VERHANDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS – DEEL LXIX – No. 1

HET RIJK VAN DE VIJFVOUDIGE BUDDHA

C. C. BERG

N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM – 1962

VOORDRACHT GEHOUDEN IN DE VERGADERING
VAN 12 SEPTEMBER 1960

SCHEMA VAN HOOFDSTUKKEN EN PARAGRAFEN

1. Nāgarakrtāgama-interpretatie
    1. Oriënterende opmerkingen.
    2. Nāgarakrtāgama-studie van Brandes en Kern.
    3. Voorbarige exploitatie der Nāgarakrtāgama.
    4. Interpretatie en kadertheorie.
    5. Probleemstelling.

2. De stichter van Majapahit als de Erlangga van zijn tijd
    1. De ontoereikendheid der Pararaton-theorie van 1951.
    2. De Pararaton als gemoderniseerd Erlangga-verhaal.
    3. De twee sawah-episoden van de Wijaya-roman.
    4. Rāhu-mythe en Ranggalawe-verhaal.
    5. De laatste fase van het Wiṣnuïtische tijdvak.

3. Genealogie en chronologie der Kapancatathāgatan *
    1. De Krtanagara-hymne.
    2. Het Regentschap en de voogdij over de Buddha-Koning.
    3. De dubbele Krtanagarase genealogie.
    4. Het beeld der koninklijke familie in 1365 en in 1447.
    5. De functie van het jaar 1400 Çāka.
    6. Het beeld van Jayanagara's leven en sterven.
    7. Het mythische beeld van het conflict der religies.
    8. De mystieke zin van Rājasanagara's huwelijk.
    9. Jayanagara als non-existente Buddha.

4. Het verleden als voorspel
    1. Pararaton-vraagstukken in het licht van de studie der Nāgarakrtāgama en der Erlangga-hymne.
    2. De evolutie van Lokapāla tot voorzoon en Buddha.
    3. Linggapati en de heiligschennis van Jaya-Wiṣnuwardhana.
    4. De Buddha van het Erlanggase tijdperk.
    5. Nogmaals het verhaal van Prapanca's bezoek aan Ḍarbaru.
    6. Narasinghamūrti als „copie" van Wijayarājasa.

---

* *Pancatathāgata* is de in het geschrift Sang Hyang Kamahāyānikan gebruikte Sanskrt term voor „Vijfvoudige Buddha". Naar analogie van *kamahāyānikan* heb ik van *Pancatathāgata* het woord *kapancatathāgatan*, „Pancatathāgata-schap", afgeleid om het als technische term te kunnen gebruiken ter aanduiding van een structuur of een situatie, waarvan de Vijfvoudige Buddha het kenmerk is. De vraag, in hoeverre deze structuur of situatie met historische werkelijkheid te maken heeft gehad, laat ik liever onbeantwoord, en het gebruik van een Javaans woord als technische term leek mij het beste middel om daaraan af en toe te herinneren.

5. De dynastie als mysterie

1. Nāgarakrtāgama en Sang Hyang Kamahāyānikan.
2. Het Drievoudige Juweel, de Viervoudige Godin en de Vijfvoudige Buddha.
3. Gajah-Mada en Ādityawarman.
4. De Koningin van Majapahit.
5. Terugblik.

1, 1. Het gros der Javaanse gedichten bestaat uit twee hoofdgroepen, die der kakawin's en die der kidung's; zij verschillen van elkaar door het type versmaat, dat men er in vindt. Een kakawin-strofe bestaat normaliter uit vier metrisch-uniforme regels, die het aantal lettergrepen en de reeks korte en lange eenheden bevatten, welke het gekozen metrum vereist; daarentegen wordt een kidung-strofe gekenmerkt door een metrum, dat het aantal regels per strofe, het aantal lettergrepen per regel en de vocaal van de slotlettergreep van iedere regel beheerst. Een secundair verschil is, dat de kakawin-dichters vaker van versmaat veranderen dan de kidung-dichters, zodat een kakawin gewoonlijk bestaat uit een groot aantal zangen, die elk een beperkt aantal strofen bevatten, terwijl de kidung's een beperkt aantal zangen, elk met een groot aantal strofen, plegen te tellen.

Om een indruk te geven van het verschil tussen kakawin's en kidung's enerzijds, en anderzijds van het verschil tussen de versmaten binnen het genre, laat ik hier twee kakawin- en twee kidung-strofen volgen. De voorbeelden zijn ontleend aan de kakawin Nāgarakrtāgama, het in 1287 Çāka, 1365 A.D., gedateerde gedicht van Prapanca, waarvan enige stukken in dit boek besproken zullen worden, en aan de kidung Rangga-Lawe, een gedicht van onzekere datum, welks inhoud globaal overeenkomt met die der Pararaton van Prapanca's tijd; de strofen zijn: Nag. 1, 1, Nag. 49, 5, RL 2, 18 en RL 3,1.

Om nāthāya namo 'stu te stuti ning atpada ri pada bhaṭāra nityaça
sang sūkṣmê tĕlĕng ing samādhi Çiwa-Buddha sira sakalaniṣkalātmaka
sang çrī Parwatanātha nātha ning anātha sira ta pati ning jagatpati
sang hyang ning hyang iniṣṭy acintya ning acintya hana-*ta*ya tĕmahnirêng jagat

Amen. Tibi, Domine, laus! Zo prijst steeds de dienaar de Heer,
Die, in 't nulpunt der aandacht verscholen, het zelf is van stof en van geest, Çiwa-Buddha,
Die de hulplozen helpt, Die de heersers regeert, de doorluchtige Bergheer,
Die bij uitstek zich realiseert, onvoorstelbaar bij uitstek, op aarde geworden tot Zijnd en tot Niet-Zijnd.

Het metrum van Nag. 1, 1, *jagaddhita*, vereist 23 lettergrepen en distributie der korte en lange eenheden volgens het schema

– – – ◡ ◡ – ◡ – ◡ ◡ ◡ – ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ – ◡ – ◡ ◡̲,

waarin de streep een metrisch-lange en de halve cirkel een metrisch-korte eenheid verbeeldt [1]).

Ḍang ācārya Ratnāngça nā lingnirôjar
tuhūjar ni sang wrddha pojarnirângrĕs
katon kottaman çrī narendrêrikang rat
apan dewawangçāthawā dewamūrti

De eerwaarde Ratnāngça heeft zó dus gesproken.
Het verhaal van de grijsaard is waar, zijn betoog indrukwekkend:
voor de geest kwam de hoogheid des konings op aarde,
dat hij god was van stam en van gode geboren.

Het metrum van Nag. 49, 5, *bhujanggaprayāta* geheten, vereist 12 lettergrepen en distributie der korte en lange eenheden volgens het schema

⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – ⏑̲ [2]).

Singgih potraka pāduka
katīkṣnan umungsi sangub
lulut-sihira apotraka pukulun
prameçwara lwir cātakêng asuj
pilih yan kaudanan
anĕḍâmpunana tumuli
rawuh asewâbhakti

Voorwaar, de kleinzoon van Uwe Majesteit
is als een koekoek in september,
die, bevangen van hitte, de wolken verbeidt:
hij hoopt op een regenbui
van Uw genadige liefde, o Heer!
Hij vraagt U vergeving en zal dan terstond
tot U komen en eerbiedig U dienen.

Het metrum van RL 2, 18 heet *pangkur*; het vereist 7 regels, en in elke regel het aantal lettergrepen alsmede in elke slotlettergreep de vocaal, welke de formule

8a – 11i – 8u – 7a – 12u – 9i – 7i

aanduidt.

Ḍawuh ṣaḍ lingsir ing sūrya
sang mantrī Sāgara-Wino . . .
orĕg sarājya de ning
sawong aprāyâmĕto . . .
anglĕnging wus
mĕntas sang anginum amit
tan kocapa punang enjing
tabuh-tabuhan sakuwu
ni apaju balamantrī
sama angliga gagaman

Toen de zon om zes uur ging dalen,
hield men met drinken op, en nam afscheid
Sāgara-Winotan, de mantrī.
Wat de volgende ochtend betreft,
de hele stad was in rep en roer, want
overal klonk het geroffel der trommen.
Iedereen maakte zich op om naar buiten te gaan.
De officieren traden aan,
in vol ornaat,
de wapenen ontbloot.

Het metrum van RL 3, 1 heet *sinom*; het vereist 10 regels, en in elke regel het aantal lettergrepen alsmede in elke slotlettergreep de vocaal, welke de formule

8a – 8i – 8o – 8i – 7i – 8u – 7o – 8i – 4u – 8a

aanduidt [3]).

Van de Javaanse kakawin-metriek weten wij genoeg af om er mee te kunnen werken, met als leidraad de opmerking van Kern (VG 9, 77), dat de Javaanse dichters zich aan de leer van hun Indische meesters gehouden hebben; in details dient de metriek der kakawin's echter nog bestudeerd te worden. Aangezien ons in dit opstel speciaal de Nāgarakrtāgama interesseert, worde met betrekking tot dit gedicht opgemerkt, dat Prapanca zich heeft gehouden aan de regel, dat e en o, de vocalische diftongen en de door een consonantische diftong gevolgde vocaal de lettergreep, waarin zij voorkomen, lang maken. Met deze regel echter laat zich de metriek der Nāgarakrtāgama niet volledig beschrijven. Aangezien er, door de werking van verschillende factoren, in de loop der jaren fouten in de teksten geslopen zijn, en wij krachtens kennis der metriek een zeker aantal fouten kunnen elimineren, is er stellig behoefte aan nauwkeurige kennis van de betrokken gewoonten der Javaanse dichters en van incidentele afwijkingen daarvan [4]).

In het geval van de Nāgarakrtāgama staat ons niet ter beschikking het hulpmiddel der handschriftenvergelijking, dat ons daarnaast tot het verbeteren van fouten in staat stelt. Van Prapanca's gedicht kennen wij tot dusver slechts één oud exemplaar, een in 1662 Çāka geschreven handschrift, dat Brandes na de verovering van Cakranagara (Lombok) door de Nederlanders in 1894 aantrof in de handschriftenverzameling van de overwonnen vorst; de tekst van dit handschrift heeft Brandes ongetranscribeerd laten drukken in 1902, in VBG 54/1. Van deze gedrukte tekst heeft Kern een transcript vervaardigd, dat hij, van een vertaling en aantekeningen voorzien, in een aantal BKI-opstellen gepubliceerd heeft. Toen Kern's „Verspreide Geschriften" uitkwamen, heeft men er de Nāgarakrtāgama-opstellen in opgenomen, volgens de volgorde der zangen en in een enigszins bijgewerkte vorm. Overdrukken der VG-editie, met aantekeningen van Krom tot één boek gebonden, zijn in 1919 in de handel gebracht; normaliter verwijs ik in dit boek naar deze editie. Uit Krom's „Voorbericht" blijkt, dat Kern kort vóór zijn dood het voornemen had zijn BKI-opstellen voor de VG-uitgave bij te werken dan wel zijn oordeel uit te spreken over de door Krom bijgewerkte vorm; door Kern's overlijden is hiervan niets gekomen.

1, 2. Over de omstandigheden, waaronder Kern's Nāgarakrtāgama-editie ontstaan is, valt het volgende te zeggen.

Toen Brandes, kort na zijn benoeming tot ambtenaar, van de Nederlands-Indische overheid opdracht had gekregen zich aan de studie der

Javaanse oudheid te wijden, is hij begonnen zich een beeld van Java's oude geschiedenis te vormen door studie te maken van tot de jongere Javaanse litteratuur behorende geschriften, in de eerste plaats de Babad Tanah Jawi, en van de inscriptieteksten, die in die tijd bekend waren. Uit zijn opstel in TBG 32, 368 sqq. blijkt, dat hij reeds in 1888 verschil maakte tussen een „westelijke" en een „oostelijke" traditie aangaande de lotgevallen der oude rijken, en vermoedde, dat hij aan de oostelijke traditie voor zijn doel meer zou hebben dan aan de Babad Tanah Jawi. Hetgeen hij in dat jaar van de Pararaton gezien en gehoord had heeft hem blijkbaar doen uitzien naar een volledige tekst van dit geschrift, en toen hij deze in handen gekregen had, is hij onverwijld begonnen een uitgave er van voor te bereiden. Volgens een mededeling van Rouffaer in diens in BTS opgenomen „Herdenking van Dr. J. L. A. Brandes", p. xxv *, noot 1, is Brandes met dit werk in hoofdzaak gereedgekomen in 1893; het heeft echter tot 1896 geduurd, voordat Brandes' Pararaton-boek, de tekst, een vertaling, aantekeningen, een naschrift en registers bevattende, gepubliceerd werd in VBG 49/1. Uit dit boek blijkt Brandes' doelstelling duidelijk: men vindt er waardevolle filologische opmerkingen in, maar de tekst is primair bewerkt vanuit het gezichtspunt van de oudheidkundige, die voor zijn onderzoek aan kennis der oude geschiedenis behoefte had.

Na de beëindiging van zijn taak, doch vóór de publikatie van het resultaat is Brandes op Lombok in het bezit gekomen van het reeds genoemde Nāgarakrtāgama-handschrift. Indien hij in 1895 gelegenheid heeft gehad zich enige kennis van de inhoud van Prapanca's gedicht te verwerven, moet hij voor de vraag zijn komen te staan, of het zin had de Pararaton-kopij in handen van de drukker te stellen, en of het niet eer noodzakelijk was een nieuw boek te schrijven om daarin de Nāgarakrtāgama-gegevens te verwerken. Met een bevestigend antwoord zou hij zich een massa werk op de schouders hebben geladen: hij zou de Nāgarakrtāgama zorgvuldig hebben moeten lezen, de inhoud van het gedicht met die der Pararaton hebben moeten vergelijken, nieuwe registers hebben moeten maken, een andere inleiding en andere noten hebben moeten schrijven, kortom, al het werk, dat hij enkele jaren eerder kennelijk met groot enthousiasme verricht had, hebben moeten overdoen. Tot dit overdoen heeft Brandes blijkbaar niet kunnen besluiten; hij heeft het manuscript van zijn Pararaton-boek naar de drukker gestuurd en van deze daad, naar het schijnt, een morele kater overgehouden.

Over het hier veronderstelde dilemma heeft Brandes zelf zich niet uitgelaten; in Rouffaer's „Herdenking" vinden wij althans geen enkele opmerking, die daarop wijst. De lectuur der „Herdenking" is echter ook in dit opzicht leerzaam. Brandes heeft enkele jaren na het verschijnen van zijn Pararaton-boek de Nāgarakrtāgama in Balise letters laten drukken, maar niets gedaan om Prapanca's gedicht bij de lezers van VBG in te leiden. Op brieven van Rouffaer, die Brandes bezworen heeft om als

de enig competente geleerde de inhoud van het gedicht te openbaren, heeft Brandes niet gereageerd. In 1898 heeft Rouffaer in Brandes' handen gezien een portefeuille, die de later door Bosch in TBG 58, 528 sqq. gepubliceerde fragmenten van een Nāgarakrtāgama-vertaling moet hebben bevat, fragmenten, die Brandes kennelijk kort na zijn ontdekking van het gedicht vervaardigd heeft, maar in hun ruwe, eerste vorm heeft gelaten; Rouffaer brandde van nieuwsgierigheid, en Brandes heeft hem, merkwaardig genoeg, laten branden. Rouffaer heeft deze houding aan stugheid geweten, maar noch met Brandes' publicistische activiteit, noch met de vriendschappelijke betrekkingen tussen de twee mannen lijkt dat te rijmen. Het komt mij daarom voor, dat Rouffaer Brandes' houding niet heeft kunnen begrijpen, en wel omdat hij, Rouffaer, vervuld was van bewondering voor Brandes' Pararaton-boek, en niet kon voorzien, welk effect Kern's latere publikatie der Nāgarakrtāgama-vertaling zou hebben. Brandes zelf moet dit echter hebben begrepen, en dan spreekt vanzelf, dat het vooruitzicht hem heeft verdroten. Leest men wat Krom in het eerste hoofdstuk van HJG of Stutterheim in INI 1, 36 sq. over de Pararaton geschreven heeft, dan is duidelijk, dat men na 1914 inderdaad het resultaat van Brandes' inspanning lager is gaan aanslaan dan dat van Kern's activiteit, omdat het gehanteerde criterium nu eenmaal was de waarde, die elk der beide geschriften voor de reconstructie der oude Javaanse geschiedenis had; slechts aanvaarding van een ander criterium had tot herziening van het vergelijkende oordeel kunnen leiden.

Wat Kern betreft, vrij spoedig na het verschijnen van VBG 54/1 heeft hij het opstel geschreven, dat men in Nag.ed. 3 sqq. vindt; het diende om in Nederland belangstelling voor de Nāgarakrtāgama te wekken, was geen vrucht van diepgaande studie, en is dan ook niet in BKI, doch in IG (25/1) gepubliceerd. Aan het slot van dit opstel blijkt, dat ook Kern in 1903 een vertaling van het gedicht van Brandes verwachtte en zichzelf niet de aangewezen persoon achtte „om de volle waarde van den Nāgarakṛtāgama als bron voor de Javaansche geschied- en oudheidkunde in 't licht te stellen". In BKI 58, 357 sqq. heeft Kern over „Eenige plaatsen uit de Nāgarakrĕtāgama betreffende Hayam Wuruk" geschreven en bij die gelegenheid acht strofen van het gedicht vertaald en besproken; uit niets blijkt, dat Kern dit opstel als eerste stuk van een serie geschreven heeft, noch, dat er verband bestaat tussen de verschijning er van en Brandes' overlijden, waarvan men in Nederland juist in die dagen bericht moet hebben ontvangen. Ook het volgende Nāgarakrtāgama-opstel van Kern, drie jaar later in BKI 61, 395 sqq. verschenen, getuigt van een beperkte doelstelling; met de belangstelling van een Sanskritist en Buddholoog heeft de auteur Nag. 1 besproken, en aan die bespreking een vertaling van Nag. 40 bij wijze van uitvoerige noot toegevoegd. In de jaren 1910 t/m 1914 volgen dan echter met geringe tussenpozen fragmenten vertaling van grotere omvang, kennelijk geschreven met de bedoeling het gehele gedicht in Nederlandse weergave bekend te maken. De vraag stelt zich,

wat Kern daartoe heeft bewogen. Diens door Rouffaer geroemde plichtsgevoel, gewekt door het besef, dat na Brandes' dood iemand anders het gedicht toegankelijk moest maken? Waarom heeft Kern dan vijf jaar gewacht en in zijn opstel van 1908 geen enkele opmerking in die zin gemaakt? Aandrang van zijn vrienden? Voor dat geval geldt hetzelfde bezwaar. Heeft misschien Rouffaer's opmerking in de „Herdenking", dat slechts Brandes het gedicht goed had kunnen uitgeven, Kern geprikkeld om te laten zien wat *hij* kon? Het vermoeden ligt voor de hand, want de „Herdenking" is van 1909, en in 1910 is Kern, die anders graag van het ene naar het andere onderwerp overging, met een merkwaardige hardnekkigheid in het groot aan het vertalen gegaan. Is het zo gelopen, dan mogen wij Rouffaer dankbaar zijn voor zijn uitdagende opmerking, en blij zijn, dat Kern zich in het harnas heeft laten jagen.

Deze laatste opmerking houdt intussen niet in, dat Kern het boek heeft geschreven, hetwelk Rouffaer voor de geest stond en hetwelk, volgens hem, slechts Brandes had kunnen schrijven: het boek, dat de lezer midden in de materie en in de problematiek van het oudheidkundig onderzoek plaatste. Kern heeft in het geheel geen inleiding tot de Nāgarakrtāgama geschreven, zodat men bij de herdruk van zijn opstellen in VG 7 het opstel van 1903 vóór de vertaling gezet heeft, bij gebrek aan iets beters. Met deze opmerking veroordeel ik uiteraard Kern's opstel van 1903 niet, want hij heeft het tot een ander doel dan waartoe het later gediend heeft geschreven. Het is echter nodig om puntjes op de i's te zetten, omdat Krom in zijn „Voorbericht" van „Kern's prachtige Nāgarakṛtāgama" spreekt, en met deze overdreven lof verwachtingen wekt, die bij verdere kennismaking niet worden bevredigd. Wat wij aan Kern te danken hebben is een Nāgarakrtāgama-vertaling. Bedenkt men dit na van Rouffaer's desideratum kennis te hebben genomen, dan voelt men zich door enige teleurstelling bekropen. Die moet men echter bewust onderdrukken, want enerzijds is het niet juist van Kern iets te verwachten, dat buiten het spectrum van zijn belangstelling lag, en aan de andere kant zou die teleurstelling het oordeel kunnen vertroebelen over de waarde van Kern's vertaling. Het is namelijk zo, dat Kern's bekwaamheid tot het vertalen van de Nāgarakrtāgama niet onderschat dient te worden; op dit terrein was hij thuis, en toen hij zich in Prapanca's gedicht vastbeet, beschikte hij over een ervaring van veertig jaar, de ervaring bovendien van een op eigen krachten aangewezen pionier. Uiteraard heeft Kern's pioniersdrift hem ook wel parten gespeeld; dit mag men constateren zonder afbreuk te doen aan de lof, die hem als vertaler der Nāgarakrtāgama toekomt.

In verband met deze opmerking over Kern's Nāgarakrtāgama-vertaling zij de aandacht gevestigd op enkele details van het opstel „Over de interpretatie van de Nāgarakrtāgama", dat Teeuw en Uhlenbeck in BKI 114, 210 sqq. hebben doen verschijnen. Op p. 213, in algemene beschouwingen over en naar aanleiding van de Nāgarakrtāgama, spreken Teeuw

en Uhlenbeck de mening uit, dat „*juist* deze tekst de moeilijkheden en gevaren, waaraan de Oudjavaanse filoloog blootstaat, duidelijk laat zien". En op p. 220 lezen wij, „dat Kerns vertaling eigenlijk niet meer bruikbaar is als basis voor verder onderzoek. *Juist* aan zijn vertaling van déze tekst valt de vooruitgang van onze kennis van het Oudjavaans sinds het tweede decennium van deze eeuw zeer duidelijk af te lezen". Aangezien de op p. 213 bedoelde moeilijkheden en gevaren, dunkt mij, slechts blijken bij ontdekking van gemaakte fouten, suggereert het eerste *juist* – de cursivering is van mij –, dat de Nāgarakrtāgama bijzonder slecht vertaald is, het tweede, dat dit Oud-Javaanse gedicht slechter vertaald is dan andere, en de combinatie, dat de studie van Teeuw en Uhlenbeck niet in Kern's voordeel is uitgevallen. Nu hebben de twee samenwerkende geleerden wel verklaard, waarom zij de Nāgarakrtāgama hebben gekozen om er hun principes aan te demonstreren, maar niet, waarom zij uit de Nāgarakrtāgama de strofen 35, 2 sq. en 67, 3 sqq. hebben behandeld, die Kern's belangstelling niet in hogere mate gaande gemaakt hebben dan de rest van het gedicht. De auteurs hebben blijkbaar een deel van hun beweegredenen verzwegen, en ik heb de indruk, dat Kern daarvan enigszins de dupe geworden is.

1, 3. Met Rouffaer's opmerking, dat Brandes in staat zou zijn geweest een Nāgarakrtāgama-boek van brede opzet te schrijven, mag men het eens zijn, omdat het door Brandes gepubliceerde Pararaton-boek zijn bekwaamheid helder in het licht stelt. Aan deze erkenning dient echter toegevoegd te worden, dat àls Brandes naast zijn Pararaton-boek een Nāgarakrtāgama-boek van dezelfde kwaliteit had gesteld, dit tweede boek naar alle waarschijnlijkheid hetzelfde gebrek zou hebben vertoond, dat het eerste kenmerkt.

In de vorige paragraaf hebben wij gezien, dat Brandes zich van zijn ambtelijke opdracht begonnen is te kwijten door studie te maken van de inhoud der Babad Tanah Jawi en van inscriptieteksten. Tot studie van de Pararaton is Brandes overgegaan in de overtuiging, dat dit geschrift hem aan betere kennis van de oude geschiedenis van Java zou helpen dan de Babad Tanah Jawi. Deze overtuiging impliceerde minderwaardigverklaring der Babad Tanah Jawi, en het is dus niet verbazingwekkend, dat Brandes in VBG 49/1, na van de Pararaton het nodige te hebben gezegd, opmerkingen over de Babad Tanah Jawi en de daarbij aansluitende Sĕrat Kanḍa gemaakt heeft, waarmee hij zich van deze jongere geschriften gedistantieerd heeft. Deze opmerkingen, over de genesis der Babad Tanah Jawi en over de aard der activiteit van de schrijver, hebben hen, die in de volgende decennia hetzelfde doel als Brandes nagestreefd hebben, van serieuze studie der Babad Tanah Jawi doen afzien. Onder hen valt Djajadiningrat, die met zijn „Critische beschouwing van de Sadjarah Bantĕn" in 1913 de Babad-studie weer ter hand heeft genomen, niet, want zijn doel is niet helemaal dat van Brandes geweest; wel blijkt

daarentegen Brandes' invloed uit hetgeen Krom over „De nieuw-Javaansche geschiedwerken" geschreven heeft in HJG 25 sq. Brandes' oordeel over de onbruikbaarheid der Babad Tanah Jawi voor de historicus had hem tot twijfel aan de historiografische waarde der Pararaton kunnen leiden, want een redelijke vraag was, welke argumenten eigenlijk voor hogere waardering van het oudere geschrift pleitten. Brandes is echter niet in twijfel geraakt en de bewuste vraag heeft hij zich niet gesteld, en daardoor is het slot van zijn verhandeling in VBG 49/1 op sommige punten in tegenspraak met hetgeen er aan voorafgaat. Deze bewustzijnsvernauwing is, dunkt mij, een begrijpelijk gevolg der aan Brandes verstrekte opdracht geweest; hij had behoefte aan kennis der oude geschiedenis, en toen hij zag, dat de mededelingen van inscriptieteksten meer met die der Pararaton dan met die der Babad Tanah Jawi overeenstemden, heeft hij krachtens zijn behoefte de Pararaton tegenover de Babad Tanah Jawi gesteld, in plaats van met betrekking tot de Pararaton te profiteren van het inzicht, dat hij met betrekking tot de Babad Tanah Jawi bereikt had. Het een en ander blijkt, zodra men VBG 49/1 of 62 op de eerste bladzijde openslaat; Brandes begint zijn verhandeling met: „Het geschrift, dat hier den lezer in het oorspronkelijk en in eene vertaling in het Hollandsch ter kennisneming wordt aangeboden, ... is een der opmerkelijkste voortbrengselen van de Javaansche literatuur van ouderen tijd, ook omdat het als een geschiedkundig werk vrijwel op zich zelf staat, en het in ieder geval niets van het zelfde gehalte nevens zich heeft. ... het brengt den beoefenaren der Javaansche letterkunde veel welkom en degelijk nieuws ..."; men ziet in deze zin, om zo te zeggen, de notie „litteratuur" zich vernauwen tot „een geschiedkundig werk, dat degelijk nieuws brengt".

Het in de vorige alinea geformuleerde bezwaar is, dat Brandes *voetstoots* de Pararaton als een voor de historicus waardevol geschrift heeft aanvaard; de vraag, of zijn theoretisch onjuiste voorkeur in feite voor- of nadeel veroorzaakt heeft, is dus niet aan de orde. Er dient in dit verband op gewezen te worden, dat Brandes – in aansluiting aan voorgangers –, de Babad Tanah Jawi als een boek uit de Muslimse, doch de Pararaton als een boek uit de Hindu-Javaanse tijd beschouwende, in zijn oordeel verwerkt heeft de opvatting, dat Java's bekering tot de Islām vervreemding van de oude tradities geïmpliceerd heeft; de Pararaton was voor hem dus een uit oude, Hindu-Javaanse traditie geschreven boek, dat, tegenover de Babad Tanah Jawi als produkt van een andere cultuurkring, geacht mocht worden gebeurtenissen van de Hindu-Javaanse tijd getrouwer weer te geven. Voorts krijgt men uit de vaklitteratuur de indruk, dat de bekwaamheid en kennis-van-zaken der Mataramse pujangga's lager dan die van hun Majapahitse collega's aangeslagen is. De notie „Java's bekering tot de Islām" heeft men echter in hoofdzaak ontleend aan dezelfde Babad Tanah Jawi, die Brandes met zijn naschrift op de Pararaton-editie in discrediet heeft gebracht, en men is dus de

Babad Tanah Jawi mede gaan wantrouwen via vertrouwen in de juistheid van een BTJ-verhaal. Dat men aldus in de knoop geraakt is, spreekt vanzelf. Hoe ernstig men in de knoop geraakt is, blijkt uit de laatste zin van HJG: „Op het oogenblik, dat de leiding van Java niet langer in Hindoe-Javaansche handen is, doch door de Islamitische machthebbers wordt overgenomen, eindigt de Hindoe-Javaansche geschiedenis". Dit „einde" is een fictie, zoals – b.v. in Ind. 10, 405 en 506 sqq. – reeds eerder aangetoond is; er is geen enkele reden om de Pararaton als bron van kennis der oude geschiedenis veel hoger dan de Babad Tanah Jawi te stellen, maar tevens alle reden om beide geschriften uit een ander gezichtspunt uitermate interessant te achten.

Gesteld nu, dat Brandes de Nāgarakrtāgama uitgegeven had zó als Rouffaer gehoopt heeft, dat hij zou doen, dan had hij waarschijnlijk Prapanca's gedicht tegenover de Pararaton gesteld, de Nāgarakrtāgama als een betere bron van kennis der Javaanse oudheid beschouwd, en zich in een naschrift van de Pararaton gedistantieerd, en wel met de argumenten, die door zijn epigonen te berde gebracht zijn, argumenten, van welke het voornaamste is, dat Prapanca zijn geschrift als eenheid gepubliceerd heeft in 1287 Çāka, terwijl de Pararaton geen eenheid en tevens van latere datum is. Uit de fragmenten Nāgarakrtāgama-vertaling van Brandes' hand, die Bosch in TBG 58, 528 sqq. gepubliceerd heeft, blijkt immers niet, dat Brandes in de laatste jaren van zijn leven tot andere opvattingen gekomen is dan die, welke aan zijn Pararaton-boek ten grondslag hebben gelegen.

Met de term „geschiedkundig werk", die Brandes in de geciteerde eerste zin van zijn Pararaton-boek gebruikt heeft, komt overeen de term „geschiedkundig gedicht" in de titel van Kern's opstel van 1903. Het opstel in BKI 63, 1 sqq., waarmee Kern in 1910 zijn doorlopende reeks vertalingen geopend heeft, heet „Geschiedkundige gegevens in 't gedicht Nāgarakrĕtāgama"; aan Ratnāngça's verhaal over de oude koningen, dat Prapanca beweert in Nag. 40 sqq. na te vertellen, heeft Kern voorrang gegeven, en hij heeft het dus wel in Brandes' gedachtengang als het voornaamste bestanddeel der Nāgarakrtāgama beschouwd. In 1908 echter heeft Kern in zijn commentaar op Nag. 1 aan Prapanca een gezindheid toegeschreven, waarbij vergeleken „zelfs het verst gedreven Byzantinisme maar kinderspel" is. Bij deze uitlating sluit aan het gebruik van de term „lofdicht" in de titel, waaronder de verzamelde stukken Nāgarakrtāgama-vertaling van Kern zijn verschenen in VG 7/8; Brandes had trouwens deze term reeds eerder gebruikt, in het titeldeel van VBG 54/1. Het zou Kern niet moeilijk zijn gevallen het gebruik van de term „lofdicht" met citaten uit Prapanca's gedicht te rechtvaardigen; verspreid komen in de Nāgarakrtāgama versregels voor als deze (Nag. 7, 1, a):

warṇan çrī naranātha kastawanira n dinakarasamadigjayaprabhu

door Kern zelf vertaald met:

„Wij zullen den lof verkondigen van Z. Maj. den Koning, die der Zon gelijk een de wereld veroverend ... heerscher is".

Aangezien betrouwbaarheid geen kenmerk van een lofdicht is, kon de vraag rijzen, wat de Nāgarakrtāgama nu eigenlijk is: betrouwbare historiografie of onbetrouwbare vleierij?

Kern heeft zich, voor zover ik kan nagaan, deze vraag nooit gesteld, maar wel heeft Krom het gedaan. Krom heeft in Indonesië het werk voortgezet, dat Brandes in 1905 was ontvallen, en ambtshalve heeft hij dus dezelfde behoefte aan kennis der oude geschiedenis gehad, die Brandes tot studie van de Babad Tanah Jawi, de Pararaton en inscriptieteksten geprikkeld had. Krom had echter andere universitaire studies dan Brandes gedaan, en al ontbrak het hem niet aan kennis van het Oud-Javaans, een Javanicus is hij niet geweest, laat staan een groot Javanicus als Brandes geweest was. Dat Krom Brandes' opvattingen aangaande de Pararaton en de Babad Tanah Jawi als gezaghebbend beschouwd en overgenomen heeft, spreekt vanzelf, en even begrijpelijk is, dat hij later een zelfde houding tegenover Kern's Nāgarakrtāgama-vertaling aangenomen heeft; hij heeft de beide geschriften zorgvuldig vergeleken en belangrijke eigen bijdragen geleverd, maar de lijn van het onderzoek heeft hij niet om kunnen buigen. Toen in Nederland een nieuw Akademisch Statuut was afgekondigd, bij Koninklijk Besluit van 15 juni 1921, S. 800, en de gelegenheid was geopend om examen te doen in wat dit Statuut, enigszins zonderling, „oude geschiedenis van Nederlandsch-Indië" noemt, kreeg Krom, inmiddels hoogleraar te Leiden geworden, dit vak te doceren, en in zekere zin de taak om het boek te schrijven, waaruit bepaalde studenten de van hen vereiste kennis zouden moeten putten. Aldus is Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" ontstaan, een boek, dat men niet graag zou missen, doch dat uitgaat van verkeerde praemissen; men slaat het, omdat het in kort bestek alle kwesties en de voornaamste commentaar vermeldt, graag na, maar telkens opnieuw blijkt Krom's visie anatypisch te zijn, bepaald door een uitheemse mythe. Van de Nāgarakrtāgama, „doorgaans gekarakteriseerd als een lofdicht op den koning", beschouwt Krom de inhoud als „voor het grootste deel zaken, die de auteur persoonlijk had meegemaakt, of waar hij uitstekend van op de hoogte kon zijn". In Prapanca zag Krom een ooggetuige, die „de kostbaarste inlichtingen" verschaft; blijft er niettemin op bepaalde punten onzekerheid bestaan, dan ligt dit aan „onze eigen gebrekkige kennis van het Oud-Javaansch", nooit aan „een niet geheel op de hoogte zijn bij den dichter zelf". Het „uitgesproken doel, in het gedicht den koning te eeren, moest natuurlijk van invloed zijn op de voorstellingswijze en zal ons noodzaken tot eenige reserve, overal waar de persoon des konings in het spel komt", en ook de door Prapanca „bekleede waardigheid aan het hoofd der Buddhistische Kerk van Java" heeft, zegt Krom, diens uiteenzetting beïnvloed, maar Prapanca prijst hij als „over het geheel genomen volkomen

vertrouwbaar", zoals blijkt, „waar wij hem aan de hand van oorkonden kunnen controleeren". Krom's aanvaarding van Prapanca als betrouwbare lofdichter dwong hem uiteraard sceptisch te staan tegenover Pararaton-details, die met Nāgarakrtāgama-gegevens in strijd waren; in een studie over de Pararaton-structuur, verschenen in TBG 60, 86 sqq., heeft Krom deze scepsis vorm gegeven door de genesis der Pararaton te bepalen en op grond daarvan tot een genuanceerd oordeel over dit werk te komen. Met betrekking tot de Babad Tanah Jawi zegt Krom (HJG[1] 25; HJG[2] 26), dat men „de vraag naar historische betrouwbaarheid niet eens hoeft te stellen".

Hoewel Krom derhalve serieus getracht heeft om zich van de bruikbaarheid der door hem als bron gebruikte Javaanse geschriften rekenschap te geven, verkeerde hij niet in een situatie, die hem veel kans gaf om zich aan de doorwerkende leiding van Brandes te onttrekken. En wat Brandes betreft, ook zonder uit het oog te verliezen, dat hij in de tachtiger jaren der vorige eeuw zijn opdracht nauwelijks op andere wijze had kunnen vervullen en dus het nageslacht nauwelijks op andere wijze had kunnen beïnvloeden, mogen wij, ruim driekwart eeuw na het begin van zijn zelfstandige wetenschapsbeoefening, wel vaststellen, dat hij Javaanse geschriften tot een specifiek doel geëxploiteerd heeft zonder zich te voren te hebben afgevraagd, of zij tot dat doel te exploiteren waren; met andere woorden: de prealabele vraag met betrekking tot de interpretatie van bedoelde geschriften heeft Brandes zich niet gesteld. In zijn tijd heeft Krom met de prealabele vraag te maken gehad, doordat Rassers over de functie der Javaanse litteratuur heeft geschreven — cf. BKI 81, 311 sqq. — en in zijn dissertatie een nieuw licht op sommige Pararaton-verhalen heeft proberen te laten vallen. Nu had Rassers zich door het succes der historici laten imponeren en in de desbetreffende hoofdstukken van zijn dissertatie van aarzeling blijk gegeven, en begrijpelijk is dus wel, dat Krom gereageerd heeft met de opmerking, „dat dit vraagstuk ... ons ... niet veel nader zal brengen tot de Javaansche geschiedenis" (HJG[1] 24 sq.; iets soepeler in HJG[2] 25); om tot begrip van de functie ook van werken als de Pararaton in de Javaanse gemeenschap te komen en via dit begrip tot een bevredigende interpretatiepoging had Krom tussen Rassers' visie en Rassers' stellingen verschil moeten kunnen maken, en daarvoor was in 1926, toen HJG[1] verscheen, de tijd nog niet rijp. Hoe meer er bij syntypische benadering van de Pararaton en de Nāgarakrtāgama duidelijker dan bij anatypische benadering zal worden, des te zwakker zullen Brandes en zijn school komen te staan; dat de anatypische beschouwingswijze reeds een overjarige visie is geworden, moet helaas voorshands worden ontkend.

1, 4. Op het terrein der filologie versta ik onder „interpretatie" de activiteit van hen, die door vrije herformulering de socialisering van de inhoud van een geschrift trachten te bevorderen. Geschriften ontstaan in

de context van de kennis der gemeenschap, waartoe de auteur behoort. Voor een deel vloeit deze kennis voort uit het samen-beleven van situaties, voor een deel uit het samen-absorberen van de mythenschat der gemeenschap; onder „mythe" versta ik hier de gesocialiseerde taalvorm, die door grotere complexheid verschilt van de, eveneens gesocialiseerde, eenheden van het vocabularium, zodat ik „mythenschat" en „woordenschat" naast elkaar stel als tweeërlei bezit der permanente taalgemeenschap, zonder te bestrijden, dat de langue nog andere gesocialiseerde elementen omvat. Buiten de context van collectieve kennis is geen verhaal verstaanbaar, en zonder de bedoeling om zijn werk een plaats te bezorgen in de mythenschat van zijn volk of zijn kring schrijft normaliter niemand een boek of wat anders tegenover de individuele brief moge staan. De inhoud van een geschrift verstaat men dus als een zinvol geheel door het tegen een achtergrond van gemeenschapskennis te stellen, waardoor wat de auteur heeft te zeggen tegen die achtergrond afsteekt; zoals van elke zin het praedicaat met het subject moet worden geïntegreerd om een begrijpelijk geheel op te leveren, moet van elk geschrift het bijzondere met het meer algemeen bekende versmeltbaar zijn, wil de lezer aan het slot in staat zijn te zeggen, dat hij het geschrift heeft begrepen. Eigenaardigheden van de vorm van een geschrift kunnen de socialisering er van tot gemeenschapsbezit belemmeren; de interpretator heft deze belemmering op, indien hij er in slaagt ongewone vormelementen door gewone en onaantrekkelijke door aantrekkelijke te vervangen, aldus het absorptievermogen der gemeenschap vergrotende en haar weetgierigheid prikkelende.

Wie vreemde geschriften interpreteert, tracht een tekst, die moeilijker te lezen is, te zien tegen een achtergrond, die hem minder vertrouwd is, en belast zich dus met werk, dat per se zwaarder is dan het verstaan van een geschrift, dat in zijn eigen taal geschreven en uit zijn eigen volk of kring voortgekomen is. Hoe verder de interpretator van de schrijver staat, hetzij door tijdsverloop, hetzij door opname in een ander volk of een andere kring, des te moeizamer neemt hij een tekst in zich op en des te vager ziet hij de achtergrond; gaat het om een vreemde tekst uit vroegere tijd, dan verdubbelt zich uiteraard de druk van de taak. Dat de vertaler van een oude, vreemde tekst zich aan straffe discipline te onderwerpen heeft, is genoegzaam bekend; in deze paragraaf maak ik opmerkingen over de andere kant van het vraagstuk, de verwerving van achtergrondkennis. Bezit men deze kennis niet krachtens opvoeding in een bepaald milieu of langdurig contact met een vreemd volk, dan moet men zich behelpen met een surrogaat: de reconstructie, die men tracht uit te voeren door zich uit de litteratuur een denkbeeld te vormen van het mythencomplex van het milieu, waaruit het te interpreteren geschrift is voortgekomen, en door rekening te houden met in verslagen neergelegde situatiekennis van vreemdelingen, verworven in een milieu, hetwelk dat van de auteur van het te interpreteren geschrift het dichtst

benadert. Verstaan wij onder „kadertheorie" het complex van inzichten, dat de reconstructie moet beheersen om haar wetenschappelijk aanvaardbaar te maken, dan mag men zeggen, dat zonder kadertheorie geen interpretatie van een tekst, die uit een niet direct toegankelijk milieu afkomstig is, mogelijk is, en dat de kadertheorie riskanter is, naarmate het bedoelde milieu minder toegankelijk is. De opmerkingen, die in Ind. 9, 186 gemaakt zijn en waarin de term „kadertheorie" voorkomt, hebben misverstand verwekt, hetgeen wellicht te wijten is aan het gebruik van een ongewoon woord, al is het, dunkt mij, doorzichtig genoeg. De werkwijze, die met „kadertheorie" impliciet aangeduid wordt, is echter sinds jaar en dag in zwang bij al degenen, die getracht hebben een oud, exotisch geschrift zonder nevenbedoelingen te verstaan; hetgeen Brandes in zijn beschouwingen over de Babad Tanah Jawi aan het slot van de Pararaton-editie geeft, is kadertheorie, al is het geen adequate kadertheorie gebleken [5]).

In het onderhavige geval levert het te interpreteren geschrift zelf een uitgangspunt voor kadertheorie; wij hebben te maken met een kakawin in normale kakawin-taal, en de dichter deelt mede een Buddhistische functionaris aan het Majapahitse hof te zijn geweest, die de koning ter ere zijn Nāgarakrtāgama, die men ook *Deçawarṇana* zou mogen noemen, vervaardigd heeft, met vollemaansdag van de maand āçwayuja 1287 Çāka als dag der voltooiing. Overweging van de vorm, de herkomst en de functie van het gedicht leidt, in aansluiting aan de studie van de inhoud, tot voorlopige aanvaarding van sommige en tot voorlopige verwerping van andere denkbare motieven van de schrijver: het is niet erg waarschijnlijk, dat de kakawin-vorm voor een banale mededeling gebruikt is, dat de Buddhistische priester niet-Buddhistische stof behandeld heeft, en dat een uiteenzetting van 1287 niet zou slaan op hetgeen toen actueel was. Dat Prapanca met zijn gedicht les in aardrijkskunde zou hebben willen geven, zoals het woord *deçawarṇana* suggereert, is reeds vanwege de context, waarin wij dit woord vinden, niet waarschijnlijk; van aardrijkskundige belangstelling bemerkt men weinig in de Javaanse litteratuur, en haar aan Prapanca toeschrijven zou niet slechts betekenen, dat wij een probleem-Prapanca schiepen, maar ook abnormale volgzaamheid van zijn milieu veronderstelden, want zonder medewerking van anderen zou zijn gedicht niet tot in onze tijd overgeleverd zijn. Even onwaarschijnlijk is, dat Prapanca eigen en anderer weetgierigheid bevredigd zou hebben door feitelijke inlichtingen te verzamelen en te verschaffen over vroegere koningen en vroegere gebeurtenissen, want dan zou hij als eenling bereikt hebben wat zelfs in de Griekse wereld een late vrucht van een gecompliceerd sociaal proces is geweest. Door op deze wijze het onwaarschijnlijke uit te sluiten en door ter bepaling van de overblijvende mogelijkheden gebruik te maken van resultaten van verwant onderzoek vormt men zich een kader, waarbinnen Prapanca's mededelingen geordend kunnen worden; uit dit voorbereidende werk groeit dan kadertheorie door kritische verwerking van het gebruikte materiaal [6]).

Kern heeft, zoals reeds opgemerkt is, de Nāgarakrtāgama vertaald, niet geïnterpreteerd. De grens tussen de twee activiteiten kan intussen niet scherp getrokken worden. Kern heeft uiteraard bij zijn poging tot weergave van Prapanca's gedicht voortdurend gebruik gemaakt van een ruimere kennis dan hij voor de vernederlandsing van ieder detail afzonderlijk nodig had; allerlei opmerkingen, die hij aan zijn vertaling toegevoegd heeft, getuigen daar trouwens van. Kern heeft echter van zijn methode geen methodiek gemaakt: de door hem toegepaste beginselen heeft hij niet expressis verbis beschreven, laat staan, dat hij in twijfelgevallen de bruikbaarheid van zijn oplossing aan principes zou hebben getoetst. Wil men verder komen dan Kern, dan moet het onderzoek dieper gaan dan hij heeft gewild of gekund, en met meer diepgang zal allicht specialisering gepaard gaan. In hun opstel „Over de interpretatie van de Nāgarakrtāgama" hebben Teeuw en Uhlenbeck een poging gedaan om het resultaat van linguistisch onderzoek voor Nāgarakrtāgama-onderzoek te exploiteren; zij hebben daartoe enkele principes geformuleerd, die naar hun mening bij de studie van Oud-Javaanse teksten dienen te worden gevolgd. Hoewel niet recht duidelijk is, waarom zij hun opstel niet „Over de vertaling van de Nāgarakrtāgama" hebben genoemd, en het aantal der door hen besproken strofen te gering is om het verschil tussen een vertaling, die wel, en een vertaling, die niet op principes steunt, iedereen helder voor de geest te doen staan, kan men hun streven slechts toejuichen; hoe verder de taal, waaruit iemand vertaalt, staat van de taal, waarin men weergeeft, des te groter zullen de moeilijkheden zijn en des te meer kan de vertaler behoefte hebben aan leidende beginselen.

Het is echter niet minder evident, dat de linguistiek geen bijdrage kan leveren tot het beantwoorden van de vraag, wat Prapanca bewogen heeft om de Nāgarakrtāgama te schrijven, en wat de relatie is tussen de inhoud van zijn gedicht en de situatie, waarop hij gereageerd heeft; deze vraag is immers van een heel andere orde. De opmerking over de titel van het opstel van Teeuw en Uhlenbeck betreft dan ook meer dan een verschil van smaak. Toegegeven kan worden, dat het gemiddelde Nederlandse spraakgebruik zich niet tegen het gebruik van *interpretatie* in de zin van „vertaling" verzet, en gesteld mag worden, dat de vraag naar Prapanca's bedoeling slechts op de basis van een nauwkeurige en wetenschappelijk te verantwoorden vertaling beantwoord kan worden. Er blijft dan echter tussen de ene en de andere onderzoeker van de Nāgarakrtāgama een verschil van doel bestaan, dat het gebruik van twee verschillende termen ter aanduiding van twee verschillende activiteiten wenselijk maakt; ik onderscheid daarom „vertaling" en „interpretatie" en accepteer gelijkstelling van deze twee termen slechts op voorwaarde, dat een derde term ingevoerd worde ter aanduiding van het andere werk. Er komen in de Nāgarakrtāgama strofen voor, waarmee men ook zonder stelselmatige onderscheiding van „vertalen" en „interpreteren" wel in het reine komt, doch andere laten ons na vertaling zitten met de vraag, wat Prapanca

met zijn op zichzelf duidelijke woorden eigenlijk bedoeld heeft. Een voorbeeld hiervan leveren de strofen Nag. 6, 1 sq.: Prapanca vermeldt daar de echtgenoten der in Nag. 5 genoemde zusters van Rājasanagara en zegt er in zinnen, die linguistisch geschoolde Javanici slechts voor moeilijkheden van ondergeschikt belang stellen, dat de twee mannen 's konings tantes zijn en dat hun huwelijk een Smara/Pinggalā- resp. Sanatkumāra/Iḍā-huwelijk is; de bedoeling hiervan te verklaren ligt ver buiten het terrein van wat men gewoonlijk onder „linguistiek" verstaat. En hoe comfortabel het gebruik van twee verschillende termen is, kan men demonstreren aan het geval van Nag. 47, 2; de onderscheiding geeft gelegenheid om te zeggen, dat Kern deze strofe verkeerd vertaald en verkeerd geïnterpreteerd heeft, en dat Krom in Nag.ed. 280 wel de vertaling, doch niet de interpretatie heeft verbeterd. Uit deze verhandeling zal blijken, dat wij vrij gemakkelijk tot bevredigende interpretatie van Nag. 47, 2 komen, maar dat de bedoeling van Prapanca, die achter de simpele woorden van Nag. 6, 1 sq. schuilgaat, nog slechts ten dele — zie sub 5, 2 — begrijpelijk is geworden.

De vertaler, die bij zijn behandeling van de tekst geen enkele moeilijkheid heeft ondervonden, en die dan opmerkt, dat een zich met kwesties van interpretatie bezighoudende onderzoeker vele bladzijden nodig heeft om op zijn wijze de bedoeling van de auteur duidelijk te maken, kan, indien hij het verschil tussen „vertalen" en „interpreteren" negeert, in de verleiding komen om aan te nemen, dat de interpretator met imaginaire problemen tobt; hij maakt dan de fout, dat hij „moeilijkheid van een tekst" ietwat egocentrisch gelijkstelt aan „moeilijkheid van een tekst voor de linguist", en dat hij „verstaan" niet voldoende differentieert naar de verscheidenheid van de belangstelling van de onderzoeker. De zin „Het postkantoor is op Goede Vrijdag gesloten" is een Franse toerist zonder veel moeite te verklaren, maar wil men een Japanse socioloog duidelijk maken, hoe deze mededeling past in en voortvloeit uit het Nederlandse mythencomplex, zó, dat de man daardoor inzicht verwerft, dat hem als socioloog bevredigt, dan heeft men meer woorden nodig dan waarmee men tegenover de Franse toerist kan volstaan.

Het komt mij voor, dat Teeuw en Uhlenbeck in BKI 114, 221 sqq. met het verschil tussen „vertalen" en „interpreteren", voor zover het op de Nāgarakrtāgama te betrekken is, enige moeite hebben gehad. Uit hun uiteenzetting aldaar blijkt, dat zij met de Nāgarakrtāgama-vaklitteratuur min of meer vertrouwd waren, toen zij tot „systematische lezing van de tekst" overgingen; zij verkeerden — om het beeld van de vorige alinea nog even te gebruiken — in de situatie van hem, die, na het lezen van een boek over de beweegredenen, die de neutrale overheid van een confessioneel heterogeen land er toe doen besluiten om op een bepaalde dag in één sector van het openbare vervoer de dienst wel en in een andere sector de dienst niet te onderbreken, tot zijn verrassing constateert, dat de mededeling van de directeur van het postkantoor zich kenmerkt door

betrekkelijke eenvoud in de zegging en huiselijkheid van formulering. Te verklaren, dat hun de eenvoud en de huiselijkheid van de taal van Prapanca zijn meegevallen, stond Teeuw en Uhlenbeck vrij, maar het stond hun minder vrij een oordeel uit te spreken over de behandeling van vraagstukken, die uit Prapanca's mededelingen voortvloeien, tenzij zij hun uitspraak met adequate argumenten toegelicht hadden. Tussen de linguistische en de mythische inhoud van een taalvorm kan een groot verschil bestaan; daarom had de omvang der vaklitteratuur bij Teeuw en Uhlenbeck geen verwachting aangaande de eenvoud of gecompliceerdheid van Prapanca's taal mogen wekken, zomin als hun deskundige oordeel over de graad van moeilijkheid van Prapanca's taal een indicatie had mogen inhouden van de zwaarte der inspanning, die men zich moet getroosten om de Nāgarakrtāgama als uiteenzetting van een Buddhistische priester te verstaan. Het is daarom te betreuren, dat Teeuw en Uhlenbeck het terrein, dat zij met hun opstel betreden hebben, niet scherper afgebakend hebben.

In de volgende hoofdstukken zal er gelegenheid zijn om met Teeuw en Uhlenbeck in gedachtenwisseling te treden over door hen geuite meningen, die mij niet of niet geheel juist lijken, doch die niet de strekking van hun opstel als geheel bepalen. In deze paragraaf dient nog opgemerkt te worden, dat ik het oordeel van Teeuw en Uhlenbeck over de aard der moeilijkheden, die de vertaler der Nāgarakrtāgama te overwinnen heeft, en over de wijze, waarop deze overwinning vergemakkelijkt kan worden, geheel voor hun rekening laat; ik zou zelf met betrekking tot Prapanca's gedicht niet graag spreken van „zijn betrekkelijke eenvoud in de zegging, zijn huiselijkheid van formulering, zijn bijna simpel karakter vaak". Het lijkt mij ietwat moeilijk om over Prapanca's huiselijkheid van formulering en eenvoud van zegging te debatteren, ten eerste omdat dit toch altijd een kwestie van persoonlijke smaak en bevattingsvermogen is, en in de tweede plaats omdat niet alle Nāgarakrtāgama-zangen – waarvan wij voor het gemak maar aannemen, dat ze alle door Prapanca zelf zijn geschreven – in dit opzicht aan elkaar gelijk zijn of hoeven te zijn. Het is goed, dat Teeuw en Uhlenbeck dit onderwerp aan de orde gesteld hebben en esthetische kwaliteiten der Nāgarakrtāgama in discussie hebben gebracht; te hopen is, dat Javanici met aanleg voor deze benadering van hun instemming of afwijkend oordeel blijk zullen geven. Mij is het echter in deze verhandeling om problemen van interpretatie te doen; de behandeling er van dwingt telkens tot het geven van een eigen vertaling, maar van het geven van een esthetisch oordeel zal ik mij onthouden.

1, 5. Juist omdat interpretatie van een geschrift een poging is om het in de context van een reeks sociale feiten en tegen de achtergrond er van te verstaan, komt een interpretatie niet uit de lucht vallen; zij neemt geleidelijk vorm aan in een proces van passen en meten, waarin de interpretator tracht zoveel mogelijk details van het te interpreteren geschrift

met een zo ruim en zo nauwkeurig mogelijke achtergrondkennis in overeenstemming te brengen. Dit boek is derhalve een vervolg op en tevens een verbetering van vroegere bijdragen. Na in 1935 een poging te hebben gedaan om de Arjunawiwāha als een functioneel gedicht te verstaan — zie BKI 97, 19 sqq. —, heb ik, enkele jaren later, in GNI 2, 7 sqq., een kleine reeks geschriften beschouwd als resultaat van activiteit van de priester, die in een bepaalde situatie het belang van zijn koning op zijn wijze, d.w.z. door beoefening van litteraire magie, behartigde. In de opsomming van 's konings voorvaderen, tevens voorgangers op de troon, zag ik in 1938 een techniek van de priester om hun goddelijke kracht te mobiliseren ten bate van de nakomeling, die haar nodig had voor de uitoefening van zijn sacrale functies; deze theorie bracht de Arjunawiwāha, de Bhāratayuddha, de Nāgarakrtāgama, de Babad Tanah Jawi en de lakon's (wayangspelteksten) onder hetzelfde gezichtspunt, waardoor zij ipso facto aansluiting kreeg aan andere studies, welker auteurs de eenheid en continuïteit der Javaanse cultuur- en litteratuurgeschiedenis aanvaard of bepleit hebben, een door de islāmisering veroorzaakte breuk impliciet of expliciet verwerpende. Met betrekking tot de Babad Tanah Jawi betekende de theorie van GNI 2, 7 sqq. tevens rehabilitatie, omdat het gedicht nu een plaats kreeg onder de goedgebouwde gedichten van weloverwogen inhoud, en niet langer als een onbeholpen samenraapsel van vertelsels beschouwd hoefde te worden [7]).

De volgende vraag was, welke situatie de inhoud der individuele leden van het genre bepaald heeft. In de laatste tien jaren heb ik getracht deze vraag met betrekking tot de Babad Tanah Jawi en tot de Nāgarakrtāgama te beantwoorden. Aanleiding tot opmerkingen over de Babad Tanah Jawi had de Graaf gegeven, die in VKI 13 een biografie van Senapati van Mataram gepubliceerd heeft; met hetgeen ik daarover in Ind. 8 en na de Graaf's reactie in BKI 112, 55 sqq. in Ind. 10 geschreven heb meent de Graaf, blijkens een opmerking van zijn hand in VKI 23, VI sq., in het reine gekomen te zijn, zodat de BTJ-kwestie tot een betere gelegenheid tot gedachtenwisseling kan blijven rusten. De omstandigheden, waaronder de Nāgarakrtāgama geschreven is, zijn ter sprake gekomen in MAWL-NR 14, 121 sqq., in een opstel, waarin ik, na de met Ranggah-Rājasa geïdentificeerde koning Angrok van Singasari naar een oudere tijd te hebben verplaatst, mij moest afvragen, hoe Prapanca aan deze Ranggah-Rājasa gekomen is. Uit een ingesteld onderzoek bleek, dat Ranggah-Rājasa niet genoemd wordt in teksten van vóór 1287 Çāka vervaardigde inscripties. Tevens viel mijn aandacht op Nag. 35, 2/3, waar Prapanca kennismaking met een bijzonder geschrift uit de collectie van het toenmalige klooster van Ḍarbaru vermeldt, en wel in een zodanige context, dat het verantwoord leek het bijzondere geschrift te identificeren met een veertiende-eeuwse redactie der Pararaton. Aangezien de Nāgarakrtāgama slechts zes jaar na Prapanca's ontdekking van de Pararaton gepubliceerd is, meende ik in 1951 de Nāgarakrtāgama te mogen be-

schouwen als het gedicht, waarmee Prapanca officieel twee hem uit de Pararaton bekend geworden koningen aan de lijst van Rājasanagara's voorgangers toegevoegd heeft. In MAWL-NR 14, 121 sqq. heb ik dus, in het voetspoor van Krom, aan Prapanca nog historiografische belangstelling toegeschreven; ik trok echter in twijfel zijn *kennis* van het verleden, door aan te nemen, dat hij, enthousiast over zijn ontdekking, op gezag van de Pararaton als stichter der Singasarise dynastie aanvaard heeft een figuur, die in werkelijkheid in de tiende eeuw had geleefd. Aan de eis, dat de interpretator het door hem geïnterpreteerde geschrift zinvol(ler) make door het tegen een bepaalde achtergrond te laten afsteken, voldeed het opstel in MAWL-NR 14, 121 sqq.: een contrast kwam tot stand tussen een oudere opvatting, volgens welke Jaya-Wiṣnuwardhana de stichter der Singasarise dynastie was geweest, en de nieuwe leer van Prapanca, die Ranggah-Rājasa als stichter en tevens als grootvader van Jaya-Wiṣnuwardhana beschouwde.

Op de publikatie van mijn Akademie-voordracht van 1951 diende te volgen een onderzoek aangaande de leer, die vóór de vervaardiging der Nāgarakrtāgama aangehangen werd en waarvan Prapanca uiteraard elementen in zijn gedicht heeft overgenomen. In na 1951 geschreven opstellen, verschenen in Ind. 4, 481 sqq., 5, 198 sqq. en 5, 385 sqq., in VAWL-NR 59/1 en in Ind. 9, 177 sqq. plus 386 sqq., heb ik het resultaat van dat onderzoek neergelegd, telkens corrigerende hetgeen correctie behoefde; als hoofdtrekken van „de Groot-Majapahitse doctrine van 1331/1351" kwamen – zo leek het althans – naar voren de leer aangaande de genealogische eenheid van het Singasarise en het Majapahitse rijk als gevolg van het huwelijk der vier dochters van Krtanagara met Wijaya/Krtarājasajayawardhana, en de leer aangaande de heerschappij van Majapahit over heel Java alsmede over de ommelanden – in het Javaans: *nusântara*, „de andere eilanden" –, als gevolg van de vereniging van Janggala en Kĕḍiri tot een „verenigd koninkrijk" en daarop aansluitende activiteit in het buitenland. Van grote betekenis bleek te zijn een omstreeks 1273 Çāka vervaardigd Sanskrt gedicht, welks tekst is aangebracht op een zich te Surabaya bevindend Akṣobhya-beeld, dat in de volksmond *Jaka-Nḍolog*, „broer dikzak", heet; het gedicht, dat vaak aangeduid wordt als „de Simpang-inscriptie", doch dat ik liever „Krtanagara-hymne" noem, gaat over ārya Bharāj's verdeling van Java en over de hereniging der gescheiden geraakte landen door Jaya-Wiṣnuwardhana en zijn zoon Jnānaçiwabajra, d.i. Krtanagara.

Uiteraard is ook de Groot-Majapahitse doctrine van 1331/1351 geen puur verzinsel geweest; de auctor intellectualis heeft er mee gereageerd op een voor hem onaanvaardbare situatie, die vóór 1331 bestaan had, hetzij op een reële situatie, die hij physiek beleefd had, hetzij op een mythe, welker bestaan hem een doorn in het oog was, hetzij op een mengsel van feiten en verhalen. Uit de Groot-Majapahitse doctrine zelf kunnen wij ons enigszins een denkbeeld vormen over de situatie van vóór 1331,

zoals men uit elk dogma de bestreden dwaling kan afleiden om dan door uitschakeling van het waardeoordeel „de dwaling" tot „een andere opvatting" te herleiden. Voor het vinden van een antwoord op de vraag, wat het precies geweest is, dat afkondiging van het Groot-Majapahitse dogma uitgelokt heeft, was echter studie van de documenten der vorige periode nodig, een studie, die men allicht met meer vrucht verricht, indien de belangstelling op bepaalde kwesties is gericht. In het bijzonder bleek vruchtbaar te zijn een nieuwe bestudering van OJO 81, een door de eerste koning van Majapahit in het jaar van zijn optreden, 1294, uitgevaardigde inscriptie; deze nieuwe bestudering van OJO 81 heeft geleid tot gedeeltelijke herziening van het in MAWL-NR 14, 121 sqq. bereikte resultaat, niet omdat de theorie van 1951 te radicaal geweest is, maar omdat zij niet radicaal genoeg was. Daar echter een nieuw dogma van de te voren gehouden opvatting slechts in bepaalde opzichten pleegt af te wijken, verschafte de studie van OJO 81 tevens gegevens over elementen der oudere leer, die in de Groot-Majapahitse doctrine opgenomen zijn, en kwam er dus nieuw licht te vallen op enkele facetten van het Groot-Majapahitse beeld van het heden en het verleden, die tot dusver, voor zover ik weet, in het duister zijn gebleven; het gevolg hiervan was, dat ook de theorie aangaande de bedoelingen, die Prapanca met het schrijven van de Nāgarakrtāgama verwezenlijkt heeft, herzien moest worden, en in verband daarmee tevens de theorie over de betekenis van Prapanca's kennismaking met de Pararaton in het klooster van Ḍarbaru [8]).

In dit gesystematiseerde verslag van het verrichte onderzoek gaat het tweede hoofdstuk derhalve over de leer, die de auteur van OJO 81 verkondigd heeft, terwijl in het derde hoofdstuk een nieuwe beschouwing gewijd wordt aan het dogma van Groot-Majapahit, een beschouwing, waarin een in het tweede hoofdstuk bereikt resultaat verwerkt is; in het vierde en vijfde hoofdstuk zijn enkele vraagstukken behandeld, die na het betoog van het tweede en derde hoofdstuk nieuwe resp. een eerste bespreking vereisten. Voor alle duidelijkheid worde nog opgemerkt, dat ik met deze verhandeling geenszins een volledige interpretatie der Nāgarakrtāgama nastreef; grote stukken van Prapanca's gedicht blijven buiten beschouwing, niet omdat ik hun betekenis voor het geheel onderschat, maar omdat reeds de geselecteerde stukken zoveel aandacht opeisten, dat aan verruiming van de hele opzet van deze verhandeling niet te denken viel. De kans bestaat daardoor uiteraard, dat het betoog te eenzijdig is uitgevallen; dit risico heb ik genomen, omdat er na de publikatie van Pigeaud's door Teeuw en Uhlenbeck in BKI 114, 213, noot 1, aangekondigde Nāgarakrtāgama-boek gelegenheid zal bestaan om na te gaan, in hoeverre resultaat, dat op een beperkt terrein bereikt is, in harmonie te brengen is met resultaat, hetwelk een nieuwe bestudering van de totale tekst zal opleveren.

2, 1. In MAWL-NR 14, 121 sqq. heb ik aannemelijk trachten te maken, dat Angrok, de hoofdpersoon van het eerste deel der Pararaton, niet in werkelijkheid de stichter der Singasarise dynastie geweest is, zoals Brandes gemeend had, maar dat wij in hem de jongere vorm van een oudere dynastiestichter moeten zien, en wel van de man, die in de elfde eeuw nog Sinḍok heette en toen geacht werd de oudste historische voorvader van Erlangga te zijn. Aan de in MAWL-NR 14, 121 sqq. verdedigde stelling ligt ten grondslag het vermoeden, dat na het ontstaan van een elfde-eeuws Sinḍok-verhaal het Javaanse publiek, vertrouwd als het was met het gebruik van het persoonlijke lidwoord *si*, het woord *Sinḍok* verstaan heeft als *si Nḍok*, vervolgens naast het als eigennaam begrepen *Nḍok* – onder invloed van de omstandigheid, dat de functionele belasting der ḍ/r-oppositie gering was – de variant *Ngrok* heeft gesteld, die zich tot *Nḍok* verhoudt als *pingro*, „tweemaal", tot zijn variant *pinḍo*, en ten slotte *Ngrok* heeft verfraaid tot *Angrok*, toen uit de tendentie tot afstoting van de ongesteunde antepenultimale vocaal de neiging tot het creëren van hypercorrecte vormen mèt *a-* ontstond, zoals *ananging* ontstaan is uit een ouder *nanging* in de tijd, waarin *ngrungu* in de spreektaal het oudere *angrungu* ging vervangen. Het vermoeden in kwestie is ingegeven door de overweging, dat het optreden van twee, van elkaar onafhankelijke dynastiestichters met namen, die zo dicht bij elkaar staan als *Sinḍok* en *Angrok*, niet waarschijnlijk is te achten.

In inscripties van omstreeks 925 vinden wij een eerste-minister genoemd, die çrī Īçānawikrama mpu Sinḍok heette; het woord *mpu*, dat vóór de Javaanse eigennaam staat, suggereert, dat de drager van de naam een priester was, en bekwaamheid tot het voeren der rijksadministratie zal ook wel in de eerste plaats bij priesters te zoeken zijn geweest; zekerheid hebben wij echter niet. In een vrij groot aantal inscripties van iets jongere datum wordt als uitvaardiger van het betrokken stuk een koning rake Hino pu Sinḍok çrī Īçānawikramadharmottunggadewa genoemd, wiens naam zozeer op die van de minister van omstreeks 925 gelijkt, dat men begrijpelijkerwijze tot de conclusie gekomen is, dat de voormalige eerste-minister kort na 925 zelf de troon heeft bestegen. Aan de juistheid van deze conclusie doet ons echter twijfelen het opvallend grote aantal dezer op naam van „koning Sinḍok" staande inscripties, en de even opvallende uniformiteit der stukken, die Krom in HJG[1] 207 (HJG[2] 214) heeft doen spreken van „een treffende illustratie van het feit, hoe weinig historische gebeurtenissen uit de oorkonden aan het licht komen".

Nu zou het misschien bij twijfel aan de echtheid der uniforme inscriptiemassa blijven, indien wij niet een Sanskrt hymne van omstreeks 1041 kenden, die de daden van Erlangga beschrijft en hem tevens een reeks koninklijke voorouders met Īçānatungga als eerste toekent. De twee stukken van deze naam vindt men terug in Sinḍok's „koningsnaam" Īçānawikramadharmottunggadewa, en de afkorting, die men bij gelijkstelling der twee namen moet veronderstellen, laat zich gemakkelijk verklaren uit de eisen van de versmaat; men heeft dus wel terecht aangenomen, dat de auteur der hymne en die der uniforme inscriptiemassa dezelfde persoon vermeld hebben. Het is niet waarschijnlijk, dat iemand in het Sanskrt een overzicht van Erlangga's voorouders zou hebben gegeven, indien Erlangga erfelijk recht op de troon had gehad; een normale koning hoeft niet uitdrukkelijk te zeggen, dat hij normaal is, en Sanskrt teksten van politieke strekking laten zich op Java herhaaldelijk verklaren als dienende tot vestiging van een leer of van gezag, waartegen de auteur oppositie verwachtte. Indien Erlangga een usurpator geweest is en voor de versteviging van zijn positie behoefte gehad heeft aan verheerlijking van de door hem aangenomen voorvader, kan hij een middel daartoe gezien hebben in de uitvaardiging van een groot aantal op naam van die voorvader gestelde staatsstukken, uiteraard gedateerd in de tijd, die voor de heerschappij van die voorvader berekend kon worden; de aard van Sinḍok's „koningsoorkonden" wekt het vermoeden, dat dat gebeurd is. Is deze veronderstelling juist, dan mogen we het geval zó stellen: men heeft tot oudste voorvader van Erlangga de omstreeks 1041 als historisch beschouwde minister Sinḍok van omstreeks 925 gekozen, om redenen, die ons ontgaan, en deze minister Sinḍok tot koning Sinḍok gepromoveerd; van deze fictieve koning Sinḍok van omstreeks 1041 is dan de Angrok der Pararaton het jongere vervormsel, niet van de Sinḍok der inscripties van omstreeks 925. Aangetekend worde nog, dat de zekerheid, die voor Krom bestond, toen hij in HJG de inhoud van OJO 62 en van de Erlanggahymne verwerkte, ook door Poerbatjaraka is aangetast met zijn opstel in TBG 81, 430 sqq. (cf. Damais in BEFEO 46, 64, noot 2); door Poerbatjaraka's correctie van de lezing der jaartallen van OJO 62 is een belangrijk chronologisch verschil tussen het Javaanse en het Sanskrt verhaal, dat tot grotere voorzichtigheid dwingt, aan het licht gekomen.

De stelling, dat Angrok ten onrechte als de stichter der Singasarise dynastie beschouwd is, heb ik in MAWL-NR 14, 121 sqq. verdedigd o.a. met het argument, dat er in de Singasarise inscripties van voorgangers van Jaya-Wiṣnuwardhana op de troon van Singasari geen melding gemaakt wordt; van de gegevens, die in deze zin verstaan waren, heb ik de ontoereikendheid voorlopig in het licht gesteld in een toegevoegde noot, die ten dele uitgewerkt is in een opstel, dat verschenen is in BKI 114, 1 sqq., ten dele uitgewerkt zal worden in dit boek sub 4, 5. Hoewel daarmee dan een misverstand uit de weg zal zijn geruimd, zou ik het zoëven genoemde argument zelf buiten gebruik willen stellen, en mij dus om Angrok als

koning van Singasari te elimineren niet langer op Singasarise inscripties willen beroepen. De kwestie is namelijk, dat ik na 1951 tot de conclusie gekomen ben, dat het beeld van Krtanagara's regering, hetwelk wij in de Nāgarakrtāgama vinden, niet primair uit kennis van feiten voortgevloeid is, doch eer bepaald is door overwegingen, die met de ideologie van 1331/1351 samenhingen. Indien men van Krtanagara in de Groot-Majapahitse tijd een niet-historisch beeld heeft getekend, bestaat de mogelijkheid, dat ook hetgeen men in de veertiende eeuw van Jaya-Wiṣnuwardhana vertelde met een korreltje zout te genieten is. De Krtanagara-hymne noemt Jaya-Wiṣnuwardhana en zijn zoon de herenigers der landen, welker scheiding door ārya Bharāj bewerkt was. Ook het in 1191 Çāka, 1269 A.D., gedateerde stuk OJO 79 noemt Krtanagara de hereniger van Janggala en Panjalu, maar welke zekerheid hebben wij, dat OJO 79 inderdaad in 1269 en niet in de veertiende eeuw vervaardigd is? Moens' opmerking in TBG 85, 370, dat „we beter doen ons historisch onderzoek op grond van deze staatsstukken te staken", indien „zij bewust de waarheid zouden vervalsen", lijkt mij, al heeft hij haar uit pure verontwaardiging gemaakt, juist, en daarom neem ik het in 1951 gebruikte argument bij deze terug.

Voor het prijsgegeven argument van 1951 stel ik in dit hoofdstuk in de plaats een argument, dat uit heroverweging van de aard der Pararaton voortvloeit. In zijn opstel „De samenstelling van de Pararaton" (TBG 60, 86 sqq., later verwerkt in het eerste hoofdstuk van HJG) heeft Krom zich rekenschap gegeven van de elementen, waaruit de ons bekende Pararaton-tekst opgebouwd is. Krom is in dat opstel tot de conclusie gekomen, dat de man, die aan de Pararaton de ons bekende vorm heeft gegeven, als legger gebruikt heeft een kroniek, welker details hij telkens met verhalen verduidelijkt heeft, indien hem verhalen over de vermelde gebeurtenissen en personen bekend waren, terwijl hij anders de details der kroniek onverduidelijkt weergaf. Een aantal Pararaton-verhalen heeft Krom samengevat onder de naam „Wijaya-cyclus", waarvan het belangrijkste stuk is de geschiedenis van Wijaya vanaf het ogenblik van Krtanagara's gewelddadige dood tot de stichting van het Majapahitse rijk. Krom heeft zich de vraag gesteld, of deze „Wijaya-cyclus" wellicht samengehangen heeft met de „Gajah Mada-cyclus", die er in de Pararaton-tekst op volgt, maar blijkbaar aangenomen, dat de „Wijaya-cyclus" te scheiden is van het Angrok-verhaal, hetwelk er in de Pararaton-tekst aan voorafgaat. Aan de juistheid van Krom's opvatting ter zake van de verhouding, waarin de Wijaya-roman tot het Angrok-verhaal staat, heb ik in 1951 niet getwijfeld, hoewel de theorie, dat het Angrok-verhaal veel ouder is dan tot dusver was aangenomen, had horen te leiden tot het stellen van de vraag, of ook aan andere stukken Pararaton een hogere leeftijd toegekend diende te worden. Speciaal tot verhoging van de leeftijd van de Wijaya-roman heeft in 1951 een zekere reden bestaan, omdat Poerbatjaraka in TBG 70, 176 sq. gelijkenis tussen de Wijaya-figuur en

die van Erlangga geconstateerd had, en daarmee impliciet op de mogelijkheid van een zekere samenhang van de Wijaya-roman met het Erlangga-verhaal had gewezen. Poerbatjaraka heeft echter menen te moeten wijzen op „een groot en principieel verschil . . . in het optreden van beide vorsten", een verschil, dat naar zijn overtuiging met Erlangga's gebruik van de titel *dharmawangça* en Wijaya's afkeer van deze titel samenhing. Aangezien Poerbatjaraka's opstel in TBG 70, 171 sqq. over de naam *dharmawangça* gaat, heeft hij vanwege een detail – en bovendien nog ten onrechte, zoals wij straks zullen zien – de opmerking over de gelijkenis niet uitgewerkt. Indien echter aannemelijk te maken is, dat Wijaya naar het beeld van Erlangga getekend is, krijgt de theorie, dat Angrok = Sinḍok is, een nieuw aspect, omdat dan het van Angrok's optreden tot Wijaya's troonsbestijging lopende verhaal in zijn geheel aansluiting krijgt aan het oudere verhaal, dat van Sinḍok's optreden tot Erlangga's troonsbestijging loopt, het verhaal der Sanskrt Erlangga-hymne.

2, 2. Dat de mogelijkheid van deze aansluiting nadere overweging waard is, blijkt terstond, wanneer wij de voornaamste figuren, die in de eerste 24 bladzijden van Brandes' Pararaton-editie voorkomen, in een genealogisch schema groeperen en dat naast de genealogie der Erlangga-hymne leggen, als volgt:

SCHEMA I

Erlangga-hymne	Pararaton
Īçānatungga	Angrok
Īçānatunggawijayā en Lokapāla	Angrok's kinderen en sang Anūṣapati
Makuṭawangçawardhana	Wiṣnuwardhana/Narasingha
Mahendradattā en een vermoorde vorst	[Wijaya's moeder en] een vermoorde vorst
Erlangga	Wijaya

In beide gevallen hebben wij te maken met vijf generaties, en in beide gevallen is de figuur der vijfde generatie de schoonzoon van een vermoorde vorst. Wat ons na hetgeen Poerbatjaraka opgemerkt heeft in het schema treft, is de gelijkheid van het aantal generaties en het feit, dat in de tweede generatie links zowel als rechts een figuur optreedt, wiens naam met „de koning" te vertalen is. Dat *lokapāla* „koning" betekent, kan men in ieder Sanskrt woordenboek lezen; dat *sang Anūṣapati* „de koning" betekent, heeft van der Tuuk verondersteld in KBW 1, 541 s.v. *Nuṣapati*: „de bijvorm anuṣapati leidt tot 't vermoeden, dat we hier te doen hebben met een vroeger mānuṣapati" [9]).

Het verhaal van Wijaya's vlucht na de gewelddadige dood van Krtanagara vinden wij in verschillende versies, van welke ons thans dienen bezig te houden die van OJO 81 en die der Pararaton. OJO 81 is de tekst van een inscriptie, vervaardigd bij gelegenheid van Wijaya's optreden als Krtarājasajayawardhana, koning van Majapahit, in 1216 Çāka, 1294 A.D.

Krom heeft de daarin voorkomende mededelingen besproken in de eerste bladzijden van HJG XI en er uiteraard het Pararaton-verhaal mee vergeleken. Dat Krom, toen hij grote verschillen tussen de twee verhalen waarnam, tot de conclusie moest komen, dat „voor het vaststellen van de historische gebeurtenissen" het Pararaton-verhaal waardeloos was — HJG[1] 348 en, enigszins anders, HJG[2] 352 —, hoeft niet te verbazen: het Pararaton-verhaal héeft vreemde trekken, en OJO 81 is een oorkonde op koperen platen, aan welker authenticiteit tot dusver niet is getwijfeld. Het is mogelijk, dat Krom heeft gezien, dat èn OJO 62, èn OJO 81 vertelt van de schoonzoon van een vermoorde koning, die aan een bloedbad ontsnapt en naar de wildernis uitwijkt, op zijn vlucht een helper in de nood vindt, er in slaagt een nieuwe dynastie te stichten en na zijn troonsbestijging blijk geeft van zijn dankbaarheid jegens de helper; in dat geval hoeft Krom daardoor niet geschokt te zijn geweest, omdat na de meeste restauraties dit verhaal mutatis mutandis verteld kon worden.

Wie echter de betrokken verhalen leest niet zozeer om er gegevens voor een geschiedenisboek uit te halen als wel om te zien, of zij indicaties van een inniger samenhang opleveren, vindt in de Pararaton iets, dat OJO 81 niet verschaft. In strofe 15 der Erlangga-hymne zegt de dichter, dat tot Erlangga enige tijd na zijn aankomst in het toevluchtsoord door *praṇatair janair dwijawarais* het verzoek is gericht om als koning te willen optreden; de strofe bevat een met „heers" te vertalen imperatief, en aangezien *dwijawarais* voor „brahmanen" staat, mogen wij zeggen, dat tot Erlangga het priesterlijke machtwoord gesproken is, dat hem tot *babatangan*, „rex designatus", gemaakt heeft. In het Pararaton-verhaal lezen wij van Wijaya, dat hij, na bij Wīrarāja, heer van Madura, gastvrijheid te hebben gevonden, van hem de raad heeft gekregen om een aantal stappen te doen, waarvan zijn optreden als koning het resultaat zou zijn. Wīrarāja wordt in de Pararaton niet als een brahmaan voorgesteld, maar in Par. 18, 16 sqq. lezen wij, dat hij vroeger *Bañak-Wiḍe* had geheten. Welnu, *bañak wiḍe* laat zich met *dwijawarais* in verband brengen, want enerzijds kan men het Javaanse woord *bañak*, dat thans „gans" betekent, herleiden tot het Maleise woord *bañak*, hetwelk een collectiviteit aanduidt, en aan de andere kant laat zich *wiḍe* onder bepaalde voorwaarden herleiden tot het Sanskrt woord *widyā*, dat „wetenschap" betekent, zodat wij *bañak widyā*, „lieden der wetenschap", krijgen naast *dwijawarais*, „edelsten der brahmanen"; dit is vrijwel hetzelfde, omdat de brahmanen als de kaste der priesters-geleerden gelden. De gelijkstelling heeft echter slechts dan zin, wanneer wij langdurige overlevering van een verhaal in de volksmond veronderstellen, omdat zulke overlevering de kans biedt, dat als gevolg van *bañak*'s betekenisverandering de term *bañak widyā* zich tot de naam van één persoon ontwikkeld heeft, en dat het zinloos geworden *widyā*, in de Javaanse uitspraak *wide*, vervangen is door het meer bekende woord *wiḍe*, „staketsel". Nu wordt in de kidung Rangga-Lawe aan Wīrarāja een derde naam toegekend, Āryādhikāra, en *ār-*

yādhikāra is onder de Javanen in zwang geweest als een priesterlijke ambtstitel met ongeveer de waarde van ons „bisschop". En wat nog interessanter is: in de Babad Tanah Jawi heet Bañak-Wiḍe tevens Siyung-Wanara, een naam, waarvan in heel ander verband aannemelijk is gemaakt, dat hij te herleiden is tot *si hyang wānara*, „de verheven aap", d.i. Hanuman, de bekende helper van de in de wildernis vertoevende Rāma, hoofdpersoon in het epos Rāmāyaṇa; aangezien de gelijkstellingen *Rāma* = *Wiṣnu* en *Wiṣnu* = *Erlangga* de mogelijkheid boden om in het Rāmāyaṇa een Erlangga-verhaal te zien, en in het Erlangga-verhaal de brahmanen als Erlangga's helper optraden, kon in het kader van een populair Erlangga-verhaal zich de fusie

brahmanen = bañak widyā > Bañak-Wiḍe = Siyung-Wanara < si hyang Wānara

voltrekken, die buiten dat kader onbegrijpelijk zou zijn. Het hele complex van deze gegevens wettigt het vermoeden, dat de Wijaya-roman der Pararaton direct beïnvloed is door een populair Erlangga-verhaal [10]).

Hiermee komt echter voor het verstaan van de tekst van OJO 81 een heel andere mogelijkheid naar voren dan die voor Krom heeft gegolden. De overeenkomst, die er blijkt te bestaan tussen het tekstenpaar van de Calcutta-steen en het tekstenpaar, dat door de Pararaton en OJO 81 gevormd wordt, maakt waarschijnlijk, dat de auteur van OJO 81 in de dagen van het ontstaan van het Majapahitse rijk een in de stichtingsdaad uitmondende voorgeschiedenis geschreven heeft in termen van het verhaal aangaande de stichting van het rijk van Erlangga, en dat hij door de eigennamen te moderniseren een groots verleden zich in het heden heeft laten realiseren, precies zó als de auteur der Babad Tanah Jawi omstreeks 1625 een in de stichting van het Mataramse rijk uitmondende voorgeschiedenis geschreven heeft in termen van het verhaal aangaande de stichting van Majapahit, doch onder modernisering der eigennamen, om aldus een groots verleden zich met het heden te laten versmelten. Hetzelfde is uit te drukken in deze woorden: dat de auteur van OJO 81 Wijaya door beoefening der litteraire magie gemaakt heeft tot de Erlangga van de nieuwe tijd, tot de Erlangga der dertiende Çāka-eeuw, en dat derhalve de tekst van OJO 81 een allegorische optativus is. Dit behoeft niet noodzakelijkerwijze te betekenen, dat elk detail van OJO 81 uit parallellie met het Erlangga-verhaal te verklaren is; wel betekent het, dat de historicus met details van OJO 81 slechts iets zal kunnen beginnen, indien hij zich van de aard van het totale geschrift terdege bewust is, zoals ook een historicus slechts iets aan de Babad Tanah Jawi kan hebben, indien hij met de aard van het hele geschrift rekening houdt [11]).

In dit opstel gaat het intussen niet om reconstructie der Javaanse geschiedenis, maar om interpretatie van Javaanse geschriften. Wat de schrijver van OJO 81 met bepaalde details van zijn tekst bedoeld heeft wordt — geheel los van de vraag naar de betrouwbaarheid van zijn mede-

deling – duidelijk, indien wij ze in het licht stellen van de theorie, dat de man een allegorische optativus geschreven heeft. De auteur van OJO 81 heeft de positie van Wijaya ten opzichte van figuren van de Majapahitse voortijd bepaald – in Sanskrt termen, omdat de functie van zijn tekst deze vereiste – door hem *Narasinghanagaradharmawiçeṣasantāna Narasinghamūrtisutātmaja Krtanagaraduhitāsamāgamasampanna* te noemen, d.i. „voortzetter-krachtens-de-wet van de Narasingha-dynastie, Narasinghamūrti's dochterszoon, schoonzoon van Krtanagara", en dat met deze woorden gedaan, omdat Erlangga geweest was een „voortzetter-krachtens-de-wet van de Īçāna-dynastie, Makuṭawangçawardhana's dochterszoon, schoonzoon van de *pūrwayawādhipa* (Java's vorige koning)"; met *Narasinghanagara*, „Wiṣnu-dynastie", heeft de auteur blijkens zijn totale mededeling de dynastie van Erlangga bedoeld, maar door de naam van Krtanagara in het complex epitheta te verwerken heeft hij een brug geslagen tussen het klassieke en het historische, tussen het verre en het recente verleden. Wegens de parallel is evident, dat hij Wijaya de zoon van Narasinghamūrti's dochter heeft genoemd, zoals Kern uit het tweede epitheton had begrepen, en dat derhalve het bezwaar, hetwelk tegen Kern's vertaling gemaakt is, niet te handhaven is, voor zover we uitsluitend de tekst van OJO 81 laten gelden; de Sanskrt Erlangga-hymne immers noemt Erlangga de zoon van Makuṭawangçawardhana's dochter Mahendradattā. Ook volgt uit het betoog, dat voor de auteur van OJO 81 Narasinghamūrti, Wijaya's grootvader, niemand naast zich had staan, daar ook Makuṭawangçawardhana de enige koning der derde generatie geweest was. Indien men nu in 1294 de voorganger van Krtanagara op de troon van Singasari gekend heeft onder de naam Jaya-Wiṣnuwardhana, moeten wij op grond van het voorgaande tevens stellen, dat Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti in 1294 namen van dezelfde persoon geweest zijn, en dat, indien Krtanagara de zoon geweest is van Jaya-Wiṣnuwardhana alias Narasinghamūrti, de *pūrwayawādhipa* der Erlangga-hymne de zoon geweest is van Makuṭawangçawardhana, en mitsdien de broer van Mahendradattā en de oom van Erlangga, althans volgens de auteur van OJO 81; de laatstgenoemde conclusie is echter niet verrassend, omdat de Erlangga-hymne de *pūrwayawādhipa* Erlangga's „bloedverwant" noemt, en een oom/neef-relatie sinds lang voor de hand heeft gelegen [12]).

De vraag, wat eigenlijk de Pararaton geweest is, laat zich gemakkelijk beantwoorden, nu wij gezien hebben, dat de genealogische structuur der Pararaton, voor zover het om de eerste 24 bladzijden van Brandes' tekst gaat, in hoofdzaak met die der Erlangga-hymne overeenkomt, en dat OJO 81 een allegorische optativus van hetzelfde type als de Babad Tanah Jawi is: de Pararaton is de Javaanse parafrase der Sanskrt Erlangga-hymne, die onder invloed van OJO 81 gemoderniseerd is, doch tevens een geschrift, dat door zijn plaats in de Javaanse gemeenschap eeuwenlang onderhevig geweest is aan de vervormende krachten, die op een mondeling

overgeleverd volksverhaal werken. Als een enigszins vrije weergave van een Sanskrt tekst staat het geschrift naast werken als het Oud-Javaanse Ādiparwa, maar het is blijkens zijn taaleigen veel later dan het Ādiparwa schriftelijk gefixeerd. Daar *pararaton* „dynastie" betekent, is de Pararaton voorts aanvankelijk het verhaal geweest van de reeks koningen, van wie Sinḍok de eerste en Erlangga de laatste was. Het ligt voor de hand, dat de Pararaton ontstaan is onmiddellijk na de „publikatie" der Sanskrt Erlangga-hymne, d.w.z. omstreeks 1050, omdat in die tijd de publieke belangstelling voor Erlangga's afkomst en voor de inhoud der Sanskrt hymne het grootst moet zijn geweest. Voorts moeten wij aannemen, dat de Pararaton onder de Javanen de herinnering aan Erlangga levend gehouden heeft, en dat ook de auteur van OJO 81 Erlangga primair uit de Pararaton gekend heeft, al is zeker denkbaar, dat hij zijn eigen tekst pas na studie der inscripties van de Calcutta-steen heeft geschreven.

De term *Pararaton* staat in de vorige alinea uiteraard niet voor „de tekst, die Brandes heeft uitgegeven in VBG 49/1", omdat de tekst van Brandes tot het einde van de Majapahitse tijd doorloopt. Ik heb daarom in vorige opstellen wel de term „proto-Pararaton" gebruikt ter aanduiding van het geschrift, waaruit zich de tekst van Brandes in de loop der jaren ontwikkeld heeft. Het onderscheidende vermogen van de toevoeging „proto-" is echter te gering gebleken: er is een Pararaton van omstreeks 1050 geweest, een gemoderniseerde Pararaton, die, wat de modernisering betreft, bij OJO 81 aansloot, en een Pararaton van na 1365, waarin o.a. details van de Nāgarakrtāgama opgenomen zijn; aan de tekst is ten slotte een supplement gehecht, dat, zoals wij verderop zullen zien, bij de inhoud van de Nāgarakrtāgama aansloot. De tekst van deze Pararaton's heeft nooit vastgelegen als drukwerk; de oudste redactie moet aan verandering blootgesteld geweest zijn als gevolg van mondelinge overlevering, en latere redacties hebben te lijden gehad zowel van afschrijversslordigheid als van geleerdenbetweterij. Voor de studie der Javaanse litteratuurgeschiedenis is voorts van belang, dat er reden is om te veronderstellen, dat de auteur der Babad Tanah Jawi de Pararaton gekend heeft in een andere redactie dan wij gebruiken; er moet een „Javaanse redactie" hebben bestaan, die verloren gegaan is, en een „Balise redactie", die in handen van Brandes gekomen is, en van de twee redacties moet de Javaanse op bepaalde punten de oudere opvatting weergegeven hebben, blijkens trekken der door de Pararaton beïnvloede jongere Javaanse litteratuur.

De vraag stelt zich uiteraard, hoe de theorie van deze paragraaf te rijmen is met het feit, dat de Erlangga-hymne en de Pararaton met betrekking tot details van het genealogische beeld aanzienlijk van elkaar verschillen. Voor zover op deze vraag antwoord te geven is volgt het in hoofdstuk 4; hier wordt het terrein slechts verkend.

2, 3. Dit tweede hoofdstuk is echter de geschiktste plaats om iets te zeggen van enkele details van de Wijaya-roman, die kennelijk tot trekken van een ouder Erlangga-verhaal te herleiden zijn.

In Par. 19, 24 sqq. lezen wij, dat Wijaya, na Krtanagara's dood tot vluchten gedwongen,

> tinut denipun Kĕbo-Mundarang. Sumĕngka raden Wijaya angungsi ri sawah miring. Pakṣanipun Kĕbo-Mundarang anduka ring buntal. Raden Wijaya amancal sisingkalan ing amuluku. Ḍaḍanipun Kĕbo-Mundarang tĕkĕng mukanipun kĕbĕk ĕnḍut. Mungkur tur angucap: „Aḍuh, tuhu yan dewa *si-pakanira* raden!".

Brandes heeft dit in VBG 49/1, 69 – zie ook VBG 62, 84 sq. – als volgt vertaald:

> „vervolgd door kĕbo Mundarang vluchtte hij op de oploopende *sawah*'s, terwijl Kĕbo Mundarang naar Buntal wilde optrekken. Raden Wijaya nam het slikbord van een ploeg, die daar lag, en sloeg daarmede, zoodat Kĕbo Mundarang's borst en gezicht vol slijk geraakten. Deze trok zich daarop terug, en zeide: „Wel! gij zijt werkelijk een *dewa* (iemand van vorstelijke, goddelijke afkomst)".

Brandes heeft bij deze vertaling aangetekend, dat hem de zin van het woord *mancal* ontging, maar enkele andere misvattingen, waarop zijn poging tot het weergeven van de Javaanse tekst gestrand is, niet opgemerkt. Na 1896 hebben verschillende Javanici belangstelling voor deze passus aan de dag gelegd en opmerkingen gemaakt, die een betere vertaling er van mogelijk maken, doch het is niet gekomen tot een interpretatie van Par. 19, 24 sqq. Vandaar, dat Krom, die in HJG[1] 348 (HJG[2] 351) de inhoud samengevat heeft in de woorden „een gevecht tusschen Wijaya en Kĕbo Mundarang persoonlijk", de passus rekende tot „de anecdotische bijzonderheden", die de schrijver van een „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" zonder bezwaar achterwege mocht laten. Voor Krom was daarmee de zaak afgedaan; voor iemand, die de Pararaton als geschrift wil verstaan, rijst uiteraard de vraag, hoe de auteur op de gedachte gekomen is om zijn publiek juist met *dit* verhaal te amuseren.

De geciteerde zinnen zou ik, onder voorbehoud, als volgt willen vertalen:

> Kĕbo-Mundarang achtervolgde hem. Wijaya liep, zich in veiligheid trachtende te brengen, de sawah op, die zich ter zijde van zijn pad, (doch op een iets hoger niveau,) uitstrekte. De bedoeling van Kĕbo-Mundarang was hem aan zijn speer te rijgen. Raden Wijaya trapte echter (door de druk van zijn voeten, toen hij steil naar boven klom) bij het ploegen opgewoelde aarde weg. Zo kwamen Kĕbo-Mundarang's borst en gezicht vol slijk te zitten. Hij trok zich terug en zei: „Drommels, *tuhu yan dewa sipakanira raden*!"

Voorbehoud is nodig, omdat niet volkomen zeker is, hoe de onvertaald gelaten woorden weer te geven zijn. Ik heb de indruk, dat de passus Par. 19, 24 sqq. te herleiden is tot het verhaal, volgens hetwelk de pontianak zijn aanwezigheid verraadt door degene, die hij/zij wil plagen, zand in het gezicht of over het lichaam te schoppen dan wel door hem of haar met steentjes te bekogelen; dit oude verhaal ligt ook ten grondslag aan het – in een heel andere zin omgewerkte – stuk, dat Bloomfield onder de titel *Ang tiyának ni Hwàn* in zijn verzameling Tagalog teksten – BTT 68 sqq. – heeft opgenomen. Overal in Indonesië tracht men de pontianak te verjagen door hem/haar met scherpe voorwerpen te bedreigen, en aangezien Wijaya Kĕbo-Mundarang modder in het gezicht en op het lichaam schopt, terwijl Kĕbo-Mundarang Wijaya met een piek bedreigt, suggereert het stuk Par. 19, 24 sqq. primair de welbekende situatie van de ontmoeting van een mens met een pontianak. Op Java is echter, blijkens details van het Angrok-verhaal – zie de opmerkingen daaromtrent in OE 6, 5 sqq. –, de *wurung* zowel de pontianak der algemeen-Indonesische mythe als bepaaldelijk ook de stichter van een nieuwe dynastie vóór het tijdstip van zijn erkenning door het volk geweest, zodat wie op Java de moddertrapper als pontianak herkende, in hem impliciet de stichter van een nieuwe dynastie kon zien.

Op de hierboven geciteerde zinnen volgt onmiddellijk:

> Samangka raden Wijaya adum lancingan giringsing ring kawulanira, sawiji sowang.
>
> Toen verdeelde raden Wijaya giringsing-broeken onder zijn mannen; ieder kreeg er één,

een mededeling, die ietwat zonderling lijkt, omdat men zich zou kunnen afvragen, hoe de vluchtende prins in zijn modderige omgeving zo gauw aan een partij broeken gekomen is, maar die men in de context kan plaatsen, zodra men haar opvat als beschrijving van het koninklijke gebaar, met betrekking tot hetwelk de vraag naar de herkomst der goederen even irrelevant is als de vraag, hoe Sinterklaas zijn zak met cadeautjes gevuld houdt. De broekenuitdeler echter is niet langer een *wurung*: vorstelijke mildheid kenmerkt de *dadi*, de door erkenning uit de *wurung* ontstaande figuur. De transformatie moet dus tot stand gebracht zijn door de woorden van Kĕbo-Mundarang, die men zich, omdat hij patih van Daha was – cf. Par. 19, 17 en de opmerking over Sinḍok hierboven –, niet als een soldaat, doch als een brahmaan moet voorstellen. Kĕbo-Mundarang zegt in het verhaal: *tuhu yan dewa sipakanira raden*; vertaalt men dit met „feit is, dat Zijne Hoogheid een god is", dan constitueren de woorden des priesters de formule van een koningswijding, die effect heeft door de macht van de man, die ze uitspreekt. Hier moet tegenovergesteld worden, dat Kĕbo-Mundarang als patih van Daha niet de bedoeling kan hebben gehad om Wijaya, de tegenstander van zijn broodheer, tot koning uit te roepen. Inderdaad laat *tuhu yan dewa sipakanira raden* een

tweede vertaling toe, een vertaling, die past bij hetgeen te voren omtrent Wijaya en Kĕbo-Mundarang verteld is: „een feit is, dat de prins prima schopt". De pointe van het verhaal is dan wel, dat Kĕbo-Mundarang slechts bedoeld had zijn ergernis te uiten over hetgeen hij van de kant van Wijaya te verduren had gekregen, maar dit zijns ondanks deed in woorden, die door hun andere betekenis Wijaya van *wurung* tot *dadi* promoveerden. Het verhaal van Par. 19, 24 sqq. is dus inderdaad een anecdote, doch een anecdote, die geheel past in het kader van de Wijaya-roman als het genesisverhaal van een dynastiestichter; we hebben hier, dunkt mij, te maken met een variant van het bekende verhaalmotief, dat iemand onbewust of zijns ondanks zijn zegen uitspreekt over degene, die hij geroepen was te vervloeken of althans zijn zegen te onthouden [13]).

De in de vorige alinea's besproken anecdote past derhalve in een verhaal over de stichter van een dynastie. Men kan er echter niet uit opmaken, of het als een Erlangga- dan wel als een Wijaya-verhaal in de Pararaton gekomen is; op zijn hoogst mag men het bij voorkeur op Erlangga betrekken, omdat ook het met betrekking tot Angrok vertelde volksverhaal een *wurung*-verhaal is, en dit volksverhaal vermoedelijk lang vóór Wijaya's tijd in de Pararaton opgenomen is. Enkele bladzijden verder komt echter in de Pararaton een tweede verhaal over de zich op de sawah als *dadi* ontpoppende Wijaya voor, dat gemakkelijker met het Erlangga-verhaal in verband te brengen is.

