemaakt in commentaar op het slot van het gedicht, dat een andere vertaling dan de zijne toelaat, en in verband met algemene beschouwingen, die de functie van Prapanca's werk mijns inziens niet tot haar recht laten komen. Naar mijn mening is de *Nāgarakṛtāgama* een aan Javaans-Buddhistische staatstheorie aangepaste en ook overigens vrije bewerking van de Indische *Lalitawistara*, de gezaghebbende beschrijving van het leven van de Buddha Gautama, waarvoor ook andere Aziatische volkeren grote belangstelling getoond hebben; een werk van dit type kan tot heel andere reacties dan handschriftvermenigvuldiging leiden, reacties, die voor een schatting van de invloed van de *Nāgarakṛtāgama* niet minder belangrijk zijn dan het aantal der in de loop van de jaren vervaardigde copieën, doch minder gemakkelijk te constateren. In jongere geschriften, zoals het *Calonarang-verhaal*, de *Pararaton*, de *Tantu Panggëlaran* en de *Babad Tanah Jawi*, vindt men allerlei elementen, die tot de *Nāgarakṛtāgama* te herleiden zijn, doch via een mondelinge traditie, die soms verrassend goed geconserveerd heeft en soms vèrgaand verbasterd; het sub 2 vermelde BTJ-verhaal over de confrontatie van de *Tënung Wëlanda* met pangeran *Pugë* stelt ons in staat Kern's vertaling van Nag. 68,2 sqq. in belangrijke mate te verbeteren, maar in andere gevallen is technische verbetering van die vertaling voorwaarde voor herkenning van jonger leengoed geweest, zoals ik hoop aan te tonen bij bespreking van TP-verhalen, die uit de *tapël*-passus van Nag. 65,3 sqq. ontstaan zijn.

Ook de Oud-Javaanse *Mahābhārata*-bewerking, die blijkens de genealogische passus der *Erlangga*-hymne een dynastieke functie gehad heeft, heeft zich op Java in haar oorspronkelijke vorm niet of nauwelijks gehandhaafd; het geval van de *Nāgarakṛtāgama*, waarvan de geschreven tekst in het land van herkomst niet bewaard is gebleven, staat dus niet alleen, te minder daar ook de oudste versie der *Babad Tanah Jawi* ons niet bereikt heeft. Dat de theorie der *Erlangga*-hymne en fragmenten

der Mahābhārata-bewerking het Javaanse nageslacht via mondelinge overlevering en dientengevolge in verminkte dan wel aangepaste vorm bereikt hebben, is sinds lang bekend, maar nog slechts weinig aandacht is geschonken aan de invloed, die de Mahābhārata-traditie en de Nāgarakṛtāgama-traditie op elkaar uitgeoefend hebben, en aan de tijdvakken-structuur van het Javaanse verleden, die het effect der wisselwerking bepaald heeft. Brandes heeft in het supplement, dat hij aan zijn Pararaton-boek toegevoegd heeft (VBG 49/1,176 sqq.), getracht om met het probleem der mondelinge overlevering in het reine te komen, maar hij verkeerde in de laatste decennia van de vorige eeuw nog in de mening, dat "de val van Majapahit" met verislāmisering van Java gepaard is gegaan, een in zijn tijd reeds traditioneel misverstand, dat ook in het laatste hoofdstuk van Krom's "Hindoe-Javaansche Geschiedenis" tot uiting komt, en aan het begrip van de continuïteit in de Javaanse traditie, hoezeer deze ook door toepassing van de bhawacakra-theorie beperkt is geworden, veel afbreuk gedaan heeft.

De lakon "Kumbayana" heeft, zoals ik sub 1 gezegd heb, mijn aandacht getrokken wegens het detail van Bhīma's rivierschepping, die mij aan het verhaal van Nag. 68,2 sqq. deed denken; bij nader onderzoek bleek, dat ook menig ander onderdeel interessant is. Aan algemene kennis aangaande de jongere Javaanse literatuur is gemakkelijk genoeg te komen, maar voor beter begrip van wat "Javaanse literatuurgeschiedenis" nu eigenlijk is zijn wij op analyse van een groot aantal geschriften en bezinning op de herkomst der daarin vervatte bestanddelen aangewezen. De door Kern in 1876 gepubliceerde lakon-studie is thans, in 1976, als inadequaat te beschouwen, maar de meeste lakon's der door te Mechelen uitgegeven serie zijn nog in het geheel niet aan een grondig onderzoek onderworpen; met dit opstel hoop ik dan ook andere Javanici in die richting te stimuleren.

Leiden, 1976.

NOTEN

- ¹ Zie PA 24. In KBW 2,356 slaat de verwijzing naar "Utt. 85" waarschijnlijk op een verhaal over Agastya's oorsprong, dat tot 7,57 van de Sanskrt Rāmāyana-tekst te herleiden is. *Kumbayana* is de aan het Javaans aangepaste en tevens vermasculiniseerde vorm van Sanskrt *Kumbhayoni*, dit laatste naar analogie van paren als *putri/putra*; cf. *nyai Sētomi* naast *kyai Sētama*.
- ² Cf. MB 2,71, en voor een ander verhaal van dezelfde strekking MB 3,10; beide vervloekingen komen ter sprake in BY 48,2 sqq., maar ook in de jongere Bratayuda-tekst (VBG 27,181 sqq.), zodat aannemelijk is, dat het lēngatala-verhaal slechts een aan het klassieke verhaal toegevoegd detail is. Het wapen

Kalimahošadha verschaft Yudhiṣṭhira de overwinning in zijn strijd tegen Çalya, de voorlaatste fase van de grote oorlog (BY 42,5 sqq.), en kon dus in de lakon "Pāṇḍu Pāpa" met *lěnga tala* in één adem genoemd worden; ook dit wapen hadden de Kaurawa's in hun bezit willen brengen, blijkens het verhaal van de lakon "Wangsataṁma mēmaling" (ed. Jonkers, Leiden 1934).