Wijaya's zwerftocht eindigt, wanneer hij Sungĕnĕb op Madura bereikt en een toevlucht vindt bij Wīrarāja. Aan de mededeling daaromtrent, die men in Par. 21, 11 sqq. vindt, gaan vooraf de volgende zinnen:

> Raden Wijaya anuli maring Ḍatar, amĕmĕngi. Tĕkêng Ḍatar anulumpak ing parahu . . . Anabrang mangalor, tumurun sira saking parahu. Kawĕngen ing tĕngah ing sawah, ring deça paminggir ing Sungĕnĕb. Angrĕrĕb ing sawah lalahan, mĕntas ginaru, galĕngipun anipis. Samangka ta sira Sora aturu kumurĕb, lininggihan denira raden Wijaya lawan raden yayîstri. Ring enjang sira lumaju maring Sungĕnĕb . . .

> Wijaya begaf zich, 's nachts reizende, vervolgens naar Ḍatar. Daar aangekomen ging hij scheep... Hij stak de zee over in noordelijke richting en aan de overkant ging hij van boord. Te midden der sawah's, in het aan Sungĕnĕb grenzende land, werd hij door de nacht overvallen. Op een sawah, die voor beplanting gereedlag — de eg had haar werk reeds gedaan —, bracht hij de nacht door. De schraag was smal; Sora ging op zijn buik liggen en Wijaya nam met de prinses plaats op zijn rug. De volgende ochtend zette men de reis naar Sungĕnĕb voort....

Uit Krom's samenvatting van het verhaal over Wijaya's vlucht (HJG[1] 348; HJG[2] 352) is dit detail, door hem blijkbaar volkomen irrelevant geacht, geheel weggelaten; wie de Wijaya-roman leest om er materiaal voor een geschiedenis van Java uit te verzamelen kan inderdaad weinig

anders doen dan er het hoofd over schudden: ook in de tropen valt de nacht niet zo snel, dat er geen betere kampeerplaats dan een mannenrug tussen de moddervelden te vinden is, en ook op het wegwijzerloze Madura der dertiende eeuw hoefde men zijn weg van de kust naar het huis van de gouverneur niet over de sawah's te nemen. De passus krijgt echter zin, zodra men bedenkt, dat Wīrarāja, door Wijaya gastvrij te ontvangen, hem als toekomstige koning aanvaard heeft, en zulks niet zijns ondanks, zoals Kĕbo-Mundarang Wijaya erkend had, doch van ganser harte. Uitvoerig beschrijft de verteller in Par. 21, 19 sqq., hoe Wīrarāja en de zijnen de prins en de prinses onderdanig kwamen begroeten en hoe de gouverneur hun zijn huis ter beschikking stelde. Op deze daad van erkenning en huldiging reageerde Wijaya dan ook met een gebaar van koninklijke grootmoedigheid; doch terwijl in het vorige geval zijn mildheid niet Kĕbo-Mundarang, die hem niet vrijwillig erkend had, ten goede was gekomen, kreeg Wīrarāja de volle maat: Wijaya beloofde hem de helft van zijn toekomstige rijk bij wijze van beloning:

Mun katĕkan sādhyanisun, sun-parone tĕmbe bhūmi Jawa.

Krijg ik gedaan hetgeen ik van plan ben, dan deel ik Java in tweeën.

Wijaya was zich dus, in de gedachtengang van de schrijver, bij deze gelegenheid van zijn toekomstige dynastiestichting bewust; het is van belang aan te tekenen, dat hij na de op de sawah doorgebrachte nacht voor het eerst in het verhaal uitdrukkelijk als koning van het nieuwe rijk voorgesteld wordt. Aangezien nu de koning geacht wordt god op aarde te zijn, en de stichting van een nieuwe dynastie met Gods schepping van een nieuwe wereld op één lijn wordt gesteld, mag men in de geciteerde woorden de formulering van de *icchā* zien, het goddelijke besluit om tot schepping over te gaan. Volgens de Indische cosmologie gaat aan de scheppingsdaad een cosmische nacht vooraf, en op Java vinden wij de voorstelling, dat tegen het einde van die nacht God en Zijn Gade boven een levenloze wereld op de Kailāsa tronen. Welnu, aan de Pararaton-zin, waarin Wijaya de schepping van een nieuw rijk aankondigt, gaat vooraf de mededeling, dat hij de voorafgaande nacht doorgebracht had op een *galĕng*, die uitzicht gaf op een geëgde, voor beplanting gereedliggende, doch nog levenloze sawah, en dat hij daar met zijn bruid op Sora had gezeten als een god op zijn *wāhana*, of – wat in wezen hetzelfde is – als een koning op zijn troon; cf. RL 1, 119, waar een woord voor „troon" gebruikt wordt. Ook het cosmologische sawah-verhaal van Par. 21, 7 sqq. is met trekken van het *wurung/dadi*-verhaal versmolten; we lezen, dat Wijaya gedurende de nacht – in de uren dus, waarin de pontianak rondwaart – naar Ḍatar was gekomen, en dat Wīrarāja, die door Wijaya als koning te erkennen van de *wurung* een *dadi* gemaakt heeft, van de jonge *dadi* de beloning gekregen heeft, die herhaaldelijk in de Pararaton vermeld wordt.

Nu is er reden om in het tweede sawah-verhaal een episode van een oud Erlangga-verhaal te zien, omdat wij weten, dat de cosmologische mythe met betrekking tot Erlangga verteld is in de elfde eeuw; dat blijkt uit de inleiding van OJO 62 en uit de inleiding van het Oud-Javaanse Ādiparwa, en bepaaldelijk uit het laatstgenoemde stuk, dat de zoëven bedoelde mededeling over God en Zijn Gade op de Kailāsa bevat. Het is niet uitgesloten, dat de cosmologische mythe nog in 1294 in omloop was, maar daarvan blijkt niets, voor zover mij bekend is; bovendien doet het feit, dat de sawah-verhalen der Pararaton voorkomen in een uiterst beknopte vorm, betwijfelen, of de latere bewerker de strekking er van nog begrepen heeft, en dus langs andere weg de veronderstelling van een hoge ouderdom aan de hand [14]).

Tussen het verhaal betreffende Kĕbo-Mundarang's modderbad en dat aangaande de overnachting bij Sungĕnĕb vindt men in de Pararaton het een en ander over Wijaya's redding van een der Krtanagara-dochters, met wie hij verloofd was, en over zijn mislukte poging om ook de andere te redden. Noch in OJO 62, noch in OJO 81 vinden wij een mededeling over de redding van de prinses, met wie de stichter der nieuwe dynastie verloofd of getrouwd was geweest. Indien Erlangga en Wijaya usurpators geweest zijn en ieder van hen na zijn feitelijke verwerving der macht door de priesters tot *dharmawangça* gemaakt is, opdat zijn koningschap een rechtsgrond zou hebben, heeft de schrijver van de inscriptietekst alle reden gehad om delicaat over het lot van de bruid te zwijgen; door haar de ramp te laten overleven en met de gemalin van de usurpator te identificeren zou hij de wrevel der tegenstanders van het nieuwe régime onnodig voedsel hebben gegeven. Dit bezwaar tegen de overlevende bruid, dochter van de laatste koning der vorige dynastie, bestaat echter niet voor de verteller, die jaren later de gebeurtenissen in populaire vorm beschrijft; integendeel, van de onverschrokken redding van een bedreigde of belaagde bruid is iets te maken. Of nu de populaire Erlangga-historie eerst het verhaal over de redding der bruid dan wel dat over de nacht op de sawah is gaan bevatten, moge in het midden blijven; het is echter duidelijk, dat het sawah-verhaal een voorafgaand reddingsverhaal vereiste en dat een reddingsverhaal toevoeging van een populaire variant van het Kailāsa-verhaal mogelijk maakte.

Hoewel dus de geredde bruid in het kader van een volksverhaal volkomen acceptabel is, is er reden om een sicje aan de kant van het reddingsverhaal van Brandes' tekst te plaatsen. Hierin vinden wij immers beweerd, dat Wijaya verloofd zou zijn geweest met twee dochters van Krtanagara, en dat hij, op het tijdstip van Krtanagara's dood bezig met de achtervolging van de door hem ten noorden van Singasari verslagen vijand, bij het vernemen van de jobstijding teruggekeerd zou zijn naar de omgeving van de hoofdstad, daar in gevecht zou zijn geraakt met een vijandelijke eenheid onder bevel van Kĕbo-Mundarang, desondanks in de richting van het paleis zou zijn blijven aanvallen, bij puur toeval een van zijn twee

bruiden zou hebben aangetroffen, en er in geslaagd zou zijn de veilige, zij het ongastvrije wildernis te bereiken met een prinses in zijn armen en de woedende Kĕḍiriërs op zijn hielen; slechts de wijze raad van Sora zou hem hebben weerhouden om, belast met de oudste prinses, amok te maken ter bevrijding ook van de jongste.

Krom heeft in HJG[1] 348 (HJG[2] 351) dit Pararaton-verhaal ongerijmd genoemd; te zeer verschilde het van hetgeen in OJO 81 te lezen is: dat Wijaya, na in het gebied ten noorden van Singasari in moeilijkheden te zijn geraakt door verraad van zijn collega en door verloop van volk, in noordelijke richting de vlucht heeft genomen. Merkwaardigerwijze heeft Krom (HJG[1] 360, 363; HJG[2] 364, 366 sq.) het optreden van vier Krtanagara-dochters als koninginnen van Majapahit niet vreemd gevonden, en noch behoefte gehad om zich van haar lot tijdens de Kĕḍirise overheersing rekenschap te geven, noch om het Pararaton-verhaal althans als een gebrekkige verklaring van haar opduiken in Majapahit te beschouwen. In Ind. 4, 481 sqq. heb ik voorgesteld om het verhaal betreffende de met Wijaya/Krtarājasajayawardhana getrouwde Krtanagara-dochters als een Groot-Majapahitse fictie te beschouwen, en in verband met deze twijfel aan de historiciteit der Krtanagara-dochters aangenomen, dat de auteur van Par. 24, 27 sqq., die eveneens van vier gemalinnen van Wijaya spreekt, aan Darapĕṭak en Darajingga, die met de Malayu-vaarders naar Java gekomen zouden zijn, twee aan de Groot-Majapahitse theorie ontleende Krtanagara-dochters toegevoegd zou hebben om op deze wijze een eigen viertal te krijgen. Ook deze theorie is echter niet te handhaven, indien men het tweede sawah-verhaal als een episode van een veel oudere Erlangga-roman beschouwt, omdat een geredde bruid dan in het verhaal een rol moet hebben gespeeld lang voordat men in Majapahit de theorie aangaande de vier Krtanagara-dochters formuleerde. Nu is het Pararaton-verhaal ongerijmd, omdat de auteur het doet voorkomen alsof Wijaya zowel een poging zou hebben gedaan om de aanval op Krtanagara's kraton te weren als er in geslaagd zou zijn een van zijn verloofden te redden. Deze ongerijmdheid laat zich elimineren door te veronderstellen, dat het verhaal aangaande bestrijding van de vijand uit een andere bron is dan het verhaal aangaande de redding van de bruid, en dat de twee verhalen tot een onbevredigend geheel gecombineerd zijn; volgens de auteur van OJO 62 heeft Erlangga wegens zijn jeugdige leeftijd aan de strijd niet deelgenomen, en bij zijn verhaal kon dus in de roman een mededeling betreffende de redding aansluiten, terwijl daarentegen de auteur van OJO 81 juist Wijaya's militaire activiteit verheerlijkt heeft en aldus de man van het volksverhaal min of meer gedwongen heeft hierover ook in de roman het een en ander te zeggen.

Op deze wijze wordt echter wel het verhaal aangaande de geredde bruid duidelijk, maar niet het verhaal over haar niet geredde zuster, en evenmin blijkt, waarom aan de nieuwe dynastiestichter twee dochters van zijn omgekomen voorganger toegekend zijn. Uit deze moeilijkheid komen

wij, indien wij aannemen, dat er over de bruid van Wijaya aanvankelijk twee verhalen in omloop geweest zijn, waarvan er één de sawah-episode bevat heeft en het andere van de dochter van de omgekomen koning iets heel anders verteld heeft; door de twee verhalen tot één verhaal te versmelten kan een latere verteller er toe gekomen zijn van twee bruiden te spreken. Het andere verhaal laat zich het best bespreken, wanneer wij nader zullen ingaan op hetgeen de Pararaton van Ḍĕḍĕs vertelt; wij komen er dus sub 4, 2 op terug.

2, 4. In een afzonderlijke paragraaf moge het Pararaton-verhaal over de opstand van Rangga-Lawe ter sprake komen (Par. 25, 5 sqq.), omdat het niet slechts in het kader van het betoog van dit hoofdstuk van belang is, maar ook in het volgende herhaaldelijk vermeld zal moeten worden. Met het oog op het een en ander laat ik hier eerst de tekst, die Brandes gegeven heeft, volgen, mèt de door Brandes geleverde vertaling en commentaar.

> Sira Rangga-Lawe arĕp adĕgakĕna patih wurung, margane andaga maring Tuban sira Rangga-Lawe tur angapusi rorowang. Wus kapusan wong Tuban sagunung lor, samâhiḍĕp ing sira Rangga-Lawe. Araning kang ahiḍĕp pañji Marajaya, ra Jaran Waha, ra arya Siddhi, ra Lintang, ra Tosan, ra Galaṭik, ra Taṭi rowangira Rangga-Lawe andaga. Sangkaning lungha saking Majhapahit arĕbut lungguh, sira Mahapati amiçunakĕn adĕrwe dandan ujarira Rangga-Lawe: „Aja kehing ucap, hana ring Pârthayajña papaning jĕjĕrih". Karungu ring Majhapahit yen sira Rangga-Lawe andaga. Sira Mahapati angaturakĕn. Runtik sirâji Jayanagara . . . Sarowangira Rangga-Lawe andaga mati, anghing ra Galaṭik ahurip, kinon malika denira Mahapati. Paranggalawe i çaka kuda-bhumi-pakṣaning-wong, 1217.

Brandes heeft hierbij aangetekend, dat in twee van de drie door hem gebruikte handschriften op het woord *Jayanagara* volgt:

> sira Sora ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang,

maar dat deze woorden geacht moeten worden van hun plaats te zijn geraakt. Er is dan ook geen rekening mee gehouden in de vertaling van Brandes, die als volgt luidt (VBG 49/1, 106 sq.):

> „Rangga lawe verlangde tot *patih* aangesteld te worden, doch dat geschiedde niet, (en) daarom ging hij naar Tuban en stond hij op, vele gezellen verleidende. De Tubanners van den noord lieten zich medeslepen, en volgden Rangga lawe. De namen van hen, die hem volgden, zijn Pañji Marajaya, Jaran waha, Arya Siddhi, Lintang, Tosan, Galaṭik en Ṭaṭi; zij stonden met Rangga lawe op. Hij verliet Majhapahit, omdat hij een hoogeren rang ambieerde. Mahapati wist hem in verdenking te brengen, en gebruikte daarvoor de uiting van Rangga lawe: „Praat er maar niet verder van, ook in het Pârthayajña is er een plaats voor lafhartigen". Men vernam te Majhapahit, dat Rangga lawe opgestaan was; Mahapati bracht het aan. Aji Jayanagara hinderde het zeer. Die met Rangga lawe waren opgestaan, kwamen

allen om, behalve Galaṭik, die op bevel van Mahapati weer afviel. De opstand van Rangga lawe had plaats in 1217".

De hierboven weergegeven tekst heeft Brandes uiteraard voor de vraag gesteld, hoe de auteur zich Jayanagara's verstoordheid over het gedrag van Rangga-Lawe voorgesteld heeft; Wijaya is volgens de Pararaton pas na de Mongoolse invasie koning van Majapahit en vader van Darapĕṭak's zoon Jayanagara geworden, zodat Jayanagara, op zijn vroegst in 1294 geboren, in 1295 (1217 Çāka) nog beneden de leeftijd van het eerste praten was. Merkwaardig is, dat Brandes de mededeling van Par. 25, 13 wel vreemd heeft gevonden, maar niettemin zijn lezers verzocht heeft (VBG 49/1, 110) „hierin niets tegen de geloofwaardigheid van het boek" te zoeken. Door, via veronderstelling van haplografie, in Par. 25, 1 *satahun* in plaats van het overgeleverde *tahun*, en door in Par. 25, 2 *i çāka 1217* in plaats van het overgeleverde *i çaka 1257* te lezen kon Brandes Jayanagara's vader elimineren, maar daarmee loste hij het vraagstuk van Jayanagara's vroegrijpe verstoordheid niet op; ook zijn verwijzing naar de regering van een baby in Bantĕn heeft hem op die weg geen stap verder gebracht. Brandes heeft er zelf de aandacht op gevestigd, dat de kidung Rangga-Lawe de opstand van Rangga-Lawe in de regeringstijd van Wijaya/Krtarājasajayawardhana laat vallen, maar hij heeft dit „een der belangrijkste fouten" van de dichter der kidung genoemd, en is niet op de gedachte gekomen, dat integendeel *Jayanagara* bij vergissing in de tekst van Par. 25, 13 kan zijn gekomen.

Brandes heeft latere auteurs dus gelegenheid gegeven om op dit punt met hem van mening te verschillen. Bezwaar tegen zijn opvatting is niet gemaakt door Kern, toen deze in 1910 Nag. 47 vertaalde en besprak; Kern heeft, waarschijnlijk onder invloed van Brandes' betoog, uit Nag. 47, 3, a gehaald, dat Wijaya/Krtarājasajayawardhana in 1216 Çāka, 1294 A.D., overleden is. Vier jaar later heeft Poerbatjaraka echter voorgesteld, in TBG 56, 140 sqq., om het chronogram van Nag. 47, 3, a met 1231 Çāka, 1309 A.D., weer te geven. In zijn uiteenzetting heeft Poerbatjaraka ook het jaartal der paranggalawe betrokken; hij heeft voorgesteld de mededeling van Par. 25, 5,

hĕlĕt pitu-wĕlas tahun adĕg ing dharma lawan paranggalawe

tussen *adĕg ing dharma* en *paranggalawe* lag een *hĕlĕt* van 17 jaar,

zo te verstaan, dat de betrokken jaren 1292 en 1309 A.D. werden, en door te veronderstellen, dat de opstand op een later tijdstip in het jaar van Wijaya's dood had plaatsgevonden, kon hij in het overlijden de aanleiding tot de opstand zien en de mededeling over Jayanagara's verstoordheid als zinvol beschouwen, al moest hij nu het door het chronogram gesuggereerde jaar als onbruikbaar ter zijde schuiven.

Krom heeft zich in HJG[1] 367 sqq. (HJG[2] 371 sqq.) bij Poerbatjaraka's opvatting aangesloten en in Wijaya/Krtarājasajayawardhana een koning

gezien, tegen wie ambitieuze rijksgroten niet veel konden ondernemen, in zijn jonge opvolger de man, die van anderer ambities veel last heeft gehad, doch zich heeft weten te handhaven, zodat hij aan het einde van zijn leven het rijk ongeschonden aan zijn opvolgster kon achterlaten. Hoewel de Pararaton slechts Rangga-Lawe's eerzucht vermeldt, heeft Krom aangenomen, dat de ontevredenheid algemeen geweest is, vermoedelijk in aansluiting aan Brandes' opvatting (VBG 49/1, 116), dat de met vaste hand regerende patih Mahāpati als gewone man de adel, die bereid was de koning te respecteren, tot verzet prikkelde; ook Krom zag in Mahāpati immers eer „de beleidvolle staatsman" dan „de vuige intrigant", aan wie het telkens gebruikte werkwoord *amiçunakĕn* doet denken. Hoewel men in het kader van Krom's totale uiteenzetting aan zijn behandeling van de Jayanagara-tijd redelijkheid niet mag ontzeggen, blijft toch een bezwaar van de filoloog, dat het chronogram van Par. 25, 15 wel wat radicaal tot de onbruikbare gegevens is gerekend, te meer daar de *hĕlĕt*-bepaling van Par. 25, 5 niet overduidelijk is. Ik heb dan ook reeds in 1938 (BKI 97, 135 sqq.) voorgesteld om liever de woorden over Jayanagara's toorn te schrappen, het chronogram au sérieux te nemen en de zin van Par. 25, 5 anders uit te leggen. Daar wij elders in dit boek op het Ranggalawe-verhaal terugkomen en dan beter voorbereid zullen zijn om de verschillende aspecten er van te bespreken, hoef ik hier geen details der vroegere discussie in herinnering te brengen en mag ik volstaan met te constateren, dat als jaartallen van Rangga-Lawe's opstand voorgesteld zijn 1295 en 1309 A.D.

In dit hoofdstuk interesseert ons namelijk, dat 1295 A.D. bepaald verkieselijker is, zodra men een geheel andere weg dan die van Brandes, Poerbatjaraka en Krom inslaat en in het verhaal van Rangga-Lawe's opstand geen beschrijving van een historisch feit, doch een Javaanse, in hoge mate vervormd geraakte versie van de Indische Rāhu-mythe ziet. De mythe komt voor in Mahābhārata 1, 19 en houdt, volgens de samenvatting van Jacobi, het volgende in:

> 17. Die auf dem Meru versammelten Götter beschliessen auf Nārāyaṇa's Rat zur Gewinnung des Amṛta mit den Asura's den Ozean zu quirlen. 18. Auf Viṣṇu's und Brahman's Geheiss reisst Śeṣa (Ananta) den Berg Mandara aus, den der Schildkrötenkönig auf sich nimmt. Nachdem Vāsuki als Seil um den Berg gelegt ist, beginnen die Götter an einem Ende, die Asura's und Dānava's am andern ziehend ihn in Rotation zu versetzen. Nach langem Quirlen ... entstand Dhanvantari mit dem Amṛta in leuchtender Schale... Nārāyaṇa verwandelt sich in eine schöne Frau und bekommt von den Dānava's das Amṛta. 19. Während die Götter das Amṛta trinken, erschleicht es Rāhu in Göttergestalt; aber Sonne und Mond verraten es dem Viṣṇu. Dieser schlägt dem Dämonen das Haupt ab, das zum Himmel auffliegend seitdem Sonne und Mond zu verschlingen trachtet...

Dit verhaal heeft in Indonesië destijds als een gezaghebbende verklaring van het verschijnsel der zons- en maansverduisteringen gegolden, hetgeen o.a. blijkt uit de verschillende bewerkingen er van in het Javaans. Op Java heeft men er echter ook een episode van het Wiṣnu-verhaal in gezien, aangezien Wiṣnu de overwinnaar van Rāhu mocht worden genoemd; de kakawin, welker inhoud met het bovenstaande Mahābhārata-verhaal overeenkomt, heet dan ook op Java *Hariwijaya*, „Wiṣnu's overwinning". Stelt men deze overwinning centraal, dan kan men zeggen, dat Wiṣnu onmiddellijk na zijn verwerving der onsterfelijkheid iemand, die ten onrechte naar dezelfde status streefde, uit de weg te ruimen had. Aangezien men nu op Java in Erlangga een verschijningsvorm van Wiṣnu gezien heeft en in de koningswijding een vergoddelijking, kon daar een verhaal aangaande Erlangga's troonsbestijging verlengd worden met een verhaal aangaande zijn uitschakeling van een concurrent, die de goddelijkheid, alias het koningschap, voor zich begeerde. Houdt men er vervolgens rekening mee, dat Wijaya van Majapahit de Erlangga van zijn tijd was, dan geldt, dat ook de Wijaya-roman door een Rāhu-verhaal gevolgd kon worden. Welnu, het Ranggalawe-verhaal komt met dat aangaande Rāhu in zoverre overeen, dat Rangga-Lawe door zijn streven om amangkubhūmi te worden – het *patih* van de eerste regel is een iets zwakkere term – feitelijke gelijkwaardigheid met de goddelijke koning ambieert, en daarin dan niet slaagt, omdat hij, nadat iemand op zijn gevaarlijke bedoelingen de aandacht heeft gevestigd, bijtijds kan worden gedood. Als daad van Rāhu kon Rangga-Lawe's opstand slechts plaatsvinden onmiddellijk na de troonsbestijging van Wijaya; en daar de Javaanse chronologen de eerstvolgende gebeurtenis in het eerstvolgende jaar dateren, was 1295 aangewezen, omdat Wijaya koning geworden is in 1294.

De argumenten, die ons de Wijaya-roman als een in 1294 te pas gebracht Erlangga-verhaal doen beschouwen, pleiten uiteraard voor de interpretatie van het Ranggalawe-verhaal als een verjavaanste Rāhu-mythe: het is niet waarschijnlijk, dat een Javaanse auteur, die met betrekking tot Wijaya zelf van een allegorie gebruik heeft gemaakt, in het volgende verhaal van historiografische belangstelling blijk zou hebben gegeven. Is eenmaal de aandacht hierop gevallen, dan blijken verschillende details van de hierboven weergegeven tekst de veronderstelling te steunen. Het tweede lid van de naam *Rangga-Lawe* laat zich gemakkelijk in verband brengen met het woord *lawayan*, waarmee in het verhaal van Adip. 34, 23 sqq., hetwelk met dat van MB 1, 19 correspondeert, de romp van Rāhu aangeduid wordt, en het eerste lid heeft misschien iets te maken met Sanskrt *angga*, „lichaam"; het hoofdloze wezen, de Laweyan of Buta-Lawe van KBW 3, 710, is dus meer in het bijzonder de Ketu – cf. TP 217 – der Indische verhalen, en dit moet men in gedachten houden wegens hetgeen sub 3, 5 zal worden besproken. De gezellen van Rangga-Lawe zijn wellicht met de nawagraha – zie wederom TP 217

— te identificeren, en misschien is Mahāpati's naam ontstaan uit Sanskrt *aharpati*, „zon", want Mahāpati speelt de verklikkersrol, die in het Indische verhaal door zon en maan wordt gespeeld. Bevredigend inzicht in de details kan echter slechts een vergelijkende studie der Indonesische varianten der Rāhu-mythe verschaffen [15]).

Tijdige onthoofding van Rāhu is een essentieel detail van de mythe. In de hierboven weergegeven tekst leest men niets van onthoofding, doch volgens het parallelle verhaal van RL 11, 231 sqq. heeft Kĕbo-Anabrang Rangga-Lawe na hevige strijd onthoofd, om echter daarna zelf door de hand van Sora, Rangga-Lawe's vriend, zij het zelf geen opstandeling, te vallen. Deze details van de kidung-versie zijn reden om de door Brandes uit de tekst geschrapte woorden — die, zoals uit VBG 62, 32 blijkt, in alle handschriften, welke de betrokken passus bevatten, voorkomen — weer op te nemen, doch in de gewijzigde vorm

> sira *Rangga-Lawe* ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang

of in de vorm

> sira *Rangga-Lawe* ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang, sira Kĕbo-Anabrang ingilangakĕn mati denira Sora.

Volgens RL 7, 150 zou Kĕbo-Anabrang de man zijn geweest, die de per *pamalayu* verworven prinsessen Darapĕṭak en Darajingga naar Java gebracht had, en wiens naam de auteur dan ook verklaart met de woorden *pun angsal eng sabrang*, „die overzee succes heeft behaald". Met deze mededeling kunnen wij echter niets doen, indien wij het verhaal van Par. 25, 5 sqq. als een verjavaanste Rāhu-mythe willen opvatten, want in dat geval moeten wij in Kĕbo-Anabrang de verjavaanste vorm van Wiṣnu zien. Voor de hand ligt echter, dat wij, indien wij aanleiding vinden om Kĕbo-Anabrang in het kader van een oudere versie van het Ranggalawe-verhaal aan Wiṣnu gelijk te stellen, de mededeling van RL 7, 150 opvatten als een jonger verhaal, ingelast om de figuur van Kĕbo-Anabrang te verklaren, toen men ten gevolge van de modernisering der Pararaton in hem niet langer Wiṣnu herkende.

Een poging om de naam *Anabrang*, „naar de overkant gaande", in verband te brengen met de Wiṣnu van het Rāhu-verhaal, of — wat in het kader van dit hoofdstuk hetzelfde is — met koning Erlangga, wekt allicht herinnering aan het opstel van van Hinlopen (sic) Labberton in D 1, 185 sqq.; deze auteur heeft immers, het *-langga* van *Erlangga* met Sanskrt *langghana* en *langghya* in verband brengende, voorgesteld *Erlangga* te vertalen met „die over de wateren schrijdt". Van Hinlopen Labberton heeft deze vertaling uitgebreid tot „die aan de wateren ontkomt", en nog wel meer dingen op schrift gezet, waarover de geleerde wereld niet enthousiast geworden is. Men moet echter onderscheid maken tussen hetgeen van Hinlopen Labberton als medewerker aan een wetenschappelijk tijdschrift verkondigd heeft en hetgeen Javaanse geleerden, wier opvattingen voor ons object van studie zijn, gedacht hebben. Het feit,

dat in AW 36, 2, d – cf. BKI 82, 246, noot – zowel als in Nag. 68, 1, d de naam van de betrokken koning in de vorm *Airlangghya* voorkomt, en dat in vijf strofen der Erlangga-hymne het *er* van *Erlangga* door een Sanskrt woord voor „water" vervangen is, wijst op het bestaan van een Javaanse verklaring van de koningsnaam, waarin „water" en „overschrijden" inderdaad samen een rol hebben gespeeld. Het mag dus geenszins uitgesloten worden geacht, dat de Javanen *Erlangga* begrepen hebben als „die over het water gegaan is", en in dat geval stelt men *Erlangga* aan *Anabrang* gelijk krachtens een misschien op zichzelf onhoudbare, maar door de Javanen nu eenmaal aanvaarde opvatting. Hier komt bij, dat Erlangga gegolden heeft als een *awatāra* van Wiṣnu, en dat de Javanen *angawatāra*, „zich in aardse gedaante vertonen", van een hemeling gezegd, blijkens gegevens in KBW 2, 410 en 4,1089 en JNHW 2, 350 vertaald hebben met *angiṇḍarat* en *aṇḍarat*, woorden, die van *anabrang* semantisch niet ver staan. Dat de Javanen, met hun bekende voorliefde voor het gebruik van wangsalan's in litteraire taal, Erlangga als *Kĕbo-Anabrang* aangeduid hebben, moet, dunkt mij, op zichzelf aannemelijk geacht worden, en het wordt vrij zeker, dat zij dat gedaan hebben, zodra wij zien, dat Rangga-Lawe dezelfde figuur is als Rāhu, die door Wiṣnu alias Erlangga zou zijn onthoofd [16]).

Met het Rāhu-verhaal is echter volstrekt onverenigbaar de mededeling van RL 11, 234, dat Kĕbo-Anabrang zijn overwinning op Rangga-Lawe slechts enkele minuten overleefd heeft. In de tweede plaats past niet bij de strekking van het oude verhaal, dat in Par. 25, 11 sq. aan Mahāpati lasterpraat wordt toegeschreven, omdat in het Rāhu-verhaal de zon en de maan aan Wiṣnu een aan de oppergod verschuldigde dienst bewijzen, wanneer zij hem op Rāhu's gevaarlijke activiteit opmerkzaam maken. Men mag dus, eenmaal tot de overtuiging gekomen, dat het Ranggalawe-verhaal een verjavaanst Rāhu-verhaal is, de genoemde details als later toevoegsel kenmerken. In het volgende hoofdstuk zullen wij zien, dat er later inderdaad reden geweest is om deze details toe te voegen. Op hetgeen daarover te zeggen zal zijn vooruitlopende, stel ik de volgende reconstructie van Par. 25, 5 sqq. voor:

> Sira Rangga-Lawe arĕp adĕgakĕna patih, wurung. Mārgane andaga maring Tuban sira Rangga-Lawe tur angapusi rorowang. Wus kapusan wong Tuban sagunung lor, samâhiḍĕp ing sira Rangga-Lawe. Aran ing kang ahiḍĕp: panji Marājaya, ra Jaran-Waha, ra ārya Siddhi, ra Lintang, ra Tosan, ra Galaṭik, ra Bañak-Madang, ra Dangdi, ra Taṭi, rowangira Rangga-Lawe andaga.* Sangkan ing lungha saking Majapahit, arĕbut lungguh. Karungu ring Majapahit yen sira Rangga-Lawe andaga; sira Mahāpati angaturakĕn. Sira Rangga-Lawe ingilangakĕn, mati denira Kĕbo-Anabrang. Sarowangira Rangga-Lawe andaga mati; anghing ra Galaṭik ahurip, kinon malika denira Mahāpati. Paranggalawe i çaka kuda-bhūmi-pakṣaning-wong, 1217.

---

* Voor *Bañak-Madang* is wellicht *Bañak-Modang* te lezen, daar de Kidung Rangga-Lawe de naam herhaaldelijk noemt, en steeds met *o* in de derde lettergreep.

Rangga-Lawe wilde tot de positie van patih verheven worden, maar het liep verkeerd met hem af. In verzet tegen de koning begaf hij zich naar Tuban en betrok vrienden in zijn actie. De Tubanners van het hele noorderkwartier lieten zich volledig voor zijn plannen winnen; allen stelden in Rangga-Lawe vertrouwen. Trouw aan hem betuigden: panji Marājaya, Jaran-Waha, ārya Siddhi, Lintang, Tosan, Galaṭik, Bañak-Madang, Dangdi en Taṭi; zij sloten zich bij Rangga-Lawe's verzet aan. Hij was van Majapahit weggegaan, omdat hij voor zijn positie wilde vechten. Men vernam in Majapahit, dat Rangga-Lawe in verzet was gekomen, van Mahāpati, die er mededeling over deed (aan de koning). [De koning werd boos.] Rangga-Lawe werd geëlimineerd; hij kwam om door de hand van Kĕbo-Anabrang. Degenen, die zich bij Rangga-Lawe's opstand aangesloten hadden, verloren het leven, met uitzondering van Galaṭik, die van Mahāpati bevel kreeg over te lopen. De Ranggalawe-affaire vond plaats in het jaar van „de man, die met alle geweld amangkubhūmi wilde worden", 1217.

De Javaanse boer is niet erg op de *glaṭik*, het rijstvogeltje, dat veel schade aan zijn gewas toebrengt, gesteld; daarmee hangt wellicht samen, dat Galaṭik in het verhaal van Par. 25, 5 sqq. aan twee kanten verraad pleegt [17]).

2, 5. In HJG[1] 285 (HJG[2] 289) de Javaanse koningen van de twaalfde en de vroeg-dertiende eeuw besprekende, merkt Krom op, dat „deze vorsten allen sterk doen uitkomen, dat zij tot Wiṣṇu's geslacht behooren, of incarnaties van Wiṣṇu zijn". Krom voegt toe: „gelijk Airlangga ... trouwens ook reeds deed". Zoals het er staat is het laatste wel juist, maar het laat een bepaald aspect van de bewering der eerstgenoemde vorsten toch niet geheel tot zijn recht komen. Uit OJO 81 blijkt immers, dat de eerste koning van Majapahit bij zijn optreden erkend is als de Erlangga van zijn tijd, en wanneer hij dus *awatāra* van Wiṣnu genoemd werd, was dat vermoedelijk vanwege zijn aanvaarding van Erlangga als prototype. Hoe het met het lijfelijke nageslacht van Erlangga gegaan is, weten we niet, maar blijkbaar heeft hij een aantal geestelijke zonen gehad, die door hem als prototype te aanvaarden zijn gezag tot in de veertiende eeuw hebben doen voortduren. De laatste Wiṣnwawatāra, die wij kennen, is de man, uit wiens naam OJO 83 uitgevaardigd is en die we in het volgende hoofdstuk zullen bespreken; dit geldt uiteraard onder het voorbehoud, dat dan OJO 83 moet zijn wat het voorgeeft te zijn, en geen falsificaat.

Wij hebben in dit hoofdstuk gezien, dat het optreden van Wijaya/Krtarājasajayawardhana geleid heeft tot „modernisering" van de Pararaton, die vóór 1294 bestaan had. Dat een groot deel van de door Brandes uitgegeven tekst beschreven kan worden als „de gemoderniseerde Para-

raton van 1294", hoeft noch op grote betekenis van Wijaya/Krtarājasajayawardhana te wijzen, noch in te sluiten, dat modernisering der Pararaton niet eerder was voorgekomen. De kwestie is eer, dat het bedoelde stuk Pararaton zijn vorm heeft behouden, omdat na Wijaya/Krtarājasajayawardhana of na de koning, op wiens gezag OJO 83 uitgevaardigd is, de gewoonte om zich „de Erlangga van zijn tijd" te noemen plaats heeft gemaakt voor de opvatting, dat men indruk kon maken door zich „de nieuwe koning van Majapahit" of „de koning van Nieuw-Majapahit" te noemen, zoals Agung van Mataram dat gedaan heeft blijkens de structuur der Babad Tanah Jawi. Het begin der veertiende eeuw heeft dus het einde der Wiṣnuïtische traditie gebracht, althans in deze zin, dat van eventuele voortzetters der traditie geen documenten bewaard zijn gebleven, die ons in staat stellen de lijn van het pure Wiṣnuïsme door te trekken.

Tegenover de vigerende theorie hoeft echter niet de mogelijkheid van voortzetting der Wiṣnuïtische traditie verdedigd te worden; verdedigd dient te worden de stelling, dat zich het Wiṣnuïsme tot in de veertiende eeuw heeft gehandhaafd, en wel tegen hen, die zich hebben voorgesteld, dat het Buddhisme ook in driekwart der dertiende eeuw het terrein beheerst heeft. Hun dient voorgehouden te worden, dat nauwelijks meer te bewijzen is dan dat het Buddhisme een rol gespeeld heeft in het land van Krtanagara en tegen het einde van diens regering; de door Krom bekendgemaakte en laatstelijk in Ind. 9, 395 sqq. besproken Maleise inscriptie van 1286 A.D. en de bijbehorende beeldenconfiguratie verschaffen inlichtingen over Krtanagara's godsdienstige richting, maar overigens ontbreekt, voor zover ik weet, contemporaine informatie daaromtrent. Prapanca stelt Ranggah-Rājasa voor als een Buddhist en wekt daarmee de indruk, dat er van 1182 tot 1292 op Java Buddhisme bestaan heeft. Heeft Prapanca Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha aan de Pararaton ontleend, dan heeft de Singasarise tijd echter slechts enkele decennia geduurd en is de kans groot, dat ook het Singasarise Buddhisme van korte duur is geweest. Het is niet onwaarschijnlijk, dat Krtanagara het Buddhisme omhelsd heeft in verband met de dreiging van een Mongoleninvasie; met het oog op het jaartal van de aankomst van Krtanagara's aan de koning van Malayu aangeboden geschenk moeten wij er dan rekening mee houden, dat het Buddhisme zich niet meer dan een tiental jaren in Singasari heeft doen gelden. Hoe korter deze tijd geweest is, hoe gemakkelijker men na Krtanagara's dood het Buddhisme beschouwd zal hebben als een gril van deze zonderling en teruggekeerd zal zijn tot de oude adat.

Het is derhalve in verband met sommiger opvatting omtrent de betekenis van het Singasarise Buddhisme, dat de Wiṣnuïtische kleur van OJO 81 van belang is. Indien Krtanagara Buddhist is geworden in verband met de dreigende Mongoleninvasie, kan de geslaagde Mongoleninvasie — haar mislukking is een Javaanse voorstelling van zaken! — slechts de dood van het Singasarise Buddhisme hebben betekend. Het besluit van

Wijaya's priester om de nieuwe koning van Majapahit in OJO 81 voor te stellen als de Erlangga van de nieuwe tijd is dus niet alleen begrijpelijk, maar ook logisch geweest. In OJO 81 wordt Wijaya bepaaldelijk niet als Krtanagara's tegenstander geschilderd: als vijand van Krtanagara's tegenstander Jaya-Katwang was hij Krtanagara's vriend, en daarom werpt hij zich op als Krtanagara's schoonzoon en erfgenaam; uit Krtanagara's rijk heeft hij zelfs, zoals Poerbatjaraka in BKI 78, 444 in het licht heeft gesteld, de functie van *dharmādhyakṣa ring kasogatan*, laat ons zeggen: „Opperbuddhist", overgenomen. Verder blijkt echter uit OJO 81 geenszins het streven om Krtanagara's ideologische lijn door te trekken, want aan een koning, die zich op duidelijke wijze met Erlangga vergelijkt, nadat vele vorige koningen dit hadden gedaan door zich Wiṣnwawatāra te noemen, kan men toch moeilijk Buddhistische gezindheid toeschrijven; gebruiken wij de godsdienstige richting als criterium, dan moeten wij Wijaya dichter bij Jaya-Katwang dan bij Krtanagara plaatsen. In de Groot-Majapahitse tijd heeft men Wijaya echter zo belicht, dat de mededelingen van OJO 81 over hem niet konden opvallen. Het is daarom goed om uitdrukkelijk te stellen, dat de eerste koning van Majapahit aansluiting heeft gezocht aan het Kĕḍirise verleden, en dat er dus een scherp onderscheid moet worden gemaakt tussen de Wiṣnuïtische kraton van Vroegen de Buddhistische kraton van Groot-Majapahit.

3, 1. De sub 1, 5 reeds even ter sprake gebrachte, in het Sanskrt gestelde Krtanagara-hymne is blijkens de inleidende strofen het werkstuk van een Buddhist, en zou dus op het voetstuk van een Buddha-beeld op haar plaats zijn geweest zelfs indien er tussen beeld en tekst geen innige betrekking zou hebben bestaan.

Van de tekst had Brandes een transcript in zijn bezit, doch aan een uitgave is hij niet toegekomen. Na Brandes' dood is het transcript in handen gekomen van Rouffaer, en Rouffaer heeft zich vervolgens tot Kern gewend met het verzoek het stuk te willen vertalen. Aan dat verzoek heeft Kern voldaan door in TBG 52, 99 sqq. een opstel te publiceren, waarin hij de tekst van Brandes, in details door hem verbeterd, bekendgemaakt heeft, deze tekst zo goed mogelijk — Kern tekende aan, dat hij de bedoeling van de auteur niet volledig begreep — vertaald heeft, en ten slotte op enkele punten commentaar geleverd heeft; het opstel was nog geen tien bladzijden lang. Negen jaar later heeft Bosch in TBG 58, 429 sqq. de strofen van het gedicht, die over de rijksdeling handelen, aan beschouwing en vergelijking met de tekst van Nag. 68 onderworpen. Weer drie jaar later, in 1922, heeft Poerbatjaraka de tekst, na zorgvuldige raadpleging der abklatschen, opnieuw in transcriptie uitgegeven, een nieuwe vertaling geleverd, en een reeks opmerkingen gemaakt ter verklaring van zijn vertaling, ter bepaling van de herkomst van het stuk, en, tot op zekere hoogte, ter verduidelijking van de inhoud; het opstel is verschenen in BKI 78, 426 sqq. en hield een halve belofte van voortzetting in, daar Poerbatjaraka zich van een bespreking der rijksdelingskwestie onthouden heeft, stellende, dat zij „een aparte en uitvoerige behandeling" behoefde; voor zover ik weet, is het vervolg nog niet verschenen.

De door Poerbatjaraka gegeven tekst luidt — indien men *estasmāj* in strofe 6 als drukfout beschouwt en *etasmāj* leest — als volgt:

1. ādau namāmi sarbajñaṃ jñānakāyan tathāgataṃ
   sarwwaskandhātiguhyasthaṃ sad-asatpakṣawarjjitaṃ
2. anw atas sarwwasiddhiṃ wā wande 'hang gaurawāt sadā
   çākakālam idaṃ wakṣye rājakīrttiprakāçanaṃ
3. yo purā paṇḍitaç çreṣṭha āryyo bharāḍ abhijñātaḥ
   jñānasiddhiṃ samāgamyā 'bhijñālābho munīçwaraḥ
4. mahāyogīçwaro dhīraḥ satweṣu karuṇātmakaḥ
   siddhācāryyo mahāwīro rāgādikleçawarjjitaḥ
5. ratnākarapramāṇān tu dwaidhīkṛtya yawāwanīṃ
   kṣitibhedanaṃ sāmarthya kumbhawajrodakena wai
6. parasparawirodhena nṛpayor yuddhakāṅkṣinoḥ
   etasmāj janggalety eṣā paṃjaluwiṣayā smṛtā

7. kin tu yasmāt rarakṣemāṃ jaya-çrī-wiṣṇuwarddhanaḥ
çrī-jayawarddhanībhāryyo jagannāthottamaprabhuḥ
8. ājanmapariçuddhānggaḥ kṛpāluḥ dharmmatatparaḥ
pārthiwanandanang kṛtwā çuddhakīrttiparākramāt
9. ekīkṛtya punar bhūmīṃ prītyārthañ jagatāṃ sadā
dharmmasaṃrakṣaṇārtham wā pitrādhiṣṭhāpanāya ca
10. yathaiwa kṣitirājendraç çrī-hariwarddhanātmajaḥ
çrī-jayawarddhanīputraḥ caturdwīpeçwaro muniḥ
11. açeṣatatwasampūrṇṇo dharmmaçāstrawidām waraḥ
jīrṇṇodhārakriyodyukto dharmmaçāsanadeçakaḥ
12. çrī-jñānaçiwabajrākyaç cittaratnawibhūṣaṇaḥ
prajñāraçmiwiçuddhānggas sambodhijñānapāragaḥ
13. subhaktyā taṃ pratiṣṭhāpya swayaṃ pūrwwaṃ pratiṣṭhitaṃ
çmaçāne wurarenāmni mahākṣobhyānurūpataḥ
14. bhawacakre çakendrābde māse cāsujisaṃjñake
pañcamyāṃ çuklapakṣe ca ware pa-ka-bu-saṃjñake
15. sintanāmni ca parwwe ca karaṇe wiṣṭisaṃskṛte
anurādhe 'pi nakṣatre mitre mahendramaṇḍale
16. saubhāgyayogasaṃbandhe somye caiwa muhūrttake
kyāte kuweraparwweçe tulārāçyabhisaṃyute
17. hitāya sarbasatwānāṃ prāg ewa nṛpates sadā
saputrapotradārasya kṣityekībhāwakāraṇāt
18. athāsya dāsabhūto 'haṃ nādajño nāma kīrttinaḥ
widyāhīno 'pi saṃmuḍho dharmmakriyāṣw atatparaḥ
19. dharmmādhyakṣatwam āsādya kṛpayaiwāsya tatwataḥ
sakakālaṃ sambaddhatya tadrājānujñayā punaḥ

Van deze tekst heeft Poerbatjaraka de volgende vertaling gegeven:

1. „Allereerst huldig ik den Tathāgata (Buddha), den Alwetende, de belichaming van hoogere kennis, die zeer verborgen in de skandha's (de vijf bestanddeelen van het menschelijk organisme) zetelt, van wien men niet kan stellen dat hij is noch dat hij niet is.
2. Daarna loof ik hem die alle volkomenheid (of: alle bovennatuurlijke kracht) bezit uit altijd (gevoelden) eerbied.
   Ik zal deze gedenkwaardige tijdstippen vermelden, waarin de vorstelijke grootsche-daden zich duidelijk uitten.
3. Er was oudtijds een voortreffelijke geleerde Âryya Bharāḍ (genaamd), die bekend stond (als iemand, die) tot volkomenheid in ware kennis gekomen was, en Abhijña (transcendente wijsheid) deelachtig werd, een meester onder de Muni's (wijzen, asceten),
4. een groote meester onder de wijsgeeren, verstandig, meewarig gezind jegens (alle) schepselen, een toovermachtig leeraar, een groot held, vrij van hartstochtelijke gehechtheid en de overige zondige neigingen.
5. Hij verdeelde het eiland Java, dat een hoeveelheid edelsteenmijnen bezit, (of: de edelsteenmijnen tot richtsnoer nemend), in tweeën. Deze landsplitsing bewerkstelligde (lett. sloot af) hij met vloekwater uit den kĕṇḍi,
6. doordat twee vorsten uit vijandschap jegens elkander den strijd

begeerden. Hierdoor (ontstonden de rijken) genaamd Janggala en Paṃjalu, (welke nog) bekend zijn in de overlevering.

7. Sedert echter hoedde Jaya-Çrī-Wiṣṇuwarddhana, die tot echtgenoote had H. M. Jayawarddhanī, een allervoortreffelijkst beschermer der wereld en heerscher,
8. van zijn geboorte af door en door rein van lichaam, medelijdend, zeer vroom, die door zijn onbevlekten roem en dapperheid de vreugde der wereld veroorzaakte,
9. dit land, nadat dit weder vereenigd was ter duurzame bevrediging van de menschen en ter handhaving van het recht (of den godsdienst) dan wel ter bevestiging van zijn voorvaderen enz.
10. Evenzoo de koning, de zoon van Z.M. Hariwarddhana en Jayawarddhanī, de heer der vier werelddeelen en een Wijze (muni);
11. vol van alle goede eigenschappen, uitmuntende onder de kenners der wetboeken, ijverig in het herstellen van het vervallene, verkondiger van den Dharmma (d.i. de leer van Buddha),
12. genaamd Çrī Jñānaçiwabajra, gesierd door een juweel van een geest, begaafd met een lichaam gezuiverd door de stralen van ware kennis, volkomen vertrouwd met de wijsheid eens Buddha's.
13. Van wege zijn vroomheid deed hij zichzelf vroeger wijden, (waarbij) dit Akṣobhyabeeld naar zijn uiterlijk opgericht werd op de begraafplaats Wurare genaamd.
14. In het jaar van den Çākavorst 1211 (A.D. 1289) in de maand Asuji (d.i. Açwina) genaamd, op den 5de der lichte maandhelft, op den dag der zesdaagsche week: Paniron, der vijfdaagsche: Kaliwon, een Woensdag
15. in de wuku Sinta genaamd; in het Kāraṇa gemerkt als Wiṣṭi; en onder het sterrenbeeld Anurādhā Mitra in den kring van Indra,
16. in vereeniging met den yoga Saubhagya; in de stonde Somya, terwijl Kuwera de heer van den (astronomischen) knoop is en (de zon) in het dierenriemsteeken de Weegschaal staat.
17. Tot heil van alle schepselen in de eerste plaats altoos van den Vorst mitsgaders zijn zonen, kleinzonen en gade, ten gevolge van het een-zijn van het land.
18. Zoo ben ik, met name Nāda, de nederige dienaar van Hem, den roemvolle, al ben ik onwetend en verdwaasd, weinig mij toeleggend op vrome werken,
19. superintendent geworden, hetgeen eigenlijk alleen te danken is aan zijne genade.

(Dat) ik deze gedenkwaardige gebeurtenissen aaneen rijg, (geschiedt) ook met toestemming van dezen Vorst."

Daar ik een leek ben in de techniek van het lezen van Oud-Javaanse inscripties, aanvaard ik de transcriptie op gezag van Poerbatjaraka, op twee details na. Volgens Poerbatjaraka geeft de abklatsch het door hem

gelezen woord *kīrttinaḥ* duidelijk te zien; in dat geval heeft iemand echter een fout gemaakt, daar slechts zin geeft de lezing *Nādajnanāmakīrtanaḥ*, „wiens naam Nādajna is" – vgl. het *Krtawardhananāmadheyaḥ* in de sub 3, 2 te behandelen inscriptie op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor –, of *Nādajno-*, indien de o de Javaanse uitspraak van de slotvocaal zou weergeven. Het tweede punt is, dat *samuddhrtya* gelezen moet worden in plaats van *sambaddhatya*, om technische redenen, die Poerbatjaraka zelf op p. 430 aan de hand doet, en op grond van de taalkundige overweging, dat *sambaddhatya* als wanvorm zou misstaan in deze tekst, die, voor zover ik kan nagaan, vrij van fouten is, afgezien van enkele onregelmatigheden in de spelling.

Met betrekking tot Poerbatjaraka's vertaling der Krtanagara-hymne dient gezegd te worden, dat zij het onderzoek in hoge mate vergemakkelijkt, maar ons niet geheel bevredigt. Het voornaamste bezwaar, dat men er tegen mag hebben, is wel, dat Poerbatjaraka zich – zie p. 427 – heeft laten leiden door zijn „Javaansch gevoel". Verderop blijkt dit te betekenen, dat volgens Poerbatjaraka de dichter de regels van de Sanskrt grammatica genegeerd heeft, in zoverre, dat hij absolutiefvormen voor verba finita in de plaats heeft gesteld; Kern had in TBG 52, 102 van „een te spaarzaam gebruik van werkwoordsvormen" gesproken en in verband daarmee zinbouw en stijl onbeholpen genoemd, maar Poerbatjaraka is veel verder gegaan door de dichter afwijking van de geldende regels toe te schrijven. Op grond van zijn veronderstelling heeft Poerbatjaraka de tekst in stukken geknipt, waardoor hij – uiteraard – „uiterst eenvoudige zinnetjes" kreeg. Bosch heeft in TBG 58, 442 sq. reeds opgemerkt, dat men in plaats van wartaal – zoals Kern had gemeend – goede zin krijgt, indien men de strofen 3 t/m 6 als één volzin opvat door het *yo* van strofe 3 en het *etasmāj* van strofe 6 als correlatief te beschouwen. In aansluiting hieraan dient m.i. gesteld te worden, dat de strofen 7 t/m 19 één volzin vormen, die beheerst wordt door het correlatieve gebruik van *yasmāt* in strofe 7 en *asya* in strofe 18; op deze basis het geraamte van de lange zin blootleggende, krijgt men het volgende te zien:

Van degene/datgene,
krachtens wie/wat regeerden
Wiṣnuwardhana, verenigd hebbende ...,
en zijn zoon Jnānaçiwabajra ...,
ben ik, opgericht hebbende ...,
de dienaar ...,
verworven hebbende ...,
aangeboden hebbende ....

Bij deze opvatting komt strofe 13 in het tweede stuk van de lange zin terecht, en dat maakt voor de interpretatie een groot verschil. De overige afwijkingen van Poerbatjaraka's opvatting mogen blijken uit de volgende vertaling, die ik voor de zijne in de plaats zou willen stellen.

1. Eerst eer ik de Tathāgata, die alle kennis heeft en is,
verborgen woont in ieder deel en boven zijnd en niet-zijnd staat.
2. Ik prijs de Sarwasiddhi voorts uit eerbied, die ik steeds gevoel,
en spreek dit çākakāla uit tot staving van der vorsten roem.
3. Van hem, die eenmaal stond bekend als ārya Bharāj, zeer geleerd,
de monnik, die der kennis top bereikt had en haar macht bezat,
4. der grote yogī's wijze heer, vol sympathie voor al wat leeft,
volmaakt als priester, groot als held, van drift en andre zonde vrij,
5. die 't eiland Java heeft gedeeld in tweeën, met de zee tot norm,
door toverwater uit de kruik der landen scheiding heeft bewerkt,
6. omdat, van zucht naar strijd vervuld, twee vorsten twistten met elkaar,
stamt Janggala, het land, dat eens deel van Pangjalu werd genoemd.
7. Van Dat voorts, op gezag van Wat regeerde Wiṣnuwardhana,
de man van Jayawardhanī, der wereldheersers oppervorst,
8. sinds zijn geboorte rein van lijf, meedogend, vol van plichtsbesef,
voor heel de wereld bron van vreugd uit kracht van vlekkeloze deugd,
9. die, op der mensen heil bedacht en ter bescherming van de wet
zowel als tot der vaadren rust, 't gespleten land herenigd heeft,
10. precies zó als der prinsen vorst, de zoon van Wiṣnuwardhana,
de zoon van Jayawardhanī, heer van vier landen, toch asceet,
11. die alle goede gaven heeft, het puik der kenners van de wet,
die wegdeed wat versleten was en ons de dharma onderwees,
12. die Jnānaçiwabajra heet, daar geest hem als een kleinood siert
en 't lijf hem straalt van kennislicht, doordrenkt van inzicht als hij is,
13. ben ik, nu 'k vroom heb opgericht Die eens zichzelf heeft neergezet,
een Mahākṣobhya naar de vorm, op 't kerkhof, dat Wurare heet,
14. in 't Çāka-jaar van 't wentlend zijn, de maand, die men Asuji noemt,
de vijfde dag der lichte maan, de weekdag pa-ka-bu genaamd,
15. de wuku, die naar Sinta heet, de karaṇa der werkzaamheid,
toen Anurādha maanhuis was en Mitra Grote-Indra-kring,
16. de yoga-band Saubhāgya was en 't Somya-uur geslagen had,
Kubera heer was van de knoop en in de Weegschaal stond de zon,
17. tot blijvend heil van al wat leeft en van de koning speciaal,
plus vrouw en nakroost, met het oog op 't een-zijn van het vaderland,
18. de slaaf geworden, die het volk onder de naam Nādajna kent,
en die, schoon dom en ongeschoold, in leer en riten onbekwaam,
19. het hogepriesterschap verkreeg, doordat Het met mij meelij had,
en voorts dit çākakāla schreef, toen mij Zijn Vorst permissie gaf.

In zakelijk Nederlands omgezet staat er:

> Ik, Nādajna, hogepriester bij de gratie van Buddha en dichter krachtens toestemming van diens koninklijke verschijningsvorm, heb tot heil van het koninklijk gezin en het overige volk en ter verzekering van de eenheid van het land, een beeld van Krtanagara in de gedaante van Akṣobhya geïnstalleerd, hetzelfde beeld, dat Krtanagara door eigen kracht in 1211 Çāka op het lijkenveld Wurare geplaatst had. Dit doende betoon ik mij de dienaar van Het Goddelijke Wezen, krachtens Hetwelk geregeerd hebben Jaya-Wiṣnuwardhana, de hereniger der door ārya Bharāj gescheiden landen, en zijn zoon Jnānaçiwabajra, wiens beeld ik opnieuw geïnstalleerd heb [18]).

Wie de moeite wil nemen het hele opstel van Poerbatjaraka in BKI 78, 426 sqq. te lezen zal opmerken, dat wij behalve een verbeterde tekst en een interessante vertaling van de Krtanagara-hymne nog meer aan hem te danken hebben. In naar aanleiding van de tekst geleverde beschouwingen heeft Poerbatjaraka zes kwesties aan de orde gesteld. Van de zes stukken, waarin men zijn commentaar mag indelen, is het belangrijkst voor de auteur zelf geweest — blijkens het aantal bladzijden, dat hij er aan gewijd heeft — het betoog over de tijd van de vervaardiging der Krtanagara-hymne. De tekst, zegt Poerbatjaraka, maakt de indruk vooral op Krtanagara betrekking te hebben, en het in strofe 14 verwerkte chronogram, waaruit men het jaartal 1211 Çāka, 1289 A.D., moet halen, zou dit jaar als tijdstip der vervaardiging van de tekst kunnen suggereren. Er zijn echter, zo gaat hij voort, redenen om aan te nemen, dat het gedicht pas na 1350 geschreven is, want Nādajna moeten wij identificeren met de man, die elders Nāda genoemd wordt en die de vader van Prapanca, de dichter der Nāgarakrtāgama, geweest moet zijn; de chronologische details heeft Nādajna blijkbaar aan een archief ontleend. Aldus de stelling van Poerbatjaraka. Krom heeft — zoals uit HJG[1] 339 (HJG[2] 342) blijkt — deze stelling niet overgenomen; hij vermeldt haar zonder commentaar, en dat doet Krom meestal, wanneer hij niet overtuigd is, maar geen tegenargumenten heeft. Poerbatjaraka's betoog lijkt mij echter bevredigend, en verdient ook daarom cum laude vermeld te worden, omdat hij met zijn bijdrage de weg naar beter begrip van de ideologie van Groot-Majapahit geopend heeft.

Dat Poerbatjaraka niet meer vruchten van zijn studie geplukt heeft, is even jammer als begrijpelijk. Hij had in zijn commentaar de aandacht er op kunnen vestigen, dat men in het Majapahit van omstreeks 1350 Jaya-Wiṣnuwardhana en zijn zoon Krtanagara als herenigers der door ārya Bharāj gescheiden landen beschouwde. Poerbatjaraka heeft deze door de tekst gewekte indruk wel ter sprake gebracht, maar gemeend er tegen te moeten waarschuwen, omdat dan de mededeling der Krtanagara-hymne in strijd zou zijn met die der Pararaton en der Nāgarakrtāgama. Poerbatjaraka had zich kunnen afvragen, of dan misschien de mededeling der laatstgenoemde geschriften onjuist was, te meer, daar hem bekend

moet zijn geweest, dat OJO 79 op blad 6a de hereniging van Janggala en Pangjalu eveneens als prestatie van Krtanagara vermeldt. Poerbatjaraka heeft echter in de tekst van Trawulan-Oorkonde II, die hij in BKI 78, 440 sq. vertaald en besproken heeft, een bevestiging van de mededeling der Pararaton en der Nāgarakrtāgama betreffende de reeds door Angrok/Ranggahrājasa verrichte herenigingsdaad gezien, en is, daardoor verblind, aan tegen elkaar afwegen der getuigenissen niet toegekomen. Wat hij – te goeder trouw, uiteraard – gedaan heeft is een zodanige draai aan de mededeling der Krtanagara-hymne geven, dat zij er schijnbaar begrijpelijk door gemaakt, maar in feite verkracht door wordt: volgens Poerbatjaraka zou Nādajna Jaya-Wiṣnuwardhana en Krtanagara verheerlijkt hebben als vorsten, die *na* de hereniging der rijksdelen geleefd hadden. Waar blijft dan echter de zin der voorafgaande mededeling over de daad van ārya Bharāj? Juist door de tegenstelling „splitsing door ārya Bharāj, hereniging door Krtanagara" vormt het gedicht een eenheid van mededeling: Nādajna heeft Krtanagara als een wezen van even grote macht tegenover „de heilige met de kruik" gesteld en daarom zijn zelfvergoddelijking ter sprake gebracht; zó hebben ook de tijdgenoten het verstaan, want volgens de auteur van het Calonarangverhaal heeft Bharāḍa gewoond op het lijkenveld, waar Krtanagara zichzelf heeft bijgezet, hetgeen wil zeggen, dat de tovermacht, die op dezelfde plaats verworven was, van gelijke omvang was [19]). Door in Krtanagara de hereniger der gescheiden geraakte landen te zien komen wij met betrekking tot Angrok/Ranggahrājasa uiteraard tot dezelfde conclusie, waartoe het betoog in MAWL-NR 14, 121 sqq. geleid heeft: dat hij pas door Prapanca aan een bestaande lijst van Singasarise koningen toegevoegd is. Aan de mededeling van Trawulan-Oorkonde II moeten wij nu uiteraard een andere betekenis toe kunnen kennen dan Poerbatjaraka gedaan heeft; we komen op deze kwestie sub 4, 5 terug.

Ik kom nu tot een tweede bezwaar tegen Poerbatjaraka's uiteenzetting. In BKI 78, 438 sq. heeft hij er op gewezen, dat de Sanskrt hymne in de eerste persoon gesteld is. Hieruit heeft hij afgeleid, dat wij Nādajna's gedicht moeten beschouwen als „een particulier, een persoonlijk iets". „Deze ... onderstelling wordt trouwens door de woorden van den dichter zelf bevestigd. Op den allerlaatsten regel van zijn gedicht zegt hij, dat hij het gemaakt heeft alleen met goedkeuring van den Vorst, dus niet op des Vorsten bevel. Het is dus m.i. zeer duidelijk dat deze inscriptie geen officieele vorstelijke is". Aldus Poerbatjaraka. Met wat er in het laatste citaat staat kan men het eens zijn zonder Poerbatjaraka te volgen in wat hij met zijn uitspraak suggereert. De Krtanagara-hymne staat, dunkt mij, boven de gewone inscriptieteksten, omdat zij een officieel-hogepriesterlijke verklaring is; doordat Nādajna aan het slot zijn functie vermeldt, legt hij zijn verklaring qualitate qua af, en zijn verwijzing naar 's konings goedkeuring doet mij denken aan hetgeen in Nederland gebruikelijk is, wanneer een functionaris in tegenwoordigheid van het staatshoofd

een ambtshandeling verricht. Indien men, rekening houdende met het feit, dat de tekst in het Sanskrt gesteld en op een Akṣobhya-beeld aangebracht is, Nādajna's uitspraak als een dogma beschouwt, ziet men in de Krtanagara-hymne een in het jaar der uitvaardiging relevante verklaring over Jaya-Wiṣnuwardhana en zijn zoon, die – omdat een hogepriester nu eenmaal ex cathedra geen waarheid als een koe verkondigt – aan lieden van andere opvatting het zwijgen heeft opgelegd. Er waren dus in zeg 1350 lieden, die in Jaya-Wiṣnuwardhana in het geheel geen Unificator zagen, en zulks niet, omdat zij van Ranggah-Rājasa's daden gehoord hadden, maar omdat zij nog te goed op de hoogte waren van de gebeurtenissen en toestanden van de Singasarise tijd.

In VAWL-NR 59/1 heb ik reeds betoogd, dat er weinig reden is om te geloven, dat Erlangga zijn rijk onder zijn twee zonen verdeeld heeft, en dat vermoedelijk een latere verdeeldheid in de voortijd geprojecteerd is. Los daarvan heb ik in Ind. 9, 195 sq. de opmerking gemaakt, dat Prapanca in Krtanagara het prototype van Rājasanagara moet hebben gezien en in Rājasanagara dus Krtanagara's evenbeeld. Indien dat niet louter een eigenaardigheid van Prapanca geweest is – hetgeen sub 2 over Wijaya als evenbeeld van Erlangga gezegd is, maakt dat zeer onwaarschijnlijk –, en ook Nādajna in termen van mystieke identiciteit heeft gedacht, moeten wij de mogelijkheid overwegen, dat Nādajna bij de vermelding der door Krtanagara en zijn vader tot stand gebrachte hereniging van Java gedacht heeft aan een daad van Rājasanagara en zijn voorganger op de troon, terwijl hij bovendien, uit OJO 81 de betrekking van Wijaya tot Erlangga kennende, bij „rijksdeling van ārya Bharāj" of „rijksdeling van Erlangga" gedacht kan hebben aan „rijksdeling van Wijaya". Wij hebben sub 2, 3 een „rijksdeling van Wijaya" besproken, zodat de gedachte aan transpositie zeker niet absurd kan worden genoemd. Hier komt nu bij, dat het in het geval van Rājasanagara zonder meer begrijpelijk zou zijn, indien bij de vermelding van een door hem vóór 1351 verrichte daad de naam van zijn moeder zou worden genoemd, omdat Tribhuwanottunggadewī, van hogere rang dan haar man Krtawardhana, als feitelijk staatshoofd is opgetreden, terwijl de relatie van Krtanagara tot zijn moeder in nevelen gehuld is. Krom heeft in HJG[1] 322 (HJG[2] 325) de mogelijkheid geopperd, dat Jaya-Wiṣnuwardhana's gemalin en Krtanagara's moeder „door afkomst of relaties aanzienlijk bijdroeg tot versteviging van den troon", en wel juist naar aanleiding van Jaya-Wardhanī's vermelding in de Krtanagara-hymne. De moeder van Krtanagara zou Jaya-Wardhanī hebben geheten; de moeder van Rājasanagara heette – en dat weten wij uit verschillende inscriptieteksten – tevens Jaya-Wiṣnuwardhanī, hetgeen wil zeggen, dat zij de naam van Krtanagara's vader droeg in de vrouwelijke vorm. Wegens de vermelding van Wijaya's rijksdeling in de Pararaton, die in de Groot-Majapahitse tijd blijkbaar ongedaan is gemaakt, ligt het voor de hand om te veronderstellen, dat Nādajna een hereniging der landen door Tribhuwanottunggadewī alias Jaya-Wiṣnuwardhanī op het

oog heeft gehad, maar het succes toegeschreven heeft aan Krtanagara en diens vader, naast wie dan echter een vrouw diende te staan; met andere woorden, dat de Jaya-Wardhanī der Krtanagara-hymne Rājasanagara's moeder Jaya-Wiṣnuwardhanī alias Tribhuwanottunggadewī is. Is dit juist, dan heeft uiteraard de vermelding van Jaya-Wardhanī in een verhaal omtrent een gebeurtenis, die voorgesteld werd als in Krtanagara's tijd plaats te hebben gevonden, „moderniserend" gewerkt, zoals de vermelding van Krtanagara's naam in OJO 81 „moderniserend" gewerkt heeft.

Er zal in de volgende paragrafen van dit hoofdstuk het een en ander gezegd worden om de veronderstelling van de vorige alinea op een soliede basis te stellen. Voordat wij daartoe overgaan, moeten wij echter in deze paragraaf nog enige aandacht schenken aan de manggala-strofen der Krtanagara-hymne. De *manggala* van de dichter is de heilbrengende figuur, die hij in de inleiding van zijn gedicht noemt of beschrijft om door vermelding er van de kracht te ontvangen, die hij voor de vervulling van zijn taak nodig heeft; de keuze van de manggala hangt veelal of misschien zelfs steeds samen met de aard van de te verrichten taak, en dus met de zin van 's dichters activiteit. De studie der manggala-strofen kan ons derhalve bij een poging tot interpreteren op weg helpen; hier staat tegenover, dat juist wegens het sacrale karakter der manggala-strofen de dichter herhaaldelijk zich daarin van termen bedient, die reeds de vertaling aanzienlijk bemoeilijken. De inhoud van de manggala-strofen der Krtanagara-hymne is in hoofdzaak wel duidelijk: Nādajna zegt de Tathāgata te vereren, de Sarwasiddhi te prijzen en een çākakāla te schrijven ter verbreiding van de roem des konings of der koningen. Van de Tathāgata worden echter met niet terstond doorzichtige woorden in de eerste strofe twee kwaliteiten genoemd: hij heet *sarwaskandhātiguhyastha* en *sadasatpakṣawarjita*; de vraag is dus, wat Nādajna daarmee in verband met de rest van zijn gedicht heeft willen zeggen.

Reeds in TBG 52, 103 heeft Kern gezegd, dat met *skandha* „de vijf bestanddeelen van 't menschelijk organisme" bedoeld zijn. Hierbij aansluitend heeft Poerbatjaraka in BKI 78, 431 sq. de aandacht gevestigd op een Sanskrt vers (SHK 61), dat over de betrekking tussen de *pancaskandha* en de *pancatathāgata* handelt. De Pancatathāgata zijn de vijf Jina's, vaak Dhyāni-Buddha's genoemd, die in laat-Buddhistische theologie en speculatie een rol spelen: Wairocana, Akṣobhya, Ratnasambhawa, Amitābha en Amoghasiddhi. Bij zijn bespreking van Nag. 43, 2 (Nag.ed. 109) heeft Kern zich de vraag gesteld, „in welke verhouding men zich den tot Jina gewijden Koning Kṛtanagara tot de 5 officieele Jina's of Dhyāni-buddha's moet voorstellen", maar hij is niet dieper op de kwestie ingegaan. Poerbatjaraka heeft zich met het adjectief *sarwaskandhātiguhyastha* beziggehouden wegens een verkeerde lezing van Kern en een betere vertaling gegeven, maar hij heeft het verborgen zetelen van de Tathāgata in de vijf skandha's door het volgende adjectief, *sadasat-*

pakṣawarjita, nader bepaald geacht, en is zo tot de – mij niet geheel duidelijke – opvatting gekomen, dat Nādajna heeft willen zeggen, dat de Tathāgata, „hoewel hij in het menschelijk lichaam zetelt, anatomisch niet aan te toonen is". De verklaring is, dunkt mij, eenvoudiger: indien er vijf Tathāgata's en vijf skandha's zijn, zetelt er één Tathāgata in iedere skandha. Waarom zou Nādajna dit echter zeggen, indien hij slechts aan lichaamsdelen dacht? In de tweede manggala-strofe heeft hij het over de roem der koningen, en indien wij nu, omdat wij reeds weten, dat Krtanagara als een verschijningsvorm van de Tathāgata beschouwd is, en dat Rājasanagara als „copie" van Krtanagara een tweede verschijningsvorm van de Buddha was, aan vijf koningen denken, dan krijgt *skandha* de zin van „lid van de dynastie", op de basis van vergelijking van de dynastie met een lichaam. Wie zich de Christelijke leer herinnert, dat de Kerk het mystieke lichaam van Christus is en de gelovigen de ledematen, zal de veronderstelling, dat de dynastie het lichaam van de Tathāgata en de koningen der dynastie zijn skandha's zijn, niet ongerijmd achten.

Voor een eerste gissing betreffende de betekenis van het adjectief *sadasatpakṣawarjita* vinden wij een aanknopingspunt in de manggala-strofen der Nāgarakrtāgama, die slechts een paar jaar jonger dan de Krtanagara-hymne is. Zoals wij sub 1, 1 hebben gezien, moeten de laatste woorden van Nag. 1, 1, d wel gelezen worden als *hana-taya tĕmahnirêng jagat*, „op aarde geworden tot zijnd en tot niet-zijnd". Blijkens de gegevens, die men in KBW 2, 751 vindt, wordt *tĕmah* in het oudere Javaans herhaaldelijk voor „incarnatie" gebruikt, zodat Nag. 1, 1 aan het slot duidelijk gaat over aardse verschijningsvormen van de in de voorafgaande woorden beschreven Buddha. De lezing *hana-taya* is een gissing, maar – zoals thans uit de vorige alinea blijkt – een gissing, die steun vindt in het adjectief *sadasatpakṣawarjita* van de manggala-strofen der Krtanagara-hymne, omdat Sanskrt *sadasat* hetzelfde betekent als Javaans *hana-taya*. Er valt tussen de twee inleidingen verschil te constateren: volgens Prapanca openbaart zich de Buddha in tegengestelde vormen, volgens Nādajna staat hij boven de tegenstelling; het is echter ook zo, dat hetgeen vanuit het gezichtspunt van de in aardse vormen geïnteresseerde verschil is irrelevant kan zijn voor hem, die in termen van eeuwigheid denkt, en Nādajna, die het adjectief *sadasatpakṣawarjita* in zijn eerste strofe te pas brengt, gaat pas in de tweede er toe over om van aardse koningen te spreken.

Nemen we nu aan, dat voor Nādajna zowel als voor Prapanca het door hem geschreven gedicht een çākakāla geweest is, omdat het handelt over een in de tijd zich openbarend goddelijk mysterie – de Bhāratayuddha kan men dan een zich in de elfde Çāka-eeuw opnieuw afspelend „voorhistorisch" drama noemen –, dan kunnen wij uit het slot van Nādajna's manggala-strofen opmaken, dat het goddelijke mysterie zich in de tijd heeft geopenbaard door de roemrijke daad of daden van vijf koningen, en veronderstellen, dat die roemrijke daad in de rest van het gedicht

geconcretiseerd wordt door een aan Krtanagara toegeschreven, maar vermoedelijk op Rājasanagara toepasbare, en dan dus waarschijnlijk voor nog drie andere koningen geldende hereniging der door ārya Bharāj gescheiden rijken. Doordat vroegere onderzoekers hun aandacht geconcentreerd hebben op het verhaal over de rijksdeling als een gebeurtenis in de dynastieke of politieke geschiedenis van Java, hebben zij het enigszins uit zijn verband gerukt, want Nādajna heeft kennelijk de hereniging als iets transcendents beschouwd.

De vragen, die in dit hoofdstuk te beantwoorden zijn, zijn derhalve: wie zijn de vijf koningen geweest, in wie zich de Tathāgata gemanifesteerd heeft, waarom heeft Prapanca met betrekking tot hen verschil tussen existent en non-existent gemaakt, en wat is de daad of het gedrag van hen allen geweest, waarop de term „unificatie" past?

3, 2. Om het onderzoek, dat op de beantwoording van de vragen van het slot der vorige paragraaf gericht is, voor vakgenoten zoveel mogelijk controleerbaar te maken, breng ik in dit hoofdstuk voornamelijk jaartallen en genealogische gegevens ter sprake. Het is een ietwat onappetijtelijke materie; ik hoop echter, dat het resultaat van de tocht door de rijstebrijberg het genot zal zijn zo al niet van Luilekkerland, dan toch van een fraai panorama. Er zijn vele jaartallen en genealogische aantekeningen, die men als uitgangspunt kan gebruiken. Niet omdat het extra interessant is, maar omdat het na het betoog der vorige paragraaf voor de hand ligt, gebruik ik als uitgangspunt de gegevens over de duur van Krtanagara's en Rājasanagara's regering; de grensjaren van Krtanagara zijn volgens Nag. 41, 3 resp. 43, 5 geweest 1254 en 1292, terwijl wij uit Nag. 2, 1, d iuncto Par. 30, 24 sq. weten, dat Rājasanagara geregeerd heeft van 1351, het jaar volgend op dat van de dood van zijn grootmoeder, tot 1389. Tellen wij het eerste zowel als het laatste jaar mee, dan heeft zowel Krtanagara als Rājasanagara 39 jaar geregeerd, hetgeen met de theorie van hun functionele identiciteit in overeenstemming is.

Nu leest men in HJG[1] 396 sq. (HJG[2] 400 sq.), dat in 1350 de dood van de Rājapatnī haar kleinzoon Rājasanagara op de troon bracht, en dat de Regentes, Tribhuwanottunggadewī, dochter der Rājapatnī en moeder van Rājasanagara, bij die gelegenheid op de tweede plaats trad en voortaan slechts de titel bhre Kahuripan voerde. Uit het begin van het twaalfde hoofdstuk van HJG blijkt, dat Krom zich rekenschap van Rājasanagara's optreden na de dood van zijn grootmoeder gegeven heeft in termen van staatsrecht: toen Jayanagara bij zijn dood geen zoon naliet, kwamen de vrouwen aan de beurt, en onder haar kwam de Rājapatnī in de eerste plaats als dochter van Krtanagara. Met deze theorie is Krom echter niet uitgekomen, want in de eerste plaats moest hij in een noot (HJG[1] 397; HJG[2] 400) aantekenen, dat Tribhuwanottunggadewī na 1350 toch als oppervorstin beschouwd bleef — dat dat voor de helft gold, had niets met de verhouding van moeder tot zoon te maken, maar vloeide uit de

verhouding van Tribhuwanottunggadewī tot haar zuster voort! —, en in de tweede plaats moest hij constateren, dat Rājasanagara ook na zijn optreden met zijn jongensnaam aangeduid werd.

Men hoeft het bestaan van een Majapahits staatsrecht niet per se te ontkennen om toch aan een heel andere verklaring van Nag. 2 de voorkeur te geven. Indien aan Krtanagara en Rājasanagara evenveel regeringsjaren toegekend zijn om uit te doen komen, dat zij als aardse verschijningsvormen van de Buddha identiek waren, dan moet voor Rājasanagara tevens hebben gegolden, dat hij vijftien van de negenendertig jaren onder voogdij geregeerd heeft en in het zestiende jaar van zijn totale ambtstijd als onbevoogde koning is opgetreden; van Krtanagara zegt Prapanca immers in Nag. 41, 3, dat hij in 1254 tot koning gewijd is, en pas in de volgende strofe, dat hij in 1268 zijn vader verloren heeft. Heeft Rājasanagara op dezelfde wijze eerst vijftien jaar onder voogdij en vervolgens vierentwintig jaar zelfstandig geregeerd, dan valt zijn regeringstijd uiteen in twee perioden: 1351 t/m 1365 en 1366 t/m 1389; in dat geval is hij gedurende de eerste vijftien jaar in overeenstemming met de situatie koning èn bij zijn jongensnaam genoemd, terwijl zijn moeder èn oppervorstin èn niet meer dan bhre Kahuripan was.

Om de juistheid van deze conclusie in te zien hoeven wij niet meer te doen dan Nag. 2, 2 nog eens te lezen; Prapanca zegt:

> Ry antuk çrī Rājapatnī Jinapada kawĕkas duhkhita ng rat byamoha
> ry ādĕg çrī nātha munggw ing Majapahit tumuluy tuṣṭa *mang*gōng kabhaktin
> rena çrī nātha sang çrī Tribhuwanawijayottunggadewī gumanti
> munggw ing rājyêrikang Jīwanapura sira tâmwangmwang i çrī narendra

> Toen de Koningsvrouw stierf en de hemel van Jina verwierf, was de mensheid bedroefd en verbijsterd;
> maar terstond werd zij blij en betuigde haar trouw, toen de Koning zijn rijk, Majapahit, aanvaardde.
> De moeder des konings, Tribhuwanawijayā Uttunggadewī, bezette de plaats (van haar moeder);
> in Jīwanapura, haar kraton, vertoevende, leidde zij, als zijn voogdes, 's konings daden.

Er is geen enkele reden om aan het in Nag. 2, 2, d gebruikte woord *amwangmwang* een andere betekenis toe te kennen dan die van het huidige woord *momong*. Tegen de opmerkingen, die Krom in HJG[1] 380 (HJG[2] 385) over de in inscriptieteksten voorkomende titels van Tribhuwanottunggadewī en Rājasanagara maakt, heb ik geen bezwaar, maar Krom's aandacht is uiteraard op bepaalde details gevallen en op andere niet, omdat hij van de verhouding van moeder en zoon een juridische opvatting had; wij vinden in zijn uiteenzetting niet de opmerking, dat OJO 84 door Tribhuwanottunggadewī uitgevaardigd is *makamanggalyājnā bhaṭāraKrtarājasapatni Buddhamārgānusarī*, „onder de auspiciën van de gemalin van Krtarājasa, die het pad van de Buddha bewandelt", Trawulan-Oorkonde I

door Rājasanagara *makamanggalyājnā pāduka bhaṭāra çrī Tribhuwanottunggarājadewī Jaya-Wiṣnuwardhanī*, en de tekst van OODDV 46 door Krtanagara *makamanggalyājnā bhaṭāra Jaya çrī Wiṣnuwardhana*, en dat wij, indien wij in het laatstgenoemde geval aan voogdij denken – zie HJG[1] 321; HJG[2] 325 –, dat wegens de gelijkheid van de gebruikte formule ook in de twee andere gevallen moeten doen, aldus Tribhuwanottunggadewī vóór 1351 en Rājasanagara in 1358 als bevoogde vorst(in) beschouwende [20]).

Dat Rājasanagara pas in 1366 onbevoogd koning geworden is, is langs een omweg te bewijzen, en in dat bewijs speelt de Sanskrt inscriptie op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor een rol. De tekst is gepubliceerd en in eerste instantie besproken door Bosch, in TBG 59, 498 sqq. Bosch heeft de in de tweede strofe genoemde Dharmawangçakrtawardhana geïdentificeerd met Rājasanagara's vader en het vermoeden geuit, dat de priester Çrīghana, wiens naam voorkomt in Trawulan-Oorkonde I – zie aldaar in 3a, 4 –, iets met de inscriptie op het Buddha-beeld te maken heeft gehad, omdat in de tekst van laatstgenoemde inscriptie het woord *çrīghana* te pas wordt gebracht; in het Buddha-beeld heeft hij een wijdingsbeeld gezien, door welks oprichting Krtawardhana tot de staat van Jina verheven zou zijn. In TBG 60, 78 sqq. heeft Moens correcties op de vertaling van Bosch voorgesteld en het beeld, volgens hem een portretbeeld, als Ratnasambhawa gedetermineerd. Vervolgens heeft Stutterheim in BKI 85, 496 sqq. betoogd, dat een Jina-wijding van Krtawardhana uitgesloten moet worden geacht, en wegens het letterschrift de inscriptie in de elfde eeuw gedateerd. In TBG 70, 171 sqq. heeft Poerbatjaraka de opvatting van Stutterheim bestreden, zich in hoofdzaak bij Bosch aangesloten, doch Moens' stelling, dat de Buddha een Ratnasambhawa is, onderschreven, en een eigen bijdrage geleverd door de term *dharmawangça* met „prins-gemaal" te vertalen. Krom, die in HJG[1] 398 zich had afgevraagd, of in de inscriptietekst misschien een herinnering aan de Dharmawangça-dynastie bewaard was gebleven, heeft zich in HJG[2] 402 tot enkele neutrale opmerkingen beperkt, blijkbaar onder invloed van het betoog van Poerbatjaraka. De vier genoemde opstellen bevatten alle enkele bruikbare argumenten, maar de auteurs hebben geen oplossing van het vraagstuk kunnen bereiken, omdat het sluitstuk aan de bewijsvoering ontbrak en omdat de Sanskrt tekst niet goed vertaald was.

Wat de tekst betreft, indien men het onzekere woord aan het slot van 1, b als *sadā* leest en het eerste woord van 2, c opvat als een instrumentalis enkelvoud van het neutrum, waarmee het als accusativus opgevatte, de vorm der volgende adjectiva bepalende *yat* van 2, b correspondeert, dan geeft de lezing

Çrīmad-dhīmad-Amānadīdhitir adhiṣṭhātāwagaccheta sah
bhūmnā bhūriwibhūtimantam anagham kurwan krpāyā *sadā*
trailokyodarawartinam hitasukhādīnam ca yo janminam
Manḍangkul-kathito namāmi satatam tam sadguṇam çrīghanam

Tāthāgatī pratikrtih paripūrṇagātrā
yat kāritā kuçalī māli mayā mahīyah
tenājarāmaraṇajena pade bhawāmi
çrī-Dharmawangçakrtawardhananāmadheyah

goede zin, aangezien men kan vertalen:

> De zalige, wijze Amitābha kome tot ons als leider der plechtigheid! Ik, Maṇḍangkul, eer steeds de Voortreffelijke, Glorierijke, Die de zich in de schoot der drie werelden bevindende mens uit mededogen permanent ruimschoots gelukkig, schuldeloos en door-welvaart-en-voorspoed-onbekommerd maakt.
> Ik, de dharmawangça Krtawardhana, ben wat ik ben door Dat met-geen-ouderdom-en-dood-te-maken-hebbende, tot Wat, als iets goeds, met-krans-getooids en vrij-groots, door mij gemaakt is het Buddha-beeld van volmaakte lichaamsvormen.

De tekst, als mantra volgens de gewoonte enigszins duister gehouden, maar voor zover ik beoordelen kan in correct Sanskrt gesteld, zegt niets van een wijding tot Jina, maar bevat in de tweede strofe de verklaring van Krtawardhana, dat hij is wat hij is, een dharmawangça, bij de gratie van de Buddha [21]).

De zin van deze verklaring zowel als het feit, dat zij in het Sanskrt gesteld is, is duidelijk, wanneer men – in de lijn van Poerbatjaraka's gedachtengang, doch de bruikbaarheid van de term enigszins verruimende – *dharmawangça* opvat als aanduiding van „de koning, die krachtens de status van zijn gemalin in haar plaats regeert". Aangezien we uit Nag. 2, 2 weten, dat Tribhuwanottunggadewī in 1351 als voogdes opgetreden is, en uit de vergelijkbaarheid van Rājasanagara met Krtanagara mogen afleiden, dat 1365 het laatste jaar van Rājasanagara's regering-ondervoogdij diende te zijn, is duidelijk, dat in geval van voortijdige dood van Tribhuwanottunggadewī haar echtgenoot, Rājasanagara's vader, met de voortzetting der voogdij tot het einde in 1365 moest worden belast, en dat de regeling van de voortzetting der voogdij per Sanskrt inscriptie diende te geschieden, zowel omdat het voortijdige overlijden van Rājasanagara's moeder een onregelmatigheid was als omdat Krtawardhana geen eigen aanspraak op de troon van Majapahit kon doen gelden. Wij zullen sub 3, 4 zien, dat er reden is om het overlijden van Tribhuwanottunggadewī in 1357 te stellen, en dat 1358 derhalve gegolden heeft als het eerste jaar van Krtawardhana's regering als plaatsvervangende voogd over Rājasanagara; Trawulan-Oorkonde I is dus een eerstejaarsinscriptie geweest, en daar haar functie dezelfde geweest is als die der Sanskrt inscriptie op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor, moeten wij ook deze Sanskrt inscriptie alsmede de plechtigheid, die zij beschrijft, in 1358 dateren. Deze bepaling van de functie van de tekst van Trawulan-Oorkonde I maakt des auteurs beklemtoning van Krtawardhana's navolging van Jaya-Wiṣnuwardhana begrijpelijk. Even begrijpelijk is echter, dat

Prapanca het overlijden van Tribhuwanottunggadewī niet heeft vermeld, omdat haar schematische sterfjaar 1365 was, het jaar, dat met 1268 als Jaya-Wiṣnuwardhana's sterfjaar correspondeerde; aannemelijk is echter, dat Prapanca indirect Krtawardhana's functie in de jaren na Tribhuwanottunggadewī's dood vermeld heeft door in Nag. 3, 2, b de woorden *sākṣāt hyang wara-Ratnasambhawa* te gebruiken en daarmee te verwijzen naar de plechtigheid, waarop de tekst der Gonḍanglor-inscriptie betrekking heeft.

Nu 1365 uit het betoog der vorige alinea's te voorschijn komt als het laatste jaar van het eerste stuk van Rājasanagara's regering, stelt zich uiteraard de vraag, of er voor de publikatie van de Nāgarakrtāgama in dat jaar een bijzondere reden aangenomen moet worden. Prapanca heeft in Nag. 94, 2 zijn gedicht gedateerd op 15 asuji 1287 Çāka. Deze datum viel enkele maanden vóór het officiële einde van de voogdijtijd, en dat wil aan de ene kant zeggen, dat op de genoemde dag de voogdij nog niet ten einde was, zodat er geen reden was om de dood van de voogd, die blijkens Jaya-Wiṣnuwardhana's overlijden in 1268 in 1365 moest vallen, reeds te vermelden, maar aan de andere kant, dat men aan de vooravond stond van Rājasanagara's volkomen manifestatie als Buddha-Koning en dus bezig was om voor de grote dag de nodige toebereidselen te treffen. Dat Prapanca zijn gedicht afgesloten heeft op 15 asuji 1287 Çāka zou dus kunnen betekenen, dat de tekst einde 1287 gereedlag om op de eerste dag van 1288 Çāka zijn functie te kunnen vervullen van instrument van litteraire magie: terbeschikkingstelling van priesterlijke kracht aan de optredende koning. Er zit echter aan deze kwestie nog iets anders vast, en daar wij dat andere sub 3, 4 zullen behandelen, stellen wij de bespreking van de verschijningsdatum der Nāgarakrtāgama nog even uit. Hier echter kan reeds de opmerking gemaakt worden, dat, indien Poerbatjaraka gelijk heeft gehad, toen hij de vervaardiging der Krtanagara-hymne omstreeks 1350 dateerde, de meest aannemelijke datum voor de verschijning van Nādajna's gedicht 15 asuji 1272 Çāka moet worden geacht, omdat die dag staat tot het begin van Rājasanagara's eerste jaar als de verschijningsdatum der Nāgarakrtāgama staat tot het begin van Rājasanagara's zestiende jaar. Wij hebben reeds gezien, dat uit de samenhang der manggala-strofen voortvloeit, dat de Krtanagara-hymne en de Nāgarakrtāgama als saamhorig te beschouwen zijn. Is Poerbatjaraka's stelling, dat Nādajna de vader van Prapanca geweest is, juist, dan lijkt niet gewaagd de veronderstelling, dat de vader zijn Sanskrt tekst gepubliceerd heeft op de vooravond van Rājasanagara's optreden als bevoogde koning — men lette op strofe 17 der hymne —, en dat de zoon zijn Javaanse gedicht gepubliceerd heeft op de vooravond van Rājasanagara's optreden als onbevoogd koning. Ik vind Poerbatjaraka's stelling aantrekkelijk en in voldoende mate aannemelijk gemaakt en bestrijd haar dus niet. Om echter toch het alternatief te noemen: is de Krtanagara-hymne niet van einde 1272 Çāka, dan lijkt de enige andere mogelijkheid, dat zij te zelfder tijd als de Nāgarakrtāgama verschenen is, zoals de Erlangga-hymne en

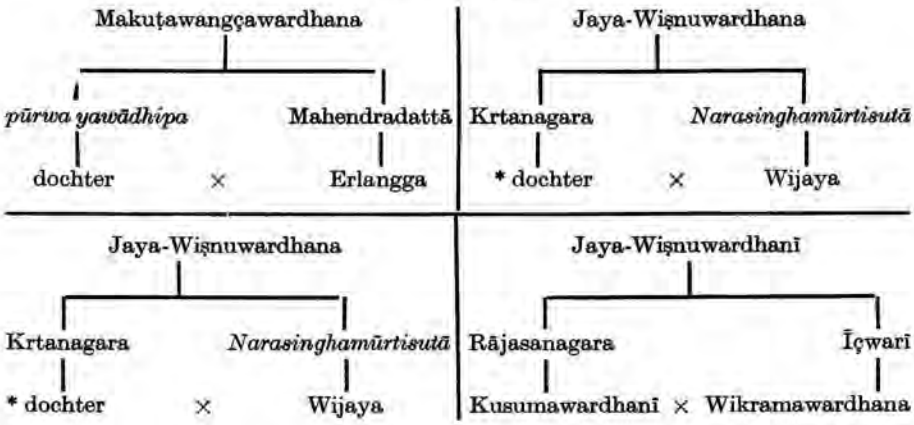
OJO 62 of de Gondanglor-inscriptie en Trawulan-Oorkonde I wegens saamhorigheid geacht moeten worden van hetzelfde jaar te zijn [22]).

In de vorige paragraaf is betoogd, dat wij Jaya-Wiṣnuwardhana's vermelding in het verhaal omtrent Krtanagara's vereniging der gescheiden geraakte rijken als een gevolg van projectie in het verleden moeten beschouwen, m.a.w. Tribhuwanottunggadewī's voogdij over haar zoon in Jaya-Wiṣnuwardhana's voogdij over Krtanagara gereflecteerd moeten achten. In deze paragraaf heet Rājasanagara's bevoogde regering de „copie" van Krtanagara's bevoogde regering. Dit betekent, dat Rājasanagara's voogdijtijd hier tot een „copie" van zijn eigen voogdijtijd verklaard wordt. Ik vrees, dat wij inderdaad tot deze bij eerste overweging absurd lijkende conclusie moeten komen, en stel dus slechts voor om de moeilijkheid formeel op te heffen door tegenover de voogdijtijd van 1351 t/m 1365 een periode van regentschap te stellen, en daartoe dus te handhaven de termen „regentes" en „regentschap", die nu eenmaal ingeburgerd zijn; het regentschap heeft dan volgens Prapanca geduurd van 1334 t/m 1350, d.i. zeventien jaar, twee jaar langer dan de voogdijtijd. Op de kwestie van het verschil van twee jaar zullen wij ingaan sub 3, 6, om hier de aandacht er op te vestigen, dat wij, indien wij de tijd van het regentschap splitsen in een eerste stuk van twee en een tweede stuk van vijftien jaar, het achtste jaar van het tweede stuk, 1343, functioneel identiek moeten achten met het achtste jaar van de voogdijtijd, 1358. Interessant is dan, dat ons uit 1343 een Sanskrt inscriptie bewaard is gebleven, die wat structuur betreft sprekend gelijkt op de Gondanglor-inscriptie van 1358, zoals ieder kan constateren, die de moeite wil doen om Bosch' opstel in BKI 77, 194 sqq. op te slaan. Op de Sanskrt inscriptie van 1343 behoeven wij thans niet in te gaan, omdat opmerkingen daarover ons op een zijspoor zouden brengen, en tevens, omdat er een kwestie bij betrokken is, die zich in deze paragraaf nog niet goed laat behandelen; wij komen er sub 5, 3 op terug.

3, 3. Voor het betoog van de vorige paragraaf zijn wij uitgegaan van een detail. Wij hadden ook kunnen uitgaan van de veel ruimere stelling, dat het hele in 1351 beginnende tijdvak gekenmerkt wordt door een genealogie, die een „copie" is van de genealogie, die het in 1254 beginnende tijdvak karakteriseert; zou deze ruimere stelling te bewijzen zijn, dan zou daarmee impliciet aannemelijk zijn gemaakt, dat Krtanagara's voogdijtijd in die van Rājasanagara zijn „copie" vindt. In deze paragraaf zullen wij trachten de ruimere stelling te bewijzen, en daarvoor uiteraard gebruik moeten maken van andere dan uit de Nāgarakrtāgama geputte gegevens, omdat Prapanca zijn gedicht in 1365 afgesloten heeft en dus slechts een klein deel der genealogie van het in 1351 beginnende tijdvak behandelt. Wij zullen echter met de Nāgarakrtāgama-gegevens beginnen, omdat zij geen grote moeilijkheid opleveren en een goede basis voor een bespreking der Pararaton-gegevens verschaffen.

Gebruik makende van hetgeen in hoofdstuk 2 is betoogd, zet ik de gegevens uit in het volgende

SCHEMA II



de met een sterretje gemarkeerde dochter voor „de vier dochters van Krtanagara" der Groot-Majapahitse theorie in de plaats stellende. In het vak rechts-beneden komen, behalve de reeds bekende figuren, voor: Īçwarī, in Nag. 5, 2 genoemd als Tribhuwanottunggadewī's dochter en Rājasanagara's zuster; Kusumawardhanī, in Nag. 7, 4 genoemd als Rājasanagara's dochter; en Wikramawardhana, in Nag. 6, 3 genoemd als Īçwarī's zoon, indien wij de strofe vertalen in overeenstemming met Krom's suggestie in Nag.ed. 251, en in Nag. 7, 4 vermeld als de toekomstige echtgenoot van Kusumawardhanī, indien wij de strofe vertalen in overeenstemming met de in Nag.ed. 252 vermelde opvatting van Poerbatjaraka [23]). Schema II spreekt overigens voor zichzelf: nadat de auteur van OJO 81 in 1294 een deel van de genealogie der Erlanggahymne overgenomen had om er de positie van Wijaya mee te bepalen, heeft men later het stuk genealogie van OJO 81, waarin Krtanagara genoemd wordt, weer gebruikt om te doen uitkomen, dat Rājasanagara in dezelfde genealogische positie als Krtanagara verkeerde.

Krom blijkt (HJG[1] 421; HJG[2] 424 sq.) uit de mededelingen van de Nāgarakrtāgama en de Pararaton begrepen te hebben, dat Rājasanagara één dochter bij zijn hoofdvrouw en één zoon bij een bijvrouw had, en dat wegens de volwaardige dochter het recht van opvolging toegekend is aan Rājasanagara's schoonzoon en neef Wikramawardhana, terwijl de zoon bij wijze van schadeloosstelling de Oosthoek gekregen heeft, „zij het dan natuurlijk ook onder Majapahitsch oppergezag". In TBG 57, 24 sq. heeft Krom zich afgevraagd, waarom Wijaya wel en Rājasanagara niet door de zoon van een bijvrouw opgevolgd kon worden, en zichzelf het antwoord gegeven, dat Darapĕṭak ten slotte een prinses was en dat er in Wijaya's dagen wellicht geen geschikte schoonzoon ter beschikking

stond. Dit argument bevredigt niet, omdat Rājasanagara volgens Prapanca's mededelingen, die met van elders verworven kennis der Javaanse gewoonten in overeenstemming zijn, overvloedig gelegenheid heeft gehad om meer dan één zoon te verwekken – zie b.v. Nag. 17, 2 en 31, 4 –, en niet duidelijk is, waarom bepaaldelijk de in Par. 29, 18 sq. genoemde zoon van een bijvrouw – zo daar al van een bijvrouw sprake is – aanspraak op schadeloosstelling zou hebben gehad. Het vraagstuk zoals Krom het gesteld heeft verliest zijn zin, indien Schema II heeft gegolden, want dan moet reeds vóór Ayam-Wuruk's eerste geslachtsverkeer zijn opvolging door een schoonzoon vastgestaan hebben.

Nemen wij aan, dat Prapanca's beeld van de koninklijke familie van Majapahit slechts relevante figuren presenteert, dan treft ons, dat hij er drie meer noemt dan men bij eerste overweging zou verwachten. In Nag. 5, 1 lezen wij:

Wwantĕn tāri haji ri Wilwatikta rājnī
sang munggw ing Lasĕm anurāga ring kahaywan
putrī çrī narapati ring Daha prakāça
sang çrī Rājasaduhitêndudewy anindya

De vorst van Majapahit heeft een koninklijke zuster,
haar, die in Lasĕm resideert en populair is door haar schoonheid.
Zij is een dochter van bhre Daha, de bekende,
Rājasaduhitêndudewī, de perfecte.