- ³ Poerbatjaraka heeft het *saungkure Durpada Durna lajěng mēmari*s van de tekst in PA 24 met "Na het vertrek van Durpada verdeelde Durna de buit" vertaald, hetgeen in het kader van het Ādiparwa-verhaal zou passen. *Mēmari*s betekent echter "een erfenis regelen" en suggereert dus eer Droṇa's bevestiging van het in de lakon "Pāṇḍu Pāpa" vermelde testament van Pāṇḍu, al vermeldt de auteur van de lakon "Kumbayana" andere wapens, en "de grote rijksdeling" slechts indirect.
- ⁴ Cf. VBG 27,263. Kern's verklaring van de naam *Jalatunḍa* — zie VG 10,195 — is, zoals uit de hoofdttekst van dit opstel moge blijken, onaanvaardbaar.
- ⁵ Zie TBG 58,444 en SHKM 21 sq. iuncto 48 sq. De voor dit opstel belangrijkste bijdrage van Wulff is, dat hij de eerste zin van de Javaanse tekst, waarmee de çloka van b 12 weergegeven wordt, als *wehana kita manahapa bajrodaka* gelezen heeft, in plaats van Kats' *Wehana kita manah. Apa bajrodaka?*; *manahapa bajrodaka* heeft dezelfde betekenis als het in KBW 2,561 iuncto 1,583 vermelde *nahap cor*, "eedwater drinken". Zie ook Poerbatjaraka's aantekening in BKI 78,434, noot 1.
- ⁶ Bharāḍa heet in Nag. 68,2,a een *bodha mahāyanabrata* en wordt daarmee met de aardse Buddhistische monniken op één lijn gesteld, maar in 68,2,d noemt Prapanca hem *wodha ring atitādītrikāla*, "die kennis verworven heeft van het verleden, het heden en de toekomst", en bovendien *apagēh*, hetgeen in het verband van het verhaal slechts "eeuwig" kan betekenen, daar de context trouw aan de gelofte uitsluit. De mededeling van 68,2,d kan slechts op een Buddha-Koning slaan; de veronderstelling, dat Bharāḍa een door Erlangga genomen politiek besluit had willen uitvoeren en daarbij op een onvoorzien obstakel gestuit zou zijn — cf. HJG² 272 sqq. —, is niet te rijmen met de aan Bharāḍa toegeschreven alwetendheid en daarom onhoudbaar.
- ⁷ De tekst van Nag. 68,2 sqq. wordt duidelijker, indien men, in aansluiting aan Teeuw-Uhlenbeck's mededeling in BKI 114,236, in 68,4,c *angawēt ciwara* leest, doch tevens *angawēt* afleidt van *kawēt*, als Oud-Javaanse variant van *cawēt* en dus een equivalent van Sanskr. *ciwara*; *angawēt ciwara* betekent "niet meer dan een *cawēt* dragen" = "vrijwel naakt" en slaat in het kader van de Nāgarakṛtāgama op Gāyatrī, die in 2,1,c *cīwari* genoemd wordt, doch in 67,2,b Prajnāpāramitā blijkt te zijn. Deze correctie van de vigerende opvatting dwingt ons om regel 68,4,c te lezen als *kāṇḍēg de ni ruhur nikang kamali pūcaknyāngawēt ciwara*, "tegengehouden door de verhevenheid van de Subtiele Lotus, welks top Prajnāpāramitā was", te denken aan de Hrdaya-puṇḍarika der mystieke theorie, in welks top zich de iṣṭadewatā van de in yoga-meditatie verzonkene bevindt — cf. RI 265 —, en de mededeling te betrekken op de eerste verlichting van Rājasanagara, die in 67,3 — in formele aansluiting aan de Prajnāpāramitā-vermelding van 67,2,b — in 1273 gefixeerd wordt. De mededeling van 68,4,d behoort daarom niet direct bij 68,4,c, maar dient tot afsluiting van de hele passus 68,3 plus 68,4,a/c; het geval is vergelijkbaar met dat van 41,5 sq., waar het gaat om de uit vier oorlogen gewonnen vier haṅang's. De door Kern veronderstelde tamarinde verdwijnt dan uit het beeld; in verband daarmee is in 67,3,b *Karang-Panḍak* in plaats van *Kamal-Panḍak* te lezen en strofe 68,1 te schrappen; op het een en ander ga ik elders uitvoeriger in.

- ⁸ Cf. TBG 52,103 sq. en BKI 68,410, noot 5. Kern's zelfcorrectie is in VG 8,71 onvermeld gebleven, vermoedelijk omdat Krom, die in de historiciteit van Bharāḍa's rijkdeling geloofde, in Kern's oudere uitspraak niet veel heil zag. Zie ook HJG² 275, waar Krom Kern's bekering als argument tegen opvattingen van Rassers gebruikt heeft; dat Rassers van Kern's gelijkstelling "Bharāj = de Maan" uitgegaan is, acht ik op zichzelf juist, maar zijn verdere betoog dient hier buiten beschouwing te blijven, terwijl er op gewezen mag worden, dat hij met Bharāḍa's vliegrichting geen rekening gehouden heeft.
- ⁹ Cf. BTJ 264,32, waar middernachtelijke landing aan de Tēnung Wēlanda toegeschreven wordt. In de Nāgarakṛtāgama valt Bharāḍa's (middernachtelijke) landing in de tilēm-nacht tussen 1272 en 1273, berekend naar de lunaire kalender; op hetzelfde moment overlijdt Gāyatrī, en er zijn sterke argumenten, die er voor pleiten, dat Prapanca Gāyatrī's overlijden, Rājasanagara's eerste verlichting en Bharāḍa's landing beschouwd heeft als één "gebeurtenis". Met "Palungan" is, dunkt mij, het lijkenveld aldaar bedoeld, omdat Prapanca elders in zijn gedicht blijkt geeft van instemming met de opvattingen en gebruiken der Bhairawa-Buddhisten; in verband hiermee zou ik het overgeleverde *tiktikiwrkṣa* van Nag. 68,4,a thans door *ḡālmaliwrkṣa* willen vervangen, omdat de *ḡālmali* = *kēpuh* de lijkenveldboom bij uitstek is, en de plaatsnaam van 67,3,b — cf. noot 7 — geen rol meer speelt.
- ¹⁰ Voor een verbeterde tekst van SD 38,16 en 39,4 zie men VAWL-NR 74/1,105 sqq. iuncto 74/2,463 sqq.; zie ook de opmerkingen in noot 29. De in de hoofdttekst genoemde huwelijksdatum 1-1-1273 mag, bij toepassing van de lunaire kalender, twee weken later gesteld worden, daar *bhre Lasēm* pas volkomen Indudewī geworden kan zijn in een vollemaansnacht; dit is een chronologische kwestie, die met de Bharāḍa-theorie en met de Hinduïstische kleur der kakawin Smaradahana samenhangt, maar hier niet uitvoerig besproken behoeft te worden.
- ¹¹ De tekst van TP 85,16 sqq. heeft ons in vrij slechte staat bereikt, en daarmee hangt de ontoereikendheid van Pigeaud's vertaling samen. In verband met het betoog sub 6 van dit opstel is het *pawitra* van 85,18 als plaatsnaam op te vatten; Tēkēn-Wuwung is daarom met de Agastya van SD 38,13,d te identificeren, hetgeen overigens de geldigheid van Pigeaud's vernuftige gissing "Tēkēn-Wuwung = *aji Saka*" in TP ed. 243 niet uitsluit. Het *anger ta sira luhur ning tīrtha* van TP 85,19 is, na vervanging van *sira* door *sirê*, met "hij kwam (in het luchtruim) boven de tīrtha tot stilstand" te vertalen, wegens het verschil tussen *luhur* en *uḍik*; het *angruhuri* van 85,24 betekent "zich verticaal boven . . . bevinden", hetgeen in de gegeven situatie Pigeaud's "aanmatigend" per implicatie toelaat. In 85,22 is *tinggali* in plaats van *tunggal hikang* te lezen; zie trouwens TP ed. 153, noot 2. In 86,1 is *rinangkuḡa mētu ciritnya*, "geprikkelde loosde hij waterige ontlasting", te lezen, en in 86,3, in aansluiting daaraan, *angising toya*; *rinangkuḡa* is een hypercorrecte nevenvorm van *inangkuḡa*, en *angkuḡa* een Sanskrt woord voor "prikkel". Het *apuy-apuy* van 86,6 is eer met "uit zijn humeur" dan met "bij het vuur gaan zitten", dat in de context geen zin geeft, te vertalen. In het TP-verhaal vindt men de uit andere verhalen bekende "terugreis" van Bharāḍa gecombineerd met de uit Nag. 68,4 bekende "landing in een meditatieoord", maar als geheel staat het TP-verhaal iets verder van het Nāgarakṛtāgamase prototype af dan de betrokken passus van het Calonarang-verhaal en dan het BTJ-verhaal over de Vliegende Hollander.

Met het TP-se Tēkēnwuwung-verhaal staat hier op één lijn het door van der Tuuk in TBG 25,522 weergegeven verhaal, waarin Sēmar de amṛta-vijver van Arimba — < *Hiḍimba*; in *Ardjoena* op regel 1 van die bladzijde is