In Nag. 5, 2 wordt Wardhanaduhitêçwarī, meestal Īçwarī of bhre Pajang genoemd, als de andere zuster van Rājasanagara vermeld; uit Nag. 6, 2 sq. blijkt, dat zij de moeder van Rājasanagara's schoonzoon Wikramawardhana is, zodat wij Rājasaduhitêndudewī, meestal Indudewī genoemd, de vorstin van Lasĕm, mogen aanduiden als „de surnumeraire zuster van Rājasanagara", indien wij Schema II als norm aanvaarden. Voorts lezen wij in Nag. 6, 3, a/b:

Tĕkwan wrddhy awĕkê narendra sang umunggw ing Wīrabhūmy angdiri
sang çrī Nāgarawardhanī prathita rājnīkanyakānopama

Zij was vruchtbaar en baarde een koninklijk kind, dat tot rijk kreeg het land Wīrabhūmi;
't is een onvergelijkelijk meisje, als Nagarawardhanī alom geprezen.

en, na twee regels over Wikramawardhana, in Nag. 6, 4, a/b:

Wungsu çrī nrpatī Pajang siniwi munggw ing Pawwanawwan-purī
rājnī çrī Surawardhanī nwamira wāla lwir hajĕng ning tulis

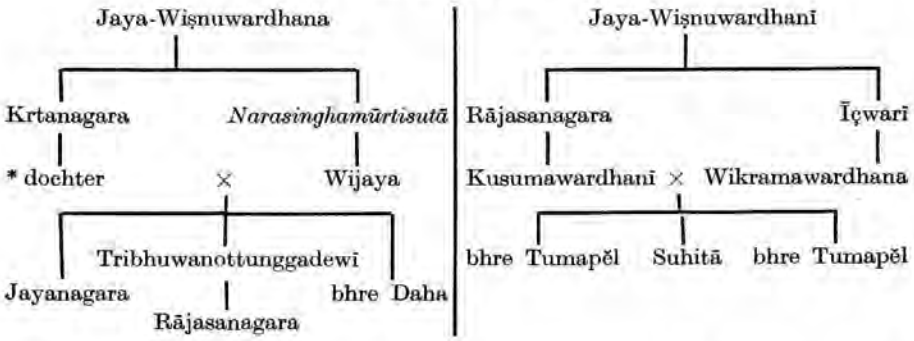
Van bhre Pajang de jongste is zij, die als purī bezit Pawonawon, koningin Surawardhanī; fris is haar jeugd, als „de Schoonheid" der schilders.

De in deze regels genoemde prinsessen zullen wij hier aanduiden als „de surnumeraire zusters van Wikramawardhana". Evenals de vraag,

waarom Prapanca slechts één van Rājasanagara's kinderen in de Nāgarakrtāgama vermeld heeft, is de vraag, waarom hij surnumeraire figuren in zijn beeld heeft opgenomen, te beantwoorden; het is echter beter om het antwoord op de laatstgenoemde vraag tot een geschikte gelegenheid uit te stellen – zie sub 4, 6 en sub 5, 2 –, en hier te volstaan met de opmerking, dat er tussen Prapanca's „schematische", „surnumeraire", „bijkomstige" en „irrelevante" figuren verschil moet worden gemaakt [24]).

Bestudeert men nu met Schema II als uitgangspunt de notities over de leden der koninklijke familie van Majapahit, die in de laatste bladzijden der Pararaton voorkomen, dan blijkt in de eerste plaats, dat zij al hetgeen Prapanca in de Nāgarakrtāgama zegt bevatten, zij het met afwijkingen op punten van ondergeschikt belang. In de tweede plaats blijkt, dat de Pararaton de achterkleinkinderen van Tribhuwanottunggadewī alias Jaya-Wiṣnuwardhanī vermeldt, die wij na aanvaarding van Schema II verwachten te vinden; voor het gemak van de lezer de namen van Schema II aanhoudende, mogen wij hetgeen de Pararaton meer geeft als volgt onderbrengen in

SCHEMA III



In de derde plaats blijkt, dat wij met Suhitā, wier dood vermeld wordt in Par. 31, 37, tot de laatste bladzijde van Brandes' tekst zijn gekomen, zodat we mogen vermoeden, dat de laatste bladzijde een mededeling over de Rājasanagara van zijn tijd heeft bevat. Er is dus reden om in het slot van de Pararaton een op de genealogie toegespitst Nāgarakrtāgama-supplement te zien, en om aan te nemen, dat de man, die het laatste stuk Pararaton heeft geschreven, de pen neergelegd heeft, toen hij zijn taak had volbracht [25]).

In het Pararaton-deel van deze paragraaf dient eerst iets gezegd te worden van de notities van Par. 27, 18 sqq. Het stuk begint met een mededeling over bhre Kahuripan's optreden als koningin in 1250 Çāka, 1328 A.D., en gaat dan verder met een opsomming van haar drie kinderen en haar neef (cousin). Over het jaartal zal later nog iets te zeggen zijn; zie de opmerkingen daarover sub 3, 5 en latere paragrafen. De drie kinderen zijn: Ayam-Wuruk, wiens vele andere namen mede vermeld worden, zijn

jongere, hier niet met name genoemde, met raden Larang alias bhre Matahun gehuwde zuster, en de nog jongere, met raden Sumana alias bhre Paguhan gehuwde zuster bhre Pajang. Uit de Nāgarakrtāgama weten wij, dat de ongenoemde dochter bhre Lasĕm was, en daar wij enerzijds van Prapanca (Nag. 5, 1, b) vernemen, dat bhre Lasĕm „populair was door haar schoonheid", d.w.z. bij het volk *bhre Lasĕm sang ahayu* heette, en aan de andere kant in Par. 29, 17 sq. lezen, dat Rājasanagara tot dochter had een bhre Lasĕm sang ayu, hoewel wij uit Nag. 7, 4 weten, dat deze dochter een bhre Kabalan was, ligt het voor de hand om aan te nemen, dat de naam *bhre Lasĕm sang ayu* uit de tekst van Par. 27, 23 weggevallen en in Par. 29, 18 voor een ouder *bhre Kabalan* in de plaats gesteld is. In de door Brandes gegeven tekst heet deze zuster van Rājasanagara kinderloos; louter toeval heeft Brandes het in dit opzicht goede handschrift doen gebruiken, want in alle andere handschriften is het woord voor „kinderloos", *tan apuputra*, van zijn plaats geraakt, zodat daar te lezen is, dat bhre Pajang kinderloos was. Nag. 6 zwijgt over de kinderen van bhre Lasĕm; blijkbaar heeft men later „wie zwijgt ontzegt" gedacht, maar wij zullen sub 3, 8 zien, dat een andere verklaring van Prapanca's zwijgzaamheid ten deze de voorkeur verdient. In Par. 27, 23 sqq. heet bhre Matahun *raden Larang* en bhre Paguhan *raden Sumana*; Prapanca vermeldt deze namen niet en wij hebben dus geen mogelijkheid om de juistheid der Pararaton-notitie te controleren, maar aannemelijk lijkt, dat in een oudere Pararaton-tekst bhre Lasĕm en raden Sumana een echtpaar gevormd hebben, en dat de bhre Pajang der Pararaton derhalve door afschrijversfouten of andere wijziging van de tekst niet slechts onvruchtbaar, maar ook de vrouw van de verkeerde man is geworden. De fouten in de overgeleverde tekst van Par. 27, 18 sqq. verdienen de aandacht, omdat enkele er van — b.v. via vergelijking met de Nāgarakrtāgama — vastgesteld kunnen worden; aan de waarneming van controleerbare fouten ontlenen wij het recht om elders fouten te veronderstellen, waar de mogelijkheid van controle ontbreekt. Met geen fout van een Pararaton-afschrijver, maar met een fout van Brandes hebben wij te maken in Par. 28, 25 sqq.; met de woorden *Amisan kalawan bhreng Kahuripan* sira *bhra Gunḍal, sang dhinarma ring Sajabung* ... vermeldt de auteur een neef (cousin) van bhre Kahuripan, de neef namelijk, die zij, zoals wij sub 4, 6 zullen zien, hebben moest, omdat ook Jaya-Wiṣnuwardhana een *mamisan* zou hebben gehad.

In Par. 29, 17 sqq. vinden wij de kinderen van Rājasanagara en die van Īçwarī vermeld, alsmede de mannen, met wie deze kinderen getrouwd heten te zijn; ook hier heet Rājasanagara's dochter de echtgenote van Īçwarī's zoon, en ook hier komen de surnumeraire zusters van Wikramawardhana ter sprake. Die slechts de Nāgarakrtāgama kent vindt in Par. 29, 17 sqq. drie nieuwe figuren genoemd: de echtgenoten der surnumeraire zusters en een zoon van het echtpaar Wikramawardhana-Īçwarī, die een der namen van zijn grootvader Rājasanagara draagt en die we

plegen aan te duiden als bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II. Het valt op, dat volgens de auteur van de onderhavige passus de surnumeraire zusters van Wikramawardhana beiden getrouwd geweest zijn met een cousin: de een met de „bijkomstige" zoon van Rājasanagara, die in Par. 29, 18 sq. genoemd wordt, de ander met de zoon van Rājasanagara's halfbroer; sub 4, 6 zal blijken, dat de functie van surnumeraire zuster van Wikramawardhana het getrouwd-zijn met een cousin impliceerde. Bij vergelijking van de Pararaton-namen der vorstinnen van deze generatie met de door Prapanca genoemde blijkt, dat zij allen een verkeerde *bhre*-naam hebben: de vorstin, die in Nag. 7, 4, b bhre Kabalan heet, heet in Par. 29, 18, zoals wij reeds zagen, bhre Lasĕm sang ayu, „de knappe bhre Lasĕm", de oudste surnumeraire zuster van Wikramawardhana was volgens Nag. 6, 3, a een bhreWīrabhūmi, terwijl Par. 29, 22 sq. haar bhre Lasĕm sang alĕmu, „de dikke bhre Lasĕm", noemt, en de jongste surnumeraire, de bhre Pawwanawwan van Nag. 6, 4, a, heet in Par. 29, 23 bhre Kahuripan. Wij zullen sub 3, 4 zien, waarom de theorie, dat de afwijkende Pararatonnaam der betrokkene een gevolg van promotie was, niet aantrekkelijk is; het lijkt voor de hand te liggen, dat de oudste surnumeraire zuster van Wikramawardhana, Prapanca's bhre Wīrabhūmi, een andere naam heeft gekregen, toen haar man als „vorst van Wīrabhūmi" bekend werd, en dat men haar na het inburgeren van de fout, krachtens welke Wikramawardhana's gemalin bhre Lasĕm de Schone genoemd werd, bhre Lasĕm — en ter onderscheiding: bhre Lasĕm de Dikke — is gaan noemen, omdat er tussen de twee vorstinnen een bijzondere betrekking bestond of geacht werd te bestaan, of wel, dat wegens deze bijzondere betrekking eerst de naam bhre Lasĕm overgedragen is en dat vervolgens de vrijkomende titel gegeven is aan haar man, daardoor „de mannelijke bhre Wīrabhūmi". Wat bhre Pawonawon betreft, zij is door een tekstwijziging, die wij verderop in deze paragraaf zullen bespreken, later voorgesteld als de moeder van één zoon en twee dochters, en misschien is men haar bhre Kahuripan gaan noemen, omdat ook bhre Kahuripan alias Tribhuwanottunggadewī de moeder van één zoon en twee dochters zou zijn geweest; misschien echter is haar de naam bhre Kahuripan pas later gegeven, om redenen, die verderop in dit hoofdstuk ter sprake zullen komen. Van de Pararaton-afwijkingen van deze alinea kan men overigens hetzelfde zeggen als van de eerder genoemde: ze zijn verklaar- en controleerbaar en vergemakkelijken het veronderstellen van fouten elders [26]).

Tot de bespreking van de figuren der derde generatie, die van de kinderen van Wikramawardhana, overgaande, krijgen wij als eerste moeilijkheid op te lossen, dat er op twee verschillende plaatsen in de Pararaton nakroost van Wikramawardhana vermeld wordt: we hebben reeds kennis gemaakt met bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II, die in Par. 29, 22 als enig kind van Wikramawardhana en Īçwarī ter sprake komt, en in Par. 30, 3 sqq. maken wij kennis met drie kinderen van dezelfde vorst, aan wie ditmaal echter niet uitdrukkelijk een moeder toegekend wordt. Aan-

gezien Wikramawardhana blijkens Schema III genealogisch op de plaats van Wijaya staat, en Wijaya drie kinderen gehad had, is slechts de mededeling van Par. 30, 3 sqq. in overeenstemming met het schema, zodat wij haar bij de bespreking voorrang verlenen.

Zodra wij de mededeling van Par. 30, 3 sqq. in details bestuderen, blijkt echter, dat er slechts overeenkomst in aantal is, geen overeenkomst op het punt van de sexe der betrokkenen. De tekst van de passus luidt:

> Bhra Hyang Wiçeṣâpuputra mijil bhre Tumapĕl, putrêstrī mijil bhre Prabhu Strī, bhiṣeka dewī Suhitā, manih putra pamungsu jalu bhre Tumapĕl çrī Krtawijaya. Bhre Panḍan-Salas aputra mijil bhre Koripan, bhra Hyang Parameçwara, sirâji Ratnapangkaja bhiṣekanira, angalap bhra Prabhu Istrī, tan apuputra sira; manih putranira mijil strī bhre Lasĕm, kalap denira bhre Tumapĕl; putra manih mijil bhre Daha, kambil denira bhre Tumapĕl, sama pamungsu.

Wikramawardhana had drie kinderen: 1° bhre Tumapĕl, 2° dewī Suhitā, de Koningin, 3° bhre Tumapĕl alias Krtawijaya. Ook bhre Panḍan-Salas had drie kinderen: 1° bhre Koripan alias Hyang Parameçwara, alias Ratnapangkaja, die met de Koningin trouwde en geen kinderen had; 2° bhre Lasĕm, die tot vrouw genomen werd door bhre Tumapĕl; 3° bhre Daha, die in een huwelijk van twee jongste kinderen tot vrouw genomen werd door bhre Tumapĕl.

Bhre Panḍan-Salas is de hierboven reeds genoemde zoon van Rājasanagara's en Īçwarī's halfbroer en dus Wikramawardhana's cousin; zijn echtgenote bhre Pawonawon, in de Pararaton bhre Kahuripan, is Wikramawardhana's zuster, zodat de in het citaat genoemde huwelijken alle wederom tussen neven en nichten gesloten zijn; de mededeling van Par. 30, 3 sqq. is dus als volgt te schrijven:

Wikramawardhana	broer van	bhre Pawonawon
↓		↓
1. bhre Tumapĕl		1. bhre Koripan/Parameçwara/Ratnapangkaja
2. Suhitā, de Koningin	><	2. bhre Lasĕm
3. bhre Tumapĕl/Krtawijaya	×	3. bhre Daha

Indien nu Par. 30, 3 sqq. de corrupte vorm is van een passus, welks oorspronkelijke tekst aan de eis van Schema III beantwoord heeft, dan moet deze tekst de volgende mededelingen bevat hebben:

Wikramawardhana	broer van	bhre Pawonawon
↓		↓
1. bhre Daha (mannelijk)	×	1. bhre Lasĕm
2. Suhitā/bhre Koripan	×	2. bhre Tumapĕl/Ratnasambhawa
3. bhre Daha (vrouwelijk)	×	3. bhre Wĕngkĕr/Parameçwara

aangezien als kinderen van Wijaya golden: 1. Jayanagara, die volgens Nag. 47, 2 vorst van Kaḍiri en dus bhre Daha geweest was – *Daha* en *Kaḍiri* zijn als plaatsnaam gelijkwaardig –, 2. koningin Tribhuwanot-

tunggadewī, die bhre Koripan was, en 3. haar jongere zuster bhre Daha, en aangezien Tribhuwanottunggadewī's echtgenoot Krtawardhana volgens Nag. 3, 1/2 vorst van Singasari en dus bhre Tumapĕl — *Singasari* en *Tumapĕl* zijn als plaatsnaam gelijkwaardig — geweest en met Ratnasambhawa vergeleken was, en de echtgenoot van haar jongere zuster bhre Daha volgens Nag. 4, 2 vorst van Wĕngkĕr en volgens Par. 27, 15 sq. Pramiçwara ring Pamotan geweest was. Vergelijkt men de feitelijke lezing van Par. 30, 3 sqq. met de veronderstelde oorspronkelijke tekst, dan ziet men, dat de reconstructie eventueel het maken van de volgende fouten veronderstelt: 1° Suhitā's echtgenoot is voor Suhitā's jongere zuster in de plaats gesteld; 2° daardoor is Suhitā's oudere broer, die dezelfde titel als haar jongere zuster had, eveneens een bhre Tumapĕl geworden; 3° door de vermannelijking van Suhitā's jongere zuster is haar zwager bhre Wĕngkĕr een vrouw bhre Daha geworden, hetgeen tevens betekent, dat de oorspronkelijke bhre Daha overgegaan is naar de groep der aangetrouwden; 4° de uit het beeld verdwenen bhre Wĕngkĕr heeft zijn titel Parameçwara afgestaan aan Suhitā's man; 5° Suhitā's man heeft tevens van haar de naam bhre Koripan overgenomen, na zijn eigen naam bhre Tumapĕl verloren te hebben; 6° de naam *Ratnasambhawa* is tot *Ratnapangkaja* verbasterd. Deze serie fouten lijkt zeer omvangrijk, maar de eerste vijf fouten vormen een complex, waarin de volgende fout uit de vorige voortvloeit; gesteld, dat men aan fouten mag denken, dan zijn er eigenlijk slechts twee gemaakt, en daarvan is de vervanging van *Ratnasambhawa* door *Ratnapangkaja* waarschijnlijk niet meer dan een vergissing, aangezien *Ratnapangkaja* de naam was van een driemaal in de Nāgarakrtāgama vermeld Buddhistisch klooster. De kwestie, die in eerste instantie nadere studie vereist, is dus de verdringing van de jongere zuster der Koningin door de echtgenoot der Koningin.

Ter inleiding van een bespreking van deze kwestie dient een opmerking te worden gemaakt over de betrekking, waarin de notitie Par. 30, 35 staat tot die van Par. 31, 28. In Par. 30, 35 lezen we, dat de Bhaṭārêstrī, d.i. Suhitā, in een ongenoemd jaar koningin werd. Bij deze mededeling van Par. 30, 35 sluiten aan doodsberichten, het *parĕgrĕg*-verhaal over de oorlog tussen Wikramawardhana (bhra Hyang Wiçeṣa) en de mannelijke bhre Wīrabhūmi, een patih-notitie, een eruptie-notitie, een patih-notitie, overlijdensberichten, notities betreffende de *palantaran agung* en de *pahilan agung*, en ten slotte weer overlijdensberichten, m.a.w. niet of niet direct genealogische varia. Op deze niet of niet direct genealogische varia volgt dan in Par. 31, 28 weer een bericht over Suhitā, nu mèt een jaartal. Indien men nu de varia op een zeker tijdstip versmolten acht met genealogische aantekeningen, kan men zich enerzijds voorstellen, dat de mededeling over Suhitā van Par. 30, 35 na de reeks varia, die van Par. 30, 36 t/m Par. 31, 27 loopt, nog eens herhaald is in Par. 31, 28, maar aan de andere kant, dat een latere afschrijver vanwege de ingeschoven reeks varia de notitie van Par. 31, 28 niet als een herhaling van

die van Par. 30, 35 heeft begrepen, en dat hij, door de varia misleid, de tweede notitie als iemands fout beschouwd en door *mokta* in plaats van *anjĕnĕng* te kiezen „verbeterd" heeft. Op deze wijze is de notitie van Par. 31, 28 een overlijdensbericht in plaats van een kroningsbericht geworden. Deze kwestie is reeds door Krom in HJG[1] 424 sqq. (HJG[2] 428 sqq.) behandeld, maar het bovenstaande is niet overbodig, omdat blijkt, dat ook een technische analyse van de tekst tot het door Krom bereikte resultaat leidt, te weten, dat Suhitā koningin is geworden in 1351 Çāka, 1429 A.D. [27]).

Op de notitie van Par. 31, 28, die een kroningsbericht blijkt te hebben bevat, volgt dan enkele regels verder het bericht over de dood der koningin en haar vervanging door bhre Tumapĕl (Par. 31, 37 sqq.). Volgens de auteur heeft deze bhre Tumapĕl enkele jaren geregeerd en is hij na zijn dood bijgezet in Krtawijayapura; wegens de naam van de plaats van zijn bijzetting is hij als identiek met de bhre Tumapĕl çrī Krtawijaya van Par. 30, 4 sq., die daar de jongere broer der Koningin is, te beschouwen. Sub 3, 2 hebben wij gezien, dat koningin Tribhuwanottunggadewī opgevolgd is door haar man, die een bhre Tumapĕl was, en in de tekst van Par. 31, 37 sqq. staat niets, dat ons belet om in de bhre Tumapĕl van Par. 32, 1 Suhitā's echtgenoot te zien. Waarom is deze man nu de jongere broer van Suhitā geworden? Het antwoord zou kunnen luiden: omdat volgens Par. 32, 11 sq. na de dood van Krtawijaya een koning Rājasawardhana aan de regering gekomen is, wiens familiebetrekking tot zijn voorganger niet vermeld wordt, en in wie men dus de zoon van zijn voorganger moest herkennen, terwijl in Par. 30, 6 sq. de kinderloosheid van bhra prabhu istrī, d.i. Suhitā, vermeld wordt; als vader van Rājasawardhana kwam Krtawijaya niet langer in aanmerking om beschouwd te worden als de echtgenoot van de kinderloze koningin Suhitā. Vandaar dus wel de misvatting, dat hij Suhitā's jongere broer geweest was; een jongere broer toch was de enige, die geacht kon worden Suhitā te hebben opgevolgd, omdat — zo kon men later redeneren — Suhitā niet zou hebben geregeerd, indien haar oudere broer nog in leven was. Het probleem verplaatst zich hiermee, want de vraag wordt nu, hoe de Pararatontekst aan de notitie omtrent de kinderloosheid van Suhitā is gekomen. Het antwoord op deze vraag vindt men, zodra men de tekst van Par. 30, 6 sq. in het licht der theorie bestudeert: na de woorden *tan apuputra*, die thans in de tekst op *bhra prabhu istrī* volgen, komt de mededeling over de met bhre Lasĕm getrouwde oudere broer van Suhitā, en daar deze broer het genealogische equivalent van de kinderloze Jayanagara was, moest hij kinderloos zijn en kwam als zijn echtgenote in aanmerking de typisch kinderloze bhre Lasĕm. Gesteld, dat men aan het maken van fouten mag denken, dan zou de initiële fout, waaruit hergroepering der gegevens voortgevloeid is, geweest kunnen zijn een niet herstelde verschrijving, waardoor de woorden *tan apuputra* van hun plaats zijn geraakt. Wij hebben reeds eerder gezien, dat ook in Par. 27, 24 deze woorden van

hun plaats zijn geraakt, waardoor de meeste handschriften kinderloosheid van bhre Pajang alias Īçwarī in plaats van kinderloosheid van bhre Lasĕm alias Indudewī zijn gaan vermelden. Men kan nu op de opmerking over het parallelle geval reageren door te zeggen, dat zulk een fout gemakkelijk kon worden gemaakt, en door als toeval te beschouwen, dat tweemaal een woord voor „kinderloos" van zijn plaats is geraakt; men kan ook reageren met de vraag, of een dubbele verplaatsing van een woord voor „kinderloos" wel als toeval mag worden beschouwd, en of niet eer aan een bepaalde reden dan aan een fout moet worden gedacht.

Er is nog een tweede argument, waarmee de stelling, dat Par. 30, 3 sqq. vroeger een ietwat andere, aan de eisen van Schema III beantwoordende voorstelling der genealogische betrekkingen gegeven heeft, aannemelijk te maken is. Bezien wij de mededeling over Suhitā van Par. 31, 28, die uit een bericht over haar troonsbestijging ontstaan blijkt te zijn, in verband met hetgeen op Par. 31, 28 volgt, dan vinden wij de aansluitende genealogische notitie in Par. 31, 34; daar staat:

Bhre Daha duk anjĕnĕng ratu i çāka manawa-pancâgni-wulan, 1359.

Bhre Daha werd ratu in 1359 Çāka.

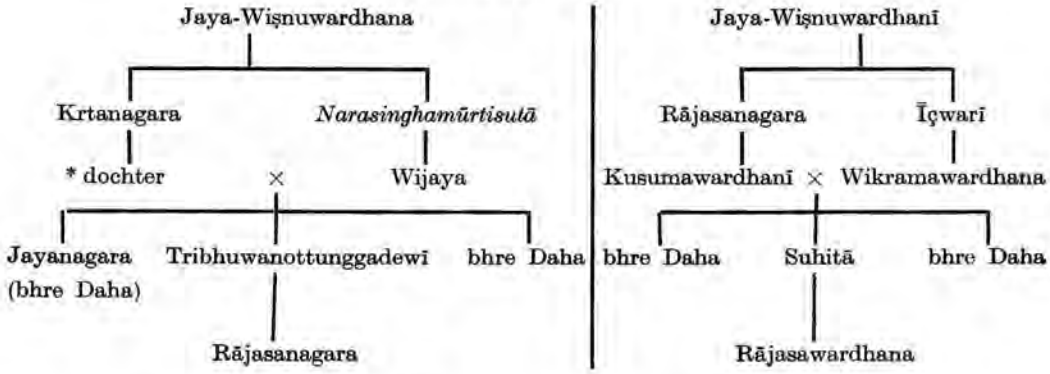
Op grond van de tekst van Par. 31, 28 aannemende, dat Suhitā in 1351 Çāka overleden was, heeft Brandes in de notitie van Par. 31, 34 een bericht betreffende de opvolging gezien. Aangezien drie regels verder (Par. 31, 37) de dood van een koningin vermeld wordt, heeft hij de bhre Daha van Par. 31, 34 als een vrouw en als derde koningin van Majapahit beschouwd; in VBG 49/1 is dan ook hoofdstuk XIII aan bhre Daha als zelfstandige koningin gewijd, volgens Brandes bhre Daha IV. Door de notitie van Par. 31, 28 als corrupte vorm van een bericht over Suhitā's optreden te herkennen kon Krom met Brandes' opvatting niet accoord gaan; er was niet langer reden om in haar Suhitā's opvolgster te zien, en zelfs verviel voor Krom de reden om de bhre Daha van Par. 31, 34 als vrouw te beschouwen. Volgens Krom is deze bhre Daha een man geweest, die zich tijdens Suhitā's regering opgeworpen heeft als vorst van Daha, een blijk van de verdeeldheid des rijks, in wiens optreden men het begin van het einde van Majapahit mag zien [28]). De tekst is echter m.i. heel anders te verklaren: in het chronogram van Par. 31, 34 staat *manawa*, Sanskrt *mānawa*, „mens", voor „één", en het jaartal is dus 1351 Çāka, zodat wij te maken hebben met een bhre Daha, die ratu geworden is in hetzelfde jaar als waarin Suhitā koningin is geworden. Aangezien nu naast Tribhuwanottunggadewī een bhre Daha, haar jongere zuster, gestaan heeft, die de macht met haar deelde, moeten wij in de bhre Daha van Par. 31, 34 Suhitā's jongere zuster zien, die het gezag met Suhitā deelde. Zo gezien, bewijst de notitie van Par. 31, 34 zowel de juistheid van de theorie betreffende de tweede Krtanagarase genealogie als de juistheid van de reconstructie van Par. 30, 3 sqq. [29]).

Er valt derhalve, naar het mij voorkomt, niet aan te twijfelen, dat de tekst van Par. 30, 3 sqq. vóór het optreden van het „veelvoudige misverstand" een vorm heeft gehad, die past bij de volgende vertaling:

> Bhra Hyang Wiçeṣa had tot zoon bhre Daha, tot dochter bhre Koripan, de koningin, wier Sanskrt naam Suhitā was, en tot jongste dochter bhre Daha. Bhre Paṇḍan-Salas had een dochter bhre Lasĕm, die door (de mannelijke) bhre Daha tot vrouw genomen werd en geen kinderen had, een zoon bhre Tumapĕl, die met de Koningin gehuwd was en die de Sanskrt naam Ratnasambhawa droeg, en een jongste zoon bhra hyang Parameçwara, die, in een huwelijk van twee jongste kinderen, getrouwd was met (de vrouwelijke) bhre Daha.

Schema III mogen wij in overeenstemming hiermee thans vervangen door het volgende

SCHEMA III-A



Zou de passus Par. 30, 3 sqq. gaaf overgeleverd zijn, dan zou Brandes de overeenkomst tussen het genealogische milieu van Tribhuwanottunggadewī en dat van Suhitā ongetwijfeld opgemerkt hebben; dat zou dan zijn kijk op de hele Pararaton wellicht hebben beïnvloed en voor de verdere beoefening der oude Javaanse geschiedenis gevolgen hebben gehad. Over de motieven, die tot wijziging van de tekst geleid hebben, zal verderop het een en ander te zeggen zijn; wij komen sub 3, 5 op de kwestie terug.

3, 4. Nu de stelling, dat het nageslacht van Tribhuwanottunggadewī de „copie" van Jaya-Wiṣnuwardhana's nageslacht is, sub 3, 3 niet zonder het hulpmiddel der reconstructie van een stuk Pararaton-tekst aannemelijk kon worden gemaakt, zien wij uit naar gegevens van elders, waarmee hetzelfde op andere wijze bewezen kan worden. Die gegevens vinden wij in de tekst der Waringinpitu-inscriptie, een nog niet uitgegeven stuk, waarvan Stutterheim een excerpt gepubliceerd heeft in JBG 5, 117 sqq.; het in de tekst vermelde Çāka-jaar, door Stutterheim eerst als 1368

gelezen, bleek later 1369 te zijn (Damais, BEFEO 47/1, 85). Uit de tekst blijkt, dat vijftien vorsten in vereniging het stuk uitgevaardigd hebben; de Waringinpitu-inscriptie bevat dus een beeld van de koninklijke familie van Majapahit van 1447 A.D. De auteur noemt deze vijftien vorstelijke personen met hun *bhre*-naam, hun wijdingsnaam *) en hun eigennaam; de wijdingsnaam van C 6 bleek niet met zekerheid vast te stellen te zijn, en Stutterheim heeft er daarom de aandacht op gevestigd, dat er misschien een epitheton voor een naam in de plaats is getreden. In SSI 3, 53 sqq. heeft Schrieke opgemerkt, dat de Javaanse auteur de vijftien vorsten in groepen heeft ingedeeld door de mededelingen over de afzonderlijke personen soms van elkaar te scheiden met de term *sahacarita mwang*, „in vereniging met", soms echter met de term *iniring denya*, „in gezelschap van" [30]). In aansluiting aan het overzicht van Schrieke, die het verschil tussen groep en individu weergegeven heeft door in het ene geval van letters en in het andere van cijfers gebruik te maken, reproduceer ik de lijst der vijftien-vorsten-in-zeven-groepen zó, dat men per regel een groepsletter, een nummer, een *bhre*-naam, een wijdingsnaam en een eigennaam krijgt. Het totale beeld wordt dan als volgt:

A	1	de Koning	Wijayaparākramawardhana	Krtawijaya
B	2	bhre Daha	Jayawardhanī	Jayeçwarī
	3	bhre Jagaraga	Wijayendudewī	Wijayaduhitā
	4	bhre Kahuripan	Rājasawardhana	Wijayakumāra
C	5	bhre Tanjungpura	Manggalawardhanī	Suraghāriṇī
	6	bhre Pajang	Wiçiṣṭadewasmaraṇaprasaktā	Sureçwarī
	7	bhre Kĕmbang-Jĕnar	Rājanandaneçwarī	Sudharmiṇī
	8	bhre Wĕngkĕr	Girīçawardhana	Sūryawikrama
D	9	bhre Kabalan	Mahāmahiṣī	Sāwitrī
	10	bhre Tumapĕl	Singhawikramawardhana	Suraprabhāwa
E	11	bhre Singhapura	Rājasawardhanadewī	Çrīpurā
	12	bhre Matahun	Wijayaparākrama	Samarawijaya
F	13	bhre Wirabhūmi	Rājasawardhanendudewī	Pureçwarī
	14	bhre Kĕling	Girīndrawardhana	Wijayakaraṇa
G	15	bhre Kalinggapura	Kamalawarṇadewī	Sudayitā

Indien de theorie van de vorige paragraaf juist is, mag men verwachten, dat de lijst van 1447 een vroegere situatie reflecteert. Voor de bepaling van de tijd van die vroegere situatie vinden wij een aanknopingspunt in Par. 31, 37, waar het overlijden van Suhitā in 1369 Çāka gesteld wordt, dus in het jaar van de uitvaardiging der inscriptie van Waringin-Pitu. Aangezien wij nu sub 3, 3 betoogd hebben, dat Krtawijaya zijn gemalin Suhitā vervangen heeft zoals eenmaal Krtawardhana zijn gemalin Tri-

---

* De koningswijding heet in het Sanskrt *abhiṣeka*. Daar een koning bij zijn wijding een Sanskrt naam krijgt, mag men deze naam zijn *abhiṣeka-* of wijdingsnaam noemen. Op Java is echter het belangrijkste aspect geworden, dat het een Sanskrt naam was, en de Javaanse geleerden gebruikten het woord *abhiṣeka* dus ook voor de Sanskrt naam van een tempel. In dit boek houd ik mij aan het Indische gebruik en vertaal het op zijn Javaans gebruikte woord met „in het Sanskrt".

bhuwanottunggadewī had opgevolgd, en sub 3, 2, dat dit laatste in 1358 geschied moet zijn, komt voor vergelijking met de lijst van 1447 Prapanca's beschrijving der koninklijke familie van Majapahit in aanmerking, daar de Nāgarakrtāgama slechts enkele jaren na 1358 gepubliceerd is.

Prapanca heeft de leden der koninklijke familie niet formeel in groepen ingedeeld, maar hij behandelt ze in zeven zangen, en sinds Krom, eerst in TBG 52, 159, later in ruimer verband in FBG 1, 375 sqq., op Prapanca's structurele stelselmatigheid de aandacht gevestigd heeft, mogen wij er rekening mee houden, dat achter de keuze van een zevental zangen een bedoeling schuilt. Zetten wij dus de Nāgarakrtāgama-gegevens in een soortgelijk kader als dat van 1447, maar met groepsletters volgens de zangen, dan krijgen wij het volgende:

A	1	de Koning	Rājasanagara	Nag. 1, 3 sqq., 7, 1 sq.
B	2	de Rājapatnī	Gāyatrī	Nag. 2, 1
	3	de Regentes	Tribhuwanottunggadewī	Nag. 2, 2
C	4	bhre Singhasāri	Krtawardhana	Nag. 3, 1 sq.
D	5	bhre Daha	Mahārājasā	Nag. 4, 1
	6	bhre Wĕngkĕr	Wijayarājasa	Nag. 4, 2
E	7	bhre Lasĕm	Rājasadūhitendudewī	Nag. 5, 1
	8	bhre Pajang	Wardhanadūhiteçwarī	Nag. 5, 2
F	9	bhre Matahun	Rājasawardhana	Nag. 6, 1
	10	bhre Paguhan	Singhawardhana	Nag. 6, 2
	11	bhre Wīrabhūmi	Nāgarawardhanī	Nag. 6, 3, a/b
	12	bhre Mataram	Wikramawardhana	Nag. 6, 3, c/d
	13	bhre Pawwanawwan	Surawardhanī	Nag. 6, 4, a/b
G	14	de Koningin	Suṣumṇadewī	Nag. 7, 3
	15	bhre Kabalan	Kusumawardhanī	Nag. 7, 4

De laatste kolom geeft de situatie slechts globaal weer: de eerste twee regels van Nag. 3, 1 hebben nog betrekking op Tribhuwanottunggadewī, zodat zij en haar man elk zes regels krijgen, en in Nag. 6, 1, Nag. 6, 2, Nag. 7, 3 en Nag. 7, 4 wordt eveneens mèt de besproken figuur de partner genoemd. Deze correctie doet echter nauwelijks afbreuk aan de indruk, die vergelijking der twee lijsten onmiddellijk wekt: dat de auteur van 1447 Prapanca's „familiebericht" als model heeft gebruikt; scheidt men de mannen van de vrouwen, dan blijkt tevens, dat in beide lijsten zes mannen en negen vrouwen vermeld worden.

In SSI 3, 54 over de tekst der inscriptie van Waringin-Pitu sprekende, heeft Schrieke, die haar nog met Stutterheim in 1446 dateerde, opgemerkt, dat Suhitā er niet in vermeld wordt; daar de Pararaton haar dood in 1447 plaatst en Schrieke dat, gegeven zijn aanvaarding van Stutterheim's jaartal, een fout moest achten, heeft hij voorgesteld de Pararaton-notitie op te vatten als een bericht aangaande Suhitā's vergoddelijking. Na Damais' correctie van het jaartal der inscriptie mag men het Pararaton-jaar van Suhitā's dood fout blijven achten, omdat de Javaanse gewoonte was een volgende gebeurtenis in het volgende jaar te plaatsen, zodat Suhitā's overlijden op zijn laatst in 1446 te stellen geweest

zou zijn. De vraag is echter, of Schrieke's vervanging van „dood" door „vergoddelijking" een aanvaardbare oplossing der moeilijkheid vormt, want de mogelijkheid is te overwegen, dat de Pararaton-man het doodsjaar bedoeld, doch verkeerd bepaald heeft. Het komt mij voor, dat dit laatste het geval is geweest en dat wij de oorzaak van de fout van de Pararaton-man zelfs kunnen aanwijzen. Het argument, dat tot deze conclusie leidt, kan echter in deze paragraaf nog niet volledig ontvouwd worden; voor het sluitstuk verwijs ik naar het betoog sub 5, 3.

Wij vinden in Par. 32, 8 sqq. enkele notities, die ik ter wille van de overzichtelijkheid als volgt weergeef:

1. Bhre prabhu mokta i çāka bahni-parwata-kāyêku, 1373; bhiṣeka ning dharma ring Krtawijayapura.
2. Bhre Pamotan anjĕnĕng ing Kĕling Kahuripan, abhiṣekanira çrī Rājasawardhana.
3. Mokta sang Sinagara, dhinarma ring Sĕpang, i çāka wiṣaya-kudânahutwong, 1375.
4. Tĕlung tahun tan hana prabhu.

Gebruik makende van de naam der bijzettingsplaats om de koning van de eerste zin als Krtawijaya te identificeren, kunnen wij de inhoud der vier bovenstaande zinnen als volgt samenvatten:

1. Krtawijaya sterft in 1373 Çāka.
2. Hem volgt Rājasawardhana op.
3. De Sinagara sterft in 1375 Çāka.
4. Drie jaar lang is er geen koning.

Uit deze notities heeft Brandes (VBG 49/1 of VBG 62, hoofdstuk XV en XVI) en later Krom (HJG[1] 445; HJG[2] 447 sq.) begrepen, dat Rājasawardhana alias sang Sinagara twee jaar aan de regering geweest is, toen overleden is, en niet terstond door een andere koning is opgevolgd; een korte regering gevolgd door een langere vacature maakt uiteraard geen soliede indruk, en de notities schenen dus het verval der Majapahitse dynastie te reflecteren. Maar is sang Sinagara wel dezelfde persoon als Rājasawardhana? In Trawulan-Oorkonde II (BKI 78, 440 sq.) vinden wij aan Jaya-Wiṣnuwardhana de titel panji Sĕmi-ning-Rat toegekend, en dezelfde titel vinden wij in Trawulan-Oorkonde I (OV 1918, 109, plaat 1, verso, regel 5 sq.), in de mededeling: „Daarom heeft hij, Krtawardhana, van bhaṭāra çrī Wiṣnuwardhana de titel panji Sĕmi-ning-Rat overgenomen"; Jaya-Wiṣnuwardhana en Krtawardhana hebben dezelfde functie vervuld, die van voogd over de komende koning, en dat hun dezelfde titel toegekend is, verbaast ons dus niet. In de tweede Krtanagarase genealogie neemt Krtawijaya de plaats van Krtawardhana in, en daarom zou het evenmin verbazen, indien hij panji Sĕmi-ning-Rat werd genoemd. Nu lezen wij in Par. 29, 24 sqq., dat bhre Tumapĕl, d.i. Krtawardhana, als kṣatriya, d.i. vóór zijn huwelijk met Tribhuwanottunggadewī, een zoon raden Soṭor had gehad, en dat deze raden Soṭor later de

vader is geworden van raden Sumirat alias bhre Panḍan-Salas; in Par. 30, 5 sq. staat verder, dat deze bhre Panḍan-Salas de vader van Suhitā's echtgenoot was, en aan deze echtgenoot hebben wij in de vorige paragraaf de naam Krtawijaya toegekend. Indien wij deze genealogische gegevens schrijven als

panji Sĕmi-ning-Rat → Soṭor → Sumirat → Krtawijaya

en er rekening mee houden, dat *Sumirat* enerzijds in de huidige uitspraak van het Javaans nauwelijks verschilt van *Sĕmi-Rat*, en aan de andere kant begrepen kan worden als *-um-*-vorm van *Si-Rat*, dan ligt voor de hand, dat wij *Si-Nagara* opvatten als variant van *Si-Rat* of *Sĕmi-Rat* of *Sĕmi-ning-Rat*, en de naam dan met Krtawijaya verbinden, omdat wij hem toch, als „copie" van Krtawardhana, als een panji Sĕmi-ning-Rat moeten beschouwen; tegen de veronderstelling van een *-Rat/-Nagara*-variatie kan nauwelijks bezwaar bestaan, omdat voor de betrokken Javaanse geleerden de begrippen „wereld" en „rijk" samenvielen. De identificatie van Krtawijaya en sang Si-Nagara of sang Sĕmi-Nagara betekent echter, dat wij de eerste en de derde zin van het viertal notities van Par. 32, 8 sqq. tot één zin moeten verenigen: „De koning, sang S(ĕm)i-Nagara, overleed in ... en werd bijgezet in Sĕpang, dat in het Sanskrt Krtawijayapura heet". De versmelting van de eerste met de derde zin kan er toe leiden, dat men 1373 Çāka als het jaar van Krtawijaya's dood en 1375 Çāka als dat van zijn bijzetting beschouwt, maar men kan er ook de vraag mee verbinden, of niet een der twee jaartallen fout is, overwegende, dat elders in de Pararaton dood en bijzetting niet afzonderlijk gedateerd worden.

De keuze even opschortende, komen wij nu tot de twee andere zinnen van het viertal.

Indien zin 3 opgenomen wordt in zin 1, vervalt de reden om aan een korte regering van Rājasawardhana te denken. Volgens Schema III is Rājasawardhana de Rājasanagara van zijn tijd geweest, en daar Rājasanagara de Krtanagara van zijn dagen geweest was, was Rājasawardhana zowel de Krtanagara als de Rājasanagara van de tweede helft der veertiende Çāka-eeuw. Nu had Krtanagara na de dood van Jaya-Wiṣnuwardhana nog 24 jaar zelfstandig geregeerd, en van Rājasanagara hebben wij gezien, dat zijn regeringstijd van 39 jaar eveneens in een stuk van 15 jaar en een stuk van 24 jaar verdeeld moet worden. Het ligt dus voor de hand, dat wij ook met betrekking tot Rājasawardhana aannemen, dat hij na de dood van zijn vader 24 jaar zelfstandig geregeerd heeft. Gesteld, dat Krtawijaya in 1373 Çāka gestorven zou zijn en dat dus 1374 het eerste jaar van Rājasawardhana's onbevoogde regering zou zijn geweest, dan zouden wij op grond van de gissing van de vorige zin 1397 Çāka moeten aanwijzen als het jaar van Rājasawardhana's dood, en 1398, 1399 en 1400 Çāka kunnen aanwijzen als de drie jaren bedoeld in Par. 32, 14, impliciet aanvaardende, dat de eerste koning na Rājasawardhana opgetreden is in 1401 Çāka. Deze redenering werpt op de

mededeling van Par. 32, 14 uiteraard een ander licht, want aangezien Rājasawardhana volgens Schema III-A de koning geweest is, die het genealogische schema compleet heeft gemaakt, moet de koning na hem de eerste vorst van een nieuwe dynastie zijn geweest; volgens de latere Javaanse geleerden is het begin der nieuwe Çāka-eeuw bij uitstek de tijd, waarin een nieuwe dynastie optreedt, en 1400 Çāka, 1478 A.D., heeft later algemeen gegolden als het laatste jaar van het Majapahitse rijk [31]).

De mededeling van Par. 32, 14, dat er drie jaar geen koning geregeerd heeft, kan nauwelijks betrekking hebben gehad op een toevallige rest van drie jaren, die ontstaan is als gevolg van de wens om Rājasawardhana's regering niet langer dan 39 jaar te laten duren en om de eerste koning der nieuwe dynastie niet vóór 1401 Çāka te laten optreden. Uit vergelijking van de duur van Suhitā's bewind met die van Tribhuwanottunggadewī's bewind blijkt immers een vrij aanzienlijk verschil, en de auteur van het betrokken stuk Pararaton kan dus Suhitā's tijd niet naar die van Tribhuwanottunggadewī hebben geregeld, zoals hij die van Rājasanagara naar die van een ander geregeld heeft; inclusief de voogdijtijd zou Suhitā theoretisch van 1351 Çāka t/m 1373 Çāka, dus 23 jaar, of t/m 1375, dus 25 jaar, aan de regering geweest zijn, terwijl Tribhuwanottunggadewī koningin geweest zou zijn van 1329 t/m 1365 A.D., d.i. 37 jaar, het voortijdige overlijden buiten beschouwing gelaten. Aanvaardt men echter, in het kader van de sub 3, 3 ontwikkelde gedachtengang, het alternatief, n.l. dat de duur van Suhitā's bewind zo geregeld is, dat Rājasawardhana de rest van de veertiende Çāka-eeuw kon vullen, dan moet een toevallige rest van drie jaren uitgesloten worden geacht. Het ligt in het kader van de ontwikkelde gedachtengang veeleer voor de hand, dat wij aan de drie koningloze jaren een functie toeschrijven. Als functie komt in aanmerking die van de *apit*, de „interval", want in de eerste plaats hebben wij in het tweede hoofdstuk gezien, dat aan de „dag" van de eerste koning der nieuwe dynastie een lege tijd voorafgaat, die correspondeert met de cosmische nacht vóór de „dag van Brahman", en in de tweede plaats weten wij, dat op Java en Bali aan elk nieuw jaar een apit voorafgaat. In ons geval zouden wij kunnen spreken van de aeonale apit, die tussen twee eeuwen en gevolgelijk — wanneer de nieuwe eeuw een nieuwe dynastie brengt — tussen twee dynastieën ligt. Dat de Javanen met het begrip „aeonale apit" vertrouwd zijn geweest, blijkt — zoals ik reeds eerder, in Ind. 10, 420 sqq., opgemerkt heb — uit het slot van de Pararaton, want in Par. 32, 24 sq. lezen we, dat na de dood van de koning in 1400 Çāka de *guntur pawatugunung* plaatsvond in 1403 Çāka; de „Watugunungse eruptie" van Par. 32, 26 is niet een eruptie geweest van de soort, die vulcanologen interesseert, maar vergelijkbaar met de uitbarsting van de Kampud, die volgens Nag. 1, 4, d de geboorte van Ayam-Wuruk aangekondigd heeft: ze heeft de komst aangekondigd van een nieuwe Watugunung- dan wel Çailendra-dynastie [32]).

Uit Par. 32, 24 sqq. blijkt nu echter tevens, dat de in de voorvorige alinea geuite veronderstelling, dat 1398, 1399 en 1400 Çāka de drie lege jaren bedoeld in Par. 32, 14 geweest zijn, niet geheel bevredigt, want in de eerste plaats stelt Par. 32, 24 sq. de dood van de laatste koning in 1400 Çāka, en in de tweede plaats blijkt uit het jaartal van Par. 32, 16 zowel als uit dat van Par. 32, 26, dat de auteur der bijbehorende notitie de apit zó heeft berekend, dat op twee lege jaren een derde jaar van het nieuwe leven volgde, gelijk de jaar-apit op Java bestaat uit twee lege maanden, die aan een derde maand in het nieuwe jaar voorafgaan. Een moeilijkheid is dan evenwel, dat Krtawijaya gestorven zou moeten zijn in 1374 Çāka om een apit met twee lege jaren aan het slot van de veertiende Çāka-eeuw te kunnen veroorzaken, en 1374 wordt niet als zijn doodsjaar vermeld.

De moeilijkheid laat zich oplossen, indien wij, enerzijds vasthoudende aan de veronderstelling, dat Rājasawardhana na de dood van zijn vader zelfstandig geregeerd heeft, aan de andere kant de apit-mededeling van Par. 32, 14 anders interpreteren. Er is namelijk met een tweede Pararatongegeven van dezelfde aard rekening te houden; in Par. 29, 28 sqq. lezen we:

> Sang apatih Gajah-Mada atĕlasan i çāka gagana-mukha-matêndu, 1290. Tĕlung tahun norânângganteny apatih. Sira Gajah-Nggon apatih i çāka guṇasanga-pakṣaning-wong, 1293.

> Patih Gajah-Mada stierf in 1290 Çāka. Drie jaar lang was er geen, die hem als patih opvolgde. Toen werd Gajah-Nggon patih, in 1293 Çāka.

De tweede zin van het citaat lijkt zeer op de mededeling van Par. 32, 14, terwijl de totale mededeling van Par. 29, 28 sqq. impliceert, dat 1291 en 1292 Çāka lege jaren geweest zijn. Er is dus alle reden om ook in dit geval aan een apit te denken, al is uiteraard de apit der eeuwwisseling uitgesloten, en al is niet direct duidelijk, wat de auteur van Par. 29, 28 sqq. op het oog heeft gehad. Diens bedoeling blijkt echter ten dele, zodra wij zijn mededeling in het licht van de gegevens van Nag. 71 bezien. We lezen daar namelijk, na de tekst met het oog op de eisen der versmaat lichtelijk bijgewerkt te hebben (Nag. 71, 3, a):

> tatan kagantyana kĕta *ng* sumantri mapatih

> De vertrouwde hoofdambtenaar zou niet worden vervangen.

woorden, waarbij reeds Kern aangetekend heeft, dat zij aan die der Pararaton doen denken. Krom heeft bij de verwerking der gegevens van Nag. 71 in HJG[1] 417 (HJG[2] 421) het vermoeden uitgesproken, dat het besluit van de kroonraad om Gajah-Mada niet te vervangen beïnvloed is geweest door de wens „niet meer zóóveel macht in één hand te leggen", en aangetekend, dat de auteur der Pararaton-notitie de dood van Gajah-

Mada verkeerd gedateerd heeft. Deze theorie laat geen ruimte voor de veronderstelling, dat èn Prapanca èn de Pararaton-man een apit beschreven heeft, maar Krom's opvatting is dan ook, zoals wij sub 5, 3 zullen zien, uitvloeisel van een anatypische gedachtengang; het dubbele sterfjaar plaatst Gajah-Mada onder de aardse verschijningsvormen van de Buddha en het door Prapanca vermelde sterfjaar houdt een vereenzelviging van Gajah-Mada en Rājasanagara's vader Krtawardhana in. Laten wij deze kwesties tot nadere gelegenheid rusten, dan kan ons thans bezighouden, dat het door Prapanca in Nag. 71, 1, b opgegeven sterfjaar van Gajah-Mada, 1286 Çāka of 1364 A.D., een apit van een ander type dan we uit de Pararaton kennen inleidt, een apit met één leeg jaar, zodat 1364 het laatste jaar van de oude en 1366 het eerste jaar van de nieuwe heerser is; het is de apit, die we ook uit het Nieuwe Testament kennen, en die daar bestaat uit de trits sterfdag (Goede Vrijdag), lege dag (Paaszaterdag) en verrijzenisdag (Paaszondag). De „dag" van de nieuwe koning, de onbevoogde Rājasanagara, is 1366, zoals wij sub 3, 2 gezien hebben.

Nu ligt het voor de hand te veronderstellen, dat de auteur der inscriptie van Waringin-Pitu, die de Nāgarakrtāgama tot richtsnoer heeft genomen bij de bepaling van de structuur der koninklijke familie van zijn tijd, zich ook met betrekking tot de bepaling van de duur van de apit bij Prapanca heeft aangesloten. Krachtens deze veronderstelling mogen wij, links de jaren van Rājasanagara's tijd en rechts die van Rājasawardhana's tijd plaatsende, en in elk paar links het Çāka-jaar, rechts het A.D.-jaar het volgende schema opstellen:

het optreden van de vader des konings	1280/1358	1369/1447
het doodsjaar van de vader des konings	1286/1364	1375/1453
het lege jaar van de apit	1287/1365	1376/1454
het eerste jaar van de onbevoogde koning	1288/1366	1377/1455
het laatste jaar van de onbevoogde koning	1311/1389	1400/1478

Dit schema is bevredigend, omdat we, het als uitgangspunt aanvaardende, er de moeilijkheden mee kunnen oplossen en de gemaakte fouten mee kunnen verklaren. In de eerste plaats levert het 1400 Çāka op als het laatste jaar der tweede Krtanagarase genealogie, en het maakt dus begrijpelijk, waarom men later 1400 Çāka algemeen aanvaard heeft als het jaar van de ondergang van Majapahit. De apit van Par. 32, 14 blijkt niet de apit der eeuwwisseling te zijn, doch te corresponderen met de door Nag. 71 gesuggereerde en in Par. 29, 28 sqq. vermelde apit vóór het optreden van Rājasanagara als onbevoogde koning. De in Par. 32, 24 sqq. niet uitdrukkelijk vermelde, maar wel gesuggereerde en uit de Babad Tanah Jawi bekende apit der eeuwwisseling komt te liggen in het begin der vijftiende Çāka-eeuw en laat het zero-jaar vrij als sterfjaar van de laatste koning van Majapahit. Hiermee zijn wij er echter

nog niet, want sub 3, 5 zullen wij zien, dat er in de officiële chronologie voor een apit der eeuwwisseling geen plaats is geweest; tevens zullen daar echter de omstandigheden duidelijk worden, waaronder men tot verplaatsing van de tweede Gajahmadase apit naar het begin van de nieuwe eeuw is gekomen. Over de functie van de Gajahmadase apit ten slotte zullen wij pas kunnen spreken sub 5, 3.

De vierledige notitie van Par. 32, 8 sqq. blijkt derhalve door misverstand ontstaan te zijn uit een tekst, die eens beantwoord moet hebben aan:

1. Z.M. Koning Krtawijaya, de Sĕmi-Nagara, stierf in 1375 Çāka; na zijn dood werd hij bijgezet in Sĕpang, dat in het Sanskrt Krtawijayapura heet.
2. Drie jaar was er geen koning.
3. In 1377 Çāka werd hij opgevolgd door bhre Kahuripan, wiens koningsnaam Rājasawardhana was.

De reconstructie van de zin, die in de thans drieledige notitie onder 3 staat, zal sub 3, 5 worden besproken, doch hier kan reeds worden opgemerkt, dat de foutieve onderscheiding van Krtawijaya en sang Sĕmi-Nagara een latere Javaanse auteur tot aanvaarding van 1373 Çāka als Krtawijaya's sterfjaar geleid heeft, omdat dit 1373 in de gedachtengang der Javaanse chronologen het eerst in aanmerking kwam, daar een in 1375 overleden sang Sĕmi-Nagara niet later dan in 1374 koning kon zijn geworden en dus een van hem onderscheiden, oudere Krtawijaya niet later dan in 1373 kon zijn gestorven. In de derde plaats wordt nu duidelijk, waarom Par. 31, 37 als Suhitā's sterfjaar 1369 opgeeft: de Pararatonse apit-berekening impliceert – zoals uit Par. 29, 28 sqq. blijkt –, dat de Gajahmadase apit twee lege jaren bevat heeft, en de daarmee gegeven verkorting van Krtawardhana's regeringstijd van zeven tot zes jaren (1358 t/m 1363) moest de Pararaton-man doen besluiten, dat de in 1375 overleden Krtawijaya opgetreden was in 1370, het jaar na Suhitā's dood in 1369. In de vierde plaats mogen wij de in de voorlaatste alinea van paragraaf 3, 2 gemaakte opmerking over de Nāgarakrtāgama nu zo preciseren: Prapanca heeft de Nāgarakrtāgama in 1365 geschreven, omdat dit jaar het lege jaar van de apit was, en de *icchā*, het scheppingswoord, hetwelk de nieuwe „dag" creëert, slechts in de voorafgaande nacht gesproken kan worden; de machtspreuk „er worde licht" veronderstelt heersende duisternis. Met het sub 3, 2 geleverde betoog, volgens hetwelk 1365 het laatste jaar der over Rājasanagara uitgeoefende voogdij geweest is, lijkt het betoog van deze paragraaf in strijd; men dient echter rekening te houden met de formele onderscheiding van Krtawardhana en Gajah-Mada, en ten slotte ook met Kern's opmerking: „Er is niets, waarnaar de Buddhistische dogmatiek zoozeer streeft als naar dubbelzinnigheid, onder den schijn van precisie. Hoe onbepaalder, hoe beter" (GBI 1, 271; vgl. SHK 13, noot 1) [33]).

Na dit uitstapje op het terrein der chronologie, tot hetwelk ons de waarneming van disharmonie tussen het jaartal der inscriptie van Waringin-Pitu en het in Par. 31, 37 vermelde sterfjaar van Suhitā gedwongen heeft, kunnen wij thans overgaan tot het maken van enige opmerkingen over het beeld der koninklijke familie, dat de tekst der genoemde inscriptie geeft.

In de tekst der inscriptie van Waringin-Pitu staat Krtawijaya, de vader, op de eerste en Rājasawardhana, de zoon, op de vierde plaats, terwijl in de Nāgarakrtāgama Rājasanagara, de zoon, op de eerste en Krtawardhana, de vader, op de vierde plaats genoemd wordt; het verschil is wel hieruit te verklaren, dat de Nāgarakrtāgama verschenen is, toen Rājasanagara's voogdijtijd ten einde liep, terwijl de inscriptie van Waringin-Pitu halverwege de voogdijtijd van Rājasawardhana uitgevaardigd is. De vrouwen, die in 1447 met Rājasawardhana groep B vormen, zijn kennelijk zijn zusters en dus op één lijn te stellen met Rājasanagara's zusters bhre Lasĕm en bhre Pajang. Onder G vinden wij in 1447 één vorstin, terwijl de Nāgarakrtāgama er twee noemt, Rājasanagara's gemalin en zijn dochter bhre Kabalan; daar in 1447 bhre Kabalan in groep D naast Singhawikramawardhana staat en diens naam lijkt op die van de verloofde der bhre Kabalan van 1365, mogen wij aannemen, dat de auteur van 1447 bhre Kabalan te zamen met haar verloofde vermeld heeft, en moeten wij in de vorstin sub G dus wel de gemalin van Rājasawardhana zien. Deze conclusie impliceert, dat in de groepen E en F ondergebracht zijn de surnumeraire zusters van Singhawikramawardhana en haar verloofden of echtgenoten. Te identificeren blijven dan slechts de leden der C-groep van 1447. En daar wij van de door Prapanca genoemde leden van het koninklijke huis nog niet in de lijst van 1447 teruggevonden hebben bhre Daha, d.i. Tribhuwanottunggadewī's zuster, haar man en de echtgenoten van Rājasanagara's zusters, ligt het voor de hand in hun equivalenten de leden der C-groep van 1447 te zien. De C-groep van 1447 bestaat echter uit drie vrouwen en één man. Op het eerste gezicht lijkt dit te pleiten tegen de veronderstelling, dat de auteur van 1447 Prapanca's mededeling over de samenstelling der koninklijke familie geïmiteerd heeft en slechts afgeweken is in zover als de andere situatie van 1447 dat vereiste. Bij nadere overweging kan men echter tot de opvatting komen, dat er een detail in het spel is, dat de afwijking van 1447 met betrekking tot de C-groep tot een variant reduceert: Prapanca noemt Rājasanagara's zwagers in Nag. 6, 1, a „de *penan*'s van Z.M. de Koning" en daarmee heeft hij Rājasawardhana — alias bhre Matahun, te onderscheiden van de gelijknamige koning! — en Singhawardhana, die als echtgenoot van resp. bhre Lasĕm en bhre Pajang mannelijk zijn, een vrouwenplaats in het familieverband gegeven. Om harmonie tussen de twee documenten te bereiken moeten we dus de zin over de C-groep van 1447 anders formuleren en zeggen: de C-groep van 1447 bestaat uit vier personen, van wie er drie vrouwennamen dragen

en één een mannennaam; deze formulering geeft de vrijheid om op grond van de vergelijking aan te nemen, dat de C-groep van 1447 bestaat uit: C 8, bhre Wĕngkĕr, die correspondeert met de bhre Wĕngkĕr van Nag. 4, 2, C 7, bhre Kĕmbang-Jĕnar, die wij op grond van de overweging, dat zij wegens haar hogere rang vóór haar man, en dan allicht onmiddellijk vóór haar man wordt genoemd, met de bhre Daha van Nag. 4, 1 mogen identificeren, en C 5 en C 6, die corresponderen met de *penan*'s van Nag. 6, 1/2, en die, ditmaal blijkens hun naam, genealogisch als vrouwen fungerende mannen zijn. Voor de rest confronteert het stuk van 1447 ons slechts met de kwestie van de rangorde der vermelding; dat in de groepen D, E en F de vrouw vóór de man genoemd wordt, is telkens uit de hogere rang van de vrouw te verklaren, maar merkwaardig is, dat in groep B Rājasawardhana na zijn twee zusters genoemd wordt. Met betrekking tot het laatstgenoemde detail moeten wij naar de reden gissen: staat Rājasawardhana daar om straks met zijn vader van plaats te kunnen verwisselen, of staat hij daar, omdat in de groep van de koning en zijn twee zusters Rājasanagara de eerste, Wikramawardhana de tweede en Rājasawardhana de derde moest zijn, volgens het beginsel van prioriteit bij toerbeurt? Voor de tweede veronderstelling pleit een argument, dat sub 5, 2 ter sprake zal komen, maar doorslaggevend is het niet.

Zo de vraag al te beantwoorden is, waarom Prapanca de zwagers van Rājasanagara met de term *penan* aangeduid heeft, dan is het hier toch niet de plaats om een poging te wagen. Voor het ogenblik moge volstaan worden met de opmerking, dat de auteur van 1447 de verhouding tussen het aantal mannelijke en vrouwelijke familieleden, die uit Prapanca's overzicht af te lezen is, gehandhaafd heeft: zes mannen tegenover negen vrouwen. Nu heeft Prapanca onder de leden der koninklijke familie zowel de Rājapatnī als Tribhuwanottunggadewī vermeld, hoewel de Rājapatnī officieel in 1350 en Tribhuwanottunggadewī feitelijk in 1357 overleden was; naar de reden moeten wij gissen, maar terwijl niet zo waarschijnlijk is, dat de Rājapatnī in 1365 nog leefde – ze zou dan diep in de tachtig geweest moeten zijn –, is waarschijnlijk, dat Prapanca wegens Jaya-Wiṣnuwardhana's dood in 1268 als de schematische sterfdag van haar dochter oudejaarsavond 1287 Çāka, d.i. een tijdstip na de afsluiting der Nāgarakrtāgama in asuji 1287, heeft laten gelden, en misschien heeft hij de Rājapatnī toegevoegd als de manggala van haar dochter. Indien ook de auteur van 1447 vóór alles de officiële status der prototypen heeft laten gelden, moest voor hem echter van doorslaggevend belang zijn, dat de Sanskrt inscriptie op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor Krtawardhana tot dharmawangça verklaard had en daarmee impliciet tot weduwnaar; hiermee is in overeenstemming, dat in zijn lijst Suhitā, en a fortiori haar moeder, niet voorkomt. Nu heeft de auteur van 1447 het vijftiental gecompleteerd door de echtgenoten der surnumeraire zusters van Singhawikramawardhana in zijn lijst op te nemen. Door aldus voor twee vrouwen van 1365 twee mannen in de plaats te stellen heeft hij de zes/negen-

verhouding der sexen verstoord, en deze verstoring heeft hij vermoedelijk opgeheven door de *penan*'s een vrouwennaam te geven en als vrouwen mee te laten tellen. Op deze wijze laat zich uit de gegevens der twee lijsten zelf opmaken, dat de twee *penan*'s in 1447 gediend hebben tot regeling van de juiste sexeverhouding. Deze verklaring verschaft echter slechts partieel inzicht, want onduidelijk blijft voorshands, waarom het aantal leden der koninklijke familie vijftien moest zijn en waarom Prapanca reeds in 1365 van *penan*'s gebruik heeft gemaakt. Wij komen sub 5, 2 op deze kwestie terug.

Voorshands onbeantwoordbaar is ook de vraag, wat er achter de wijziging der *bhre*-namen zit. Bij vergelijking van de Nāgarakrtāgama-lijst met die van 1447 blijkt, dat vijf figuren van 1447 met dezelfde functienaam op dezelfde plaats in het familieverband staan: de koning, bhre Koripan, bhre Wĕngkĕr, bhre Kabalan en bhre Wīrabhūmi, met dien verstande, dat in 1447 de titel bhre Wīrabhūmi wel toegekend wordt aan een der twee surnumeraire zusters van Singhawikramawardhana, doch waarschijnlijk niet aan dezelfde, die in 1365 zo heet; wat de titel bhre Koripan betreft, die is door Rājasanagara vóór zijn troonsbestijging gedragen. Beschouwen wij *Kĕmbang-Jĕnar* als een synoniem van *Mataram*, dan vinden wij in de lijst van 1447 vijf personen, die een reeds in 1365 gebruikte functienaam dragen, maar genealogisch niet met hun naamgenoot van 1365 corresponderen: bhre Daha, bhre Pajang, bhre Tumapĕl, bhre Matahun en bhre Kĕmbang-Jĕnar. Weer vijf andere figuren van 1447 dragen een functienaam, die in 1365 in het geheel niet genoemd is: bhre Jagaraga, bhre Tanjungpura, bhre Singhapura, bhre Kĕling en bhre Kalinggapura; uiteraard ontbreken ook vijf namen van 1365 in 1447: Rājapatnī, Suṣumṇadewī, bhre Lasĕm, bhre Paguhan en bhre Pawwanawwan. Dat het vijftiental op deze wijze in drie vijftallen uiteenvalt, is duidelijk. De waarschijnlijke betekenis hiervan laat zich thans nog niet bespreken; wij komen op de kwestie terug sub 5, 2. Wel is het hier de plaats om op te merken, dat de groepsgewijze toegepaste wijziging der *bhre*-namen plus het feit, dat vijf er van in 1447, doch niet in 1365, en drie er van in 1365, doch niet in 1447 gebruikt worden, een argument vormt tegen de in noot 26 vermelde, laatstelijk door Schrieke verdedigde opvatting aangaande de zin der *bhre*-namen; met de theorie, dat — om een voorbeeld te geven — bhre Lasĕm het bestuur voerde over het welvarende gewest Lasĕm, omdat het bestuur over dit gewest en de daaruit voortvloeiende baten bij haar rang en stand pasten, laat zich het feit, dat in de lijst van 1447 geen bhre Lasĕm voorkomt, moeilijk rijmen.

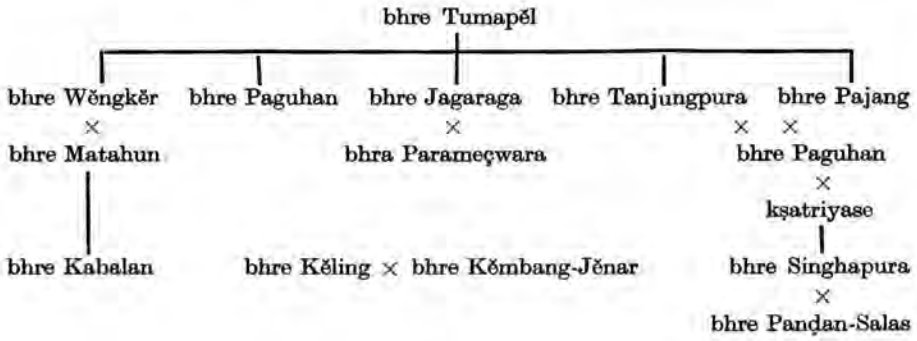
Nu wij het toch over de opvattingen hebben, die Schrieke geuit heeft in het eerste boek van zijn verhandeling in SSI 3, moge er op gewezen worden, dat Schrieke getracht heeft de genealogische gegevens der Waringinpitu-inscriptie van 1447 met die, welke wij in het laatste stuk van de Pararaton-tekst vinden, in harmonie te brengen, doch dat het resultaat van deze poging niet aanvaardbaar lijkt; aan Schrieke's betoog

zijn originaliteit en scherpzinnigheid niet te ontzeggen, maar zijn poging is m.i. gestrand op zijn bereidheid om de Pararaton-gegevens op face value te aanvaarden in plaats van ze eerst aan interpretatie te onderwerpen. Bezien wij de passus Par. 30, 12 sqq.:

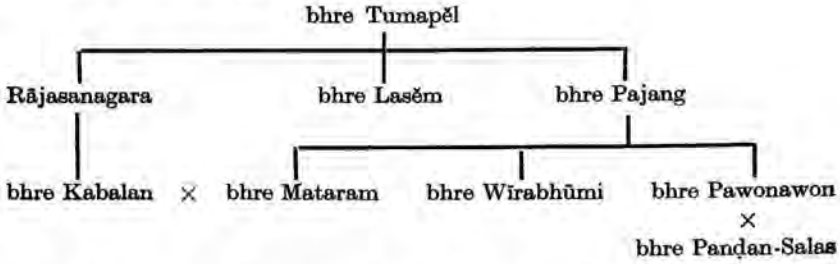
> Bhre Tumapĕl aputra jalu anjĕnĕng ring Wĕngkĕr, angambil bhre ing Matahun; aputra manih bhre Paguhan; putra lan rabi anom *bhre Jagaraga*, kalap denira bhra Parameçwara tan apuputra; manih *bhre Tanjungpura*, kalap denira bhre Paguhan tan apuputra; manih *bhre Pajang*, kalap denira bhre Paguhan kalap-ḍo tan apuputra. Bhre Kĕling angalap ring *bhreng Kĕmbang-Jĕnar*. *Bhre Wĕngkĕr* apuputra *bhre Kabalan*. Bhre Paguhan apuputra lawan rabi kṣatriya mijil *bhre Singapura*, kambil denira bhre Paṇḍan-Salas.

> Bhre Tumapĕl had tot zoon: 1° bhre Wĕngkĕr, die bhre Matahun tot vrouw nam; 2° bhre Paguhan; 3° bij een bijvrouw bhre Jagaraga, die tot vrouw genomen werd door de Parameçwara en geen kinderen had; 4° bhre Tanjungpura, die door bhre Paguhan tot vrouw genomen werd en geen kinderen had; 5° bhre Pajang, de eveneens kinderloze tweede vrouw van bhre Paguhan. Bhre Kĕling nam tot vrouw bhre Kĕmbang-Jĕnar. Bhre Wĕngkĕr was de vader van bhre Kabalan. Bhre Paguhan had bij een kṣatriya-vrouw bhre Singapura tot dochter; zij trouwde met bhre Paṇḍan-Salas.

dan blijkt enerzijds, dat de passus nauw aansluit bij de tekst der inscriptie van Waringin-Pitu — de namen, die ik cursief heb laten drukken, komen in dezelfde volgorde en voor personen van hetzelfde geslacht voor als in de tekst der inscriptie van 1447! —, maar aan de andere kant, dat de Pararaton-man tussen de door hem opgesomde personen familierelaties geconstrueerd heeft, die van misverstand getuigen. Het gemakkelijkst constateert men dit misverstand via een tabel, die de hierboven geciteerde passus weergeeft:



en een tweede, die het prototype weergeeft:



want men ziet nu met één oogopslag, dat bhre Paguhan — die trouwens in de tekst van Par. 30, 12 sqq. tevens schoonzoon van bhre Tumapĕl genoemd wordt, hetgeen hij in 1365 ook was — niet tot de kinderen van bhre Tumapĕl gerekend had mogen worden, en dat bhre Pajang, in 1365 inderdaad de echtgenote van bhre Paguhan, door de Pararaton-man tot een maru van bhre Tanjungpura gemaakt is. Rechts van bhre Jagaraga had bhre Daha moeten staan, het equivalent der bhre Pajang van 1365, en zij, bhre Daha alias Jayeçwarī, had de moeder van bhre Singhapura moeten zijn, niet een kṣatriyase. De gegevens van Par. 30, 12 sqq. getuigen echter niet uitsluitend van misverstand; er zijn ook enkele opvattingen van na 1447 in verwerkt. Deze jongere opvattingen kunnen echter slechts in het kader van het betoog der volgende paragraaf herkend worden, zodat wij er daar op terug zullen komen.

3, 5. Voordat wij de in de vorige paragraaf bereikte conclusie, dat 1400 Çāka als Rājasawardhana's schematische sterfjaar beschouwd dient te worden, definitief mogen aanvaarden, moeten wij in het reine trachten te komen met een gegeven, hetwelk twijfel aan de juistheid der getrokken conclusie zou kunnen wekken. De kwestie is, dat Bosch in OV 1922, 22 sqq. de tekst gepubliceerd heeft van een inscriptie — sindsdien door Damais „Pamintihan-inscriptie" genoemd —, die uitgevaardigd is door een bhaṭṭāra prabhu met de jongensnaam Suraprabhāwa, de koningsnaam Singhawikramawardhana, het epitheton *Giripatiprasūtabhūpatiketubhūta*, „de Ketu onder de koningen, die uit Giripati zijn gesproten", en de kwalificaties „ene koning van Java" en „koning van Janggala en Kaḍiri". De koning in kwestie kennen wij uit de Waringinpitu-inscriptie en uit het betoog van de vorige paragraaf als de „copie" van Rājasanagara's schoonzoon en opvolger Wikramawardhana, en dàt hij Rājasawardhana opgevolgd heeft, verbaast ons dus niet. Verrassend is het jaartal, dat in de tekst der Pamintihan-inscriptie opgenomen is: 1385 Çāka volgens de lezing van Bosch, 1395 Çāka volgens de lezing van mej. Muusses in FBG 2, 208, die door Damais in BEFEO 47/1, 85 sq. bevestigd is en in dit opstel als juist aanvaard wordt. De vraag, die rijst, is uiteraard, of wij aan 1400 Çāka als Rājasawardhana's sterfjaar mogen vasthouden, indien zijn opvolger in 1395 Çāka geregeerd heet te hebben.

Alvorens deze vraag te beantwoorden moeten wij enige aandacht schenken aan de stukken OJO 91, OJO 92, OJO 93 en OJO 94/95, vier teksten, waarvan er drie in 1408 Çāka gedateerd zijn, terwijl het stuk OJO 94/95, waaraan het jaartal ontbreekt, van dezelfde plaats als OJO 93 afkomstig is en misschien eveneens in 1408 Çāka gedateerd mag worden, misschien enkele jaren jonger is. OJO 91 is een stuk van bhaṭṭāra prabhu Girīndrawardhana, die als jongen dyah Raṇawijaya had geheten; deze koning bevestigt het besluit van twee vroegere vorsten, dat betrekking had gehad op beloning van een priester, die – ik geef de Javaanse tekst in een reeds eerder verbeterde vorm weer – *amrih kadigwijayanira sang munggw ing Jinggan, duk ayun-ayunan yuddha lawan ing Majapahit*, „de triomf van de te Jinggan bijgezette ten tijde van diens strijd tegen Majapahit nagestreefd had". Met dezelfde namen worden de koning en de door hem begiftigde priester genoemd in OJO 92, maar de koning draagt er een eigenaardige titel, en het stuk heeft ditmaal betrekking op de verrichting van het dodenoffer van het twaalfde jaar voor de *mokta ring Indrabhawana*. Voor de derde maal wordt de begiftigde priester genoemd in OJO 94/95 en ook in dit stuk komt het dodenoffer van het twaalfde jaar ter sprake, maar nu wordt de overledene genoemd *çrī pāduka bhaṭṭāra ring Dahanapura sang moktêng Indranibhawana* en staat het stuk op naam van de vorst van Kĕling, Girīndrawardhana [en?] Singhawardhana met de jongensnaam Wijayakusuma. De uitvaardiging van drie en misschien vier staatsstukken in hetzelfde jaar constitueert een, voor zover ik weet, uniek geval, en een betere uitgave van deze teksten dan waarvoor Brandes heeft kunnen zorgen moet dus een desideratum geacht worden.

De indruk, die deze stukken op de eerste moderne archaeoloog gemaakt hebben, is in misverstand geconcipieerd, en zal, nu het misverstand uitgegroeid is, niet gemakkelijk meer uit te roeien zijn. Toen Brandes met de stukken kennis maakte, stond hij nog onder de invloed van het BTJ-verhaal, volgens hetwelk in 1400 Çāka Majapahit gevallen was en de heidense koning zijn plaats had moeten inruimen aan een Muslim, die, hoewel in zekere zin zijn zoon, van hem, voor een deel wegens bekering tot de Islām, vervreemd was. Voor Brandes is het stel inscriptieteksten een eye-opener geweest: „... van Mohammedanisme is op geen der steenen eenig spoor te ontdekken", lezen we in VBG 60, 214. Brandes heeft zich echter niet in één ruk van de oude visie kunnen ontdoen en de notie „val van Majapahit" is dus gecombineerd geraakt, op de zoëven genoemde bladzijde, met „door de overwinning van een niet-Muslimse vorst". Dit denkbeeld heeft Krom uitgewerkt in HJG[1] 446 sqq. (HJG[2] 449 sqq.): aan de bhre Daha van Par. 31, 34, die wij sub 3, 3 hebben leren kennen en die zich volgens Krom in 1437 A.D. aan het gezag van Suhitā zou hebben onttrokken, heeft Krom een zoon toegekend, die de actie van zijn vader, na diens dood in 1474, zou hebben voortgezet, een beslissende overwinning zou hebben behaald in de slag bij Jinggan,

eerste koning der Hindu-Javaanse Girīndrawardhana-dynastie geworden zou zijn, en in 1486 voor zijn vader het dodenoffer zou hebben laten opdragen; de vader moest dus gestorven zijn in 1474, en Krom heeft daarom voorgesteld het in Par. 32, 20 opgegeven jaartal van bhre Daha's dood, 1386 Çāka, te vervangen door 1396 Çāka, 1474 A.D. Een belangrijk argument is voor Krom geweest, dat degene, voor wie het dodenoffer opgedragen is, in OJO 93 a 8 sq. „koning van Dahanapura" genoemd wordt.

Sub 3, 3 en in noot 33 hebben wij gezien, dat de bhre Daha van Par. 31, 34 iuncto 32, 20 de jongere zuster van Suhitā geweest is. Door dit vast te stellen hebben wij reeds een steen uit Krom's bouwwerk losgewrikt; een tweede werken wij weg, wanneer wij vaststellen, dat Girīndrawardhana lid van de Majapahitse koninklijke familie was, aangezien hij in de lijst der Waringinpitu-inscriptie van 1447 voorkomt. Slaan wij dit lijstje nog eens op, dan zien we, dat bhre Kĕling alias Girīndrawardhana er de echtgenoot van de jongste van Singhawikramawardhana's surnumeraire zusters is; als zodanig is hij de „copie" van de echtgenoot van de jongste surnumeraire zuster van Wikramawardhana, die de Pararaton bhre Paṇḍan-Salas (I) noemt en van wie wij — zie HJG[1] 420; HJG[2] 424 — weten, dat hij Raṇamanggala heeft geheten. In Par. 31, 1 sq. lezen wij:

> Bhre Paṇḍan-Salas mokta, dhinarmêng Jinggan, dharmābhiṣeka ring Çrīwiṣnupura.

> Na zijn dood werd bhre Paṇḍan-Salas bijgezet te Jinggan; de tempel heet in het Sanskrt Çrīwiṣnupura.

Op grond hiervan mogen wij in OJO 91 lezen, dat Girīndrawardhana een priester beloond heeft, omdat deze een overwinning van Raṇamanggala had bezongen; in dat geval heeft Girīndrawardhana eerbetoon aan zijn prototype gehonoreerd, en dat is heel wat anders dan zelf de overwinning bevechten in een „slag bij Jinggan". Ten slotte is *sang mokta ring Indrabhawana*, in OJO 92 degene, voor wie de çrāddha gevierd is, volgens Par. 30, 31 bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha (II), de kleinzoon van Rājasanagara; of men nu, met Krom — aan het slot van het twaalfde HJG-hoofdstuk —, de bijzettingsnotitie tevens voor Rājasanagara laat gelden om dan via Rājasanagara tot zijn „copie" Rājasawardhana te komen, dan wel aan een directe relatie met Rājasawardhana de voorkeur geeft, in ieder geval wordt duidelijk, dat Girīndrawardhana voor de çrāddha van de laatste koning van Majapahit gezorgd heeft, en dat er dus ook om deze reden weinig te zeggen is voor de theorie, die van hem een vijand van Majapahit gemaakt heeft.

Het is opmerkelijk, dat OJO 91 van Raṇamanggala's strijd tegen Majapahit spreekt, want terwijl ons geen notitie daaromtrent bereikt heeft, beschikken wij wel over een verhaal aangaande een oorlog tegen Majapahit, die door de echtgenoot der oudste surnumeraire zuster van

Wikramawardhana gevoerd zou zijn, een verhaal, waarmee wij ons verderop in dit hoofdstuk zullen bezighouden. De strijdvaardige zwager van Raṇamanggala heet in de Pararaton bhre Wīrabhūmi, terwijl in Nag. 6, 3, a/b Wikramawardhana's oudste surnumeraire zuster vorstin van Wīrabhūmi genoemd wordt. De auteur der Waringinpitu-inscriptie echter kent de titel bhre Wīrabhūmi toe aan Girīndrawardhana's gemalin, zodat de vraag rijst, of de surnumeraire zusters van Singhawikramawardhana ten opzichte van de surnumeraire zusters van Wikramawardhana van plaats zijn verwisseld. De overweging van deze mogelijkheid leidt ons allicht tot een sub 3, 4 besproken detail; daar hebben wij gezien, dat Rājasanagara vóór zijn twee zusters, Wikramawardhana tussen zijn zusters en Rājasawardhana achter zijn twee zusters geplaatst wordt, en indien dit op roulerende plaatsbezetting wijst, verschijnt de jongere zuster van Wikramawardhana uiteraard als oudere zuster van Singhawikramawardhana en omgekeerd. Het geval lijkt echter gecompliceerder te zijn, want Girīndrawardhana, die in OJO 94 bhre Kĕling heet en wegens deze combinatie van namen te identificeren is met de man van de jongste van Singhawikramawardhana's surnumeraire zusters, draagt in OJO 91 en OJO 92 de jongensnaam *Raṇawijaya*, die in de variant *Samarawijaya* in de tekst van 1447 verschijnt als de jongensnaam van de echtgenoot der oudste surnumeraire zuster; *raṇa* zowel als *samara* is een Sanskrt woord voor „strijd". Voorts lezen wij in Par. 30, 18, dat bhre Singapura, volgens de tekst der Waringinpitu-inscriptie de oudste zuster van Singhawikramawardhana, trouwt met bhre Panḍan-Salas II, terwijl bhre Panḍan-Salas I met Wikramawardhana's jongste zuster getrouwd was. En misschien mogen wij uit de mededeling van Par. 30, 37 sqq., gelezen in samenhang met de corrupte regel 31, 31, opmaken, dat bhre Lasĕm de dikke, vrouw van de mannelijke bhre Wīrabhūmi, te zamen met bhre Panḍan-Salas I bijgezet is in de Çrīwiṣnupura te Jinggan. Dit alles wekt de indruk, dat bij de roulerende zusters verwisselbare en derhalve identieke zwagers van Wikramawardhana en Singhawikramawardhana passen. Wij zullen sub 5, 2 de theorie achter deze verschijnselen leren kennen; in deze paragraaf zullen wij ons zoveel mogelijk tot het bespreken der gegevens beperken.

Bezien wij na deze eerste analyse der gegevens van OJO 91 sqq. de mededelingen van Par. 32, 15 sqq., dan blijkt, dat wij ook hier sporen van een fusie van twee figuren vinden, maar de versmolten figuren zijn nu Singhawikramawardhana en Girīndrawardhana. Bij de studie van deze gegevens dienen wij gebruik te maken van het eerder verworven inzicht, dat Wijaya/Krtarājasajayawardhana het prototype van Wikramawardhana, en Wikramawardhana het prototype van Singhawikramawardhana is. Voorts dienen wij ons te herinneren, dat Wikramawardhana in de Pararaton bhra Hyang Wiçeṣa genoemd wordt, en dat Singhawikramawardhana in de tekst van 1447 bhre Tumapĕl heet. Ten slotte moeten wij in gedachten houden, dat de titel Sĕmi-ning-Rat of Sĕmi-Rat

zowel aan Krtawardhana als aan bhre Pandan-Salas I toegekend wordt, resp. in, of via, Trawulan-Oorkonde I en in Par. 29, 25 sq., en dat wij dus de sang Si-Nagara van Par. 32, 23 zonder bezwaar met bhre Pandan-Salas II alias bhre Kĕling alias Girīndrawardhana mogen identificeren, al hebben wij de Si-Nagara van Par. 32, 12 met Krtawijaya, Krtawardhana's „copie", geïdentificeerd. Aan deze opmerkingen, die slechts dienen om eerder verworven inzicht hier te mobiliseren, dient toegevoegd te worden, dat in de tekst van 1447 naast de bhre Kĕling alias Girīndrawardhana, de F 14 van de lijst, een C 8 optreedt met de naam bhre Wĕngkĕr en de eigennaam Girīçawardhana, een eigennaam, die etymologisch niet van *Girīndrawardhana* verschilt. Oud is weer, dat in Par. 27, 15 sq. de man van Tribhuwanottunggadewī's jongere zuster *bhre Wĕngkĕr*, maar ook *Pramiçwara ring Pamotan* heet. Vermengen wij het nieuwe van de voorvorige zin met het oude van de vorige, dan krijgen wij uiteraard een reeks gelijkstellingen, waarvan

bhre Kĕling = bhre Wĕngkĕr = Pramiçwara ring Pamotan

een stuk is.

In Par. 32, 11 sq. lezen wij thans:

Bhre Pamotan anjĕnĕng ing Kĕling Kahuripan abhiṣekanira çrī Rājasawardhana.

doch evident is, dat wij de eerste vijf woorden van de volgende vier moeten scheiden, omdat krachtens het betoog van de vorige alinea de term *bhre Pamotan* op de term *anjĕnĕng ing Kĕling* = *bhre Kĕling* kan worden betrokken, en omdat uit de tekst van 1447 blijkt, dat Rājasawardhana de naam bhre Kahuripan heeft gedragen, terwijl er geen mogelijkheid is om de eerste vijf woorden van Par. 32, 11 sq. met de volgende vier tot een verstaanbaar geheel te integreren. Wij moeten dus de tekst van Par. 32, 11 sq. vervangen door

..... Kahuripan abhiṣekanira çrī Rājasawardhana

hetgeen gemakkelijk aan te vullen is tot

Tumuli bhre Kahuripan *angganteni prabhu*; abhiṣekanira çrī Rājasawardhana.

of iets dergelijks, en de eerste vijf woorden overbrengen naar Par. 32, 15, waar iets gestaan kan hebben van het type:

Tumuli sira sang Parameçwara ring Pamotan, bhre Wĕngkĕr, angganteni prabhu, anjĕnĕng ing Kĕling . . .

omdat dit als resultaat te verwachten is, zodra men iemand aan het woord laat, die de namen *Girīndrawardhana* en *Girīçawardhana* niet onderscheidt.

Indien wij nu de met een stuk van Par. 32, 11 vergrote zin van Par. 32, 15 op de basis der veronderstelling, dat er een door de etymologische gelijkwaardigheid der namen *Girīçawardhana* en *Girīndrawardhana* veroorzaakt misverstand is opgetreden, weer vereenvoudigen door *bhre*

Wĕngkĕr en zijn synoniem *bhre Pamotan* te elimineren – bhre Wĕngkĕr, Rājasawardhana's oom, had immers met de slotfase der Krtanagarase genealogie niets te maken! –, dan houden wij over de mededeling, dat bhre Kĕling koning geworden is onder de naam bhra Hyang Pūrwawiçeṣa [34]). Deze koningsnaam is te beschouwen als een variant van *bhra Hyang Wiçeṣa*, want *bhra Hyang Wiçeṣa* is volgens Par. 29, 20 sq. een andere naam van Wikramawardhana, en op Wikramawardhana is theoretisch toepasbaar het van Wijaya in Par. 25, 2 gezegde *dhinarma ring antapura*, „hij is bijgezet in de kraton", dat wij in Par. 32, 19 – en door een afschrijversfout ook in Par. 32, 5 – terugvinden in de vorm *dhinarma ring purī*; wij mogen nu ook zeggen: *bhra Hyang Wiçeṣa* is tot *bhra Hyang Pūrwawiçeṣa* verlengd min of meer naar analogie van *Wikramawardhana*'s verlenging tot *Singhawikramawardhana*. Voor „bhre Kĕling is koning geworden onder de naam bhra Hyang Pūrwawiçeṣa" mogen wij dus substitueren: „bhre Kĕling is koning geworden onder de naam Singhawikramawardhana". Precies dezelfde mededeling vinden we echter nog een keer, maar in andere vorm, in Par. 32, 21:

Bhre Paṇḍan-Salas anjĕnĕng ing Tumapĕl, anuli prabhu . . .

want bhre Paṇḍan-Salas is Girīndrawardhana, en vorst van Tumapĕl was in 1447 Singhawikramawardhana. Men mag het ook zo formuleren: in Par. 32, 15 sqq. lezen we, dat na de in Par. 32, 14 bedoelde apit eerst Singhawikramawardhana, die eigenlijk Girīndrawardhana was, koning geworden is, en vervolgens Girīndrawardhana, die eigenlijk Singhawikramawardhana was.

Op deze naar onze smaak zinloze onderscheiding berust de chronologie van de passus. We hebben gezien, dat de apit van Par. 32, 14 de Gajahmadase apit is, en dat dus het officiële eerste jaar van de nieuwe koning 1377 Çāka was; tevens hebben wij echter gezien, dat de Pararatontraditie twee dode apit-jaren veronderstelt, en derhalve kon voor de Pararaton-man het eerste jaar van de nieuwe koning 1378 zijn. De Pararaton geeft 1378 als bhra Hyang Pūrwawiçeṣa's eerste en 1388 als zijn laatste jaar, en verder 1388 als het eerste jaar van bhre Paṇḍan-Salas, die twee jaar geregeerd zou hebben. Verbeteren we het *rong tahun* van Par. 32, 22 in *rolas tahun*, „twaalf jaar", zoals Brandes reeds voorgesteld heeft in zijn „Aanteekening" bij hoofdstuk XVIII der Pararaton-editie, en werken we, rekening houdende met de officiële apit-berekening en met de gewoonte der Javaanse chronologen, de gegeven jaartallen een beetje bij, dan krijgen wij voor bhra Hyang Pūrwawiçeṣa een twaalfjarige regering van 1377 t/m 1388 Çāka en voor bhre Paṇḍan-Salas (II) een twaalfjarige regering van 1389 t/m 1400 Çāka. En dat betekent dan, dat de vierentwintig jaren van Rājasawardhana's onbevoogde regering volgens de auteur van Par. 32, 15 sqq. gelijkelijk verdeeld zijn geweest over twee koningen, die echter eer formeel dan reëel onderscheiden geacht werden.

Tussen de besproken Pararaton-passus en de tekst der Pamintihan-inscriptie blijkt er dus overeenkomst te bestaan in deze zin, dat elk der auteurs het optreden van een koning vermeldt in jaren, die wij, op grond van berekeningen en op de basis van veronderstelling van parallellie tussen de Buddha-Koningen, als regeringsjaren van Rājasawardhana mogen beschouwen. Er bestaat ook overeenstemming met betrekking tot de persoon, zij het, dat de Pamintihan-tekst slechts van Singhawikramawardhana spreekt, terwijl de Pararaton een verhaal doet, dat na omvorming blijkt te gaan over de regering van een koning, die zowel Singhawikramawardhana als Girīndrawardhana mag heten. De figuur der vervanging is ons bekend uit het betoog sub 3, 2, maar daar ging het over vervanging van de komende, thans gaat het om vervanging van de scheidende Buddha-Koning; ik onderscheid de twee gevallen hier door gebruik te maken van de termen „voogdij" en „substitutie", en noem dus Singhawikramawardhana een Rājasawardhana-substituut. Tussen de tekst der Pamintihan-inscriptie en die van Par. 32, 15 sqq. bestaat nu echter nog dit verschil, dat de Pararaton-man van een vierentwintigjarige substitutie spreekt, die de onbevoogde regering van Rājasawardhana illusoir zou maken, terwijl wij uit de tekst der Pamintihan-inscriptie niet meer mogen opmaken dan dat Singhawikramawardhana Rājasawardhana in 1395 Çāka vervangen heeft. De kans, dat de Pararaton-man zich vergist of aan misverstand geleden heeft, is uiteraard groter dan de kans, dat de auteur van een inscriptietekst iets anders gezegd heeft dan hij volgens de opvattingen van zijn tijd en milieu had horen te doen. Houden wij er verder rekening mee, dat OJO 79, OJO 81, Trawulan-Oorkonde I en de Waringinpitu-inscriptie gepubliceerd zijn in het eerste jaar van de betrokken koning, en dat de enige inscriptie van Singhawikramawardhana derhalve waarschijnlijk een stuk van zijn eerste jaar is, dan mogen wij veronderstellen, dat zijn substitutieperiode geduurd heeft van 1395 t/m 1400 Çāka.

Het sub 3, 3 gehouden betoog brengt met zich mee, dat wij na tot deze veronderstelling gekomen te zijn uitzien naar een parallel. Nu staat direct ter beschikking de parallel van Ranggah-Rājasa's zesjarige regering over Kaḍiri, daar Nag. 40 de jaartallen 1144 en 1149 Çāka verschaft; niet direct duidelijk is in dit geval echter, wie door Ranggah-Rājasa vervangen is. Wij zullen in het verdere deel van deze verhandeling gegevens bespreken, op grond waarvan wij aan Wijaya een vijf- of zesjarige regering als Krtanagara-substituut en aan Tribhuwanottunggadewī een vijf- of zesjarige regering als Jayanagara-substituut mogen toeschrijven, terwijl wij reden zullen hebben om in Raṇamanggala een Rājasanagara-substituut te zien; de berekening van de duur van Wijaya's substitutieperiode hangt af van de bepaling van Jayanagara's eerste jaar, en die van de duur van Tribhuwanottunggadewī's substitutieperiode van het antwoord op de vraag, of wij met Prapanca (Nag. 49, 1) 1251 Çāka dan wel met de auteur van Par. 27, 18 1250 Çāka als haar eerste jaar beschou-

wen. Op de bespreking van bedoelde gegevens vooruitlopende, zou ik willen stellen, dat Singhawikramawardhana als Rājasawardhana-substituut geregeerd heeft van 1395 t/m 1400 Çāka, en dat er geen tegenstrijdigheid tussen het betoog sub 3, 4 en het jaartal der Pamintihan-inscriptie is, omdat Singhawikramawardhana in de jaren van zijn regering als Rājasawardhana gold.

De man, die het Rājasawardhana-substituut Singhawikramawardhana met Girīndrawardhana versmolten heeft, heeft zijn voorstelling van zaken intussen niet uit de lucht gegrepen; de duur der substitutieperiode heeft hij blijkbaar niet gekend, zodat hij Rājasawardhana voor de hele periode van zijn onbevoogde regering vervangen heeft geacht, maar Girīndrawardhana heeft hij vermoedelijk als substituut beschouwd krachtens kennis van het geval van Tribhuwanottunggadewī, die eerst substituut en later voogdes is geweest. Deze uitspraak vereist uiteraard een toelichting; beschouwingen, die met deze toelichting nauw verband houden, vindt men sub 5, 2, zodat ik de lezer verzoek om het betoog sub 5, 2 samen met het volgende te willen overwegen.

Aan het slot van de Pararaton-tekst lezen wij (Par. 32, 23 sqq.):

> Putranira sang Si-Nagara bhre Koripan, bhre Mataram, bhre Pamotan, pamungsu bhre Krtabhūmi. Kapĕrnah paman bhre prabhu sang mokta ring kaḍaton i çāka çūnya-nora-yuganing-wong, 1400.

> De Si-Nagara had vier dochters, bhre Koripan, bhre Mataram, bhre Pamotan en bhre Krtabhūmi; de koning, die in „het jaar der kinderloze leegte" (1400) in de kraton overleden is, was haar oom.

Wij hebben sub 3, 4 gezien, dat Rājasawardhana de „copie" van Krtanagara's „copie" Rājasanagara was, zodat Rājasawardhana de Krtanagara van zijn tijd was. Wanneer wij dus Rājasawardhana bedoeld achten met „de in 1400 Çāka kinderloos overledene", wekt het geen verbazing, dat wij in het bericht van zijn overlijden melding gemaakt vinden van vier prinsessen; wij hebben in haar de viervoudige Krtanagara-dochter te zien, en daarom lijkt de opvatting van Brandes, Krom, en mijzelf als auteur der opmerkingen in Ind. 10, 420, die — zonder grond overigens — inhield, dat sang Si-Nagara's vier kinderen zonen waren, onjuist te zijn geweest. Als drager van de titel sang Si-Nagara komt slechts in aanmerking bhre Panḍan-Salas II, d.i. Girīndrawardhana, en indien Girīndrawardhana de vader der viervoudige Krtanagara-dochter is, vervangt hij uiteraard Krtanagara en dus Rājasawardhana. We vinden in de geciteerde regels derhalve bevestiging van de opvatting, dat de auteur van Par. 32, 15 sqq. ook Girīndrawardhana als Rājasawardhana-substituut beschouwd heeft. Nu was Rājasawardhana niet de oom van de viervoudige dochter van Girīndrawardhana; Girīndrawardhana was Singhawikramawardhana's zwager, en daar geen andere zwager aan het slot van de Pararaton-tekst ter sprake komt, is met de oom der viervoudige Girīndrawardhana-dochter Singhawikramawardhana bedoeld. Waarom spreekt

dan de Pararaton-man van *sang prabhu sang mokta ring kaḍaton*? Omdat Singhawikramawardhana een Rājasawardhana-substituut was en Rājasawardhana's oomschap het oomschap van Singhawikramawardhana was. Gaan wij echter van Rājasawardhana uit, dan staat er in de notitie, dat hij een viervoudige nicht (nièce) had; de enige nicht, die bedoeld kan zijn, is dan bhre Wīrabhūmi, de gemalin van Girīndrawardhana. Uit de identiciteit van Rājasawardhana en Singhawikramawardhana volgt dus de identiciteit van bhre Wīrabhūmi en haar viervoudige dochter, die functioneel een Krtanagara-dochter was [35]).