- een verschrijving voor *Arimba* — met zijn uitwerpselen ontkracht. In dit verhaal representeren Bhīma en Sēmar samen Bharāḍa, terwijl Arimba krachtens de bhawacakra-tegenstelling als sang hyang Hana optreedt.
- ¹² Op Java zijn door de aanvaarding van Udayana als Erlangga's vader de vijf Pāṇḍawa's naast en tegenover de Buddhistische Pancatathāgata komen te staan, hetgeen met zich meegebracht heeft, dat Bhīma vaak optreedt als tegenhanger van de Bharāḍa van Nag. 68,2 sqq.; dat sluit andere aspecten van de Bhīma-figuur — cf. Goris in D 7,110 sqq. — niet uit, maar vereist in elk afzonderlijk geval wel bezinning op de herkomst van het betrokken Bhīma-verhaal. Daar ook Droṇa in de lakon "Kumbayana" een Bharāḍa-variant is, heeft in dat verhaal zowel Droṇa als Bhīma iets met *lēnga tala* te maken, en daar *lēnga tala* via *bajrodaka* met "Jalatunḍa-water" te associëren is, laat de auteur Bhīma de Sērayu creëren om Droṇa tot badwater te dienen. In aansluiting aan Poerbatjaraka's aantekening over de badplaats Bima-Lukar in PA 20, noot 1, worde de aandacht er op gevestigd, dat het stroomgebied van de Sērayu bekend is als *tanah pagēlen*, "penisland", ons "Bagēlen"; de naam lijkt daarom pas in het Pajangse tijdperk in zwang te zijn gekomen, maar nader onderzoek daaromtrent is gewenst. Bij het lezen van de lakon "Kumbayana" merke men op, dat Sidik-Mulya's opdracht aan Kumbayana om de snelste rivierschepper te helpen niet overeenkomt met het slot, waarin Durna zich tot steun aan de vorst van Ngastina verplicht.
- ¹³ Met het oog op het *Agastya* van R 25,3,c heb ik het overgeleverde *Agasti* van de geciteerde regels door *Agastya* vervangen; deze correctie stuit niet op metrische bezwaren en brengt voor het hoofdbetoog geen consequenties met zich mee. De in BKI 85,482 sq. door Stutterheim, min of meer in aansluiting aan Rouffaer, voorgestelde vertaling van *jalatunḍa* is wegens de in de hoofdttekst vermelde KBW-citaten onbruikbaar, en zijn bezwaar tegen het betoog van mej. Muusses in OV 1922,54 sq. gaat niet op, daar er gegronde reden is om haar gelijkstelling "Bañu-Wēka = Jalatunḍa" te aanvaarden. Ook hetgeen van Stein Callenfels in OV 1923,166 sqq. tegen haar te berde gebracht heeft lijkt mij niet houdbaar, want ten eerste vindt men meervoudige bijzetting van een vorst in verschillende andere gevallen vermeld, en ten tweede is blijkens LAN 51 de naam *Jalatunḍa* zelf op Java aan verschillende bouwwerken toegekend; de historiografische uiteenzettingen der genoemde geleerden blijven hier overigens buiten beschouwing. Van der Tuuk heeft met zijn vertaling van *jalatunḍa* in KBW 4,388 blijkbaar een oudere opvatting — TBG 25,518: "watervan" = "*pusat tasik*" — prijsgegeven.
- ¹⁴ De mogelijkheid bestaat, dat Kern de lezing *jala-* ontleend heeft aan de, overigens vrijwel ongebruikt gelaten, van Java afkomstige Rāmāyaṇa-handschriften, waaromtrent ook door Uhlenbeck iets gezegd is, in BKI 131,201 sq.; wanneer deze handschriften voor een nieuwe Rāmāyaṇa-editie benut worden, zal het raadzaam zijn om aan de passus R 25,1 sqq. opnieuw aandacht te besteden. Juynboll's vertaling van R 25,1 sqq. in BKI 94,434, van 1936, wijkt van die van Poerbatjaraka nauwelijks af; in zijn Rāmāyaṇa-glossarium van 1902 heeft Juynboll het door Kern gelezen *jala* verwerkt, maar niet de twee slotlettergrepen van R 25,2,c; of Kern daaromtrent een aan Juynboll doorgegeven opvatting gehad heeft, is niet bekend.
- ¹⁵ In OV 1922,55 is de localisering van het Jalatunḍa-heiligdom op "de Oostelijke helling" een vergissing van mej. Muusses, waarop ik met het oog op het betoog van sectie 6 de aandacht vestig. Krom's gissing aangaande de functie van het heiligdom is met het betoog van mej. Muusses — cf. noot 13 — in overeenstemming, maar zijn opvatting, dat Erlangga op Bali geboren is (HJG² 233), lijkt mij onhoudbaar. De regel, dat de stichter van een Hin-

duïstische dynastie een niet-Javaan is, blijft overigens gelden, want Indië neemt nu als vaderland van Udayana de plaats van Bali in.