Wie is nu na het einde der Majapahitse dynastie aan de regering gekomen? Het antwoord mogen wij geven krachtens de overweging, dat de kans het grootst is, dat de viervoudige inscriptie van 1408 Çāka, de stukken OJO 91, 92, 93 en 94/95, een eerstejaarsinscriptie is. De uitvaardiger van deze viervoudige inscriptie is Girīndrawardhana. Er laat zich één situatie denken, waarin Girīndrawardhana opgetreden is in 1408 Çāka: indien zijn gemalin, bhre Wīrabhūmi, in 1401 Çāka de regering aanvaard heeft als een soort Tribhuwanottunggadewī II, is haar schematische sterfjaar 1407 Çāka geweest, daar Tribhuwanottunggadewī I, als voogdes opgetreden in 1351 A.D., overleden is in 1357. In dat geval heeft Girīndrawardhana als dharmawangça en „copie" van Krtawardhana – Krtawardhana was een panji Sĕmi-ning-Rat geweest, en Girīndrawardhana is de sang Si-Nagara van het begin der vijftiende Çāka-eeuw! – de regering overgenomen in 1408 Çāka. Wij hebben in de vorige alinea echter gezien, dat bhre Wīrabhūmi tevens de viervoudige dochter van Girīndrawardhana was, en Girīndrawardhana was dus de weduwnaar van zijn viervoudige dochter; dat hij een viervoudige eerstejaarsinscriptie uitgevaardigd heeft, is dan de begrijpelijke daad van een namens een viervoudige koningin regerende koning. Tribhuwanottunggadewī I was echter de dochter van een Krtanagara-dochter geweest, en dus was bhre Wīrabhūmi niet slechts haar eigen dochter, maar ook haar eigen kleindochter, in deze zin uiteraard, dat in haar functioneel drie generaties zijn samengevallen. Wij zullen in hoofdstuk 5 zien, dat deze reconstructie in overeenstemming is met de theorie. Het ligt nu voor de hand om aan te nemen, dat de in OJO 94 genoemde Singhawardhana de eerste Buddha-Koning van Pajang geweest is, en dat hij onder voogdij geregeerd heeft van 1401 t/m 1415 Çāka en als onbevoogde koning van 1416 t/m 1439 Çāka. Een aeonale apit is dan na 1400 Çāka niet opgetreden [36]).

Aangezien Krom zijn Girīndrawardhana-theorie gebaseerd heeft op het argument, dat de nieuwe koning de twaalfdejaarsriten heeft laten verrichten voor „Zijne Majesteit den vorst van Dahanapura, die is overleden te Indra(ni)bhawana" – cf. HJG[1] 447; HJG[2] 450 –, moet er voor het geciteerde gegeven – men vindt het in OJO 94, 8 sq. – een andere verklaring zijn, wil hetgeen hierboven betoogd is voor aanvaarding in aanmerking komen. De verklaring is, dunkt mij, deze. OJO 92 vermeldt de twaalfdejaarsriten voor (*sang*) *mokta ring Indrabhawana*; hiermee is,

zoals wij reeds gezien hebben, Rājasawardhana bedoeld, wiens eerste sterfjaar — de theorie betreffende het dubbele sterfjaar zal sub 3, 6 worden besproken — 1397 Çāka is, zodat 1408 bijna het twaalfde jaar daarna is. Rājasawardhana was de Rājasanagara van zijn tijd, en Rājasanagara's gemalin was, zoals wij sub 3, 8 zullen zien, „prinses van Daha". Indien nu in OJO 94, 8 sq. met de *bhaṭāra ring Dahanapura* Kamalawarṇadewī, de gemalin van Rājasawardhana, bedoeld is, dan is niet slechts de term *Dahanapura*, maar ook de naam van de bijzettingsplaats duidelijk, want *Indrāṇībhawana* duidt dan de tempel der koningin aan naast *Indrabhawana* als tempel van de koning: Indrāṇī is de gemalin van god Indra. Wij moeten in dat geval aannemen, dat Rājasawardhana en Kamalawarṇadewī hetzelfde sterfjaar hebben gehad, maar deze veronderstelling past zozeer bij de andere gegevens, dat er moeilijk bezwaar tegen kan rijzen.

Ten slotte moeten wij nog even terugkomen op de daad van de priester, die *amrih kadigwijayanira sang munggw ing Jinggan*. Uit het gebruikte werkwoord *amrih* blijkt m.i., dat de priester in kwestie langs de weg der litteraire magie van Raṇamanggala, die tegen Wikramawardhana de nederlaag geleden had, de overwinnaar van Wikramawardhana heeft gemaakt. De zaak is, dat Singhawikramawardhana, de „copie" van Wikramawardhana, geen koning van Pajang is geworden, hoewel hij Rājasawardhana's schoonzoon was, en dat hij zijn plaats heeft moeten afstaan aan Raṇamanggala's „copie" Girīndrawardhana. De „triomf" van Girīndrawardhana was echter een uitvloeisel van het stelsel zelf, zoals wij sub 5, 2 zullen zien, en daar ook Singhawikramawardhana aan dit stelsel gebonden was, moest hij zich bij voorbaat in zijn „nederlaag" schikken; dit heeft hij gedaan, want in de tekst der Pamintihan-inscriptie lezen wij, dat hij zich de Ketu, d.i. de Rangga-Lawe, onder de uit Giripati gesproten koningen, d.i. onder de nakomelingen van Ranggah-Rājasa, noemt, en Rangga-Lawe is de verslagen pretendent bij uitstek. Als „overwinnaar" heeft Girīndrawardhana zijn triomf geprojecteerd in het verleden en van Raṇamanggala, die in zijn tijd de Rangga-Lawe in het geslacht van Ranggah-Rājasa geweest was, alsnog de overwinnaar van Wikramawardhana gemaakt. Deze wijziging van de situatie, die na de dood van Rājasanagara bestaan had, in een situatie, die aanvaardbaar was voor Girīndrawardhana, heeft met zich meegebracht de herwaardering van een aantal figuren, die wij in de vorige paragrafen van dit hoofdstuk hebben leren kennen; het effect van deze herwaardering hebben wij reeds gezien, toen wij constateerden, dat sommige vorstelijke personen in de Pararaton een andere *bhre*-naam dragen dan in de Nāgarakrtāgama. Dit betekent, dat wij de sub 3, 3 geconstateerde afwijkingen niet primair aan corruptie moeten toeschrijven — al zal ook wel eens een mededeling corrupt zijn geraakt —, maar aan opzettelijke wijziging, gevolg van een verandering van standpunt [37]).

Hiermee sluiten wij de oriënterende bespreking van de laat-Majapa-

hitse tijd af. In de volgende paragraaf zal er het een en ander te zeggen zijn van de Vroeg-Majapahitse tijd, zodat wij sub 3, 7 het tijdvak van de vierde Buddha-Koning zowel vanuit de Vroeg-Majapahitse als vanuit de Laat-Majapahitse tijd zullen kunnen benaderen.

3, 6. In het laatste stuk van het elfde hoofdstuk van HJG de situaties en de gebeurtenissen van de Vroeg-Majapahitse tijd besprekende, heeft Krom als zijn mening te kennen gegeven, dat Wijaya/Krtarājasajayawardhana, de eerste koning van Majapahit, met krachtige hand geregeerd heeft en daardoor rustige jaren na de woelige tijd van Jaya-Katong en de Mongoleninvasie beleefd heeft, doch dat zijn zoon Jayanagara, die wegens zijn geboorte uit een vrouw van lagere stand reeds als klein kind tot opvolger gewijd was en reeds in 1309, omstreeks 15 jaar oud, als opvolger moest optreden, tegen ambitieuze rijksgroten te vechten had; Jayanagara zou echter, meent Krom, zich door de moeilijkheden goed heengeslagen hebben en door het rijk bijeen te houden de grondslag voor het na zijn dood begonnen bloeitijdperk gelegd hebben. Zijn halfzusters – zo meent Krom met het oog op het Jayanagara-verhaal der Pararaton – heeft Jayanagara een huwelijk belet, omdat hij voor eerzuchtige zwagers bevreesd was; zelf zou hij ongetrouwd zijn gebleven, maar ten gevolge van een ongeregelde liefde het leven hebben verloren, in 1328 A.D.

Wij vinden in de Nāgarakrtāgama twee gevallen van aan de troonsbestijging ver voorafgaande koningswijding vermeld. In Nag. 41, 3 sq. lezen wij:

> I Çāka rasaparwatenduma Bhaṭāra Wiṣ*nw a*ngabhiṣeka sang suta siwin
> samastaparasāmya ring Kaḍiri Janggalômarĕk amuṣpa ring purasabhā
> narendra Krtanāgarĕkang abhiṣekanāma ri sira . . .
> . . . . . .
> Çakābda khanawāwanikṣiti Bhaṭāra Wiṣnu mulih ing surālaya pĕjah

In 1254 liet Wiṣnu zijn zoon tot 's lands oppervorst wijden.
In Janggala èn in Kaḍiri vereerde het volk hem, ten hove verschenen.
De naam, die hij kreeg bij zijn wijding, was Krtanagara . . .
. . . . . .
Heer Wiṣnu vertrok naar het godenverblijf, overleden in 1268.

Het andere geval is dat van Nag. 47, 2 sq.:

> Ring Çāka saptajanasūrya narendra warṇan
> mastwākĕn ātmajanira n siniwîng Kaḍintĕn
> . . . . . .
> rājābhiṣeka Jayanāgara . . . . .
> Ring Çāka matryaruṇa līnanira ng narendra

Er zij van de koning verteld, dat – in 1217 Çāka –
hij plechtig zijn zoon installeerde als vorst van Kaḍiri;
. . . . . .
de naam, die hij kreeg bij zijn wijding, was Jayanagara . . .
De dood van de koning vond plaats in het Çāka-jaar 1231.

Van het ene geval zegt Krom in HJG[1] 321 sq. (HJG[2] 325): „Dat is dus klaarblijkelijk geen eenvoudige wijding tot kroonprins geweest, maar een handeling, die ten gevolge had, dat de officiëele uitoefening van het gezag in handen van den zoon overging". Met betrekking tot het andere lezen wij in HJG[1] 363 (HJG[2] 367): „Dat is waarschijnlijk niet uitsluitend een eerbewijs voor het natuurlijk nog zeer jonge kind, maar tevens een duidelijk vastleggen van diens positie als kroonprins, wat te noodiger zal zijn geweest, omdat zijn moeder juist niet van Kṛtanagara's geslacht was". In „te noodiger" kan men horen, dat het ook nodig geweest zou zijn onder andere omstandigheden. Krom's opvatting is echter, zoals wij gezien hebben, dat Wijaya met krachtige hand geregeerd heeft; waarom zou een koning, die de teugels wel in handen had, zijn enige zoon nog voordat deze kon praten, tot kroonprins hebben verklaard? Is „te noodiger" een stijlbloem en heeft Krom bedoeld „dit was nodig wegens de lagere rang van zijn moeder" — en ik vermoed, dat hij dat inderdaad heeft bedoeld —, dan wordt Krom's argument waardeloos, zodra men kan aantonen, dat de moeder niet van lagere rang was. Jayanagara's moeder heet in Par. 24, 35 sq. iuncto 25, 3 sq. *Darapĕṭak*, hetgeen de half-verkramaïseerde vorm is van *Daraputih*, en *Daraputih* mag men via *Daraputi* wel ontstaan achten uit *Darawati*, daar het verschil tussen *-wa-* en *-pu-* in het Javaanse schrift zeer gering is; *raden Darawati* is namelijk een bekende variant van *putri Cĕmpa*, „prinses van Campā", de naam, waarmee in allerlei Javaanse verhalen de gemalin van Bra-Wijaya van Majapahit aangeduid wordt. In de Balawi-inscriptie — cf. TBG 76, 380 — heet Jayanagara de zoon der Parameçwarī; Poerbatjaraka heeft terecht opgemerkt, dat er tussen *Indreçwarī*, de in Nag. 47, 2, c gebruikte titel van Jayanagara's moeder, en het *Parameçwarī* der Balawi-inscriptie geen verschil te maken is, maar in afwijking van hem kom ik tot de conclusie, dat de prinses van Campā dus de Parameçwarī van de eerste koning van Majapahit genoemd wordt. Er is derhalve geen enkele reden om het geval van Jayanagara's wijding in 1295 in een ander licht te stellen dan dat van Krtanagara's wijding in 1254, want van een lage rang van de moeder, die maatregelen ter bescherming van Jayanagara's positie nodig zou maken, kan nauwelijks sprake zijn.

Nu de reden om verschil tussen de twee gevallen te maken verdwenen is, mogen wij de aandacht vestigen op de overeenkomst. Vergelijkt men de geciteerde regels van Nag. 41, 3 sq. en 47, 2 sq., dan ziet men, dat in beide gevallen in de eerste helft der eerste strofe de wijding van de zoon vermeld en gedateerd wordt, in de tweede helft der eerste strofe de officiële naam van de gewijde meegedeeld wordt, en in de eerste regel der tweede strofe de dood van de vader vermeld en gedateerd wordt. Is deze formele symmetrie reeds opvallend, nog opvallender is, dat in beide gevallen het overlijden van de vader in het vijftiende jaar van de gewijde zoon valt. Na hetgeen in de vorige paragrafen gezegd is, is duidelijk wat dat betekent: Jayanagara is evenals Rājasanagara en Rājasawardhana als de Krtanagara

van zijn tijd beschouwd, en hij stond dus tegenover Wijaya/Krtarājasajayawardhana niet als de hulpbehoevende zoon van een minderwaardige vrouw, maar als de eigenlijke koning, over wie zijn vader wegens bijzondere omstandigheden – in dit geval is duidelijk, dat zijn jeugd de gesuggereerde reden vormde – de voogdij uitoefende. Over de regering van Jayanagara na de dood van zijn vader, die plaatsgevonden heeft in het door het chronologische schema vereiste jaar, doet Prapanca slechts één mededeling: volgens Nag. 48, 2 heeft Jayanagara in 1316 A.D. Nambi van Lamajang verslagen, zodat de wereld sidderde voor zijn *kaprawīran*. Nu is 1316 het 22ste jaar van Jayanagara's in 1295 begonnen regering geweest. Prapanca heeft de Nāgarakrtāgama geschreven vóór het 22ste jaar van Rājasanagara's regering, en voor Rājasanagara's tijd vinden wij dus in de Nāgarakrtāgama geen parallel van de strijd tegen Nambi. Prapanca vermeldt echter wel een overwinning, die Krtanagara in het 22ste jaar van zijn in 1254 begonnen regering behaald heeft: in 1275 A.D. heeft hij, volgens Nag. 41, 5, Malayu overwonnen, met als gevolg, dat men sidderde voor zijn *kadewamūrtin*. Geografisch mogen de slagvelden nogal ver van elkaar liggen, wie PJHW 244 opslaat zal zien, dat een andere afstand gering is: onder *loemadjeng (lumajĕng)* verwijst de auteur naar *mlajoe* (*mlayu*, „rennen", „vluchten", maar ook „Maleis", d.i. de taal van Malayu). Uit hetgeen in Ind. 9, 386 sqq. over „de tocht naar Malayu" gezegd is volgt, dat Prapanca de expeditie niet wegens de oorlog tegen Nambi in 1275 gedateerd heeft; uit hetgeen in de volgende paragrafen over Jayanagara zal worden gezegd zal blijken, dat de dichter vrij was om Nambi in een betrekkelijk willekeurig jaar en op een betrekkelijk willekeurige plaats te laten verslaan, zodat wij mogen aannemen, dat hij 1316 wegens 1275 en Lamajang wegens Malayu heeft gekozen.

De duur van Jayanagara's regering heeft Prapanca anders bepaald dan die van Krtanagara's regering: terwijl hij in Nag. 43, 5 Krtanagara's overlijden in 1292, het 39ste jaar van zijn totale regering, stelt, laat hij in Nag. 48, 3 Jayanagara sterven in 1328, het 34ste jaar van zijn totale regering. Wij hebben echter sub 3, 5 gezien, dat Singhawikramawardhana nog tijdens de regering van Rājasawardhana als koning is opgetreden, en de mededeling van Nag. 49, 1, dat Tribhuwanottunggadewī in 1329 koningin is geworden, sluit op zichzelf dus niet uit, dat Jayanagara toen en in de eerstvolgende jaren nog geacht werd koning te zijn. Prapanca was echter niet in de gunstige positie van de auteur der Pamintihan-inscriptie, die Rājasawardhana in zijn tekst niet behoefde te vermelden; doordat hij mededelingen over de vroegere koningen als een waar verhaal aan Ratnāngça in de mond heeft gelegd, kon Prapanca niet anders doen dan Jayanagara's overlijden dateren in het jaar voorafgaande aan Tribhuwanottunggadewī's troonsbestijging. Indien hij echter de zoëven bedoelde mededelingen anders had ingekleed, en wij hadden moeten raden naar Jayanagara's sterfjaar, dan zouden wij òf tot 1330, òf tot 1333 zijn gekomen. Tot 1330 zouden wij zijn gekomen door de duur van de regering

van sang Anūṣanātha en de duur van de regering van zijn opvolger Jaya-Wiṣnuwardhana te laten gelden voor Jayanagara en zijn opvolgster Tribhuwanottunggadewī alias Jaya-Wiṣnuwardhanī, omdat Tribhuwanottunggadewī, ook blijkens haar andere naam, Jaya-Wiṣnuwardhana als prototype aanvaard heeft; aan sang Anūṣanātha kent Prapanca een regering van 21 jaar toe (1228 t/m 1248) en aan Jaya-Wiṣnuwardhana een regering van 20 jaar (1249 t/m 1268), en dat zou voor Jayanagara opleveren een regering van 1310, het jaar na de dood van zijn vader, t/m 1330 en voor Jaya-Wiṣnuwardhanī een regering van 1331 t/m 1350; de voogdijjaren van Jayanagara tellen bij deze berekening niet mee, maar dat spreekt vanzelf, omdat sang Anūṣanātha, te oordelen naar Prapanca's mededelingen, niet onder voogdij gestaan heeft, en dus slechts de jaren der onbevoogde regering vergelijkbaar zijn. Men kan echter ook tot 1333 komen, namelijk wanneer men aan Jayanagara de 39 jaren geeft, die Prapanca aan Krtanagara heeft toegekend; in dat geval kan men zeggen, dat Jayanagara gestorven zou zijn in het jaar vóór de geboorte van zijn mannelijke opvolger, de latere koning Rājasanagara, zoals de Rājapatnī gestorven is in 1350, het jaar vóór Rājasanagara's optreden als koning. Wij komen dus tot de conclusie, dat Prapanca Jayanagara had kunnen laten sterven in 1330 of in 1333, maar dat hij er de voorkeur aan gegeven heeft hem in 1328 te laten sterven, b.v. om Tribhuwanottunggadewī in dezelfde situatie te kunnen brengen als waarin de auteur der Pamintihan-inscriptie Singhawikramawardhana gebracht heeft.

Nemen wij nu, indien wij zeggen, dat Prapanca Jayanagara in 1330 had kunnen laten sterven, aan, dat hij hem een andere regeringsduur had kunnen toekennen dan hij aan Krtanagara toegekend heeft? Het antwoord op deze vraag moet ontkennend luiden. Immers, indien wij aan 1330 als Jayanagara's sterfjaar denken, stellen wij zijn regering als onbevoogde koning op 21 jaar, 1310 t/m 1330. Transponeren wij deze periode in de tijd van Krtanagara, dan krijgen wij als diens sterfjaar 1289. Het jaar 1289 *is* echter Krtanagara's sterfjaar, indien wij Nādajna's mededeling in de Krtanagara-hymne – de mededeling, dat Krtanagara zichzelf als Akṣobhya heeft bijgezet op het lijkenveld van Wurare – verstaan als een mededeling over zijn verandering van status, van sterveling tot god. Deze mededeling heeft men tot dusverre geïnterpreteerd als betrekking hebbende op een daad van de levende Krtanagara, omdat men 1292 als zijn sterfjaar aanvaardde. Gesteld, dat wij het jaar 1292 eens niet als Krtanagara's sterfjaar kenden, dan zouden wij stellig niet aarzelen om aan te nemen, dat de zelfvergoddelijking, als een bijzondere vorm van vergoddelijking, gevolgd is op Krtanagara's overlijden. Welnu, wanneer wij enerzijds met de relevante jaartallen rekening houden, en aan de andere kant bedenken, dat Krtanagara volgens Par. 21, 27 sq. gestorven is en een bijzettingsplaats gevonden heeft in de *panaḍahan-sajĕng*, dat de plaats der sajĕng-drinkers te zoeken is op een lijkenveld in verband met Prapanca's mededeling in Nag. 43, 3 iuncto Poerbatjaraka's mededeling

in BKI 80, 239, dat dat lijkenveld Wurare geweest is volgens Nādajna en de bijzettingsplaats Pūrwa-Patapan volgens Par. 25, 2 sq. alias Caṇḍi Jawi volgens Nag. 56, 1 en de context daarvan, dan is duidelijk, dat de Groot-Majapahitse theoretici Krtanagara's overlijden zowel in 1289 als in 1292 gesteld hebben [38]). Wegens het gebruikte argument moeten wij dan echter ook sang Anūṣanātha als een „tweemaal-gestorvene" beschouwen en zijn overlijden derhalve fixeren zowel in 1248 als in 1251. Zetten wij de jaren, waarom het gaat, overzichtelijk bijeen, van links naar rechts de reeksen gevende van resp. sang Anūṣanātha, Krtanagara en Jayanagara, dan krijgen wij het volgende:

begin van de zelfstandige regering	1228	1269	1310
het daaropvolgende eerste sterfjaar	1248	1289	1330
het daaropvolgende tweede sterfjaar	1251	1292	1333
het geboortejaar van de opvolger	1252	1293	1334
het jaar van diens eerste abhiṣeka	1254	1295	1336
het jaar van diens tweede abhiṣeka	1269	1310	1351

Van dit beeld dienen enkele details toegelicht te worden. Een bespreking van het jaar 1336 is echter niet nodig, want na het betoog sub 3, 2 is zonder meer duidelijk, dat Prapanca in het geval van Rājasanagara – wegens het voor hem geldende verschil tussen het regentschap en de voogdijtijd – aan drie abhiṣeka-jaren moet hebben gedacht, 1336, 1351 en 1366, en daarvan de laatste twee belangrijker geacht heeft dan het eerste.

Toelichting verdient in de eerste plaats de veronderstelling, dat 1252 als Krtanagara's geboortejaar beschouwd is. De veronderstelling is aantrekkelijk, omdat nu het verschil opgeheven wordt tussen de zeventien jaren van Ayam-Wuruk's onmondigheid en de vijftien jaren van voogdij over Krtanagara, waarover sub 3, 2 een opmerking gemaakt is. Zij is echter vooral aantrekkelijk, omdat wij krachtens de vergelijkbaarheid der chronologische gegevens nu mogen stellen, dat Prapanca het jaar van Krtanagara's geboorte in de Nāgarakrtāgama vermeld heeft, en daarmee dus kunnen uitschakelen hetgeen een anomalie leek te zijn: dat Krtanagara's geboortejaar niet en dat van Ayam-Wuruk wel in de Nāgarakrtāgama voorkomt. Het jaartal, 1174 Çāka, vinden wij in Nag. 15, 2; het is tot nog toe niet met Krtanagara's geboorte in verband gebracht, omdat Prapanca het direct betrokken heeft op de vereniging van Java en Madura. Stelt men echter, dat de vereniging van Java en Madura, als het begin van Java's verbond met de nusântara en als het symbool daarvan, een wezenlijk kenmerk van de kapancatathāgatan geweest is, waardoor deze tijd zich onderscheidde van de karanggahrājasan, welker kenmerk slechts de eenheid der Javaanse landen was, dan vallen de begrippen „vereniging van Java en Madura" en „geboorte van Krtanagara" samen in het begrip „begin van de kapancatathāgatan", en dan

is verder irrelevant, of Prapanca het jaartal in de ene of in de andere context geeft. Prapanca geeft zijn chronogrammen in een zeer bijzondere vorm, met één enkele uitzondering, het chronogram van Nag. 15, 2: hij gebruikt overal elders, weer met slechts één enkele uitzondering, louter Sanskrt woorden, die, in strijd met hetgeen op Java gewoonte geweest is, te zamen geen op de gebeurtenis van het betrokken jaar slaande zin vormen, doch het chronogram van Nag. 15, 2 bestaat uit woorden – waaronder één Javaans woord –, die wèl een zin vormen: „de zee ligt op het land (van Kěṭa)". Indien de geboorte van Krtanagara voor de Buddhisten van Java de zinvolle gebeurtenis bij uitstek geweest is, is begrijpelijk, dat Prapanca dit tot uitdrukking heeft willen brengen door alle Nāgarakrtāgama-chronogrammen zinloos te maken behalve het ene, „het" chronogram der Nāgarakrtāgama, hetwelk aan zijn gedicht de status van çākakāla gegeven heeft. De eerste manifestatie van de Buddha is echter tevens het mysterie der menswording, dat niet met een terstond doorzichtig en dus ordinair chronogram gedateerd mocht worden. Het chronogram nu van Nag. 15, 2 suggereert een *gara-gara* en is in zoverre vergelijkbaar met de mededeling over de uitbarsting van de Kampud, die volgens Nag. 1, 4 de geboorte van Ayam-Wuruk heeft aangekondigd, maar herinnert tevens aan de dagen van de schepping der wereld, toen de Schepper, om te beginnen, water en land van elkaar ging scheiden [39]).

De tweede kwestie is die betreffende het jaar van Jayanagara's geboorte. In zekere zin behoeft men tegen 1293 A.D. als Jayanagara's geboortejaar geen bezwaar te hebben, want in OJO 81 (blad 11a) wordt hij tussen de *bini-haji* en de *mantrī katrīṇi* genoemd, en volgens de opvatting der Javaanse chronologen zal een kind, dat er in 1294 was, wel op zijn laatst in 1293 geboren moeten zijn, omdat „geboorte" een ander feit is dan „bestaan". Prapanca heeft echter in Nag. 45, 1 het optreden van Wijaya/Krtarājasajayawardhana in 1294 gesteld, en men zou dus kunnen zeggen, dat een hem in 1293 geboren zoon niet van koninklijken bloede was. Het is in verband met dit bezwaar interessant, dat de Sukamrta-inscriptie, door Poerbatjaraka uitgegeven en vertaald in INI 1, 38 sqq., van 1218 Çāka, 1296 A.D., is, omdat 1296 het jaar van Jayanagara's eerste abhiṣeka zou moeten zijn, indien men van 1294 als het eerste jaar van het Majapahitse rijk uitging; de Sukamrta-inscriptie kan dan beschouwd worden als de gebruikelijke eerstejaarsinscriptie. Nu is de Sukamrta-inscriptie zonder twijfel geantedateerd, want Jayanagara wordt er in 2b voorgesteld als *-dahanagarapratiṣṭhita*, d.i. bhre Daha, en drager van de „koningsnaam" Jayanagara; deze termen vloeien uit de Groot-Majapahitse ideologie voort en constitueren dus een anachronisme. Wij mogen het dan ook zo stellen: in de Groot-Majapahitse tijd – zeg: omstreeks 1331 – heeft men ter bevestiging van de leer een in 1218 Çāka gedateerde, Jayanagara als bhre Daha vermeldende inscriptie vervaardigd, en uiteraard een bepaalde reden gehad om het stuk in 1218 Çāka te dateren. Nemen wij

aan, dat de bedoeling geweest is om dat jaar aan te wijzen als het jaar van Jayanagara's eerste abhiṣeka, dan is er een verschil te constateren tussen de opvatting van de auteur der Sukamrta-inscriptie en die van Prapanca, een verschil, dat, bij handhaving van Ayam-Wuruk's geboortejaar, impliceren zou, dat men vóór Prapanca de regering van een Buddha-Koning op 35 en 38 jaar in plaats van op 36 en 39 jaar gesteld heeft [40]). Met cycli van 38 jaar kon men in hoofdzaak hetzelfde bereiken als met cycli van 39 jaar, omdat men immers de tijd van Suhitā als sluitpost kon hanteren en dus in ieder geval in 1400 Çāka kon uitkomen; mogelijkerwijze hebben de uitgewerkte berekeningen, waarvan wij het resultaat in de Nāgarakrtāgama en latere stukken vinden, tot voorkeur voor een cyclus van 39 jaar geleid. Rekening houdende met de beide visies mogen wij nu enerzijds 1293 als een acceptabel geboortejaar van Jayanagara beschouwen, terwijl wij aan de andere kant mogen zeggen, dat aanvaarding van 1296 als het jaar van Jayanagara's eerste abhiṣeka Wijaya's substitutieperiode op zes jaar brengt ook zonder ons te verplichten het jaar der zelfvergoddelijking (1289) mee te tellen; m.a.w. in herhaling van de sub 3, 5 gegeven verklaring mogen wij naar voren brengen, dat de duur der substitutieperiode vijf jaar is bij datering van Jayanagara's eerste abhiṣeka in 1295 en zes jaar bij datering in 1296.

In deze paragraaf, die ter inleiding van een bespreking van het hele Jayanagara-probleem dient, moge ten slotte nog iets gezegd worden over het Pararaton-verhaal aangaande Jayanagara's dood. Een koning van lagere geboorte, die voor de gevolgen van het huwelijk van zijn zusters van hogere geboorte bevreesd is, kan men zich wel als werkelijkheid voorstellen, maar zodra men in Darapĕṭak een prinses van Campā ziet en niet langer gelooft, dat Jayanagara's halfzusters dochters van één of meer Krtanagara-dochters waren, komt men tegenover het Pararaton-verhaal uiteraard sceptisch te staan. Nu hebben wij uit Prapanca's jaartallen afgeleid, dat de dichter der Nāgarakrtāgama Jayanagara als een „copie" zowel van Krtanagara als, anachronistisch, van sang Anūṣanātha beschouwd heeft; daarmee komt het feit, dat de Pararaton de drie genoemde koningen allen een gewelddadige dood laat sterven, in een ander licht te staan. De vraag lijkt dus te moeten zijn, hoe de Pararaton-man aan het verhaal van Par. 27, 1 sqq. gekomen is. Vooraf ga de opmerking, dat er niet in gesproken wordt over twéé vrouwenkwesties, zoals Brandes wellicht en Krom in ieder geval heeft gemeend; er staat in de Javaanse tekst, dunkt mij, dat Jayanagara zijn halfzusters zelf wilde hebben; dat daarom de vrouw van Tanca rondvertelde, dat Jayanagara haar, d.i. de halfzusters, kwaad berokkende; en dat Gajah-Mada vervolgens Tanca tot een aanslag op Jayanagara's leven aangezet heeft.

In Nag. 48, 3 zegt Prapanca, dat Jayanagara in 1250 Çāka, 1328 A.D., *mantuk ing Haripada*, „naar de hemel van Wiṣnu ging", en dat hij na zijn dood op drie plaatsen als Wiṣnu, op één plaats als Amoghasiddhi bijgezet is. Deze tekst heeft Kern aanleiding gegeven tot de aantekening (Nag.ed.

125), „dat Jayanagara een bijzondere vereering had voor den god Wiṣṇu, al paarde hij daaraan den noodigen eerbied voor den Mahāyānistischen Jina Amoghasiddhi". Daarmee is tot een individuele kwestie-van-voorkeur gemaakt een aangelegenheid van veel ruimere betekenis. Wij hebben immers sub 2, 5 gezien, dat de auteur van OJO 81 door Wijaya/Krtarājasajayawardhana tot de Erlangga van zijn tijd te verklaren zich van Krtanagara's Buddhisme afgewend heeft, doch dat het Buddhisme een nieuwe gelegenheid tot ontplooiïng gekregen heeft in de tijd van Groot-Majapahit. De wederinvoering van het Buddhisme omstreeks 1331 is uiteraard geen gebeurtenis van secundair belang geweest, waarvan Prapanca in 1365 niets wist, en Nag. 48, 3 heeft hij derhalve geschreven in de context van verhalen over de wijziging van de staatsgodsdienst. Voorts is van belang, dat Prapanca Jayanagara in de positie van Krtanagara geplaatst heeft door hem vijftien jaar onder voogdij van zijn vader te laten regeren en door hem dezelfde overwinning in zijn 22ste jaar te laten behalen, die Krtanagara bevochten zou hebben. Desondanks beklemtoont Prapanca Jayanagara's Wiṣnuïsme en laat hij hem na zijn dood *mantuk ing Haripada*, „naar de hemel van Wiṣnu gaan". Waarom? De verklaring is wel, dat *mantuk ing Haripada* een dubbelzinnige term is: enerzijds laat hij zich in de context van Nag. 48, 3 verstaan als in overeenstemming met Jayanagara's Wiṣnuïsme gebruikt, maar aan de andere kant suggereert hij een gewelddadige dood, de gewelddadige dood, die Jayanagara als „copie" van Krtanagara ondergaan moest; naar de hemel van Wiṣnu gaan immers, zoals uit Javaanse verhalen blijkt, speciaal de helden, die hun leven op het slagveld hebben gelaten. Naar de hemel van Wiṣnu is echter ook gegaan de in de inleiding der Pararaton vermelde figuur, die, na voor vrouwelijke verleiding te zijn bezweken, zichzelf aan de heilige Tapa Wangkĕng als bouwoffer aangeboden had op voorwaarde, dat hij op aarde terug zou keren als de stichter van een nieuw rijk. In OE 6, 7, noot 3, heb ik reeds opgemerkt, dat men de Pararaton-inleiding moet lezen in het licht van het Arjunawiwāha-verhaal, waarin de triomf van de rijksstichter Erlangga in verband gebracht wordt met Arjuna's door hemelse jonkvrouwen op de proef gestelde vermogen tot volledige beheersing van de geslachtsdrift. Het verhaal van de inleiding der Pararaton suggereert, dat de laatste praeëxistentie van de stichter van het nieuwe rijk gekenmerkt werd door onvolledige beheersing van de geslachtsdrift. Blijkens het verhaal van Par. 27, 1 sqq., waarin Javaanse prinsessen, per definitie wezens van verblindende schoonheid, in plaats van de hemelse jonkvrouwen der Arjunawiwāha optreden, heeft de auteur Prapanca's term *mantuk ing Haripada* met het *mur ta sira maring Wiṣnubhuwana* van Par. 1, 15 in verband gebracht, en wegens de betrekkelijk geringe afstand tussen Prapanca en hem is er alle kans, dat hij Prapanca's bedoeling in hoofdzaak of in een bepaald opzicht begrepen heeft, zodat wij het Pararaton-verhaal als commentaar van een bijna-tijdgenoot op Nag. 48, 3, a mogen beschouwen; als gevolg van deze commentaar is Jayanagara in

latere werken als een man, „die verzot was op de jacht" – „op vrouwen" staat er later niet bij –, blijven voortleven. Nu is niet geheel zeker, of de auteur van Par. 1, 15 de hemel van Wiṣnu als een beloning dan wel als een tijdelijke verblijfplaats van „de man van Jiput" heeft beschouwd, en hetzelfde geldt voor Prapanca; evident is echter, dat de Pararatonman de dood van de man van Jiput met zijn latere status in verband heeft gebracht, en er is dus reden om aan te nemen, dat ook Prapanca bij het gebruik van de woorden *mantuk ing Haripada* gedacht heeft aan wat Jayanagara in zijn volgende existentie zou zijn. Stellen wij Jayanagara's tweede sterfjaar in 1333 en Ayam-Wuruk's geboortejaar in 1334, dan ligt voor de hand, dat wij Rājasanagara als Jayanagara's herverschijning beschouwen. In dat geval zou men kunnen zeggen, dat Prapanca de vijftienjarige voogdij en de overwinning in het tweeëntwintigste jaar vermeld heeft om directe vergelijking met Krtanagara mogelijk te maken, en 1333 als Jayanagara's doodsjaar gesuggereerd heeft met de term *mantuk ing Haripada*, er op vertrouwende, dat een goed verstaander slechts een half woord nodig heeft [41]).

3, 7. Met het betoog sub 3, 6 is het Pararaton-verhaal aangaande Jayanagara's dood nog niet verklaard, laat staan de Jayanagara-figuur en de figuur, die daarmee in de tweede Krtanagarase genealogie correspondeert. In deze paragraaf zullen wij op enkele kwesties dieper ingaan, en bij de bespreking van Jayanagara en zijn vader tevens aandacht geven aan Wikramawardhana en zijn zoon.

Gaan wij, wegens de schaarste van Prapanca's inlichtingen, ditmaal uit van het Pararaton-verhaal over Jayanagara, dan treft ons de onduidelijkheid van Gajah-Mada's rol: hij zou Tanca tot een aanslag op het leven van de koning aangezet hebben, doch hem hebben gedood, toen hij aan de wenk van Gajah-Mada gehoor had gegeven. Het verhaal zou de indruk kunnen wekken, dat Gajah-Mada, met het lot der twee prinsessen begaan, tegen de koning haar partij heeft gekozen, verondersteld uiteraard, dat men de correctie op de vertaling van Brandes aanvaardt, die aan het slot van de vorige paragraaf voorgesteld is. De Pararaton is echter niet ontstaan in een milieu, dat voor de koninklijke bedrijver van incest bestraffing door de patih via de lijfarts zou hebben bedacht. Op Bali vertelt men – cf. HJG² 381, noot 3 –, dat de koning de echtgenote van Gajah-Mada lastig zou hebben gevallen; dit is interessant, omdat er uit blijkt, dat de Balise lezers der Pararaton zich eveneens afgevraagd hebben, wat eigenlijk Gajah-Mada's motief was geweest. Ook het chronogram, waarmee de Pararaton-man de gebeurtenis gedateerd heeft – *bhasmībhūtânangani ratu*, „tot as verging, die aan de ratu de hand sloeg" –, bevat, voor zover ik zie, geen verklaring, doch geeft het verhaal slechts weer, en laat ons bovendien nog raden, of de ratu een man en de hand die van de moordenaar was, dan wel een vrouw, die last had van de hand van een minnaar.

De oplossing van het vraagstuk moeten wij, naar het mij voorkomt, door vergelijking van het Tanca-verhaal met een ander verhaal, dat op deze tijd betrekking heeft, bereiken. Bij de bespreking van het Ranggalawe-verhaal sub 2, 4 hebben wij gezien, dat de tekst als Par. 25, 13a vermoedelijk heeft bevat de zin *sira Rangga-Lawe ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang* in plaats van het overgeleverde *sira Sora ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang*, en misschien bovendien de zin *sira Kĕbo-Anabrang ingilangakĕn mati denira Sora*. De laatstgenoemde mogelijkheid moeten wij overwegen, omdat de kidung Rangga-Lawe zegt, dat Kĕbo-Anabrang na Rangga-Lawe te hebben gedood op zijn beurt gevallen is onder de hand van Rangga-Lawe's vriend Sora. Gesteld, dat de Pararaton-tekst eenmaal een mededeling van deze strekking bevat heeft, dan staan wij uiteraard voor een tweede raadsel, want zomin als uit de Pararaton-tekst duidelijk wordt, waarom Tanca zijn in het kader van het verhaal verdienstelijk te achten daad met het leven moest bekopen, blijkt uit de context, waaraan Kĕbo-Anabrang Sora's gewelddaad verdiend had. Toch komen we een stapje verder, want indien er een reden bestaat, waarom zowel Kĕbo-Anabrang na de terechtstelling van een opstandeling als Tanca na de bestraffing van een aanrander zelf moest sterven, dan is die reden buiten het betrokken verhaal te zoeken en van een min of meer algemene aard te achten, blijkens de overeenkomst op dit punt tussen twee verhalen, die overigens verschillen.

In het stuk Pararaton, waarvan het Ranggalawe-verhaal de eerste episode vormt, maken wij kennis met nog een derde „bestrafte helper", maar zijn lot verschilt in zoverre van dat van Kĕbo-Anabrang en Tanca, dat zijn hulp pas na vele jaren met de dood wordt gestraft. Het is Mahāpati, de man, die de koning gewaarschuwd had tegen Rangga-Lawe, toen deze naar meer macht streefde. Wij hebben gezien, dat hij in het Ranggalawe-verhaal de rol vervult, die zon en maan spelen in het Rāhu-verhaal, en aan de goede bedoelingen van de zon en de maan schijnt door de lezers van het Rāhu-verhaal in het algemeen niet getwijfeld te zijn. Ook de auteur der oudste redactie van het Pararatonse Ranggalawe-verhaal schijnt Mahāpati eerbare bedoelingen toegeschreven te hebben, want in Par. 25, 13 wordt Mahāpati's gedrag beschreven met het woord *angaturakĕn*, een neutraal woord voor „iets aan een hogergeplaatste mededelen etc.". In Par. 25, 11 vinden wij echter het woord *amiçunakĕn*, „lasterlijk rapporteren", gebruikt; in het gebruik van deze term schuilt afkeer van Mahāpati's gedrag en sympathie voor het slachtoffer. In Par. 25 sq. lezen we, dat Mahāpati na de dood van Rangga-Lawe met amiçunakĕn voortgegaan is, en dat hij ten slotte gedood is, toen deze zonde aan het licht kwam. Uit dit vasthouden aan *amiçunakĕn*, de jongere, want slechts in het Ranggalawe-verhaal voorkomende term tegenover het oudere, want tevens bij het Rāhu-verhaal passende woord, blijkt een verandering van houding ten opzichte van de betrokkenen: de helper is later als verrader, de terechtgestelde later als onschuldig slachtoffer beschouwd.

Met deze formulering van het geval kunnen we iets doen. In de Rāhu-mythe is Rāhu de tegenstander van Wiṣnu, en we hebben sub 2, 4 gezien, dat de verering van Erlangga en gevolgelijk van Wijaya/Krtarājasajayawardhana als de zich op aarde manifesterende Wiṣnu er toe geleid heeft, dat in het verhaal over koning Erlangga een mededeling omtrent zijn vernietiging van een concurrent is opgenomen. Het Wiṣnuïsme, dat in de eerste jaren van het bestaan van Majapahit staatsgodsdienst was, heeft echter enkele decennia later voor het Buddhisme moeten wijken, en voor zover het Buddhisme tegenover het Wiṣnuïsme stond, kon het licht sympathie koesteren voor een slachtoffer van Wiṣnu. Dat deze herwaardering plaats heeft gevonden, blijkt uit het verhaal, dat in de inleiding der Babad Tanah Jawi over Watu-Gunung gedaan wordt en waarop ik laatstelijk in Ind. 10, 415 sqq. de aandacht gevestigd heb; de verandering van houding voltrekt zich hier aan dewi Sinta, die eerst de val van haar man uitgelokt had, maar vervolgens hartverscheurend jammerde bij het vernemen van het bericht van zijn dood en daarmee van de goden de belofte om Watu-Gunung te doen herleven afdwong. De Buddhisten van het midden der veertiende eeuw, die Mahāpati een onsympathieke figuur vonden, wisten echter, dat het Wiṣnuïsme, opnieuw ingevoerd in 1294, niet reeds in 1295, het jaar van Rangga-Lawe's dood, voor het Buddhisme had moeten wijken, en bestraffing van Mahāpati had dus pas plaats kunnen vinden na verloop van een aantal jaren, en wel na zoveel jaren als het Wiṣnuïsme zich in Majapahit gehandhaafd had. Vandaar de opvatting, dat Mahāpati een hooggeplaatste kwaadspreker is gebleven; en aangezien dit slechts kon blijken uit de dood van nieuwe slachtoffers, vinden we deze slachtoffers in de ons bekende tekst van Par. 25 sq. genoemd: Sora, Nambi en Kuṭi, om de voornaamsten te noemen. Ook Kuṭi was nog een slachtoffer van Mahāpati, volgens de mededeling van Par. 26, 13 sqq., maar bij gelegenheid van zijn dood bleek Mahāpati's schuld en kwam dus de lasteraar ten val. Krom heeft in HJG[1] 372 sq. (HJG[2] 377) het Kuṭi-verhaal onlogisch en een gevolg van „een onhandig naast elkaar zetten van twee lezingen" genoemd; indien men echter in Kuṭi een medestander der Buddhisten ziet, die door de Wiṣnuïtische koning gedood is, en het Buddhisme laat triomferen bij gelegenheid van zijn opstand, dan wordt de terechtstelling van Mahāpati een daad van wraak der nieuwe heersers en verdwijnt een groot deel der schijnbare tegenstrijdigheid uit het verhaal [42]).

Nu vertelt Par. 26, 16 sqq. van de pakuṭi het volgende. Kuṭi had aanvankelijk succes en Jayanagara zag zich daardoor gedwongen Majapahit in de nacht met onbekende bestemming te verlaten; hij vond een schuilplaats in Baḍanḍĕr, waar Gajah-Mada — die bij deze gelegenheid voor het eerst optrad — zijn verblijf zo streng geheim wenste te houden, dat hij een der weinige getrouwen doodde, toen deze blijk van heimwee gaf. Na geruime tijd in Baḍanḍĕr geweest te zijn ging Gajah-Mada een keer naar Majapahit om poolshoogte te nemen, en daar hoorde hij van

de rijksgroten, dat Kuṭi niet populair was. Men besloot toen Kuṭi te doden, en na zijn val keerde Jayanagara naar Majapahit terug. Tussen de pakuṭi en de patanca, zegt Par. 27, 10, lagen negen jaren. Na dat interval was Jayanagara aan de beurt om een gewelddadige dood te sterven; hij kwam om het leven door de hand van Tanca, maar zijn eigenlijke moordenaar was Gajah-Mada. Het heeft er nu de schijn van, dat Gajah-Mada tussen de pakuṭi en de patanca een volte-face gemaakt heeft. Indien wij echter opmerken, dat Krtanagara het Buddhisme enige tijd heeft doen heersen, dat hij volgens de Pararaton niet populair was, dat hij door een collega, Jaya-Katong, om het leven gebracht is, en dat na zijn dood de Wiṣnuïtische koning weer aan de macht is gekomen, dan zien we, dat wat van Kuṭi gezegd wordt hetzelfde is als wat van Krtanagara gezegd kan worden; en aangezien niet waarschijnlijk is, dat in de Pararaton twee essentieel dezelfde verhalen op twee verschillende gebeurtenissen slaan, mogen wij zeggen, dat Gajah-Mada's negatieve houding tegenover Kuṭi de vorm is, waarin de auteur van het verhaal zijn kennis van het mislukken van Krtanagara's experiment heeft gegoten. Voor de dood van Kuṭi stelt de Pararaton dan echter twee personen verantwoordelijk: de roddelaar Mahāpati en Gajah-Mada. We zien dus uit naar een mededeling betreffende Gajah-Mada's bestraffing, omdat het onlogisch zou zijn, als de ene tegenstander van de beklagenswaardige Kuṭi zijn verdiende loon zou krijgen en de andere niet. We zien zelfs uit naar een tweevoudige bestraffing van Gajah-Mada, want Gajah-Mada was ook de eigenlijke bewerker van de dood van Jayanagara geweest naast de handlanger Tanca, zoals Mahāpati de eigenlijke bewerker van Rangga-Lawe's dood was geweest naast Kĕbo-Anabrang, die slechts het vonnis voltrokken had.

Alvorens nu iets over de bestraffing van Gajah-Mada te zeggen zullen wij een gegeven bespreken, dat de conclusie betreffende het Kuṭi-verhaal bevestigt. Krom heeft op grond van Pararaton-notities de pakuṭi in 1319 gedateerd (HJG[1] 374; HJG[2] 378), maar indien men er rekening mee houdt, dat de schematische jaren van Jayanagara's overlijden 1333 en 1330 zijn, en van die jaren de negenjarige *hĕlĕt* van Par. 27, 10 aftrekt, wordt de pakuṭi een gebeurtenis van hetzij 1324, hetzij 1321; buiten de *hĕlĕt* ligt dan hetzij 1331, het jaar van Gajah-Mada's triomf in Saḍeng en Kĕṭa (Nag. 49, 3 en 70, 3 iuncto 71, 1, a), hetzij 1334, het jaar van Ayam-Wuruk's geboorte. Nu is in het systeem der kapancatathāgatan 1321 het 27ste jaar en 1331 het 37ste jaar van de tweede Buddha-Koning, en in het 27ste jaar alsmede in het 37ste jaar van de vierde Buddha-Koning, die bij de tweede past zoals Rājasanagara bij Krtanagara, plaatst de Pararaton feiten, welker aard niet zonder meer duidelijk is: in het jaar *liṃan-kayângambah-lĕmah*, „het ziet er naar uit, dat een olifant de aarde heeft betreden", d.i. 1338 Çāka, 1416 A.D., de *palantaran agung* (Par. 31, 22), en in het jaar *nāgâyugânahut-wong*, „een ascetische slang, die mensen bijt", d.i. 1348 Çāka, 1426 A.D., de *pahilan agung*. Brandes heeft *pahilan agung* met „groote hongersnood" vertaald en *palantaran agung*

wegens onbekendheid met de term weergegeven door „groote *lantaran (?)*", zonder commentaar; Krom zegt (HJG[1] 441; HJG[2] 444 sq.): „... een «groote lantaran» in 1416. Wat dat beteekent, is niet bekend; doch duidelijk is tien jaar later «de groote hongersnood» van 1426. Als dat een feit van zooveel beteekenis was, dat het zijn weg naar deze kroniek gevonden heeft, kunnen wij veilig aannemen, dat het een zware ramp moet zijn geweest, die uit den aard der zaak tot verdere verzwakking van Java heeft geleid". Deze woorden lezen wij in HJG-hoofdstuk XIII, dat onder de titel „Verval en ondergang van het Hindoe-Javaansche gezag" is verschenen; eenmaal er toe gekomen om de tijd na Rājasanagara als een periode van verval te beschouwen, heeft Krom met sympathie van de hongersnood van 1426 kennis genomen en in de lantaran blijkbaar een soortgelijke plaag gezien. Er zijn echter enkele details, die wij niet zo veilig kunnen aannemen als Krom gemeend heeft. Mag men aannemen, dat in het Javaans *agung* als adjectief bij *pahilan* te gebruiken is als het Nederlandse *groot* bij *hongersnood*? Mogen wij aannemen, dat de auteur der Pararaton, die, evenmin als andere Javaanse schrijvers van vroeger, ergens voor hetgeen onze sociologen en economen zou interesseren belangstelling heeft, zich in één bepaalde notitie begaan toont met het lot van boeren en buitenlui? Ik zou *pahilan agung* met „verheven honger" willen vertalen, en niet aan boeren willen denken, maar aan Gajah-Mada, die in het met 1426 corresponderende jaar 1331 verklaard heeft *tan ayun amuktia palapā*, voordat hij de nusântara onderworpen zou hebben (Par. 28, 20 sqq.); wij lezen in de context, dat Gajah-Mada, toen zijn verklaring met hoongelach was ontvangen, de spotters uit de weg heeft laten ruimen, en het gaat hier om een zaak van de kraton, die wegens *palapā* met „honger" en wegens haar aard met „verhevenheid" te maken had, behartigd door een patih mpu Mada – *mpu* = *bhujangga* = *nāga* –, die zich tot yoga bereid verklaarde, maar als staatsman van zich afbeet. Er is dan weinig reden over om in de *palantaran agung* een andere ramp voor de boeren te zien, àls Krom dat bedoeld heeft. Wèl heeft het zin om ook de *palantaran agung* te transponeren in de Vroeg-Majapahitse tijd; en dan komen wij uit in 1321, het jaar, waarvan wij gezien hebben, dat het in aanmerking komt om als het jaar der pakuṭi te worden beschouwd. Vertalen wij nu *palantaran agung* met „verheven begroeting", en zien wij in Kuṭi een variant van Krtanagara, die het voor begroeting in aanmerking komende Buddhisme op Java gebracht heeft, dan hebben wij te maken met de vermelding van iets, dat in wezen de geboorte van de Buddha of van Krtanagara is, en laat zich de zin van het chronogram op de gedateerde gebeurtenis betrekken, want het aardse bestaan van de Buddha is begonnen met de nederdaling uit de hemel van de witte olifant, die zijn intrek genomen heeft in de schoot van Māyā, volgens de op Canḍi Bara-Buḍur afgebeelde en op Java dus bekende Lalitawistara (IHJK 1, 372)[43]).

Over de bestraffing van Gajah-Mada spreekt de Pararaton op een

plaats, die na de bespreking van enkele transpositiegevallen in de vorige alinea niet vreemd meer is. In Par. 31, 3 sqq. komt een verhaal voor, dat bekend staat als het *parĕgrĕg*-verhaal, en daarbij sluit aan een notitie, die men vindt in Par. 31, 32 sq. Een enkel woord [44]) door punten vervangende, omdat het m.i. door herhaling van een even te voren gebruikt woord in de tekst is gekomen, geef ik het zo weer, dat de losse notitie er onmiddellijk op volgt, hoewel zij in de Pararaton door Par. 31, 16 t/m 31, 31 van het *parĕgrĕg*-verhaal gescheiden wordt.

Bhra Hyang Wiçeṣa apupurikan lawan bhra Wīrabhūmi. Dadi denirâḍampul, abĕlah; mati sira ... i çāka 1323.

Hĕlĕt tigang tahun, tumuli dadi manih kang parĕgrĕg. Sama apangarah. Bhre Tumapĕl, bhra Parameçwara, sami ingaturan. „Sapa kang sun-ilonana?" Dadi kang yuddha, kalah kaḍaton kulon. Kapĕsan bhra Hyang Wiçeṣa, runtik sira, ayun lungaha. Ingaturan bhre Tumapĕl, bhra Parameçwara: „Sampun age lungha, isun-lawanane!" Sukha bhre Hyang Wiçeṣa, apangarah, ingadĕgan denira bhre Tumapĕl, denira bhre Parameçwara. Kalah kaḍaton wetan. Bhre Daha ingĕmban denira bhra Hyang Wiçeṣa, bhinakta mangilen. Bhra Wīrabhūmi lungha ring wĕngi, tumulumpak ing parahu. Tinut denira raden Gajah, bhiṣeka ratu angabhaya, bhra Narapati. Katututan ing parahu, minoktan tur pinōk, bhinakta ḍatĕng ing Majapahit. Dhinarma ta sira ring Lung, dharmābhiṣeka ring Gorīçapura. I çāka duk parĕgrĕg agung: nāgâlarânahut-wulan, 1328.

Raden Gajah ingilangakĕn pinadoṣa amĕki bhre Wīrabhūmi i çāka bhūtâmanah-antĕlu-tunggal, 1355.

Hyang Wiçeṣa en bhre Wīrabhūmi raakten van elkaar gescheiden. Hun verbondenheid was succesvol geweest, maar zij kwamen aan verschillende kanten te staan. Hij stierf in 1323.

Na een *hĕlĕt* van drie jaar deed zich de (grote) *parĕgrĕg* opnieuw voor. Beide partijen riepen manschappen op. Beide partijen wendden zich tot bhre Tumapĕl en bhra Parameçwara. „Bij wie zal ik mij aansluiten?", (vroegen dezen zich af). De strijd ontbrandde, en de westelijke kraton leed de nederlaag. Ontmoedigd en geprikkeld wilde Hyang Wiçeṣa weggaan. Toen spraken bhre Tumapĕl en bhra Parameçwara tot hem: „Ga niet zo gauw weg! Wij zullen hem bestrijden!" Dat vond bhra Hyang Wiçeṣa prettig. Hij riep zijn mannen op en werd (nu) bijgestaan door bhre Tumapĕl en bhra Parameçwara. Toen leed de oostelijke kraton de nederlaag. Hyang Wiçeṣa nam bhre Daha in de armen en bracht bhre Daha naar het westen. Bhre Wīrabhūmi ging 's nachts weg en aan boord van een schip. Hem achtervolgde(n) raden Gajah (en) de in het Sanskrt *ratu angabhaya* genoemde, bhra Narapati. Tot aan boord achtervolgd, werd hij gedood en zelfs onthoofd. Hij werd naar Majapahit gebracht en bijgezet in Lung, dat in het Sanskrt Gorīçapura heet. De grote *parĕgrĕg* viel in het çāka-jaar van „de gegriefde nāga, die de maan beet", 1328.

Van onthoofding van bhre Wīrabhūmi beschuldigd, werd raden Gajah uit de weg geruimd in het çāka-jaar van „de bhūta, die het ene ei doorschoot", 1355.

In de vertaling heb ik even vóór het woord *ratu angabhaya* het woordje „en" ingevoegd, omdat de auteur van het verhaal zelf vermoedelijk aan twee personen gedacht heeft; Brandes' vertaling „gevolgd door Raden Gajah, die tot *ratu angabhaya*, onder den naam Bhra Narapati gezalfd was (of werd)" laat zich niet op grond van de tekst bestrijden, maar wanneer men een bhre Tumapĕl en een bhra Parameçwara samen genoemd vindt in het gezelschap van raden Gajah ... Narapati, dan heeft men stellig te maken met Krtawardhana, Rājasanagara's vader, die vorst van Singasari of Tumapĕl was, met zijn zwager Wijayarājasa alias bhre Wĕngkĕr, die in Par. 27, 16 Pramiçwara ring Pamotan heet, met de zogenaamde jongere broer van bhre Wĕngkĕr, bhaṭāra Narapati, patih van Daha, ons bekend uit Nag. 12, 3 en Nag. 66, 1, en met Gajah-Mada, die in beide gevallen in de volgende Nāgarakrtāgama-strofe genoemd wordt, 12, 4 en 66, 2. Dat deze personen door Krom verkeerd geïdentificeerd zijn in HJG[1] 427 sq. (HJG[2] 431), ligt aan het chronologische kader, waarin de mededelingen geplaatst zijn; pas wanneer men transpositie toepast, wordt hun identiteit doorzichtig. Van de twee heren, die zich met de executie van bhre Wīrabhūmi belast hebben, is Narapati vrij uitgegaan, omdat er geen reden voor de auteur was hem een uitgestelde straf op te leggen; Gajah-Mada echter — het „ene ei" van het chronogram, waar men „twee eieren" zou hebben verwacht? — werd, van onthoofding van bhre Wīrabhūmi beschuldigd, uit de weg geruimd in 1355 Çāka. Het uitstel, dat Gajah-Mada na de in 1328 Çāka gedateerde *parĕgrĕg*-affaire heeft genoten, bedraagt 27 jaar; telt men bij deze 27 jaar op de negen jaar van de *hĕlĕt* van Par. 27, 10, dan krijgt men een tijdvak van 36 jaar. De dood van Jayanagara heeft men gesteld in 1328 A.D.; verleent men Gajah-Mada, de tegenstander van Jayanagara, die op de achtergrond is gebleven, wegens de moord op Jayanagara hetzelfde uitstel van 36 jaar, dan is zijn straf te stellen in 1364; 1364 is het doodsjaar van Gajah-Mada volgens Nag. 71, 1, b. En wat Mahāpati betreft, na de moord op Rangga-Lawe heeft hij, indien we de pakuṭi in 1321 en de paranggalawe in 1295 stellen, 26 jaar uitstel van executie gekregen, maar indien wij de term *palantaran agung* op de „begroeting van het Buddhisme" laten slaan, en bedenken, dat 1331 het jaar der wederinvoering van het Buddhisme geweest is, zodat we de *palantaran agung* ook in 1331 dateren, dan krijgt Mahāpati er nog tien jaar uitstel bij en wordt ook zijn wachttijd 36 jaar. Het is dan niet slechts duidelijk, dat er een innige betrekking tussen Mahāpati en Gajah-Mada gezien is, maar ook tussen elk van hen en de Buddha-Koning, aan wie immers een regeringstijd hetzij van 36, hetzij van 39 jaar toegeschreven wordt [45]).

Van Gajah-Mada's bestraffing lezen we niets in Nag. 70, 3 sqq., en in Par. 29, 28 vinden we zelfs slechts een sobere notitie betreffende zijn overlijden. Prapanca vermeldt ook de zonde van Gajah-Mada niet, en het ontbreken van een bericht over de straf is daarmee in overeenstemming. Wat de Pararaton-man betreft, die heeft de bestraffing in ge-

transponeerde vorm vermeld en hoefde dus in Par. 29, 28 geen directe mededeling te doen. We vinden echter het verhaal over de executie van Gajah-Mada in Kidung Pamancangah 1, 105 sqq. en in de in BKI 83 uitgegeven versie der Kidung Sunḍa, in de passus 3, 62 sqq. Aan het verhaal van Kidung Pamancangah 1, 105 sqq. ontbreken helaas de inleidende strofen, zodat de overgang van 1, 104 naar 1, 105 abrupt is, en strofe 1, 107 behoort niet tot de passus; het is echter duidelijk, dat in deze kidung aan Gajah-Mada – precies als aan Mahāpati – kuiperij ten laste gelegd wordt, en dat deze beschuldiging leidt tot een actie tegen de patih, waaraan hij zich onttrekt door de kapatihan te verlaten, naar het zeestrand te gaan en op een goddelijk bevel, dat als een stem in de ruimte zich doet horen, in het niet te verdwijnen. In het andere verhaal wordt Gajah-Mada ten laste gelegd, dat hij door gestook het huwelijk van Ayam-Wuruk met de prinses van Sunḍa heeft doen mislukken; wij lezen daar (KS-B 3, 70 sqq.), dat de patih op het hoogtepunt van de aanval op zijn paleis zich er op bezonnen heeft, dat hij een verschijningsvorm van Nārāyaṇa was en dat de tijd om naar de Hariloka te gaan voor hem was gekomen, en dat hij toen door eigen kracht spoorloos in het niet is verdwenen. Men zou kunnen zeggen, dat ook in deze verhalen Gajah-Mada eigenlijk niet bestraft wordt. Dat is juist, maar er wordt toch iemand gestraft: Gajah-Mada's echtgenote; beschouwt men haar niet als een substituut van Gajah-Mada, dan zou het verhaal, dat over haar wordt verteld, vrij zinloos zijn. Bovendien treft ons, dat de auteur van KS-B 3, 70 sqq. Gajah-Mada tot Wiṣnu verklaart en hem naar de Hariloka laat gaan; bij de bespreking van Nag. 48, 3 hebben wij gezien, dat Prapanca's mededeling over Jayanagara's vertrek naar deze hemel een verkapte mededeling betreffende zijn gewelddadige dood kan zijn geweest [46]).

De zin der verhalen over de wijze, waarop Gajah-Mada aan zijn einde gekomen is, is nu wel enigszins duidelijk geworden. Beschouwt men 1331 of 1334 als het jaar van de wederinvoering van het Buddhisme, dan is Jayanagara de laatste koning van de Wiṣnuïtische tijd en dus een awatāra van Wiṣnu geweest. Van Jayanagara hebben de Buddhistische geleerden een Buddha-Koning gemaakt, en wel de bij uitstek met Wiṣnu identieke; daarom noemt Prapanca hem Amoghasiddhi, want Amoghasiddhi – zo lezen we in een door Kern (VG 4, 174) geciteerde versregel uit een gedicht van die tijd – was de Jina, die tevens Wiṣnu was. Men zou dus kunnen zeggen, dat wie in Jayanagara Wiṣnu bestreed daarvoor een beloning, en dat wie in hem de Buddha aanrandde straf verdiende, en ook, dat de overwinnaar van de awatāra slechts Buddha kon zijn, de overwinnaar van de Buddha slechts Wiṣnu. Aan Gajah-Mada is de 36- of 39-jarige regering van een Buddha toegekend, zodat hij zijn loon heeft gekregen; dat hij op een bepaalde wijze als Wiṣnu zijn schuld heeft geboet, hebben wij in de vorige alinea gezien. Geheel bevredigen doet deze verklaring toch echter nog niet, omdat Mahāpati en Gajah-Mada

te zeer over één kam worden geschoren, alsof er geen verschil was tussen een exponent van het Wiṣnuïsme en een held van de Buddhistische tijd.

Laten we deze kwestie even rusten om tot het *parĕgrĕg*-verhaal terug te keren, dan laat zich daarvan allereerst zeggen, dat het typische trekken van een Ranggalawe-verhaal heeft, en dat het meer in het bijzonder aan de pakuṭi-variant der paranggalawe doet denken. De tegenstander van de koning van Majapahit heet in het *parĕgrĕg*-verhaal bhre Wīrabhūmi, en deze naam verplaatst ons in de tijd van Wikramawardhana. Daarentegen zijn de andere figuren ons bekend uit de verhalen omtrent de eerste jaren van de Groot-Majapahitse tijd, en men zou dus kunnen zeggen, dat wij met een door het gebruik van de namen bhra Hyang Wiçeṣa en bhre Wīrabhūmi gemoderniseerd Gajahmada-verhaal te maken hebben: Gajah-Mada helpt de koning van Majapahit, nadat deze aanvankelijk de nederlaag had geleden, tegen een vijand, die bhre Wīrabhūmi heet en aan Kuṭi doet denken, en van dit optreden is het resultaat, dat bhre Wīrabhūmi onthoofd en bhre Daha van de oostelijke naar de westelijke kraton overgebracht wordt, in de armen van bhra Hyang Wiçeṣa. Een interessant detail is, dat bhre Wīrabhūmi per schip had willen vluchten, maar op het laatste moment achterhaald werd; men denkt hierbij allicht aan Wijaya, die na de dood van Krtanagara eveneens een schip wist te bereiken, maar daarmee tevens de veilige overkant haalde. Doen wij dat, dan zou, daar Wijaya voor „het Wiṣnuïsme" staat, de mislukking van bhre Wīrabhūmi's vlucht de nederlaag van het Wiṣnuïsme verbeelden. Hiermee is in overeenstemming, dat bhre Daha, d.i. Jayanagara — nog onder voogdij, want de tekst spreekt van *ingĕmban*, en KBW 1, 417 geeft zowel *angĕmban* voor „een kind dragen" als *ngĕmbanin* voor „voogd zijn over een minderjarige vorst" —, overgebracht wordt naar het andere rijk, het rijk van bhra Hyang Wiçeṣa, dat moeilijk voor iets anders dan „het Buddhisme" kan staan; ook is misschien van belang, dat volgens Par. 31, 14 sq. bhre Wīrabhūmi bijgezet is in *Gorīçapura*, „de tempel van Gaurī en Īça", terwijl de echtgenoot van de andere surnumeraire zuster van Wikramawardhana, bhre Paṇḍan-Salas (I), volgens Par. 31, 1 sq. bijgezet is in *Çrī/Wiṣnupura*, „de tempel van Çrī en Wiṣnu". Blijkens het chronogram, *nāgâlarânahut-wulan*, „de gegriefde nāga bijt de maan", is het verhaal van Par. 31, 3 sqq. begrepen als een Rāhu- en dus als een Ranggalawe-verhaal; hierop wijst ook het detail van bhre Wīrabhūmi's onthoofding. Wikramawardhana was echter een Buddhistische koning, en er was dus in zijn dagen geen reden om de verslagen tegenpartij, die vroeger als vijand van Wiṣnu en het Wiṣnuïsme de Buddhisten sympathiek geweest was, met het Buddhisme te associëren; voor de hand lag in Wikramawardhana's tijd eer de associatie van een Ranggalawe-achtige figuur met het Wiṣnuïsme of Çiwaïsme. Bezien we in dit licht de mededeling betreffende bhre Wīrabhūmi's bijzetting in een Gorīçapura, en vatten we *parĕgrĕg agung* op als een synoniem van *palantaran agung*, het oudere *parĕgrĕg* naast het jongere *garĕbĕg* stellende,

dan gaat het in Par. 31, 3 sqq. om „het hoogfeest der overwinning van de Buddhistische koning" [47]).

Eigenaardig is, dat het chronogram van Par. 31, 15 de strijd van bhra Hyang Wiçeṣa alias Wikramawardhana tegen bhre Wirabhūmi in 1328 Çāka, 1406 A.D., stelt; volgens het schema – dat van de feiten wèl moet worden onderscheiden, zoals ditmaal uit Chinese berichten blijkt [48]) – zou Wikramawardhana in 1406 reeds op zijn minst twee jaar dood moeten zijn, want het vijftiende jaar der voogdij over de vierde Buddha-Koning, dat in Jaya-Wiṣnuwardhana's en Wijaya/Krtarājasajayawardhana's geval tevens het sterfjaar van de voogd was, is 1404. Dat men zich in de tijd van Wikramawardhana officieel aan het schema heeft gehouden, blijkt uit de door Brandes in NBG 37, 64 sqq. uitgegeven en vertaalde Walanḍit-inscriptie; het stuk is ten dele van 1327 Çāka, 1405 A.D., en staat op naam van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha (II), zodat het nominaal de eerstejaarsinscriptie van de vierde Buddha-Koning is [49]). Bezien we voorts de eerste zinnen van de passus Par. 31, 3 sqq. met het oog op de chronologie nauwkeurig, dan blijkt, dat ook met het daarin vervatte het jaar 1328 Çāka niet in harmonie is; wij lezen immers, dat er tussen bhra Hyang Wiçeṣa en bhre Wirābhūmi iets was in 1323 Çāka, en dat er toen na een *hĕlĕt* van drie jaar weer iets was, en indien wij de *hĕlĕt* op de gebruikelijke wijze zo berekenen, dat 1324 en 1325 Çāka „dode jaren" zijn, dan valt het tweede bedrijf in het jaar 1326 Çāka, waarin bhra Hyang Wiçeṣa in zekere zin nog wel iets doen mocht, omdat hij toen nog in het vijftiende jaar van zijn regering was. Aan het eerste jaar van de onbevoogde regering van de derde Buddha-Koning is de Gajahmadase apit voorafgegaan; het spreekt na al hetgeen eerder betoogd is vanzelf, dat een driejarige *hĕlĕt*, die aan het eerste jaar van de onbevoogde regering van de vierde Buddha-Koning voorafgegaan is, niet in een heel ander licht mag worden gesteld. Overweegt men dit, dan komt men bij het herlezen van de passus Par. 31, 3 sqq. in eerste instantie tot de veronderstelling, dat de schrijver begonnen is met het doen van een mededeling aangaande het einde der voogdij over de vierde Buddha-Koning, maar van plan veranderd is en een Ranggalawe-verhaal geproduceerd heeft, uit dit verhaal het de kwintessens er van uitdrukkende chronogram *nāgâlarânahut-wulan* heeft afgeleid, en daardoor gekomen is tot het door dit chronogram gesuggereerde jaar 1328 Çāka. Het gevolg hiervan is dan geweest, dat de latere lezer zich bhra Hyang Wiçeṣa heeft moeten voorstellen als nog in leven zijnde in een jaar, dat volgens de theorie na dat van zijn overlijden viel, en bhre Daha als nog onder voogdij staande in een jaar, waarin hij volgens de theorie reeds onbevoogd koning diende te zijn.

Nu is het echter niet zo, dat de auteur van het betrokken stuk Pararaton door een gril er toe gekomen is om op een Ranggalawe-verhaal over te gaan; veeleer mogen wij aannemen, dat hij tussen de in het Ranggalawe-verhaal vermelde gebeurtenis en het optreden van de vierde Buddha-

Koning een verband heeft gezien, nog afgezien van zijn kennis van het feit, dat 1295 zowel het jaar van Rangga-Lawe's opstand als het jaar van Jayanagara's abhiṣeka geweest was. De kwestie is, dat bhre Wīrabhūmi, in de Pararaton de man van Prapanca's bhre Wīrabhūmi, een van Wikramawardhana's surnumeraire zusters, op grond van hetgeen sub 3, 5 betoogd is als functioneel identiek met de echtgenoot der andere surnumeraire zuster mag worden beschouwd, en dat deze zwager van bhre Wīrabhūmi, de bhre Panḍan-Salas (I) van Par. 29, 25 sq., die blijkens de inleiding der kakawin Arjunawijaya Raṇamanggala heeft geheten, fungerend koning van Majapahit geweest is, maar zijn waardigheid heeft moeten overdragen of zijn macht heeft moeten afstaan hetzij aan Wikramawardhana, hetzij aan bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II; heeft deze afstand van waardigheid of macht ook maar enigszins het karakter gehad van gevolg van concurrentie, dan kan Raṇamanggala daardoor de uitgeschakelde concurrent zijn geworden, en in de positie van Rangga-Lawe geplaatst zijn, omdat deze ontstaan is uit de geëlimineerde concurrent van Wiṣnu. Dat Raṇamanggala fungerend koning van Majapahit geweest is, blijkt uit de inleiding van dezelfde Arjunawijaya, waaraan wij de gegevens ontlenen, die ons in staat stellen om hem met de bhre Panḍan-Salas (I) der Pararaton te identificeren; in het bedoelde stuk wordt hij namelijk vermeld als *manggala* van de dichter Tantular. Een dichter wendt zich in de manggala-strofen van zijn gedicht tot zijn *iṣṭadewatā*, de god, die hij door zijn priesterlijke woord aanwezig doet zijn, en/of tot de regerende koning, om door lofprijzende vermelding van deze twee wezens zich de kracht te verwerven, die hij nodig heeft voor de vervulling van zijn priesterlijke taak. Het ligt in het wezen van dit contact-zoeken met het goddelijke – de priester wordt immers door dit contact deelgenoot aan het goddelijke en kan in deze hoedanigheid, als middelaar, de gemeenschap hoeden –, dat geen willekeurig lid der koninklijke familie krachtens de gril van een of andere dichter de koning als *manggala* vervangen kan, en wanneer wij Raṇamanggala deze functie zien vervullen, kan dat dus slechts betekenen, dat hij door Rājasanagara zelf plechtig, d.i. ritueel, met de vervanging belast was. Deze figuur hebben wij sub 3,5 leren kennen, toen wij vaststelden, dat Singhawikramawardhana in 1395 Çāka opgetreden is als Rājasawardhana-substituut. Nu is Singhawikramawardhana na 1400 Çāka niet langer als koning opgetreden, want enkele jaren na 1400 blijkt Girīndrawardhana koning te zijn; deze in 1401 Çāka uitgeschakelde fungerende-koning der voorafgaande jaren heet in de Pamintihan-inscriptie *Giripatiprasūtabhūpatiketubhūta*, „de Ketu onder de koningen, die uit het geslacht van Ranggah-Rājasa zijn gesproten", en *Ketu* is de Sanskrt naam voor dezelfde figuur, die de Javanen *Rangga-Lawe* noemen. Indien Raṇamanggala onder Rājasanagara dezelfde functie heeft vervuld, die Singhawikramawardhana onder Rājasawardhana vervuld heeft, dan is ook Raṇamanggala, althans naar het oordeel van de auteur der Pamintihan-inscriptie, de Ketu of Rangga-

Lawe van zijn tijd geweest; in dat geval is niet zo vreemd, dat wij in de passus Par. 31, 3 sqq. een Ranggalawe-verhaal met een mededeling, die op de vervanging van een koning door een andere betrekking schijnt te hebben, verstrengeld vinden [50]).

In dat geval is echter minder waarschijnlijk, dat de auteur door aan zijn gedachten de vrije loop te laten met een sprong terecht is gekomen bij een jaartal 1328 Çāka, waartoe een beheerste gedachtengang niet zou hebben geleid, en doet zich dus de vraag voor, waarom hij niettemin de *parĕgrĕg*-affaire in 1328 Çāka heeft gedateerd. Op deze vraag nu laat zich een antwoord geven, indien men zowel op het betoog van de vorige alinea als op een eigenaardigheid van het gebruikte chronogram let. Zoals wij sub 3, 5 hebben gezien, leidt vergelijking van het geval van Singhawikramawardhana met andere gevallen tot de veronderstelling, dat de chronologen der kapancatathāgatan gewerkt hebben met de notie „substitutieperiode" en dat zij deze periode op vijf of zes jaar bepaald hebben. Dat zou betekenen het optreden van Raṇamanggala — en dan ook wel de publikatie van Tantular's kakawin's — in 1384 A.D. ingeval van een zesjarige, in 1385 A.D. ingeval van een vijfjarige substitutieperiode. Kiezen wij 1385, dan is 1406 A.D., d.i. 1328 Çāka, om zo te zeggen het 22ste jaar van Raṇamanggala, en hoewel het begrip „22ste jaar van Raṇamanggala" wegens de beperkte duur der substitutie vreemd is, zit er iets in de formule, want wij hebben sub 3, 6 gezien, dat Jayanagara volgens Nag. 48, 2 in zijn 22ste jaar een grote overwinning op Nambi behaald heeft, en in Par. 26, 9 vinden wij de strijd tegen Nambi gedateerd met een chronogram *nāgânahut-wulan*, welks overeenkomst met het chronogram van Par. 31, 15, *nāgâlarânahut-wulan*, evident is. Bestuderen wij dan verder de hele passus Par. 25, 22 sqq., waarin het chronogram van Par. 26, 9 een plaats heeft, dan zien wij, dat daar de Nambi-affaire geschilderd wordt als plaatsgevonden te hebben in twee fasen, en dat die fasen door evenveel jaren van elkaar gescheiden zijn als de twee fasen der *parĕgrĕg*-affaire: de jaartallen zijn in het ene geval 1311 A.D., Nambi verlaat Majapahit, tegenover 1316, Nambi's dood, en in het andere geval 1323 tegenover 1328 Çāka [51]).

Het begrip „22ste jaar van Raṇamanggala" wordt duidelijk, wanneer wij in de discussie betrekken hetgeen reeds ter sprake gebracht is sub 3, 5. Daar hebben we gezien, dat Girīndrawardhana, de uitvaardiger van de stukken OJO 91 t/m 94/95, in 1408 Çāka een priester beloond heeft, die zich verdienstelijk had gemaakt met *amrih kadigwijayanira sang munggw ing Jinggan duk ayun-ayunan yuddha lawan ing Majapahit*, „de triomf van de te Jinggan bijgezette in de strijd tegen Majapahit na te streven". Indien Raṇamanggala aan het einde van 1311 Çāka de „strijd tegen Majapahit" heeft verloren, omdat in het begin van 1312 Çāka Wikramawardhana als voogd van de vierde Buddha-Koning optrad, en indien de mededeling van OJO 91 daarop betrekking heeft, dan moeten wij aannemen, dat de door Raṇamanggala's „copie" Girīndrawardhana

beloonde priester òf vóór het einde van 1311 Çāka naar Raṇamanggala's overwinning gestreefd heeft in de hoop deze te zullen verwezenlijken, òf na het begin van 1312 Çāka, toen de nederlaag intussen een feit was geworden. Tegen de veronderstelling van de eerste mogelijkheid pleit, dat wij uit de gegevens de indruk krijgen, dat de Krtanagarase genealogie volgens het plan beleefd is, hoe wij ons dat ook moeten voorstellen; in dat geval zou de priester naar het onmogelijke gestreefd hebben, geen succes hebben behaald en ook niet voor een beloning in aanmerking zijn gekomen. In het andere geval heeft de priester post factum naar de overwinning van een verslagene gestreefd, en dat dan gedaan door beoefening der magie, die op omkering der uit de overlevering bekende werkelijkheid gericht was; voor deze priesterlijke werkzaamheid kwam hem een honorarium toe, dat hem niet betwist kon worden, omdat het resultaat van zijn werkzaamheid niet te controleren was. Voor de tweede opvatting is veel te zeggen, want niet slechts is de figuur van omkering van een historische nederlaag in een overwinning door middel van een priesterlijke verklaring een bekende figuur — Krtanagara's nederlaag in de strijd tegen Jaya-Katwang is later in een overwinning omgezet; cf. Ind. 9, 407 sq. —, maar ook begrijpen wij er het jaartal van de *parĕgrĕg*-affaire mee: indien Girīndrawardhana's priester van Raṇamanggala een overwinnaar gemaakt heeft, dan kan men het verhaal van Par. 31, 3 sqq. naar zijn inhoud verstaan als een beschrijving van de overwinning van de Buddhistische koning van Majapahit en *parĕgrĕg agung* in die zin opvatten als „hoogfeest der overwinning", doch naar zijn jaartal als suggestief voor Raṇamanggala's triomf, die uit de in 1408 Çāka bewerkte omkering is voortgevloeid. Is een *parĕgrĕg*-verhaal, dat te voren de overwinning van de koning van Majapahit op een Rangga-Lawe had beschreven, pas in het begin der vijftiende Çāka-eeuw in 1328 Çāka gedateerd, omdat dat jaar het 22ste van Raṇamanggala was, dan is ook begrijpelijk, waarom in Par. 26, 9 de corrupte vorm van het chronogram van Par. 31, 15 voorkomt: pas in 1408 Çāka immers is dan de panambi relevant geworden als equivalent der *parĕgrĕg*-affaire. Tot deze conclusie leidt ook een onderzoek der Pararaton-notities betreffende vulcanische uitbarstingen, waarvan ik het resultaat, wegens de vele technische details, in een noot vermeld [51]).

Deze conclusie is geheel in overeenstemming met een detail van het *parĕgrĕg*-verhaal, waaraan onvoldoende aandacht is geschonken. Wij lezen er in, dat bhre Wīrabhūmi *minoktan tur pinök, bhinakta ḍatĕng ing Majapahit* is, „na gedood en onthoofd te zijn naar Majapahit gebracht". Brandes heeft, blijkbaar onder invloed van het door hem in zijn commentaar ter sprake gebrachte Damarwulan-verhaal, welks auteur het gesol met het naar Majapahit overgebrachte hoofd van Menak-Jingga beschrijft, in zijn vertaling van het *parĕgrĕg*-verhaal gesuggereerd, dat slechts het hoofd van bhre Wīrabhūmi naar Majapahit is getransporteerd, en zo geeft Krom het ook in HJG[1] 428 (HJG[2] 431). Op de geciteerde woorden

volgt echter in de tekst: *dhinarma ta sira ring Lung, dharmābhiṣeka ring Gorīçapura*, „hij werd bijgezet in Lung, in de tempel, die in het Sanskrt Gorīçapura heet". Bijzetting van een los hoofd is reeds niet erg waarschijnlijk, nog onwaarschijnlijker is, dat een terechtgestelde opstandeling opgenomen zou zijn onder de goddelijke voorouders, die krachtens de ceremoniën, welke wij — met een eigenlijk onjuiste term — „bijzetting" plegen te noemen, beschermers zijn van het rijk der levenden. De man, die de bijzetting van bhre Wīrabhūmi vermeld heeft, kan in hem geen terechtgestelde vijand van de staat hebben gezien, maar wel een rijksgrote, die, verslagen in een rituele competitie, waarvan het resultaat te voren vaststond, door zijn nederlaag niets aan majesteit had ingeboet. Hetzelfde geldt voor de genealogische notitie van Par. 30, 9 sqq.; zou bhre Wīrabhūmi louter een opstandeling zijn geweest, dan zou de auteur der Pararaton niet de moeite hebben genomen om in het licht te stellen, dat hij door zijn drietal kinderen, één zoon en twee dochters, geheel vergelijkbaar was met Wikramawardhana, zoals diens nageslacht gezien werd vóór 1400 Çāka, en met bhre Paṇḍan-Salas I, zoals diens nageslacht gezien werd na 1400 Çāka. Met deze laatste woorden bedoel ik, dat van de Pajangse Umwertung van bhre Paṇḍan-Salas I alias Raṇamanggala in Par. 30, 3 sqq. het resultaat is geweest, dat Wikramawardhana later de kinderen van bhre Paṇḍan-Salas I heeft gekregen en omgekeerd, en dat wij hier dus de verklaring vinden van de reconstructie van Par. 30, 3 sqq., die wij sub 3, 3 slechts vanuit het gezichtspunt van corruptheid van de tekst hebben kunnen bestuderen; zeker, enkele details mogen wij ook nu nog aan corruptie toeschrijven, maar als hoofdzaak mogen wij thans beschouwen een reconstructie, die op positieverwisseling der betrokkenen gericht is geweest [52]).

Keren wij nu tot de kwestie van Gajah-Mada's bestraffing terug, dan laat zich thans zeggen, dat met hem iets dergelijks is gebeurd als met Rangga-Lawe. Voor de herinvoerders van het Buddhisme was Rangga-Lawe als vijand van Wiṣnu een partijgenoot geweest, maar deze visie was moeilijk te handhaven, toen na de regering van Rājasanagara krachtens de werking der Krtanagarase genealogie de tijd van „Krtanagara's schoonzoon" weer aanbrak en zich dus ging herhalen hetgeen in de Vroeg-Majapahitse tijd gebeurd zou zijn; de koning van Majapahit was nu in een gevestigd regime Buddhist, en zijn tegenstander kon dus slechts voor Wiṣnu staan. Om redenen van andere aard kwam Raṇamanggala in ongeveer dezelfde tijd in zekere zin tegenover de koning van Majapahit te staan, en door versmelting der motieven heeft men van Raṇamanggala, met zijn gemalin in Çrī/Wiṣnupura bijgezet, de Wiṣnuïtisch getinte Rangga-Lawe van 1390 gemaakt. In 1401 Çāka echter kwam Singhawikramawardhana, fungerend koning van Majapahit tot het einde der veertiende Çāka-eeuw, tegenover de „triomferende" koning der nieuwe Tathāgata-reeks in de positie te staan, waarin Raṇamanggala tegenover Wikramawardhana had gestaan, en hij werd dus in het „verslagen"

Majapahit de Rangga-Lawe van zijn tijd. De oudere figuren van Groot-Majapahit kwamen door de „nederlaag" van Majapahit, al hebben wij ons deze slechts als een spel voor te stellen, eveneens in een ander licht te staan; bhre Pawwanawwan, het prototype van de bhre Wīrabhūmi, die sub 3, 5 Tribhuwanottunggadewī II genoemd is, werd bhre Kahuripan, terwijl bhre Kabalan, Rājasanagara's dochter, het prototype van Rājasawardhana's dochter, die géén schakel tussen de oude en de nieuwe Tathāgata-reeks werd, posthuum haar titel verloren heeft en met het omineus klinkende *bhre Lasĕm* genoegen moest nemen, hetgeen dus met een lucratievere apanage – Schrieke's veronderstelling – niets te maken heeft. In hetzelfde kader van „Pajangse Umwertung der Werte" paste een ander oordeel over Gajah-Mada, in spel uiteraard en niet omdat men hem minder groot is gaan achten; hij was het tegendeel van zijn voorganger Mahāpati geweest en werd dus nu zijn evenbeeld, dat voor een uitgestelde straf in aanmerking kwam, de straf, die in de nuchtere notitie Par. 31, 32 sq. slechts met *ingilangakĕn* is aangeduid, maar in de Kidung Pamancangah en in de Kidung Sunḍa met verschuldigde eerbied in details wordt beschreven.

De „redenen van andere aard" der vorige alinea, die de positie van Raṇamanggala bepaald hebben, zijn in het voorgaande in het duister gelaten; zij kunnen slechts in een ander kader besproken worden, en wij komen er dus verderop in dit boek – zie 5, 2 – op terug. Aan het slot van deze paragraaf is nog een opmerking over de Vroeg-Majapahitse conflicten op haar plaats, omdat wij sub 2, 4 de vraag, of Poerbatjaraka met zijn datering der paranggalawe gelijk of ongelijk heeft gehad, niet hebben beantwoord. Poerbatjaraka heeft de chronologische notitie van Par. 25, 5, volgens welke de paranggalawe door een *hĕlĕt* van zeventien jaar van de *adĕg ing dharma* gescheiden was, zo verstaan, dat de twee betrokken jaartallen 1292 en 1309 werden. Wij hebben geen enkele reden meer om zijn stelling te bestrijden, nu wij in noot 38 gezien hebben, dat de *adĕg ing dharma* als een gebeurtenis van 1292 beschouwd is, en nu wij in deze paragraaf hebben gezien, dat de auteur van Par. 31, 3 sqq., die een Ranggalawe-verhaal verteld heeft, begonnen is met iets te zeggen over het jaar 1404, dat met 1309 correspondeert. Het is echter tevens duidelijk geworden, dat de argumenten, die in de vroegere gedachtenwisseling over het jaar der paranggalawe te berde gebracht zijn – door Poerbatjaraka zowel als door mij – inadaequaat waren: de paranggalawe is voor de Buddhistische geleerden van 1331 en volgende jaren niet iets einmaligs, maar een zich herhalende en tevens telkens op andere wijze te belichten situatie geweest; van Rangga-Lawe is in dit hoofdstuk trouwens lang niet alles gezegd, want ook in latere eeuwen is hij, als ambivalente tegenstander van de wettige koning, in de mythen over de status der Javaanse dynastie een belangrijke en merkwaardige figuur gebleven.

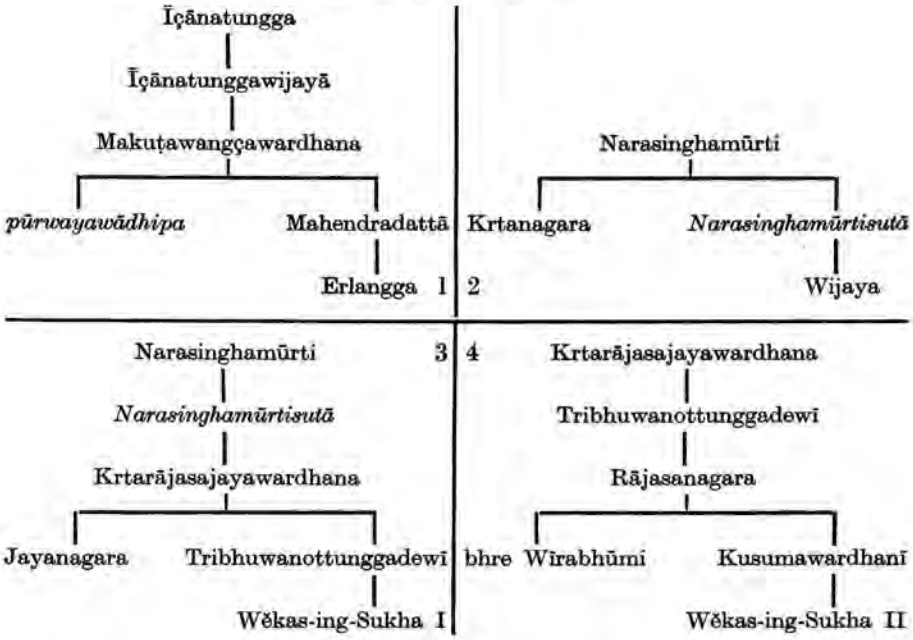
In de Erlangga-roman was Rangga-Lawe de tegenstander geweest van

een koning, die als god de diensten genoot van zijn *wāhana* en op aarde de hulp van priesters had gekregen; de uit de wāhana Nandīçwara geëvolueerde figuren Nambi en Sora en de uit „de priesterschap" geëvolueerde figuren Bañak-Wiḍe en Kuṭi – aangenomen, dat *Kuṭi* als eigennaam uit *wong kuṭi* of iets dergelijks ontstaan is – stonden vóór 1292 uiteraard tegenover Rangga-Lawe, maar de helpers van de Wiṣnuïtische koning zijn door de latere Buddhisten evenmin als Mahāpati bewonderd en kwamen dus in aanmerking om eveneens als anti-Buddhistisch en in de Groot-Majapahitse tijd als vijanden van het wettige gezag te worden beschouwd. In de tekst der Sukamrta-inscriptie, die de situatie van het begin van Wijaya's tijd heet te beschrijven, vinden wij Tambi en Sora, nog bijna zo innig verbonden als de twee stukken van het woord *Nandīçwara*, als ministers in de functie resp. van patih en van patih van Daha; Prapanca daarentegen noemt Nambi reeds de grote tegenstandee van Jayanagara, terwijl hij Rangga-Lawe en Sora niet vermeldt. Zulkr gegevens zijn een buitenkansje; de meeste details van het proces der mythenevolutie ontgaan ons, hoewel het globale resultaat wel duidelijk is [53]).

3, 8. In de vorige paragraaf is gebleken, dat wij bij de studie van het *parĕgrĕg*-verhaal van Par. 31, 3 sqq. rekening moeten houden met de visie der geleerden van na 1400 Çāka, en dat zelfs enkele notities, die onder de Pararaton-berichten omtrent de Vroeg-Majapahitse tijd voorkomen, slechts van hen afkomstig kunnen zijn. In hoeverre het door de Chinezen vermelde conflict tussen de koning van Tumapan en de koning van Tahah iets met het Javaanse verhaal betreffende een oorlog tussen Wikramawardhana en bhre Wīrabhūmi te maken heeft gehad, is een vraag, die historici te beantwoorden zullen hebben; in het kader van deze verhandeling is van belang, dat voor latere Javaanse geleerden, blijkens de mededeling betreffende bhre Wīrabhūmi's bijzetting, de *parĕgrĕg*-affaire het karakter heeft gehad van een rituele competitie tussen Buddhisme en Wiṣnuïsme. Sub 3, 6 hebben wij gezien, dat de mededeling betreffende Jayanagara's gang naar de Hariloka verstaan kan worden als een mededeling betreffende zijn reïncarnatie in Rājasanagara; ook dat wijst niet op een beschouwing van het Wiṣnuïsme als een het Buddhisme vijandige macht. In deze paragraaf zullen wij een ander facet van de verhouding van Rājasanagara tot Jayanagara bespreken en tot dezelfde conclusie betreffende het karakter van de „godsdienststrijd" komen. Het betoog geeft tevens gelegenheid om de kwestie van de afzonderlijke vermelding van Wikramawardhana's zoon bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II, die sub 3, 3 onafgedaan is gebleven, nader onder ogen te zien.

Voor de bespreking kunnen wij uitgaan van het volgende

SCHEMA IV



In elk der vier vakken van dit schema staat in de vierde generatie links een vermoorde koning, rechts diens zuster, die de moeder is van een enige zoon. Deze zoon is in het eerste en tweede vak tevens de schoonzoon van de vermoorde koning. De vraag rijst dus, in welke verhouding de enige zoon in de vakken 3 en 4 tot de vermoorde vorst stond.

Beantwoorden wij deze vraag eerst met betrekking tot bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II. De gegevens voor het antwoord moeten wij uit de Pararaton halen, want Prapanca vermeldt de ouders van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II slechts als een verloofd paar. De Pararaton verstrekt de gegevens in de passus Par. 29, 17 t/m 29, 26, waarvan wij sub 3, 7 gezien hebben, dat hij ingelast is in een mededeling over Gajah-Mada, zó, dat twee stukken van één zin aan weerszijden van de inlas terecht zijn gekomen; daardoor staat de eenheid van de inlas vast. In de inlas lezen wij, dat Rājasanagara – na de dood van de Sunḍase prinses, staat er, maar deze woorden dienen om de inlas in de hoofdtekst te voegen, daar het verhaal over de dood der Sunḍase prinses tot Par. 29, 15 loopt – bij „een echtgenote" bhre Wīrabhūmi tot zoon had, maar dat deze zoon door bhre Daha geadopteerd is. Rājasanagara's zuster bhre Pajang had drie kinderen, Wikramawardhana en twee dochters, de surnumeraire zusters van Wikramawardhana, van wie de ene met bhre Wīrabhūmi, de andere met bhre Panḍan-Salas (I) getrouwd was. Wikramawardhana zelf trouwde met Rājasanagara's dochter Kusumawardhanī, en uit dit

huwelijk sproot bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II. Van deze bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II wordt geen huwelijk vermeld; in Par. 30, 27 sqq. lezen wij, dat hij in 1321 Çāka, 1399 A.D., op vrij jeugdige leeftijd, overleden is, en de hele tekst suggereert derhalve, dat hij kinderloos overleden is. In Par. 30, 3 sqq. worden echter nogmaals de kinderen van Wikramawardhana vermeld, en nu zegt de tekst van de oudste zoon – die in Par. 30, 3 bhre Tumapĕl heet, maar die wij sub 3, 3 in *bhre Daha* herdoopt hebben –, dat hij tot vrouw had bhre Lasĕm, dochter van bhre Panḍan-Salas (I), en bhre Lasĕm, dochter van bhre Wīrabhūmi, in Par. 30, 7 resp. Par. 30, 11. De bhre Lasĕm, die dochter van bhre Wīrabhūmi genoemd wordt, is van bhre Wīrabhūmi, die, zoals wij sub 3, 7 gezien hebben, drie kinderen behoorde te hebben, het vierde kind. En aangezien het nu gaat om twee vrouwen van dezelfde naam, dochters van twee mannen, wier functionele identiciteit reeds herhaaldelijk ter sprake is gekomen, ligt het voor de hand, dat wij de overtolligheid van bhre Wīrabhūmi's vierde kind elimineren door te zeggen, dat zij de dochter van bhre Panḍan-Salas (I) was, maar dochter van bhre Wīrabhūmi genoemd mocht worden, omdat haar vader met bhre Wīrabhūmi functioneel identiek was. Indien wij nu bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II met de bhre Tumapĕl, lees: bhre Daha, van Par. 30, 3 identificeren, mogen wij ook van hem zeggen, dat hij met de dochter van bhre Wīrabhūmi getrouwd was, en dan komt hij in Schema IV in dezelfde verhouding tot de vermoorde vorst te staan als de vergelijkbare figuur in de vakken 1 en 2. Tevens echter moeten wij vaststellen, dat het huwelijk van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II met de dochter van bhre Wīrabhūmi gecamoufleerd is, door de isolering van de mededeling over de bruidegom in Par. 29, 22 zowel als door de vaagheid, waarmee over zijn bruid gesproken wordt in Par. 30, 7 iuncto 30, 11.

In het kader van Schema IV mogen wij zeggen, dat bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II in zekere zin getrouwd was met de dochter van de broer van zijn moeder, zoals dat in vak 2 met Wijaya het geval was geweest. Wij mogen uiteraard Wikramawardhana voor Kusumawardhanī in de plaats stellen, al komen we dan buiten Schema IV; doen we dat, dan laat zich hetgeen in de vorige alinea betoogd is ook zo formuleren: bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II was getrouwd met de dochter van een zwager van zijn vader, en wie die zwager was, deed er niet zoveel toe. Uiteraard zeggen wij dit met het oog op vak 3 van Schema IV: ook Rājasanagara was getrouwd met de dochter van zijns vaders zwager. Geldt nu ook voor hem hetgeen voor zijn kleinzoon en naamgenoot, bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II, geldt?

In Par. 29, 17 sq. lezen wij, dat de koning, d.i. Rājasanagara, getrouwd was met Pāduka Çorī, d.i. de Parameçwarī, dochter van bhra Prameçwara, d.i. bhre Wĕngkĕr, Rājasanagara's oom. Dit is in overeenstemming met hetgeen we lezen in Nag. 7, 3, doch Prapanca heeft zijn mededeling als volgt onder woorden gebracht:

Ring warṇākrti Kāmadewa sakalānurun umulat i ramya ning purī
sakweh sang paraputrikādhika wadhū haji kadi pawibhajyan ing Ratih
ndan sang çrī Parameçwarī swaduhitā nrpati Wijayarājasôttama
mukhyāwarṇa Suṣumṇadewy anupamêng hayu tuhu sawawê nareçwara

Op god Kāma gelijkt hij, wanneer hij geniet van de schoonheid der purī,
waar zijn vrouwen-van-adel dan, elk voor een deel, dewī Rati verbeelden.
Onder haar is de dochter van Wijayarājasa zelf de voornaamste,
de Suṣumṇā des Rijks en de schoonste van allen, de Vorst evenarend.