- 16 De door Uhlenbeck in BKI 131,200 vermelde suggestie van Aichele — die ik hier overigens niet beoordeel — laat zich in de veronderstelling van de hoofdttekst inpassen. Van belang voor de bepaling van de ouderdom der kakawin Rāmāyaṇa is ook Goris' bespreking van Poerbatjaraka's GKI-opstel in D 7,268 sq., speciaal de laatste alinea. In zekere zin is diachronische coöperatie een normaal verschijnsel in de Javaanse literatuurgeschiedenis, daar vele gedichten stukken bevatten, die aan een bestaande tekst later toegevoegd zijn; de term "onecht" geldt dan slechts, voor zover het jongere met het oudere in strijd is. Er zijn ook gevallen van synchronische coöperatie bekend; zie voor het geval van de Nāgarakṛtāgama de opmerkingen in VAWL-NR 74/1 sub 1.2133 en voor het geval van de Śrat Cēṭṇini die van Pigeaud in VBG 72/2,1 sqq.
- 17 Cf. VAWL-NR 74/1,150 sqq. en 399. In het laatste hoofdstuk van "Māyā's hemelvaart in het Javaanse Buddhisme" hoop ik op de kwestie nader in te gaan.
- 18 Een toekomstverwachting ligt in de datering van de Nāgarakṛtāgama opgesloten, omdat 1287 het centrale jaar van het tijdvak 1174 t/m 1400 is; cf. VAWL-NR 74/1,191 sq. De genealogische schakels, die Rājasanagara met de vierde Buddha-Koning verbinden, heten in de Nāgarakṛtāgama "bhre Pajang" en "bhre Mataram"; gegeven de uit latere data bekende kratonsuccesie, blijkt daaruit de verwachting, dat op het Majapahitse tijdvak zou volgen eerst een tijdvak van Pajang, dan een tijdvak van Mataram en ten slotte een niet nader bepaald Taya-tijdperk; interessant in dit verband is de passus in de lakon "Pāṇḍu Pāpa", waarin Pajang en Mataram als opvolgers van Majapahit vermeld worden, doch Dēmak nog niet als zodanig ter sprake komt. Voor de onderhavige kwestie is voorts van belang, ten eerste, dat de verstrengeling van een crāddhā- en een crāddha-verhaal in Nag. 63 sqq. op een "vervolg" van het grote feest van 1284, namelijk de dwāḍaḍaḍaḍaḍaḍa van 1408, wijst, en ten tweede, dat de in Nag. 65,3 beschreven tapēl's der in 6,1/2 vermelde "mannelijke tantes" (*penan*) een toekomstvoorspelling bevatten, daar de wensboom (*ḡrī handiwa-handiwa*) van bhre Paguhan een Maitreya-symbool is, waarnaast bhre Matahun's "stierkoe" Nandinī als Hinduïstisch equivalent van de Buddhistische Maitreya-boom staat. Het inleiden-de verhaal der kakawin Sumanasāntaka past bij de aanduiding van bhre Pajang als *dewī Idā* = "de dochter van Mitra en Waruṇa" in Nag. 6,2,c, indien men Indumatī identificeert met Indudewī alias bhre Lasēm en denkt aan een "dochter van Trṇawindu en Marici"; deze identificatie verklaart de twee saamhorige rṣi-beelden van 1273 of daaromtrent — cf. IHJK² 2,91 en 128 iuncto 1,479; voor het nāgarī-letterschrift daarop zie men de volgende noot — beter dan de vigerende gissing. Op de in deze alinea summier besproken kwesties kom ik elders uitvoeriger terug.

Voor de discussie aangaande de ouderdom der kakawin Rāmāyaṇa zie men ook HJG² 174. Neemt men aan, dat het gedicht functioneel geworden is bij gelegenheid van Erlangga's troonsbestijging, dan verklaart dat wellicht, waarom een bij de prozabewerking van verschillende Mahābhārata-parwa's passende prozatekst van het Rāmāyaṇa — afgezien van het Uttarakāṇḍa, dat enigszins los van de rest staat — ontbreekt. De Oud-Javaanse parwa's zijn in het tijdvak van Erlangga te dateren; het jaartal van Wir. 98,8 is voor de datering der parwa's, in tegenstelling tot hetgeen Krom in HJG² 231 verondersteld heeft, niet bruikbaar, daar het in een toevoegsel van vrij jonge datum voorkomt; zie ook de opmerking in VAWL-NR 69/1,216 sq.

¹⁹ De Kalasan-tekst is, na Brandes' poging om er mee in het reine te komen (TBG 31,240 sqq.), opnieuw besproken door Bosch (TBG 68,57 sqq.); zie ook de uiteenzettingen van Krom (HJG² 135 sqq.), van Naerssen (IA 249 sqq.), de Casparis (PI 1,100 sq.) en Zoetmulder (RI 239 sq.). De veronderstelling, dat in 701 een Buddhistische dynastie opgetreden is, wordt door de inhoud van de Kalasan-tekst — die bovendien in het dan nieuwe nāgarī-letterschrift geschreven is — gesteund, maar de interpretatie dient te geschieden met inachtneming van onze kennis aangaande het tweede Buddhistische rijk, omdat daarmee — ondanks de mogelijkheid van verschillen — het eerst in aanmerking komend vergelijkingsmateriaal gegeven is. Mijns inziens hebben de deelnemers aan de discussie er te weinig rekening mee gehouden, dat de in de Kalasan-tekst vermelde koning Panangkaran een Āiwaitsche naam draagt, daar *panangkaran* toch wel af te leiden is van *Āngkara* als aanduiding van Āiwa. In de door Stutterheim in TBG 67,172 sqq. uitgegeven tekst van 830 wordt rakai Panunggalan als opvolger van rakai Panangkaran vermeld; *panunggalan* is op dezelfde wijze tot *tunggal* te herleiden als *panangkaran* tot *Āngkara*, maar betekent "equivalent" en zou dus de uit de Nāgarakṛtāgama bekende functionele identiteit van de Buddha-Koning en zijn Hindoïstische partner kunnen suggereren; opmerkelijk is in dit verband, dat in BTJ 7,3 sq. tot de oudste voorvaderen der Javaanse koningen gerekend worden een sang hyang Wēning en een sang hyang Tunggal, daar in het Majapahitse tijdvak *sang hyang Wēnang* = *bhra hyang Wiṣeṣa* een epitheton van de tegenover de Buddha-Koning staande Taya-figuur is. De Kalasan-tekst vertoont schrijffouten, zoals *āwarja* voor *āwarjya* en *bhuradakṣineyam* voor *bhūdakṣineyam*; men mag zich daarom afvragen, of Panangkaran's persoonsnaam *Pancapaṇa*, door Bosch in TBG 68,26 met "die de vijf weddenschappen heeft aangegaan" weergegeven, niet op verschrijving berust; *Pancabāṇa* zou een equivalent zijn van *Kāma* en aan de Kāmeṣwara van het Erlangga-tijdvak en van SD 39,7,d doen denken.