Uit het gebruik van het woord *swaduhitā* heeft men afgeleid – zie Nag. ed. 252, HJG[1] 381 en HJG[2] 385, alsmede BKI 80, 259 –, dat de koningin van Majapahit een voordochter van haar vader was, en Krom zegt zelfs, dat Prapanca anders haar moeder stellig zou hebben genoemd, omdat bhre Daha hoger in rang was dan haar man bhre Wĕngkĕr; de opvatting, dat Rājasanagara's parameçwarī een voordochter van bhre Wĕngkĕr was, heeft vervolgens het oordeel over haar rang te midden der Majapahitse vorstinnen bepaald, en een bevestiging van het vermoeden, dat haar rang vrij laag was, meende men te vinden in het feit, dat zij als laatste in de lijst der familieleden vermeld wordt. Tegen de houdbaarheid van deze opvatting pleiten verschillende overwegingen. In de eerste plaats wordt Rājasanagara's parameçwarī de Suṣumṇadewī van het rijk genoemd; Suṣumṇadewī is de centrale figuur der *trināḍi*, die door Iḍā en Pinggalā, Rājasanagara's zusters, de nevenfiguren, begeleid wordt; dit wijst er bepaald niet op, dat Suṣumṇadewī lager in rang was dan Rājasanagara's zusters. In de tweede plaats heeft men aan het woordje *swa-* van Nag. 7, 3, c een betekenis gehecht, die het bericht in tegenspraak brengt tot de uitdrukking *sawawê nareçwara* van regel d; *sawawê nareçwara* houdt in, dat Suṣumṇadewī ebenbürtig was, „in waarheid den Koning waardig", volgens Kern's vertaling. In de derde plaats kan men in elk der vele varianten van de Panji-roman lezen, dat de prins van Koripan, d.i. Ayam-Wuruk, getrouwd was met de prinses van Daha, zoals de prins van Daha getrouwd was met de prinses van Koripan; van de prinses van Koripan, de Rājasaduhitendudewī van Nag. 5, 1, heeft nooit iemand beweerd, dat zij dochter van een bijvrouw was, en daarom komt ook de prinses van Daha voor toekenning van die lagere status niet in aanmerking. Hier komt bij, dat allerlei redacties van de Panji-roman vertellen van een meisje, op wie de prins van Koripan hartstochtelijk verliefd was geworden, maar met wie hij niet mocht trouwen, omdat zijn huwelijk met de prinses van Daha reeds geregeld was, en uit het oudste van deze verhalen, de Kidung Sunda, blijkt, dat men zich de geliefde van de prins van Koripan zeker niet als een volksmeisje voorgesteld heeft; deze trek van de Panji-roman zou onbegrijpelijk zijn, indien de concurrente van de geliefde van Ayam-Wuruk van lagere rang en niet iemand van essen-

tieel belang zou zijn. Er kan dus, dunkt mij, geen sprake van zijn, dat Suṣumṇadewī een voordochter van bhre Wĕngkĕr geweest is; men heeft in haar de dochter van bhre Daha en bhre Wĕngkĕr te zien, die, wegens Prapanca's mededeling (Nag. 4) over de volkomen gelijkwaardigheid van Tribhuwanottunggadewī en haar jongere zuster alsmede van de twee echtgenoten (husbands), bhre Singhasari en bhre Wĕngkĕr, als volkomen gelijkwaardig met Ayam-Wuruk, haar neef (cousin), moet worden beschouwd. Willen wij, na tot deze conclusie gekomen te zijn, toch het *swa-* van Nag. 7, 3, c tot zijn recht laten komen, dan moeten wij zeggen, dat Prapanca met *swa-* het vaderschap van bhre Wĕngkĕr tegenover de mogelijkheid om aan een andere vader te denken beklemtoond heeft, en niet, dat hij het vaderschap van bhre Wĕngkĕr beklemtoond heeft tegenover het stiefmoederschap van bhre Daha. Uit Schema IV, vak 3, blijkt dan, dat de andere vader, aan wie men moet denken, Jayanagara is [54]).

Een huwelijk van Rājasanagara met de dochter van Jayanagara zou geheel in de lijn der oude traditie hebben gelegen, want als officiële stichter van het nieuwe rijk, het Buddhistische rijk van Groot-Majapahit, stond Rājasanagara tegenover de laatste koning van het oude, Wiṣnuïtische rijk Jayanagara zoals Erlangga had gestaan tegenover de *pūrwayawādhipa*. Jayanagara zou, volgens Nag. 47, 2, in 1295 door zijn vader tot „vorst van Kaḍiri" verklaard zijn, en dat betekent, dat hem de titel *bhre Daha* toekwam. In Nag. 48, 1, de strofe, volgend op die, waarin de dood van Wijaya/Krtarājasajayawardhana vermeld wordt, heeft Jayanagara, koning geworden, naast zich staan twee zusters, bhre Koripan en bhre Daha; de jongste der twee zusters draagt dan de vroegere titel van haar oudere broer. In Nag. 49, 1, de strofe, die volgt op de vermelding van Jayanagara's dood, lezen we, dat bhre Koripan koningin van Majapahit geworden is in 1251 Çāka, 1329 A.D.; bhre Daha wordt in Nag. 49 niet genoemd, maar in Nag. 4, 1 lezen we, dat zij als volkomen-gelijkwaardige naast Tribhuwanottunggadewī stond, en ook zij moet dus in 1329 van prinses koningin zijn geworden; ten overvloede blijkt dit, zij het indirect, uit hetgeen wij sub 3, 3 over de notitie van Par. 31, 34 in haar relatie tot die van Par. 31, 28 gezegd hebben. In Groot-Majapahit heeft men van vele *bhre*-namen gebruik gemaakt, en indien men gewild had, had men voor Tribhuwanottunggadewī's jongere zuster wel een passende titel gevonden, die haar van Jayanagara duidelijk had onderscheiden. Men heeft haar blijkbaar bhre Daha willen noemen om haar *niet* van Jayanagara onderscheidbaar te maken. Beschouwt men bhre Daha alias Jayanagara en bhre Daha alias Mahārājasā als functioneel identiek, dan was de uit Mahārājasā geboren bruid van Rājasanagara functioneel een dochter van Jayanagara, maar in de natuurlijke orde uiteraard Wijayarājasa's „eigen dochter".

In de vorige paragraaf hebben wij gezien, dat Jayanagara zowel een manifestatie van Wiṣnu als een der vijf Buddha-Koningen geweest is, en voor zover men Wiṣnu van Buddha of het Wiṣnuïsme van het Buddhis-

me wilde onderscheiden, was Jayanagara derhalve een tweeëenheid geweest. In deze status kan men aanleiding hebben gevonden om hem op te laten volgen – het gaat om een gedachtenstructuur, niet noodzakelijkerwijze om een realiteit! – door twee personen, van wie dan uiteraard moest worden beklemtoond, dat zij in wezen één waren. Van deze twee personen was er dan één de opvolger of opvolgster van de Buddha-Koning, de ander opvolger of opvolgster van de awatāra van Wiṣnu. Nu was Kaḍiri alias Daha de hoofdstad van het Wiṣnuïtische rijk geweest, en het lag dus voor de hand om de Groot-Majapahitse erfgename van het Wiṣnuïtische rijk aan te duiden als „de koningin van Daha"; daardoor is de titel *bhre Daha*, waarnaast in de loop der jaren vele andere *bhre*-namen zijn komen te staan, een kenmerk geworden van de binnenlandse orde van het Majapahitse rijk. Daar ook Wijaya door de kracht van OJO 81 tot erfgenaam van het Wiṣnuïtische rijk was gemaakt, kon men in 1331 zijn zoon Jayanagara eveneens *bhre Daha* noemen, hetgeen men gedaan heeft door uitvaardiging der in 1218 Çāka, 1296 A.D., gedateerde Sukamrta-inscriptie. De twee bhre Daha's, die naast Tribhuwanottunggadewī staan, zijn dus wel tegelijkertijd gecreëerd, maar door de antedatering der Sukamrta-inscriptie is de indruk gewekt, dat Mahārājasā de titel van Jayanagara geërfd heeft. Door van Jayanagara de oudere broer en van Mahārājasā de jongere zuster van Tribhuwanottunggadewī te maken heeft men tevens van de gesuggereerde overgang van de titel van Jayanagara op Mahārājasā het moment gemaakt, waarop de prioriteit van het Wiṣnuïsme overging op het Buddhisme, want bij alle theoretische gelijkwaardigheid van bhre Koripan met bhre Daha – die zich uiteraard over Jayanagara uitstrekt – blijft Mahārājasā toch de jongere zuster [55]).

De status der twee koninginnen heeft die van haar echtgenoten bepaald. Wij hebben sub 3, 2 reeds gezien, dat Krtawardhana, Tribhuwanottunggadewī's echtgenoot, de Jina Ratnasambhawa is geworden; dat hij pas in 1358 deze positie heeft gekregen, is één kant van het geval, de andere is, dat hij door zijn huwelijk in aanmerking kwam om deze positie te verkrijgen en dat hij dus reeds eerder een potentiële Ratnasambhawa geweest moet zijn. Wat de man van Mahārājasā betreft, hij wordt in Par. 27, 16 *Pramiçwara ring Pamotan* genoemd, met een titel, die aan de tijd van Erlangga herinnert en dus Wiṣnuïtisch klinkt; zijn in Par. 30, 20 genoemde bijzettingsplaats heet Wiṣnubhawanapura. Houden wij er nu rekening mee, dat Jayanagara's schematische sterfjaar 1333 is, maar dat volgens Nag. 49, 1 Tribhuwanottunggadewī in 1329 opgetreden is, dan krijgen wij voor de tijd van 1329 t/m 1333 deze situatie: de centrale figuur is Jayanagara, die Wiṣnu en Buddha te zamen is, en naast hem staan een Buddhistische zuster met haar Buddhistische echtgenoot en een Wiṣnuïtische zuster met haar Wiṣnuïtische echtgenoot, zodat ook de combinatie van de echtgenoten der zusters gelijk aan de koninklijke tweeëenheid is. Dit is de figuur, die wij sub 3, 5 en sub 3, 7 hebben leren kennen, toen wij 1° versmelting van de echtgenoten der surnumeraire

zusters van Wikramawardhana en Singhawikramawardhana, en 2° gelijkstelling van het versmeltingsprodukt aan de Buddha-Koning constateerden [56]).

Indien het voorgaande juist is, en het Groot-Majapahitse rijk van Janggala en Kaḍiri tevens staat voor een Unie van Buddhisme en Wiṣnuïsme, krijgt het verhaal van Erlangga's rijksdeling, die door Krtanagara en zijn vader ongedaan is gemaakt, uiteraard een andere betekenis, hetzij naast, hetzij in plaats van de vroeger besprokene: door het Buddhisme in de ban te doen had Erlangga de Buddhistische bevolkingsgroep van de Wiṣnuïtische vervreemd, door het in zijn rechten te herstellen hebben Krtanagara en zijn vader weer een vreedzame coëxistentie der twee gezindten tot stand gebracht. Dat Prapanca op Nag. 15, 2, waarin hij het geboortejaar van Krtanagara vermeldt, strofen laat volgen, die in bedekte termen herinneren aan de tijd, toen er wel op Bali en Gurun, maar niet op Java Buddhisten waren, is nu duidelijker, zoals ook de Krtanagara-hymne duidelijker wordt, zodra men een direct verband kan leggen tussen de kapancatathāgatan en het herstel van de eenheid des lands [57]). Niettemin blijven er nog vele vragen te beantwoorden over, en de voornaamste daarvan is wel, of de Krtanagara-hymne en de Nāgarakrtāgama geschreven zijn om het beginsel der verdraagzaamheid te prediken, of dat er inderdaad naast het Buddhistische vorstengeslacht, welks stammoeder Tribhuwanottunggadewī zou zijn geweest, een Wiṣnuïtisch geslacht van koningen uit haar jongere zuster gesproten is; het valt op, dat er geen inscripties bekend zijn, die op naam staan van Wiṣnuïtische koningen van Daha. Over het Dahase geslacht zwijgt ook Prapanca; uit zijn zwijgzaamheid hebben latere Javaanse geleerden afgeleid, dat Rājasanagara's zuster bhre Lasĕm kinderloos gebleven is — zie Par. 27, 23 sq.: *arinira strī kalap denira raden Larang ... tan apuputra* —, hoewel Nag. 5 sq., strikt genomen, van haar kinderloosheid niet rept, en men dus misschien mag veronderstellen, dat de Buddhistische dichter het niet als zijn taak beschouwd heeft over de nakomelingen der Wiṣnuïtische koningin te spreken. De mogelijkheid bestaat, dat in de Groot-Majapahitse tijd de kakawin Sumanasāntaka geschreven is als de over de koningin van Daha uitgesproken heilwens, dat zij moeder van een nieuwe Raghuwangça mocht worden; het detail van Par. 27, 25, dat in die richting wijst, is echter niet duidelijk genoeg om een positieve uitspraak te rechtvaardigen [58]).

Dat Rājasanagara, hoezeer hij een centrale plaats heeft in het stelsel van de Vijfvoudige Buddha, erkend is als de Erlangga van zijn tijd en daarmee als een exponent van het Wiṣnuïsme, blijkt — behalve uit de naam Çiwa-Buddha, die aan Krtanagara toegekend is, uit Rājasanagara's huwelijk met de prinses van Daha, dat de mystieke beleving van rijkseenheid en godsdienstvrede was, en uit Schema IV — ook uit de inleiding der Nāgarakrtāgama. De structuur van deze inleiding is uitermate interessant: in Nag. 1 vindt men na de eerste strofe, die Çiwa-Buddha in het

centrum der belangstelling plaatst, een tweede, waarin van het Opperwezen gezegd wordt wat het is in het oog der andersdenkenden, onder wie de Waiṣnawa's het eerst worden genoemd; daarop volgt de gebruikelijke identificatie van god en verschijningsvorm, die, als ik het juist zie, zo ingericht is, dat de laatste drie strofen van zang 1 met de eerste manggala-strofe corresponderen, terwijl de tweede manggala-strofe pas uitgewerkt wordt in de door het gebruik van dezelfde versmaat formeel bij de eerste zang aansluitende zevende zang, zodat de vermelding van de leden der koninklijke familie om zo te zeggen in de manggala-exegese geïnfigeerd is. Voor het gemak van de lezer geef ik de negen strofen, de vijf van zang 1 en de vier van zang 7, nog eens weer in tekst en vertaling.

Om nāthāya namo 'stu te stuti ning atpada ri pada bhaṭāra nityaça
sang sūkṣmê tĕlĕng ing samādhi Çiwa-Buddha sira sakalaniṣkalātmaka
sang çrī Parwatanātha nātha ning anātha sira ta pati ning jagatpati
sang hyang ning hyang iniṣṭy acintya ning acintya hana-*ta*ya tĕmahnirêng jagat

Amen! Tibi, Domine, Laus. Zo prijst steeds de dienaar de Heer,
Die, in 't nulpunt der aandacht verscholen, het Zelf is van stof en van geest, Çiwa-Buddha,
Die de hulplozen helpt en de heersers regeert, de doorluchtige Bergheer,
Die bij uitstek zich realiseert, onvoorstelbaar bij uitstek, op aarde geworden tot Zijnd en tot Niet-Zijnd.

Byāpibyāpaka sarwatattwagata *nir*guṇa sira ring apakṣa Waiṣnawa
ring yogīçwara *pū*ruṣêng Kapila Jambhala sakala sira n hyang ing dhana
çrī Wāgindra sira n hyang ing sakalaçāstra Manasija sirêng Smarāgama
ring wighnot*ta*raṇaprayoga Yamarāja sira makawalang jagaddhita

Voor de sekte, die Wiṣnu vereert, is Hij eigenschapsloos, van het zijnde de ziel, 't universum omvattend,
voor de yogin's de Īçwara; Pūruṣa is Hij voor Kapila; Jambhala levend op aarde als hemelse gever van gaven,
en de Heer van het Woord als de god van de boeken; god Kāma is Hij in de leer van de liefde.
In de kunst van het banen van wegen is Hij koning Yama; tot object van zorg heeft Hij 't welzijn der wereld.

Nāhan don ing umastutī padanirâhyun umikĕta kathêng nareçwara
sang Çrī-Nātha ri Wilwatikta haji Rājasanagara wiçeṣabhūpati
sākṣāt janma bhaṭāra Nātha sira n anghilangakĕn i kalangka ning prajā
hĕnty ang bhūmi Jawātibhakti manukūla tumuluyi tĕkêng digantara

Daarom richt zich de dichter eerbiedig tot Hem, nu hij prijzend de vorst wil bezingen,
Majapahit's doorluchtige heer, koning Rājasanagara, machtige heerser,
die, het schuim van de natie verdelgend, Heer-God voor ons oog doet herleven.

In eerbiedige liefde gehoorzaamt hem ieder, op Java zowel als in andere landen.

Ring Çākartuçarena rakwa ri wijil nrpati tĕlas inastwakĕn prabhu
an garbheçwara nātha ring Kahuripan wihaganira n amānuṣādbhuta
linḍu ng bhūmi kĕtug hudan hawu gĕrĕh kilat awilĕtan ing nabhastala
guntur tang himawān ri Kampud ananā ng kujana kuhaka māti tan pagap

Naar men zegt, heeft in 1256, bij 's konings geboorte, (de priester) bevestigd,
dat tot heersen was voorbestemd Koripan's vorst. Ook de tekens voorspelden zijn grootheid:
er was donder en bliksem in 't luchtruim, het regende as en de aardbodem schokte;
de Kĕlut barstte uit. Toen verging het geboefte en stierf, met verstomming geslagen.

Nāhan hīnganira n bhaṭāra Girinātha sakala matĕmah prabhūttama
nā lwir sādĕgirêkanang sa-Yawabhūmi*tala khalu* tumungkul ādara
wipra kṣatriya waiçya çūdra caturāçrama sama nipuṇêng samāhita
hĕnty ang durjana mary abuddhikhala kewala matakut i wīrya sang prabhu

Want uiteindelijk dan was de Bergheer als machtige koning op aarde verschenen!
En derhalve leek Java, zolang hij zou leven, bereid hem te dienen.
Alle priesters en ridders en burgers en ambachtslui kenden in elk der vier fasen hun plichten.
Het gespuis en de schurken, van inzicht gespeend, hielden op te bestaan, want men vreesde de koning.

Warṇan çrī naranātha kastawanira n dinakarasamadigjayaprabhu
bhraṣṭa ng çatru bangun tamisra sahanê bhuwana rinawasan nareçwara
tuṣṭa ng sajjanapangkajā*mĕm* ikanang kujanakumuda satya sāttwika
sthity ang grāma sabhūmy aweh dhana bangun-jala hinaturakĕnnya sakrama

Er worde tot lof van de koning gezegd, dat zijn macht zich doet gelden als zonlicht:
zoals duisternis zwicht voor het licht, zwicht de vijand en sterft, door (de gloed van) de koning.
De lotus der deugd is verheugd, doch de nachtbloem van 't kwaad geeft van trouw en oprechtheid geen blijken.
De dorpen van 't land geven geld en betalen belasting; zo hoort het!

Lwir sang hyang Çatamanyu manghudani rat haji tumulaki duhkha ning prajā
lwir hyang Pitrpatī kadanḍan ing anārya Baruṇa ri katĕmwan ing dhana
lwir hyang Bāyu sira n tamêng sakalaloka makaçaraṇa dūta nityaça
lwir Prthwī ri karakṣan ing pura katonanira kadi bhaṭāra Candramā

Zoals Indra de wereld met regen verkwikt, weert de koning 's lands kwellende plagen;

zoals Yama bestraft hij de zondaars; als Baruṇa brengt hij ons rijkdom;
zoals Bāyu, de Wind, dringt hij overal door, van de hulp der gezanten verzekerd;
als de Aarde behoedt hij de hoofdstad; zijn glans is als die van Heer Candra, de maangod.

Ring warṇākrti Kāmadewa sakalānurun umulat i ramya ning purī
sakweh sang paraputrikādhika wadhū haji kadi pawibhajyan ing Ratih
ndan sang çrī Parameçwarī swaduhitā nrpati Wijayarājasôttama
mukhyāwarṇa Suṣumṇadewy anupamêng hayu tuhu sawawê nareçwara

Op god Kāma gelijkt hij, wanneer hij geniet van de schoonheid der purī,
waar zijn vrouwen-van-adel dan, elk voor een deel, dewī Rati verbeelden.
Onder haar is de dochter van Wijayarājasa zelf Parameçwarī en de voornaamste,
de Suṣumṇā des Rijks en de schoonste van allen, de Vorst gelijkwaardig.

Tĕkwan wrddhi sira n pakānak i sira ng nrpati Kusumawardhanīçwarī
rājnī rājakumāry anindya siniwîng pura ri Kabalan uttamêng raras
sang çrī Wikramawardhanêndra-saniruktyanira pangucap ing sanāgara
sākṣāt dewata-dewatī sira n atĕmwa hĕlĕm anukhani twas ing jagat

Uit de echt van het paar sproot een kind, dat zij Kusumawardhanī noemden.
Als een dochter des Konings en zelf koningin houdt zij hof in Kabalan, deze schone. Men zegt in de stad, dat zij Wikramawardhana's schat is, en dat eenmaal, tot vreugde des volks, hij, een god als het ware, met haar, zijn godin, zal gaan trouwen.

Uit deze vertaling — die vermoedelijk in menig opzicht voor verbetering vatbaar is, omdat de Javaanse tekst niet gemakkelijk te verstaan is [59]) — moge blijken, dat Prapanca's bepaling van Rājasanagara's betekenis voor de niet-Buddhisten soepel overgaat in de vermelding van Rājasanagara's huwelijk met Suṣumṇadewī. Beschouwt men dit huwelijk als de mystieke beleving der Buddhistisch-Wiṣnuïtische Unie en der eenheid van Janggala en Kaḍiri, dan heeft Prapanca het op de juiste plaats in zijn gedicht ter sprake gebracht. Met zijn in populaire vorm gehouden opmerking over de verloofde kinderen heeft hij zang 7, die tegenover Nag. 1, 2 populaire theologie bevat, aardig afgesloten, maar het treft ons, dat hij juist door de soepelheid van de overgang en door de verplaatsing van de belangstelling naar de koningskinderen het vermijdt om 's konings huwelijk in een scherp licht te stellen. Indien zijn bedoeling geweest is het mysterie in het halfduister te laten, dan heeft hij met andere middelen naar hetzelfde gestreefd als de Pararaton-man, die de dubbele identiteit der gemalin van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II ook zó vermeld heeft, dat men haar slechts door vèrgaande analyse van de tekst te weten kan komen.

3, 9. In Par. 30, 31 sqq. lezen wij, indien wij de opmerkingen over een bijzettingstempel buiten beschouwing laten, het volgende:

> Bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha mokta . . . i çāka janma-netrâgni-çītāngçu, 1321 . . . Bhra Hyang Wiçeṣa sira bhagawān i çāka netra-pakṣâgni-çītāngçu, 1322. Bhaṭārêstrī prabhu.
>
> Bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha (II) is overleden in 1321 Çāka. Bhra Hyang Wiçeṣa is bhagawān geworden in 1322 Çāka. Vervolgens trad Hare Majesteit als koningin op.

Brandes heeft uit de woorden *sira bhagawān* begrepen, dat Wikramawardhana in 1322 Çāka, 1400 A.D., zich uit de staatszaken teruggetrokken heeft en de regering aan zijn dochter heeft overgelaten, maar omdat hij enige regels voorbij de hierboven weergegeven zinnen het verhaal aangaande de *parĕgrĕg*-oorlog vond, dat een actief aandeel van Wikramawardhana in de strijd tegen bhre Wīrabhūmi suggereert, en ook omdat hij uit Chinese berichten wist, dat Wikramawardhana na 1400 als koning in functie was, is hij tot de conclusie gekomen, dat de loop der gebeurtenissen aan Wikramawardhana geen vrijheid heeft gelaten om het rustige kluizenaarschap te beoefenen. In HJG[1] 423 sqq. (HJG[2] 427 sqq.) heeft Krom deze gang van zaken weinig waarschijnlijk genoemd, omdat hetgeen van Wikramawardhana gezegd wordt niet de indruk wekt, dat hij na 1400 als een in zijn rust gestoorde, naar de eenzaamheid terugverlangende heremiet is opgetreden. Krom heeft zijn visie aantrekkelijker dan die van Brandes kunnen maken door aan te tonen, dat Suhitā pas in 1429 de regering aanvaard heeft. Aan de mogelijkheid van een regering van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II heeft noch Brandes, noch Krom gedacht, omdat men de Pararaton-notitie over zijn dood kende en aanvaardde; wel hebben zij uit de in noot 45 besproken Pararaton-notitie Par. 30, 29 sq., volgens welke bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha (II) de opvolger van de in 1398 overleden patih Gajah-Nggon zou hebben benoemd, afgeleid, dat „het jonge mensch" – aldus Brandes – of „de kroonprins" „uit hoofde van zijn bijzondere positie als eenige mannelijke afstammeling van Hayam Wuruk uit diens voornaamste vrouw" – aldus Krom – vóór zijn dood een zekere bemoeienis met staatszaken had. Krom moest bij zijn opvatting van de gang van zaken aannemen, dat Brandes de woorden *sira bhagawān* verkeerd had begrepen; „voor het Nieuw-Javaansch", zegt hij in het begin van zijn dertiende HJG-hoofdstuk, zou Brandes' opvatting stellig opgaan, maar Wikramawardhana is blijkbaar slechts „eerwaarde vorst" geworden, misschien uit verdriet over het verlies van zijn zoon tot vroomheid geneigd, maar daarom niet minder op zijn post in de kraton.

Wat Krom met de uitdrukking „voor het Nieuw-Javaansch" precies heeft bedoeld, is niet duidelijk, maar met stelligheid mag worden gezegd, dat hij Brandes ten onrechte verkeerde vertaling van een Javaanse term toegeschreven heeft: *ambhagawān* of *bhinagawān* betekent op Java *asalah kaprabhon*, „afstand doen van het koningschap", zoals men in

KBW 3, 712 kan lezen; de betekenis van *bhagawān* in Indië doet minder ter zake, en bovendien valt te betwijfelen, of de Pararaton-man verhoogde vroomheid zelfs van een koning de moeite der vermelding waard zou hebben gevonden. Aangezien nu Krom's bepaling van het eerste jaar van Suhitā's regering juist is, en Brandes gelijk heeft gehad met zijn vertaling van *sira bhagawān*, moet er een verklaring zijn, die de juiste elementen van de beide opvattingen toelaat. Die verklaring hoeft echter niet noodzakelijkerwijze uit de gegevens over Wikramawardhana's tijd te komen; wij hebben sub 3, 7 gezien, dat de Pararaton-notities over de *pahilan agung* en over de *palantaran agung* duidelijk worden, zodra men ze transponeert in berichten over de Wijaya/Jayanagara-tijd, en dus, in het kader van de theorie der parallelle genealogieën, in termen van „prototype" en „copie" denkt.

Nu is het ook daarom goed de tijd van Wijaya/Krtarājasajayawardhana-en-zoon bij de oplossing van het probleem te betrekken, omdat over de gang van zaken tijdens de regering van de eerste koning van Majapahit een zelfde onzekerheid bestaat als wij in de voorvorige alinea met betrekking tot Wikramawardhana geconstateerd hebben. Dat ook aan Wijaya geen lange, voorspoedige regering beschoren is geweest, is immers de eerste theorie geweest, die met betrekking tot de Vroeg-Majapahitse tijd geformuleerd is; Brandes heeft uit de tekst van Par. 25, 1 sq. begrepen, dat Wijaya kort na zijn troonsbestijging ziek is geworden en spoedig daarop overleden is, en vóór hem had, te oordelen naar KBW 1, 237, van der Tuuk dit reeds uit de tekst opgemaakt. Kern's vertaling van Nag. 45, 2, a/b,

> Satĕwĕk nrpa Krtarājasajayawardhana siniwi
> sa-Yawakṣiti maluyātutur atisādara n umarĕk

met „Al den tijd dat Koning Kṛtarājasa Jayawardhana heerschte, was 't gansche land Java gehoorzaam en maakte met zeer grooten eerbied zijn opwachting", gecombineerd met zijn fixering van Wijaya's dood in 1216 door verkeerde omrekening van het chronogram van Nag. 47, 3, a, heeft de indruk gewekt van een wegens haar kortheid ongestoorde regering: Wijaya zou koning geworden en overleden zijn in hetzelfde jaar. In TBG 56, 143 sqq. heeft Poerbatjaraka Kern's omrekening van het chronogram verbeterd en 1231 Çāka, 1309 A.D., voorgesteld, maar aan Kern's vertaling van Nag. 45, 2, a/b heeft hij weinig veranderd, en zo heeft hij de opvatting in zwang gebracht, dat Krtarājasajayawardhana 15 jaar lang rustig geregeerd heeft. Deze opvatting liet geen ruimte voor nadelige gevolgen van 's konings ziekte, en daarom heeft Poerbatjaraka in TBG 56, 144, noot 4, in overweging gegeven om het *orĕm- awihĕn* van Par. 25, 1 met „de rust was volkomen" te vertalen, niet omdat dat er stond, maar omdat het er volgens Prapanca's voorstelling van zaken staan moest. Deze theorie heeft Krom weergegeven in HJG[1] 365 (HJG[2] 369). In BKI 97, 178 sqq. heb ik voorgesteld om met betrekking tot *orĕm*

de oudere opvatting als de betere te aanvaarden, maar zelfs Stutterheim had er geen oren naar, blijkens zijn reactie in INI 1, 34; dit is voor een deel te verklaren uit het feit, dat het voorstel van 1938 met onjuiste argumenten omkleed was.

Er is voor Brandes' vertaling van Par. 25, 1 veel meer te zeggen dan voor die van Poerbatjaraka, die zich zelfs om het gebruik van het suffix *-ira* bij *orĕm* niet bekommerd schijnt te hebben; Brandes' vertaling staat ook sterker dan Krom heeft gedacht, omdat Kern's vertaling zwakker staat dan hij gedacht heeft. Kern heeft uit het *tĕwĕk* van Nag. 45, 2, a de vermelding van een tijdsduur in plaats van de vaststelling van een tijdstip gehaald, en dat maakt in het onderhavige geval een groot verschil. Prapanca zegt, dat Java weer gehoorzaam is geworden *op het moment van* en *wegens* Krtarājasajayawardhana's troonsbestijging, en na dit geconstateerd te hebben geeft hij een stuk Groot-Majapahitse theorie weg, doch over hetgeen na de troonsbestijging gebeurd is bewaart hij het zwijgen. Wij hebben sub 3, 8 gezien, dat ook Prapanca's zwijgen over de kinderen van Indudewī niet hetzelfde is als vermelding van haar kinderloosheid; van zijn verzwijging van Wijaya's tegenspoed moeten wij niet te snel een beschrijving van welvaart maken.

Bezien wij dus nogmaals hetgeen de Pararaton van Wijaya's regering zegt, zonder ons te storen aan Prapanca's uiteenzetting van de Groot-Majapahitse visie op de Vroeg-Majapahitse gebeurtenissen. Er staat in Par. 24, 38 sqq. o.a.:

> Abhiṣekanira raden Wijaya duk prabhu çrī Krtarājasa. Tahun panjĕnĕngira.... Dhinarma ring antapura. Moktanira i çāka 1257.

In de „Aanteekening" bij Hoofdstuk VII der Pararaton-editie — zie VBG 49/1, 105 sq.; in VBG 62, 123 sq. heeft Krom de oorspronkelijke tekst gewijzigd — heeft Brandes naar aanleiding van zijn vertaling „Zijne regeering duurde ? jaar" opgemerkt, dat het in de tekst ontbrekende telwoord er in kan worden gebracht door haplografie te veronderstellen, en dus aan te nemen, dat er eens *Krtarāja*sa. Sa*tahun* heeft gestaan; deze gissing steunde op de veronderstelling, dat *panjĕnĕng* de betekenis „regering" heeft. Nu is dit laatste niet geheel zeker, want ook „optreden" komt in aanmerking; en indien men zich aan „regering" houdt, behoeft men nog niet met Brandes' veronderstelling van haplografie in te stemmen. In een der Pararaton-handschriften vinden wij *panjĕnĕngira 14*; de schrijver hiervan heeft blijkbaar eveneens aan „regeringsduur" gedacht en het kennelijk in zijn Vorlage reeds ontbrekende of althans afwezig geachte telwoord uit Par. 18, 11 toegevoegd, maar dit is begrijpelijk, indien hij de voogdijtheorie heeft gekend, en dus niet als een oorspronkelijk gegeven te beschouwen. Blijven wij ook tegenover deze Javaanse opvatting gereserveerd staan, dan houden wij verschillende mogelijkheden van verminking van de tekst open, en als één daarvan de mogelijkheid, dat een ander telwoord dan dat voor „een" of „veertien"

is uitgevallen. Vervolgens kunnen wij het door Brandes gelezen *orĕmira awihĕn. Mokta sira*, dat aan het woord *dhinarma* voorafgaat, vervangen door *orĕm miraha wihĕn mokta sira*, omdat de Javaanse spelling ook deze transcriptie toelaat. Het woord *miraha* is aantrekkelijk, omdat het, als Javaanse *-um-*-vorm van het Sanskrt woord *wiraha*, „scheiding", „afwezigheid", verstaan, „afscheid nemen" zou kunnen betekenen en ons dan dicht bij het *sira bhagawān* van Par. 30, 34 brengt. Op deze basis doordenkende, mogen wij vervolgens *orĕm*, dat primair op het bewolkte uitspansel en op het flauw schijnen van de zon betrekking gehad schijnt te hebben, met „tanen" vertalen. Het *wihĕn* van Par. 25, 1 zou, gezien de inlichtingen, die KBW 3, 445 verstrekt, een partikel van nadruk of een conjunctie van tijd kunnen zijn, maar zeker is dat niet. Ten slotte valt te bedenken, dat de aantekening over Wijaya's bijzetting zonder twijfel teruggaat op Nag. 47, 3, c en dus waarschijnlijk niet door de auteur der voorafgaande woorden in de tekst is gebracht, zoals ook het jaartal 1257 Çāka van Wijaya's dood later toegevoegd is door iemand, die 1258 Çāka, 1336 A.D., het jaar van Rājasanagara's eerste abhiṣeka geacht heeft. Wat er precies in de oorspronkelijke tekst van Par. 25, 1 gestaan heeft, is dus uitermate onzeker, maar de mogelijkheid bestaat, dat in de veertiende eeuw de Pararaton een mededeling over Wijaya heeft bevat, die dezelfde strekking had als de notitie over Wikramawardhana van Par. 30, 34. In dat geval zou ook de oorzaak der verminking begrijpelijk zijn, want dan heeft de Pararaton iets meegedeeld, dat met de Groot-Majapahitse theorie in strijd was, en kan zich dus allicht iemand geroepen hebben gevoeld om de tekst zo te verbeteren, dat de „fouten" er uit verdwenen.

De notitie van Par. 24, 38 sqq. zouden wij uiteraard als onbruikbaar ter zijde moeten schuiven, ware het niet, dat ook andere gegevens ons aan een ongestoorde regering van Wijaya/Krtarājasajayawardhana doen twijfelen. Er zijn twee inscriptieteksten bewaard gebleven, OJO 83 van 1245 Çāka (1323 A.D.) en OJO 82 [volgens Damais, BEFEO 47/1, 109 sq.] van 1246 Çāka, die als koning van Majapahit een zekere Sundarapāṇḍyadewādhīçwara vermelden, een man, die zich (OJO 83, 4a) *Wiṣnwawatāra*, „incarnatie van Wiṣnu", noemt, alsmede „heer van heel Java plus Madura en Tanjungpura". Krom heeft zich in HJG[1] 374 sq. (HJG[2] 378) afgevraagd, of deze stukken misschien in de dagen van Kuṭi's bewind uitgevaardigd zijn, maar hij heeft deze gedachte laten varen, omdat er namen van ambtenaren, die ook in latere documenten genoemd worden, in voorkomen; ook Krom's geneigdheid om Prapanca's mededelingen over de Vroeg-Majapahitse tijd te aanvaarden zal zich wel hebben doen gelden. Krom's aarzeling om Sundarapāṇḍyadewādhīçwara met Kuṭi te identificeren deel ik, omdat mij de historiciteit van deze figuur allerminst zeker lijkt, maar zijn opmerking betreffende het Zuid-Indische karakter van de koningsnaam zou ik willen vervangen door de opmerking, dat een Javaanse dichter bij *sundarapāṇḍya* eer aan een knappe jonge kluizenaar

heeft gedacht (cf. KBW 4, 28 sq.). Indien wij *Tanjungpura* als aanduiding van Campā mogen opvatten, zou de titel „heer van Java, Madura en Campā" aan een zoon van Wijaya en een Camse prinses niet misstaan, en een *Wiṣnuwawatāra* zou deze zoon wegens de sacrale functie van zijn vader zijn. Het eigenaardige is dan vooral de naam, wegens hetgeen hierboven van Wikramawardhana gezegd is.

Het belangrijkste gegeven vinden wij intussen in de inscriptiefragmenten, die Poerbatjaraka gepubliceerd heeft in TBG 76, 373 sqq. In deze tekst worden, precies als in die van de Sukamrta-inscriptie van 1218 Çāka, 1296 A.D. – zie INI 1, 38 sqq. –, de vier met Krtarājasajayawardhana getrouwde dochters van Krtanagara bijzonder nadrukkelijk genoemd, en wie deze dochters als een Groot-Majapahitse fictie beschouwt, kan uiteraard de haar verheerlijkende teksten slechts als falsificaat en de uitdrukkelijkheid der mededeling slechts als een middel van de vervalser beschouwen; het hele betoog van dit hoofdstuk toont aan, dat er steeds reden is om aan vervalsing te denken. Voor de juistheid van deze kwalificatie pleit hier in het bijzonder, dat de auteur van het stuk – in aansluiting overigens aan die der Sukamrta-inscriptie – in 3, 4 sqq. spreekt van „des konings brave zoon", die door zijn vader met de koningsnaam Jayanagara geïnstalleerd was als *prabhu ... ring Dahanapura*, d.i. als bhre Daha of vorst van Kaḍiri, en die als zodanig medeuitvaardiger van de inscriptietekst genoemd wordt; deze opmerking past bij de voogdijtheorie, die, zoals we sub 3, 1 gezien hebben, uit de situatie van Tribhuwanottunggadewī's tijd voortgevloeid is. Het stuk is gedateerd in 1227 Çāka, 1305 A.D., en indien het pas in de dagen van Groot-Majapahit vervaardigd is, stelt zich de vraag, waarom men 1305 ter datering van het falsificaat heeft gekozen. Welnu, zowel een antwoord op deze vraag als een verklaring van het falsificaat zelf vinden wij, wanneer wij bedenken, dat 1305, het elfde jaar van Wijaya/Krtarājasajayawardhana's voogdij volgens de Groot-Majapahitse theorie, functioneel identiek is met 1400, het elfde jaar van Wikramawardhana's regering: indien Wijaya's hemel verduisterd is en hij bhagawān is geworden in 1305, dan had de Groot-Majapahitse priester, die Jayanagara tot de tweede Buddha-Koning der kapancatathāgatan wilde maken, alle reden om per edict en via beoefening der litteraire magie te verklaren, dat vader en zoon in 1305 in blakende welstand verkeerden, want een priesterlijk dogma heeft zin, wanneer er velen zijn, die het tegendeel weten of geloven. Aan de mededeling van Par. 30, 34 over Wikramawardhana's nieuwe levensstaat gaat vooraf een notitie over het overlijden van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II, dat volgens de gewoonte der Javaanse chronologen in het belendende jaar gedateerd is, maar dat zonder bezwaar met het bhagawān-schap van Wikramawardhana in direct verband kan worden gebracht, zoals Krom trouwens gedaan heeft. Laten wij ook de aan Par. 30, 34 voorafgaande notitie voor de Vroeg-Majapahitse tijd gelden, dan krijgen wij 1304 A.D. als jaar van Jayanagara's dood; heeft de auteur van Par. 30, 31 sqq.

deze transpositie op het oog gehad, dan heeft uiteraard volgens hem Jayanagara nooit als koning geregeerd.

De veronderstelling van een voor Wijaya/Krtarājasajayawardhana ongunstig aflopend conflict in 1304 of 1305 is aantrekkelijk, omdat ze ons helpt de verschijnselen in verband te zien. Ons op de basis van deze werkhypothese stellende, zouden wij kunnen zeggen, dat de val van Wijaya in de eerste jaren van onze veertiende eeuw de wederinvoering van het Buddhisme in of omstreeks 1331 begrijpelijk maakt. Het is dan immers redelijk om in hetgeen op Java tussen zeg 1200 en 1400 geschied is vier fasen te onderscheiden. In de eerste fase overheerst op Java het Wiṣnuïsme, naar wij mogen aannemen door Erlangga ingevoerd en in de eerste helft van onze dertiende eeuw krachtens een reeds eerbiedwaardig geworden traditie beleden. Daarop volgt een Buddhistische fase; wij kennen haar uit de laatstelijk in Ind. 9, 386 sqq. besproken Maleise inscriptie van 1286 A.D., die het vermoeden wekt, dat Krtanagara getracht heeft met buitenlandse vorsten op de basis van gemeenschappelijke aanvaarding van het Buddhisme en van een connubium een alliantie te vormen, een alliantie, die, zoals Krom reeds waarschijnlijk geacht heeft, gericht was tegen K'ubilai Khan. Wanneer het Buddhisme — voor het eerst na de Çailendra-tijd — wederom een factor in het politiek-religieuze leven van Java, of van de Javaanse kraton, of van een Javaanse kraton, geworden is, weten we niet, want wat van de verhouding van Krtanagara tot zijn vader Jaya-Wiṣnuwardhana verteld wordt vinden wij slechts in documenten van latere tijd. Wel weten we, wanneer het Buddhisme van Krtanagara failliet is gegaan: Chinese berichten over de Mongoolse invasie, die Java in 1293 getroffen heeft, bevatten de mededeling, dat Krtanagara kort vóór de invasie vermoord is, en bevestigen de hoofdzaak van het Pararaton-verhaal aangaande een oorlog tussen Krtanagara en Jaya-Katwang van Kaḍiri. De derde fase begint in 1294; uit het feit, dat de auteur van OJO 81 van Wijaya/Krtarājasajayawardhana de Erlangga van zijn tijd heeft gemaakt en dat de auteur van OJO 83 de koning van Majapahit een *Wiṣnwawatāra*, een verschijningsvorm van Wiṣnu, noemt, mogen wij afleiden, dat in 1294 voortzetting van Krtanagara's Buddhistische experiment niet opportuun is geacht. Krtanagara had door zorgeloosheid op het terrein der binnenlandse politiek of door wat men in 1294 althans als zorgeloosheid kon beschouwen Jaya-Katwang, in wie men zeker geen aanhanger van het Buddhisme mag zien, een kans gegeven om de macht aan zich te trekken of meer volledig aan zich te trekken, en op het terrein der buitenlandse politiek had hij geen succes gehad, omdat de Mongoolse invasie toch was gekomen. Wijaya had echter — door handig gebruik te maken van de gelegenheid om zich met de leiders van het invasieleger te verstaan — de macht op Jaya-Katwang veroverd, en hij had dus reden om zich de vriend te achten van Jaya-Katwang's vijand. In die situatie kon hij zijn koningschap rechtvaardigen door zich op te werpen als schoonzoon van Krtanagara,

volgens het aloude recept; dit impliceerde een zekere welwillendheid ten opzichte van het Buddhisme, waarvan de aanwezigheid van een dharmādhyakṣa ring kasogatan, een Buddhistische opperpriester, onder de rijksgroten van 1294 – zie Poerbatjaraka's opmerkingen in BKI 78, 445 – het symptoom is. Indien nu Wijaya in 1304 of 1305 op zijn beurt uitgeschakeld is door een concurrent, en degenen, die enkele decennia later aan de macht blijken te zijn, de hegemonie op deze concurrent hebben veroverd, dan ligt voor de hand, dat de overwinnaar van Wijaya's concurrent – laten wij hem Gajah-Mada noemen – even sympathiek tegenover Wijaya heeft gestaan als Wijaya gestaan had tegenover Krtanagara, maar sceptisch tegenover het Wiṣnuïsme, dat Wijaya geen grotere kans had gegeven dan het Buddhisme aan Krtanagara. Voor Gajah-Mada kon Krtanagara, die van Wijaya's nederlaag slechts, posthuum, heeft kunnen profiteren, weer de man worden van een indrukwekkende buitenlandse politiek, al had hij dan op het terrein der binnenlandse staatkunde een steek laten vallen. De situatie van 1331 was dan zo, dat er voorkeur moest bestaan voor wederinvoering van het Buddhisme, zij het onder wijziging van Krtanagara in een figuur, die géén steek op het terrein der binnenlandse politiek had laten vallen, en dat er reden aanwezig was om Wijaya/Krtarājasajayawardhana als een rechtmatige voorganger van de koning van het Groot-Majapahitse rijk – de vierde fase – te beschouwen. Door nu Krtanagara door middel van de Sanskrt Krtanagara-hymne en dus per dogma te verklaren tot de *pangekīkrta*, de vereniger der Javaanse landen, en door Rājasanagara, de eerste koning van Groot-Majapahit, te maken tot de Krtanagara van zijn tijd, maar tevens tot erfgenaam van Wijaya-en-zoon, kon men aan de hereniging der Javaanse landen een dubbele zin geven: een staatkundig-geografische en een staatkundig-religieuze zin, hereniging van Janggala en Kaḍiri zowel als hereniging van Buddhisme en Wiṣnuïsme. En hiermee zijn wij dan aan een antwoord toe op de vraag, waarom Nādajna op manggala-strofen, die over het wezen van de Buddha gaan en die verdere strofen over het Buddhisme doen verwachten, een verhaal heeft laten volgen over ārya Bharāj's rijksdeling en over de tegenzet van de Buddha-Koning; de twee thema's zijn slechts formeel te onderscheiden, indien men de Unie beschouwd heeft als de aardse gedaante van een versmelting der twee grote religies, onder toekenning van voorrang aan het Buddhisme.

Gesteld, dat wij de verschuivingen, die zich op Java hebben voltrokken, zó mogen zien – ik herhaal, dat het een werkhypothese is –, dan sluit het Groot-Majapahitse rijk primair aan bij dat van Krtanagara en is Rājasanagara dus allereerst Krtanagara II geweest. In het kader van deze hoofdtheorie paste afwijzing der Wiṣnuïtische restauratie van Wijaya/Krtarājasajayawardhana; het tijdvak van deze restauratie, de derde fase, werd door deze afwijzing om zo te zeggen non-existent. Een historicus mag de derde fase als drieledig beschouwen: de tijd van Jaya-Katwang, de tijd van Wijaya/Krtarājasajayawardhana en de tijd van de

overwinnaar van 1304 of 1305; voor de priester van 1331 lag voor de hand, dat hij de overwinnaar van Wijaya totaal negeerde en Jaya-Katwang in het licht stelde, waarin de auteur van OJO 81 hem reeds had gesteld, en dat hij dus in Wijaya/Krtarājasajayawardhana en zijn zoon achtens- en vermeldenswaardige figuren zag van de non-existente tijd tussen Krtanagara en Rājasanagara. Aangezien nu reeds in de Çailendra-tijd de leer van de Vijfvoudige Buddha op Java bekend was, blijkens de Jina-beelden van Canḍi Prambanan en Bara-Buḍur, kon de theorie van Rājasanagara's functionele identiciteit met Krtanagara uitgedrukt worden in termen van de Jina-theorie, die dan echter met zich meebracht de noodzaak om van het tweetal een vijftal te maken. Door gebruik te maken van Wijaya/Krtarājasajayawardhana en zoon kon men echter van Rājasanagara tevens de nakomeling van Krtanagara maken; de auteur van OJO 81 heeft de Groot-Majapahitse theoretici deze opvatting aan de hand gedaan door Wijaya/Krtarājasajayawardhana de schoonzoon van Krtanagara te noemen. De exploitatie van deze genealogische binding bracht de noodzaak met zich mee om de non-existente tijd op enigerlei wijze in het systeem der kapancatathāgatan te betrekken. Aanvaardt men 1331, mèt de Groot-Majapahitse theoretici, als het jaar der Buddhistische restauratie en als voorloper van het jaar van Rājasanagara's troonsbestijging 1351, dan aanvaardt men, dat de non-existente tijd tussen Krtanagara's dood en de Buddhistische restauratie 39 jaar geduurd heeft, of 38 jaar, indien men 1331 niet meetelt. Dit 38- of 39-jarige tijdvak was het enige, waarmee de chronologen rekening moesten houden, omdat men vrij was Krtanagara's tijd te laten beginnen, wanneer men wilde, en Rājasanagara's tijd te laten eindigen, wanneer men wilde. Een eenvoudig rekensommetje leerde, dat men door nog twee Jina's na Rājasanagara te laten optreden en de duur van ieders regering gelijk te maken aan die van het tijdvak tussen Krtanagara's dood in 1292 en de Buddhistische restauratie in 1331 ongeveer aan het einde van de veertiende Çāka-eeuw zou uitkomen. Met wat passen en meten is men, naar ik aanneem reeds in of kort na 1331, tot het volgende kapancatathāgatan-schema gekomen:

1. regering van Krtanagara	1176/1254 – 1214/1292	39 jaar
2. regering van Jayanagara	1217/1295 – 1255/1333	39 jaar
Tribhuwanottunggadewī's bewind	1256/1334 – 1272/1350	17 jaar
3. regering van Rājasanagara	1273/1351 – 1311/1389	39 jaar
4. regering van *Jayawardhana*	1312/1390 – 1350/1428	39 jaar
Suhitā's bewind	1351/1429 – 1361/1439	11 jaar
5. regering van Rājasawardhana	1362/1440 – 1400/1478	39 jaar

in welk schema ik links van de schuine streep het Çāka-jaar, rechts het A.D.-jaar geef. Het lag voor de hand om in het non-existente tijdvak liever Jayanagara dan Wijaya/Krtarājasajayawardhana een plaats te geven, indien Jayanagara op jeugdige leeftijd gestorven was, omdat dan

immers Jayanagara, als koning non-existent, per se een geschikte figuur voor de non-existente tijd was.

Wij hebben sub 3, 1 gezien, dat Nādajna in de manggala-strofen van zijn gedicht de term *sadasatpakṣawarjita*, „aan het alternatief existent/non-existent onttrokken", gebruikt heeft, en dat Prapanca in de manggala-strofen der Nāgarakrtāgama van Çiwa-Buddha heeft gezegd, dat *hanataya tĕmahnirêng jagat*, „zijn aardse existentie zijnd en/of niet-zijnd", was. In het betoog van dit hoofdstuk zijn wij met geen andere situatie in aanraking gekomen, waarop de term „niet-zijnd" betrokken kon worden, dan die van de Vroeg-Majapahitse tijd, en wij moeten dus wel aannemen, dat Nādajna met het oog op die tijd de term *sadasatpakṣawarjita*, die uiteraard de betekenis van het non-existente liet gelden, in zijn gedicht te pas heeft gebracht. Nu liet de leer zelf toe om de Buddha als drievoudig èn als vijfvoudig te beschouwen, als Bhaṭāra Ratnatraya èn als Bhaṭāra Pancatathāgata, om termen van het boek Sang Hyang Kamahāyānikan – cf. folio 53; editie Kats, p. 60 sq. en p. 108 sq. – te gebruiken; door twee van de vijf Jina's als niet-existent te laten gelden bracht men derhalve harmonie tot stand tussen leer en toepassing der leer: zonder de non-existenten kreeg men een Drieëenheid, met de non-existenten een Vijfeenheid. De irrealiteit van deze onderscheiding kon men echter weer demonstreren door de Drie tegenover de Vijf ook anders te groeperen; in de veronderstelling, dat men dat heeft gedaan o.a. door aan drie Jina's een op *-nagara* eindigende naam te geven, maar blijkens de naam *Rājasawardhana* niet aan allen, heb ik de vierde Jina aangeduid als *Jayawardhana*, hoewel wij deze naam uit de gegevens niet kennen. Het resultaat is:

1.	manifestatie van Sang Hyang Hana	1176 – 1214 Çāka
2.	manifestatie van Sang Hyang Taya	1217 – 1255 Çāka
3.	manifestatie van Sang Hyang Hana	1273 – 1311 Çāka
4.	manifestatie van Sang Hyang Taya	1312 – 1350 Çāka
5.	manifestatie van Sang Hyang Hana	1362 – 1400 Çāka

In dit schema is het bewind van de Koningin een stuk van de nacht, die aan de dag van de nieuwe existente Buddha voorafgaat; we komen op deze kwestie sub 5, 4 terug.

In Nag. 56 sq. lezen wij, dat in of omstreeks 1331 uit Canḍi Jawi het beeld is verdwenen van de Jina Akṣobhya, Wiens wezen, zoals Prapanca in Nag. 56, 2, d zegt, leegte is (*çūnyatattwa*). Vóór de door Prapanca vermelde gebeurtenis was er dus „leegte" geweest in de ruimte boven de makuṭa van het Çiwa-beeld van Canḍi Jawi; niemand vermoedde er derhalve een Buddha-beeld, maar de Mahāguru, die de tempel bezocht, kon door zijn inzicht de leegte met aanwezigheid van de Non-Existente identificeren en een sĕmbah maken voor Sang Hyang Akṣobhya. Als een bliksemflits heeft de Mahāguru zich gerealiseerd, dat de restauratie van 1331 het einde van de tijd van de Non-Existente was, en hij heeft dus de Non-Existente in 1331 zien verdwijnen. Volgens de tekst van Nādajna,

die op een Akṣobhya-beeld aangebracht is, heeft Krtanagara zichzelf op het lijkenveld van Wurare neergezet in de gedaante van Akṣobhya, d.i. in de gedaante van het gedaanteloze; het is ook Akṣobhya in de gedaante van het gedaanteloze, die de Mahāguru van Nag. 56 sq. heeft zien verdwijnen. Uiteraard hebben, indien het betoog van deze paragraaf juist is, Nādajna en Prapanca een spel met woorden en begrippen gespeeld, dat de kwestie – cf. Ind. 5, 200 sqq. en VAWL-NR 59/1 sub 7, 6 sqq. –, of het Jaka-Ṇḍolog genoemde beeld te voren in Caṇḍi Jawi gestaan had of niet, naar onze smaak van haar zin berooft; misschien zou Nādajna hebben gezegd: voor zover de gedaante van het gedaanteloze gedaante was, stond het beeld er, en voor zover de gedaante gedaanteloos was, stond het er niet, want Niet was Zijn wezen. In ieder geval blijkt – en dit is een belangrijke correctie van mijn vroegere opvatting ter zake –, dat wij de lege jaren vóór en niet na 1331 moeten zoeken, al blijft waarschijnlijk de tijd van Tribhuwanottunggadewī een stuk van de nacht, die er vóór 1331 was.

4, 1. Hetgeen Krom in TBG 60, 86 sqq. over de samenstelling van de Pararaton gezegd heeft moeten wij met het oog op hetgeen in het vorige hoofdstuk betoogd is op enkele punten corrigeren en preciseren. Gebleken is, dat de genealogische aantekeningen, die wij in de Pararaton vinden, ten nauwste samenhangen met het beeld van de koninklijke familie van Majapahit, dat wij in de Nāgarakrtāgama en in de Waringinpitu-inscriptie vinden, maar dat er sporen van afwijking in te vinden zijn, die uit de eigen opvattingen van de latere geleerden van Pajang te verklaren zijn. De door Krom onderscheiden Pararaton-kroniek blijkt deze naam niet te verdienen, indien wij onder kroniek verstaan een geschrift, waarin belangrijke gebeurtenissen uit het verleden in chronologische volgorde vermeld worden; tegen de term rijst geen bezwaar, indien wij het Javaanse beginsel van chronologische ordening, de identiciteit der regeringsperioden van de Buddha-Koningen, aanvaarden en daarmee dat van de omrekening der jaren van de ene periode in jaren van andere perioden. Krom heeft gelijk gehad, toen hij stelde, dat er in de laatste bladzijden van Brandes' tekst een onder de naam „Gajahmada-cyclus" samen te vatten reeks verhalen voorkomt, maar zijn veronderstelling, dat deze cyclus met de verhalen over Wijaya een groter complex heeft gevormd, hetwelk van de Angrok-roman te scheiden is, is onjuist gebleken, want wij hebben gezien, dat de Wijaya-roman mèt het bijbehorende Ranggalawe-verhaal te beschouwen is als de gemoderniseerde vorm van een Erlangga-verhaal. Dit Erlangga/Wijaya-verhaal is de hoofdzaak van een Pararaton, die reeds lang bestond, toen Prapanca de Nāgarakrtāgama publiceerde; zoals de hoofdzaak der Erlangga-hymne van 1041 voorafgegaan wordt door een verhaal over de voorvaderen, gaan verhalen over Angrok en zijn nageslacht vooraf aan de mededelingen over Wijaya in de Pararaton en vormen daarmee één geheel, hetwelk tot de rest van Brandes' tekst in een zekere tegenstelling staat. Uit de oude tekst en de rest is echter ten slotte een nieuw geheel voortgevloeid, en in het kader van dit nieuwe geheel konden jongere tekstelementen oudere uiteraard beïnvloeden en wijzigen; ook latere invloeden van buiten konden echter op de oudere elementen van de Pararaton inwerken, en ten slotte was er ook kans, dat zulke oudere elementen zich ongewijzigd handhaafden ondanks de evolutie, die zich in het beeld van het verleden voltrok.

Aan hetgeen over de oudere stukken der Pararaton gezegd is in MAWL-NR 14, 121 sqq. is het een en ander toe te voegen en te verbeteren, nu wij er van mogen uitgaan, dat de Pararaton ontstaan is als Javaanse parafrase van de Erlangga-hymne. Door Angrok aan Sinḍok alias

Īçānatungga alias Īçānawikramadharmottunggadewa gelijk te stellen ben ik in 1951 er toe gekomen om Angrok als de aardse verschijningsvorm van Īçāna/Çiwa te beschouwen en om aan te nemen, dat men de twee aspecten van Çiwa's dewī, Durgā en Umā, naast Angrok gesteld heeft als zijn twee gelijkwaardige gemalinnen. De gelijkwaardigheid leek mij tot uitdrukking te zijn gebracht in de mededeling omtrent Angrok's kinderen, want het valt op, dat zowel de ene als de andere vrouw van Angrok moeder van drie zonen en één dochter genoemd wordt, afgezien van de voorzoon van de ene gemalin, Ḍĕḍĕs. In Ḍĕḍĕs heb ik in 1951 Durgā gezien, het vreeswekkende aspect van Çiwa's dewī, in Umang Umā, het andere aspect. Aangezien van Ḍĕḍĕs in de Pararaton verteld wordt, dat zij een stralende cunnus had, en in jongere, reeds door Brandes in verband met haar besproken verhalen prinses Tanuraga, d.i. „de Slanke" en daarom wel Durgā, vuur uit haar schoot deed komen, toen haar eerste minnaars omgang met haar wilden hebben, leek er verband te bestaan tussen de namen van twee zoons van Ḍĕḍĕs, Wonga-Tĕlĕng en Agnibhaya, en de aard van hun moeder, daar de combinatie van de namen „het gevaarlijke cunnusvuur" of iets dergelijks betekent. Op dezelfde wijze lieten zich de namen van twee zoons van Umang, Toh-Jaya en Sudhātu, verenigen tot een combinatie, die „de fortuin der welgefundeerde overwinning" betekent. De conclusie leek dus te moeten zijn, dat in elk der twee gevallen het tweetal zoons ontstaan is uit één enkele zoon, wiens naam de eigenschap van de betrokken moeder aanduidde. In de derde generatie vinden wij in het Pararaton-verhaal twee mannen, die resp. Rangga-Wuni en Mahiṣa-Campaka heten. Daar *rangga* te herleiden is tot Sanskrt *rāga*, „roodheid", „gloed" – de *wunga-rangga* of *wonga-rangga* was blijkens de in KBW 1, 827 vermelde uitdrukking *rūpanira bang kadi wonga-rangga* of *rūpanirâbang kadi wonga-rangga*, „rood als een wonga-rangga", een rode bloem –, en *wuni* een oud woord voor „cunnus" is, leek mij tevens een verband tussen de namen van de tweede en de derde generatie aannemelijk, en leek de voor de tweede generatie aanvaarde splitsing van één persoon in twee personen tevens de verklaring te zijn van het voorkomen van twee personen in de derde generatie.

Tegen dit betoog heeft Bosch bezwaar gemaakt in BKI 112, 10 sq.; naar zijn mening kan „cunnusvuur" of iets dergelijks geen naam voor een man zijn geweest. Het bezwaar lijkt mij eer van emotionele dan van zakelijke aard te zijn; Bosch heeft geen argumenten te berde gebracht, die de gegeven verklaring aantasten, en Rangga-Wuni is stellig een man met een naam, welke de gegeven vertaling toelaat of zelfs vereist. Door in het oude Pararaton-verhaal een parafrase der Sanskrt Erlanggahymne te zien kunnen wij echter de verklaring van 1951 verbeteren, zó, dat een deel van Bosch' bezwaar ondervangen wordt. In de Erlanggahymne komt namelijk de gemalin van Īçānatungga niet ter sprake, doch wordt wel zijn dochter Īçānatunggawijayā genoemd, die met Lokapāla in het huwelijk zou zijn getreden. Wij hebben in hoofdstuk 2 reeds gezien,

dat *lokapāla* een Sanskrt woord voor „koning" is, en dat in de Pararaton een figuur der tweede generatie voorkomt, wiens naam, sang Anūṣapati, tot een Sanskrt woord voor „koning" te herleiden is. Op de plaats van Īçānatunggawijayā staan in de Pararaton acht kinderen van Angrok, van wie wij er vier buiten beschouwing kunnen laten; de andere vier zijn de reeds genoemden, Wonga-Tĕlĕng, Agnibhaya, Toh-Jaya en Sudhātu. Indien wij nu, vasthoudende aan de veronderstelling van 1951, dit viertal tot een tweetal reduceren, Wongatĕlĕng-Agnibhaya en Tohjaya-Sudhātu, dan mogen we thans een stapje verder gaan en zeggen, dat Wongatĕlĕng-Agnibhaya en Tohjaya-Sudhātu twee namen van één persoon geweest zijn, en wel van Īçānatunggawijayā. Daarmee vervalt het bezwaar van Bosch, omdat nu „Vurige Cunnus" of „Cunnusvuur" de naam van een vrouw wordt, en omdat het dan gemakkelijker wordt te veronderstellen, dat Īçānatunggawijayā's zoon, in de Erlangga-hymne Makuṭawangçawardhana, in het Javaans aangeduid is met de naam van zijn moeder; ik wil nòg wel een stap verder gaan en aannemelijk achten, dat aan deze zoon de naam *Rangga-Wuni* pas is gegeven, toen de betekenis van deze naam niet meer begrepen werd, omdat vaststaat, dat het woord *wuni* ter aanduiding van wat wij „cunnus" noemen in onbruik geraakt is, al mag men in een bepaalde gedachtengang niet zeggen, dat het deze betekenis heeft verloren. Met deze concessie geef ik niets wezenlijks prijs van het betoog van 1951; ik hoop echter, dat de verbetering van de stelling haar aannemelijk maakt voor Bosch [60]).

In OE 6, 5 sqq. over eigenaardigheden van de Angrok-verhalen der Pararaton schrijvende, heb ik gewezen op invloed daarop van oudere Indonesische pontianak-mythen. De pontianak is de demon, die, ontstaan uit een bij de bevalling om het leven gekomen vrouw of uit een bij de geboorte gestorven kind, zwangere en barende vrouwen belaagt en haar en haar kind tracht te doden. De pontianak heet in Atjeh *burōng*, een woord, dat als *burung* in het Maleis gebruikt wordt voor „vogel"; de isocyt gebruikt men echter in het Soendaas ter aanduiding van afgevallen vruchten, niet-uitgekomen eieren etc., en bij de betekenissen van het Soendase *burung* sluiten die van het Javaanse *wurung* aan. De bedoelde Pararaton-verhalen hebben betrekking op gebeurtenissen in het leven van Angrok in de tijd, waarin hij nog geen koning was, maar op allerlei wijzen blijk gaf tot het koningschap voorbestemd te zijn; de koningswijding als de „geboorte" van de koning beschouwende heb ik betoogd, dat de verhalen dienen om de figuur van de ongeboren koning te verduidelijken, en deze ongeboren koning heb ik *wurung* genoemd, omdat dit een bruikbare technische term is tegenover *dadi*, de tot volle ontplooiing gekomen koning, zonder daarbij dus reëel gebruik van *wurung* in deze betekenisnuance te suggereren. Nu is in de Erlangga-hymne Īçānatunggawijayā, draagster van een naam, die „Īçānatungga's overwinning" betekent, wel te beschouwen als een soort symbool van haars vaders grootheid; wanneer men deze naam in het Javaans weergegeven

acht door *Tohjaya-Sudhātu*, dan laat zich vermoeden, dat belangstelling voor de twee aspecten van Angrok's wezen er de vertellers van het Javaanse verhaal toe geleid heeft om ook het *wurung*-aspect van de vader uit te drukken in een aan de dochter gegeven naam. Daarmee is ook de dochter dan een eenheid van twee aspecten geworden, als *dadi* Tohjaya-Sudhātu geheten, als *wurung* aan te duiden met een andere, maar uiteraard adaequate naam. Heeft men nu in de tijd van het ontstaan van deze verhalen nog de pontianak-component in de Angrok-figuur herkend, dan is het *wurung*-aspect van Īçānatunggawijayā de vrouwelijke pontianak geweest. Welnu, van de leyak vertelt men nog thans op Bali – cf. IB 344 –, dat er vuur uit haar cunnus komt. Op Bali geldt Durgā als de godin, onder wier bescherming de leyak's staan, en dat dit ook Javaanse opvatting geweest is, blijkt uit het door Poerbatjaraka uitgegeven Calonarang-verhaal (BKI 82, 110 sqq.). Wij hoeven dus slechts de vroeger aangenomen ontwikkelingsgang enigszins te wijzigen om te kunnen zeggen, dat Durgā/Ḍĕḍĕs naast het *wurung*- en Umā/Umang naast het *dadi*-aspect van Īçānatunggawijayā is komen te staan, en dat uit de twee aspecten van de dochter de twee vrouwen van Sinḍok/Angrok ontstaan zijn. Essentieel verandert dit niets aan het betoog van 1951, maar de wordingsgeschiedenis van het verhaal wordt iets duidelijker.

Dat uit de namen ter aanduiding van Īçānatunggawijayā's tegengestelde aspecten twee verschillende personen ontstaan zijn, dat de tweeledigheid van elk der twee namen tot verdere persoonssplitsing geleid heeft, en dat latere vertellers het gezin der betrokkenen verder uitgebreid hebben, is niets bijzonders; uit de Javaanse verhalen zijn van dit uitdijingsproces meer voorbeelden te geven. Ons interesseert hier, dat voor de ene dochter vier mannen in de plaats zijn getreden. Wat de vermannelijking veroorzaakt heeft moge in het midden blijven, maar het effect is uiteraard de ontbinding van Īçānatunggawijayā's huwelijk geweest. In de Erlanggahymne staat Lokapāla naast Īçānatunggawijayā, maar ook tegenover haar door sexeverschil. In de loop der jaren is het sexeverschil uit het verhaal verdwenen, maar Lokapāla alias sang Anūṣapati is wel tegenover de afbraakproducten van Īçānatunggawijayā blijven staan als iets anders. Dit andere is komen te zitten in het verschil tussen kind en voorkind; in de Pararaton, die wij kennen, heet sang Anūṣapati de voorzoon van Ḍĕḍĕs.

Het vervormingsproces, dat hierboven beschreven is, moest wel leiden tot het ontstaan van een verhaal over strijd om de macht. Zolang Lokapāla en Īçānatunggawijayā een echtpaar vormden, dat Makuṭawangçawardhana tot zoon had, was er geen moeilijkheid, maar de vermannelijking van Īçānatunggawijayā en de daaruit voortvloeiende statusverandering van sang Anūṣapati dwongen tot de vraag, wie nu in de tweede generatie recht op de troon had gehad en van wie de man der derde generatie de macht had geërfd. Sang Anūṣapati heet in de Pararaton de vader van Rangga-Wuni, maar de zoon draagt de naam van zijn moeder; uiteraard

zijn deze twee mededelingen, die in het oorspronkelijke verhaal bij elkaar pasten, tegenstrijdig geworden, toen de herinnering aan het huwelijk der ouders verdween. Wij lezen nu in de Pararaton, dat sang Anūṣapati als voorzoon van Ḍĕḍĕs de macht aan zich heeft getrokken door Angrok te vermoorden; Toh-Jaya, door zijn naam gedisponeerd om in een hanengevecht succes te hebben, zou vervolgens bij zulk een gelegenheid sang Anūṣapati geëlimineerd hebben, en op zijn beurt het onderspit hebben gedolven in een strijd tegen zijn neven, welks afloop van te voren vaststond, daar volgens de Erlangga-hymne na Lokapāla Makuṭawangçawardhana koning geworden is. Allerlei details der verhalen over strijd om de macht-van-Angrok verdienen de aandacht, maar ze zijn in het kader van deze verhandeling niet te bespreken, omdat ons thema het rijk van de Buddha is, en Pararaton-verhalen hier dus slechts relevant zijn, voor zover ze ons helpen de Buddhistische theorie van Groot-Majapahit te verstaan. In deze paragraaf zou iets gezegd dienen te worden over Lĕmbu-Tal, die op de plaats staat — in zekere zin althans —, waar in de Erlangga-hymne Mahendradattā staat. De figuur van Lĕmbu-Tal moeten wij echter in het kader van het betoog van het volgende hoofdstuk bespreken, en er is dus iets voor te zeggen om de opmerkingen over Lĕmbu-Tal in petto te houden [61]).

4, 2. De Pararaton noemt sang Anūṣapati een voorzoon van Ḍĕḍĕs. Deze voorstelling van zaken moeten wij aanzienlijk jonger achten dan de tekstverandering, die van sang Anūṣapati een voorzoon in plaats van een schoonzoon gemaakt heeft, en dit betekent uiteraard, dat in een oudere Pararaton-tekst sang Anūṣapati niet de voorzoon van Ḍĕḍĕs, maar van Angrok geweest is. Het is geen gewaagde gissing, wanneer wij het door Brandes vertaalde verhaal over de afkomst van sang Anūṣapati pas in de vijftiende eeuw ontstaan achten. Immers, in de vijftiende eeuw moesten lezers der Pararaton het zonderling vinden, dat de dynastiestichter door zijn oudste zoon stamvader van het zo smadelijk aan zijn einde gekomen Singasarise huis en door een jongere zoon stamvader van het glorierijke Majapahitse huis was geweest, en kon dus iemand op de gedachte komen om sang Anūṣapati een andere vader te geven, een vorst uit een ouder geslacht, dat zich nog enkele generaties gehandhaafd heeft, terwijl om zo te zeggen de Majapahitse dynastie in voorbereiding was.

Volgens de tekst van Brandes was Ḍĕḍĕs de dochter van de asceet van Panawijen, die blijkens haar lichtgevende cunnus voorbestemd was de gemalin te worden van een wereldheerser. Toen zij door Tunggul-Amĕtung, heer van Tumapĕl, geschaakt werd, trof de asceet de schaker met zijn vloek: hij zou haar niet volledig kunnen genieten. In plaats echter van bij een poging tot geslachtelijk verkeer te sterven verwekte Tunggul-Amĕtung bij Ḍĕḍĕs een kind, en van dat kind was zij reeds enkele maanden zwanger, toen Angrok bij toeval haar schoot zag en, na van zijn geestelijke leidsman vernomen te hebben, wat voor vrouw iemand met zulk een

schoot was, het besluit nam om Tunggul-Amĕtung te doden en Ḍĕḍĕs te trouwen. Om dit besluit te kunnen uitvoeren begaf Angrok zich naar de smid Gandring om zich een goede kris te verwerven. Vijf maanden later in het bezit van het wapen gekomen, leende hij het eerst uit aan zijn vriend Kĕbo-Ijo om de lieden van Tumapĕl in de waan te brengen, dat deze de eigenaar van de kris was. Toen iedereen in Tumapĕl de kris als die van Kĕbo-Ijo kende, stak Angrok er Tunggul-Amĕtung mee neer, en na de terechtstelling van Kĕbo-Ijo wachtte hij – uit overwegingen van fatsoen – nog enige tijd alvorens met Ḍĕḍĕs te trouwen. Met zijn echtgenote, wier zwangerschap op haar trouwdag reeds drie plus vijf maanden, plus zoveel tijd als de lieden van Tumapĕl voor de herkenning van een kris en de verloofden voor de handhaving van het fatsoen nodig hadden, geduurd had, had Angrok niettemin nog enige tijd omgang, en pas toen baarde Ḍĕḍĕs Tunggul-Amĕtung's zoon sang Anūṣapati. Zwangerschap valt vaker in mythen lang uit, en de rekensom dient dus vooral om het karakter van de context in het licht te stellen. Wat het hele verhaal absurd maakt is niet zozeer de duur van de dracht als wel de verloochening van de zin van het cunnusvuur; het jongere verhaal over Tanuraga, wier vlammende schoot haar tegen de liefde van lagere vorsten beschermde, maar die als gemalin van Sukmul *dadi* werd, d.i. bevrijd van haar vuur en moeder van de stichter van een nieuwe dynastie, bewijst, dat er van Ḍĕḍĕs een beter verhaal in omloop geweest is, en dat Tunggul-Amĕtung in dat betere verhaal aan de vloek van de asceet van Panawijen bezweken is, al kan Angrok op het juiste moment als werktuig van een hogere macht zijn opgetreden. In het voorbijgaan zij hier aangetekend – wegens de toezegging, die aan het slot van paragraaf 2, 3 is gedaan –, dat wij in de „asceet van Panawijen" tevens Krtanagara, volgens Nag. 43, 1, d sq. de trouwe vereerder van Sang Hyang Ṣaḍabhijna, mogen herkennen; het *-nawije-* in *panawijen* gaat op het *-ḍabhijna* van *ṣaḍabhijna* (na eliminering van het als praefix gewaardeerde *sa-*) terug. Ook Krtanagara's dochter is, volgens het verhaal van Par. 19, 36 sqq., door onverlaten geschaakt; in het vacuum tussen twee dynastieën is zij in handen gevallen van Jaya-Katong, waaruit zij door Wijaya, de stichter der nieuwe dynastie, bevrijd is (Par. 24, 1 sqq.). Dat ook deze prinses de bezitster geweest is van een vlammende schoot, welks aanschouwing haar tegenstander(s) het leven gekost heeft, mag men waarschijnlijk achten, vooral na in Par. 20, 3 sqq. gelezen te hebben, hoe Wijaya haar zuster heeft kunnen bevrijden [62]).

Brandes' opmerking in VBG 49/1, 53 over sexuele misdragingen van de jonge Angrok zou de indruk kunnen wekken, dat wij zijn voorzoon uit een reeks van kinderen moeten kiezen. De Pararaton beticht Angrok echter nergens van verkrachting. Slechts op twee plaatsen wordt hem vóór zijn huwelijk met Ḍĕḍĕs een amourette toegeschreven, en in beide gevallen zijn de details zodanig, dat men moet aannemen, dat de auteur niet de reactie van Angrok's gezellin, maar heel andere details relevant

heeft geacht. De twee plaatsen zijn Par. 5, 1 sqq. en Par. 7, 32 sqq. De kwintessens der mededeling van Par. 7, 32 sqq., die Brandes niet heeft kunnen begrijpen, omdat hij uit *alalamak kacang kakampilan* de op Bali niet geschreven slot-k heeft weggelaten, is, dat Angrok zijn Tugaranse meisje bemind heeft op met kacang gevulde zakken, en dat daarom de bonen in haar land — vroeger van inferieure kwaliteit, omdat *tugaran* op primitieve wijze bewerkte grond is — sindsdien mooi, groot en lekker zijn; het verhaal gaat over Angrok's koningsmacht, want volgens de Javaanse opvatting hangt de vruchtbaarheid van de grond samen met het bevruchtende vermogen van de vorst. Dit verhaal is echter voor ons van geen waarde, want de auteur zegt van de jongedochter niet, dat zij mooi was. In het andere verhaal echter lezen wij:

> Hana ta wong amahat ano ring alas ing wong kapuṇḍungan. Anak-anak wadon ahayu. Milu ring alas. Tĕka ginamĕlan denira ken Angrok, rinowang asanggama ring alas. Ya ta ring Ādiyuga ngaran ing alas.

> In het land van de lieden, wier dochters door plebs werden belaagd, woonde een palmwijntapper. Deze man had een mooie dochter. Ze woonde bij haar vader. En waarachtig, (niettemin) besliep Angrok haar, daar in dat onderontwikkelde land. Sindsdien heet het Ādiyuga.

Enkele details geven de indruk, dat ook dit verhaal een staaltje van Javaanse humor is. Maar ditmaal is het meisje mooi en komt dus in aanmerking om moeder van sang Anūṣapati te zijn; bovendien laat zich *ādiyuga* op Java met „eerste kind" vertalen, hetgeen in de context van het Angrok-verhaal „voorzoon" wil zeggen. Volgens KBW 1, 151 is *ādiyuga* tevens een woord voor „het verleden"; voor zover het de gouden eeuw aanduidt, sluit het de mogelijkheid van verkrachting geheel uit, en laat men het minder ver reiken, dan slaat het op de tijd der vorige dynastie, aan welker graf het meisje staat, dat de stichter der nieuwe dynastie krachtens traditie toebehoort. In de tweede plaats is interessant, dat de vader van het meisje palmwijntapper was; waarschijnlijk heeft hij in een oudere versie der Pararaton Tunggul-Amĕtung geheten en representeerde ook hij een vorige dynastie.

De palmwijntapper is in Javaanse verhalen de man, die met de stichter der nieuwe dynastie in aanraking komt, doch aan wie of aan wiens nakomelingen het koningschap ontgaat, en die dus het lot deelt van de oude dynastie, die door de nieuwe heerser wordt verdrongen. Zo'n palmwijntapper is de Agĕng Giring van het verhaal BTJ 65, 1 sqq., dat ik laatstelijk in Ind. 10, 512 sqq. besproken heb, en palmwijntapper is ook de pleegvader van de latere koning van Majapahit in het verhaal van Sĕjarah Mĕlayu 14, 1 sqq. Voor ons doel is echter het belangrijkst hetgeen we lezen in BTJ 12, 3 sqq. Daar zegt de schrijver, dat Kanḍi-Awan vijf zonen had, Panuhun, de koning der boeren, Sanḍang-Garba, de koning der kooplieden, Karung-Kala, de koning der jagers, Tunggul-

Mĕtung, de palmwijntapper, koning der handwerkslieden, en Rĕsi-Gaṭayu, die zijn vader opvolgde, koning van Koripan werd en zijn vier broers onder zijn gezag had of kreeg. Kanḍi-Awan is zonder twijfel de ārya Bharāj der Krtanagara-hymne, die Prapanca in Nag. 68, 2 mpu Bharāḍa noemt en als priesterlijke dienaar van Erlangga voorstelt, maar die lang vóór de tijd van Erlangga op Java bekend moet zijn geweest en dus een rol kan hebben gespeeld in verhalen over vóór-Erlanggase dynastieën. De lijst van Kanḍi-Awan's kinderen, van wie er enigen in het familieverband terecht zijn gekomen door het ontstaan van varianten van een naam van hun vader, komt in verschillende versies voor, en in enkele redacties heet een der zonen Ḍangḍang-Gĕnḍis of Ḍanḍang-Gĕnḍis. De naam *Ḍanḍang-Gĕnḍis* is interessant, omdat men er een zelfstandig geworden variant van *Sanḍang-Garba* in mag zien. In het kader van het betoog van dit hoofdstuk interesseert ons echter in de eerste plaats, dat Ḍanḍang-Gĕnḍis in de Pararaton optreedt als de koning van Kaḍiri, aan wiens heerschappij Angrok een einde zou hebben gemaakt, en dat hij er voorkomt als collega en lotgenoot van de eveneens door Angrok geëlimineerde Tunggul-Amĕtung van Tumapĕl. Op grond van het Pararatonverhaal mag men echter Tunggul-Amĕtung de eerder dan Ḍanḍang-Gĕnḍis uitgeschakelde noemen. Gesteld nu, dat wij sang Anūṣapati de zoon van de dochter van de palmwijntapper Tunggul-Amĕtung mogen noemen, en Wonga-Tĕlĕng of Agnibhaya-Wongatĕlĕng de zoon van de dochter van mpu Pūrwa, en gesteld, dat wij in mpu Pūrwa de bhagawān geworden *pūrwayawādhipa* mogen zien, omdat de stichter van een nieuwe dynastie traditioneel trouwt met de dochter van de laatste koning der vorige dynastie — mpu Pūrwa zou dan een variant zijn van Ḍanḍang-Gĕnḍis, door het vertellen van een ander verhaal tot een andere persoon gemaakt —, dan zou sang Anūṣapati in een vroegere, doch reeds van de Erlangga-hymne verschillende redactie der Pararaton, als kleinzoon van de bij voorbaat uitgeschakelde grootvader, de niet voor opvolging in aanmerking komende zoon van Angrok zijn geweest, tegenover de wel in aanmerking komende kleinzoon van mpu Pūrwa en zoon van Ḍĕḍĕs. Welke verhalen er dan over sang Anūṣapati in die oudere redactie der Pararaton verteld zijn, is niet meer vast te stellen, maar de mogelijkheid bestaat, dat zij een zekere overeenkomst vertoond hebben met de verhalen, die de auteur der Babad Tanah Jawi over Rangga, de voorzoon van Senapati, vertelt (cf. Ind. 8, 389 sqq.), al zijn de Rangga-verhalen een paar eeuwen jonger en kunnen zij dus jonger mythisch materiaal geabsorbeerd hebben. Terloops zij er op gewezen, dat sang Anūṣapati, indien de veronderstelling juist is, eenmaal een kleinzoon van Tunggul-Amĕtung en een zoon van Angrok geweest is, en dat dus de man, die van Tunggul-Amĕtung sang Anūṣapati's eerste vader en van Angrok zijn tweede vader gemaakt heeft, voor zijn lezing in de oudere tekst een aanknopingspunt heeft gevonden [63]).

Van de voorafgaande opmerkingen over sang Anūṣapati's rol in het

Pararaton-verhaal, toen men hem niet meer kende als Angrok's schoonzoon en nog niet kende als voorzoon van Ḍĕḍĕs, mag men zeggen, dat ze speculatief zijn; we hebben gezien, dat het verhaal over Tunggul-Amĕtung en Ḍĕḍĕs in de tekst van Brandes absurd is en dat er – in de tekst zelf en in verhalen, die in ander verband overgeleverd zijn – sporen zijn van een ouder verhaal van een heel andere strekking, maar zodra men uit sporen het verleden van een tekst gaat reconstrueren, bemoeit men zich uiteraard niet meer uitsluitend met feiten. Willen wij echter Prapanca's reactie op kennismaking met de Pararaton verstaan, dan mogen wij „Pararaton" niet met de Pararaton van Brandes identificeren, indien er reden is om stukken van Brandes' tekst van vrij jonge datum te achten, en dan stelt zich nu eenmaal de vraag naar de vroegere vorm van de tekst. Nu is Prapanca's reactie zelf duidelijk, want ze blijkt uit de chronologische structuur, die aan zijn totale visie ten grondslag ligt: hij heeft aan sang Anūṣapati, die hij sang Anūṣanātha noemt, de regeringstijd van een onbevoogde Buddha-Koning toegekend met de twee sterfjaren van een Buddha-Koning, in zijn geval 1248 en 1251 A.D. Uit hetgeen in het vorige hoofdstuk gezegd is mag verder worden opgemaakt, dat sang Anūṣanātha voor Prapanca een Jayanagara-achtige figuur moet zijn geweest, want hij laat hem regeren vóór Jaya-Wiṣnuwardhana, die het prototype is van Jayanagara's opvolgster Jaya-Wiṣnuwardhanī. Dezelfde zwijgzaamheid, die Prapanca met betrekking tot Jayanagara in acht genomen heeft, heeft hij met betrekking tot sang Anūṣanātha betracht, want het enige, dat hij van hem zegt, vinden wij – indien wij de details over de bijzettingstempel en de genealogische en chronologische positiebepaling buiten beschouwing laten – in één versregel, Nag. 41, 1, b:

lawasnira n amukti ring rat apagĕh tikang sa-Yawabhūmi bhakti matutur

en dit laat zich vertalen met: „zolang hij op aarde regeerde, werd hij als koning erkend", of, nog eenvoudiger: „zolang hij regeerde, regeerde hij". Dat Prapanca sang Anūṣanātha bepaaldelijk met Jayanagara heeft willen vergelijken, blijkt voorts uit zijn mededeling over de Saḍeng-oorlog in Nag. 49, 3 en uit de chronologische vergelijkbaarheid daarvan met zijn mededeling over de strijd tegen Linggapati. De Saḍeng-oorlog dateert Prapanca in 1331 A.D., en 1331 is het 22ste jaar van Jayanagara's onbevoogde regering, echter tevens een jaar van Jaya-Wiṣnuwardhanī's tijd. Zijn mededeling over de strijd tegen Linggapati heeft Prapanca niet met een jaartal gecompleteerd, maar hij doet haar in Nag. 41, 2, c/d na het optreden van Jaya-Wiṣnuwardhana geconstateerd te hebben en vóór de vermelding van Krtanagara's eerste abhiṣeka in 1254. Vragen wij ons af, waarom Prapanca aan Jayanagara een dubbele overwinning in het 22ste jaar toekent, dan krijgen wij een bevredigend antwoord, indien wij zeggen, dat de ene met die van Krtanagara moest corresponderen en de andere met die van sang Anūṣanātha. Dit alles leidt dan echter tot de conclusie, dat sang Anūṣanātha voor Prapanca geweest is een

Sang Hyang Taya, een niet-existente Buddha, of de Buddha van een niet-existente tijd.

Na tot deze conclusie te zijn gekomen, keren wij terug naar het Pararaton-verhaal. Wat, zo kunnen wij ons nu immers afvragen, heeft Prapanca in het Pararaton-verhaal gezien, dat hem in verband met zijn behoefte aan een Jaya-Wiṣnuwardhana voorafgaande Sang Hyang Taya kon interesseren? Wel, indien hij in de Pararaton van zijn dagen gelezen heeft van een sang Anūṣapati, die als kleinzoon van een van de regering uitgesloten Tunggul-Amĕtung zelf van de regering uitgesloten was, en die ontrecht tegenover een kleinzoon van mpu Pūrwa = *pūrwayawādhipa* stond, dan kon hij sang Anūṣapati met het Buddhisme in verband brengen, dat niet erkend werd tijdens de regering van de nakomelingen van de *pūrwayawādhipa*, en kon dus sang Anūṣanātha voor hem de exponent zijn van het Buddhisme in de periode der non-existentie.

Het treft ons, dat Prapanca aan sang Anūṣanātha slechts de regeringsjaren van de onbevoogde Buddha-Koning toekent; aan zijn eerste jaar 1228 A.D. gaan niet vooraf de vijftien jaren, gedurende welke de Buddha-Koningen der kapancatathāgatan onder leiding van hun vader staan. De enige mogelijkheid om deze afwijking te verklaren is, dat wij – uitgaande van de veronderstelling, dat de dichter niet zonder reden is afgeweken – aannemen, dat Prapanca sang Anūṣanātha als vaderloos heeft beschouwd, of dat hij, het beeld van een vader/zoon-verhouding gebruikende – wij vinden het woord *wĕka*, „zoon", in Nag. 41, 1, a –, aan dit beeld althans niet de normale waarde heeft toegekend.

4, 3. Het is de moeite waard om in een afzonderlijke paragraaf de vernietiging van Linggapati nader te beschouwen als Jaya-Wiṣnuwardhana's eerstejaarsoverwinning, een prestatie, die enerzijds doet denken aan Jayanagara's vernietiging van Rangga-Lawe in 1295, zijn eerste regeringsjaar, en aan Gajah-Mada's succesvolle strijd tegen Saḍeng en Kĕṭa in 1331, een eerste jaar van Tribhuwanottunggadewī's bewind, en aan de andere kant in termen van een triomf van het 22ste jaar beschreven wordt, zoals blijkt bij vergelijking van de versregels Nag. 41, 2, d:

arĕs sahana ning parāngmukha ri jōngnirêki tuhu dewamūrti sakala

bevreesd lag wie ook hem niet mocht aan de voeten van hem, die in waarheid een god was op aarde,

Nag. 41, 5, d:

lĕwĕs mara bhayanya sangka ri kadewamūrtinira .....

groot was hun angst voor zijn goddelijk wezen ...,

en Nag. 42, 2, d:

wrinwrin arĕs tikang jagat i kaprawīranira sang narendra siniwi

beducht en bevreesd was het land, toen de koning zijn macht openbaarde,

gezegd resp. van Jaya-Wiṣnuwardhana, Krtanagara en Jayanagara. Met betrekking tot de mededeling van Nag. 41, 2, c/d stelt zich namelijk de vraag, welke tegenstander van Jaya-Wiṣnuwardhana Prapanca op het oog heeft gehad, bijzonder klemmend, omdat, indien Jaya-Wiṣnuwardhana de Singasarise dynastie gesticht heeft, zijn tegenstander, hoe hij ook heeft geheten, als lid van een oudere dynastie moet worden beschouwd. Om dezelfde reden vergelijken wij met bijzondere belangstelling Nag. 41, 2, d,

> sirânghilangakĕn durātmaka manāma Linggapati *māti* çīrṇa sahana
>
> De slechtaard genaamd Linggapati deed hij van de aarde verdwijnen:
> hij stierf, met de zijnen vernietigd.

met de notitie Par. 18, 8 sqq., volgens Brandes:

> Bhaṭāra Wiṣnuwardhana angadĕgakĕn kuṭa ring Canggu-Lor, i çāka 1193. Mangkat sira amĕrĕp ing Mahibit, angilangakĕn sang Lingga ning pati. Sangkan ing Mahibit alah, linĕbon wong aran sira Mahiṣa-Bungalan.
>
> „Bhaṭâra Wiṣṇuwardhana bouwde de *kuṭa* te Canggu noord, in Çaka 1193. Hij trok op tegen Mahibit, om Lingganing pati uit den weg te ruimen. Mahibit verloor het, omdat Mahiṣa bungalan er binnen kon dringen".

Deze Pararaton-mededeling heeft Brandes geen aanleiding tot een beschouwing gegeven; hij heeft het geval blijkbaar duidelijk en niet-ongewoon geacht. Krom, die in HJG[1] 322 sq. (HJG[2] 326) in Linggapati een tot rede gebrachte tegenstander van Jaya-Wiṣnuwardhana gezien heeft, heeft de militaire actie in het kort besproken en bijzondere belangstelling voor de vermelde plaatsnamen getoond, maar in de mededeling evenmin als Brandes iets bijzonders gezien. Wel is Kern's aandacht op de betrokken Pararaton-tekst gevallen, want hij heeft *Lingga ning pati* genoemd „een benaming waarin 't woordje ning moeielijk te verklaren is" (Nag.ed. 103); een poging om de moeilijkheid te overwinnen heeft Kern echter niet gedaan. In MAWL-NR 14, 121 sqq. heb ik Jaya-Wiṣnuwardhana, in verband met de gelijkstelling van Angrok aan Sinḍok, als de stichter der Singasarise dynastie beschouwd, en dit bracht met zich mee, dat ik in Prapanca's Linggapati geen opstandeling, maar de door Jaya-Wiṣnuwardhana van de troon gestoten rechtmatige koning, de laatste van zijn geslacht, heb gezien; een poging om met het woordje *ning* in het reine te komen heb ik in 1951 niet gedaan, en mijn aandacht is vooral gericht geweest op het door Krom aan de orde gestelde probleem van Jayawardhanī's positie in de koninklijke familie van Singasari. Hetgeen ik in 1951 over Jayawardhanī gezegd heb is, evenals het door Krom ter zake opgemerkte, achterhaald door het betoog sub 3, 1 hierboven en door Jayawardhanī's gelijkstelling aan Jaya-Wiṣnuwardhanī alias Tribhuwanottunggadewī van Majapahit. De stand van zaken is dus nu

zo, dat wij Jaya-Wiṣnuwardhana als eerste koning van Singasari tegenover een koning van de oude dynastie moeten stellen, maar dat wij opnieuw moeten nagaan wat Prapanca met *Linggapati* bedoeld heeft, rekening houdende met het feit, dat de auteur der Pararaton de vorm *lingga ning pati* geeft.

Bezien wij Prapanca's beeld van de eerste helft der Singasarise jaren met in gedachten hetgeen sub 3, 8 gezegd is over de unificatie als een vereniging van het Buddhisme en het Wiṣnuïsme, waarvan de vereniging van Janggala en Kaḍiri het geografische symbool was, alsmede hetgeen gezegd is over de projectie van een situatie van Jaya-Wiṣnuwardhanī's tijd in die van Jaya-Wiṣnuwardhana, dan dringt zich opnieuw de gedachte op, dat Prapanca om een of andere reden Ranggahrājasa/Angrok en sang Anūṣanātha bij de kapancatathāgatan betrokken heeft, maar zich daardoor dan ook gedwongen heeft gezien de vereniging van Janggala en Kaḍiri reeds door Ranggah-Rājasa tot stand te laten brengen. Lezen we nu Nag. 40, 2 sqq.,

Deçāgōng wetan ing parbwata Kawi pĕnuh ing sarwabhogātiramya
kuww anggĕhnya n kamantryan mangaran i Kuṭa-Rājêna*dĕg* wwang nikābap
yêki nggwan çrī Girīndrātmaja n umulahakĕn dharma manggōng kaçūran
tuṣṭā ning sādhu naṣṭā ning ahita ya ginōng sthitya ning rat subhakti

Ri*ng* Çākābdhikrtāçangkara sira tumĕke çrī narendrêng Kaḍintĕn
sang wīrānindita çrī Krtajaya nipuṇêng çāstra tattwôpadeça
çīghrālah gōng bhayâmrih malajĕng anusup *ing* pājaran pārçwa çūnya
sakweh ning bhrtya mukhyâng para pajurit asing kāri ring rājya çīrṇa

Ry ālah sang çrī narendrêng Kaḍiri giri-girin tang sabhūmi Jawārĕs
prāptānĕmbah paḍâwwat sahana-hana wijil ning swadeça n pasewā
tunggal tang Janggala mwang Kaḍiri sama-samāngekanāthātiçakta
ngkā n tĕmbe ning ḍapur mwang *juru kuwu* tumamêng sāmya mangde sukhêng rat

Beoosten de Kawi, in 't land, waar het voedsel goedkoop en het leven zeer goed is,
in 't centrum der administratie, het kamp Kuṭa-Rāja, gebouwd door zijn talrijke aanhang,
vervulde de zoon van Girīndra zijn plicht naar de wet van de helden;
't geluk van de goeden, 't verderf van de slechten, het welzijn van 't dienende volk had voortdurend zijn aandacht.

Hij trok in het Çāka-jaar 1144 ten strijde, naar 't land van de vorst van Kaḍiri.
Krtajaya, fier, onberispelijk, thuis in de schrift, de traditie, de wetten,
leed spoedig de nederlaag. Groot was zijn vrees. Hij vlood heen, vond een kluis in een eenzame streek en werd monnik;
en wie van zijn dienaars en van zijn soldaten niet vluchtte, die stierf in de hoofdstad.

De hele bevolking van Java was uiterst bevreesd na de val van de koning van Daha,
en ieder bracht wat hij maar had van zijn grond, onderdanig zich tonend, als offer.
Verenigd was Janggala nu met Kaḍiri, en ieder erkende de ene, de machtige koning.
't Was toen, dat „'t begin van de ḍapur" en „'t volk van het kamp" tot een heilzame eenheid versmolten.

en leggen we hiernaast de regels b en d van Nag. 41, 3:

samastaparasāmya ring Kaḍiri-Janggalômarĕk amuṣpa ring purasabhā pradeça Kuṭa-Rāja mangkin atiçobhitāngaran i Singhasārinagara

Het volk van Kaḍiri en Janggala bracht, tot een eenheid versmolten, eerbiedig ten hove verschijnend, zijn offers,
en 'tgeen Kuṭa-Rāja geweest was werd, fraaier en fraaier geworden, het rijk Singhasāri.

dan zien we, dat, zoals het gedicht nu loopt, voor de tijd van Jaya-Wiṣnuwardhana — en voor die tijd alleen! — herhaald wordt hetgeen in Nag. 40 van de tijd van Ranggah-Rājasa gezegd is: nogmaals wordt in Nag. 41, 3 de aandacht gevestigd op de *sāmya*, de verbondenheid van Janggala en Kaḍiri, nogmaals wordt Kuṭa-Rāja ter sprake gebracht, en nogmaals wordt van de verenigde burgers gezegd, dat zij hun offergaven kwamen aanbieden; het *amuṣpa* van Nag. 41, 3, b komt in betekenis geheel overeen met het *anĕmbah awwat* -- van Nag. 40, 4, b. Indien nu Prapanca zich in Nag. 40 beperkt had tot een mededeling over de vereniging van Janggala en Kaḍiri door Ranggah-Rājasa, dan zouden wij kunnen volstaan met te zeggen, dat hij een zekere uitbreiding gegeven heeft aan de kapancatathāgatan. Maar nu hij aan Ranggah-Rājasa ook de stichting van een Kuṭa toeschrijft en het nodig geacht heeft in Nag. 41, 3 deze Kuṭa nogmaals ter sprake te brengen, hoeven wij er wel niet aan te twijfelen, dat hij van de Pararaton-mededeling betreffende Wiṣnuwardhana's stichting van een kuṭa te Canggu gebruik heeft gemaakt, zich de vrijheid veroorlovend om de kuṭa naar Singhasāri te verplaatsen, omdat hij een kuṭa te Canggu in zijn verhaal niet kon gebruiken. Dit leidt dan echter weer tot de conclusie, dat voor Prapanca Linggapati en Krtajaya dezelfde figuur zijn geweest, wier ene naam hij aan de Pararaton en wier andere naam hij aan Kaḍirise inscriptieteksten ontleend heeft [64]).

Een bevestiging van deze stelling bereiken wij bij vergelijking van de reeds geciteerde passus Par. 18, 8 sqq. met het verhaal over Angrok's verovering van Kaḍiri, dat wij in Par. 14, 7 sqq. vinden. Indien de prestatie der vereniging van Janggala en Kaḍiri door verovering van het laatstgenoemde land — want Kaḍiri is de kraton van het Wiṣnuïsme, en de Groot-Majapahitse priesters hebben het Wiṣnuïsme in het Buddhisme

opgenomen – voor het eerst genoemd is in de Krtanagara-hymne en door Prapanca overgedragen is van Jaya-Wiṣnuwardhana op Ranggah-Rājasa, dan is het verhaal van Par. 14, 7 sqq. uiteraard van na 1365, doch heeft de man, die het aan de Pararaton toegevoegd heeft, allicht het Pararaton-bericht over Wiṣnuwardhana tot tweede richtsnoer gekozen. In Par. 14, 7 sqq. lezen wij, dat er tussen Ḍanḍang-Gĕnḍis van Daha en zijn priesters een conflict is ontstaan, hetwelk de priesters er toe gebracht heeft Daha te verlaten en hun toevlucht tot Angrok te nemen; misschien heeft Schrieke (SSI 3,90 sqq.) terecht aangenomen, dat dit detail onder invloed van het Indische Wena-verhaal staat, maar in ieder geval is duidelijk, dat de auteur in het vertrek der Dahase priesters de verlamming van Daha's spirituele macht heeft gezien. Op dit deel van het verhaal volgt een anecdote, waarvan de strekking is, dat Ḍanḍang-Gĕnḍis argeloos Angrok als koning erkent en hem tot *babatangan* maakt; zij past functioneel bij de anecdote over de woorden van Kĕbo-Mundarang, die Wijaya tot *babatangan* maken, en waarover wij sub 2, 3 enige opmerkingen gemaakt hebben [65]). Tussen deze anecdote en het verhaal over Ḍanḍang-Gĕnḍis' hemelvaart, die om zo te zeggen het officiële einde van het Kaḍirise rijk symboliseert (cf. Ind. 10, 426), vinden wij een verhaal over de botsing der legers en over wat Krom „de slag bij Gantĕr" heeft genoemd. Van die slag zegt de auteur (Par. 14, 19), dat hij voor de lieden van Daha niet gunstig verliep, en dan laat hij volgen:

> Arinirâji Ḍangḍang-Gĕnḍis moktah bāmākrti, kṣatriya raden Mahiṣa-Walungan, lawan mantrīnira prawīra aran Gubar-Balĕman. Moktah ning arinira Ḍangḍang-Gĕnḍis . . . mwah wadwa *pinakādi* sira Gubar-Balĕman kalih karĕbat dening wado Tumapĕl, amah-gunung denipun aprang. Samangka ta wado Daha kapalayu, apan kang pinakādi ning prang sampun kawĕnang.

Brandes heeft dit als volgt vertaald (VBG 49/1, 51):

> „Een jongere broeder van Ḍangḍang gĕnḍis, de *kṣatriya* Raden Mahiṣa walungan, stierf den heldendood, evenals een van diens *mantri*'s, Gubar balĕman geheeten; zij werden beiden door de lieden van Tumapĕl overmand, maar men vocht verwoed (als boeta's die bergen verslonden). Daarop, nl. toen hun chef overmand was, sloeg het leger van Daha op de vlucht . . .".

Dat *amah-gunung* „als een lawine" betekent en niets met demonen te maken heeft, teken ik aan, omdat Brandes demonen laat optreden, waar de tekst er geen, en geen demonen laat optreden, waar de tekst er wel aanleiding toe geeft; het woord *bāmākrti* betekent namelijk „demonische gedaante aannemen" en niet „de heldendood sterven", en het is de gedaanteverandering van Mahiṣa-Walungan en Gubar-Balĕman, die het verhaal voor ons onderzoek van belang doet zijn. Wij kennen de beide Kaḍirise rijksgroten ook uit RL 1, 42 sq., waar de eerstgenoemde de slechts lichtelijk andere naam Kĕbo-Wilalungan draagt; zij treden daar op in het gezelschap o.a. van Kĕbo-Siluman, die blijkens zijn naam tot

de geestenwereld behoort. Wat belangrijker is: zij treden er op in het gezelschap van Mahiṣa-Bungalan, de man van Par. 18, 10 sq. Nu is het, gezien het geringe fonologische verschil tussen b en w in het Javaans, niet moeilijk om *bungalan* en *walungan* als metathesis-varianten te herkennen; zodra we dit doen, leggen we echter verband tussen de passus Par. 18, 8 sqq. en Par. 14, 19 sqq., hetgeen, gezien het hierboven gestelde, tevens in de lijn van het betoog ligt. Uit het verhaal van Par. 14, 19 sqq. blijkt niet, waarom de Kaḍirise rijksgroten tot demonen geworden zijn, maar wel wordt het duidelijk uit Par. 18, 8 sqq., wanneer we *lingga ning pati* niet als een eigennaam opvatten, maar met „de Lingga des Heren" vertalen, en daarmee dan tegelijkertijd het woordje *ning* tot zijn recht laten komen. De Lingga is namelijk als symbool van Çiwa's mannelijke potentie in het niet-Buddhistische Java het cultusobject bij uitstek geweest, en de nederlaag van het Wiṣnuïsme heeft men derhalve kunnen uitdrukken in de formule „verwijdering c.q. vernietiging van de Lingga des Heren". Volgens de Javaanse opvatting ontketent de aanranding-van-het-heilige demonische macht, en het gevolg van Wiṣnuwardhana's daad is dan ook geweest, dat Mahiṣa-Bungalan *linëbon* werd, d.i. *këpanjingan*, „bezeten". Het ligt daarom voor de hand, dat wij Par. 18, 9 sqq. aldus vertalen:

> Wiṣnuwardhana trok op tegen Mahibit en elimineerde de Lingga des Heren. Daarom leed Mahibit de nederlaag en werd Mahiṣa-Bungalan een demon.

Dat de verhalen van Par. 14, 7 sqq. en 18, 8 sqq. bij elkaar behoren, dat zij beide betrekking hebben op de val van het Wiṣnuïtische rijk, en dat het essentiële element van het verhaal de aanranding van het palladium van Kaḍiri is, blijkt in de vijftiende eeuw de opvatting ook der Javaanse geleerden te zijn geweest, want in BTJ 28, 14 sqq. vinden wij een verhaal over de aanranding van het graf van Sunan Giri, dat tot in details bij de genoemde Pararaton-verhalen aansluit [66]).

Nu is niet volstrekt ondenkbaar, dat de mededeling van Prapanca over de nederlaag van Linggapati misverstaan en oorzaak van afwijkende Pararaton-verhalen geworden is, maar het is uiterst onwaarschijnlijk, want de tekst van Nag. 41, 2, c levert geen enkele moeilijkheid op. Daarentegen is de gang van zaken volkomen duidelijk en tevens met de theorie in overeenstemming, indien wij aannemen, dat de mededeling van Par. 18, 8 sqq. ouder is dan die van Nag. 41, 2, c en van Par. 14, 7 sqq., en dan uiteraard stellen, dat Prapanca van *lingga ning pati* de eigennaam *Linggapati* gemaakt heeft. Daarmee wordt de passus Par. 18, 8 sqq. een interessante, niet tot enig ander geschrift te herleiden mededeling over een actie van Jaya-Wiṣnuwardhana te Canggu – aan de beneden-Brantas, waar hij de vaart op Kaḍiri onder controle had en desgewenst kon verhinderen –, die volgens de Javanen van omstreeks 1300 tot de ondergang van het Wiṣnuïtische rijk heeft geleid. Dit resultaat is niet

nieuw, want reeds in MAWL-NR 14, 121 sqq. is gesteld, dat Jaya-Wiṣnuwardhana als de stichter van het Singasarise rijk moet worden beschouwd. Het leek echter goed om met andere argumenten de conclusie van 1951 te bevestigen, omdat het verschil tussen de Pararaton en de Nāgarakrtāgama, dat wij met betrekking tot de waardering van de figuur van sang Anūṣapati en zijn vader constateren, op een andere wijze te bespreken en te verklaren is, indien wij sang Anūṣapati en zijn vader als mythische figuren mogen beschouwen, dan indien wij met reële vorsten van Singasari te maken zouden hebben [67]).

4, 4. Uit het betoog van de paragrafen 4, 2 en 4, 3 blijkt, dat de overwinning, die op Linggapati bevochten is en waarmee volgens de Groot-Majapahitse theorie aan de Wiṣnuïtische tijd een einde gemaakt is, zowel de overwinning van het 22ste jaar van sang Anūṣanātha als de overwinning van het eerste jaar van Jaya-Wiṣnuwardhana mag worden genoemd. Het jaar 1249 A.D. is dus voor Prapanca een der twee eerste jaren van de kapancatathāgatan geweest; het andere – 1252, Krtanagara's geboortejaar – vervulde deze functie evenzeer, want sang Anūṣanātha's sterfjaar was zowel 1248 als 1251, en indien sang Anūṣanātha zelf géén kapancatathāgatan-figuur geweest is, kon de kapancatathāgatan pas na zijn dood en dus in 1249 of in 1252 beginnen. Aangezien nu vóór de nederlaag van Linggapati het Wiṣnuïsme heerste, moet men zeggen, dat sang Anūṣanātha Buddha-Koning was ten tijde van de Wiṣnuïtische kraton. Met dit inzicht is niet verenigbaar hetgeen ik in MAWL-NR 14, 121 sqq. over de reden van Prapanca's toevoeging van twee vorsten aan de lijst der Singasarise koningen gezegd heb. In 1951 heb ik op grond van hetgeen Prapanca in Nag. 35, 2/3 vertelt aangenomen, dat hij de twee voorgangers van Jaya-Wiṣnuwardhana uit de Pararaton had leren kennen, en dat hij, onkritisch tegenover de Pararaton-mededeling staande, de geldende lijst der koningen heeft uitgebreid met twee figuren, in wie hij tot dusver onbekende koningen zag. Nu aannemelijk is geworden, dat Prapanca de passus Par. 18, 8 sqq. gekend heeft, maar van de mededeling, die daar gedaan wordt, iets heel anders gemaakt heeft, wordt onwaarschijnlijk, dat hij de koningslijst krachtens zijn geloof aan de juistheid der Pararaton-verhalen over Angrok en sang Anūṣapati uitgebreid heeft; geloof in het ene detail van de Pararaton-tekst is moeilijk te rijmen met die verwerping van andere details, die aan Prapanca's wijziging van het *lingga-ning-pati*-gegeven inhaerent is. Wij zullen dus moeten uitzien naar een ander motief, dat Prapanca kan hebben gedreven.

Bij dit uitzien mogen wij in het bijzonder rekening houden met het feit, dat Prapanca aan sang Anūṣanātha geen vijftienjarige regering onder voogdij van zijn vader toeschrijft, hoewel de indeling van de regeringsperiode van iedere Buddha der kapancatathāgatan in een tijd van bevoogde en een tijd van onbevoogde heerschappij karakteristiek is; wij hebben sub 4, 2 reeds gezien, dat Prapanca sang Anūṣanātha in

Nag. 41, 1, a niettemin de zoon van Ranggah-Rājasa noemt. Wat Ranggah-Rājasa betreft, hij zou volgens Prapanca na de uitschakeling van de koning van Kaḍiri zes jaar geregeerd hebben, en een zesjarige regering suggereert een substitutieperiode. In het geval van Singhawikramawardhana is duidelijk, dat de plaatsvervanger de Buddha vervangt, wiens tijd ten einde loopt; Prapanca's mededeling over de duur van Ranggah-Rājasa's bestuur moet dus een uitnodiging aan de kenners der kapancatathāgatan-theorie hebben ingehouden om langs Ranggah-Rājasa heen te kijken naar de Buddha-Koning, op wiens plaats hij stond. De door Ranggah-Rājasa vervangene wordt echter door Prapanca niet genoemd, en dus verwijst de dichter wellicht met het suggereren van een substitutieperiode in het algemeen naar het verleden.

In Nag. 40, 1 zegt Prapanca het volgende:

Ngūni Çakābdhideçêndu hana sira mahānātha yuddhaikawīra
sākṣāt dewātmakāyonijatanaya tĕkap çrī Girīndra prakāça
kapwārĕs bhakti sakweh parajana sumiwī jōngnirâtwang tumungkul
çrī Ranggah-Rājasa khyāti ngaranira jayêng çatru çūrātidakṣa

Destijds, in het Çāka-jaar elfhonderd-vier, was er een, die een held in de strijd en een machtige vorst was,
een godenkind blijkbaar, een zoon van de grote Girīndra, (maar) niet uit de schoot van een moeder geboren.
Bevreesd en vol eerbied vereerde en diende hem 't andere volk, zijn gezag onderworpen.
Men noemde de vorst Ranggah-Rājasa; dapper en uiterst bekwaam overwon hij de vijand.

Girīndra is een synoniem van *Çailendra*, en door Ranggah-Rājasa *-tanaya tĕkap çrī Girīndra* te noemen laat Prapanca hem aansluiten aan de Buddhistische Çailendra-dynastie. Door zijn tijd en die van sang Anūṣanātha even lang te maken als een substitutieperiode resp. als de regeringsperiode van een onbevoogde Buddha-Koning der kapancatathāgatan laat de dichter de twee koningen tevens aansluiten, aan de andere kant, aan de Buddhistische dynastie van zijn eigen tijd. Tussen de twee Buddhistische aeonen echter is Ranggah-Rājasa *ayonija*, hetgeen men in dit geval zou kunnen weergeven met „semi-eeuwig". Beschouwt men nu Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha als in deze semi-eeuwigheid saamhorig, dan geldt de vader/zoon-verhouding uiteraard niet in de normale zin van de termen, en ligt dus in de weglating van de vermelding der gebruikelijke voogdijperiode opgesloten, dat de regering van Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha zich afgespeeld heeft in een andere sfeer dan de aardse. En aangezien aan 1249 zowel de Wiṣnuītische tijd als de tijd van Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha voorafgaat, kan men zeggen, dat zij samen de Sang Hyang Taya zijn, die tijdens de suprematie van „het andere volk" bestaan en niet-bestaan hebben, volgens het *sadasatpakṣawarjita* der Krtanagara-hymne, misschien als een tweeëenheid van Buddha en

Bodhisattwa, of van Bodhisattwa en Buddha, zoals men verkiest te zeggen.

In de eerste bladzijden der Babad Tanah Jawi lezen wij, dat Watu-Gunung na door Wiṣnu overwonnen te zijn in de hemel vertoefd heeft met het vooruitzicht na drie „dagen" zijn aardse heerschappij te mogen hervatten; de Mataramse dichter heeft er tweemaal drie dagen van gemaakt in verband met zijn leer, dat de rijken van Giri, Dĕmak en Mataram de „copie" waren van Kaḍiri, Singasari en Majapahit, maar deze verdubbeling doet hier niet ter zake. Van belang is, dat Watu-Gunung staat voor „de Çailendra-koning", en dat derhalve de auteur der Babad Tanah Jawi in een ietwat andere vorm hetzelfde verhaal doet als Prapanca geeft in Nag. 40. Dat het parousie-verhaal der Babad Tanah Jawi zijn oorsprong vindt in de mededeling van Nag. 40, is dus waarschijnlijk te achten, maar de populaire opvattingen, die aan parousie-verhalen ten grondslag liggen, blijken uit Prapanca's woorden niet: hij geeft geen nadere inlichting over de wijze, waarop het vacuum tussen de Çailendra-tijd en de kapanca-tathāgatan overbrugd is. Dat hij de figuur van sang Anūṣanātha aan de Pararaton ontleend heeft, is evident, en wij zagen reeds, dat de sang Anūṣapati der Pararaton een aantrekkelijke figuur voor hem geweest moet zijn, indien de Pararaton van zijn tijd hem de verstoten of althans nieterkende voorzoon van Angrok genoemd heeft; als zodanig kon Prapanca hem immers gebruiken om het – volgens hem – door Erlangga uitgesloten Buddhisme te representeren tegenover Agnibhaya-Wongatĕlĕng. Dat Prapanca Angrok niet noemt – hoewel hij Ranggah-Rājasa ten oosten van de Kawi, waar de Pararaton Angrok plaatst, laat regeren – en in zijn plaats een figuur met een andere naam ten tonele voert, zal hij wel bewust hebben gedaan; men vraagt zich af, of het de Javaanse geleerden van de veertiende eeuw nog mogelijk was om in Angrok Erlangga's voorvader Sinḍok te herkennen, want in dat geval zal Angrok voor Prapanca's uiteenzetting zeker niet bruikbaar geweest zijn. Het is echter nog te vroeg om hierover een definitief oordeel uit te spreken, want tot dusver ontbreekt een bevredigende verklaring van het eerste stuk van Ranggah-Rājasa's naam.

Het jaartal, dat Prapanca in Nag. 40, 1 geeft – 1104 Çāka, 1182 A.D. –, heeft Krom (HJG[1] 311 sq.; HJG[2] 315) als 's konings echte en heb ik in 1951 als zijn berekende geboortejaar beschouwd, aannemende, dat *dewātmaka* en *ayonija* als niet geheel au sérieux te nemen termen ter beschrijving van de goddelijke majesteit van een koning te pas waren gebracht. Indien men echter aanneemt, dat de dichter het woord *ayonija* in volle ernst gebruikt heeft, dan doet zich de vraag voor, waarom hij een jaar heeft genoemd, dat veertig jaar vóór dat van de val van Kaḍiri lag. Nu wij 1252 als Krtanagara's geboortejaar hebben leren kennen, is op deze vraag een antwoord te geven: door 1182 te noemen heeft Prapanca een soort advent van zeventig jaar gecreëerd, die men als een vorm van huldiging van Krtanagara mag beschouwen. Een zelfde periode van zeventig jaar gaat aan de „dag" van Rājasanagara vooraf, indien wij

1296, het jaar der Sukamrta-inscriptie, als het eerste jaar van Jayanagara beschouwen. Nemen wij aan, dat voor Prapanca 1366 het jaar der jaren is geweest, dan mogen wij misschien zeggen, dat het aangekondigd is door een drievoudige cyclus van telkens zeventig jaren, een eerste, die van 1182 t/m 1251 heeft gelopen, een tweede van 1222 t/m 1291, en een derde van 1296 t/m 1365; opvallend is, dat de eerste cyclus zich laat verdelen in vier plus drie decennia, de tweede in drie plus vier decennia en de derde weer in vier plus drie decennia, indien we 1336 laten gelden als het jaar van Rājasanagara's eerste abhiṣeka. Uiteraard kunnen wij hieromtrent slechts een vermoeden uitspreken. Vermoeden laat zich verder, dat Prapanca zeven vorsten als voorlopers van Rājasanagara ten tonele heeft gevoerd: Ranggah-Rājasa, sang Anūṣanātha, Jaya-Wiṣnuwardhana, Krtanagara, Krtarājasajayawardhana, Jayanagara en het echtpaar Tribhuwanottunggadewī/Krtawardhana. Mocht dit laatste zo zijn, dan kan de behoefte aan een zevental voorlopers er belangrijk toe hebben bijgedragen, dat Prapanca Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha in de koningslijst heeft opgenomen; ook in de Babad Tanah Jawi spelen zeventallen van koningen, die aan sultan Agung van Mataram voorafgaan, een grote rol, zoals in Ind. 8, 112 sqq. en 261 sq. reeds is opgemerkt [68]).

Heeft Prapanca Krtanagara's hereniging van Janggala en Kaḍiri als het geografische aspect van een nieuwe, vreedzame coëxistentie der twee godsdiensten beschouwd, dan betekent het plaatsen van de verovering van Kaḍiri op Ranggah-Rājasa's naam uiteraard, dat hij tolerantie tot een permanent kenmerk van het Buddhisme heeft verklaard. Tussen Ranggah-Rājasa en Krtanagara maakt Prapanca echter een duidelijk en merkwaardig verschil: slechts aan Krtanagara schrijft hij de onderwerping der nusântara toe. Beschouwen wij „hereniging van Janggala en Kaḍiri" als de vorm, waaronder Prapanca tolerantie als kenmerk van het Buddhisme brengt, dan mogen wij „onderwerping der nusântara" als de formule beschouwen, waaronder hij de universele geloofsprediking brengt, die tegenover de beklemtoning van het locale of nationale karakter van het Hinduïsme steeds een ideaal van het Mahāyānistische Buddhisme geweest is; in deze richting wijzen Prapanca's opmerkingen over de uitzwerming der Buddhistische monniken in Nag. 15, 3 sqq. Door tolerantie aan missionnaire activiteit te paren is Krtanagara dan in hogere zin Buddha-Koning geweest dan Ranggah-Rājasa, volgens Prapanca uiteraard. Krtanagara leefde echter in de Kaliyuga, en deze schreef hem een bepaalde gedragslijn voor:

> Tuhu n nrpati tan pramāda luput ing mada makin atiyatna ring naya apan tětěs i kewěh i bhuwanarakṣaṇa gawayěn i kāla ning Kali nimittanira n angrěgěp samaya len brata mapagěh apakṣa sogata tumirwa sang atītarāja ring usāna magěhakěna wrddhi ning jagat

> Ling ning çāstra narendra Pāṇḍawa *rikang* dwāpāra ngūni prabhu gôgêndutri lawan Çakāb*da* diwasa ny antuknirêng swahpada

ndah santuknira tĕmbay ing Kali tĕka ng rat mūrkha hārohara
nghing sang hyang Ṣaḍabhijna dhāraka rumakṣa ng loka dewaprabhu

Nāhan hetu narendra bhakti ri pada çrī Çākyasinghâsthiti
yatnânggĕgwani pancaçīla krtasangskārābhiṣekakrama
lumrā nāma Jinābhiṣekanira sang çrī Jnānabajreçwara
tarkawyākaraṇādiçâstra ng inaji çrī nātha wijnānulus

Ndan ri wrddhinirêki mātra* rumĕgĕp sarwakriyādhyātmika
mukhya ng tantra Subhūti rakwa tinĕngĕt kempĕn rasanyê hati
pūjā yoga samādhi pinrihira n amrih sthitya ning rat kabeh
astām tang gaṇacakra *nāṭya* madhu lud dānêniwö *ring* prajā

Tan wwantĕn karĕngö kadi nrpati sakweh sang 'atītaprabhu
pūrṇêng ṣaḍguṇa çāstrawit nipuṇa ring tattwopadeçāgama
dharmeṣṭāpagĕh ing Jinabrata mahotsāhêng prayogakriyā
nāhan hetu ni tus ni tusnira paḍâîkacchatradewaprabhu

Aldus Nag. 42, 3 en Nag. 43, 1 sqq. Het zal nog wel even duren, voordat wij alle details van hetgeen in deze strofen staat begrijpen, maar uit de volgende vertaling zal de bedoeling toch wel in algemene zin duidelijk worden:

De waarheid toch is, dat de Koning niet achteloos was, dat hij vrij was van roes, uitermate voorzichtig.
Hij wist heel precies, hoeveel moeite het kost om de wereld te hoeden in 't tijdperk van Kali.
't Was daarom, dat hij, aan de Buddha onwankelbaar trouw, steeds de brata in acht nam en samaya pleegde,
ten einde de vroegere vorsten, vermeld in het boek, gelijkwaardig te zijn en 's lands welvaart te consolideren.

De Schrift laat de zonen van Pāṇḍu in 't dwāpara-tijdperk als vorsten regeren.
Zij voeren ten hemel in 't jaar „drie-maan-berg-koe" van vóór het begin onzer aera.
Hun hemelvaart luidde de Kali-tijd in, toen het mensdom verwilderd en dom werd.
De Heilige Heer van het Zesvoudig Weten intussen beschermt deze wereld als goddelijk heerser.

En daarom vereerde de Koning de Leeuw van de Çākya's getrouw en eerbiedig.
De vijf goede zeden, de vaste gebruiken, de riten der wijding, hij hield er zich stipt aan.
Dus noemde men hem als Buddhist „koning Wapen-der-Kennis"; de naam werd gemeengoed.
„Geloof", „Analyse" en andere stof bestudeerde de Koning, perfect en deskundig.

Toen, zo dan tot wasdom gekomen, ... bezon zich de Koning op daden van hogere orde.
Men zegt, dat hij vast in zijn greep kreeg de leer van Subhūti vooral, en de kern daarvan kende.
Gebed, discipline van lichaam en geest, daaraan gaf hij zich over, tot welzijn der wereld,
alsook aan de kring van de troep, [aan de dans,] aan de drank, aan de drift openbaarlijk bevredigd.

Geen heerser van vroeger heeft ooit zulk een faam als de Koning genoten.
De zes kwaliteiten bezat hij compleet; hij beheerste de Schrift en was thuis in traditie en dogma,
begerig naar deugd, aan de brata getrouw en volijverig in de praktijken.
't Is daardoor, dat 't zaad van zijn zaad koning-god is op aarde: geen payung beschaduwt een andere heerser.

In hoeverre de aan Krtanagara toegeschreven aggressiviteit, waarmee hij de tuchteloosheid van het tijdperk van Kali bedwong en dus het geluk van zijn onderdanen bevorderde, hem krachtens de theorie van het kālacakra-Buddhisme toegeschreven moest worden, en in hoeverre dat moest worden gedaan krachtens kennis van de situatie, waarin Gajah-Mada verkeerd heeft, is een vraag, die nog niet te beantwoorden is; het is wegens de Maleise inscriptie van 1286 niet waarschijnlijk, dat Krtanagara de in Nag. 42, 2 getekende imperialist is geweest, en ook zijn Buddhisme kan men dus in latere jaren tendentieus hebben beschreven [69]).

4, 5. Reeds sub 1 en in de bijbehorende noten is tegenover Teeuw en Uhlenbeck betoogd, dat er geen reden is om mijn vroegere vertaling van Nag. 35, 2/3 te wijzigen en over de betrekking, die er tussen deze twee strofen en het verhaal der volgende zangen bestaat, een andere opvatting te aanvaarden dan ik in MAWL-NR 14, 121 sqq. heb weergegeven; ik blijf bij mijn mening, dat Prapanca in het klooster van Ḍarbaru de Pararaton gelezen heeft, zoals dit geschrift er in 1359 uitzag, maar ik voeg nu toe: indien wij Prapanca op zijn woord mogen geloven. De herziening der Ḍarbaru-theorie, welker noodzakelijkheid reeds sub 1, 5 even vermeld is, betreft namelijk onze houding tegenover Prapanca's mededeling in Nag. 35, 2/3: in 1951 heb ik aangenomen, dat het met deze strofen tot uitdrukking gebrachte enthousiasme van de dichter oprecht gemeend was, en dat hij dus zelf heeft geloofd in Ḍarbaru nieuw inzicht te hebben verworven, al was het dan ook zakelijk onjuist. Thans meen ik een stap verder te moeten gaan door te stellen, dat niet slechts het inzicht, over welks verwerving Nag. 35, 2/3 gaat, zakelijk onjuist was, maar dat bovendien het uitgedrukte enthousiasme geveinsd is geweest,

hetzij, omdat Prapanca de Pararaton reeds kende, hetzij omdat hij als Buddhist er eigenlijk in hoofdzaak afwijzend tegenover stond. In MAWL-NR 14, 121 sqq. heb ik mij reeds sceptisch uitgelaten over Prapanca's bewering, dat hem het verhaal over de oude koningen door de tachtigjarige ārya Ratnāngça verteld was. Dit inzicht had horen te leiden tot scepsis ook ter zake van Prapanca's mededeling over de vondst van Ḍarbaru; enfin, beter ten halve gekeerd dan ten hele gedwaald.

Bezien we het verhaal over Prapanca's bezoek aan Ḍarbaru nogmaals, en nu met een wat kritischer blik, dan blijkt, dat Prapanca zijn aanloop reeds begint te nemen in zang 17, waar hij zegt, dat het onder Rājasanagara's bestuur op Java zo veilig was, dat men er zonder gevaar kon rondreizen. Van de gelegenheid heeft de jonge koning dan ook geprofiteerd door verschillende gewesten te bezoeken. Op zijn reis door de Oosthoek heeft hij zich door Prapanca laten vergezellen, zoals de dichter zelf zegt. Een der stations op deze reis was Patukangan. Alvorens vandaar naar Kĕṭa te vertrekken bracht Prapanca een bezoek aan de woonplaats van de Buddhistische priester Krtayaça, een zeer geleerd man, tot wie Prapanca de uitnodiging had willen richten hem, Prapanca, op zijn tochten in die streek te vergezellen. Krtayaça bleek echter kort te voren overleden te zijn, zodat Prapanca zonder hem naar Kĕṭa moest vertrekken. Kort daarna bevond hij zich met de koning in een kluizenarij in de buurt van Pajarakan, en daar, zegt hij, bleef hij niet steeds in de directe nabijheid van de koning, want hij trok er graag alleen op uit om dichterlijk genot te smaken. Na zover met zijn reisverhaal gekomen te zijn doet Prapanca de rest er van in enkele strofen af om te vertellen, dat hij, toen de koning naar Singasari terugkeerde, zelf er de voorkeur aan gaf naar Ḍarbaru te gaan, *pijĕr lālana kuṭi mangaran ri Ḍarbaru*, „voortdurend in gedachten met het klooster van Ḍarbaru bezig" als hij was. Het gevolg van deze zonder gezelschap ondernomen reis is geweest, dat onze dichter in Ḍarbaru het geschrift heeft kunnen lezen, waarover hij in Nag. 35, 2/3 spreekt.

Indien we nu aannemen, dat Prapanca, die, zoals wij hebben gezien, soms zo precies is, dat hij een bepaalde regel van zijn strofen voor het doen van een bepaalde mededeling reserveert, de mededeling over de dood van Krtayaça niet als gemengd nieuws in de Nāgarakrtāgama heeft opgenomen, maar haar in verband met zijn totale uiteenzetting te pas gebracht heeft, dan treft ons, dat hij enige zangen vóór de vermelding van zijn kennismaking met „het handschrift van Ḍarbaru" een man ter sprake brengt, die een handschriftenverzamelaar was, en dat hij zijn voornemen vermeldt om deze man uit te nodigen met hem, Prapanca, mee te gaan op excursies. Wegens Krtayaça's overlijden heeft Prapanca de excursies alleen moeten maken [70]). Het maken van deze excursies deelt hij mede in Nag. 32, 3, a, en onmiddellijk daarop laat hij volgen, dat hij

langlang lalita lali laleda lulwi lala menĕh akalis ing ulah
tamtam tan atutur i tutur nikā n tut i tatā ni sang ataki-taki
janjan jumalajah i jajar ni banjar ikanang yaça cinara-cara

Wat dit betekent heeft zelfs Poerbatjaraka in BKI 80, 232 sqq. blijkbaar niet kunnen zeggen; de kans, dat een niet-Javaan dit kan begrijpen, is daarom gering. Maar al weten we niet wat Prapanca precies prevelt, proberende prachtige praatjes te produceren, duidelijk is, dat hij reden gehad heeft om plotseling in *kawilīlālalana* uit te barsten, of om „'t speelsch vernuft des dichters" te tonen, zoals Kern het zegt, en dat de reden vermeld is in de enige begrijpelijke versregel van de strofe, waarin staat, dat hij er alleen op uit is getrokken om dichterlijk genot te smaken. Een tweede proeve van *kawilīlālalana* vinden wij in Nag. 95 sqq., na Prapanca's mededelingen over zijn vervaardiging van de Nāgarakrtāgama. Indien wij nu, in aansluiting aan hetgeen door dezen en genen reeds is gezegd over de taal der manggala-strofen, stellen, dat de intrinsieke moeilijkheid van kakawin-strofen evenredig is aan het belang, dat de auteur aan de inhoud hecht, dan houdt dat in, dat de dichter *kawilīlālalana* reserveert voor een emotionele climax, en laat zich vermoeden, dat Prapanca in Nag. 32 de conceptie der Nāgarakrtāgama heeft gevierd, zoals hij in Nag. 95 sqq. de geboorte heeft bejubeld, en zulks uiteraard in verband met de functie van het gedicht, waarover wij sub 3, 4 hebben gesproken. Het is dan in het kader van deze mededeling over de conceptie der Nāgarakrtāgama, dat Prapanca zijn mededeling over het bezoek aan Ḍarbaru plaatst. Prapanca's klacht over de onverwachte dood van Krtayaça, die er toe geleid heeft, dat hij zijn reis naar Ḍarbaru alleen heeft moeten maken, doet te zeer denken aan zijn gesprek met de stokoude Ratnāngça, de verteller van een volkomen onbetrouwbaar gebleken verhaal, om geen argwaan te wekken. Dit hele stuk Nāgarakrtāgama lijkt mij gediend te hebben om de lezer te suggereren, dat de dichter geen middel ongebruikt heeft gelaten om tot een geloofwaardig beeld van het verleden te komen, zodat hij, de lezer, gerust mocht geloven hetgeen Prapanca hem te geloven voorhield.

Twee andere details der Nāgarakrtāgama-structuur vallen voorts op. Het ene is, dat Prapanca zijn bezoek aan Krtayaça plaatst vóór zijn reis naar Kěṭa. De gedachte aan Kěṭa wordt opgeroepen door het chronogram van Nag. 15, 2, dat — cf. noot 39 — betrekking heeft op Krtanagara's geboorte, maar voorkomt in een strofe, die over de band tussen Java en Madura, d.i. tussen Java en de nusântara, handelt, en Kěṭa speelt ook een rol in de mededeling over Gajah-Mada's grote overwinning van 1331, die, omdat zij functioneel identiek was met de op Linggapati behaalde overwinning, de verwezenlijking van de eenheid van Java betreft. Kěṭa heeft dus in Prapanca's gedachtengang iets te maken gehad zowel met de triomf van het Buddhisme op Java als met de verspreiding van het Buddhisme in de omringende landen, en dat hij Krtayaça's kennis der litteratuur had willen aanboren juist vóór zijn bezoek aan Kěṭa, lijkt derhalve geen toeval te zijn. Lezen we nu de beschrijving van Rājasanagara's en Prapanca's verblijf in Kěṭa in Nag. 30, dan vinden we daarin niets opwindends. Maar in Nag. 32, 2, in de strofe, die onmiddellijk aan

de *kawilīlālalana* voorafgaat, treffen wij driemaal het woord *kĕta* aan, schijnbaar even achteloos in de tekst verwerkt als het *kĕta* van Nag. 41, 2, a, waar het staat in het bericht over Jaya-Wiṣnuwardhana's optreden, dat wij, zoals reeds eerder opgemerkt is, evengoed in 1252 als in 1249 mogen dateren. Het lijkt er dus op, dat Prapanca niet over het geschrift van Ḍarbaru en over oudere vorsten van Singasari heeft willen spreken alvorens de lezer nog eens ingeprent te hebben, dat de kapancatathāgatan in 1252 begonnen was.

Het andere detail is dat van Nag. 94, 3. In Nag. 94 vertelt Prapanca van zijn dichterlijke activiteit, en na de door hem geschreven boeken opgesomd te hebben gaat hij door met:

lambang mwang çakakāla tang winaluyan gati nikā n amĕwĕh turung pĕgat

aan lied en jaartaldicht heeft men opnieuw gewerkt; het is nu meer geworden, zij 't niet af.

Nag. 94, 4 gaat over de Nāgarakrtāgama, waarvan Prapanca plichtmatig de waardeloosheid, maar in feite de gewichtige functie beklemtoont. Daarom moet men ook Nag. 94, 3, d wel op de Nāgarakrtāgama laten slaan en het slot als deel der captatio benevolentiae beschouwen; het gedicht is inderdaad zowel een lambang als een çakakāla. Prapanca zegt dan echter, dat de Nāgarakrtāgama in twee etappen is geschreven; zijn mededeling is relevant, indien hij elders een reden voor de revisie opgeeft. Dat zijn bezoek aan Ḍarbaru hem de taak om zijn gedicht te herschrijven heeft opgelegd, ligt voor de hand, want van de çakakāla van 1351 verschilt de Nāgarakrtāgama, doordat het Javaanse gedicht iets essentieels meer geeft: informatie betreffende Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha, die vóór Jaya-Wiṣnuwardhana geregeerd hadden. Prapanca is dus in zijn rol gebleven: door te suggereren, dat hij reeds de laatste hand aan een Nāgarakrtāgama van minder inhoud had gelegd — het is nu eenmaal zo, dat men niet „terugkomt" op een geschrift, wanneer men 's ochtends weer opneemt wat men de avond te voren neergelegd heeft —, suggereert hij een reden, die hem tot revisie genoopt had, en voor zijn geleerde lezerskring zal het niet moeilijk geweest zijn om die reden in Nag. 35, 2/3 te vinden [71]).

Onze conclusie dient dus ten dele de in MAWL-NR 14, 121 sqq. bereikte te zijn: Prapanca heeft, nadat de vorige generatie Krtanagara en zijn vader bij de tijd van Groot-Majapahit en bij de kapancatathāgatan als het essentiële van de Groot-Majapahitse tijd had betrokken, het officiële beeld van het verleden verruimd door er niet zozeer in op te nemen als wel aan vast te haken de tijd van Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha, en de twee toegevoegde koningen heeft hij aan de Pararaton van zijn tijd ontleend. Hij heeft tot dat doel gebruik gemaakt van het feit, dat de auteur van OJO 81 Wijaya/Krtarājasajayawardhana tot de Erlangga van zijn tijd had uitgeroepen om in hem de koning van een glorierijk verleden te doen herleven, en van het daarbij aansluitende feit,

dat een bewerker der Pararaton op het voorbeeld van die priester ook het populaire Erlangga-verhaal gemoderniseerd had. Prapanca heeft dus een idee overgenomen, plagiaat gepleegd, zo men wil. Hij heeft echter het overgenomen denkbeeld in Buddhistische zin vervormd en naar aansluiting aan de Buddhistische Çailendra-tijd gestreefd, niet naar aansluiting aan Erlangga. Nu lezen we in Par. 13, 28 sq., dat Angrok op den duur door de priesters erkend is als koning van Tumapĕl alias Singasari en dat zijn koningsnaam toen çrī Rājasa werd. Deze koningsnaam heeft de Pararaton-man aan de Nāgarakrtāgama ontleend, en men mag aannemen, dat deze ontlening de incorporatie van de Pararaton in het beeld van Prapanca betekend heeft; zó heeft Brandes dan ook nog vóór de ontdekking der Nāgarakrtāgama de Pararaton verstaan. Indien Prapanca dat beoogd heeft, heeft hij uiteraard moeten doen, alsof hij in Ḍarbaru de Pararaton volkomen au sérieux had genomen. En dit zou dan zijn spel verklaren.

Het is hier misschien de beste plaats om Trawulan-Oorkonde II ter sprake te brengen, in deze paragraaf over middelen, die Prapanca heeft aangewend om zijn beeld van het verleden ingang te doen vinden, en vóór de slotparagraaf van dit hoofdstuk, waarin wij nog iets over Prapanca's onderscheiding van Narasinghamūrti en Jaya-Wiṣnuwardhana te zeggen hebben. Onder de naam „Trawulan-Oorkonde II" staat bekend een enkele koperen plaat, welker tekst, als bijlage Q gepubliceerd in OV 1918, door Poerbatjaraka vertaald en besproken is in BKI 78, 440 sq. Volgens deze tekst, die gedateerd is op de vijfde dag van de lichte helft der maand asuji van het jaar 1170 Çāka (1248 A.D.), zou Jaya-Wiṣnuwardhana alias sang mapanji Sĕmi-ning-Rat, de *swapitāmahāstawanābhinnāçrāntalokapālaka*, op de genoemde dag opdracht hebben gegeven de tekst te schrijven. Poerbatjaraka heeft het epitheton vertaald met „Beschermer van het dank-zij-zijn-grootvader-ongesplitste, tot rust gebrachte land", als Jaya-Wiṣnuwardhana's grootvader de Angrok der Pararaton of de Ranggah-Rājasa der Nāgarakrtāgama beschouwd, en in het ongesplitst-zijn het resultaat van de verovering van Kĕḍiri door Angrok/Ranggahrājasa gezien. Men mag zich afvragen, of de vertaling van het epitheton niet te zeer onder de invloed staat van een vooropgezet oordeel omtrent des auteurs bedoeling, want *lokapāla* is een eenheid en de voorafgaande adjectiva zijn dus eer op het hele woord dan op *loka* te betrekken; het lijkt mij waarschijnlijker, dat de auteur Jaya-Wiṣnuwardhana een „ongebroken en onvermoeibare koning" genoemd heeft. Voorts lijkt mij twijfelachtig, of *stawana* met „dank zij ..." te vertalen is. Maar al zou men Poerbatjaraka's vertaling ongewijzigd aanvaarden, dan lijkt toch uitermate onwaarschijnlijk, dat het stuk inderdaad van 1248 is; Trawulan-Oorkonde II is aangetroffen in een verzameling koperplaten van vrij jonge datum, en het stuk, dat nominaal op één na het oudst is, Trawulan-Oorkonde I – van 1358; zie het betoog sub 3, 2 –, noemt eveneens mapanji Sĕmi-ning-Rat, doch terwijl deze naam, die

overigens in inscriptieteksten niet aangetroffen schijnt te zijn, in het stuk van 1358 op zijn plaats is, is hij het niet in het stuk van 1248, zodat het stuk van 1248 onder invloed van dat van 1358 geschreven lijkt te zijn. Hier komt nu bij, dat Trawulan-Oorkonde II uitgevaardigd zou zijn op 5 asuji, de datum der in 1358 stellig als het belangrijkste staatsstuk beschouwde Krtanagara-hymne, en bovenal, dat Damais in BEFEO 47/1, 197 sqq. aangetoond heeft, dat de calendarische gegevens van de tekst van Trawulan-Oorkonde II niet bij het opgegeven jaartal passen, en dat de gebezigde schriftsoort op vervaardiging in de veertiende Çāka-eeuw wijst. Wij hebben dus blijkbaar met een falsificaat te doen. Met welke bedoeling dit stuk geschreven is, is duidelijk, wanneer men bedenkt, dat *pitāmaha* in het enkelvoud „grootvader" en in het meervoud „voorouders" betekent, zodat het epitheton Jaya-Wiṣnuwardhana's verering van die grootvader suggereert, die door Prapanca in 1365 bij het Majapahitse publiek geïntroduceerd was. Het stuk is dus kennelijk vervaardigd met de bedoeling om ter bevestiging van de betrouwbaarheid der Nāgarakrtāgama en ter bekrachtiging van de daarin vervatte leer te dienen, en als zodanig verdient het vermelding in deze paragraaf.

4, 6. Er is nu nog één kwestie ter bespreking in dit hoofdstuk overgebleven: hoe zit het met de onderscheiding van Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti? Wij hebben sub 2, 2 gezien, dat de auteur van OJO 81, voor wie de stichter van Majapahit de Erlangga van zijn tijd was, in zijn genealogische epitheta Narasinghamūrti zo te pas brengt, dat hij met de Makuṭawangçawardhana der Erlangga-hymne vergelijkbaar is; heeft hij de naam Jaya-Wiṣnuwardhana gekend, dan moet hij Narasinghamūrti als de drager er van beschouwd hebben, omdat Makuṭawangçawardhana in de Erlangga-hymne niemand naast zich heeft staan.

Hetgeen Prapanca van de familiebetrekking tussen Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti zegt is het volgende. In Nag. 41, 2, de strofe na die, waarin sang Anūṣanātha's overlijden vermeld wordt, lezen we:

> Bhaṭāra *Jaya*-Wiṣnuwardhana kětêkaputranira sang gumanti siniwi
> Bhaṭāra Narasingha rowangira tulya Mādhawa sahāgrajāmagěhi rat

Voorts lezen we in Nag. 41, 4, in de regels a en c:

> Çakābda khanawāwanikṣiti Bhaṭāra Wiṣnu mulih ing surālaya pějah
> saman'tara muwah Bhaṭāra Narasinghamūrti sira mantuk ing surapada

Ten slotte lezen we in Nag. 46, 2, eerste stuk, en in de aansluitende strofe Nag. 47, 1, eerste helft:

> Ndan rakwêki n atěmw amingtiga sira n wwang sānak ardhāparō
> āpan rakwa Bhaṭāra Wiṣnu mamisan parnahnira n tan madoh
> lāwan çrī Narasinghamūrty awěka ri dyah Lěmbu-Tal . . . .

> Dyah Lěmbu-Tal sira maputra ri sang narendra
> nā donira n rěsěp amingtiga *lan* suputrī

in een mededeling, die in de eerste plaats over Krtarājasajayawardhana en zijn bruiden, de dochters van Krtanagara, gaat.

De vier regels van Nag. 41 geven geen moeilijkheden; er staat:

> Wiṣnuwardhana volgde hem op, als zijn enige zoon, en werd koning.
> Narasingha stond naast hem, als Wiṣnu naast Indra, en hielp hem het land te besturen.
> In 1190 Çāka stierf Wiṣnu en ging naar de woonplaats der goden.
> Niet lang na zijn dood overleed Narasingha; ook hij ging de weg naar de hemel.

Wat de uit Nag. 46 sq. geciteerde versregels betreft, voor de vertaler zijn ze vrij doorzichtig, maar de mededeling is het niet; er staat:

> Naar men zegt, was nu dit het geval: dat de bruigom en bruiden elkaar als *mingtiga* bestonden, in deze zin, dat het vrij na was;
> want heer Wiṣnu, zegt men, was — in deze zin, dat het niet ver was — *mamisan*
> van (de nevenvorst) Heer Narasingha, de vader van dyah Lĕmbu-Tal...

> De zoon nu van dyah Lĕmbu-Tal was de koning, die eerder genoemd is,
> en deze besefte daarom met voldoening *mingtiga* te zijn van de schone prinsessen.

Ik hoop, dat de Nederlandse vertaling de indruk van een puzzle, die de tekst bij eerste lezing geeft, enigszins reflecteert. De leer van het huwelijk van Krtarājasajayawardhana en de vier dochters van Krtanagara was een hoeksteen van het Groot-Majapahitse dogma, want door dit huwelijk zou Rājasanagara de nakomeling van Krtanagara zijn geweest. Nu vlecht Prapanca in de mededeling daarover tweemaal het woord *rakwa* in, waarmee hij zich beroept op het gezag van anderen, en dat geeft in eerste instantie de indruk, dat hij niet zeker van zijn zaak is. Het woord *amingtiga* betekent „een gemeenschappelijke betovergrootvader hebben" en *mamisan* staat voor „een gemeenschappelijke grootvader hebben"; de termen hebben de preciesheid van de telwoorden „een" en „drie", waarvan ze afgeleid zijn, en de verwantschap van *amingtiga*'s is aanzienlijk minder nauw dan de verwantschap van *mamisan*'s, zodat men zou zeggen, dat de vagere toevoeging, die in *ardhâparö* en in *tan madoh* zit, volstrekt overbodig is en tevens uiterst verwarrend, omdat *tan madoh*, „niet ver", vrijwel synoniem is met *ardhâparö*, „vrij dichtbij", en deze termen dus dezelfde genealogische afstand suggereren. Laat men echter èn de precieze, èn de vage afstandsbepaling gelden, dan zegt de dichter, dat Krtarājasajayawardhana en zijn bruiden *amingtiga* van elkaar waren, maar tot elkaar in dezelfde nauwe genealogische betrekking stonden als Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti, die elkaars neven (cousins) waren.

De moeilijkheid is op te lossen, indien men aanneemt, dat de zegslieden, naar wie Prapanca met *rakwa* verwijst, de theoretici van Groot-Majapahit waren, en dat hun theorie inhield, dat Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti in een bepaalde zin met elkaar identiek en in een bepaalde zin elkaars neven (cousins) waren, want in dat geval zouden Krtarājasajayawardhana en Krtanagara's dochters *mamisan* zijn, voor zover Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti identiek waren, en dan als *mamisan* met elkaar even nauw verwant zijn als de neven Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti. Wij komen met deze oplossing op bekend terrein, want identieke personen, die er elk een eigen individualiteit op nahouden, hebben wij in deze uiteenzetting eerder ontmoet. De hierbij aansluitende overweging, dat wij voor het vinden van een parallel aangewezen zijn op de generatie van Jaya-Wiṣnuwardhanī, die tot Rājasanagara staat als Jaya-Wiṣnuwardhana staat tot Krtanagara, leidt ons dan tot het doel, want in Nag. 4 zegt Prapanca uitdrukkelijk, dat zowel de koningin van Koripan en haar zuster bhre Daha als Krtawardhana en Wijayarājasa, de mannen der twee koninginnen, met elkaar identiek (*sama-sama*) waren, al waren ze tevens verschillende personen.

Prapanca is echter zo vriendelijk geweest ons elders op volkomen duidelijke wijze voor te lichten: in Nag. 4, 2, a zegt hij namelijk van Wijayarājasa, dat hij was *bangun hyang Upendrānurun*, „als een op aarde neergedaalde Upendra". In CSW 60 lezen we, dat *Upendra* „Unter-Indra" betekent, maar een bijnaam is van Wiṣnu. Welnu, volgens Nag. 41, 2, b was Narasinghamūrti *tulya Mādhawa sahāgraja*, „gelijk Wiṣnu met zijn oudere broer Indra", zoals Kern, Nag.ed. 102, geeft. Het is duidelijk, dat Prapanca door dezelfde vergelijking te gebruiken in het licht heeft willen stellen, dat degenen, op wie de vergelijking toegepast is, in dezelfde positie verkeerden. Maar er is meer: volgens de vergelijking is de jongere broer, d.i. de tweede in rang, Wiṣnu, en daar Prapanca in Nag. 41, 2, b met de oudere broer Krtanagara's vader bedoelt, die hij in Nag. 41, 3, a Bhaṭāra Wiṣnu noemt, zijn in dit bijzondere geval de oudere en de jongere broer beiden Wiṣnu en dus identiek. Het is nu wel duidelijk, dat Prapanca naast Jaya-Wiṣnuwardhana een afzonderlijke figuur Narasinghamūrti vermeldt, omdat Krtawardhana een afzonderlijke figuur Wijayarājasa naast zich had staan, maar dat hij tevens Narasinghamūrti als identiek met Jaya-Wiṣnuwardhana beschouwt, omdat Krtawardhana *sama-sama kalawan* Wijayarājasa was; op grond van deze dubbele positiebepaling heeft hij Krtarājasajayawardhana en de dochters van Krtanagara in aansluiting aan de opvatting van de auteur van OJO 81 als *mamisan* beschouwd, maar om eigen redenen als *amingtiga* vermeld.

In de Nāgarakrtāgama vinden wij nog een detail, dat de met betrekking tot de positie van Prapanca's Narasinghamūrti geopperde veronderstelling bevestigt: in Nag. 41, 4, d zegt Prapanca na Narasinghamūrti's overlijden te hebben vermeld, dat hij „onlangs door de vorst van Wĕngkĕr

bijgezet is", *hañar dhinarma de haji ri Wĕngkĕr*. De strofe plaatst Narasinghamūrti's dood in 1268 of in ieder geval daaromtrent, en Prapanca heeft de Nāgarakrtāgama in 1365 afgesloten. Toen Prapanca Nag. 41, 4 schreef, was, volgens hem, Narasinghamūrti bijna een eeuw geleden gestorven; hij zou dus bijna honderd jaar na zijn dood zijn bijgezet. Heeft echter pas Prapanca van hem een van Jaya-Wiṣnuwardhana te onderscheiden figuur gemaakt, dan is begrijpelijk, waarom zijn bijzetting kort vóór 1365 plaats heeft gevonden. Dat de plechtigheid door bhre Wĕngkĕr verricht is, is niet verbazingwekkend, nu wij weten, dat Prapanca's Narasinghamūrti een in de tijd van Jaya-Wiṣnuwardhana geplaatste „copie" van bhre Wĕngkĕr alias Wijayarājasa is.

Ook de vraag, waarom Bhaṭāra Narasingha in Par. 18, 7 met de titel *ratu angabhaya* genoemd wordt, is nu te beantwoorden. De term is door Poerbatjaraka blijkens een aantekening in VBG 62, 77, noot 7, met „onderdanige vorst" vertaald, op grond van het onhoudbare argument, dat *angabhaya* de ngoko-vorm zou zijn, die tot het latere *angabdi* geleid heeft; *abdi* is een veel jongere ontlening aan het Arabisch. In HJG[1] 321 heeft Krom Poerbatjaraka's vertaling tot de zijne gemaakt en er op gewezen, dat men er goed mee uitkomt bij het vertalen van Nag. 42, 2, a. Kern's vertaling van deze regel echter geeft „veiligheid zoekende", en Kern heeft zonder twijfel als grondwoord beschouwd het *abhaya*, „veiligheid", hetwelk voorkomt in de groet *abhayam abhayam çaraṇāgatasya*, „veiligheid voor hem, die een toevlucht zoekt", die de Buddha in de mond wordt gelegd. Indien men nu in dezelfde gedachtengang *angabhaya* vertaalt met „veiligheid bieden", van de Buddha gezegd, dan is de *ratu angabhaya* bij uitstek de Buddha-Koning Jayanagara geweest, want volgens Nag. 48, 3, d zou hij bijgezet zijn als Amoghasiddhi, de Jina, wiens afbeelding gekenmerkt wordt door de abhayamudrā, het gebaar der beschermingverlening; cf. IHJK 1, 109. Wij hebben echter sub 3, 8 gezien, dat titels van Jayanagara overgegaan zijn op bhre Wĕngkĕr, en indien Jayanagara de eerste ratu angabhaya geweest is, is dus bhre Wĕngkĕr de tweede geworden. Welnu, we vinden de titel in de Pararaton toegepast op twee „copieën" van bhre Wĕngkĕr alias Wijayarājasa: Narasinghamūrti en de bhra Narapati van het *parĕgrĕg*-verhaal (cf. Par. 31, 13); de mogelijkheid om de beide gevallen, waarin de Pararaton de titel gebruikt, op dezelfde wijze te verklaren, is uiteraard een sterk argument voor de juistheid der verklaring.

Het is echter niet slechts de verhouding van Jaya-Wiṣnuwardhana tot Narasinghamūrti, die ons in het verband van het betoog van dit boek interesseert. Even interessant is het inzicht, dat, indien Prapanca het tweetal Jaya-Wiṣnuwardhana/Narasinghamūrti naar het beeld van het tweetal Krtawardhana/Wijayarājasa heeft geschapen, voor het laatstgenoemde tweetal de familierelatie moet hebben gegolden, die Prapanca als tussen de leden van het eerstgenoemde tweetal bestaande vermeldt. Nu hebben wij Krtawardhana en Wijayarājasa tot dusver steeds als niet

meer dan elkaars zwagers beschouwd, en de conclusie, dat zij elkaars neven waren, is dus enigszins verrassend. Het betoog van hoofdstuk 3 heeft ons intussen hierop voorbereid, want wij hebben daar gezien, dat de mannelijke bhre Wīrabhūmi en bhre Panḍan-Salas (I) ten eerste elkaars zwagers waren, ten tweede als versmeltbaar en dus als identiek golden, en ten derde elkaars cousins waren, aangezien de mannelijke bhre Wīrabhūmi een kleinzoon van Krtawardhana via Rājasanagara, en bhre Panḍan-Salas (I) een kleinzoon van Krtawardhana via raden Soṭor genoemd wordt. De gemalinnen van bhre Wīrabhūmi en bhre Panḍan-Salas (I), de door Prapanca in Nag. 6 vermelde prinsessen Nāgarawardhanī en Surawardhanī, hebben wij leren kennen als „surnumeraire zusters van Wikramawardhana"; ook zonder nog haar functie te verstaan mogen wij postuleren, dat zij „copieën" geweest zijn van „surnumeraire zusters van Wijaya", omdat Wikramawardhana in de genealogie der kapancatathāgatan de „copie" van Wijaya/Krtarājasajayawardhana is, en omdat blijkens de tekst der Waringinpitu-inscriptie Singhawikramawardhana op zijn beurt „surnumeraire zusters" gehad heeft. Indien nu Prapanca het nodig heeft gevonden om, zij het indirect, in zijn gedicht te laten uitkomen, dat Wijaya/Krtarājasajayawardhana twee zusters gehad had en dat Krtawardhana en Wijayarājasa elkaars cousins waren, dan ligt voor de hand, dat hij, even indirect, Krtawardhana als de zoon van de ene en Wijayarājasa als de zoon van de andere „surnumeraire zuster van Wijaya" gepresenteerd heeft. In dat geval echter zijn ook Tribhuwanottunggadewī en Mahārājasā, dochters van Wijaya, de cousines van haar echtgenoten geweest, en vinden we haar dus in dezelfde positie als waarin wij sub 3, 3, na reconstructie van de tekst van Par. 30, 3 sqq., Suhitā en haar zuster hebben gevonden. Het probleem der „surnumeraire zusters" hebben wij in deze alinea uiteraard slechts verplaatst; wij komen er sub 5, 2 op terug.

In aansluiting hieraan dienen wij ook enige aandacht te schenken aan de wijze, waarop Narasinghamūrti in de Pararaton vermeld wordt. Er staat in Par. 18, 5 sqq.:

> Turuli sira Rangga-Wuni angadĕg ratu. Kadi nāga roro saleng lawan sira Mahiṣa-Campaka. Sira Rangga-Wuni abhiṣeka Wiṣnuwardhana karatunira, sira Mahiṣa-Campaka dadi ratu angabhaya, abhiṣeka Bhaṭāra Narasingha. Atyanta patutira, tan hana wiwal.

> Daarop werd Rangga-Wuni koning. Zijn verhouding tot Mahiṣa-Campaka was als die van twee slangen, die in één hol wonen. Als koning heette Rangga-Wuni Wiṣnuwardhana; Mahiṣa-Campaka werd ratu angabhaya en ging in het Sanskrt Bhaṭāra Narasingha heten. De harmonie tussen hen liet niets te wensen over; meningsverschil kwam tussen hen niet voor.

Volgens Par. 16, 15 sqq. zou Rangga-Wuni de zoon van sang Anūṣapati en Mahiṣa-Campaka de zoon van Wonga-Tĕlĕng geweest zijn; Rangga-Wuni wordt de kaponakan, Mahiṣa-Campaka de pahulunan van Toh-Jaya

genoemd. In het verhaal betreffende het conflict, dat tussen Toh-Jaya en zijn neven (oomzeggers) ontstaan zou zijn en dat tot Toh-Jaya's val zou hebben geleid, handelen Rangga-Wuni en Mahiṣa-Campaka echter zózeer als één persoon, dat het in geen enkel detail gewijzigd zou hoeven te worden, indien men Mahiṣa-Campaka zou willen elimineren; de indruk, die dit handelen als één persoon op de lezer maakt, heeft de auteur der hierboven geciteerde zinnen vastgelegd in het beeld van twee slangen, die in één gat wonen. Dat Rangga-Wuni en Mahiṣa-Campaka in het proces van de evolutie der Pararaton zich uit één persoon ontwikkeld hebben, zoals Wonga-Tĕlĕng en Agnibhaya uit één persoon ontstaan zijn, lijkt mij thans, nu over het ontstaan van Narasinghamūrti het een en ander duidelijk geworden is, minder waarschijnlijk dan toen ik het opstel van MAWL-NR 14, 121 sqq. schreef. Het aannemelijkst lijkt thans, dat iemand na 1365 aan Prapanca's Narasinghamūrti een plaats in de Pararaton heeft gegeven, en dat hij, omdat Wiṣnuwardhana toen reeds drager van de Javaanse naam Rangga-Wuni was, voor diens nieuwe neef een bijpassende Javaanse naam heeft gezocht en in *Mahiṣa-Campaka* heeft gevonden. Waar cousins zijn, zijn in de vorige generatie broers of zusters geweest; aangezien de Pararaton-tekst in die vorige generatie drie hoofdfiguren plaatst, sang Anūṣapati, Wonga-Tĕlĕng en Toh-Jaya, was een vader voor Mahiṣa-Campaka wel te vinden: het is Wonga-Tĕlĕng geworden, en wie *wonga-tĕlĕng* als naam van een bloem kende kan licht op de gedachte zijn gekomen de andere bloemnaam *campaka* in de Javaanse naam van Narasinghamūrti te verwerken.

De notitie van Par. 27, 25 sqq., die reeds sub 3, 3 ter sprake is gekomen, is thans zonder moeite genetisch te verklaren, al ontgaat ons een deel van de inhoud der mededeling. Wij mogen aannemen, dat in de dertiger jaren der veertiende eeuw bhre Koripan en haar zuster alsmede de mannen van deze koninginnen op Java bekende figuren zijn geworden; daarop wijst de rol, die zij in verschillende verhalen uit deze tijd spelen. Prapanca heeft Narasinghamūrti naar het beeld van Wijayarājasa, bhre Wĕngkĕr, gecreëerd, en hij kan Narasinghamūrti niet Jaya-Wiṣnuwardhana's neef hebben genoemd zonder te weten, dat bhre Singasari en bhre Wĕngkĕr volgens de Groot-Majapahitse theorie cousins waren. Dit laatste vinden wij echter nergens direct vermeld. Onder deze omstandigheden kan Prapanca's vermelding der familiebetrekking tussen Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti in Nag. 46, 2 bij een latere bewerker der Pararaton, die met het systeem van de identificatie van prototypen en copieën vertrouwd was, de behoefte hebben gewekt om aan Jaya-Wiṣnuwardhanī de neef te geven, waarop zij krachtens haar identiciteit met Jaya-Wiṣnuwardhana recht had; de man heeft dan naar deze behoefte gehandeld zonder te weten, dat Jaya-Wiṣnuwardhanī haar neef reeds had, en vermoedelijk gegevens ontleend aan Nag. 31, 2, waarin hij een ongenoemde *wandhu haji* vermeld vond. De herkomst van de naam *bhra Gunḍal* is echter nog een raadsel [72]).

5, 1. Onder het hoofd „Verklarende aanteekeningen" commentaar leverende op Nag. 1, 1/2, heeft Krom in Nag.ed. 245 er de aandacht op gevestigd, dat wij in het geschrift Sang Hyang Kamahāyānikan een mededeling van dezelfde strekking vinden als in Nag. 1, 2. De ontdekking van deze parallel heeft hem het volgende in de pen gegeven: „Ook in andere opzichten zal genoemd geschrift met vrucht geraadpleegd kunnen worden bij de bestudeering van den Nāgarakṛtāgama; beide werken vullen elkander in zekeren zin aan, daar wij in het tractaat als het ware de theorie van het Javaansche Buddhisme dier dagen neergelegd vinden, en het lofdicht er de practische toepassing van doet zien. Voor onze kennis van het Mahāyāna van Java is het een zeer gelukkig toeval, dat de hofdichter Prapañca tevens het hooge ambt van Superintendent der Buddhistische geestelijkheid bekleedde; hij is geneigd met eenige voorliefde bijzonderheden aangaande zijn dierbaar Buddhisme ten beste te geven, en wij kunnen er van verzekerd zijn, dat hij van dat onderwerp beter dan één zijner tijdgenooten op de hoogte kon zijn".

Zouden we deze uiting op de keper beschouwen, dan zou de vraag rijzen, wat Krom onder toeval verstaan heeft en wàt nu precies naar zijn mening toevallig gebeurd is, alsmede de vraag, hoe Krom zich „practische toepassing" van het ene geschrift op het andere eigenlijk voorgesteld heeft. Nemen wij het minder nauw en zijn wij bereid om toeval en toepassing als zinswendingen te aanvaarden, dan blijft het feit, dat Krom in 1919 een soort Nāgarakrtāgama-studie voor de geest heeft gestaan als wij in de vorige hoofdstukken bedreven hebben. In de Sang Hyang Kamahāyānikan heeft Krom „de theorie van het Javaansche Buddhisme dier dagen" gevonden; in de context betekent dit: „de theorie van het Javaanse Buddhisme van omstreeks 1365". Waarom Krom de Sang Hyang Kamahāyānikan een geschrift uit die tijd achtte, is duidelijk; in SHK ed. 9 verwijst Kats naar Brandes' datering van het tractaat in of kort vóór de Majapahitse tijd, en Krom heeft zich aanvankelijk blijkbaar bij Brandes' opvatting aangesloten. Later heeft Krom zijn opvatting betreffende de ouderdom van het geschrift herzien, en dat heeft hem er blijkbaar toe geleid ook zijn veronderstelling betreffende directe samenhang van het tractaat met Prapanca's gedicht prijs te geven; in HJG I vinden wij in de passus over de Nāgarakrtāgama de opmerking van 1919 betreffende toegepaste theologie niet terug, en in HJG[1] 212 sq. (HJG[2] 219 sq.) vinden wij de Sang Hyang Kamahāyānikan in de tijd van Sinḍok gedateerd.

Wat Krom van inzicht heeft doen veranderen is blijkens de opmerkingen in HJG[1] 212 sq. geweest zijn kennismaking met het SHK-fragment, dat Kats gepubliceerd heeft in SHK ed. 118 sq., de inleiding van de tekst, die Kats „redactie C" der Sang Hyang Kamahāyānikan genoemd heeft. Krom heeft gezien, dat in deze inleiding de auteur van het geschrift genoemd wordt te zamen met koning Sinḍok; op grond daarvan is hij tot de conclusie gekomen, dat de Sang Hyang Kamahāyānikan in de tijd van koning Sinḍok ontstaan is. Nu had Krom, zoals hij zegt, „bij het doorlezen van Siṇḍok's oorkonden" gewaand „in een maatschappij te zijn, waar het Buddhisme geheel onbekend was"; de kennismaking met het fragment van SHK ed. 118 sq. heeft hem tot andere gedachten gebracht. Te voren had Krom echter overeenkomst tussen de inhoud van de Sang Hyang Kamahāyānikan en die der Nāgarakrtāgama waargenomen, en aangezien de nieuwe ontdekking de vroegere waarneming niet per se ontkrachtte, lag de conclusie voor de hand, dat een ononderbroken traditie de tijd van het Barabuḍur-Buddhisme met die van het latere Tantrisme verbonden heeft, dat dit latere Tantrisme niet wezenlijk van het Barabuḍur-Buddhisme verschilde, en dat dus niet aan nieuwe instroming van ideeën gedacht hoeft te worden om het opduiken van het latere Tantrisme te verklaren, al heeft Krom blijkens HJG[2] 342, noot 1, latere beïnvloeding niet volstrekt uitgesloten.

Nu is de kwestie, waarom het hier gaat, voor de Javaanse cultuurgeschiedenis van groot belang, en daarom is het gewenst het fragment van SHK ed. 118 sq. nader te bekijken. De tekst er van luidt als volgt:

> Nihan sang hyang Kamahāyānikan, pamĕkas sang siddhagati hyang sarbwasiddhi, sira çrī Sambhārasūryāwaraṇa, sira çrī ārya gurupāda ri Wanjang. Ya ta kengĕtakĕnanta . . . denta kita Jinaputra, makādi sawangçanira sang kumalilir ing sīma Wanjang, guruyāga çrī Īçāna*dharmottungga*dewa mpu Sinḍok, mwang sang makabwatan sang hyang tantra Bajradhātusubhūti. Ya ta kumawasakĕna sang hyang samayopadeça Mahāyānaparamarahasya. Wĕkas ing warah sang guru sira, apan sira pĕh ning haji tantratarkawyākaraṇa. Sāri sang hyang *ādeça* sira, pawak ning paramārthikapramāṇa sira. Ya ta matangnya n haywa tan prayatna *kita* Jinaputra tumĕmwa sang hyang pustaka Kamahāyānan: sākṣāt inanugrahan de bhaṭāra Samyaksam*bo*dhaya kita yan mangkana.

In de tweede zin komt een *dentâji*, „door de vorst", voor, dat ik weggelaten heb, omdat het een toevoegsel lijkt; wie het behouden wil behoude het. De koningsnaam, welks middenstuk in de overlevering verhaspeld is tot *-bhadrotunggal-*, heb ik gerepareerd. De lezing *ādeça*, „leer", is een gissing voor het overgeleverde *aweça*, omdat *ādeça* een Sanskrt synoniem is van het voorafgaande *warah*; *āweça*, „intocht", wordt in het Javaans evenwel gebruikt voor „invloed" (KBW 1, 250), en er is dus een mogelijkheid, dat de auteur toch *āweça* bedoeld heeft. Voor het doel, dat ik in dit hoofdstuk nastreef, zijn deze kwesties, die uiteraard de belangstelling verdienen van een heruitgever van de tekst, niet direct essentieel, maar

ik geef dan ook slechts onder voorbehoud van wijziging op punten van ondergeschikt belang de volgende vertaling:

> Als volgt luidt het Mahāyāna-tractaat, dat de bekwame, tovermachtige Sambhārasūryāwaraṇa, prior van Wanjang, heeft nagelaten. Bezint U op de inhoud er van, Jina-zonen, en vooral gij, die de broederschap vormt van de erfgenaam van Īçānadharmottunggadewa mpu Sinḍok's stipendium, het vrijgebied Wanjang, en van de schrijver van het tantra Bajradhātusubhūti. Het moge U duidelijk doen zien de gelofte en de leer, het hoge geheim van het Mahāyāna. Het is het laatste woord van de guru, de kwintessens der teksten „Leidraad", „Geloof" en „Analyse", de kern van het onderricht, de belichaming van de alovertreffende norm. Daarom, Jina-zonen, zorgt er vooral voor het heilige Mahāyāna-boek te leren kennen; het is evident, dat gij dan door de goddelijke Samyaksambodhi's begenadigd zult worden.

In dit stuk wordt inderdaad Sambhārasūryāwaraṇa de auteur van de Sang Hyang Kamahāyānikan genoemd, en waarschijnlijk is ook wel, dat hij er de man heet te zijn, die Wanjang als stipendium van koning Sinḍok heeft ontvangen. Tevens is echter duidelijk, dat dit meegedeeld wordt door een latere auteur, en de vraag stelt zich dus, wat diens mededeling waard is [73]).

Dat scepsis aan te bevelen is, blijkt uit hetgeen hierboven sub 2, 1 over de historiciteit van koning Sinḍok gezegd is. Voor twijfel aan Sinḍok's bestaan heb ik geen argumenten, maar waarschijnlijk acht ik, dat men in de dagen van Erlangga op zijn naam een aantal inscriptieteksten heeft gesteld om daarmee de bewering van de auteur der Erlangga-hymne betreffende Erlangga's afstamming van deze man te steunen; wegens het vrij grote aantal der op Sinḍok's naam gestelde inscripties en omdat inscriptieteksten gewoonlijk over de stichting van een vrijgebied handelen, heeft later de veronderstelling van stichting door Sinḍok voor de hand gelegen in al die gevallen, waarin men over de oorsprong van een bepaald vrijgebied in onzekerheid verkeerde. Nu staat het hier besproken fragment aan het begin van redactie C der Sang Hyang Kamahāyānikan, en van deze tekst heeft reeds Kats in SHK ed. 7 sqq. gezegd, dat hij van de door hem uitgegeven redactie aanzienlijk verschilt. Later heeft Goris in OBT 151 sqq. doen uitkomen, dat deze „redactie C" nauwelijks een Buddhistisch tractaat mag worden genoemd. Noemt men echter wat Kats „redactie C" heeft gedoopt met het oog op Goris' analyse liever „primbon C" en beschouwt men dus de naam „Sang Hyang Kamahāyānikan" als een verkeerde titel van het geschrift, dan is duidelijk, dat de hierboven vertaalde, tot Buddhisten gerichte aansporing om het geschrift te lezen niet vanouds bij primbon C heeft behoord. Combineren we nu de uit Goris' analyse van de tekst van primbon C voortvloeiende twijfel met de scepsis, die wij om geheel andere redenen mogen koesteren, zodra we een

stipendium van koning Sinḍok vermeld vinden, dan komt Krom's betoog op erg losse schroeven te staan. En met deze conclusie keren we ipso facto terug tot Brandes' veronderstelling, dat de Sang Hyang Kamahāyānikan – waaronder we dus nu uitsluitend de door Kats uitgegeven tekst verstaan, afwachtende, wat een nader onderzoek van redactie B zal leren – tot de geschriften uit de tijd van Singasari en Majapahit behoort; de mogelijkheid blijve open, dat de tekst of een deel er van ouder is, maar hogere ouderdom zal met nieuwe argumenten aangetoond dienen te worden [74]).

Het woord *makabwatan*, dat in het hierboven vertaalde stuk voorkomt, heb ik opgevat als een woord voor „iets presteren", rekening houdende met het *tēlas makabwatan* van AW 30, 2, d, dat daar naast *huwus mayaça* staat en dat wegens de context, waarin het voorkomt, geen nadere bepaling der prestatie vereist; in ons geval zou „presteren" praktisch hetzelfde zijn als „vervaardigen". Volgens de auteur der inleiding van primbon C is Sambhārasūryāwaraṇa's tantra Bajradhātusubhūti blijkbaar hetzelfde geweest als *sang hyang kamahāyānikan*; „het heilige Mahāyāna-boek" is een generieke aanduiding, die met de toekenning van de naam *Bajradhātusubhūti* niet in strijd lijkt. Dit interesseert ons, omdat Prapanca in Nag. 43, 3 van Krtanagara zegt, dat hij het tantra Subhūti bestudeerd heeft; indien de door Kats uitgegeven tekst in de dagen van Prapanca de Mahāyāna-primbon bij uitstek was, spreekt vanzelf, dat Prapanca aan Krtanagara kennis van de Sang Hyang Kamahāyānikan toegeschreven heeft, en wanneer hij zegt, dat Krtanagara het tantra Subhūti bestudeerd heeft, volgt ook hieruit met enige waarschijnlijkheid, dat Kats' Sang Hyang Kamahāyānikan en het tantra Subhūti één en hetzelfde geschrift zijn. Scepsis met betrekking tot de ouderdomsbepaling, die wij in het vertaalde fragment vinden, hoeft dus niet in te sluiten, dat wij ook de daarin vervatte identificatie van *Sang Hyang Kamahāyānikan* en *sang hyang tantra Bajradhātusubhūti* verwerpen. Wie bij *tantra* aan een verhandeling denkt, waarin kop en staart met de tussenliggende romp een eenheid vormen, zou intussen tegen de aanduiding van Kats' tekst met de naam *tantra* bezwaar kunnen hebben, omdat de eenheid van kop, romp en staart bij het lezen van Kats' tekst niet opvalt. Goris heeft er echter in OBT 137 sqq. op gewezen, dat „kennis der Weda's" op Bali niet hetzelfde betekent als in Indië, en de mogelijkheid dient dus open te blijven, dat ook *Bajradhātusubhūti* op Java iets anders betekend heeft dan in Indië. Wat nu precies door Krtanagara is gelezen moeten we in het midden laten, maar het is uiteraard van groot belang, dat iemand, die in de Groot-Majapahitse tijd de hierboven weergegeven aansporing geschreven heeft, de door Krtanagara bestudeerde tekst met onze Sang Hyang Kamahāyānikan geïdentificeerd heeft. Bij deze vaststelling moet het blijven, zolang we niet over het resultaat van een diepgaande studie betreffende de oudere Javaanse religieus-filosofische verhandelingen, haar herkomst en haar functie in de betrokken gemeenschap beschikken.

Uit de vorige hoofdstukken van dit boek is gebleken, dat wij uit de Krtanagara-hymne en uit allerlei details van de Nāgarakrtāgama en van het laatste stuk van Brandes' Pararaton-tekst tot het bestaan van een Groot-Majapahitse theorie aangaande de dynastie als realisatie van de Vijfvoudige Buddha mogen concluderen; Prapanca heeft deze leer niet toegepast, zijn gedicht reflecteert haar. Deze Groot-Majapahitse theorie moet in details zijn uitgewerkt, en zelfs oppervlakkige lezing van de Sang Hyang Kamahāyānikan moet tot de conclusie leiden, dat dit tractaat in genen dele beschouwd mag worden als het document, waarnaar Prapanca zich gericht heeft. De wederinvoering van het Buddhisme omstreeks 1331 zal het ontstaan van Buddhistische primbon's bevorderd hebben, en deze primbon's hebben dan allicht notities bevat, die naast de dynastieke theorie van belang waren. Zoeken wij nu in de Sang Hyang Kamahāyānikan naar zulke details, uitgaande van de moeilijkheden, waarvoor Prapanca's gedicht ons stelt, dan vinden wij in de SHK-passus, die — na een zin, waarmee blijkbaar een andere verhandeling wordt afgesloten — in *a* 52 met de woorden *Im, sājnā mahāmpungku* begint, drie uiteenzettingen, die wij in deze verhandeling kunnen gebruiken. De eerste uiteenzetting vinden wij in *a* 52 sqq.; we lezen daar, dat uit Çākyamuni, de leraar der goden, drie wezens ontstaan zijn, Lokeçwara, Bajrapāṇi en Wairocana, die te zamen een Heilige Drieëenheid, Bhaṭāra Ratnatraya, constitueren, en dat door splitsing van Lokeçwara Akṣobhya en Ratnasambhawa, door splitsing van Bajrapāṇi Amitābha en Amoghasiddhi ontstaan zijn, terwijl Wairocana Īçwara, Brahma en Wiṣnu en via hen alle andere wezens voortgebracht heeft. In *b* 56 vinden wij een tweede, ditmaal zeer beknopte uiteenzetting: Wairocana vormt, zegt de auteur, zowel met Amitābha en Akṣobhya als met Ratnasambhawa en Amoghasiddhi de Ratnatraya. De derde uiteenzetting vinden wij in *a* 60 sqq., waar we lezen, dat naast de Pancatathāgata (Wairocana, Amitābha, Akṣobhya, Ratnasambhawa, Amoghasiddhi) de Pancatathāgatadewī in de functie van echtgenote staat, maar dat wegens de identiciteit van twee der godinnen de vijfvoudige godin als viervoudige godin (*caturdewī*) optreedt; de auteur noemt de viervoudige godin „het gezelschap" (*pariwāra*) van Wairocana, en vestigt de aandacht er op, dat men de Buddha niet vindt dan door contact met de belichaming der viervoudige godin. Nu heb ik reeds in Ind. 4, 493 sqq. aannemelijk trachten te maken, dat de *caturdewī* iets te maken heeft met de viervoudige dochter van Krtanagara, die volgens de auteur der Balawi-inscriptie (TBG 76, 374) de natuur der vier eilanden was. Er is thans aanleiding om op deze kwestie terug te komen, nu wij weten, wat de Pancatathāgata voor Prapanca geweest is. En tevens dient de vraag te worden beantwoord, welke plaats de vader der Groot-Majapahitse theorie aan de Ratnatraya toegekend heeft.

5, 2. Sub 3, 8 hebben wij gezien, dat zich uit verschillende gegevens een Schema IV laat samenstellen, hetwelk Erlangga, Wijaya, Wĕkas-

ing-Sukha I alias Rājasanagara en Wĕkas-ing-Sukha II genealogisch in dezelfde positie plaatst. Uit de bespreking van de vakken 3 en 4 van Schema IV is het inzicht voortgevloeid, dat Rājasanagara weliswaar gehuwd was met de dochter van de zuster van zijn moeder, maar geacht werd tevens de schoonzoon van de broer van zijn moeder, Jayanagara, te zijn; de conclusie daaromtrent was mede ingegeven door het resultaat van de studie der gegevens betreffende bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II. Er is reden om ons af te vragen, of iets dergelijks geldt voor Wijaya, want wij lezen in Nag. 45, 2, dat Krtarājasajayawardhana, d.i. Wijaya, getrouwd was met de *nrpati catur, duhitā nrpa Krtanāgara*, en in Par. 24, 27 sq., dat hij getrouwd was met raden Darapĕṭak, terwijl wij de viervoudige dochter van Krtanagara beschouwen als een figuur, die pas omstreeks 1331 gecreëerd is. Zeggen wij, dat Suṣumṇadewī Wijayarājasa's dochter was, maar als Jayanagara's dochter gold, dan mogen wij, omdat Krtanagara in Schema IV op dezelfde plaats in vak 2 staat, waar in vak 3 Jayanagara staat, van Wijaya zeggen, dat hij met raden Darapĕṭak getrouwd was, maar dat zij als de viervoudige dochter van Krtanagara gold. Vertalen wij nu *raden Darapĕṭak* met „prinses van Campā", op grond van de overweging, die wij reeds bij de bespreking van Jayanagara's rang sub 3,6 lieten gelden: dat *Darapĕṭak* de krama-vorm van *Daraputih* is en dat *Daraputih* te herkennen is als een via de tussenvormen *Darawati* en *Daraputi* uit *Dwārawatī* ontstaan woord, dan was de besan van Wijaya's vader koning van Campā. Eerder hebben wij gezien, dat Krtawardhana en Wijayarājasa niet slechts besan's geweest zijn, doordat Krtawardhana's zoon Rājasanagara met Wijayarājasa's dochter Suṣumṇadewī en Krtawardhana's dochter bhre Lasĕm met Wijayarājasa's zoon bhre Matahun getrouwd was, maar dat zij bovendien elkaars zwagers waren, doordat de twee betrokken gemalinnen, Tribhuwanottunggadewī en Mahārājasā, elkaars zuster waren. Dezelfde dubbele relatie van besan en zwager heeft er volgens de Pararaton bestaan tussen de mannelijke bhre Wīrabhūmi en bhre Paṇḍan-Salas (I), zoals wij in hoofdstuk 3 hebben gezien. Indien nu – zoals op grond van onze kennis der latere gevallen aannemelijk lijkt – de koning van Campā tevens de zwager van Wijaya's vader geweest is, dan moet Krtanagara, gegeven de aard der relatie in de andere gevallen, een met de koning van Campā getrouwde zuster hebben gehad. Volgens OJO 81, geïnterpreteerd als wij de betrokken mededeling hebben in hoofdstuk 2, had hij een zuster *Narasinghamūrtisutā*, die de moeder van Wijaya/Krtarājasajayawardhana was; als moeder van Wijaya moet *Narasinghamūrtisutā* uiteraard onderscheiden worden van Wijaya's schoonmoeder, geboren „zuster van Krtanagara", maar door haar huwelijk „koningin van Campā". In Nag. 46, 2 sq. heet Wijaya de zoon van Lĕmbu-Tal en de kleinzoon van Narasinghamūrti. Deze mededeling liet onzekerheid bestaan, want Prapanca zegt niet in duidelijke woorden, of Lĕmbu-Tal een man dan wel een vrouw is geweest. Aangezien echter Prapanca aan Jayanagara

twee zusters toekent, Tribhuwanottunggadewī en Mahārājasā, aan Rājasanagara twee zusters, Indudewī en Īçwarī, en aan Wikramawardhana twee zusters, Nāgarawardhanī en Surawardhanī, en aangezien wij sub 4, 6 tot de conclusie zijn gekomen, dat ook Wijaya als de broer van twee zusters beschouwd moet zijn geweest, is nauwelijks te betwijfelen, dat ook Krtanagara twee zusters naast zich heeft gehad. De mogelijkheid, dat Prapanca met de naam *Lĕmbu-Tal* de zwager van Krtanagara en van „de koningin van Campā" heeft aangeduid, is uitgesloten, want hij noemt in Nag. 46, 2, c Narasinghamūrti de vader van dyah Lĕmbu-Tal. Wij moeten dus, met Kern, Lĕmbu-Tal met *Narasinghamūrtisutā* identificeren en in haar een vrouw, Krtanagara's andere zuster, zien [75]).

Met wie is Lĕmbu-Tal getrouwd geweest? Wegens de Maleise inscriptie van 1286, laatstelijk besproken in Ind. 9, 395 sqq., denkt men allicht in de eerste plaats aan de koning van Malayu, want uit de tekst blijkt, dat Krtanagara aan de koning van Malayu een beeldengroep heeft aangeboden; beschouwen we deze beeldengroep als een koninklijke *pĕminang*, en overwegen we, dat Rājasanagara's ouders aan het koninklijke paar van Daha hun dochter Indudewī als bruid hebben afgestaan, maar in ruil Suṣumṇadewī van Daha gekregen hebben als gemalin voor Rājasanagara, dan ligt ook in Krtanagara's geval bruidruil voor de hand, en dat zou dan betekenen, dat hij Lĕmbu-Tal aan de koning van Malayu aangeboden heeft [76]). Wij komen echter, indien wij zouden veronderstellen, dat Lĕmbu-Tal „koningin van Malayu" geworden is, met andere gegevens niet uit. Daarom laten wij de vraag, wie de echtgenoot van Lĕmbu-Tal geweest is, even rusten — wij komen er sub 5, 3 op terug —, om in deze paragraaf eerst na te gaan, wat wij kunnen doen met de conclusie, dat Krtanagara twee zusters gehad heeft.

Prapanca suggereert in Nag. 43, 6, d Krtanagara's Wairocana-schap, en volgens de auteur der Sang Hyang Kamahāyānikan geniet Wairocana de *pariwāra*, „het gezelschap", van de *caturdewī*, de viervoudige godin. In Ind. 4, 510 sq. heb ik de viervoudige godin ter sprake gebracht in een opstel over de vier dochters van Krtanagara en de mening geuit, dat deze vier dochters de viervoudige godin voorstellen. In bedoeld opstel heb ik de historiciteit der vier dochters van Krtanagara betwijfeld op grond van de overweging, dat de aanwezigheid der prinsessen in Majapahit na Jaya-Katong's geslaagde overval van Krtanagara's residentie niet goed te verklaren was; thans hebben we gezien, dat ook in het kader van Schema IV de gemalin van Wijaya slechts als dochter van Krtanagara heeft gegolden en dat de Krtanagara-dochter niet reëler hoeft te zijn dan die van Jayanagara. Deze onwezenlijkheid vergemakkelijkt de conclusie, dat de *caturdewī*, tegelijkertijd de *pariwāra* van Krtanagara en de gemalin van Wijaya/Krtarājasajayawardhana, de identiciteit van Krtanagara en Wijaya tot stand brengt. Deze identiciteit is eigenlijk geen nieuws meer voor ons, want wij zijn reeds in hoofdstuk 3 tot de opvatting gekomen, dat Wijaya als Krtanagara-substituut gefungeerd

moet hebben zoals Raṇamanggala een Rājasanagara- en Singhawikramawardhana een Rājasawardhana-substituut is geweest, en Raṇamanggala hebben wij als Tantular's fautor Rājasanagara in de vervulling van zijn koninklijke taak zien vervangen. Voorts hebben wij in hoofdstuk 3 kennis gemaakt met de bhre Wīrabhūmi der Waringinpitu-inscriptie, die wij Tribhuwanottunggadewī II genoemd hebben, omdat haar de zeven regeringsjaren van Tribhuwanottunggadewī I toegekend schijnen te zijn, maar die tevens als gemalin van Raṇawijaya tot de vorige generatie behoorde, en zelfs, als generatiegenoot van Singhawikramawardhana, tot de generatie van Rājasawardhana krachtens het feit, dat Singhawikramawardhana een Rājasawardhana-substituut was. Een fusie der generaties hebben wij bovendien leren kennen sub 4, 6, want de stelling, dat Wijaya's bruid met hem èn als *mamisan*, èn als *amingtiga* verwant was, impliceert identiek-verklaring van een grootmoeder met een kleindochter of van twee in ongeveer dezelfde verhouding tot elkaar staande personen. Het verhaal in de Tantu Panggĕlaran over de overspelige koningin, die op aarde zou terugkeren als „de koningin van Campā", en wier kleindochter door haar grootmoeder's wettige man tot vrouw genomen werd — zie noot 81 —, reflecteert in het populaire kennelijk de theorie, die wij hier bespreken.

Dat de identiciteit der heterofyle vorstinnen evenzeer een wezenstrek der kapancatathāgatan is als de identiciteit der vijf Jina's, is vanzelfsprekend, zodra men, Krtanagara en Wijaya als één figuur beschouwende, de vorsten en vorstinnen groepeert in het volgende

SCHEMA V

zwager	zuster	Buddha-Koning	zuster	zwager
zwager	zuster	Buddha-Koning	zuster	zwager
zwager	zuster	Buddha-Koning	zuster	zwager
zwager	zuster	Buddha-Koning	zuster	zwager
zwager	zuster	Buddha-Koning	zuster	zwager
zwager	zuster	Buddha-Koning	zuster	zwager

waarin de streep de figuren der eerste Krtanagarase genealogie scheidt van die der tweede Krtanagarase genealogie, en waarin de derde Buddha-Koning, Rājasanagara, tweemaal een plaats krijgt, als laatste van het eerste en als eerste van het laatste drietal generaties; ziet men in dit schema de ene Buddha, die zich zowel synchronisch, d.i. in het schema horizontaal, als diachronisch, d.i. in het schema verticaal, onder vijf gedaanten, die in wezen slechts schijngestalten zijn, openbaart, dan is uiteraard het verschil tussen grootmoeder en kleindochter evenzeer een illusie als het verschil tussen de strijd tegen Malayu en de strijd tegen Lumajang, in de gedachtengang van de Buddhistische filosoof. Ons interesseert niettemin, dat in dit beeld-van-een-onwerkelijke-wereld boven de streep zowel als onder de streep vijftien figuren gerangschikt zijn,

want we hebben deze tweemaal vijftien figuren leren kennen in hoofdstuk 3, toen we daar zagen, dat de vijftien door Prapanca in de inleiding der Nāgarakrtāgama genoemde vorsten en vorstinnen ook in de tekst der Waringinpitu-inscriptie vermeld worden, zij het met enig verschil. Dat er naar het oordeel der Buddhistische theoretici tussen de configuraties van 1365 en 1447 geen wezenlijk verschil heeft bestaan, blijkt nu ook uit Schema V. Wel is er enig bijkomstig verschil te constateren, zoals wij sub 3, 4 gezien hebben, en opvallend is, dat wij èn in 1365, èn in 1447 zes mannen op negen vrouwen vinden, terwijl er volgens Schema V zes vrouwen op negen mannen dienen te zijn.

Uit Schema V blijkt intussen veel duidelijker dan uit de Nāgarakrtāgama of uit de tekst der Waringinpitu-inscriptie, dat de afwijking in de sexenverhouding geen bijkomstig verschil kan zijn geweest. Een schema, dat driemaal vijf figuren te zien geeft, en met betrekking tot hetwelk er een verschil optreedt tussen een 3/2- en een 2/3-relatie, houdt dit verschil uiteraard in: er is blijkbaar een andere telling bij betrokken. Nu hebben wij gezien, dat zowel Krtanagara in zijn kwaliteit van Wairocana als Wijaya wegens de mededeling van Prapanca vier vrouwen naast zich had staan. In het schema staan echter twee vrouwen en twee mannen naast elke koning. Welnu, indien zowel het een als het ander geldt, dan zijn de plaatsen 1 en 5 in iedere rij plaatsen van ambivalente figuren, en aangezien er zes van zulke plaatsen zijn, is de verhouding der sexen zowel 3/2 als 2/3. Dat deze verklaring juist is, laat zich bewijzen voor de hoekplaatsen van het schema. Wij hebben immers gezien, dat Krtanagara's ene zuster getrouwd geweest is met de koning van Campā en dat bepaalde argumenten pleiten voor de theorie, dat zijn andere zuster koningin van Malayu geweest is, al moesten en moeten wij met betrekking tot dit laatste voorbehoud maken. Nu noemt de schrijver van de tekst der Balawi-inscriptie – cf. TBG 76, 374 – de viervoudige dochter van Krtanagara de „natuur" der vier eilanden Bangli, Malayu, Madhura en Tanjungpura, en wij hoeven dus slechts aan te nemen, dat ergens in het schema nog een koning van Madura en een koning van Bali optreden, om een mannelijke naast een vrouwelijke „natuur" der nusântara te krijgen. En verder, twee koningen, die krachtens hun wezen tevens vrouwelijk zijn, zijn ons bekend: Prapanca noemt de zwagers van Rājasanagara zijn „tantes" en in 1447 dragen de met hen corresponderende figuren vrouwennamen, zoals wij sub 3, 4 besproken hebben; doordat Prapanca de schematisch ambivalente zwagers niet „zusters" maar „tantes" noemt, zegt hij impliciet, dat zij als leden der vorige generatie beschouwd mogen worden, en daarmee krijgen wij dus indirect twee vrouwen op de plaatsen 1 en 5 ook van de middelste rij [77]).

Wij mogen derhalve wegens de aangegeven sexenverhouding de bezetters van alle plaatsen 1 en 5 ambivalente figuren noemen, en wij mogen ook wegens de mededeling van de auteur der Balawi-inscriptie slechts de vier hoekplaatsen met ambivalente figuren bezet achten. Dit betekent,

dat de zwagers van Jayanagara in een speciale situatie verkeerd hebben. Sub 3, 2 hebben wij gezien, dat Krtawardhana in 1358 erkend is als de Jina Ratnasambhawa, en aangezien Prapanca in Nag. 4, 2 Krtawardhana *sama-sama kalawan* Wijayarājasa noemt, moeten wij ook in Wijayarājasa een Jina zien. Dit impliceert, dat de Pancatathāgata zich in beide helften van het schema openbaart, boven de streep in het vijftal Krtanagara, Jayanagara, Rājasanagara, Krtawardhana en Wijayarājasa, en beneden de streep in hun „copieën". Bekijkt men het dubbele schema slechts verticaal, dan is de Pancatathāgata een dubbele Ratnatraya; van Rājasanagara, die in beide helften voorkomt, kan men dan, hem als Wairocana latende gelden, met de auteur van SHK *b* 56 zeggen: „Wairocana, Amitābha en Akṣobhya noemt men Ratnatraya, maar ook Wairocana, Ratnasambhawa en Amoghasiddhi noemt men Ratnatraya". Men kan echter ook Jayanagara als Wairocana beschouwen, omdat hij verticaal een Ratnatraya vormt met Krtanagara en Rājasanagara, horizontaal met Krtawardhana en Wijayarājasa. Uit het schema zijn dus de drie SHK-theorieën, die aan het slot van de vorige paragraaf genoemd zijn, direct af te lezen.

Niet uit het schema, maar wel uit de gegeven verklaring blijkt, dat de *caturdewī* van elke generatie zich openbaart in twee „zusters", zodat elke zuster een halve *caturdewī* is; deze opmerking dient gemaakt te worden, omdat sub 3, 5 aangetekend is, dat de viervoudige prinses aan het einde van de Majapahitse tijd een dubbel paar schijnt te vormen. Prapanca's uitdrukkelijke verklaring, dat Tribhuwanottunggadewī *sama-sama kalawan* Mahārājasā was, houdt uiteraard in, dat de twee halve *caturdewī*'s te zamen weer één wezen zijn. De twee zusters van iedere rij zijn bovendien te zamen met de gemalin van de Buddha-Koning de *Trināḍi* Suṣumṇā/Iḍā/Pinggalā; de bruid van de Buddha-Koning komt in het schema niet voor, maar aangezien we weten, dat Rājasanagara's gemalin dochter van Wijayarājasa was en als dochter van Jayanagara gold, zodat zij dubbele identiteit had, is er uiteraard geen scherp verschil te maken tussen de *Trināḍi* en de *Caturdewī*. In politicis betekent dit dan wel weer, dat de drieëenheid Majapahit/Lasĕm/Pajang, identiek met de drieëenheid Majapahit/Campā/Malayu, niet verschillend is van de vijfeenheid Majapahit/Campā/Malayu/Bali/Madura of Majapahit plus vier nusântara, waarin men ook het Ene Rijk heeft te zien [78]).

Een bepaald aspect der constructie komt echter in Schema V in het geheel niet tot zijn recht. De kwestie is, dat in het schema de Buddha-Koningen onder elkaar staan, en dat daardoor een belangrijk element van Schema IV in Schema V ontbreekt: Wijaya is Krtanagara's, Rājasanagara is Jayanagara's, en Wikramawardhana is Rājasanagara's schoonzoon en neef (neveu), niet zijn zoon; tussen Krtanagara en zijn opvolger staat zijn zuster, zoals ook tussen Jayanagara en zijn opvolger en tussen Rājasanagara en zijn opvolger telkens een zuster staat. Indien nu tot Schema V behoort, dat de zuster in kwestie getrouwd is met een koning,

die weliswaar tot een Ratnatraya behoort en met de Buddha-Koning van Majapahit gelijkwaardig, maar die toch een niet-Javaan en in zoverre een buitenstaander is, dan werkt de vererving – gesteld, dat zij telkens langs dezelfde zuster verloopt – zo, dat elk der *trināḍi*-landen of leden der triple entente zijn beurt krijgt in de leiding, en dat dus met de landaard van de Buddha-Koning die der „buitenstaanders" varieert. Nu moeten wij vooral de geografische namen niet te precies nemen, omdat het hele systeem de mystieke identiciteit b.v. van Campā en Madura impliceert; gebruiken wij daarom voor de *trināḍi*-landen de cijfers I, II en III, dan betekent elke vererving via een zuster of opvolging door een schoonzoon – indien de zuster steeds functioneel dezelfde is –, dat de „hegemonie" zich van I naar II, van II naar III en van III weer naar I verplaatst. Komt aldus het paar Wijaya/Jayanagara op II, dan komt Rājasanagara op III, het paar Wikramawardhana/Jayawardhana op I, Rājasawardhana op II en de eerste Buddha-Koning van het Pajangse rijk in 1401 Çāka op III. Voor de interne *trināḍi*-groepering der landen is dit laatste geen bezwaar, maar volgens de externe zou dan „het buitenland" op Java in 1401 Çāka aan de macht komen. Nu hebben wij sub 3, 5 gezien, dat aan het einde van de Majapahitse tijd een dubbele verschuiving optreedt, zo iets als het grote leesteken tegenover het kleine, waarmee hoofdstukken resp. paragrafen gescheiden worden – zie het effect in de tekst van Trawulan-Oorkonde III in het licht van de opmerkingen in noot 37 –; de macht gaat aan het einde der veertiende Çāka-eeuw niet over van Rājasawardhana op zijn neveu Singhawikramawardhana, maar op de neveu van Singhawikramawardhana, de zoon van Raṇawijaya en Tribhuwanottunggadewī II. Voor deze opvallende eigenaardigheid vinden we hier de theoretische basis, en dat betekent uiteraard bevestiging van de juistheid der sub 3, 5 verdedigde stelling; misschien hangt hiermee samen een andere eigenaardigheid, die sub 3, 4 is besproken, te weten, dat Rājasanagara van de drie kinderen van zijn moeder de oudste, Wikramawardhana de middelste en Rājasawardhana de jongste genoemd wordt, maar wij hebben niet genoeg gegevens om dit voor het hele systeem vast te stellen. Wel is duidelijk, dat Schema V in hoofdzaak met Schema III overeenkomt, zodra men op Schema V de correctie toepast, welke de waarneming der verschuiving van I naar II, van II naar III etc. vereist; deze verschuiving wordt weer in hoge mate bepaald door de in Schema II weergegeven structuur van het slot van de genealogie der Erlanggahymne, en dat betekent een interessante fusie van een leerstuk der Wiṣṇuïtische school met dogmatiek van het Javaanse Buddhisme. De sub 3, 4 besproken vernieuwing der *bhre*-titels ten slotte vindt in Schema V haar volledige verklaring; men mag er wel in zien een zinspeling op de zich telkens opnieuw voordoende vervanging van vijf vorsten der vorige generatie door vijf nieuwe figuren.

In verband met de sub 3, 9 gemaakte opmerkingen over de onderscheiding van Sang Hyang Hana en Sang Hyang Taya stelt zich voorts de

vraag, wie men als Sang Hyang Taya mag beschouwen, indien men de Pancatathāgata in elk der twee helften van Schema V vanuit dit gezichtspunt beziet. Voor toewijzing van de plaatsen der non-existente Buddha's aan Krtawardhana en Wijayarājasa pleit, dat Krtawardhana in de tekst van Trawulan-Oorkonde I panji Sĕmi-ning-Rat heet, terwijl zijn kleinzoon via raden Soṭor volgens de auteur van Par. 29, 24 sqq. raden Sumirat (= Sĕmi-Rat) of bhre Panḍan-Salas heet. *Sĕmi* is het woord voor rijstzaad of zaailing, en *sĕmi ning rat* of *sĕmi-nagara* is dus te vertalen met „het zaad van de wereld" of „zaad van de kraton". Daar het nieuwe leven voortkomt zowel uit het zaad als uit de grond, de onderwereld, zijn zaad en onderwereld met betrekking tot het leven der dynastie verwisselbaar; de namen panji Sĕmi-ning-Rat en bhre Panḍan-Salas zijn verwisselbaar, omdat Panḍan-Salas de naam is van het dodenrijk. Dit dodenrijk zoeke men echter niet slechts onder het oppervlak der aarde, maar ook aan de overkant, hetzij aan de overkant van het luchtruim, hetzij aan de overkant van het water, zoals wij reeds sub 2, 4 hebben besproken. Dat de schoonzoon van de *pūrwayawādhipa*, die bij diens dochter het nieuwe dynastieke leven wekt, van overzee komt – Erlangga van Bali, Wijaya uit Madura, en in latere verhalen Trunajaya uit Madura en Sukmul uit Spanje –, betekent, dat hij recht heeft op de titel „vorst van Panḍan-Salas"; de notie is dus wel ouder dan het gebruik van de titel in het Groot-Majapahitse rijk. Het Buddhistische begrip „niet-zijn" is vermoedelijk populair geïnterpreteerd als „behoren tot het rijk van de dood, het niet-leven", en daarom lijkt de kans het grootst, dat Krtawardhana en Wijayarājasa, beiden door hun plaats in het schema een bhre Panḍan-Salas, als Sang Hyang Taya beschouwd zijn; in dat geval is Jayanagara in déze groepering een Sang Hyang Hana geweest. In hoeverre de systematisering der tegenstelling tussen „bestaand" en „niet-bestaand" van Javaanse Buddhisten afkomstig was en onder invloed stond van oudere Javaanse opvattingen, is een vraag, die slechts te beantwoorden is door hen, die studie van het tantristische Buddhisme in het algemeen hebben gemaakt [79]).