Een met 701 vergelijkbaar jaartal komt voor in BTJ 168,35; in de context vindt men een opmerking over de *gēntos tahun*, waarmee wel "eeuwwisseling" bedoeld is (167,3), en een merkwaardig verhaal over de reactie daarop van Mangkurat I.

²⁰ Bij de restauratie van het Jalatunḍa-heiligdom is een los steenblok met de inscriptie *Mrayawati* aangetroffen (BKI 104,542 sq.); het waarschijnlijkst is, dat het stuk wegens een spelfout afgekeurd is. Een gecorrigeerde tekst schijnt niet aangebracht te zijn, en dat kan dan misschien daaruit verklaard worden, dat Udayana toch via de naam van een vrouw geïdentificeerd kon worden, aangezien de tekst van de Erlangga-hymne, die eveneens van de Pēnanggungan afkomstig is, de gemalin van de Kathāsaritsāgarase Udayana vermeldt (cf. VAWL-NR 74/1 sub 1.2216). Het in de Jalatunḍa-afbeeldingen vervatte verhaal ligt ten grondslag aan de genealogische passus BTJ 11,30 sqq., maar daarin heet Gēndrayana's zoon Jayabhaya vanwege de Majapahitse theorie, die in het kaderverhaal der kakawin Bhāratayuddha verwerkt is (cf. noot 27).

²¹ Het verhaal over de splitsing van de Indische Mahāmeru in twee Javaanse godenbergen is te verklaren uit het Javaanse dogma aangaande de eenheid van het Āiwaïsme en het Buddhisme, die echter elk in eigen tijdvakken dominant zijn. In SD 38,13 wordt van Pāwitra gezegd, dat het ligt in *Jawa-Madhyadeṣa*, 'Java als "land van de Buddha"', terwijl *Merutulya* op de berg Pawitra als equivalent van de Meru, op Java Sumeru > Smeru, slaat. Men merke op, dat, indien volgens een oudere Javaanse opvatting Āiwāditya en het Jalatunḍa-water uit dezelfde plaats op de Pēnanggungan voortgekomen

zijn, deze opvatting in de lakon's bewaard is gebleven, daar zowel Bhima als *lěnga tala* uit de diepte van de Jalatunḍa-put opgestegen is. De associatie van Jalatunḍa-water met Ćiwa's sperma kan misschien, in vereniging met het verhaal van Nag. 68,2 sqq., waarin Bharāḍa *toyěng kunḍi* uit zijn penis voortbrengt, het feit verklaren, dat in de lakon-verhalen *lěnga* voor een woord voor "water" in de plaats is getreden; *lěnga*, afkorting van een ouder *miṇak lěnga*, "sesamolie" — cf. KM 241, waar vermoedelijk één *aṇolong* te schrappen is —, heeft blijkens de in JNHW 2,168 opgenomen gegevens op Java betekenissen gekregen, die toepassing op sperma wel toelaten, en misschien is tevens van invloed geweest, dat *asneha*, van Sanskrt *sneha* = "olie", "coire" = "sperma produceren" betekent.

- 22 Mijns inziens schuilt in *angutkaṭa*, wegens de verbindbaarheid van *mada* met *utkaṭa* in het op een olifant (*gaja*) betrokken adjectief *madotkaṭa*, "brunsterregt" (CSW 317), een zinspeling op Gajah-Mada. Op deze kwestie ga ik elders in.
- 23 Cf. Stutterheim's opstel over Pucangan in BKI 95,406 sqq.; zijn opmerking, dat de term *pucangan* wegens de grote verspreiding van de pinang-palm overal op Java als eigennaam in zwang is kunnen komen, kan ook voor een aan het zijne tegengesteld betoog gebruikt worden, maar dat behoef ik hier niet te doen, omdat de identificatie van het Pucangan van Nag. 78,1,b voor mijn hoofdbetoog van ondergeschikt belang is. Het hoofdbetoog beantwoordt een vraag, die door Bosch gesteld is in BKI 104,567.
- 24 Cf. VAWL-NR 74/1 sub 1.2221 en de daarbij behorende aantekeningen in 74/2,457 sqq. In 1969 heb ik de tekst van SD 38,13,d gewijzigd, omdat mij toen de implicatie van het gebruik van *lot* ontgaan is; het betrokken betoog dient dus gecorrigeerd te worden, en de lange eerste vocaal van *pāwitra* zou ik thans willen verklaren uit de op Java geldende regel, dat een *a* vóór een *w* metrisch ambivalent is (cf. *lawan* naast *lāwan*). Zie ook noot 10, alsmede de tweede zin van noot 11 voor het *Pawitra* van TP 85,18.
- 25 Rājasanagara's tapēl heeft mijns inziens Gāyatrī informatie verschaft — in aansluiting aan de corresponderende passus van het Lalitawistara-verhaal — over zijn plan om de definitieve verlichting, die voor een Buddha-Koning tevens amṛta-verwerving is, te bereiken in 1288; het publiek kreeg echter in 1284 het effect van Kālākūṭa te zien in het beeld van de bedwelmdle lēmbora. In het Javaanse Ādiparwa-verhaal komt een equivalent van Kālākūṭa ter sprake in 32,29, waar Bāsuki tijdens het karnen van de oceaan vergif spuwt. Voor een ander geval van Majapahitse aanvulling van een Ādiparwa-verhaal zie men de opmerking over Sāwitṛī in VAWL-NR 74/1,254 sq. iuncto 74/2,564 sqq.
- 26 De mededeling van Nag. 16,4 heeft — in tegenstelling tot de voorafgaande strofen, die op Bharāḍa's bedrijf in een Taya-tijdperk slaan — betrekking op de situatie van 1273 sqq., waarin Bharāḍa oost/west-reizen maakt; daarom dient men in 16,4,b *mangulwan* op reële activiteit te betrekken, en in de tweede helft *angawetana* te lezen als een irrealiteitsvorm, die de absurde veronderstelling van een west/oost-reis in een Hana-tijdperk tot uitdrukking brengt. De overgeleverde tekst van Nag. 15,2 sqq. vereist aanzienlijke correctie; men bereikt een beter geheel, indien men de strofen 15,3 en 16,1 schrapt en hetgeen overblijft aan het verhaal van Nag. 68,2 sqq. aanpast.
- 27 Voor Gēndrayana zie men Bosch' identificatie in BKI 104,565, noot 25, voor de herkomst van de naam *kyai Sētama* VAWL-NR 74/1,211 iuncto 379. Het slot der kakawin Bhāratayuddha is weergegeven en vertaald in VAWL-NR 74/2,418 sqq., doch de kwestie van de datering van dit gedicht komt nog uitvoerig ter sprake in het derde hoofdstuk van "Māyā's hemelvaart in

het Javaanse Buddhisme", en dat betoog is ook op de kakawin Hariwangca te betrekken. Over de herverschijning van Agastya als patih van Jayabhaya is reeds het een en ander gezegd door Poerbatjaraka in PA 36 sqq. en door Teeuw in VKI 9 (tekstdeel), 7 sq., in verband met de mededeling van HW 53,5; in BY 52,13 vindt men *Suruhan* naast *Sēdah*, en daar in het oudere Javaans *suruhan* en *panuruh* als vormen van het participium elkaar kunnen vervangen, is opmerkelijk, dat *Sēdah*'s "opvolger" de naam *Panuluh* draagt, die bijzonder dicht bij *Panuruh* staat (cf. VAWL-NR 74/1,62 sq.); misschien is het theoretische aspect der *Sēdah*/*Panuluh*-verhouding belangrijker dan het historiografische. Over de patih/koning-relatie in Javaanse verhalen is meer te zeggen, maar ik beperk mij thans tot enkele voorbeelden.

- 28 *Sēkender*'s reis naar Nusa Tēmbini (SBS 233 sqq.) is in hoofdzaak een variant van zijn Java-reis, en wij vinden dus ook in dat verband het paard *Sēmbrani* en de gouden *Garuḍa* vermeld. De "Krtanagara-dochter", die in het verhaal over de Java-reis slechts zijdelings genoemd wordt, verschijnt in het andere verhaal onder de gedaante der vier demonische vorstinnen van Nusa Tēmbini; de scène van het voor *Sēkender* fatale dobbelspel is te herleiden tot het *Sabhāparwan*, daar immers *Sēkender* als *Bharāḍa*-variant op één lijn staat met de *Pāṇḍawa*'s.

- 29 Cf. van Ronkel in BKI 58,483 sqq. In SBS 572 verandert *Sēmbrani* in de koe *Andini* (< *Nandini*), terwijl het paard in de lakon "Kumbayana" eigenlijk de *widadari* *Tilottamā* (> *Wilutama*) blijkt te zijn. Het verschil is betrekkelijk gering, want *Tilottamā* heet uit sesamolie gevormd te zijn (Adip. 194,17 sqq.) en staat daardoor op één lijn met de uit *lēnga tala* gecreëerde *Wajadrawasutā* van het SD-slot, wier latere gedaante *Indudewī* = *Nawang-Wulan* is; *Indudewī* is in de *Nāgarakrtāgama* de gemalin van *bhre Matahun*, wiens aan *Gāyatrī* aangeboden *tapēl* volgens Nag. 65,3,c *Nandini* voorstelt en de tegenhanger is van *bhre Paguhan*'s *Maitreya*-symbool. Het verhaal over *Nawang-Wulan*'s hemelvaart is, zoals uit BTJ-details blijkt, te herleiden tot het *Nāgarakrtāgamase Gāyatrī*-verhaal, zodat de miraculeuze voeding van de moederloze baby te verklaren is uit de Majapahitse visie, dat *Gāyatrī* als *Māyā*-variant na haar hemelvaart de belangen van de *Bodhisattwa* en van de *Pancatathāgata*-dynastie is blijven behartigen.

- 30 *Susuruh* ontvangt in het BTJ-verhaal eerste hulp van "de weduwe van *Kali-Gunting*" en krijgt zijn toekomst voorspeld van "de ajar van *Gunung-Kombang*"; hoewel het BTJ-verhaal eigen trekken vertoont, zijn beide figuren toch tot *Gāyatrī* te herleiden, de weduwe vanwege *Gāyatrī*'s verblijf te *Palungan* (= aan de oever van de *kali Gunting*) gedurende haar "zwangerschapsascense", en de ajar vanwege de gelijkstelling "*Gāyatrī* = *Prajñāpāramitā*" in Nag. 67,2; in het tweede hoofdstuk van "*Māyā*'s hemelvaart in het Javaanse Buddhisme" ga ik op de genesis van het BTJ-verhaal nader in. Poerbatjaraka's opmerking in PA 26 sq., dat *Sidik-Mulya* te identificeren is met de *Rāma Paraçu* van Adip. 126,28 sqq., is niet onjuist, maar de identificatie geldt slechts, voor zover het gaat om de wapenen, waarmee *Droṇa* de oliepot uit de *sumur Jalatunda* omhooggetoverd heeft.