Ook de identificatie der Jina's in de verschillende patronen, die Schema V toelaat, is slechts ten dele een taak van de Javanicus. Indien wij bij wijze van werkhypothese de variant

SCHEMA V-A

Campā	zuster	Wairocana	zuster	Malayu
Ratnasambhawa	zuster	Amitābha	zuster	Amoghasiddhi
Madura	zuster	Akṣobhya	zuster	Bali

zouden aanvaarden – waarin de plaats der vier nusântara-koningen, die steeds paarsgewijze met een derde een Ratnatraya vormen en als Buddha-Koningen dus misschien geassocieerd zijn met Lokeçwara en Bajrapāṇi, voorlopig is –, dan is de Ratnatraya/Pancatathāgata-relatie uitgedrukt

volgens de in SHK *b* 56 in acht genomen volgorde, op de basis van Krtawardhana's wijding tot Ratnasambhawa. Bij deze rangschikking wordt Amoghasiddhi, de Jina, wiens verschijningsvorm Jayanagara was volgens Nag. 48, 3, d, gerepresenteerd door Wijayarājasa; dit past bij de gegevens, omdat wij *Amoghasiddhi* in zekere zin mogen verjavaansen tot *ratu angabhaya*, zoals wij sub 4, 6 gezien hebben, en het gebruik van deze titel ter aanduiding van Narasinghamūrti en patih Narapati uit hun gelijkstelling aan Wijayarājasa te verklaren bleek. In Schema V-A is Jayanagara Amitābha. Herinneren wij ons, dat in de tekst der inscriptie op het Buddha-beeld van Gondang-Lor, besproken sub 3, 2, Amānadīdhiti, d.i. Amitābha, als de goddelijke leider der plechtigheid vermeld wordt, dan komen wij nu tot de conclusie, dat de priester gedacht heeft aan Jayanagara als de vorige Buddha-Koning; in 1358 stond Rājasanagara nog onder voogdij. De identificatie mag echter niet uitsluitend een aangelegenheid der Javanici zijn; ook de Buddholoog heeft van kwesties als deze het zijne te zeggen. Voorbehoud wordt daarom uitdrukkelijk gemaakt. Ik noem naast de Javanici en de Buddhologen niet de historici, omdat uitermate twijfelachtig is, of zij voorshands hun woord kunnen meepraten; Wijaya/Krtarājasajayawardhana is zeker niet de zoon van de koning van Malayu geweest, en fictie speelt dus in het schema een rol, doch indien dat zo is, wie garandeert dan, dat „de prinses van Campā" meer historische realiteit heeft gehad dan de vroeger door mij om harentwille verworpen Krtanagara-dochters?

Twee kleine opmerkingen tot slot van deze paragraaf. De eerste is, dat wij de in strofe 10 der Krtanagara-hymne met betrekking tot Krtanagara gebruikte term *caturdwīpeçwara*, „heer der vier eilanden", na de voorafgaande uiteenzetting uiteraard tevens mogen verstaan als „die de *caturdewī* naast zich heeft staan", omdat immers de viervoudige godin de *prakrti* der nusântara is. De tweede opmerking is, dat in deze verhandeling de term „surnumeraire zusters" gebruikt is, omdat wij OJO 81 reeds in hoofdstuk 2 hebben besproken; volgens Schema V zijn de zusters niet surnumerair en de bruikbaarheid van de term is dus after all aanvechtbaar, maar hij heeft tot in dit hoofdstuk zijn dienst als ezelsbruggetje gedaan, aangezien wij de I/II/III-verschuiving in het systeem slechts via OJO 81 kunnen verklaren, en daarmee moeten aannemen, dat ook voor de Javaanse kapancatathāgatan-deskundigen de theorie van OJO 81 in dit opzicht norm is geweest.

5, 3. Sub 5, 1 is naar aanleiding van Krom's veronderstelling betreffende de verhouding van het tractaat Sang Hyang Kamahāyānikan tot de Nāgarakrtāgama de opmerking gemaakt, dat Prapanca's gedicht de kapancatathāgatan-theorie reflecteert. De Nāgarakrtāgama is echter geen spiegel; uit het hele gedicht blijkt, dat het niet geschreven is om een ondeskundig publiek een scherp beeld van de Groot-Majapahitse doctrine te geven, maar dat het een ander doel dient, en dat Prapanca bij zijn

lezers kennis veronderstelt van de theorie, waarvan hij uitgaat. Over de kwaliteiten van de Nāgarakrtāgama en over taal-en-thema van Prapanca denk ik, zoals uit de vorige bladzijden wel duidelijk zal zijn geworden, anders dan Teeuw en Uhlenbeck (BKI 114, 222), in menig opzicht. Prapanca heeft de gave gehad om met enkele woorden essentiële dingen te zeggen; uit de geschiedenis van het Nāgarakrtāgama-onderzoek blijkt, dat de soberheid van woordgebruik, die hem kenmerkt, outsiders het begrijpen van zijn gedicht heeft bemoeilijkt, maar tevens zien we, dat naarmate de achtergrond duidelijker wordt, er meer uit zijn korte aanduidingen is te halen. Het Nāgarakrtāgama-onderzoek verkeert nog pas in een beginfase, en het zou dus voorbarig zijn te zeggen, dat Prapanca over een aantal kwesties ons niets zegt. Wij kunnen slechts stellen, dat voorshands niets blijkt van mededelingen betreffende de niet-Javaanse Buddha-Koningen, afgezien dan van wat het gebruik van het woord *penan* in Nag. 6, 1, a en in Nag. 82, 1, d impliceert. Iets meer dan van de vier hoekfiguren van Schema V zegt de dichter van Krtawardhana en van Wijayarājasa, maar ook met betrekking tot hen geldt, dat wij zonder over de gegevens der Pararaton te beschikken niet veel van hen zouden begrijpen; de Pararaton-tekst bewijst – hoe moeilijk hij om weer andere redenen te hanteren is! – de Nāgarakrtāgama-onderzoeker diensten van groot belang. Juist vanwege Prapanca's soberheid valt op, dat hij betrekkelijk veel zegt van Gajah-Mada. Wij hebben reeds sub 3, 4 gezien, dat het door Prapanca tussen Krtawardhana en Gajah-Mada gemaakte verschil eer nominaal dan essentieel lijkt te zijn, een figuur, die doet denken aan het louter nominale verschil tussen Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti; met de wezenlijke identiciteit van Krtawardhana en Gajah-Mada hangt wel samen de toekenning der 36- of 39-jarige regering van de Buddha-Koning, waarover sub 3, 7 is gesproken, aan beiden. In deze paragraaf zullen wij enkele gegevens nader beschouwen.

Aan Gajah-Mada wijdt Prapanca een passus, die aansluit aan een mededeling over Rājasanagara's bezoek aan Simping in 1363, die het grootste deel van Nag. 70 in beslag neemt; teruggekeerd van Simping zou de koning met leedwezen vernomen hebben, dat Gajah-Mada ziek was. Het sterfjaar van de patih zou 1364 zijn geweest, en men zou dus uit het gedicht kunnen lezen, dat Gajah-Mada een jaar ziek geweest is; Prapanca neemt echter de gewoonte in acht om de volgende gebeurtenis in het volgende jaar te plaatsen, en daar wij bovendien weten, dat het sterfjaar schematisch is, hoeven we het verhaal over de ziekte niet au sérieux te nemen. De aansluitende passus, Nag. 70, 3, c t/m 71, 3, b, luidt als volgt:

rasika sahakārī wrddhyan ning Yawāwani ring dangū
ri Bali ri Saḍeng wyakti ny antuk nikānayakĕn musuh

Try angin ina Çāka pūrwa rasika n pamangkwakĕn i sabwat ing sabhuwana pĕjah irikang Çakābda rasa tanw ināça naranātha mar salah-aça

tuhu n i kadiwyacittanira tan satṛṣna masih *ing* samastabhuwana
atutur i tattwa ning dadi n anitya puṇya juga tang ginöng pratidina

Kunang i pahöm narendra haji rāma sang prabhu kalih sirêki pinupul
ibu haji sang rwa tansah athawānuja nrpati karwa sang priya tumut
gumuṇita sang wruhêng gumuṇa doṣa ning bala gumantyanê sang apatih
linawĕ-lawö ndatan hana katrptin ing twas amangun wiyoga sumusuk

Nrpati sumimpĕn ing naya tatan kagantyana kĕta *ng* sumantri mapatih
ri taya nikang gumantya yadi kewĕha ny atikanang jagat pahalalun

De patih had destijds geholpen om Java tot welvaart te brengen.
Bewijs van succes van die vijandverdelger zijn Bali en Saḍeng.

Het hele bestuur met zijn lasten had hij sedert 1253 gedragen.
In 1286 is hij overleden, tot droefheid en wanhoop des konings.
Door goddelijk inzicht was hij niet gehecht aan het aardse, doch vol mededogen.
Hij wist, dat het wezen der dingen verganklijkheid is; deugd alleen dus had daaglijks zijn aandacht.

Voor consult met de vorst riep men op 's konings vorstlijke vader en oom; zij verschenen.
En nog steeds waren daar 's konings moeder en tante. Voorts kwamen zijn zusters en zwagers.
Het gesprek had tot onderwerp: Wie kan, de zonde des volks exploiterend, de patih vervangen?
Menig blad werd bekrast, satisfactie bleef uit, en de smart van de scheiding was hevig.

Als de voorzitter nam toen de koning 't besluit, dat de plaats van de patih vacant bleef.
Niet-vervanging, zo vreesde hij, zou land en volk wel in moeilijkheid brengen; gelaten had men die te dragen.

Met betrekking tot Nag. 71, 1, c heb ik mij aangesloten bij de opvatting van Kern, niet bij die van Poerbatjaraka, die het ontkenningswoord *tan* zowel op *satṛṣna* als op *masih* wil betrekken; uit Kern's vertaling blijkt het Buddhistische ideaal mijns inziens beter. Zoals reeds in noot 33 opgemerkt is, stelt Nag. 71, 2 ons voor de vraag, hoe Rājasanagara met zijn beide ouders overleg kon plegen, indien Tribhuwanottunggadewī in 1357 overleden is; mijn opvatting is, dat het overleg heeft plaatsgevonden in een spiritistische seance, want voor *linawĕ-lawö* heeft Kern met „het duurde lang (?)" eigenlijk geen vertaling gegeven (Nag.ed. 167) en Poerbatjaraka met „wikken en wegen" (BKI 80, 258) een vertaling, die in KBW 3, 708 en JNHW 2, 119 geen steun vindt, terwijl men uitkomt

door van *lawö*, „blad", „schrijfmateriaal", uit te gaan; bovendien betekent *wiyoga* „scheiding" en op Java tevens „scheidingswee", en komt het slot van regel d het best tot zijn recht, indien men aan het vertrek der opgeroepen geesten denkt. Het middenstuk van Nag. 71, 2, c heeft Kern als *gumuṇadoṣa ning bala* gelezen en met „'t voor en tegen doen uitkomen van iemand in 't leger" weergegeven, terwijl Poerbatjaraka „het goede en het slechte bij de onderdanen" vertaalt, maar Kern komt dan met *ning*, Poerbatjaraka met *-um-* niet uit; de enige mogelijkheid lijkt mij te zijn *doṣa ning bala* als het object van *gumuṇa* op te vatten en dit werkwoord òf gelijk te stellen aan het Maleise *mĕmpĕrgunakan*, òf het te vertalen met „in deugd veranderen" in de zin van ons „het goede uit het kwaad weten te trekken" of „van de nood een deugd maken". De irrealiteitsvormen *wruha* en *gumantyana* van Nag. 71, 2, c komen in de vertaling van Kern noch Poerbatjaraka tot hun recht; hetzelfde geldt voor de hierboven gegeven vertaling, maar daarin kan men de vraag als retorisch en met „niemand" te beantwoorden beschouwen, zodat men de onbereikbaarheid van de wijze opvolger in de aard van de vraag uitgedrukt acht. Ook de irrealiteitsvormen van Nag. 71, 3, b, een regel, die door Poerbatjakara beter dan door Kern is vertaald, komen in de vroegere weergaven niet geheel tot hun recht; *kewĕh ny atikanang jagat* is te vergelijken met het *kewĕh ning rat* van Nag. 44, 3, d, maar terwijl daar het gezegde *niyata* is, is in Nag. 71, 3, b het gezegde *yadi*: het verschil tussen beschoren en waarschijnlijke moeilijkheden verklaart, dat in het ene geval de realiteitsvorm, in het andere de irrealiteitsvorm gebruikt is. Het verschil is linguistisch interessant, de overeenkomst is belangrijk voor de interpretatie.

Wat de interpretatie betreft, wij hebben reeds sub 3, 4 gezien, dat Krom's opvatting betreffende Rājasanagara's streven om voortaan concentratie van macht in de handen van de patih te voorkomen niet te rijmen is met de mededeling over de Gajahmadase apit. Krom's gedachtengang is op zichzelf acceptabel genoeg, maar hij heeft zich er geen rekenschap van gegeven, dat de vroegere concentratie van macht in de handen van de patih zelf een verschijnsel is, dat om verklaring vraagt, omdat het niet in harmonie is met de Javaanse opvattingen aangaande het goddelijke koningschap. Nu is ondanks deze opvattingen feitelijk bestuur van de patih waarschijnlijk herhaaldelijk voorgekomen; tussen een feit en een officiële uitspraak daaromtrent is echter het verschil groot, en wij moeten laten gelden, dat Prapanca zich over de macht van Gajah-Mada duidelijk uitspreekt. Hij doet dat met zijn mededeling over de Saḍengoorlog, en de duidelijkheid zit in de herhaling van zijn mededeling, want in Nag. 49, 3 lezen wij:

Ring agnīṣw 'Arī Çāka tang çatru çīrṇa
Saḍeng mwang Kĕṭālah dinon ing swabhrtya
tĕwĕk ning jagadrakṣaṇa bwatnya sumrah
ri sang mantry anāmā Madātyanta wijna

In 't Çāka-jaar 1253 beleefde men 's vijands verdelging,
de val van Kĕṭa en van Saḍeng, het doel van een veldtocht haars dienaars.
Sindsdien lag de last van der wereld bescherming
in handen van Mada de mantri, de uiterst bekwame.

De overwinning van de koning is in de Javaanse litteratuur een gewoon thema, want vrijwel in iedere lakon wordt zij gevierd; maar het is de koning, die zegeviert, niet de patih, want die doet slechts het voorbereidende werk. Wij moeten ons dus realiseren, dat de toekenning aan Gajah-Mada van een koninklijk prerogatief zeer ongewoon is. Bezien wij nu met dit in de gedachten de hierboven geciteerde verzen, en vergelijken wij de passus met hetgeen in Nag. 43 sq. van Krtanagara gezegd wordt, dan blijkt de overeenkomst treffend: in de tijd van Kali, die door en door zondig is, beschermt de goddelijke Ṣaḍabhijna de wereld door dingen te doen, die aanstoot geven, doch het geluk der mensheid garanderen, en de dood van Krtanagara betekent dan ook onvermijdelijke moeilijkheid; Gajah-Mada beschermt de wereld — cf. Nag. 43, 1, d: *rumakṣa ng loka* — door de zonde van het volk te exploiteren en in deugd te converteren, en zijn dood betekent waarschijnlijke moeilijkheid. Nu is „het jaar der beschoren moeilijkheden", Krtanagara's geval, 1293 geweest, het jaar tussen dat van zijn dood en dat van het optreden van Wijaya/Krtarājasajayawardhana; tussen het jaar van Gajah-Mada's dood en de nieuwe „dag" van Rājasanagara, 1366, ligt de apit, en de Gajahmadase apit lijkt derhalve de „copie" te zijn van de Krtanagarase apit met 1293 als het „dode" jaar. Prapanca verklaart dus via de vergelijkbaarheid der mededelingen ook Gajah-Mada tot een goddelijke Ṣaḍabhijna, en daarmee is in overeenstemming, dat hem de 36 jaren van de Buddha-Koning worden toegekend. Dit laatste is niet geheel wat er in Nag. 49, 3 staat, maar zoals Tribhuwanottunggadewī's eerste jaar 1329 is — om Gajah-Mada aan zijn 36 jaren te helpen? —, maar ook 1331 wegens de parallel met Jaya-Wiṣnuwardhana, zo mocht men ook aan Gajah-Mada twee eerste-jaren toekennen. Een zelfde dubbele berekening der feiten stelt Rājasanagara, die de „copie" van Krtanagara was, voor als „copie" van Wijaya/Krtarājasajayawardhana; na de stichting van Majapahit in 1294 komt opnieuw het rijk tot stand in 1366.

Gajah-Mada heeft voor Tribhuwanottunggadewī gedaan hetgeen men zou verwachten, dat Krtawardhana voor haar gedaan had. En aangezien Krtawardhana als de Jina Ratnasambhawa 36 of 39 jaar moest regeren en het jaar vóór Rājasanagara's onbevoogde optreden tot sterfjaar moest hebben, terwijl Gajah-Mada zijdelings als sang hyang Ṣaḍabhijna erkend wordt, vraagt men zich af, welk verschil er eigenlijk tussen de twee mannen gemaakt is. Heeft men in Gajah-Mada de sang hyang Hana gezien, die niet meer dan een ander aspect was van Krtawardhana als sang hyang Taya? In dat geval zou Gajah-Mada de echtgenoot van

Tribhuwanottunggadewī zijn geweest, en zouden wij het verhaal van de Damarwulan-roman, volgens hetwelk Prabu Kĕnya met de zoon van de patih getrouwd is, en het de nominale onderscheiding reflecterende verhaal der Sĕjarah Mĕlayu, hetwelk het huwelijk van de Koningin met de patih verwerpt, beter begrijpen [80]).

In noot 46 is de opmerking gemaakt, dat de zonde van Gajah-Mada, over welke de Pararaton-man in het Saḍeng-verhaal spreekt en tot welker bedrijving Gajah-Mada wellicht heeft besloten door te verklaren, dat hij de *brata* niet zou genieten alvorens de nusântara onderworpen te hebben (Par. 28, 20 sqq.), wellicht geweest is, dat hij zijn klooster verlaten heeft om staatsman te worden. Gajah-Mada was volgens Prapanca's mededeling in Nag. 19, 2 de heer van de dharma kasogatan Madakaripura; dit Buddhistische stift noemt de dichter *kastawêng langö*, hetgeen Kern vertaald heeft met „vermaard om zijn schoonheid", maar dat ook kan betekenen „in gedichten bezongen". Dat de man, in wiens handen het bestuur over het Groot-Majapahitse rijk lag, priester en dus geletterde was — hij heet *mpu*, en dat wijst op een geestelijke —, is niet verrassend; een zelfde opmerking is eerder in dit boek over Sinḍok gemaakt. Buddhist was hij uiteraard in een land, dat Buddhisme tot staatsgodsdienst had. Indien nu zijn stift zo vermaard was, dat er in de litteratuur over werd gesproken, wat was Gajah-Mada dan vóór zijn intrede in het politieke leven? Het Pararaton-verhaal, dat van hem een officier van de lijfwacht maakt in de dagen van Kuṭi's opstand, en dat Krom's visie bepaald heeft, is na hetgeen sub 3, 7 over de Kuṭi-oorlog gezegd is, van geringe waarde te achten. Als wij Gajah-Mada eens met de prior van Wanjang identificeerden? Er zou dan veel duidelijk worden: de band tussen het Buddhisme en de Groot-Majapahitse politiek, de voorstelling van Krtanagara, die het prototype van Gajah-Mada heet te zijn, maar in feite zijn evenbeeld is en die later derhalve de verovering der nusântara op zijn naam heeft gekregen, als koning en monnik — *caturdwīpeçwaro munih*, Krtanagara-hymne, strofe 10 —, de toekenning van dezelfde dubbele status aan ārya Bharāj alias mpu Bharāḍa, Krtanagara's Wiṣnuïtische tegenspeler, de mededeling betreffende het huwelijk van Bharāḍa's leerling met Calon-Arang's dochter in het Calonarang-verhaal, en uiteraard ook de reeks verhalen over mpu Tapa Wangkĕng, van welke er één vertelt, dat mpu Palet een kind verwekt heeft bij de gemalin van de koning, die zichzelve met de vorstin van Campā identificeerde. Bovendien is de identificatie van Gajah-Mada met de prior van Wanjang aantrekkelijk, omdat we dan de aanduiding *Wanjang bajrapurê wano rama* van Nag. 78, 3, a mogen weergeven met „Wanjang, het tantristische klooster in het land (de landstreek, het dorp) van Vader", onder „Vader" Gajah-Mada verstaande; de beroemdheid van de *maṇḍalêng bapa* alias Tūryāntapada van Par. 6, 27 sqq. zou daarmee in een nieuw licht komen te staan. Onnodig intussen te zeggen, dat hier niet meer dan een mogelijkheid in overweging gegeven kan worden [81]).

De betrekking, die er volgens Prapanca tussen Krtawardhana en Wijayarājasa bestaan heeft, maakt, dat de naast Wijayarājasa genoemde patih van Daha onze belangstelling dient te hebben als Gajah-Mada's opposite number. Hij heet in Nag. 12, 3, d bhaṭāra Narapati; wij hebben reeds eerder kennis met hem gemaakt, omdat hij in het *parĕgrĕg*-verhaal vermeld wordt en er drager van de titel *ratu angabhaya* is. Kern heeft bij Nag. 12, 3 geen aantekening geschreven, waaruit bijzondere belangstelling voor deze man blijkt, en dat hij in Nag. 66, 1, a nogmaals genoemd wordt, is hem zelfs ontgaan. Kern's met betrekking tot Nag. 66, 1, a gemaakte vergissing heeft Poerbatjaraka hersteld in BKI 80, 252, waar hij de aandacht er op heeft gevestigd, dat de jongere broer van bhre Wĕngkĕr tot de koninklijke familie te rekenen is, doch optreedt als ambtenaar. Een belangrijk detail is echter nog niet tot zijn recht gekomen: de jongere broer van bhre Wĕngkĕr heet *bhaṭāra*, en dat lijkt voor een patih, zelfs al is hij lid van de koninklijke familie, een bijzonder hoge titel. Ik geef er daarom de voorkeur aan het tweede stuk niet als eigennaam op te vatten, maar als tweede helft van de titel en *bhaṭāra narapati* te vertalen met „Zijne Majesteit de Koning". Bedoeld is, dunkt mij, Ādityawarman, de koning van Malayu, want in de eerste plaats noemt zich Ādityawarman in de tekst der Sanskrt inscriptie op het Amoghapāça-beeld van Padang-Candi *dewa tuhan (pr)apatih* en vinden we dus ook hier de combinatie van koning en patih, en in de tweede plaats noemt zich Ādityawarman in de tekst der Sanskrt inscriptie op het Manjuçrī-beeld van 1265 Çāka, 1343 A.D., mantrī èn lid van Rājapatnī's familie. Wij hebben reeds sub 3, 2 gezien, dat de tekst op het Manjuçrī-beeld zozeer op die van het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor lijkt, dat er aanleiding is om de jaren 1343 en 1358 als functioneel identiek te beschouwen en om tussen Krtawardhana en Ādityawarman een nauwe betrekking aanwezig te achten. De door Kern uitgegeven tekst op het Amoghapāça-beeld — cf. VG 7, 165 sqq. — is nog allerminst duidelijk en ook zijn jaartal staat niet vast, maar van belang is Kern's opmerking op p. 170, dat Amoghapāça „een Tantrische vorm van Amoghasiddhi" is, aangezien wij in Schema V-A Amoghasiddhi op de plaats van Wijayarājasa vinden staan. Indien Ādityawarman tot Wijayarājasa staat zoals Gajah-Mada staat tot Krtawardhana, geldt van de verhouding van Gajah-Mada tot Ādityawarman hetzelfde als van de verhouding van Krtawardhana tot Wijayarājasa; hiermee is dan in overeenstemming, dat zij in het *parĕgrĕg*-verhaal zó als een eenheid optreden, dat Brandes aan één enkele persoon heeft gedacht [82]).

Indien wij nu mogen aannemen, dat met *bhaṭāra narapati* Ādityawarman, koning van Malayu en patih van Daha, bedoeld is, dan beschikken wij over een gegeven, waarmee wij een aantal andere gegevens kunnen ordenen, maar aan de andere kant een nieuw raadsel blootleggen. Door de *bhaṭāra narapati* in Nag. 12, 3 de jongere broer van Wijayarājasa te noemen kent Prapanca hem uiteraard dezelfde ouders toe en plaatst

hij hem in dezelfde familiebetrekking tot Tribhuwanottunggadewī en Mahārājasā. Uit hetgeen eerder betoogd is volgt, dat hij de cousin van deze twee koninginnen was, en dat betekent, dat volgens Prapanca Ādityawarman een zoon van een der zusters van Wijaya/Krtarājasajayawardhana was. Aangezien Wijayarājasa getrouwd was met Mahārājasā, is de gelijkstelling van Prapanca's *bhaṭāra narapati* aan Ādityawarman praktisch onverenigbaar met de veronderstelling, dat Lĕmbu-Tal met de koning van Malayu getrouwd is geweest, want dan zouden Wijaya en zijn zusters prins resp. prinsessen van Malayu zijn geweest, en zou het huwelijk van Wijaya's dochter met de zoon van zijn zuster uitzonderlijk geweest zijn wegens het ontbreken van het gemengde karakter, dat de andere huwelijken hebben. Geldig blijft de sub 5, 2 gemaakte opmerking, dat de Maleise inscriptie van 1286 wijst op een door Krtanagara tot Malayu gericht huwelijksaanzoek. Wij behoeven hieruit echter niet te concluderen, dat de Groot-Majapahitse theoretici dit feit ook aanvaard hebben; zij kunnen Lĕmbu-Tal een andere echtgenoot gegeven hebben dan zij met het oog op Krtanagara's onderhandelingen met Malayu in 1286 hadden moeten doen. Nemen wij aan, dat volgens de Groot-Majapahitse theorie Lĕmbu-Tal getrouwd is geweest met de koning van Madura, dan komen wij met het totaal der gegevens beter uit.

De Balawi-inscriptie noemt als nusântara: Bangli (= Bali), Malayu, Madura en Tanjungpura (= Campā). Nu lezen wij in Nag. 42, 1, c/d:

> ring angga-wiya*t*-arka Çāka sira motus anĕkana ri Bāli cūrṇitan
> ndatan-dwa kawĕnang ratunya kahañang tĕka marĕk i narendra sakrama

> In het Çāka-jaar 1206 zond hij manschappen uit tegen Bali, welks krijgsmacht gebroken moest worden,
> en het duurde niet lang, of zij slaagden er in de vorstin buit te maken; zij kwam tot de koning, eerbiedig, als *hañang* [83]).

Aan deze mededeling gaat vooraf die van Nag. 41, 5, c/d, waarin wij Krtanagara's overwinning op Malayu in 1275 A.D. vermeld vinden, de overwinning in zijn tweeëntwintigste regeringsjaar, waarover wij eerder gesproken hebben. Ook Prapanca's bewering betreffende een militaire *pamalayu* in 1275 is in strijd met wat wij uit de Maleise inscriptie van 1286 weten, en er is dus reden om te vermoeden, dat de Groot-Majapahitse wijziging van Lĕmbu-Tal's echtgenoot iets te maken heeft gehad met de Groot-Majapahitse verandering van Krtanagara's vreedzame relaties met Malayu in een aanval op Malayu. Het verband is duidelijk: indien Krtanagara Malayu overwonnen zou hebben zoals hij Bali zou hebben overwonnen, zou hij uit Malayu een *hañang*, een *putri pĕnungkul*, gekregen hebben als overwinnaar, omdat in de Javaanse litteratuur de aanbieding van een prinses het bewijs van onderwerping van de verslagen partij is. Tegenover de *putri pĕnungkul* behoeft de overwinnaar geen tegenprestatie in de vorm van aanbieding van een eigen dochter of zuster te stellen, en een *pĕminang* is geheel overbodig, wanneer men de vader van de *putri*

pĕnungkul de wet kan stellen. Aangezien nu de bruidwerving van 1286, althans de aanbieding van een geschenk, dat op bruidwerving wijst, een feit is, komt men tot de conclusie, dat dezelfde reden, die de Groot-Majapahitse theoretici er de voorkeur aan heeft doen geven om Lĕmbu-Tal tot echtgenoot van de koning van Madura te maken, hen heeft gedwongen om de vreedzame bruidwerving van 1286 te vervangen door een veroveringstocht van 1275, en dat ondanks Ādityawarman's lidmaatschap der koninklijke familie.

Heeft Krtanagara een *hañang* gekregen uit Malayu zowel als uit Bali — in de gedachtengang der Groot-Majapahitse priesters nu uiteraard —, dan was hij in de gelegenheid om zijn twee zusters naar elders uit te huwelijken. Wegens de opsomming der vier nusântara in de tekst der Balawi-inscriptie komen als bruidegom in aanmerking de koning van Campā en de koning van Madura. Een huwelijk van Lĕmbu-Tal's zuster met de koning van Campā hebben wij reeds eerder aangenomen door het Pararaton-bericht over Darapĕṭak in het licht van Schema IV te bezien. Nieuw is de veronderstelling betreffende Lĕmbu-Tal's huwelijk met de koning van Madura. Het lag echter na 1294 voor de hand om Lĕmbu-Tal liever dan met de koning van Malayu met de koning van Madura te laten trouwen en daarmee de moeder van Wijaya/Krtarājasajayawardhana tot koningin van Madura te maken, omdat men in dezelfde tekst OJO 81, waarin staat, dat Wijaya de zoon van Narasinghamūrtisutā was, lezen kon, dat Wijaya na de dood van Krtanagara naar Madura gevlucht was. Het is dus niet zonder reden geweest, dat de auteur van OJO 79, een tekst, die in 1191 Çāka, 1269 A.D., gedateerd is, maar die blijkens de er in voorkomende mededeling over Krtanagara's vereniging van Janggala en Pangjalu pas in de Groot-Majapahitse tijd geschreven kan zijn, in zijn verhaal de opmerking heeft ingevlochten, dat 's konings minister Rāmapati de koning van Madura *anukūla*, „gunstig gezind", heeft gemaakt, vriendelijk heeft gestemd: met dit stuk als instrument van litteraire magie heeft men in de Groot-Majapahitse tijd blijkbaar het bondgenootschap van Krtanagara met Malayu omgezet in een bondgenootschap met Madura. En daarom spreekt Prapanca in Nag. 15, 2, waarin hij, door de indirecte vermelding van Krtanagara's geboorte in 1252, de stichting van het rijk van de Vijfvoudige Buddha herdenkt, van een nauwe band tussen Java en Madura. Door Krtanagara's verwerving van een *hañang* van Bali en een tweede van Malayu en door zijn verzwagering met de koninklijke families van Campā en Madura had hij vertegenwoordigsters der vier eilanden als *caturdewī* naast zich staan.

In de volgende generatie vertegenwoordigt Wijaya Madura door zijn afkomst, maar hij is koning van Majapahit. Zijn bruid is primair Darapĕṭak, de Camse. Willen wij nu ook voor zijn tijd de figuur krijgen van de vier met Java verbonden nusântara, dan moeten wij aannemen, dat een van Wijaya's zusters getrouwd is geweest met een „prins van Bali" en de andere met een „prins van Malayu"; in aanmerking komen haar neven

(cousins), resp. de zoon van Krtanagara bij zijn Balise vrouw en de zoon van Krtanagara bij zijn Maleise vrouw. De laatstgenoemde zuster van Wijaya is dan te beschouwen als de moeder van Ādityawarman, en wij zullen haar in aansluiting aan de notitie van Par. 24, 29 *Darajingga* noemen, want van Darajingga wordt gezegd, dat zij de moeder was van de koning van Malayu, die tuhan Janaka alias Marmadewa alias aji Mantrolot heette; een figuur met een drievoudige naam moet een belangrijke persoon zijn geweest, en daarom ligt identificatie van Darajingga's zoon met Ādityawarman voor de hand, al weten wij, dat zijn moeder niet in werkelijkheid Darajingga heeft geheten en de Pararaton-man met betrekking tot haar zich vergist heeft. Noemen wij hier voor het gemak de andere zuster van Wijaya *Darabiru*, om met kleuren te blijven werken, de zuster van Lĕmbu-Tal *Lĕmbu-Aren*, om in de buurt van de tal-boom te blijven, de vrouwen van Krtanagara *Balikā* en *Malayukā*, de zoon van Balikā *bhre Bali* en de zoon van Malayukā *bhre Malayu*, en duiden wij ter besparing van ruimte de koning van Campā aan als *Campārāja* en die van Madura als *Madhurarāja*, dan kunnen wij nu het volgende overzicht geven:

SCHEMA VI

waarin de derde en de vierde regel slechts verschillen door de volgorde der namen. In het deel-onder-de-streep van dit schema heeft Wijaya rechts van zich staan zijn primaire bruid Darapĕṭak, terwijl voor de vier dochters van Krtanagara, met wie Wijaya getrouwd was volgens Nag. 45, 2, c/d, in de plaats treden twee zonen van Krtanagara, bhre Bali en bhre Malayu, die dus ieder gelden voor twee dochters, of één als dochter geldende zoon van Krtanagara bhre Bali met zijn bruid Darabiru, die dochter van Lĕmbu-Tal is, maar als dochter van Krtanagara geldt, plus één als dochter geldende zoon van Krtanagara bhre Malayu met zijn bruid Darajingga, die eveneens dochter van Lĕmbu-Tal is, maar als dochter van Krtanagara geldt. De dubbeldochter bhre Bali/Darabiru heeft een dubbelzoon, Krtawardhana/Gajahmada, en de dubbeldochter bhre Malayu/Darajingga heeft een dubbelzoon Wijayarājasa/Ādityawarman. Voor de twee dubbelzonen geldt, dat zij functioneel identiek zijn wegens de mede-

deling van Prapanca in Nag. 4, 2, dat Wijayarājasa *sama-sama kalawan* Krtawardhana was [84]).

Terwijl nu Ādityawarman bekend is als koning van Malayu, weten wij uit de inscriptie van Er-Abang, laatstelijk besproken door Damais in BEFEO 47/1, 127 sq., dat zijn alter-ego Wijayarājasa opgetreden is als koning op Bali; wij mogen dit beschouwen als een uitvloeisel van de theorie betreffende de identiciteit van Krtawardhana en Wijayarājasa en in verband brengen met de jongere verhalen, waarin ārya Damar = Ādityawarman als koning van Bali optreedt. Even precieze mededelingen over Krtawardhana en Gajah-Mada hebben wij niet, maar in de laatste zang der Kidung Sorândaka lezen wij, dat Gajah-Mada op Bali geboren is, en wij mogen dus misschien Krtawardhana beschouwen als de Maleise zoon van bhre Bali, die correspondeert met de Balise zoon van bhre Malayu, Wijayarājasa. Uit Prapanca's mededeling in Nag. 4, 2 vloeit in dat geval verder voort, dat de „Maleier" Krtawardhana hoort bij de „Maleier" Ādityawarman; dit interesseert ons, omdat het betoog sub 3, 2 ons voor de vraag heeft gesteld, waarom de Sanskrt inscriptie van 1343, die bij gelijkstelling van de jaren 1343 en 1358 functioneel identiek is met de Sanskrt inscriptie op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor, Ādityawarman en niet Wijayarājasa vermeldt; hier vinden we dus vermoedelijk het antwoord. Op dezelfde wijze hoort misschien de „Baliër" Gajah-Mada bij de „Baliër" Wijayarājasa alias bhre Wĕngkĕr; hen vinden wij zij aan zij in het verhaal over de slag bij Bubat in Par. 28, 29 sqq. Ten slotte, aangezien in de generatie van Krtanagara zowel als in die van Wijaya de vier eilanden vertegenwoordigd zijn, moet dat ook wel in de generatie van Jayanagara het geval zijn; de viervoudige zwager, die een Bali-paar en een Malayu-paar constitueert, staat dus wel tevens voor de *caturdwīpa*, welks onderdelen volgens de theorie evenzeer functioneel identiek zijn geweest als de vorsten, die over Bali, Malayu, Madura en Campā regeerden [85]).

Hoofdstuk 5 heb ik gewijd aan „de dynastie als mysterie". Nemen wij aan, dat de Vader der Groot-Majapahitse leer bedoeld heeft het geheim van Buddha's revelatie adequaat te ad- en construeren, dan kan succes hem niet geheel worden ontzegd.

5, 4. Hoewel het doel van dit boek niet is een poging te doen om historische feiten vast te stellen, is het moeilijk om het af te sluiten zonder de vraag te stellen: wat moet men zich eigenlijk bij het gebruiken van de term „Koningin van Majapahit" voorstellen? Prapanca's voorstelling van zaken is eenvoudig genoeg: een dochter van Krtanagara, met Wijaya/Krtarājasajayawardhana van Majapahit getrouwd en bij hem moeder van drie kinderen, leefde rustig in een bloeiende residentie, in haar lange leven slechts driemaal door oproerkraaiers gestoord, door Nambi in 1316, door de lieden van Saḍeng en Kĕṭa in 1331 en door de koning van Bali in 1343; ze overleefde haar man en haar zoon, moest zich dus in 1329 met de leiding der zaken belasten, maar kon als non dat niet goed doen

en liet het werk over aan haar toegewijde dochter, die na grootmoeder's dood de regeringstaak overdroeg aan Rājasanagara. Krom heeft dit in HJG[1] 380 (HJG[2] 384 sq.) vrijwel nagezegd: „De zaak is dus deze, dat toen bij het overlijden van Jayanagara de mannelijke afstammelingen van Rājasa ontbraken, en dus de vrouwen aan de beurt kwamen, de oudste rechten waren aan de nog levende dochter van Kṛtanagara. Dat deze niet persoonlijk regeert, doet staatsrechtelijk niets ter zake; eerst met haar dood komt de troon opnieuw vacant en dan staat de naaste mannelijke erfgenaam gereed in den persoon van haar kleinzoon". Ja, die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube; Prapanca heeft het pad der Krtanagara-dochters te effen voorgesteld, en de Camse prinses, die aannemelijker leek, past te mooi in haar figuur om definitief indruk te kunnen maken. En wat is Krom's beroep op staatsrecht waard, wanneer we moeten constateren, dat er in de hele Javaanse geschiedenis geen tweede voorbeeld is te vinden van een vrouw op de troon, indien wij Suhitā, als Tribhuwanottunggadewī's „copie", niet als argument willen laten gelden; ernstiger nog, alles wat wij van de status der Javaanse koningsvrouwen en -dochters vernemen verzet zich tegen de veronderstelling, dat de Javaanse edelen zich aan de heerschappij van een vrouw onderworpen zouden hebben, en met Nederlandse maatstaven komt men niet ver op Java. Indien de viervoudige Krtanagara-dochter en de Camse prinses niet bijster reëel lijken, waar zou dan de vrouw, die Majapahit haar wil opgelegd zou hebben, vandaan zijn gekomen?

Men mag niet zeggen, dat het vraagstuk, zo moeilijk als het voor de historicus ligt, zo gemakkelijk ligt voor hem, die studie maakt van de Javaanse mythen en in het bijzonder van het Javaanse beeld van het verleden. De verhalen zijn te gevarieerd om als complex terstond doorzichtig te zijn, en van de meeste weten wij niet precies, wanneer en onder welke omstandigheden ze ontstaan zijn. De vrij jonge Damarwulanroman reflecteert in hoofdzaak de Groot-Majapahitse leer: Prabu Kĕnya, door de dood van haar vader op de troon gebracht, zou ten huwelijk gevraagd zijn door de vorst van Blambangan, die, toen zij niet goedschiks wilde, probeerde, of het kwaadschiks ging, maar verslagen werd door de zoon van de patih, waarna deze jongeman koningin en vaderland tot beloning kreeg. Ook het verhaal in SM 14 lijkt vrij jong te zijn: Gajah-Mada zou, toen hij bij toeval vernam, dat het volk hem plannen toeschreef om door een huwelijk met de jonge vorstin op de troon te komen, in edele verontwaardiging een sayĕmbara, de klassieke bruigomkeuze van een koningin, hebben geregeld, en uit de massa mannen, die zij toen langs zich heen liet trekken, zou zij de allerlaatste hebben gekozen; hij stond haar aan, en bleek after all geen zoon van een palmwijntapper, maar een prins van Tanjungpura te zijn. Voor het oplossen van ons probleem hebben we aan deze verhalen, al zijn ze geenszins onbelangrijk, niets. Er zijn echter twee oudere verhalen, die misschien enig licht verschaffen, het Calonarang-verhaal en het gedicht Sri Tanjung.

Het Calonarang-verhaal, dat reeds eerder genoemd is, gaat over een weduwe, die, gegriefd over het feit, dat niemand haar dochter ten huwelijk vroeg, aan Bhagawatī toestemming vroeg om het land te teisteren, en na verkregen verlof dood en verderf zaaide in het gebied van Erlangga; de koning riep in barre nood de hulp in van mpu Bharaḍah, die – zoals wij reeds zagen – een oplossing vond door zijn leerling Bahula met Calon-Arang's dochter te laten trouwen, haar moeder van zonde verloste, en aldus de welvaart van het rijk herstelde, al besloot de koning vervolgens tot rijksdeling ten behoeve van zijn twistende zoons. Dit verhaal is een *wurung*-verhaal, dat zich afspeelt in de nacht vóór het aanbreken van de „dag" van Erlangga; de vermelding van mpu Bharaḍah en zijn tegenstander mpu Kuturan alsmede van de rijksdeling stempelen het tot een Groot-Majapahits verhaal. Rājasanagara heeft evengoed zijn „dag" beleefd als Erlangga, en Calon-Arang had dus ook de *wurung* der aan 1351 voorafgaande jaren genoemd kunnen worden. Een auteur van de Groot-Majapahitse tijd heeft allicht vermeden om direct te zeggen, dat *Calon-Arang* voor „de Rājapatnī" stond, maar ons helpt, dat Prapanca in Nag. 2, 1, b de Rājapatnī, Tribhuwanottunggadewī's moeder, „de belichaming der Bhaṭārī Parama-Bhagawatī" noemt en haar dus vrij duidelijk als koninklijke *wurung* aanduidt, al zegt hij er meteen bij, dat zij een Buddhistische non was. Het is niet onredelijk om te veronderstellen, dat de aloude mythe, volgens welke de pontianak in de nacht rondwaart om kwaad te doen en daarbij de gedaante aanneemt van een zeer schone vrouw, de voorstelling van het optreden van een koninklijke *wurung* in de donkere tijd vóór de stichting van het nieuwe rijk geïnduceerd heeft, en dat deze mythe, vermengd met de voorstelling van de goddelijke Ṣaḍabhijna, die met straffe hand regeert in de roerige Kaliyuga, alsmede met de leer der *caturdewī*, opgenomen is in het Groot-Majapahitse dogma. In dat geval beeldt de Cāmuṇḍā van Ardimulya een idee uit, die in Tribhuwanottunggadewī menselijke gedaante heeft gekregen, en is de grote *paçrāddhan* van 1362 het wegens de officiële aanvaarding van deze idee noodzakelijke verzoeningsfeest geworden, zogoed als de op Tribhuwanottunggadewī's naam gestelde staatsstukken dan het middel zijn geweest om de idee te socialiseren. Men kan in het kader van zulke maatregelen een vrouw hebben gekozen om de rol „Tribhuwanottunggadewī" te spelen, maar het uitgangspunt is dan de mythe geweest.

Op de stichting van het Groot-Majapahitse rijk heeft ook het verhaal betrekking, dat onder twee namen bekend is – „Sudamala", uitgegeven door van Stein Callenfels in VBG 66/1, en „Sri Tanjung", uitgegeven door Prijono, beide met vertaling en aantekeningen –, maar dat hier als één geheel behandeld en als *Sri Tanjung* aangeduid wordt. Het is een allegorie, welker eerste deel vertelt van Sadewa, de jongste der vijf Pāṇḍawa's, die, omdat Hyang Guru besloten heeft hem als instrument voor de verlossing van Durgā te gebruiken, door zijn moeder in bezetenheid wordt afgestaan om de offerdood op het lijkenveld te sterven, en

die, na het heldhaftig doorstaan van de verschrikkingen des doods, de verlossing van Durgā verricht en tot beloning de twee schone dochters van de kluizenaar Tambrapetra van Prang-Alas krijgt. Enige tijd na de voltrekking van het huwelijk gaat Sadewa's tweelingbroer Sakula hem zoeken, vindt hem in Prang-Alas en krijgt daar een van Sadewa's twee vrouwen ten huwelijk. In het tweede deel van het verhaal maken wij kennis met Sadewa's dochter Sri Tanjung, die geschaakt wordt door Sakula's zoon Sidapaksa, haar cousin. Koning Silakrama van Sinduraja hoort van de schoonheid van Sidapaksa's jonge vrouw en stuurt hem op reis met een gevaarlijke opdracht om zelf Sri Tanjung het hof te kunnen maken. Sri Tanjung weigert het aanzoek van de koning, en deze neemt wraak door na Sidapaksa's terugkeer uit de hemel, waar hij zijn opdracht vervuld heeft, Sri Tanjung te belasteren. Sidapaksa gelooft hem en doodt Sri Tanjung. Sri Tanjung's ziel wordt echter niet toegelaten tot het dodenland, en Durgā, die zich dankbaar herinnert, dat Sadewa, Sri Tanjung's vader, haar eenmaal heeft verlost, doet Sri Tanjung schoner herleven dan ze geweest was en stuurt ze na een reinigingsbad en een bezwering terug naar Prang-Alas, met de opdracht Sidapaksa te negeren. Sidapaksa, vol wroeging over zijn ondoordachte daad, wil zelfmoord plegen, maar Durgā verhindert dat en zegt, dat hij Sri Tanjung terug zal winnen door Silakrama te doden. In de daarop volgende strijd wordt Silakrama verslagen en Sidapaksa uitverkoren om zijn plaats in te nemen. Het verhaal van zijn troonsbestijging ontbreekt, maar laat zich gemakkelijk genoeg raden.

De naam *Sri Tanjung* laat zich weergeven met „prinses van Campā", en haar andere naam *dewī Angkatan* betekent „Hare Majesteit", *Tambrapetra* is te herleiden tot *tāmrapreta* en te vertalen met „heer van het dodenrijk"; wij denken daarbij aan bhre Panḍan-Salas, vooral, daar Tambrapetra's kluizenarij *Prang-Alas* heet; indien *Sri Tanjung* staat voor „prinses van Campā", staat „de kluizenaar van Prang-Alas" voor „de koning van Campā". In het begin van het dubbelgedicht wordt over toekomstige dynastiestichting gesproken en aan het einde van het verhaal wordt Sidapaksa koning. Het verhaal is in de Groot-Majapahitse tijd op tempels uitgebeeld in reliëfs en dus op de dynastie van Groot-Majapahit betrokken. Elementen van het verhaal vinden wij terug in de geschiedenis van Baron Sĕkenḍer, een jonger verhaal over de vestiging der Nederlandse heerschappij, zodat ook zijdelings blijkt, dat de Javanen het als een allegorische beschrijving van de stichting van het Groot-Majapahitse rijk hebben opgevat. In dit licht het verhaal beziende, moet men, dunkt mij, tot de opvatting komen, dat Sri Tanjung de tot *dadi* wordende *wurung* is, van wie heel andere dingen verteld worden dan van Calon-Arang, maar die met Calon-Arang het essentiële gemeen heeft: zij hoort in het begin van het verhaal tot het rijk van de dood en staat onder de schuts van Durgā, die haar niet van zonde, maar van haar status verlost, en dit doet als de koningin der *wurung*'s, die zelf de overgang van *wurung*- tot *dadi*-status heeft beleefd [86]).

Het is niet zo, dat wij uit het verhaal over Calon-Arang of uit dat over Sri Tanjung kennis aangaande de figuren en gebeurtenissen van de Groot-Majapahitse tijd kunnen putten; als allegorie hebben zij gesproken tot lieden, die de situatie kenden, en juist deze omstandigheid heeft de verhulling mogelijk gemaakt, die ons de herkenning der situatie belet of belemmert. Het belang van de studie dezer verhalen schuilt echter niet in het rendement voor de historicus; de verhalen zijn interessant, omdat zij een visie op de stichting van het Groot-Majapahitse rijk verraden, die fundamenteel verschilt van die van Prapanca, en men mag de vraag stellen, hoe het ontstaan er van nog in de Groot-Majapahitse tijd mogelijk zou zijn geweest, indien Prapanca's voorstelling van zaken ook maar enigszins adequaat aan de werkelijkheid zou zijn geweest. Krachtens de studie van deze verhalen kunnen wij dus verschil maken tussen de constructie van Prapanca, diep door een theologische gedachtengang beïnvloed, en het oordeel der Javaanse gemeenschap, dat diep door de Javaanse mythe beïnvloed werd. Nu waren echter ook de scheppers van de Groot-Majapahitse doctrine Javanen, en vrijwel niemand kan zich aan de suggestieve werking van de mythe zijner gemeenschap geheel onttrekken. Het is daarom geen dwaze gedachte, dat ook de theologen van Groot-Majapahit, bij het uitwerken van de leer omtrent het drievoudige juweel, de viervoudige godin en de vijfvoudige Buddha tot een beeld van het Groot-Majapahitse rijk, er toe gekomen zijn de *wurung* een rol te laten spelen in de nacht, die in termen van de leer het tijdvak van de non-existente Buddha was. De structuur van Schema V is zo, dat de zusters van de Buddha-Koning de functie vervullen van liaison tussen de Buddha van Java en zijn Ratnatraya-genoten van het buitenland; zelfs een buitenlandse Buddha echter was voor de Javaanse gemeenschap als geheel een bhre Paṇḍan-Salas, een heilige Tambrapetra, en er was dus slechts een extra factor nodig om zulk een „zuster van de Buddha-Koning" te doen uitgroeien tot een Tribhuwanottunggadewī, een koninklijke pontianak. Die extra factor is waarschijnlijk geweest de strijd, die gevoerd is moeten worden om het Buddhisme na het échec van Krtanagara opnieuw een plaats te geven in de Javaanse gemeenschap.

Wat het Buddhisme voor de Groot-Majapahitse tijd en voor de rijken van na 1400 Çāka precies betekend heeft, dat is een vraag, die in het huidige stadium van het onderzoek nog niet te beantwoorden is; zolang een groot deel der oudere Javaanse litteratuur een gesloten boek is, is de tijd voor het geven van een precies antwoord niet aangebroken. De verhalen, die wij in de Tantu Panggĕlaran vinden, wekken de indruk, dat de massa op de Buddhistische ideologie gereageerd heeft met een mengsel van spot en vrees, voortvloeiend uit het karakteristieke onvermogen van iedere gemeenschap om een oud mythencomplex abrupt prijs te geven enerzijds, en uit symbiose met een de nieuwsgierigheid prikkelende en ontzag inboezemende nieuwe leer aan de andere kant. Hoe het de nieuwe leer precies vergaan is, weten wij niet, want wij beschikken niet over dat

soort informatie, dat wij nodig zouden hebben om de sociaal-religieuze positie van het Buddhisme b.v. omstreeks het midden der veertiende, vijftiende en zestiende eeuw te bepalen. Omstreeks het midden van de zeventiende eeuw blijkt uit de Babad Tanah Jawi, dat voor de Mataramse pujangga de „koning van Majapahit" prototype geworden is, zoals eenmaal Erlangga prototype geweest was; het Mataramse huis, voor hetwelk de Babad Tanah Jawi een soort geloofsbelijdenis en tegelijkertijd een soort constitutie geweest is, Mohammedaans noemen is een vèrgaande vereenvoudiging van een complexe situatie, die onder bepaalde omstandigheden voor bepaalde doeleinden bruikbaar kan zijn, maar die de beoefenaar der Javaanse cultuurgeschiedenis toch enigszins zou misstaan. Men hoeft niet in twijfel te trekken, dat Añakrakusuma de moskee bezocht en vóór zijn dood zijn haar heeft laten knippen — cf. de Graaf in VKI 23, 103 sq. —, om te pleiten voor een genuanceerd oordeel; evengoed is van belang, dat de Babad Tanah Jawi begint met het Watugunung-verhaal, of dat diep in de Mataramse tijd een vorst, die zich tot een belangrijke functie geroepen achtte, zich Erucakra, d.i. Wairocana, noemde (Pigeaud, IA 270 sqq.). Ik pleit er niet voor *dit* feit van allesbeheersend belang te achten; om tot een bevredigend cultuurhistorisch beeld van de Mataramse tijd te komen zullen wij, zoals in dit boek voor de Majapahitse tijd gedaan is, een groot aantal losse gegevens tot een patroon in elkaar moeten passen, en dit patroon van een etiket voorzien kan zonder bezwaar tot het laatste moment wachten. Hoe intensiever wij de Groot-Majapahitse tijd, waarin de Mataramse opvattingen vele van haar wortelen hebben, bestuderen, hoe gemakkelijker het te zijner tijd zal vallen de Mataramse tijd te verstaan en van „de Javaanse Islām" iets te zeggen, dat in ruime wetenschappelijke zin verantwoord is. Met deze opmerking is ook de beperktheid van het nut van dit boek vastgesteld; het vraagt om vervolgdelen, die ons dichter bij het verstaan van het Javaanse heden zullen brengen.

5, 5. De hoofdzaak van het betoog van dit boek is als volgt samen te vatten.

Het essentiële van de Groot-Majapahitse doctrine, die in het beeld der kapancatathāgatan-dynastie tot uiting komt, is de leer betreffende de innige verbondenheid van Buddhisme en Wiṣṇuïsme. Zoals Kern in zijn Sutasoma-opstel (VG 4, 149 sqq.) in het licht heeft gesteld, heeft deze leer lang vóór de Groot-Majapahitse tijd bestaan; hoe de theoretici van Groot-Majapahit er kennis mee hebben gemaakt en wie hun leermeesters geweest zijn, zal nader onderzocht dienen te worden. Misschien is typisch Groot-Majapahits — te positief mag dit niet worden gezegd — de uitdrukking van de leer in termen van een geografische rijkseenheid, welker oppositum de „rijksdeling van Erlangga" is; de Krtanagara-hymne, functioneel het belangrijkste geschrift van de Groot-Majapahitse tijd, dat wij kennen, gaat dan ook in hoofdzaak over de scheiding en hereniging

der Javaanse rijken. De twee zusters, die naast iedere Buddha-Koning staan, representeren de twee rijken, de Buddha-Koning zelf hun eenheid, die hij in zijn huwelijk met de Suṣumṇadewī beleeft. De zusters des Konings verbinden in haar huwelijk de Buddha-Koningen der nusântara met Majapahit; de drie Buddha-Koningen constitueren de Ratnatraya en zijn derhalve gelijkwaardig en verwisselbaar. Doordat echter één zuster het Wiṣnuïsme representeert en de twee zusters als volkomen identiek worden beschouwd, mag men de nusântara-koningen tevens zien als vertegenwoordigers van het Wiṣnuïsme en het Çiwaïsme, zodat er naast de Buddha-Koning van Majapahit plaats is voor een Çiwaïtisch echtpaar met Gaurīçapura als bijzettingsplaats en voor een Wiṣnuïtisch echtpaar met Çrīwiṣnupura als bijzettingsplaats.

Jayanagara, wegens zijn historische positie in het grensgebied der twee tijdperken, is zelf Wiṣnu zowel als Buddha. Zijn ambivalente wezen brengt met zich mee, dat ook de echtgenoot van elk van zijn zusters een dubbelfiguur is: Krtawardhana, in Trawulan-Oorkonde I vergeleken met Jaya-Wiṣnuwardhana, en Wijayarājasa, drager van de oude Dahase titel Parameçwara Pamotan, zijn het Wiṣnuïtische aspect, Gajah-Mada, de Krtanagara van zijn dagen, en Ādityawarman, verheerlijkt in de tantristische inscriptie op het Amoghapāça-beeld van Padang Candi, zijn het Buddhistische aspect van Jayanagara's zwagers, zodat zij vermoedelijk gekruist de nusântara, maar symmetrisch de religies vertegenwoordigen. De tegenstander van Jayanagara, die Rāhu is, voor zover Jayanagara Wiṣnu is, en dan de Buddhisten sympathiek, representeert het Wiṣnuïsme, zodra Jayanagara zich als Buddha-Koning manifesteert, en de Ketu der kapancatathāgatan is dan ook het niet-dominante aspect der tweeëenheid geworden, zodat Raṇamanggala Ketu is tegenover Wikramawardhana en zijn zoon, Singhawikramawardhana tegenover Girīndrawardhana en zijn zoon.

Het betoog van het derde hoofdstuk, dat na de inleidende paragraaf over de Krtanagara-hymne grotendeels heeft gediend om de dubbele Krtanagarase genealogie en het daarbij behorende chronologische systeem te verduidelijken en aannemelijk te maken, is in het vijfde hoofdstuk in zekere zin tot het simpele Schema V vereenvoudigd; de ratio bleek te zijn de theorie, dat Wairocana telkens met twee andere Jina's van Majapahit de Ratnatraya constitueert, en dat dus $2 \times 3 = 5$ is, doordat Wairocana in beide drietallen een plaats heeft. Het eenvoudige schema is tot het laatst bewaard, omdat de gegevens, die de Javaanse auteurs verstrekken, niet schematisch, maar quasi-historiografisch zijn, zodat ook de behandeling der gegevens dwong tot het laten voorgaan van het bijzondere, om van het bijzondere geleidelijk te komen tot de algemene kenmerken; alvorens de zusters van Wijaya en de zusters van Krtanagara ter sprake te kunnen brengen moest ik laten zien, dat uit de door de Javaanse auteurs verstrekte gegevens tot het bestaan van de niet door hen vermelde zusters — een bestaan in de theorie, niet noodzakelijkerwijze

in de werkelijkheid – mocht worden geconcludeerd. Dat elke helft van Schema V een volledige Pancatathāgata bevat, kon uit de sub 3 behandelde gegevens in hoofdstuk 5 afgelezen worden. Op de hoofdstukkenverdeling terugziende, zou ik er aan willen herinneren, dat in het eerste hoofdstuk het tweede gerechtvaardigd is op grond van overwegingen van vakgeschiedenis; nu kunnen wij vaststellen, dat de hoofdstukken 2 en 4 het centrale hoofdstuk moesten omsluiten, omdat de geestelijke vader van het Groot-Majapahitse dogma aan de Erlangga-hymne en aan OJO 81 een belangrijk element ontleend heeft, hetwelk niet duidelijk zou zijn geworden, indien we met de bespreking van Schema V begonnen zouden zijn: de vererving via de zuster van de Buddha-Koning en haar zoon hebben de Groot-Majapahitse theoretici, wie het om de fusie van Wiṣnuïsme en Buddhisme te doen is geweest, zo in Schema V verwerkt, dat de twee tradities harmonisch met elkaar versmolten zijn.

Sub 5, 1 hebben wij gezien wat ons de Sang Hyang Kamahāyānikan aan inzicht schenkt; het tractaat bleek ons te helpen de gegevens van hoofdstuk 3 in een ruimer verband te stellen door de theologische en filosofische noties en notities, die het bevat, in hoofdzaak in zijn tweede deel. Bovendien bleek de inleiding van primbon C – toevalligerwijze, zou men kunnen zeggen – een mededeling over de prior van Wanjang te bevatten, die misschien de weg heeft geopend tot een betere kennis van Gajah-Mada, in het laatste hoofdstuk naar voren gekomen als een *caturdwīpeçwaro munih*, „monnik en heer der vier eilanden", of „monnik en echtvriend der viervoudige godin". Er zijn ook kwesties, die het tractaat merkwaardigerwijze niet behandelt: we vinden er geen woord in gezegd over de Trināḍi en geen woord over de Bodhisattwa's. Het gevolg is, dat wij de vraag, of men de voogd over de Buddha-Koning als zijn Bodhisattwa moet beschouwen, niet kunnen beantwoorden. Uiteraard betekent deze opmerking niet, dat hiermee de onbeantwoordbare vragen opgesomd zijn; herhaald moge worden, dat het onderzoek van de Nāgarakrtāgama en van de leer, die wij achter Prapanca's gedicht waarnemen, nog pas in een beginfase verkeert, en dat dus zowel de voortgezette studie der in dit boek ter sprake gebrachte teksten als de nog te entameren studie van het vele onbewerkte materiaal wel tot revisie van menig detail van deze verhandeling zal dwingen.

De sub 1 gemaakte opmerking, dat Nāgarakrtāgama-vertaling en Nāgarakrtāgama-interpretatie onderscheiden dienen te worden, en dat aan de exploitatie van Prapanca's mededelingen en van wat daaromheen te groeperen is interpretatie vooraf dient te gaan, hoop ik aannemelijk te hebben gemaakt. De studie van het Javaanse beeld van het verleden en het heden is één ding, het schrijven van een Javaanse geschiedenis is een ander. Krom's boek, een knappe prestatie in zijn tijd, is verouderd wegens de ontoereikendheid van zijn probleemstelling. Kern heeft echter met zijn vertaling en Krom met zijn exploitatie der Nāgarakrtāgama-gegevens een volgende stap mogelijk gemaakt. Niemand hoeft zich dus

door het betoog van dit boek te laten afschrikken om aan de vertaling van een der vele nog niet uitgegeven Javaanse geschriften te beginnen, en niemand hoeft er aanleiding in te vinden om vertalingen van Javaanse geschriften voor een of ander doel ongebruikt te laten, omdat de bijbehorende interpretatie nog ontbreekt. Het gaat er om, dat men de aard van zijn werk en de beperktheid er van kenne; al het individuele wetenschappelijke werk is nu eenmaal een fractie van een groot geheel.

NOTEN

1. Kern heeft het overgeleverde *hana waya* met „uiterlijk bestaande" vertaald, *waya* blijkbaar als de verjavaanste vorm van Sanskrt *bāhya* beschouwende (cf. KBW 3, 604). Wegens de bezwaren, die hiertegen rijzen, heb ik het overgeleverde *waya* in *taya* veranderd; grafisch is het verschil gering, en *hana-taya* is een bekende weergave van Sanskrt *bhawā-bhawau*, „zijn en niet-zijn" (cf. KBW 2, 737). Leest men *hana-taya*, dan ontstaat er tevens harmonie tussen de mededeling van Nag. 1, 1 en die van de eerste strofe der Krtanagara-hymne (zie het betoog sub 3, 1).

Indien men *hyang iniṣṭi* als de Javaanse vertaling van Sanskrt *iṣṭa-dewatā* beschouwt, kan men *hyang iniṣṭi* tegenover *acintya* stellen als *hana* tegenover *taya*, „de god, die zich als gevolg van priesterlijke gedachtenconcentratie realiseert", tegenover „de god, die zich aan alle voorstelling onttrekt". Ook in de rest van de strofe suggereert de dichter eenheid der tegendelen.

Aan *atpada* heb ik de betekenis „dienen", „zich in dienst van de koning bezighouden met", gehecht; cf. KBW 1, 193 sq., waar men de nevenvormen *angatpada*, *ngatpada* en *natpada* vindt. Een oorspronkelijk verband met *ṣaṭpāda*, „bij", lijkt niet waarschijnlijk, al hebben Javaanse geleerden misschien in deze richting gedacht; cf. KBW 3, 176 en Nag. 64, 3, c. Vermoedelijk is het uitgangspunt geweest het met *anuhun* synonieme *angkat-pada*, dat in zijn verminkte vorm met *ri pada bhaṭāra* aangevuld kon worden; *angkatan* komt namelijk voor als synoniem van *susuhunan*. In de betekenis „Hare Majesteit" komt *Ni dewī Angkatan* speciaal ter aanduiding van Sri Tanjung voor; dit heeft er blijkbaar toe geleid, dat *angkatan* een naam geworden is van de tanjung-boom (cf. JNHW 1, 208).

Het in Nag. 1 gebruikte metrum vindt men ook in de zangen 7, 11, 17, 19, 65, 92 en 94; het schijnt op Java gecreëerd te zijn als variant van een Indische versmaat (cf. Nag.ed. 46, 67, 154 en 203, alsmede VG 9, 105 en 9, 187). Het is niet duidelijk, of de naam *jagaddhita* van Kern of van een Javaanse dichter afkomstig is, maar blijkbaar is ter aanduiding van het metrum het woord *jagaddhita* in de tekst te pas gebracht in Nag. 1, 2, d, in 17, 1, b en in 92, 2, b, terwijl wij in Nag. 92, 1, b het synonieme *kaparahitan* en in Nag. 94, 1, d het synonieme *haywa ning bhuwana* in de tekst verwerkt vinden. Van verschillende in jagaddhita gestelde zangen kan men zeggen, dat de inhoud iets met „het algemeen welzijn" te maken heeft, maar het verband is niet in alle gevallen duidelijk; over de innige samenhang der in deze versmaat geschreven zangen 1 en 7 zie men de opmerking sub 3, 8. Aangetekend worde nog, dat de meeste Wrttasancaya-strofen een woord bevatten, dat tevens

het gebruikte metrum noemt (cf. VG 9, 67 sqq.), en dat het didactische deel der Wrttasancaya ingeklemd is tussen de jagaddhita-strofen 8 en 109 of 111, hetgeen lijkt te suggereren, dat het gedicht „tot heil der mensheid" vervaardigd is; de strofen 109 en 111 leiden beide een kolofon in.

2. Het metrum van Nag. 49, 5 is dat van Wrttasancaya 62, waar de naam verwerkt is in de woorden *bhramantêng taman lwir bhujangga prayāta*. De strofe gaat over minnaars, die volgens Kern (VG 9, 149) „in den tuin omdoolden als slangen die voortsluipen". Nu betekent in Indië *bhujanggaprayāta* blijkbaar wel „Schlangengang" (CSW 308), maar Javaanse minnaars kunnen het voorbeeld hebben gevolgd van de dichter (*bhujangga*), die rondzwerft om inspiratie op te doen. In aansluiting aan de opmerkingen in noot 1 moge de aandacht er op gevestigd worden, dat Ratnāngça's verhaal over de vroegere koningen (Nag. 40, 1 t/m 49, 4) ingeklemd staat tussen bhujanggaprayāta-strofen, zodat het metrum hier blijkbaar, door *prayāta = carita = lumaku > lakwan*, „vertellende priester" suggereert. Zowel voor iemand, die van de Javaanse metriek studie wil maken, als voor hem, die het Javaanse gebruik van het woord *bhujangga* wil bestuderen, kunnen deze opmerkingen van belang zijn.

3. De cātaka van RL 2, 18 leeft volgens de oude Indiërs van regendruppels en is in de droge tijd dus niet senang; met hem wordt hier en daar de jongeman vergeleken, die naar een ontmoeting met zijn meisje snakt (cf. KBW 1, 625). Bij RL 3, 1 is aan te tekenen, dat het „om zes uur" van de oude Javanen ons „om 15 uur" is; de caesuur der strofe is interessant, de vertaling niet geheel zeker.

De kidung Rangga-Lawe (BJ 1) bevat de Wijaya-roman en het verhaal van Rangga-Lawe's opstand, in een enigszins andere redactie dan wij in Par. 18 sqq. vinden. De bespreking van de chronologische data der inleidende strofen door Damais (BEFEO 49/1, 55 sqq.) leidt deze expert tot de conclusie, dat in RL 1, 2 de eeuw niet genoemd en het decennium vóór het jaar vermeld wordt; aldus komt hij tot 1256 Çāka, 1334 A.D., doch hij laat, vermoedelijk met het oog op details van de inhoud, de mogelijkheid open, dat deze datum uit een oudere redactie in de tekst van BJ 1 overgenomen is. Het chronogram *wiṣaya rasa ta ya wasitan* suggereert echter 1065 Çāka, 1143 A.D.; het betoog sub 2, 4 stelt dit jaar in een nieuw licht. Hopelijk vindt Damais gelegenheid om na te gaan, of de gegevens voor dat jaar met elkaar in harmonie zijn; is het resultaat positief, dan zou daarmee de sub 2, 4 bereikte conclusie bevestigd worden, en is het negatief, dan kan men zich bij Damais' opvatting aansluiten of denken aan een gefingeerd jaartal zoals er meer voorkomen.

4. De litteratuur over de Javaanse toepassing van Indische metra is niet omvangrijk. Van oudere datum zijn Kern's opmerking (VG 9, 77)

over afwijkingen op het punt van caesuur, en Krom's opmerking (Nag.ed. 218, noot) over dubbele exploitatie van de r sonans. Onlangs hebben Teeuw en Uhlenbeck in BKI 114, 218 gezegd, dat er in het Nāgarakrtāgama-handschrift veel afwijkingen van „de bekende conventie" voorkomen, maar het is niet duidelijk, of zij weg te normaliseren spelfouten meegerekend hebben. Mijn indruk is, dat er na de normalisering der spelling weinig metrische onregelmatigheden in de Nāgarakrtāgama overblijven, omdat verscheidene afwijkingen van de Indische gewoonte onder een regel gebracht kunnen worden.

Prapanca stelt zich namelijk op het standpunt, dat een op -y en -w volgende korte a- als metrisch lang mag gelden wegens virtuele contractie, daar contractie tot een metrisch lange e resp. o zou leiden, en dat wegens de ambivalentie van de a in deze positie ook de op -w volgende korte i- ambivalent is (Nag. 29, 2, a: *cittangkw ī rasika*; Nag. 6, 4, d: *mangisapwī*). Deze metrische theorie heeft blijkbaar reeds de aandacht van Brandes getrokken (cf. TBG 58, 531, sub 5); Teeuw en Uhlenbeck hebben haar blijkbaar op het oog gehad in BKI 114, 220, noot 8, waar zij haar ter verbetering van mijn vertaling van Nag. 68, 3, d gebruikt hebben. In het licht van deze theorie moet men ook gevallen beschouwen als het gebruik van *byamoha* met een korte a in de eerste lettergreep (Nag. 2, 2, a), in plaats van Sanskrt *wyāmoha*. Tot dezelfde groep van verschijnselen hoort het *ywamampir* van Nag. 38, 3, c, dat voor *yômampir* = *ya umampir*, „hij bracht een bezoek", staat; door het contractieproduct secundair in w plus a te ontbinden maakt Prapanca de voorafgaande vocaal door positie lang en de eerste vocaal van *ywamampir* kort.

Als ambivalent gelden in de Nāgarakrtāgama tevens slotconsonanten, die onmiddellijk door een identieke beginconsonant worden gevolgd (Nag. 2, 2, b: *Majapahitumuluy*=*Majapahit tumuluy*; Nag. 17, 6, a: *tisūrya*=*tis sūrya*; Nag. 19, 2, d: *trasungay*=*tras sungay?*); wegens deze opvatting maakt Prapanca soms metrisch geen verschil tussen *upapati*, „nevenheer", en *upapatti*, „argument" (cf. Nag. 10, 3, c, waar *upapati*, en Nag. 65, 6, b, waar *upapatti*=*upapati* voorkomt). Het geval van Nag. 17, 6, a is bijzonder interessant, omdat men voor het metrum *tisūrya*, voor de bepaling van de cijferwaarde van het chronogram *tis-sūrya* en ter verkrijging van louter Sanskrt woorden — zie de opmerking in noot 39 — *kṣati-sūrya* moet lezen; niet minder interessant is, dat Prapanca het door hem in Nag. 17, 6, a opgegeven raadsel in Nag. 18, 8, b met *tis-tis hyang sūrya pintĕn ghaṭita pitu*, „bij het invallen der koelte, omstreeks 7 uur (ons 16.30)", zelf oplost: *tis*=7, *sūrya*=12.

De aandacht verdient ook het verschijnsel, dat met een vocaal beginnende Sanskrt woorden door Prapanca soms metrisch worden behandeld als woorden met een beginconsonant (Nag. 17, 3, d: *'udyāna*; Nag. 43, 3, a: *'atītaprabhu*). In dit geval zou men van ambivalentie onder invloed van de spelling kunnen spreken, omdat de beginvocaal van Sanskrt woorden — tenzij in sandhi-positie — door een afzonderlijk

letterteken aangeduid wordt, terwijl die van Javaanse woorden — tenzij in sandhi-positie — door een h- pleegt te worden gedragen.

Zonderen we de hierboven genoemde gevallen, waarin theorie Prapanca's toepassing der Indische metriek schijnt te hebben beheerst en dus van fouten moeilijk kan worden gesproken, uit, dan blijven er enkele onregelmatigheden over, zoals het *dwāpāra* van Nag. 43, 1, a, dat voor *dwāpara* staat (Javaanse uitspraak: *dopára*, *dupára*; cf. KBW 2, 497), en het *anopama* van Nag. 6, 3, b, dat Sanskrt *anupama* (Nag. 48, 3, c) schijnt te mogen vervangen, misschien onder invloed van Javaanse u/o-doubletten als *dopara/dupara*. Het oordeel over Prapanca's bekwaamheid in het hanteren der Indische metra moet uiteraard worden opgeschort tot na een bevredigende vertaling der hele Nāgarakrtāgama, omdat men thans nog niet steeds kan zeggen, of Prapanca dan wel de vertaler zich heeft vergist; om een voorbeeld te geven: in Nag. 35, 2, a heeft niet Prapanca een fout gemaakt door *lālana* in plaats van *lalana* te gebruiken, maar heeft Kern en hebben later Teeuw en Uhlenbeck een fout gemaakt door in de vertaling „wandelen" resp. „rondzwerven" in plaats van „zich ter harte nemen" te gebruiken.

5. In Ind. 9, 186 heb ik — ook daar onder verwijzing naar Brandes' beschouwingen over de genesis der Babad Tanah Jawi — betoogd, dat Krom voor een vruchtbare discussie met Rassers behoefte zou hebben gehad aan „kadertheorie voor de studie der Javaanse litteratuur", en duidelijk gemaakt, dat deze opmerking aansloot aan een voorafgaande omschrijving van vier fasen van filologisch werk, dat aan de studie der Javaanse geschiedschrijving vooraf dient te gaan. In BKI 114, 214 hebben Teeuw en Uhlenbeck gesteld, dat men „bij het onderzoek van gevallen van taalgebruik uit het verleden" „op grond van de essentiële gelijkheid van alle talen der wereld" zich moet laten leiden „door de algemene inzichten, die de taalwetenschap ons ter beschikking stelt" ter zake van „het correlatieve verband tussen woord en zin", „de structuur van de woordvorm", „de aard van de woordbetekenis", en wat dies meer zij; met andere woorden: „wij dienen uit te gaan van een minimale taalkundige theorie". Hierbij hebben zij een noot laten aansluiten, waarin zij constateren: „Bergs kadertheorie voldoet aan de hierboven gestelde eisen voor een minimale theorie niet".

Ik neem aan, dat in de aansluitende noot onder „minimale theorie" verstaan moet worden „minimale taalkundige theorie", omdat Teeuw en Uhlenbeck over „de hierboven gestelde eisen" spreken. In dat geval is het mogelijk het met de strekking der aantekening eens te zijn ook indien men de geuite opvattingen over taaltheorie geheel voor rekening van de auteurs laat. Het is inderdaad zo, dat de door mij bedoelde kadertheorie niet aan de eisen van een minimale taalkundige theorie voldoet; het is ook nooit de bedoeling geweest, dat zij er aan zou voldoen, en de bedoelde kadertheorie verkeert dus in het gezelschap van Marx' meerwaarde- en

Einstein's relativiteitstheorie, die evenmin aan de eisen, door Teeuw en Uhlenbeck voor een taalkundige theorie gesteld, voldoen. De zin der door Teeuw en Uhlenbeck gemaakte opmerking ontgaat mij echter. Ik vermoed, dat misverstand is opgetreden, want in Ind. 9, 186 sqq. heb ik in het geheel geen kadertheorie geformuleerd, en er slechts op gewezen, dat aan zulke kadertheorie voor het door mij aangegeven doel behoefte bestaat.

In de passus, die Teeuw en Uhlenbeck blijkbaar op het oog hebben, zijn, apart van de kwestie der kadertheorie, maar uiteraard wel in verband met hetzelfde betoog, waarin de opmerking over kadertheorie past, enkele alinea's gewijd aan het verschil tussen symbolische en antisymbolische taal, in verband met de stelling, dat de Nāgarakrtāgama een instrument van litteraire magie is geweest. Discussie over deze kwestie kan vruchtbaar zijn, maar een voorwaarde voor zulke discussie is, dat men zich een scherp beeld vormt van hetgeen de gesprekpartner betoogt, en dat men bereid is argument tegenover argument te stellen. Een beroep op de communis opinio is geen argument; met enige overdrijving zou men, de moderne wetenschap karakteriserende, kunnen zeggen: niets is zo veranderlijk als de communis opinio.

6. Op een opmerking van Poerbatjaraka, dat men *Deçawarṇana* en niet *Nāgarakrtāgama* als naam van Prapanca's gedicht moet beschouwen, heeft Kern – cf. Nag.ed. 206 – een vrij zwak antwoord gegeven, terwijl Krom in FBG 1, 375 sqq., in een beschouwing over lofdichten, aan de frequente beschrijving van 's konings rondreis in Indische gedichten herinnerende, zich afgevraagd heeft, of niet het typische in Prapanca's normale lofdicht zijn plaatsbeschrijving geweest is. Ik sta tegenover de strekking van dit betoog, waarmee Krom Poerbatjaraka's opvatting dicht nadert, sceptisch, omdat Prapanca zich in Nag. 94 houdt aan de traditionele eis, dat de dichter de waarde van het eigen werk verkleine, en de titel *Deçawarṇana* dus beschouwd moet worden als een middel tot zelfvernedering, een middel, dat een heel andere bepaling van de zin en de waarde van het gedicht door Prapanca zelf geenszins uitsluit. De eigenlijke zin- en waardebepaling geeft de dichter in de manggala, en die gaat, zoals sub 3 zal blijken, over iets heel anders; daarom beschouw ik *Deçawarṇana* zelfs niet, met Kern, als neventitel, doch als een pseudoniem, en neem ik aan, dat de kolofon de eigenlijke naam van het gedicht bevat.

De kolofon geeft *Nāgarakrtāgama*, met een lange a in de eerste lettergreep; vat men dit op als „verhaal van 's rijks gouden tijd", dan is de bepaling van *krta* door een voorafgaand adjectief *nāgara* zowel als door een voorafgaand substantief *nagara* volgens de grammatici toelaatbaar, en hoeft men dus tegen *Nāgara-* geen bezwaar te hebben, al is *Nagara-* gewoner. Bij de laatste bijzin is echter aan te tekenen, dat Prapanca steeds *Jayanāgara* schrijft en vaker *Krtanāgara* dan *Krtanagara*. Een

vraag, die men mag stellen — al is er geen kans op een antwoord —, is, of de bedoeling geweest is met *Nāgarakrtāgama* het gedicht als *Krtanāgarāgama* te karakteriseren; dat zou namelijk met de strekking der manggala-strofen geheel in overeenstemming zijn. In dit verband is het wegens de functionele samenhang van Nādajna's gedicht — zie sub 3, 1 — en dat van Prapanca nuttig er aan te herinneren, dat Nādajna's gedicht in deze verhandeling aangeduid wordt als „Krtanagara-hymne".

Door zijn naam is de Nāgarakrtāgama cultisch een amulet, dat in de kraton bewaard diende te worden als een middel tot bescherming van de veiligheid van het land en het welzijn der dynastie. Daarom is van belang, dat het Leidse handschrift afkomstig is uit de purī van Lombok, waar verschillende plaatsnamen, o.a. *Cakranagara* zelf, aan het bestaan van een centrum van tantristisch Buddhisme doen denken. Een deel der bevolking van Lombok noemt zich nog steeds *Boddha*; dat dit woord ook met betrekking tot hen „Buddhisten" betekent, behoeft niet betwijfeld te worden — zie van Eerde's opmerkingen in TBG 43, 292 —, al hebben de Boddha's van Lombok dan misschien weinig van de oude leer overgehouden. Op Bali schijnt de Nāgarakrtāgama vóór Brandes' publikatie van de tekst niet of niet meer bekend te zijn geweest; als amulet kon daar een Nāgarakrtāgama-handschrift nauwelijks dienst doen, want de tekst vermeldt — Nag. 42, 1 en 49, 4 — een nederlaag van de koning van Bali. In verband met de mogelijkheid van cultische functie van het handschrift zijn van belang de opmerkingen in BL 72 en 84 en in VBG 66/1, 156, noot 2.

7. Het opstel „Javaansche Geschiedschrijving", dat in GNI 2, 7 sqq. verschenen is, dateert van 1938, toen ik reeds twijfelde aan de juistheid van de visie, die aan Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" ten grondslag ligt, maar aan de andere kant de studie van „het beeld van het verleden" als element van een mythencomplex nog niet zo scherp van historiografie onderscheidde, dat ik tegen plaatsing van mijn opstel in GNI het bezwaar had, hetwelk ik nu zou hebben. De strekking van het betoog was de lezers van GNI duidelijk te maken, dat de aard der Javaanse litteratuur de informatieve waarde, die zij voor de historicus heeft, zeer beperkt. Nu ik, ruim twintig jaar later, het opstel weer doorlees, zie ik er vele fouten in, maar dat ik aanleiding heb gegeven om de term „historical literary magic" te gebruiken, die Zoetmulder in BKI 113, 64 om zo te zeggen op mijn naam stelt, moet ik ontkennen; in GNI 2, 9 heb ik *historische* in de combinatie *historische literatuur* tussen aanhalingstekens geplaatst om de reserve uit te drukken, waarmee ik het adjectief gehanteerd heb. Iedere daad van magie vindt in een reële situatie haar oorsprong en verklaring, en indien een daad van magie leidt tot het ontstaan van een geschreven stuk, dan reflecteert dit later uiteraard een historische situatie, maar op zijn eigen wijze. Ik vrees, dat ik het een en ander in GNI 2, 7 sqq. niet op bevredigende wijze uiteengezet heb,

maar toen Zoetmulder zijn opstel „Kawi and Kekawin" in BKI 113, 50 sqq. publiceerde, in 1957, was er intussen toch wel iets nieuwers dan het GNI-opstel van 1938 ter beschikking gekomen!

In het tweede deel van zijn opstel kenmerkt Zoetmulder de kakawin-dichter als een „worshipper of the god of beauty", die „strives after a union with him, a union which finds its start in his yoga and its definite accomplishment in liberation". Dit leidt hem tot de vraag: „Is he also the priest of the literary magic, as seen by Berg?" Deze vraag is, dunkt mij, niet juist, en bepaaldelijk is het woord *also* er in misplaatst, want de priester, die van een tekst, gesproken of geschreven, gebruik maakt om er eenwording met God mee te verwezenlijken, beoefent magie, en litteraire magie, indien zijn tekst zodanige kwaliteiten heeft, dat toevoeging van het woord „litterair" verduidelijkend werkt. Het door Zoetmulder beschreven streven is, dunkt mij, één kant van de priesterlijke activiteit, en beïnvloeding van het lot van zijn gemeente is de andere kant er van; zij horen bij elkaar, omdat de priester nu eenmaal een middelaar tussen God en het volk is. Om misverstand te voorkomen teken ik bij Zoetmulder's uiteenzetting op p. 60 sq. aan, dat ik in beginsel alle kakawin's als functionele gedichten beschouw, al zal het lang niet altijd mogelijk zijn vast te stellen, welke betrekking er in elk afzonderlijk geval bestaat tussen de inhoud van een kakawin en de situatie, waaruit hij voortvloeit. Deze opvatting steunt op de overweging, dat een litteratuur niet heterogener is dan de gemeenschap, die haar voortbrengt, en is met de opmerkingen van algemene aard, die Zoetmulder gemaakt heeft, niet in strijd. Voor opmerkingen over de kakawin's Sumanasāntaka, Sutasoma en Arjunawijaya zie de noten 58 resp. 50.

Het geval van de kakawin Bhāratayuddha zou ik, na bestudering van Zoetmulder's opmerkingen, toch anders willen blijven stellen dan hij doet. Uit de inleidende strofen blijkt, dat Jayabhaya op de troon niet het recht van de normale erfgenaam had, want anders zou Çiwa niet uit de hemel hebben hoeven af te dalen om hem zelf tot koning te benoemen. Op de mededeling daaromtrent laat de dichter volgen, in BY 1, 6, dat hij hierin aanleiding heeft gevonden om een çakakāla te schrijven, en het verhaal, waarmee hij te voorschijn komt, blijkt dan over de strijd tussen de Pāṇḍawa's en de Kaurawa's te gaan. Dat het verhaal in transpositie over de door Jayabhaya gevoerde oorlog handelt, lijkt mij uit het gebruik van het woord *çakakāla* voort te vloeien. Neemt men aan, dat de leer betreffende Erlangga's rijksdeling pas in de Groot-Majapahitse tijd ontstaan is, dan kan men in de door Jayabhaya gevoerde oorlog geen strijd tussen Koripan en Kaḍiri meer zien, en mijn opmerkingen in VAWL-NR 59/1 sub 2, 5 dienden dus om deze mogelijkheid uit te sluiten. Voor de rest handhaaf ik, dat het essentiële van de Bhārata-oorlog, de broedertwist, voor het conflict, waarin Jayabhaya betrokken geweest is, moet hebben gegolden; dat de Javanen het zo begrepen hebben, blijkt ten overvloede uit een oude overlevering. De schuld, die Arjuna op zich

voelde drukken, is door Krṣna van hem afgenomen; of nu de Bhagawadgītā uitvoerig of niet uitvoerig in de Javaanse kakawin ter sprake komt, lijkt mij bijzaak te zijn. Overigens zij opgemerkt, dat een andere kijk op details telkens weer tot wijziging van de totale visie dwingt; nadat ik in VAWL-NR 59/1 sub 2, 5 over de *hemabhūpati* van BY 1, 5, b, vroeger als koning van Sumatra beschouwd, had geschreven, is mij opgevallen, dat men de naam zonder bezwaar op Jayabhaya zelf kan betrekken en

tan-dwānut samusuh nareçwara paḍa praṇata tĕka ri hemabhūpati

kan vertalen met: „weldra naderden 's konings vijanden eerbiedig tot Zijne Majesteit" (*hemabhūpati* = *prabhu mas* = „de verheven koning").

8. Naar het mij voorkomt, behoeft de vertaling van Nag. 35, 2/3, waarvan ik bij vorige gelegenheden ben uitgegaan – cf. VAWL-NR 59/1 sub 8, 1 –, niet grondig herzien te worden. Van hetgeen Teeuw en Uhlenbeck in BKI 114, 225 sqq. te berde gebracht hebben heb ik uiteraard geprofiteerd; bruikbaar lijkt mij hun opmerking over de betekenis van *rasika* op p. 226 en die over de wenselijkheid der lezing *Hĕpit* op p. 228, terwijl mij hun opvatting over het slot van Nag. 35, 3, d te aanvaarden, maar de toepassing van hun inzicht op Nag. 35, 2, b te verwerpen lijkt. Over het geheel genomen is echter de uiteenzetting, die Teeuw en Uhlenbeck in BKI 114, 225 sqq. geven, geenszins bevredigend.

De belangrijkste kwestie, waarover zij en ik van mening verschillen, is de vertaling van Nag. 35, 3, d; Teeuw en Uhlenbeck beschouwen de in de versregel vervatte zin als een irrealis, blijkens hun parafrase op p. 229: „als hij door zijn verleden, in dit of een vorig leven, niet gebonden was aan zijn huidige positie, en dan een arme man was, dan zou hij in het klooster (I)ṇḍarbaru een toevlucht zoeken". Tegen deze vertaling van de woorden

ri taya nikang purākrta tĕhĕr daridra musira ng kuṭîṇḍarbaru

heb ik bezwaar, ten eerste omdat Prapanca met de opmerking aan het adres van de prior van Ḍarbaru, dat hij wel als een wezen van lagere rang, maar niet als Prapanca in Ḍarbaru zou willen wonen, zich onhebbelijk zou hebben gedragen, en ten tweede omdat de tekst slechts de door Teeuw en Uhlenbeck er aan gehechte zin zou kunnen hebben, indien er *tayā* in plaats van *taya* stond. Wat het laatstgenoemde argument betreft, zinnen, waarin een onvervulbare voorwaarde geformuleerd wordt – Prapanca kon aan het karman, waarmee hij geboren was, nu eenmaal niets veranderen –, worden in het Javaans gekenmerkt door het gebruik van een irrealiteitsvorm in het zinsdeel, waarmee de voorwaarde uitgedrukt wordt, en door het gebruik van de realiteitsvorm in het andere zinsdeel, tenzij daarin een factor optreedt, die per se het gebruik van de irrealiteitsvorm vereist. Een voorbeeld uit de elfde eeuw bevat de strofe

AW 1, 10, waarvan hier zes woorden cursief zijn gedrukt, drie irrealiteitsvormen van de voorwaardelijke zin (versregels a/c), en drie realiteitsvormen van de nazin (versregel d):

Yan tan *poliha* rum sĕkar ning asanānungsung rarab ning rĕrĕb
tan *pangdeha* raras liring ni luru ning lek lwir wulat ning langit
mwang yan *kelikana* ng gaḍung wahu mure mambö gĕlung kesisan
tântuk têbu *huwus* hayunta *kabalik* hyang Kāma yan mangkanā

Zou de asana-bloem, die de regen begroet, zijn verstoken van schoonheid,
zou aanschouwing der glanzende maan, 's hemels oog, geen ontroering verwekken,
werd de gaḍung in prille ontplooiïng — een wrong, waar de wind door waait — voorwerp van afschuw,
dan, kindertjes, hadt ge geen kans, was uw schoonheid vergaan, ging god Kāma failliet.

En een voorbeeld uit de twintigste eeuw, ontleend aan BP 1231[1], 35:

Yen ta panganggone Amir *mbĕjajia*, mĕsṭi *diblejedi* kanggo liru kapitunane. Nanging sarehning panganggone Amir ora mbĕjaji sigar goweng, dadi iya mung diĕntek-ĕntekake olehe ngunḍamana bae.

Hadden Amir's kleren ook maar enige waarde gehad, ze had hem ter dekking van haar schade naakt uitgekleed. De kleren waren echter geen cent waard, en dus volstond ze met hem hevige verwijten te doen.

Dat er geen reden is om te veronderstellen, dat Prapanca zich om het verschil tussen *taya* en *tayā* niet bijzonder heeft bekommerd, moge blijken uit het geval van Nag. 40, 2, d:

tuṣṭā ning sādhu *naṣṭā* ning ahita ya ginöng sthitya ning rat subhakti

't Geluk van de goeden, 't verderf van de slechten, de welvaart van 't volgzame volk was zijn doel,

met twee op *-ā* eindigende woorden, die in de irrealiteitsvorm staan door de kracht van *ginöng* en welker tweede lettergreep ook volgens het metrum lang moet zijn; voorts uit het geval van Nag. 44, 3, d:

kewĕh ning rat rinakṣêng Kali niyata *hayunyā* tan *dadi* lanā

het leed, dat men lijdt onder Kali's bewind, is beschoren; geluk zou, gesteld dat het kwam, niet beklijven,

met *hayunyā*, de irrealiteitsvorm van *hayunya*, in het zinsdeel der ongerijmde veronderstelling, gevolgd door de realiteitsvorm *dadi* in het verdere deel; ten slotte uit het geval van Nag. 41, 5, c:

nagāsyabhawa Çāka sang prabhu kumon dumona rikanang tanah ri Malayu

In 't Çāka-jaar elf-negen-zeven gelastte de koning een tocht naar Malayu,

waar de lezing *naga*, „berg" (getalwaarde: 7), die metrisch past, ook noodzakelijk is, en de lezing *nāga*, „slang" (getalwaarde: 8), onaanvaardbaar, zowel omdat Par. 24, 31 met een ander chronogram hetzelfde feit in hetzelfde jaar stelt, als omdat in Prapanca's chronologische schema Krtanagara's grote actie in 1197 Çāka als het tweeëntwintigste jaar van zijn regering moest vallen.

Volgens Teeuw en Uhlenbeck heb ik met mijn vertaling van Nag. 35, 2/3 Prapanca „uiterst subtiele en over-intelligente bedoelingen" toegekend. Deze kritiek lijkt mij constructief noch houdbaar te zijn. Indien men de tekst leest als volgt:

Kunĕng ika sang Prapanca kari kulwan ing Pasuruhan pijĕr lālana
kuṭi mangaran ri Ḍarbaru ri *ba*pradeça nikanang pradeçê Hujung
ya ta pinaran tinakwanakĕn angça-punpunan ikā ri sang sthāpaka
likhita tinonakĕn rasika supraçasti winacāmangun waspada

Ikang i Hĕpit *yathārtha* salĕbak-wukirnya wiṣayāngça sang hyang kuṭi
satĕngah i Markaman *satĕngah* ing Balunghura sawah muwah ring Hujung
rasa nikanang praçasti magawe hyun ing kawi madoha sangkêng pura
ri taya nikang purākrta tĕhĕr daridra musira ng kuṭîṇḍarbaru

Karaṇa ning açru mangkat.....

en daarvan de volgende vertaling geeft:

Prapanca bleef achter bewesten Pasuruhan; steeds hield hem bezig
het klooster Ḍarbaru, 't ommuurde terrein van de streek rondom Hujung;
hij ging er dus heen en hij stelde de sthāpaka vragen omtrent diens collectie;
die toonde hem onder zijn boeken een stuk, dat hem inzicht verschafte, een fraaie praçasti.

Dat over Hĕpit was van praktisch belang: met zijn dal en zijn heuvels bezit van het klooster;
een stuk in Markaman en in Balunghura een stuk; verder sawah's in Hujung.
De tekst der praçasti verwekte des dichters verlangen om ver van de kraton te blijven;
gebrek aan verdienste ontnam hem de kans op Ḍarbaru als veilige toevlucht,

en daarom vertrok hij met spoed.....,

dan laat men van een slechts lichtelijk bijgewerkte tekst alle details tot hun recht komen en Prapanca slechts zeggen, dat hij in Ḍarbaru iets zeer interessants heeft gelezen. Dat dit zeer interessante de Pararaton van Prapanca's tijd is geweest, volgt uit de analyse van andere gegevens;

het staat ieder, die de juistheid der getrokken conclusie bestrijden wil, vrij dat te doen, doch bestrijding heeft slechts zin en waarde, indien men aan-het-betoog-adequate argumenten te berde brengt, en zulke argumenten ontbreken in BKI 114, 225 sqq. Overigens dient overwogen te worden, dat Prapanca, gezien de aard van zijn ambt, zijn karman nauwelijks ter sprake kan hebben gebracht om iets over eigen genot of over lokale belangen te zeggen.

Het is jammer, dat Teeuw en Uhlenbeck zich tot het schrijven van hun noot 4 hebben laten verleiden, omdat zij hun betoog schaadt en gedachtenwisseling bemoeilijkt. Prapanca's gebruik van Sanskrt woorden, die op Java vreemde woorden zijn gebleven, confronteert ons uiteraard vooral met de vraag, aan welke Javaanse equivalenten wij moeten denken om zinnen met zulke vreemde woorden te verstaan. In het Sanskrt betekenen *lalati* en *lālayati* beide „spelen", maar *lālayati* is speciaal voor erotisch spel in zwang gekomen en daardoor zijn de verbaalsubstantiva resp. „spel" en „liefkozing" gaan betekenen. *Lalana* is op Java blijkbaar vertaald met *dolan*, de jongere vorm van een ouder **mādualan*, dat men wegens de Maleise isocyt met „handel drijven" mag vertalen, mits men daarbij denke aan het bedrijf van de marskramer, die van plaats tot plaats trekt en publiek lokt met clownerie en grapjasserij (cf. het verwante *bañolan*, van het grondwoord **jual*, en het Javaanse *baḍut* naast de afleidingen van Malagasy *varotra*); „handel drijven", „rondtrekken" en „spelen" zijn daardoor in het Javaans facetten van één bedrijf geweest, en het Sanskrt woord voor „spel" kon daardoor via *dolan* op Java de betekenis „rondtrekken", „reizen", krijgen. Daarentegen heeft men *lālana* op Java blijkbaar vertaald met *umiwö*, blijkens Tagalog *umibig* oudtijds een woord voor „beminnen", dat op Java verschoven is tot „verzorgen", zodat nu *pitik-iwen* < *-iwwan* „pluimvee" betekent, alsmede met *asih*; vergelijkt men het van Gajah-Mada in Nag. 12, 4, c gezegde *tan lālana* met het eveneens van hem gezegde *tan satṛṣna* van Nag. 71, 1, c, dan blijkt *asih* voor Prapanca zelf een nuance te hebben gekregen, die van erotische liefde belangrijk verschilt, maar die hem niet belet heeft toch *lālana* te gebruiken. Neemt men voor het *lālana* van Nag. 35, 2, a *umiwö* als uitgangspunt en denkt men dan aan de wijze, waarop het Maleise *mĕngiraw* – Maleis *iraw* ∾ Javaans **iwĕr* – gebruikt wordt, dan komt men tot „geven om", „belangstelling hebben voor", en mag men het niet gedetermineerde en slechts als object of complement bruikbare *kuṭi mangaran ri Ḍarbaru* beschouwen als bepaling van het object van Prapanca's belangstelling. Ook *daridra* is zo te vertalen, dat men in overeenstemming blijft met het gebruik van de Javaanse equivalenten van dit woord; wie zich bezint op de verschillende betekenissen van het Javaanse *ora oleh* zal tegen de wijze, waarop reeds Kern het *daridra* van Nag. 35, 3, d vertaald heeft, moeilijk bezwaar kunnen maken, vooral daar Kern volledig rekening gehouden heeft met de van *daridra* afhankelijke irrealiteitsvorm *musira*. De door Teeuw en Uhlenbeck

bepleite weergave van *daridra* betekent tegenover die van Kern een stap achteruit; niettemin kan men, denkende aan de Echternachse processie, met hun opmerking over de vooruitgang der Javanistiek het toch wel eens zijn.

De waarschijnlijkheid van de lezing *yathārtha* in Nag. 35, 3, a houd ik tegenover de opmerking van Teeuw en Uhlenbeck in BKI 114, 227 sq. vol, en er is aan mijn kant zeker geen vergissing in het spel geweest, zoals zij menen; na een layar wordt de consonant in het Javaanse schrift vaak dubbel geschreven, juist omdat de layar zo gemakkelijk uitvalt, en het schriftbeeld van de dubbele th verschilt nauwelijks van dat der combinatie -ṣw-.

9. Met zijn opmerkingen over de verjavaansing van het Sanskrt woord voor „mens" heeft van der Tuuk (KBW 1, 541 en 4, 517) zonder twijfel gelijk gehad; vgl. *manukūla* (Nag. 1, 3, d) naast Sanskrt *anukūla* en *mahoratri* naast Sanskrt *ahorātra*. De in Nag. 41, 1, a gebruikte vorm *sang Anūṣanātha*, welks *sang* dateert uit de tijd, waarin het volgende woord nog een appellativum was — cf. de opmerkingen over *sang Si-Nagara* sub 3, 4 —, stelt ons echter voor de vraag, waarom Prapanca de naam met ū schrijft. In lichte afwijking van van der Tuuk zou ik daarom willen voorstellen aan *manuṣyapati* of *manuṣyanātha* als prototype te denken, omdat de u van deze woorden metrisch lang is, en op Java -ṣy- gemakkelijk in het vrijwel gelijkluidende -ṣ- kan zijn overgegaan.

KBW 1, 535 geeft nog een eigennaam *Nuṣaharṣa* voor *Mānuṣaharṣa*, en 1, 541 *nusapada* voor „de aarde" < „de mensenwereld"; kan het zijn, dat uit Sanskrt *manuṣyapada* het woord ontstaan is, hetwelk wij met „eiland" plegen te vertalen en hetwelk Prapanca als *nūṣa* schrijft? In dat geval zouden wij Malagasy *nosy* (*nusi*) als een leenwoord uit het Javaans moeten beschouwen, en zouden wij met een voor de Indonesische taalvergelijking interessant geval hebben te maken.

10. In VG 7, 94 heeft Kern de uit de Erlangga-hymne geciteerde woorden met „de onderdanen en de voornaamste brahmanen" vertaald. Er lijkt mij echter weinig reden te zijn om twee groepen van lieden, die Erlangga als koning aanvaarden, te onderscheiden, omdat slechts het woord der brahmanen geacht werd zo krachtig te zijn, dat Erlangga er *babatangan* door werd.