Over *Gandamana*'s verminking van *Kumbayana* heeft Poerbatjaraka een opmerking gemaakt in PA 18 iuncto 107 sq. Voor de studie der Javaanse literatuur is van groter belang, dat *Droṇa* waarschijnlijk bedoeld is in regel c der beruchte strofe BY 10,6, die duidelijker wordt, indien men het slot als *wikāra lūd brāhmaṇa*, "een verminkte, die bovendien nog brahmaan was", leest, alsmede het verhaal over *Mangkurat*'s zelfverminking in BTJ 145,7 sqq.; ik hoop deze opmerking elders te kunnen toelichten.

Het BTJ-se *Gandamana*-equivalent is *Bañak-Wiḍe*, die in de Javaanse

litteratuur een zo lange voorgeschiedenis heeft, dat hij waarschijnlijk voor Gandamana het model geleverd heeft, al lijkt invloed van andere zijde niet onmogelijk; cf. Poerbatjaraka's opmerkingen in PA 28 sq.

- ³¹ Poerbatjaraka heeft in PA 29 het lakon-verhaal over de door Droṇa aan zijn leerlingen opgelegde taken met een passus in Adip. 124 in verband gebracht, maar zijn lezers niet verwezen naar TBG 25,505 sq. In de Maleisé verhalen, die van der Tuuk in TBG 25,489 sqq. toegelicht heeft, vindt men het verhaal over Bhima's schepping van de Sērayu op p. 516, in een ander verband en in een andere vorm. Uit van der Tuuk's opstel blijkt, dat er van allerlei verhalen, die men in de door te Mechelen uitgegeven lakon's aantreft, oude varianten bestaan (hebben); zolang er geen overzicht van die varianten ter beschikking staat, zullen onderdelen der door te Mechelen uitgegeven lakon's raadselachtig blijven, al garandeert systematische variantenvergelijking nog geen compleet inzicht in de genesis der verhalen.

Afkortingen. *Adip.*, Ādiparwa, ed. Juynboll, 's-Gravenhage 1906; *BKI*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (van Nederlandsch-Indië); *BTJ*, Babad Tanah Jawi, ed. Olthof, 's-Gravenhage 1941; *BY*, Bhāratayuddha, ed. Gunning, 's-Gravenhage 1903; *CSW*, Cappeller, Sanskrit-Wörterbuch, Strassburg 1887; *D*, (tijdschrift) Djāwā, Weltevreden/Batavia; *GKI*, Gedenkschrift, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde (van Nederlandsch-Indië), 's-Gravenhage 1926; *HBB*, Hermann Bechh, Buddhismus (Sammlung Götschen), tweede druk van deel 1, Berlin-Leipzig 1919; *HJK*², Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis, tweede druk, 's-Gravenhage 1931; *HW*, Hariwangca, ed. Teeuw, VKI 9, 's-Gravenhage 1950; *IA*, India Antiqua (feestbundel Vogel), Leiden 1947; *IHK*², Krom, Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst, tweede druk, 's-Gravenhage 1923; *JFC*, Pigeaud, Java in the fourteenth century, The Hague 1960 - 1963; *KBW*, van der Tuuk, Kawi-Balinesesch-Nederlandsch Woordenboek, Batavia 1897 - 1912; *KM*, Jonker, Een Oud-Javaansch Wetboek..., Leiden 1885; *LAN*, Lijst van de voornaamste aardrijkskundige namen..., Batavia 1906; *MB*, Mahābhārata, volgens Jacobi's inhoudsopgave, Bonn 1903; *Nag.*, Nāgarakṛtāgama, ed. Kern en Pigeaud-*JFC*; indien *ed.* toegevoegd, Krom's editie met aantekeningen, 's-Gravenhage 1919; *OV*, Oudheidkundig Verslag, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen; *PA*, Poerbatjaraka, Agastya in den Archipel, Leiden 1926; *Par.*, Pararaton, ed. Brandes, in VBG 49/1, tweede editie in VBG 62; *PI*, Prasasti Indonesia, uitgegeven door de Djawatan Purbakala Republik Indonesia; *PJNH*, Pigeaud, Javaans-Nederlands Handwoordenboek, Groningen-Batavia 1938; *R*, Rāmāyaṇa, ed. Kern, 's-Gravenhage 1900; *RI*, Die Religionen Indonesiens, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, [1965] (waarvan pp. 223 sqq. door P. Zoetmulder); *SBS*, Sērat Baron Sakender, ed. Cohen Stuart, Batavia 1850; *SD*, Smaradahana, ed. Poerbatjaraka, Bibliotheca Javanica 3, Bandoeng 1931; *SHK*, Sang Hyang Kamahāyānikan, ed. Kats, 's-Gravenhage 1910; *SHKM*, Wulff, Sang Hyang Kamahāyānan Mantrānaya, København 1935; *TBG*, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, Batavia; *TP*, Tantu Panggëlaran, ed. Pigeaud, 's-Gravenhage 1924; *VAWL-NR*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Amsterdam; *VBG*, Verhandelingen, Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen; *VG*, Kern's Verspreide Geschriften, 's-Gravenhage 1913 sqq.; *VKI*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde; *Wir.*, Wirāṭaparwa, ed. Juynboll, 's-Gravenhage 1912.

Spelling. Voor de spelling van Javaanse woorden en eennamen is in beginsel de voor het oudere Javaans gebruikelijke toegepast, maar soms leek afwijking van dit beginsel wenselijk.