In OJO 62, 11 sqq. leest men, dat Erlangga koning geworden is krachtens de wil van de goden, en daarmee komen we dus tot een drievoudige rechtvaardiging van Erlangga's koningschap: hij is koning geworden krachtens de wil van de goden, ten gevolge van het machtwoord der brahmanen, en omdat hij *pūrwayawādhipa*'s schoonzoon (geweest) was. In de Wijaya-roman vinden wij Wijaya schoonzoon van Krtanagara genoemd in het verhaal van de redding der bruid, Par. 19, 36 sqq., en de opdracht om koning te worden in Par. 22, 1 sqq., waar Wīrarāja het

plan uiteenzet, welks uitvoering tot Wijaya's heerschappij in Majapahit moet leiden. Vermoedelijk vinden wij het dan nog ontbrekende verhaal over zijn optreden als koning krachtens goddelijke beschikking in Par. 20, 32 sqq., waar wij lezen:

> Rahaden Wijaya sira amalampah . . . sĕḍĕngan, ingaturan. Tinaḍah toyanipun. Duk binĕncah, esi sĕkul putih.
>
> Wijaya vroeg (de buyut van Panḍakan, bij wie hij op zijn vlucht even uitrustte) een jonge klapper en kreeg er een aangeboden. Hij consumeerde het klapperwater. Toen men (de noot) spleet, bleek ze gevuld met witte sĕkul,

een verhaal, dat wat het leegdrinken van de klapper betreft sterk doet denken aan hetgeen we lezen in BTJ 65, 1 sqq., waar de leegdrinker door een goddelijke stem als toekomstige koning van Mataram wordt aangewezen (cf. Ind. 10, 506). Sub 2, 3 zullen wij zien, dat in het Pararatonverhaal de *pambatang*, de „designatie", in twee versies voorkomt, in een deftige en in een luimige variant.

Blijkens de uitdrukking *bañak orang* is *bañak* in het Maleis een substantief geweest, dat ongeveer de betekenis van Sanskrt *wangça* moet hebben gehad. Het huidige Javaanse *bañak* heeft de betekenis van Sanskrt *hangsa*. Aangezien verschillende gegevens er op wijzen, dat *wangça* en *hangsa* in de Javaanse uitspraak homoniem zijn geworden of als vormvarianten beschouwd zijn – cf. KBW 1, 485 en 2, 423, JNHW 1, 212, Stutterheim in TBG 80, 354 en de doubletten *wayah/ayah*, *waneh/aneh*, *wuni/uni* etc. –, lijkt waarschijnlijk, dat de betekeniswijziging van *bañak* in het Indisch-Javaanse verkeer is opgetreden; een Javaan, die van Indiër A de naam van de vogel hoorde en van Indiër B vernam, dat *angsa* hetzelfde als *bañak* betekende – waarbij B aan *angsa* = *wangça* = *bañak* dacht –, kon de gans *bañak* gaan noemen. Deze gissing wint aan kracht, als we zien, dat zij ook de term *bañak ḍalang* verklaart, en beter dan Rouffaer gedaan heeft in BKI 77, 105 sqq.: als woord voor „de ḍalang's" kon *bañak ḍalang* geassocieerd worden met *upacāra*, „vorstendienaren", en toen *upacara* vooral de zogenaamde rijkssieraden ging aanduiden (cf. JNHW 2, 659), kon *bañak ḍalang* wegens de nieuwe betekenis van *bañak* tot een gansvormig sieraad worden, met een naam, waarin *ḍalang* onderscheidingsmiddel, doch op zichzelf zinledig is. Wat het uit *widyā* gegroeide woord betreft, misschien vinden we het ook als tweede lid van de naam *Wangbang-Wideya*, gedragen door de hoofdpersoon van een gedicht, die als ḍalang optreedt (!) en de nevennaam Wīreçwara (= Wīrarāja !) heeft; cf. KBW 3, 526 sq. en CJ 1, 205.

Sanskrt *adhikāra* betekent „oppertoezicht". Voor de ambtstitel *āryādhikāra* zie Krom's opmerkingen in VBG 62, 80, noot 1. Iemand van die naam komt in OJO 81 voor in Wīrarāja's gezelschap en in Par. 19, 10 in het gezelschap van de vluchtende Wijaya. De Ariadikara in het

verhaal van Sějarah Mělayu 14, 8 is stellig uit de Wīrarāja der Pararaton ontstaan en dan waarschijnlijk via de kidung Rangga-Lawe.

In latere Javaanse verhalen is Hanuman onder de naam *Prabuset*, eveneens „de verheven aap", voor Erlangga in de plaats getreden, maar tevens als Sunan Giri naast Bra-Wijaya = Wijaya = Erlangga blijven staan; voor dit gegeven, dat de stelling *Siyung-Wanara = Hanuman* bevestigt, zie men BTJ 14, 5 iuncto 15, 1 plus de beschouwingen in Ind. 8, 251 sqq., alsmede BTJ 7, 8 iuncto 12, 3 sqq. plus de beschouwingen in VAWL-NR 59/1 sub 9, 2 sq.

11. Uit de door Groeneveldt in VBG 39, 20 sqq. besproken Chinese berichten mag men lezen, dat de auteurs Krtanagara's dood ten gevolge van een aanval van Jaya-Katong, en Wijaya als Krtanagara's schoonzoon vermelden. Men dient er echter rekening mee te houden, dat volgens deze berichten zelf Wijaya als voorlichter van het invasieleger opgetreden is, en dat hij, indien hij zich in OJO 81 in strijd met de feiten Krtanagara's schoonzoon genoemd heeft, dit kort te voren ook tegenover de Mongolen kan hebben gedaan, en wel, omdat een toen reeds oude Javaanse traditie een usurpator het gebruik van de titel „*pūrwayawādhipa*'s schoonzoon" in de mond gaf. De Chinese berichten spreken van *Tuhan Pijaya*, en aan verwarring van personen is dus nauwelijks te denken.

Volgens OJO 81 zou Wijaya vóór zijn troonsbestijging Narārya Sanggrāmawijaya hebben geheten; hierbij sluit blijkbaar aan het gebruik van de aanduiding Narārya door Prapanca in Nag. 45, 1, b. *Sanggrāmawijaya* komt ook als element van een naam in de tijd van Erlangga voor (cf. HJG[1] 239, 257; HJG[2] 245, 262); het is echter allerminst zeker, dat wij aan de opmerking over deze overeenkomst iets hebben.

12. Brandes' vertaling van *Narasinghanagaradharmawiçeṣasantāna* met „voortgesproten uit het geslacht van Narasingha de (belichaamde) rijksrechten-quintessence" is gewrongen, Krom's vertaling „nakomeling van Narasinghanagaradharmawiçeṣa" een slag in de lucht, omdat we de voorvader — volgens Krom: Wonga-Tĕlĕng — onbekend of mythisch moeten noemen. In aansluiting aan Poerbatjaraka's opmerking in TBG 70, 176 sq. vat ik de term op als „nakomeling (*santāna*) krachtens (*wiçeṣa*) de wet (*dharma*) in de kraton (*nagara*) van Narasingha", d.i. „schoonzoon van een vorst, die men tot de Wiṣnu-dynastie mocht rekenen"; zó wilde de auteur van OJO 81 Wijaya blijkbaar zien. Voor de term *bhaṭāra ring Narasinghanagara*, d.i. „de Goddelijke Heer van de Wiṣnu-dynastie" en m.i. Erlangga, zie OODDV 52 en 56, en voor een opmerking over de Narasingha, d.i. „de Man-Leeuw", als Jayabhaya's zegel HJG[1] 290, HJG[2] 294.

De namen *Narasinghamūrti* en *Wiṣnuwardhana* mag men als synoniem beschouwen, omdat zij zich beide laten vertalen met „de nieuwe Wiṣnu", „de Wiṣnu van vandaag", hoewel *mūrti* op een nieuwe manifestatie van

Wiṣnu/Narasingha duidt en *-wardhana* op uitbreiding van de reeks van hen, die eerder een Wiṣnu/Narasingha geweest waren.

De opmerking van Kern in BKI 73, 500, dat ook Krtanagara zich Narasinghamūrti genoemd heeft, heeft Krom aanleiding gegeven tot een beschouwing (HJG[1] 324; HJG[2] 328) over de redenen, die Krtanagara tot het gebruik van deze naam bewogen hebben. Het is echter geenszins zeker, dat Kern de betrokken tekst (OJO 79, 1b) goed vertaald heeft. Er staat daar namelijk *Nārasinghamūrty aninditaparākrama*, en dat laat zich, wegens de lange a in de eerste lettergreep, ook vertalen met „de door onberispelijk optreden gekenmerkte zoon-van-Narasinghamūrti"; deze vertaling is geheel in overeenstemming met de theorie, dat *Jaya-Wiṣnuwardhana* en *Narasinghamūrti* in 1294 nog als namen van dezelfde persoon golden. En zelfs indien men aan de lange a der eerste lettergreep geen bijzondere waarde zou hechten, of zou willen opmerken, dat *Nārasinghamūrti* niet de meest gebruikelijke vorm van het bij *Narasinghamūrti* passende patronymicum is, dan is het nog mogelijk om te vertalen „die de onberispelijke moed van Narasinghamūrti heeft" zonder daaruit de conclusie te trekken, dat Krtanagara in OJO 79, 1 b zichzelf *Narasinghamūrti* noemt. Ik geef er echter de voorkeur aan wèl met de lange a rekening te houden.

Voor alle zekerheid zij nog opgemerkt, dat ik mij met betrekking tot de aanduiding van Erlangga's voorganger als *pūrwayawādhipa* aansluit bij de opmerking van Stutterheim in TBG 80, 345, noot 1; „vroegere koning van Java" lijkt aannemelijker dan „koning van Oost-Java".

13. *Sipakan* is opgevat als het verbaalsubstantief bij een in verschillende Indonesische talen voorkomend werkwoord voor „met de achterpoten schoppen", in het huidige Javaans *disepak, dewa* als een adjectief, in betekenis overeenkomende met woorden als *jĕmpol* en *kampiun* in de huidige taal. De isocyt van *sipak* heeft in de eerste lettergreep i in het Mĕnangkabaus en in het Malagasy, doch e in het Maleis, Javaans en Soendaas; de betekenis van *disepak* staat echter zo dicht bij die van *dipancal*, dat ik het vocaalverschil tussen *sipak* en *sepak* – niet fonematisch in het Maleis en niet steeds fonematisch in het Javaans – als irrelevant heb menen te mogen beschouwen. De vertaling van *tuhu yan dewa sipakanira raden* staat dus, zoals men zal opmerken, onder invloed van de interpretatie; normaliter is dat zeker ongewenst, maar het lijkt in het besproken geval de enige mogelijkheid om tot begrip van het geheel te komen.

Het door Bloomfield meegedeelde verhaal gaat over een jongen, die bij een wandeling op het strand zand op zijn rug voelt vallen en zich dan angstig afvraagt, „if he was not perhaps dealing with some old man of the ant-hill or some goblin". De strekking van het verhaal is, dat de vader zijn zoon van bijgeloof geneest door hem te laten zien, dat hij het zand zelf opgeworpen heeft, maar het verhaal is uiteraard slechts te

begrijpen, indien men het gelaakte bijgeloof als algemeen verspreid aanvaardt. Zie voorts KBW 4, 36 en voor de plaats van de mierenhoop in het volksgeloof MM 331.

Heeft de Kĕbo-Mundarang, die in jongere teksten ook Kĕbo-Mĕnarang heet, iets te maken met de Islām-prediker Kĕbo-Mundar, over wie een in KBW 4, 507 en in CJ 2, 106 sq. besproken verhaal bekend is (geweest)? Daar Wijaya in de Babad Tanah Jawi als Bra-Wijaya optreedt, en Bra-Wijaya voorgesteld wordt als de tegenstander der Islām-predikers, kan men de in de Pararaton genoemde tegenstander van Wijaya later wel met „de Islām-prediker" geïdentificeerd hebben.

14. Na gezegd te hebben, dat Umā naar haar vader – de Himālaya – ook *Pārwatī*, „dochter van den Berg", genoemd wordt, tekent Krom in IHJK 1, 93 aan: „Çiwa zelf zetelt trouwens ook bij voorkeur op een bergtop, den Kailāsa, en op Java betitelt men hem dan ook gaarne als Bergheer (Girīndra, enz.)". Met het oog op de aantekening van Kern in Nag.ed. 24, waar hij zegt, dat noch het *Parwatanātha* van Nag. 1, 1, c, noch de synoniemen van dit woord behalve Girīça als benaming van Çiwa passen, en er rekening mee houdende, dat CSW 108 wel *Giriça*, doch niet *Girīça* als naam van Çiwa opgeeft, heb ik nagegaan, op welke gegevens Krom's uitspraak zou kunnen berusten. Het is mij wel gebleken, dat de Kailāsa in Indië als berg van Çiwa heeft gegolden, maar ik heb geen duidelijk voorbeeld van het gebruik van *Girīça* etc., „Bergheer", ter aanduiding van Çiwa gevonden; dit is van belang, omdat het met „heer der bergen" te vertalen Sanskrt woord *giripati* „grote berg" betekent, en in deze zin een synoniem is van *Çailendra* of *Watu-Gunung*, zodat *Girīça* etc. ook aan de Buddhistische Çailendra-dynastie doet denken. Het is intussen mogelijk, dat Krom goede redenen gehad heeft om *Girīça* etc. met „Çiwa" te vertalen. Mocht dat het geval zijn, dan is denkbaar, dat de Javaanse dichters met het woord en zijn synoniemen een subtiel spel hebben gespeeld: Çiwa = Girīça = Çailendra = Buddha. De kwestie is belangrijk genoeg om er de aandacht op te vestigen, al hoeft het vraagstuk noch hier, noch door mij opgelost te worden.

In verband met het verhaal over Çiwa en Zijn Gade, dat in de inleiding van het Oud-Javaanse Ādiparwa verteld wordt, moge de aandacht gevestigd worden op het verhaal over Draupadī's vroegere existentie in Adip. 185, 5 sqq.; als Çrī was zij jaloers geweest op Çiwa en Umā, toen dezen zich eens op de top van een berg met dobbel- en minnespel vermaakten; in het Sanskrt Mahābhārata wordt het verhaal enigszins anders verteld dan in de Javaanse bewerking, en dat is merkwaardig.

Van *anunggang gunung*, „de berg berijden", een term ter aanduiding van de cosmische coitus, die wij in noot 39 bij de bespreking van Nag. 15, 2 nog zullen tegenkomen, is gewoonlijk een woord voor „de Zon" onderwerp, maar voor de Baliërs is „Çiwa" en „Zonnegod" hetzelfde, en misschien hebben de Javanen vroeger dezelfde opvatting gekoesterd.

Onder *galĕng* verstaat men de smalle weg tussen de sawah's, maar ook de schraag, waarop de beddeplank rust; op Bali is *napak galĕng* daarom „gaan slapen", op Java *ngisor galĕng nḍuwur galĕng*, „onder de galĕng, boven de galĕng", zo iets als ons „samen uit, samen thuis". Het is mogelijk, dat deze andere betekenis van *galĕng* in Par. 21, 9 een rol speelt, omdat het verhaal immers in oorsprong op de cosmische coitus betrekking heeft gehad.

Over de dienst, die Sora verricht, is het volgende te zeggen. Volgens de Indiërs hebben alle goden hun rijdier (*wāhana*), dat tot op zekere hoogte met zijn heer identiek is. Çiwa's rijdier is de stier Nandi, die soms afgebeeld wordt als een mens met een stierenkop, en Çiwa zelf noemt men wegens zijn *wāhana* vaak *Nandīçwara*, „Nandi's meester"; cf. IHJK 1, 90 sq. In Javaanse verhalen is Nandīçwara echter een dienaar van Çiwa; cf. SD 6, 7, waar hij te zamen met Mahākāla als bewaker van Çiwa's verblijf op de Meru optreedt, en KBW 1, 517. Daar *Nandīçwara* op Java normaliter tot *Nandisora* en gemakkelijk tot *Nambisora* vervormd wordt – vgl. het geval van het jongere *candradimuka* naast het oudere *tambragomuka* in noot 86 en *tandruh* naast *tambruh* in KBW 2, 572 –, mag men aannemen, dat Nambi en Sora in het kader van een mondeling overgeleverd Erlangga-verhaal uit Nandīçwara als dienaar van Çiwa ontstaan zijn; het volk heeft het verschil tussen Çiwa en Wiṣnu blijkbaar niet zwaar laten wegen. Uit het verhaal van Par. 21, 11 sqq. blijkt, dat een vage herinnering aan Nandi's *wāhana*-functie is blijven bestaan ondanks de vervanging van *Nandi* door *Nandīçwara* en de verbastering van dit laatste woord, en hoewel buiten de iconografie de *wāhana* als rijdier op Java niet populair is geworden; men leze in verband hiermee het verhaal van SBS 570 sqq., waar wij als gezellen van Sĕkenḍer naast de tot Rangga-Lawe of diens prototype te herleiden Lawean een gouden koe Andini en een stier-met-mensenhoofd vinden, twee uit Nandīçwara of Nandi ontstane wezens (cf. Ind. 8, 387 sqq.). Behalve het verdere bewijs voor de juistheid der stelling, dat de Pararaton als Erlangga-verhaal ontstaan is, interesseert ons in het kader van dit boek, dat de auteur der Sukamrta-inscriptie Tambi en Sora resp. als patih en als patih van Daha vermeldt (cf. INI 1, 38); zijn ontlening van deze twee figuren aan de Pararaton van zijn tijd bewijst, dat de historicus aan de Sukamrta-inscriptie weinig heeft. Van Nambi heeft Prapanca op zijn beurt de voornaamste tegenstander van Jayanagara gemaakt, en de latere exploitatie van dit Nāgarakrtāgama-gegeven heeft geleid tot een Pajangse Nambi-theorie, welker effect de voorstelling van Wīrarāja als een *babatangan* was. Op het een en ander komen wij terug in hoofdstuk 3.

Voor de kwestie van de ouderdom der inleiding van het Oud-Javaanse Ādiparwa en van de daarin genoemde „koning Tĕguh" zie men hetgeen opgemerkt is in Ind. 10, 410 sqq. resp. in TBG 80, 345 sqq. en in TBG 81, 435 sq. Een bespreking van het Tĕguh-probleem valt buiten het bestek van dit opstel, en daarom beperk ik mij hier tot de opmerking:

1° dat men Tĕguh niet met de *pūrwayawādhipa* der Erlangga-hymne mag identificeren, omdat het voor de identificatie gebruikte argument, ontleend aan het slot van het Oud-Javaanse Wirāṭaparwa, aanvechtbaar is; 2° dat men rekening moet houden met latere omwerking van de inleidingen der Oud-Javaanse parwa's, waardoor er een slechts uit de overlevering bekende koningsnaam in te pas kan zijn gebracht; 3° dat de inleiding van het Oud-Javaanse Ādiparwa schepping en rijksstichting identificeert, zodat met de daar genoemde Javaanse koning, hoe men ook aan zijn naam gekomen is, de stichter van een nieuw rijk bedoeld moet zijn; 4° dat die rijksstichter naar alle waarschijnlijkheid Erlangga is.

15. Zie voor Javaanse Rāhu-verhalen het opstel van Juynboll in BKI 45, 79 sqq. en opmerkingen van Pigeaud in TP 217 sqq. en 307. Over Lawe(an) heeft Pigeaud voorts interessante opmerkingen gemaakt in D 7, 351 sqq., waaraan ik in Ind. 8, 387 sqq. het een en ander toegevoegd heb in verband met BTJ-verhalen over Senapati's zoon Rangga. De kakawin Hariwijaya vindt men besproken in CJ 1, 152 sqq.

Als een wezen, dat naar het koningschap streefde, maar het niet bereikt heeft, moet Rāhu gegolden hebben als een *wurung*; cf. OE 6, 5 sqq. Het is daarom interessant in Par. 25, 6 het woord *wurung* met betrekking tot Rangga-Lawe gebruikt te vinden. Hoe innig het verband is (geweest) tussen Rāhu als niet-geslaagde candidaat-god en de pontianak als niet-geslaagde candidaat-moeder of -mens, bewijst het feit, dat de pontianak in Maleis-sprekende gebieden *Pĕnanggalan* heet en voorgesteld wordt als een rondvliegend hoofd; *tanggal* betekende vroeger „nieuwe maansikkel", en *Pĕnanggalan* is dus wel het wezen geweest, dat de maan *tanggal* maakte. Uit de verhalen over het gedrag van de Pĕnanggalan (cf. MM 327 sq.) is de betekenis van het Maleise werkwoord *mĕnanggalkan* gemakkelijk te verklaren (kleren etc. „afleggen", „uittrekken").

In JNHW 2, 125 leest men, dat *lawean*, „lichaam zonder hoofd", verklaard wordt c.q. werd met het woord *wĕnangan*. Dit doet denken aan het gebruik van *si Wĕnang* als andere naam voor Rangga-Lawe in RL 6, 6 sq. etc. Het is echter niet zeker, dat wij aan dit gegeven iets hebben, want elk der wisseltermen kan zelfstandig krachtens gelijkstelling van *lawe* en *bĕnang*, „draad", zijn ontstaan; volgens PJNH 33 is *bĕnang* in deze zin vroeger het ceremoniële woord naast *lawe* geweest.

De *nawagraha*, letterlijk „negen planeten", wordt gevormd door zon, maan, Rāhu, Ketu en wat men in strikte zin „vijf planeten" mag noemen; Rāhu is hier dus bij inbegrepen. In het verhaal van Par. 25, 5 sqq. vindt men negen gezellen náást Rangga-Lawe staan, maar ten eerste staat het aantal niet volkomen vast, en ten tweede kan in de mondelinge overlevering de verhouding van Rāhu tot de nawagraha enigszins gewijzigd zijn. Op Javaanse vervorming van de voorstelling zou ook kunnen wijzen, dat een der gezellen *Taṭi* heet, een naam, waarin wij misschien

taṭit, „bliksem", mogen herkennen, omdat de kidung Rangga-Lawe als gezel een Gĕlap-Angampar vermeldt, wiens naam „bliksem" betekent; KBW 2, 848 vermeldt nog een *lintang lawean* als een der Orion-sterren. Wegens de nauwe betrekking, die er tussen het Ranggalawe- en het Watugunung-verhaal enerzijds, en tussen astrologie en tijdrekenkunde anderzijds bestaat, valt op, dat naast de negen-plus-één van het Ranggalawe-verhaal in het Watugunung-verhaal een groep van dertig — driemaal negen-plus-één: 27 kinderen en 3 ouders — optreedt, die met de tijdrekenkunde in verband wordt gebracht; voor de nauwe betrekking zelf zie men de opmerkingen sub 3, 7.

Uit KBW 4, 487 blijkt, dat Sanskrt *maharloka* door Javaanse geleerden tot *mahāloka* verbasterd is, zodat *aharpati* wel tot *ahāpati* kan zijn vervormd; daarna lag dan schepping van de variant *mahāpati* nog meer voor de hand dan schepping van *manukūla* naast *anukūla* (cf. noot 9), omdat *mahā-* als woord voor „groot" uit vele Sanskrt composita bekend was. Er bestaat intussen nog een andere mogelijkheid: Sanskrt *ahorātra*, „dag en nacht", heeft op Java de variant *mahoratri* naast zich gekregen, en van *mahoratri* is waarschijnlijk een jongere vorm geweest *mahorati*, omdat twee r's zich in één woord niet plegen te handhaven (cf. *Pranaraga* > *Panaraga*); de vervorming van *mahorati* tot *mahāpati*, hetzij in schriftelijke, hetzij in mondelinge overlevering, lijkt niet uitgesloten. Hier hoeft geen keuze te worden gedaan; het gaat er om, dat de eigennamen van het Ranggalawe-verhaal verklaard moeten kunnen worden, indien het verhaal zelf door verbastering van een Indische mythe ontstaan is, en het is dus voldoende om in het licht te stellen, dat er mogelijkheden tot verklaring zijn.

Het hoofdeloze monster komt ook voor in het Sanskrt Rāmāyaṇa (3, 69, telling Jacobi); het heet daar Kabandha (Sanskrt *kabandha*, *kawandha*, „romp"). Uit de volgende hoofdstukken blijkt, dat aan Kabandha door Pitāmaha een zeer lang leven beloofd was, en dat hij toen uit overmoed zich gekeerd had tegen Indra, die hem een kopje kleiner maakte. Het is duidelijk, dat dit een variant van het Rāhu-verhaal is, maar dat in dit geval de romp, niet het hoofd is blijven voortleven.

16. De tocht van de hemel naar de aarde en vice versa stelde men zich op Java — b.v. in de Arjunawiwāha en in de Sri Tanjung — voor als een reis, die enige tijd in beslag neemt en gelegenheid tot interessante ontmoetingen of waarnemingen biedt. Dat ter aanduiding van zulke reizen naar „de andere wereld" op Java, een eiland, het woord *anabrang* gebruikt is — eventueel naast andere woorden, zoals afleidingen van *ĕntas* —, ligt voor de hand; zie KBW 1, 441, waar in een geciteerde Maleise tekst het op deze wijze gebruikte woord *mĕñĕbĕrang* voorkomt, en cf. BKI 112, 291 sqq., waar Mevrouw Hooykaas de aandacht gevestigd heeft op de regenboog als brug tussen hemel en aarde. In deze

gedachtengang zou *Kĕbo-Anabrang* een populaire uitdrukking kunnen zijn voor wat de Indiërs *awatāra* noemen, te meer daar Erlangga wel als awatāra van Wiṣnu beschouwd is.

Men zou echter ook, van van Hinlopen Labberton's theorie het „die aan de wateren ontkomt" verwerpende, doch het „die over de wateren schrijdt" mogelijk achtende, in *Kĕbo-Anabrang* kunnen horen, dat men zich hem als iemand van overzee heeft voorgesteld. Krom heeft aangenomen (HJG[1] 226; HJG[2] 233), dat Erlangga op Bali geboren is, daar van Bali inscripties bekend zijn, die op regering van zijn ouders over Bali wijzen. Ik matig mij, daar ik de gegevens onvoldoende beheers, geen oordeel aan, doch zou, met het oog op verdere studie er van, er ten eerste op willen wijzen, dat de elfde-eeuwse vervaardigers der Sinḍok-inscripties ook andere falsificaten vervaardigd kunnen hebben, en ten tweede er de aandacht op willen vestigen, dat de dynastie-stichter van overzee en de overzeese bruidegom der Javaanse prinses, die met haar de dynastie in stand houdt, in latere jaren bekende figuren zijn, van wie verondersteld mag worden, dat zij eer uit de eis van de mythe ontstaan zijn dan aan een realiteit hebben beantwoord. Wij komen op deze kwestie sub 5, 2 terug, en bepalen ons hier tot de opmerking, dat *Kĕbo-Anabrang* ook „de man van overzee" kan hebben betekend, en dat er misschien tussen een *awatāra* = „iemand uit een andere wereld" en *vreemdeling* = „iemand uit een andere wereld" voor de oude Javanen minder verschil heeft bestaan dan voor ons.

De half versanskrtiseerde vormen van de naam *Erlangga* — tweemaal *Nīralangga* en driemaal *Jalalangga* — vindt men in de strofen 15, 17, 31, 32 en 34 der Erlangga-hymne; misschien moet men het omdraaien en *Erlangga* dan een completer verjavaanste vorm noemen, dat blijve in het midden. Dat het *Airlangghya* van AW 36, 2, d na het bovenstaande geen sterk argument tegen de onechtheid der strofe meer is, is duidelijk; cf. BKI 97, 21 sqq. en het bezwaar van Zoetmulder tegen de onechtverklaring van AW 36, 2 in BKI 113, 53 (met op p. 66 d.a.v. een inderdaad plausibele suggestie in de richting van verklaring der uitdrukking *sang panikĕlan tanah* van AW 36, 2, d).

17. Het chronogram van Par. 25, 15 is vertaald naar de zin *kudw amangkubhūmi pakṣa ning wong*, tot welke men de woorden *kuda-bhūmi* etc. moet aanvullen om het chronogram te laten voldoen aan de eis, dat het de gebeurtenis, waarop het slaat en die het chronologisch fixeert, in enkele woorden aanduidt. Dat de uitbreiding van *kuda-bhūmi-* tot *kudw amangkubhūmi* in overeenstemming is met de Javaanse traditie, blijkt uit RL 7, 159 sq. Uit de vereenvoudigde vorm, die men in Par. 25, 15 vindt, is gemakkelijker de getalwaarde te halen, maar de pointe van het chronogram is met de vereenvoudiging verloren gegaan.

Het is hier misschien de beste plaats om op te merken, dat de door mij als later toevoegsel beschouwde en daarom uit de tekst geschrapte

woorden bovendien ten dele door Brandes verkeerd gelezen en vertaald zijn. Er staat m.i.:

> Ajâkeh ingucap, hana ring Pārthayajna pāpa ning jějěrih!
>
> Niet te veel praten! Het ellendige lot van lafaards blijkt uit het Pārthayajna!

Dit slaat hierop, dat – volgens het verhaal van het Pārthayajna, waarvan Poerbatjaraka een inhoudsopgave vervaardigd heeft (zie TBG 58, 380 sqq.) – Yudhiṣṭhira na zijn rijk aan de Kaurawa's verdobbeld te hebben niet bereid was geweest aan Bhīma's aandrang om voor het behoud van zijn status te vechten toe te geven, zodat de Pāṇḍawa's de ellende der ballingschap moesten verdragen als gevolg van wat men Yudhiṣṭhira's lafheid zou kunnen noemen. Door in Yudhiṣṭhira de koning bij uitstek te zien, of door hem te beschouwen als het prototype van vorsten, die een tijd lang in ballingschap hebben vertoefd, kan men kritiek op zijn gedrag herleiden tot kritiek op het gedrag van de heersende koning, en zeker indien deze zijn tijd van ballingschap had gekend; omgekeerd is omzetting van directe kritiek in bedekte kritiek zo gewoon, dat een dichter, die Rangga-Lawe's opstand heeft willen verklaren, dit allicht heeft gedaan door per allegorie de rebel insubordinatie toe te schrijven. De auteur der kidung Rangga-Lawe heeft zich blijkbaar vervolgens de vraag gesteld, bij welke gelegenheid Rangga-Lawe de als kritiek op te vatten uiting gedaan had; zijn antwoord is blijkens RL 7, 119 sq. geweest: toen tot een aanval op de Tatar's ter redding van Wijaya's bruiden besloten moest worden.

18. De Krtanagara-hymne heb ik in verzen – die uiteraard geen aanspraak maken op esthetische kwaliteit – vertaald, omdat er anders iets essentieels van het origineel, de gebonden vorm, verloren gaat. Kern heeft de zinbouw onbeholpen en een deel van de inhoud wartaal genoemd, maar noch het een, noch het ander is juist; de schoonheid van de taal buiten beschouwing latende, zou ik de vorm correct en de inhoud duidelijk en belangrijk willen noemen. De structuur van de laatste zin is naar onze smaak te zwaar, maar de schrijver was ten slotte geen Engelsman en de tekst ten slotte een mantra. Hetgeen Nādajna in de Krtanagara-hymne zegt komt op de geschikte plaatsen in hoofdstuk 3 ter sprake; deze noot dient om de aandacht te vestigen op enkele details, die minder gemakkelijk in de hoofdtekst verwerkt kunnen worden.

Wie de Sarwasiddhi van strofe 2 is, is niet geheel duidelijk, maar waarschijnlijk is de „Heer van de Leer" bedoeld, Sambhārasūryāwaraṇa, gurupāda van Wanjang, de „Hyang Sarbwasiddhi" van SHK-C (zie daarover de opmerkingen sub 5, 1); in dat geval slaat *gaurawāt* speciaal op eerbied jegens de guru.

Çākakāla, in BY 1, 6, a en in Nag. 15, 2, c en 94, 3, d met een korte a in de eerste lettergreep gebruikt en in strofe 19 van ons gedicht met

een begin-s geschreven, is door Nādajna als een Javaans woord behandeld en wel daarom — ter onderscheiding van het mannelijke Sanskrt woord — als neutrum gebruikt; ik zou niet, zoals Kern in TBG 52, 103, noot 2, aan een taalfout willen denken. Kern heeft aan „gewichtige gebeurtenis" gedacht, Poerbatjaraka aan „gedenkwaardige tijdstippen"; het woord heeft echter de betekenis van het Javaanse *sĕngkala*, al heeft de Krtanagara-hymne een meer gecompliceerde structuur dan de sĕngkala's van latere tijd. Met betrekking tot o.a. de Bhāratayuddha, door de auteur zelf een *çakakāla* genoemd — Zoetmulder heeft in BKI 113, 53 sqq. aan deze kwalificatie van het gedicht door de auteur zelf m.i. te weinig aandacht besteed —, heeft Mevrouw van Lohuizen in BKI 112, 384 verklaard aan de term „pseudo-epische hofpoëzie" de voorkeur boven de Javaanse term te geven; het bezwaar lijkt mij te zijn, dat de Krtanagara-hymne en de Nāgarakrtāgama çākakāla's, maar niet pseudo-episch zijn. Als aanduiding van een tekst kon in strofe 19 *sakakālam* optreden als object bij een werkwoord voor „opheffen tot" = „eerbiedig aanbieden aan" = *angaturakĕn*.

De correlatieve pronomina van de strofen 7 en 18 heb ik uitsluitend met het oog op de Gonḍanglor-inscriptie — zie daarover de opmerking in noot 21 — als in het neutrum singularis gebruikt beschouwd, en in verband daarmee stelt zich de vraag, of de dichter ook het *Tathāgatam* der eerste strofe als neutrum bedoeld heeft. Indien men liever *Tathāgatam* en de correlatieve pronomina als vormen van het masculinum wil beschouwen, heb ik daartegen geen bezwaar.

Het *jīrṇoddhārakriyodyukta* van strofe 11 heeft Kern vertaald met „ijverig in 't herstellen van 't vervallene". Wat zou Krtanagara dan hersteld hebben? Het Çailendra-Buddhisme? Daarop kan men moeilijk een *jīrṇa-* laten slaan, dat in *jīrṇawastra* een „afgedankt kledingstuk" aanduidt. Daar Sanskrt *ud-harati* ook voor „elimineren" gebruikt wordt, betrek ik de term liever, als „gericht op daden van afschaffing van het oude", op de uitschakeling van het Wiṣnuïsme, waarvan het ongedaan maken van ārya Bharāj's rijksdeling in de hymne zelf het symbool is. In de Gajahmada-inscriptie van 1351 — cf. BAS 136 sqq., waar de vertaling bij die van Kern aansluit — komt de term voor in de afkorting *jīrṇoddhāra*; dit detail bevestigt de juistheid van Poerbatjaraka's datering der Krtanagara-hymne, maar is ook wegens de afkorting van belang, aangezien in hetzelfde stuk *Çiwabuddha* voor *Çiwabuddhālaya* en *praṇalaktarāsika* voor *prāṇaraktarasika* („hartebloedproever") voorkomen, en de indruk dus schijnt te moeten worden gewekt, dat de patih — gelijk de panakawan's in de lakon — de taal van de meester slechts half beheerst (cf. de opmerkingen in noot 45, maar ook het betoog sub 5, 3).

Krtanagara's naam van strofe 12, die in verschillende varianten voorkomt — cf. HJG[1] 339 of HJG[2] 341 sq., waar nog naar de in Par. 27, 22 voorkomende naam *Janeçwara* < *Jnāneçwara* van Rājasanagara verwezen had kunnen worden —, betekent „wiens heilzame wapen kennis is". In

de volgende epitheta vindt men echter zinspelingen op de betekenis „diamant" van het woord *bajra*; in de vertaling gaan zulke finesses verloren.

De bepaling van plaats en tijd, welker astrologische details ik van Kern en Poerbatjaraka heb overgenomen, heb ik bij het *pratiṣṭhitam* van strofe 13 laten aansluiten, doch hetgeen daarop in strofe 17 volgt bij het *pratiṣṭhāpya* van strofe 13.

Het chronogram *bhawacakra* suggereert „verandering van zijnswijze" en het jaar 1211 Çāka, 1289 A.D. Het woord komt — doch met een lange a in de eerste lettergreep — ook voor in SD 8, 23:

Sampun hyang Madana pějah mĕsat hyang ātma
sadyotkrānti pinakamārga-ning-pralīna
nis tṛṣnā taya hiniḍĕp taya ng kapanggih
swânglampw ambĕkira kawalya bhāwacakra

God Kāma stierf; zijn ziel ontvlood.
De weg des doods is plotseling ontsnappen.
De dorst verdwijnt; wie op het niet-zijn zint, hij vindt het.
Zelf deed hij de fatale stap, het hart gericht op 't draaien van het rad des zijns.

De vertaling geef ik voor een betere.

Het *-kāraṇāt* van strofe 17 heb ik met „ter wille van", „ten behoeve van", vertaald, omdat de dichter dan zegt, dat hij het beeld van de Unificator plechtig geplaatst heeft om daardoor het werk der unificatie te bestendigen. Daar de eenheid des lands het belang was van de koning, zijn familie en zijn volk, is er bij deze vertaling van *kṣityekībhāwakāraṇāt* harmonie tussen de verschillende termen, die in de strofe voorkomen.

Het *asya* van strofe 19 heb ik opgevat als op het Opperwezen betrekking hebbende, omdat ook het *asya* van de vorige strofe daarop slaat. Van het volgende *tadrāja-* heb ik *tad-* met *asya* laten corresponderen, omdat het hele gedicht een innige betrekking tussen het Opperwezen en de koning suggereert; men mag echter ook *tadrāja-* met „die koning" vertalen en *tad-* als een verwijzing naar het *nṛpates* van strofe 17 beschouwen, indien men tegen „Zijn koning" bezwaar heeft.

19. Voor het Calonarang-verhaal zie men BKI 82, 110 sqq. Volgens de schrijver zou het lijkenveld eerst Lĕmah-Tulis hebben geheten en na mpu Bharāḍa's verlossing Murare; de woonplaats van mpu Bharāḍa, die Prapanca in Nag. 68, 2 vermeldt, Lĕmah-Citra, is dezelfde plaats. Aangetekend zij, dat de naam *Wu-Rare* wijst op een kinderlijkenveld en dus op dezelfde plaats, die in Par. 2, 23 sqq. *pabajangan* heet, en waar de dynastiestichter Angrok zich voor het eerst als *dadi* geopenbaard heeft.

Van ārya Bharāj zegt Nādajna niet, dat hij de scheiding der landen op bevel van Erlangga uitvoerde; men krijgt uit de hymne de indruk,

dat hij uit eigen macht handelde en dus koning was. Te bedenken is hierbij echter, dat Nādajna Krtanagara aanduidt als *caturdwīpeçwaramuni*, „monnik, die heer der vier eilanden was"; de dubbele levensstaat had hij als Buddha, daar immers Siddhārtha Gautama eveneens koningszoon en monnik was geweest. Indien wij ons ārya Bharāj als Krtanagara ebenbürtig voorstellen, is ook hij èn koning, èn monnik geweest. Prapanca spreekt van mpu Bharāḍa als priester van Erlangga, maar hij heeft dan ook in verband met zijn creatie van Ranggah-Rājasa Krtanagara's unificatie van Java op de achtergrond gehouden (cf. de opmerkingen hierover sub 4, 4); in de Babad Tanah Jawi treedt Kanḍi-Awan echter weer als koning op.

Wat Wijaya betreft, misschien is zijn gelijkstelling aan ārya Bharāj – *bharāj* betekent „maan" – verwerkt in het chronogram van Par. 24, 34, dat van twee manen in het jaar van zijn optreden spreekt; over zijn aanvaarding van het monnikenleven zie men de opmerkingen sub 3, 9.

Zie voorts de opmerking over Krtanagara en K'ubilai Khan in Ind. 4, 484.

20. De combinatie van Rājasanagara's koningsnaam en jongensnaam komt het duidelijkst voor in de tekst van Trawulan-Oorkonde I, die in 1280 Çāka, 1358 A.D., gedateerd is; in aansluiting daaraan mag men vermoeden, dat de combinatie ook voorgekomen is in de onvolledig geraakte teksten van OJO 84 en OJO 85. In OJO 84 draagt ook bhre Daha een *dyah*-naam. In de tekst van Trawulan-Oorkonde I geldt hetzelfde voor de ouders van Rājasanagara, maar in OJO 84 is dat weer niet het geval. Het is dus zo, dat de veronderstelling van gebruik van de *dyah*-naam ter aanduiding van onvolkomen-bevoegden wel zin heeft, maar dat de details van het gebruik ons voorshands ontgaan. Uit bijzonderheden van de tekst heeft Krom afgeleid, dat OJO 84 tussen 1334 en 1350, OJO 85 tussen 1350 en 1365 uitgevaardigd is (cf. VBG 60, 205 resp. 60, 208).

Nu komt de combinatie van Rājasanagara's koningsnaam en jongensnaam ook voor in de tekst van het in 1295 Çāka, 1373 A.D., gedateerde tweede deel der Bungur-inscriptie (cf. VG 7, 19 sqq. en 7, 28, alsmede TBG 52, 164 sqq. en HJG[1] 420 of HJG[2] 424). Dit gegeven zou tegen de veronderstelling van Rājasanagara's optreden als onbevoogde koning in 1366 of althans tegen het gebruik van het *dyah*-argument pleiten, indien er reden was om het jaartal au sérieux te nemen. Deze reden ontbreekt, nu Damais in BEFEO 47/1, 200 sqq. aangetoond heeft, dat de datering van het tweede deel der Bungur-inscriptie niet juist kan zijn. Damais geeft, zij het slechts bij wijze van mogelijkheid, 1367 A.D. als jaar der opstelling van de tekst in overweging. Ook dit jaartal is onbruikbaar, om redenen, die ter sprake zullen komen sub 3, 5; vgl. de opmerkingen in noot 37.

21. Bij de eerste strofe is op te merken, dat in regel b *sadā* gekozen is wegens het *sadā* van de tweede strofe der Krtanagara-hymne, dat het *kurwan* van regel b opgevat is als substituut van het verbum finitum, en dat als correlatief beschouwd zijn de pronomina *yo* van regel c en *tam* van regel d. Dat de Çrīghana van Trawulan-Oorkonde I zijdelings aangeduid is met het op de Buddha betrokken adjectief, lijkt mij door Bosch terecht verondersteld. In dat geval wordt hij tevens genoemd met het woord *manḍangkul* van regel d, want Moens' gissing, dat Manḍangkul een leerling van Çrīghana was, lijkt niet plausibel; de verrichting van een belangrijke plechtigheid, die met betrekking tot de koning verricht wordt, pleegt men niet aan een ondergeschikte over te laten. Ik betwijfel echter, of er in *manḍangkul* een eigennaam schuilt, want dit woord verschilt nauwelijks van *mangrangkul*, en *mangrangkul suku* heeft – te oordelen naar hetgeen we lezen in KBW 1, 822 – dezelfde betekenis gehad als het in dezelfde regel gebruikte Sanskrt woord *namāmi*; ik zou dus de voorkeur willen geven aan „als met de verering belaste priester vereer ik..." (vgl. het *siḍĕngkul*, dat naast *anĕmbah* voorkomt in het citaat van KBW 2, 538). Een kwestie hoeft men hiervan echter niet te maken; een priesternaam *Manḍangkul* zou niet vreemd zijn, hoogstens ietwat ongebruikelijk in teksten, waarin priesters Sanskrt namen plegen te dragen.

In de tweede strofe komt de vorm der adjectiva *kuçali*, *māli* en *mahīyah* tot zijn recht, indien men de adjectiva betrekt op *yat* en aan een in het passief gebruikt *krnoti*-met-een-dubbele-accusativus denkt. Het *yat* van regel b en het *tena* van regel c mag men als correlatief beschouwen, indien men het Opperwezen in het neutrum aangeduid acht; zie noot 18 voor dezelfde mogelijkheid in de tekst der Krtanagara-hymne. *Tena* wordt nader bepaald door het adjectief *a-jarā-maraṇa-ja*, welks eerste en vierde lid samen „zonder" betekenen en dat dus met „ziekte- en ouderdomloos" vertaald kan worden. Geeft men *pade bhawāmi* weer met „in positie zijn", pregnant gebruikt voor „in staat van gelukzaligheid verkeren" – vgl. BY 44, 11, c: *aharĕp amangguha ng pada*, „met het bereiken der zaligheid in het vooruitzicht"; CSW 234: *pada*, o.a. „Rang", „Würde" –, dan verdwijnt uit de tekst het door Bosch gelezen *jena-*, waarin hij een Javaanse vorm van *jaina-* gezien heeft, hoewel de mogelijkheid blijft bestaan, dat de dichter op *Jinapada* gezinspeeld heeft.

De vraag, waarom Amānadīdhiti (=Amitābha) als leider der plechtigheid optreedt, lijkt mij niet zozeer een vraag voor Buddhologen als wel een vraag, die in het kader van een verhandeling als de onderhavige te beantwoorden is, al wil dat niet zeggen, dat ik het antwoord zeker weet; ik kom op de kwestie sub 5, 3 terug.

Indien uit de te berde gebrachte argumenten blijkt, dat de Gonḍanglor-inscriptie van 1358 A.D. is, mag men in verband met Stutterheim's poging om wegens de gebruikte schriftsoort de tekst in een vroegere eeuw te plaatsen dit geval hanteren om de hachelijkheid van grafologische

datering in het licht te stellen. Tegen het streven om kennis der kenmerken van het schrift ten bate van de datering van anders ondateerbare geschriften te exploiteren bestaat uiteraard geen bezwaar, maar de moeilijkheid blijft voorshands, dat de evolutie van het schrift slechts op te maken valt uit vergelijking van dateerbare stukken, en dat theorieën daaromtrent zwakker komen te staan naarmate het vraagstuk der datering wegens het voorkomen van gevallen van tendentieuze datering moeilijker blijkt te zijn.

Uit de tekst der inscriptie op het Buddha-beeld van Gondang-Lor mag men opmaken, dat de priester eerst dode steen veranderd heeft in een beeld, dat als Buddha fungeert, en dat vervolgens Krtawardhana ten overstaan van de Buddha een verklaring aangaande zijn eigen status heeft afgelegd en met die verklaring zijn koningschap aanvaard heeft. Elders blijkt, dat Krtawardhana inderdaad als de Jina Ratnasambhawa beschouwd is; zie daaromtrent de opmerkingen in noot 57 en sub 5, 2.

22. Voor alle zekerheid zij opgemerkt, dat 15 asuji 1272 Çāka de datum is, die voor de publikatie der Krtanagara-hymne verondersteld wordt; dat betekent – daar de tekst aangebracht is op het voetstuk van een Akṣobhya-beeld – de veronderstelling, dat het Akṣobhya-beeld op die dag gewijd of ingehuldigd is. De in de tekst opgenomen datum 5 asuji 1211 Çāka is die van de eerste plaatsing van het beeld door Krtanagara zelf; wat met die „eerste plaatsing" bedoeld wordt zal blijken sub 3, 6 en in noot 38. De gegevens betreffende de datum, die men in de Krtanagara-hymne vindt, zijn technisch juist, zoals uit Damais' onderzoek (BEFEO 47/1, 79) blijkt. Merkwaardig is dan, dat zowel de „eerste plaatsing" als de Nāgarakrtāgama gedateerd zijn in de maand asuji, maar dat er binnen die maand een verschil is van tien dagen. Hangt dit verschil van tien dagen samen met het verschil van tien jaar tussen de *palantaran agung* en de tweede invoering van het Buddhisme, dat sub 3, 7 besproken wordt? Een andere mogelijkheid is, dat de *çubhadiwasa*, de door Prapanca in Nag. 94, 2 vermelde „geluksdag", die volgens de wicheltabellen geschikt was voor de verrichting van de betrokken activiteit, in 1211 Çāka op een andere dag van asuji viel dan in 1287 Çāka, maar in dat geval moeten wij er rekening mee houden, dat ook de inhuldiging van het Akṣobhya-beeld in 1272 Çāka wel in asuji, maar niet noodzakelijkerwijze op de vijfde of de vijftiende van de maand plaatsgevonden heeft. Ik geef er de voorkeur aan met het verschil tussen de eerste en de tweede *palantaran* rekening te houden, maar voor een beredeneerde voorkeur ontbreken de argumenten.

De aandacht zij er op gevestigd, dat men de datum 5 asuji ook vindt in de tekst van Trawulan-Oorkonde II. De in die tekst vervatte calendarische gegevens zijn echter met het gegeven jaartal in strijd, en daar er reden is om aan te nemen, dat de tekst jonger dan de Krtanagara-hymne is, is er ook reden om te veronderstellen, dat de datum 5 asuji aan de

Krtanagara-hymne ontleend is; zie hierover de nadere uiteenzetting sub 4, 5.

23. Poerbatjaraka's vertaling van Nag. 7, 4, c/d verdient de voorkeur boven die van Kern, maar laat de tekst nog niet geheel tot zijn recht komen. Uit KBW 1, 522 – waarnaast de gegevens van KBW 1, 727 interessant zijn, omdat zij laten zien, dat door metathesis naast Sanskrt *nirukti* een Javaans *rinukti* ontstaan is – blijkt, dat *anirukti apĕkik lan ayu* gezegd wordt van een mooi paar. Men vindt *anirukti*, *sanirukti*, *saniruktya*, *nirukti* en *nrukti* te zamen met een woord voor „schoon(heid)" gebruikt, b.v. in het door van der Tuuk vermelde *sanirukti ring kahayon* en in het *nirukti lituhayu* van Nag. 91, 6, c, met *anirukti* blijkbaar als een woord voor „buitengewoon", „uiterst"; laat men de nadere bepaling weg, dan kan *anirukti* etc. zelf voor „zeer mooi" gebruikt worden. Het uitgangspunt is wellicht *anirukta*, „onuitgesproken", „onuitsprekelijk", geweest, waaruit nevenvormen ontstaan zijn, toen men *a-* niet langer als negatie verstond.

In Nag. 73, 1, c vindt men

tan dadi pakṣapāta ya ta weh wibhūti saniruktya ring jana kabeh

Er was geen vriendjespolitiek, en dat, zei iedereen, was groot geluk.

Men kan de laatste woorden ook vertalen met „voor iedereen", maar het treft ons, dat in Nag. 7, 4, c op *saniruktya* volgt een *pangucap ing sanāgara*, hetwelk zich eveneens met „zei iedereen" laat vertalen. Nu kan „zei iedereen" op de vorm zowel als op de inhoud betrekking hebben, en wegens de Javaanse verbastering tot *saniruktya* moet men rekening houden met de mogelijkheid, dat Prapanca het over de vorm heeft, zodat de toevoeging de waarde krijgt van „om het eens populair te zeggen". In dat geval is Prapanca's gebruik van *saniruktya* ook taalkundig interessant. In het voorbijgaan teken ik aan, dat het *weh* van Nag. 73, 1, c de nadrukwijzer is; Kern heeft *yat aweh* gelezen en Poerbatjaraka in BKI 80, 262 *yan aweh* gegist, maar *ya ta weh* geeft goede zin en spaart de tekst.

Aangezien nu Prapanca's manier van zeggen in Nag. 7, 4, c dezelfde is als in Nag. 73, 1, c, en in Nag. 73, 1, c *saniruktya* als adjectief gebruikt wordt, ligt adjectivisch gebruik ook in Nag. 7, 4, c het meest voor de hand. Een adjectief is *saniruktya* in Nag. 7, 4, c, indien men het voorafgaande *indra* als het bijbehorende substantief beschouwt, en dan verder *indra saniruktya* opvat als een staande uitdrukking, die in haar geheel door het suffix *-nira* gevolgd wordt. Nu leest men in KBW 1, 39, dat *indraning mata* „oogappel" betekent, en *indra-saniruktyanira* laat zich dus vertalen met „zijn oogappel" in de zin van „zijn lieve schat"; dit is geen van die gevallen van „subtiele, op het oog onschuldig lijkende, maar tenslotte in onaanvaardbare interpretaties resulterende semantische verschuiving--", waartegen Teeuw en Uhlenbeck gewaarschuwd hebben

in BKI 114, 215, noot 4, want uit KBW 2, 623 s.v. *trĕng* blijkt, dat de andere betekenis ook in het Javaans in zwang is gekomen. In KBW 1, 39 verklaart van der Tuuk *indraning mata* of *indĕran ing mata* als nevenvorm van *undĕran ing mata*; indien dit juist is, moet men de opmerking in Sm 4, 11, dat Indra in het oog van de ziende zetelt, als een door een taalkundig proces geïnduceerde theorie beschouwen. Mocht echter blijken, dat deze theorie ook buiten Java aangehangen is of wordt, dan zou van der Tuuk's opmerking dienovereenkomstig gewijzigd moeten worden; het gebruik van *undĕran*, „kringetje", in het huidige Javaans naast *bundĕr*, „rond", maakt dit voorshands onwaarschijnlijk.

24. Bij zijn vertaling van Nag. 5, 1/2 heeft Kern aangetekend, dat Hayam (sic) twee jongere zusters had, bhre Lasĕm en bhre Pajang, en dat naast haar Indudewī genoemd wordt als 's konings gemalin, omdat de man zijn vrouw „jongere zuster" pleegt te noemen; daardoor zou Indudewī onder het *ari* van Nag. 5, 1, a vallen, hoewel zij als dochter van bhre Daha Rājasanagara's cousine was. Deze opvatting verwerpende, heeft Krom betoogd, dat er in Nag. 5 slechts twee prinsessen genoemd worden: bhre Lasĕm alias Indudewī, dochter van bhre Daha en Rājasanagara's cousine, als cousine in het Javaans met *ari* aangeduid, en bhre Pajang alias Īçwarī, Rājasanagara's zuster. Deze theorie vindt men terug in HJG[1] 381, en in HJG[2] 385 vindt men de opmerkingen van HJG[1] 381 terug met een voetnoot over de „eenigszins afwijkende opinie" van van Lith, die Krom overigens niet heeft kunnen beïnvloeden.

Van Lith had in TBG 66, 435 sqq. de stelling verdedigd, dat Indudewī Rājasanagara's zuster en bhre Daha's schoondochter geweest is, en als argument gebezigd, dat Par. 27, 19 sqq. Indudewī's positie volkomen duidelijk maakt. Andere, in hetzelfde opstel voorkomende theorieën hebben Krom blijkbaar sceptisch gestemd, en vermoedelijk is hij er zo toe gekomen van Lith's opvatting als „een eenigszins afwijkende opinie" in een voetnoot even te vermelden zonder de consequenties er van te overwegen. Van Lith's opvatting is echter zonder twijfel beter dan die van Krom.

Kern's moeilijkheden met Nag. 6 heeft Krom op bevredigende wijze geëlimineerd; slechts de kwestie van bhre Lasĕm's kinderloosheid zullen wij anders moeten belichten (zie daarover de opmerkingen sub 3, 8). In HJG[1] 421 (HJG[2] 424) heeft Krom in een noot de mogelijkheid opengelaten, dat de in het tweede deel der Bungur-inscriptie (cf. noot 20) genoemde Rājasawardhanī een derde dochter van bhre Pajang geweest is, naast de twee door Prapanca genoemde; wij zullen in noot 37 zien, dat met Rājasawardhanī een der twee surnumeraire zusters van Wikramawardhana bedoeld is, maar dat de naam ten gevolge van een misverstand te pas is gebracht.

Het *prathita* van Nag. 6, 3, b heb ik opgevat als een afkorting van Sanskrt *prathitayaças*, „van gevestigde roem". Dit dient opgemerkt te worden, omdat men uit KBW 4, 89 de indruk zou kunnen krijgen met

Sanskrt *pratīta*, „vastberaden", „opgewekt", te maken te hebben, en dus met een geval van verwaarlozing der vocaallengte door Javaanse dichters. OJNW 383 maakt met „*pratīta*, S. *prathita*, beroemd", het geval niet duidelijker.

25. Onder de indruk van de ongelijksoortigheid der mededelingen in het laatste stuk der Pararaton is Brandes blijkbaar tot de opvatting gekomen, dat hij met een kroniek te maken had. Deze opvatting heeft bij hem de veronderstelling geïnduceerd, dat de gebeurtenissen er in chronologische volgorde in vermeld worden. En deze veronderstelling heeft hem een enkele keer er toe gebracht de tekst te wijzigen om de juiste chronologische volgorde te krijgen; van dit laatste is een voorbeeld de wijziging van het jaartal der Julungpujut-uitbarsting, die Brandes „voor de goede orde" tien jaar vervroegd heeft (Par. 31, 18; cf. VBG 49/1, 152, noot 3): de vervroeging heeft hij onder verkrachting van het betrokken chronogram (cf. VBG 49/1, 314) doorgedreven, zelfs stellende, dat *weda* de cijferwaarde 3 kan hebben! Ik teken hierbij aan, dat Brandes zich overigens heeft voorgesteld, dat later aan jaartallen chronogrammen toegevoegd zijn, in plaats van jaartallen aan chronogrammen; zie hierover de opmerkingen in noot 29.

Krom, die de kroniek-idee van Brandes overgenomen heeft, kon bij het doen van een poging om geschiedenis der veertiende Çāka-eeuw te schrijven uiteraard slechts tot de conclusie komen, dat de kwaliteit van de kroniek slecht was; geen wonder, als de auteur nooit bedoeld heeft een kroniek te schrijven. Het misverstand heeft waarschijnlijk voor een deel Krom's oordeel over de veertiende Çāka-eeuw als een tijd van verval bepaald, en daarmee hangt wel weer samen zijn aanvaarding van de theorie, dat de val van Majapahit het tijdperk van de Islām ingeluid heeft; weliswaar heeft Krom tussen Majapahit en het rijk der Mohammedaanse vorsten de Girīndrawardhana-dynastie geplaatst, maar die heeft de triomf van de Islām volgens zijn voorstelling van zaken slechts vertraagd. Er zal in dit boek verderop enkele keren aanleiding zijn om op deze kwestie terug te komen; ik sta tegenover de theorie van Krom sceptisch, al betekent dit niet, dat ik de mogelijkheid van groeiende invloed van de Islām reeds in de veertiende Çāka-eeuw zou willen uitsluiten.

Omdat Brandes aangenomen lijkt te hebben, dat de notities in het laatste stuk Pararaton ongelijksoortig zijn, breng ik in herinnering de in Ind. 10, 421 sq. gemaakte opmerking, dat de in de Pararaton vermelde vulkanische uitbarstingen geen vonkje vuur in de atmosfeer hebben gebracht; zie ook de uiteenzetting in noot 51.

26. Het vermoeden, dat Majapahitse vorsten in de loop van hun leven een andere apanagenaam hebben gekregen of althans hebben kunnen krijgen, is voor het eerst, meen ik, geuit door van Stein Callenfels, die

er een detail van de tekst der inscriptie van Kanḍangan mee heeft verklaard, in TBG 58, 342 sq. Krom heeft in HJG[1] 380 sq. (HJG[2] 384 sq.) zich bij de opvatting van van Stein Callenfels aangesloten en, hoewel hij naar de inscriptie van Kanḍangan verwijst, haar een ruime strekking gegeven. Vervolgens heeft Schrieke in SSI 3, 27 sqq., over „succession in the principal regions" schrijvende, aan de verandering van apanage een ruime plaats gegeven in zijn eigen theorie, uitgaande van de gedachte, dat de apanage met de grootste „economic significance" aan de hoogste in rang toekwam; zie zijn opmerking op p. 26 over Lasĕm, dat zo belangrijk was, dat het aan Rājasanagara's eigen dochter werd gegeven.

Men mag zich afvragen, of hiermee niet een te zware theorie gebouwd is op een te zwak gegeven. Daar *pariwāra* o.a. „begeleiding" betekent, houdt het woord *mapariwāra* – een synoniem van het elders voorkomende *iniring de* ... – van regel 4 der inscriptie van Kanḍangan in, dat het stuk uitgegeven is door Rangga-Sapu op gezag van ra kaki ng Amūrwabhūmi en door Rangga-Awarawar op gezag van – lees: *makamanggalyājnā* in plaats van *makana sang ājnā*? – de bhaṭāra van Matahun, Wijayarājasānantawikramottunggadewa. De twee gezaghebbende heren zijn waarschijnlijk Krtawardhana en zijn zwager Wijayarājasa; er is geen enkele reden om de naam Amūrwabhūmi op Angrok te betrekken. Wijayarājasa was vorst van Wĕngkĕr, en daar *Matahun* een synoniem van *Wĕngkĕr* is, heeft de auteur Wijayarājasa „vorst van Matahun" genoemd. Dat in latere jaren de titels *bhre Wĕngkĕr* en *bhre Matahun* differentieel gefixeerd zijn, hoeft niet te betekenen, dat zij in 1350 niet door elkaar gebruikt konden worden. Voor de theorie aangaande de wijziging van iemands *bhre*-naam in de loop van zijn leven moeten overtuigender argumenten aangevoerd worden, wil zij aanvaardbaar zijn.

Hier komt bij, dat de vraag, of de *bhre*-namen wel apanagenamen zijn, nog op een antwoord wacht. Wij mogen aannemen, dat in het oude Java rijksgroten bij wijze van salaris in het genot van een apanage gesteld zijn, omdat geld in een gemeenschap als die, welke wij hier bespreken, slechts een bescheiden functie kan hebben vervuld. De bhre's van het Groot-Majapahitse rijk hebben dus waarschijnlijk wel een apanage genoten, maar dat wil nog niet zeggen, dat de drager van de titel *bhre Daha* Daha tot apanage had, want de *bhre*-namen zijn karakteristiek voor de Groot-Majapahitse tijd, en het apanagestelsel moet veel algemener in zwang geweest zijn; voor zover ik weet, komen *bhre*-namen vóór 1331 niet voor. Ik vermoed, dat de *bhre*-titels uitvloeisel zijn van een sacrale orde, die niets met het economische leven te maken had, al kan ik geen antwoord geven op de vraag, welke die orde geweest is. Zie de opmerkingen over de zin van de tweeëenheid des rijks en over de overdracht van de titel *bhre Daha* van Jayanagara op Mahārājasā sub 3, 8.

27. De vermelding van Wikramawardhana's kroost op twee verschillende plaatsen in de Pararaton-tekst, alsmede de omstandigheid, dat bhra

hyang Wĕkas-ing-Sukha II uitdrukkelijk de zoon van Wikramawardhana en Rājasanagara's dochter genoemd wordt, terwijl in Par. 30, 3 sqq. de moeder van Wikramawardhana's kinderen niet ter sprake komt, heeft Krom er toe gebracht aan te nemen, dat de schrijver de kinderen van de hoofdvrouw en die der vrouwen van lagere rang afzonderlijk vermeld heeft. Par. 30, 10 vermeldt een huwelijk van Wikramawardhana met een dochter van zijn zwager, de mannelijke bhre Wīrabhūmi, een dochter, die in de Pararaton bhre Mataram heet, maar deze naam blijkbaar te danken heeft aan het feit, dat zij met Wikramawardhana alias bhre Mataram (Nag. 7, 3, c) gehuwd was. Aangezien nu deze vrouwelijke bhre Mataram als kleindochter van Rājasanagara van hoge geboorte was, zij het van lagere rang dan Rājasanagara's dochter Kusumawardhanī, heeft Krom Suhitā's troonsbestijging bij wijze van veronderstelling verklaard door haar uit het huwelijk van Wikramawardhana en de vrouwelijke bhre Mataram geboren te laten worden en door aan te nemen, dat haar in Par. 30, 3 sqq. vermelde broers weer een andere moeder hadden, van veel lagere rang dan de vrouwelijke bhre Mataram. Op deze wijze heeft Krom de kinderen van Wikramawardhana naar hun aanspraak op de troon in de volgorde: 1. bhra hyang Wĕkas-ing-Sukha II, 2. Suhitā, 3. Suhitā's oudste broer bhre Tumapĕl, 4. Suhitā's jongste broer bhre Tumapĕl, geplaatst; na de dood van bhra hyang Wĕkas-ing-Sukha II moest Suhitā derhalve opvolgen.

Deze constructie is gemaakt om Suhitā's opvolging te verklaren, en dàt zij haar verklaart, zegt dus niets; er is in de tekst niets over de identiteit van Suhitā's moeder te vinden. Zien wij in Suhitā de door het schema vereiste „copie" van Tribhuwanottunggadewī, dan zijn Krom's veronderstellingen overbodig, en vervalt ook iedere reden om Suhitā's optreden in verband te brengen met versterkte invloed ener Wīrabhūmi-partij (HJG[1] 443; HJG[2] 446). De mededeling aangaande de bestraffing van raden Gajah, die in Krom's gedachtengang een rol heeft gespeeld, zullen wij sub 3, 7 heel anders kunnen verklaren.

28. Volgens Brandes worden er in de Pararaton vijf identificeerbare dragers van de titel *bhre Daha* genoemd: 1° een van Wijaya's gemalinnen, 2° Tribhuwanottunggadewī's jongere zuster, 3° de dochter van bhre Panḍan-Salas I, 4° een koningin van Majapahit, die geregeerd heeft van 1359 tot 1369, 5° een onbekende figuur, die tegen het einde van de Majapahitse tijd geleefd heeft; door het overlijdensbericht van Par. 31, 21 op bhre Daha III te laten slaan, moest Brandes bhre Daha IV van haar onderscheiden. Laten wij Wijaya's gemalin hier buiten beschouwing, en elimineren wij in deze noot gemakshalve ook Jayanagara als drager van de titel *bhre Daha*, dan houden wij over: de zuster van Tribhuwanottunggadewī, wier overlijden in Par. 29, 31 wordt vermeld, haar „copie", die in de oorspronkelijke tekst van Par. 30, 3 sqq. als Suhitā's zuster vermeld moet zijn geweest en die, na in 1351 koningin

te zijn geworden naast Suhitā, in 1386 heet overleden te zijn (Par. 32, 18), en een derde bhre Daha, wier overlijden vermeld wordt in Par. 31, 21. Dit betekent, dat wij Brandes' bhre Daha III, IV en V tot één persoon moeten verenigen, maar een nieuwe moeten invoeren. Deze door Brandes niet als een andere bhre Daha herkende figuur kan slechts Indudewī zijn, Rājasanagara's zuster, die door haar huwelijk koningin van Daha geworden is; zij is ook de in Par. 29, 19 vermelde adoptiefmoeder van de mannelijke bhre Wīrabhūmi, want anders zou deze door adoptie in de verkeerde generatie terecht zijn gekomen, namelijk in die van zijn vader.

Krom is op vrijwel alle punten met Brandes meegegaan, maar door zijn betere opvatting aangaande het eerste jaar van Suhitā's regering heeft hij van Brandes' bhre Daha IV, de zelfstandige koningin, iets anders moeten maken; tot zijn theorie aangaande een usurpator, die tegen Majapahit is opgetreden en wiens zoon Majapahit ten val heeft gebracht, heeft hem een detail in OJO 94, dat wij sub 3, 5 en in noot 33 zullen bespreken, aanleiding gegeven; cf. HJG[1] 447 (HJG[2] 450), waar men ook leest, dat het sterfjaar van de usurpator in afwijking van Par. 32, 18 in 1396 Çāka te stellen is.

29. De stelling, dat bhre Daha volgens Par. 31, 34 in 1351 Çāka koningin is geworden, steunt op de overweging, dat het chronogram der betrokken notitie ouder is dan het cijferjaartal, en dat dus een verkeerd cijferjaartal toegevoegd kan zijn door iemand, die de zin van het chronogram niet heeft begrepen. In het onderhavige geval heeft *mānawa*, dat als woord voor „mens" slechts een enkele keer schijnt voor te komen, latere Javaanse geleerden blijkbaar aan *nawa*, „negen", doen denken, misschien onder invloed van het chronogram van Par. 31, 37, waarin *nawa* voor 9 gebruikt wordt.

Het is merkwaardig, dat Brandes, die toch thuis was in de Javaanse litteratuur, zijn overzicht der Pararaton-chronogrammen in VBG 49/1, 313 sq. ingeleid heeft met de opmerking, „dat zij naar waarschijnlijkheid eerst later bij de jaartallen in cijfers bijgeschreven werden, toen in die laatsten reeds fouten ingeslopen waren". Tot het wezenlijke van het chronogram behoort, dat het niet terstond doorzichtig is en dus als een soort raadsel moet worden opgelost; een chronogram aan een cijferjaartal toevoegen nadat dit reeds enige tijd in gebruik is geweest, betekent hetzelfde als eerst de oplossing van een raadsel bekendmaken en pas enige tijd later het raadsel opgeven. Toevoeging van jaartallen in cijfers na een zekere tijd is echter per se begrijpelijk, omdat de betrekking tussen de zin van een chronogram en de situatie, waarin het voor het eerst dienst heeft gedaan, door verloop van tijd onduidelijk kan worden. Zie ook de opmerking over de cijfers bij het chronogram van Nag. 15, 2 in noot 39.

Dat Tribhuwanottunggadewī's jongere zuster in 1329 A.D. koningin van Daha is geworden, deelt Prapanca in de Nāgarakrtāgama niet uit-

drukkelijk mede, maar uit hetgeen hij in Nag. 49, 1 na voorafgaande opmerkingen over de algehele gelijkheid der twee koninginnen (Nag. 4, 1) zegt volgt het: Jayanagara's dood in 1328 bracht haar beiden in een andere positie, en voor beiden gold, dat deze zich in het eerstvolgende jaar verwezenlijkte.

30. Men vindt de termen reeds in OJO 84, indien we de tekst corrigeren in overeenstemming met een gissing van Kern (Nag.ed. 32). Kern heeft *sahacarita* opgevat als een woord voor „gemaal". Hoewel hij met deze opvatting dicht staat bij de Javaanse geleerden, die naast *sahacarita mwang* termen gebruiken als *sārdhanarīçwarī mwang* (OJO 85) en *bhāryāpati mwang* (Trawulan-Oorkonde III), zit er in *sahacarita mwang* primair niet meer dan „in vereniging met"; vgl. verder *yugapat mwang* in de tekst van Trawulan-Oorkonde I, *sacchāya mwang*, „in harmonie met", in OJO 85, en *sahacaritra mwang* in Trawulan-Oorkonde III.

De spelling van de namen der inscriptie van Waringin-Pitu is zoveel mogelijk genormaliseerd, doch enkele details blijven onzeker; zo is de keuze tussen de spelling *sura-* en *çūra-* moeilijk. Het door Stutterheim gelezen *Kĕmbang-Lĕr* is reeds door Schrieke verbeterd in *Kĕmbang-Jĕnar*; dat *Kĕmbang-Jĕnar* voor *Mataram* staat, omdat de *mataram* geheten bloem ook *kĕmbang-jĕnar* wordt genoemd, blijkt uit KBW 4, 569.

31. Er zijn geen aanwijzingen, dat 1300 Çāka, 1200 Çāka enz. op Java als bijzondere jaren beschouwd zijn, doch in aansluiting aan het slot van de Pararaton heeft men later wel 1500 en 1600 Çāka als laatste jaar van een tijdvak beschouwd; cf. Ind. 10, 421. De notie „eeuw" is daardoor blijkbaar gedifferentieerd geraakt; ouder schijnt te zijn de opvatting, dat een dynastie aan het bewind is tot het eind van de regering van de zevende vorst. Opmerkelijk is de Javaanse belangstelling voor een Jahrhundert als chronologische eenheid niet; ook in de wereld van de Islām verwacht men – of verwachtte men althans – een nieuwe koning aan het einde van een cyclus van honderd Hijra-jaren, want der Gottesgesandte hat, nach der Tradition, seiner Gemeinde bei jedem Wechsel der Jahrhunderte einen „Erneuerer der Religion" versprochen, zegt Snouck Hurgronje in zijn opstel „Der Mahdi" (SVG 1, 173).

32. Over de jaarlijkse apit van de Javaanse kalender heeft Brandes geschreven in TBG 41, 19 sqq.; Brandes' belangstelling is daarbij uitgegaan naar de rol, die de apit speelt in het boerenbedrijf. De dode tijd en de daaropvolgende lente heeft uiteraard altijd en overal diepe indruk gemaakt op de mens, en het is dus begrijpelijk, dat ook bij overdrachtelijk gebruik van de term „nieuw leven" geredelijk aan een voorafgaande „dode tijd" gedacht wordt, en evenzeer, dat het overdrachtelijke en het oorspronkelijke gebruik gemakkelijk aan elkaar gekoppeld blijven. Buiten de oorspronkelijke sfeer gebruikt heeft de apit uiteraard een arbitraire

duur; misschien is het best vergelijkbaar met de aeonale apit, die in het verhaal over de Javaanse koningen een rol speelt, de *ñĕpi*-viering op Bali, vóór het begin van het nieuwe plantseizoen; de viering duurt drie dagen, waarvan de tweede dag de dode dag is, wanneer het sociale leven stilstaat, omdat dan de machten der hel zich op aarde doen gelden.

Brandes heeft op het voorkomen van het woord *hapit* als een kalenderterm in AW 18, 3 gewezen, maar de bedoeling van de dichter blijkt niet uit zijn vertaling; ook Poerbatjaraka's vertaling in BKI 82, 275 is niet geheel bevredigend. Er staat:

Winang dyah pira harṣa sang prabhu rumĕngwa denta mawuwus
lwir Çrī ning Madhumāsakāla tĕka ring hapit juga kita
kingking ning tṛṇawrkṣa tulya ni lulut sang onĕng i kita
indung mājara sanghulun drḍha tumona garjita haji

O moedertje, hoe zou de koning verheugd zijn geweest, als hij dàt U had horen verklaren!
Gij zijt als de Çrī van de Honingmaand, toch nog gekomen, al is het reeds apit,
nu 't smachten van hem, die van liefde vervuld is voor U, als de dorheid van gras en van boom is.
Ik ga het hem zeggen, mijn beste; ik brand van verlangen te zien, hoe de vorst zal herleven!

De eerste zin is een irrealis, met de werkwoordsvorm, die bij de onvervulbare voorwaarde past, met *wi* als variant van *wih*, en met *denta mawuwus* als perifrastisch participium. De regels b en c plaatsen ons in de apit, enkele maanden na de Madhumāsa, wanneer de tijd der schoonheid voorbij is en die der droogte heerst; Niwātakawaca heeft Suprabhā eerder hopen te krijgen en is door haar wegblijven in de dorheid van het smachten vervallen, maar nu zij toch nog komt, verandert voor hem de apit meteen in de lente, en dat wonder wil de spreekster graag zien gebeuren. Voor het Javaanse gebruik van *garjita* cf. KBW 4, 685.

Wat de *guntur pawatugunung* betreft, zie de opmerking over de *guntur pajulungpujut* in noot 25 en voorts de uiteenzetting in noot 51.

33. Nu na het onderzoek van de tekst der Waringinpitu-inscriptie wel vaststaat, dat men in 1447 A.D. 1357 A.D. als het jaar van Tribhuwanottunggadewī's overlijden beschouwd heeft, en er alle reden is om aan te nemen, dat men dat niet zonder reden gedaan heeft, mogen hier nog enkele aantekeningen bij deze kwestie een plaats vinden.

In de eerste plaats is naar aanleiding van de opmerking, dat Prapanca Tribhuwanottunggadewī's overlijden in 1357 genegeerd en aan haar schematische sterfjaar vastgehouden heeft, de aandacht te vestigen op Nag. 71, 2, b. Daar lezen we, dat aan het na de dood van Gajah-Mada plaatsvindende beraad deelgenomen is door de twee vaders en de twee moeders van de koning, d.w.z. door bhre Tumapĕl en bhre Wĕngkĕr als-

mede door bhre Koripan en bhre Daha. De mededeling wekt de indruk, dat de vier vorsten Gajah-Mada overleefd hebben; zó hebben Kern, Krom en Poerbatjaraka haar verstaan (cf. resp. Nag.ed. 167, Nag.ed. 294 en BKI 80, 258 sq.). Maar in regel b zegt Prapanca *ibu haji sang rwa tansah*, „'s konings twee moeders waren er nog steeds"; *tansah*, „niet weggegaan zijn", „nog steeds (aanwezig)", is door de genoemde vertalers niet weergegeven, hetgeen begrijpelijk is, daar het bij hun beeld der situatie niet paste. En wat betekent in de reeks woorden *rāma sang prabhu kalih sirêki pinupul* van regel a het woord *pinupul*? Kern heeft het verwerkt – met een vraagteken – in zijn vertaling „vereenigde Majesteiten", waarbij hij aan de koning en zijn gemalin dacht; zijn vertaling is, terecht, verworpen, maar Poerbatjaraka heeft *pinupul* in het geheel niet vertaald, en dat deugt evenmin. *Pinupul* betekent „bijeengebracht" en het wordt in de zin als praedicaat gebruikt; er staat dus: „de twee vaders van de koning zijn in vergadering bijeengebracht, en de twee moeders waren er nog steeds". Dat zou een eigenaardige manier van zeggen zijn, indien het om nog levende vorsten ging. Denkt men echter aan een spiritistische seance of een daarmee in hoofdzaak overeenkomende Javaanse ritus, en dus aan het oproepen van de zielen der reeds gestorvenen om aan het beraad deel te nemen, dan heeft men iets, dat zowel in de richting van het „reeds dood zijn" als in de richting van het „nog leven" kan worden uitgelegd. Ook de deelneming der vier vorsten aan de processie op 15 phālguna – cf. Nag. 84, 5 – moet men zich misschien op deze wijze voorstellen, al is dat minder noodzakelijk, omdat in de betrokken passus geen jaar vermeld wordt.

Daar bhre Koripan en bhre Daha in alle opzichten aan elkaar gelijk heten, mag men aannemen, dat 1357 A.D. ook als het sterfjaar van bhre Daha beschouwd is, onder handhaving echter van 1365 of 1364 als haar schematische sterfjaar. Het valt in dit verband op, dat in de passus Par. 29, 31 sqq. het overlijden van bhre Daha en bhre Kahuripan in één adem vermeld wordt, maar merkwaardigerwijze zonder toevoeging van een jaartal; daar de vermelding van Gajah-Mada's overlijden onmiddellijk voorafgaat, mag men echter vermoeden, dat de auteur de officiële theorie, die het overlijden van Tribhuwanottunggadewī en Gajah-Mada in hetzelfde jaar vereist, heeft weergegeven.

Volgens Par. 30, 1 sq. zou bhre Tumapĕl gestorven zijn in 1308 Çāka, 1386 A.D.; dit is opvallend, want wij verwachten òf een vroeger jaartal, òf geen jaartal wegens het ontbreken van het jaartal van Tribhuwanottunggadewī's overlijden. Het vermelde jaar is schematisch het eerste sterfjaar van Rājasanagara, en de vraag stelt zich dus, of het misschien door misverstand op Krtawardhana betrokken is. Zo eenvoudig is het geval echter niet, want in Par. 30, 19 sq., van Par. 30, 1 sq. gescheiden door het complex genealogische notities Par. 30, 3 t/m 30, 18, dat later ingelast kan zijn, en in dat geval in onmiddellijke aansluiting aan de notitie van Par. 30, 1 sq. in een oudere tekst, vinden wij een bericht

aangaande bhre Wĕngkĕr's overlijden, en dat zou plaatsgevonden hebben in 1310 Çāka, 1388 A.D. Beide ooms van Rājasanagara zouden dus — aangezien zij reeds in 1331 A.D. als bruidegom vermeld worden van ruim dertig jaar oude vorstinnen — een voor die tijd zeer hoge leeftijd bereikt hebben. Nu komt hierbij, dat Wijayarājasa als koning van Bali vermeld wordt in de tekst der inscriptie van Er-Abang, die volgens Damais (BEFEO 47/1, 127 sq.) in 1305 Çāka uitgevaardigd is, en dat ook van Ādityawarman, die volgens het betoog sub 5, 3 als met Wijayarājasa identiek te beschouwen is, een Sumatraanse inscriptie bekend is, die Kern (VG 6, 261) in 1297 Çāka, 1375 A.D., dateert, en die zelfs indien wij *darçana* de cijferwaarde 2 zouden geven, toch nog van 1292 Çāka, 1370 A.D., zou zijn en dus uitgevaardigd na het sterfjaar, dat wij op grond van de Groot-Majapahitse theorie verwachten te vinden. Wat hierachter schuilt is niet met zekerheid te zeggen, maar het zou kunnen zijn, dat het voor Java geldende schema niet voor de nusântara gegolden heeft, en dat dus wel op Java, maar niet daarbuiten Krtawardhana en Wijayarājasa in 1365 A.D. overleden zijn, zodat de Pararaton-man, dit wetende, latere jaartallen in zijn lijst heeft opgenomen. Het chronogram van Par. 30, 1 sq., *matangga-çūnya-kāyêku*, „de in het nirwāṇa opgaande olifant", is een overlijdensbericht, doch niet specifiek, en het chronogram van Par. 30, 19, *gagana-rūpânahut-wulan*, „het luchtruim scheen de maan te bijten", is een door het eerste woord tot een vreemd geheel gemaakt Ranggalawe-chronogram, dat moeilijk met het overlijden van een Buddha-Koning in verband kan worden gebracht. Er is dus waarschijnlijk een andere factor in het spel, maar nader onderzoek is op dit punt noodzakelijk [87]).

Wat de bhre Daha betreft, die wij sub 3, 3 als Suhitā's jongere zuster geïdentificeerd hebben: indien wij de notitie van Par. 32, 18 op haar betrekken, laat de Pararaton-man haar regeren van 1351 t/m 1386 Çāka, en dat is dan precies even lang als Tribhuwanottunggadewī's jongere zuster bhre Daha geregeerd heeft, indien haar eerste jaar 1329 A.D. en haar laatste jaar 1364 A.D. is. Met dit gegeven kunnen wij dus drie stellingen bevestigen: 1° dat Par. 31, 34 op Suhitā's jongere zuster betrekking heeft en 1351 Çāka het jaar van haar optreden noemt; 2° dat Krom's usurpator-theorie niet houdbaar en de verandering van het jaartal van Par. 32, 18 in 1396 ongewenst is; 3° dat 1364 inderdaad beschouwd is als het schematische sterfjaar van Mahārājasā alias bhre Daha, Tribhuwanottunggadewī's jongere zuster. Merkwaardig is dan, dat de Pararaton-man het door de Gonḍanglor-inscriptie gefixeerde doodsjaar van Tribhuwanottunggadewī voor Suhitā heeft laten gelden (zij het met de beschreven afwijking), maar voor haar zuster het schematische jaar, dat ook voor Mahārājasā had gegolden.

34. De aandacht moge er op gevestigd worden, dat in de reeks genealogische gegevens van Par. 30, 12 sqq., die aan het slot van paragraaf 3, 4

in tabel zijn gebracht, bhre Wĕngkĕr op de plaats staat van Rājasawardhana en als diens plaatsvervanger in 30, 17 vader van bhre Kabalan wordt genoemd. Deze bhre Wĕngkĕr is zonder twijfel de oom van Rājasawardhana; dit blijkt uit de mededeling, dat de jongste dochter van de mannelijke bhre Wīrabhūmi, die, zoals wij sub 3, 7 zullen zien, een „nevencopie" van Mahārājasā is, met de bhre Wĕngkĕr van Par. 30, 12 gehuwd was. De overeenkomst van de namen *Girīndrawardhana* en *Girīçawardhana* heeft dus bij de ene Javaanse geleerde geleid tot een fusie der twee figuren, en daarvan bemerken wij het resultaat in Par. 32, 11 sqq., doch bij een andere tot vervanging van Girīndrawardhana door Girīçawardhana alias bhre Wĕngkĕr, en daarvan zien wij het gevolg in Par. 30, 12.

35. Men zou kunnen zeggen, dat in Par. 24, 36 sqq., waar we lezen, dat Wijaya getrouwd was met de twee dochters van Krtanagara bhre Kahuripan en bhre Daha, de viervoudige Krtanagara-dochter tot een tweevoudige gereduceerd is. Dat is dan, blijkens hetgeen hierover opgemerkt wordt sub 2, 3 iuncto 4, 2, in het kader van een beschouwing over de genesis der Pararaton niet juist, doch hier staat tegenover, dat de twee *bhre*-namen stellig later toegevoegd zijn, en dat wij dus met een oordeel der latere Javaanse geleerden te maken hebben. Dit is voor de verklaring van de passus Par. 32, 23 sqq. van belang, omdat men vermoeden mag, dat de daar genoemde bhre Mataram en bhre Pamotan iets te maken hebben met het echtpaar, dat in de lijst der Waringinpituinscriptie als C 7/8 vermeld wordt, aangezien enerzijds *Mataram* en *Kĕmbang-Jĕnar*, anderzijds *Pamotan* en *Wĕngkĕr* synoniemen resp. in zekere zin synoniemen zijn. Is dit juist, dan moet men ook de twee andere *bhre*-namen van Par. 32, 23 sqq. tot een paar verenigen, zodat het viertal gereduceerd wordt tot een „paar van Daha" en een „paar van Koripan/Pajang", hetgeen dan aansluiting geeft aan de notitie van Par. 24, 36 sqq.

Aangezien nu dat andere paar in de Groot-Majapahitse tijd uit bhre Koripan en bhre Tumapĕl, in de Pajangse tijd uit bhre Wīrabhūmi en bhre Kĕling bestaat, is de gissing, dat het *Krtabhūmi* van Par. 32, 24 door *Wīrabhūmi* te vervangen is, op haar plaats. Het kan dan zijn, dat de combinatie Koripan/Wīrabhūmi juist om haar gemengde karakter gekozen is, het kan ook zijn, dat de oorspronkelijke tekst, die wij nu toch in een detail corrupt moeten achten, het paar Kĕling/Wīrabhūmi vermeld heeft. De aandacht zij nog gevestigd op de passus Par. 30, 12 sqq., in tabel gebracht aan het slot van paragraaf 3, 4; men vindt daar (30, 16) een huwelijk van bhre Kĕling en bhre Kĕmbang-Jĕnar vermeld, hetgeen moet zijn: bhre Kĕling en bhre Wīrabhūmi. Is de daardoor vrijkomende bhre Kĕmbang-Jĕnar (= bhre Mataram) als echtgenoot bij de in Par. 30, 17 zonder man vermelde bhre Kabalan te voegen, of vinden we met betrekking tot het paar bhre Kĕling/bhre Wīrabhūmi een zelfde

fout als in Par. 32, 23 sqq.? Het antwoord op deze vraag is niet te geven; een complicerende factor is, dat de auteur van Par. 30, 12 sqq. de volgorde van de lijst der Waringinpitu-inscriptie ten dele toegepast heeft, zoals wij sub 3, 4 gezien hebben. Op de in deze noot besproken hoofdkwestie komen wij sub 5, 2 terug.

36. In verband met de opmerking in de hoofdtekst, dat de eerste Buddha-Koning van Pajang niet door een aeonale apit van de Majapahitse tijd gescheiden wordt, dient de aandacht er op gevestigd te worden, dat Par. 32, 26 de vulcanische uitbarsting ter verwelkoming van de nieuwe dynastie of van de nieuwe koning in 1403 Çāka stelt en dus wèl een aeonale apit vermeldt, zij het impliciet. De oorzaak hiervan is nu wel duidelijk: de apit van Par. 32, 14, in een oudere tekst de „copie" van de Gajahmadase apit, volgt in de overgeleverde tekst op een notitie, die Rājasawardhana vermeldt, en de vervanging van Rājasawardhana door Singhawikramawardhana/Girīndrawardhana gedurende de hele periode van zijn onbevoogde regering (Par. 32, 15 sqq.) heeft van de Gajahmadase apit een „apit na Rājasawardhana" gemaakt; onder deze omstandigheden kon iemand, die 1400 Çāka als Rājasawardhana's sterfjaar kende, er toe komen om de „apit na Rājasawardhana" in 1401 en 1402 Çāka te laten vallen. Zoals in Ind. 10, 421 reeds is opgemerkt, is de aeonale apit van Par. 32, 26 het prototype geworden van de in de Babad Tanah Jawi voorkomende aeonale apit's.

De opvolger van Rājasawardhana wordt hier aangeduid als „de eerste Buddha-Koning van Pajang", omdat waarschijnlijk is, dat Prapanca zich de Trināḍi synchronisch heeft voorgesteld als een unie van Majapahit, Lasĕm en Pajang, maar diachronisch als een unie van het oude rijk, het eigentijdse rijk en het toekomstige rijk. In onze zestiende eeuw heeft Pajang als het belangrijkste rijkscentrum de aandacht getrokken; zie de Graaf's bespreking van een bericht van De Couto in VKI 13, 68. De auteur der Babad Tanah Jawi heeft van Giri de „copie" van het rijk van Erlangga, en van Dĕmak de „copie" van Singasari gemaakt, om van Mataram de „copie" van Majapahit te kunnen maken; Pajang staat in de Babad Tanah Jawi voor het rijk van Jaya-Katong, hetgeen begrijpelijk is, indien Añakrakusuma zijn rijk ten koste van Pajang gesticht heeft. Deze constructie heeft de auteur der Babad Tanah Jawi er toe geleid om het rijk van Dĕmak in de eerste jaren der vijftiende en het rijk van Pajang in de eerste jaren der zestiende Çāka-eeuw te laten ontstaan, m.a.w. om het begin van de Pajangse tijd een eeuw later te stellen.

Wijst de naam van de eerste koning van Pajang, Singhawardhana, er op, dat hij de rechten van Singhawikramawardhana heeft overgenomen?

Ten slotte nog de opmerking, dat de in OJO 92 voorkomende titel „koning van Wilwatikta, Daha, Janggala en Kaḍiri" wel eigenaardig is – dat zijn koninklijke titels vaker –, maar de uitvaardiger van een viervoudige eerstejaarsinscriptie niet bepaald misstaat.

37. Indien Girīndrawardhana's gemalin in 1401 Çāka, 1479 A.D., als de Tribhuwanottunggadewī der nieuwe dynastie, moeder van en voogdes over de Rājasanagara der vijftiende Çāka-eeuw, is opgetreden, en indien Girīndrawardhana zijn „triomf" overgedragen heeft op Raṇamanggala alias bhre Panḍan-Salas I, is Raṇamanggala's gemalin, de bhre Pawwanawwan van Nag. 6, 4, door de Pajangse pujangga in de positie van Tribhuwanottunggadewī gesteld, en is begrijpelijk, dat haar naam later veranderd is in bhre Kahuripan, want Tribhuwanottunggadewī was een bhre Kahuripan geweest. Zoals Girīndrawardhana de functie van Singhawikramawardhana, die van rex designatus als Rājasawardhana's schoonzoon, heeft overgenomen, heeft bhre Wīrabhūmi de functie overgenomen van Singhawikramawardhana's gemalin bhre Kabalan, en in de generatie der prototypen bhre Pawwanawwan de functie van de eveneens bhre Kabalan geheten dochter van Rājasanagara; dit betekent, dat later voor de ene zoon en de twee dochters van Wikramawardhana en Kusumawardhanī (bhre Kabalan I), wier partners door Raṇamanggala en bhre Pawwanawwan geleverd werden, zodat dit echtpaar één dochter en twee zoons moest hebben, in de plaats gesteld zijn één dochter en twee zoons, die de partners werden van de ene zoon en de twee dochters van Raṇamanggala en bhre Pawwanawwan. Op deze wijze belicht wordt de sub 3, 3 besproken „afwijking" van Par. 30, 3 sqq., die uiteraard een afwijking blijft, zolang men de Majapahitse visie laat gelden, begrijpelijk als structuurwijziging. In Par. 29, 18 heet Rājasanagara's dochter, door Prapanca in Nag. 7, 4, b vorstin van Kabalan genoemd, *bhre Lasĕm*; deze omineuze naam is haar blijkbaar door de Pajangse pujangga gegeven, want bhre Lasĕm is later de bij uitstek kinderloze, en de bhre Kabalan II van Par. 30, 17 wordt inderdaad als kinderloos voorgesteld, zodat in haar om zo te zeggen de rituele vervloeking van haar prototype zich realiseert. Voorts is later Suhitā kinderloos verklaard; cf. Par. 30, 6 sq. Hetzelfde geldt misschien voor Wikramawardhana's moeder bhre Pajang, daar de meeste handschriften haar in Par. 27, 24 als een kinderloze vermelden. De term „vervloeking" hoeft men natuurlijk niet geheel au sérieux te nemen; het gaat eer om een spel van rituele competitie dan om echte vijandelijkheid.

Op enkele kwesties, die in verband met het hoofdbetoog van belang zijn, maar wegens technische details de hoofdtekst niet mogen bezwaren, worde in deze noot de aandacht gevestigd.

In de eerste plaats een opmerking over Trawulan-Oorkonde III, welker tekst uitgegeven is in OV 1918, 170. Over de strekking der mededeling hebben Krom en van Stein Callenfels van gedachten gewisseld in OV 1919, terwijl mej. Muusses er over geschreven heeft in FBG 2, 207 sqq. Nu wij over een excerpt van de tekst der Waringinpitu-inscriptie beschikken, blijkt, dat Trawulan-Oorkonde III een stuk er van bevat, maar dat de vervaardiger de tekst van het origineel enigszins gewijzigd heeft: hij heeft de leestekens veranderd, een keer *sahacarita* door *bhāryāpati*,

letterlijk „husband and wife", hier „in vereniging met", doch met een zinspeling op het huwelijk der „verenigden", vervangen — de vervanging van een ander *sahacarita* door *sahacaritra* is taalkundig interessant, maar hier niet van betekenis —, en in de passus ter vermelding van Singhawikramawardhana toegevoegd de woorden *tadantikātmaja, pamungsu-putra sira tĕkap çrī mahārāja,* hetgeen van bijzonder belang is, omdat de tekst der Waringinpitu-inscriptie geen familiebetrekkingen tussen de opgesomden vermeldt. Het resultaat van het een en ander is, dat Singhawikramawardhana, in 1447 echtgenoot van Rājasawardhana's dochter bhre Kabalan, er echtgenoot van bhre Singhapura, bhre Kabalan's schoonzuster, door wordt. Nu heet Raṇamanggala, het prototype van de man, op wiens plaats Singhawikramawardhana aldus is komen te staan, in Arjunawijaya 1, 4, a *bhrātrātmaja ... de sang hyang Wĕkas-ing-Sukha,* „zoon van Rājasanagara's broer", en het ligt dus voor de hand om aan te nemen, dat de in Trawulan-Oorkonde III toegevoegde woorden dezelfde betekenis hebben gehad, althans voor de schrijver; vertaalt men ze met „zoon van Rājasawardhana's oudere broer en dus zijn jongste zoon", dan komt men uit, maar dan moet men niet slechts *putra* met „neveu" vertalen — daartegen rijst geen onoverkomelijk bezwaar —, maar ook *pamungsu-putra* als pseudo-Sanskrt opvatten en *antika* voor „oudere broer", naar analogie van Sanskrt *antikā,* „oudere zuster", gebruikt achten. De op het terrein der taal niet geheel deskundige vervaardiger van Trawulan-Oorkonde III heeft derhalve door Singhawikramawardhana aan een andere gemalin te koppelen Singhawikramawardhana's positie trachten te wijzigen; uit het feit, dat hij slechts één passus van de tekst der Waringinpitu-inscriptie gewijzigd heeft, blijkt voorts, dat dat zijn enige doel is geweest. Het geval, dat in het kader van het betoog van 3, 5 volkomen duidelijk is, is, voor zover ik weet, een unieke „tendentieuze verbetering" van een bestaande inscriptietekst en voor de Javaanse cultuurgeschiedenis dus belangwekkend, ook om de gebruikte methode. Overigens staat de poging niet op zichzelf, want de auteur van de passus Par. 30, 12 sqq. heeft een zelfde doel nagestreefd.

In de tweede plaats kan hier, in aansluiting aan de opmerkingen in noot 20, iets meer gezegd worden van de tijd, waarin het tweede deel der Bungur-inscriptie vervaardigd is. Raṇamanggala's gemalin heet er Rājasawardhanī (VG 7, 41, plaat XII, *b*) in plaats van Surawardhanī; deze afwijking heeft Krom aan de mogelijkheid van een onbekende derde dochter van bhre Pajang doen denken; in 1447 heet echter de „copie" van Surawardhanī Rājasawardhanendudewī, terwijl haar zuster Rājasawardhanadewī heet. Daar nu het stuk gedateerd is in 1295 Çāka en de bepaling van Raṇamanggala's positie een actuele kwestie was in 1395 Çāka, vermoed ik, dat wij te maken hebben met een poging om iets tegenover de Pamintihan-inscriptie te stellen, en dat het stuk dus omstreeks 1400 Çāka vervaardigd is; Kern heeft er reeds op gewezen, dat

het *Awighnam astu* als inleidende frase niet gebruikelijk is voor een edict, zodat de auteur zijn tekst, die bovendien, bij het overschrijven van een ouder stuk, slechts als een soort supplement toegevoegd is, blijkbaar niet als een ambtelijk stuk heeft vervaardigd.

Ten slotte nog twee kleine opmerkingen. De regel Par. 31, 31 dient geheel uit de tekst te worden geschrapt en uit foutieve dubbelschrijving van elementen van Par. 30, 36 sqq. te worden verklaard; er is derhalve geen reden om met Brandes aan het bestaan van een derde bhre Panḍan-Salas te geloven. Wat de variant *Raṇawijaya* voor *Samarawijaya* betreft, soortgelijke gevallen zijn: *Hariwardhana* voor *Wiṣnuwardhana* in de Krtanagara-hymne, *Nīralangga* en *Jalalangga* voor *Erlangga* in de Erlangga-hymne, *Hastimada* en *Kunjaramada* voor *Gajah-Mada* in de teksten bedoeld in KBW 4, 555.

38. Over de plaats(en), waar Krtanagara bijgezet is, hebben verschillende geleerden geschreven; zie BAS 116 sqq. en het overzicht op p. 129 aldaar. In deze noot blijven archaeologische en iconografische problemen buiten beschouwing; mocht blijken, dat het hier opgemerkte met argumenten van archaeologen en iconologen in strijd is, dan zal voortgezette gedachtenwisseling tot een oplossing moeten leiden. Een opmerking van een filoloog, inhoudende, dat de naam *Caṇḍi Jawi* met *Caṇḍi Sagala* te identificeren is – al sluit de synonymiteit der namen niet uit, dat zij, door differentiële fixering, later voor de aanduiding van twee verschillende tempels gebruikt zijn –, kan bij verdere gedachtenwisseling van nut zijn; *sagala* immers is de verjavaanste vorm van Sanskrt *sakala*, en is, daar *sakalaniṣkala*, „stoffelijk en onstoffelijk", de zin heeft gekregen van „tot de uiterlijke verschijningsvorm en/of tot het wezen behorende", met „buitenkant", Javaans *jawa* of *jawi*, geassocieerd geraakt (zie de reeds in VCOG 8/1936, 52 sqq. gemaakte opmerking). Voorts kan, in herhaling van hetgeen sub 1, 3 sq. betoogd is, gesteld worden, dat ook der archaeologen en iconologen gebruik van Javaanse teksten voor het speciale doel, dat zij nastreven, dient te volgen op de interpretatie van deze teksten door andere specialisten, aangezien de mededelingen, die b.v. Prapanca in de Nāgarakrtāgama doet, slechts te verstaan zijn, indien men rekening houdt met de gedachtengang, waaruit zij voortgevloeid zijn.

In BKI 78, 442 heeft Poerbatjaraka, in commentaar op strofe 13 der Krtanagara-hymne – die ik, helaas, in S 7, 177 veronachtzaamd heb –, gesteld, dat *swayaṃ* een aanduiding van Krtanagara moest zijn, omdat *swayaṃ* ... *pratiṣṭhitaṃ* dan correspondeert met het *sirângadhiṣṭhita çarīra* van Nag. 55 [lees: 56], 1, c. Poerbatjaraka heeft echter het door Prapanca gebruikte werkwoord als een causativum opgevat en „zich doen wijden" vertaald; daardoor was niet evident, dat Nādajna en Prapanca hetzelfde bedoeld hebben. Elimineert men de causatieve betekenis en vertaalt men Prapanca's *angadhiṣṭhita çarīra* met „zichzelf als godsbeeld neerzetten", dan is de saamhorigheid der twee termen veel

duidelijker, maar rijst natuurlijk de vraag, wat precies de auteurs met de eigenaardige uitdrukking bedoeld kunnen hebben.

In herinnering worde gebracht, dat er met betrekking tot het door Prapanca in Nag. 56 sq. besproken Akṣobhya-beeld tussen Krom en Poerbatjaraka verschil van mening heeft bestaan; Poerbatjaraka heeft in OV 1917, 143 sqq. de stelling verdedigd, dat het Akṣobhya-beeld zich in de haartooi van het Çiwa-beeld bevond, en steun gekregen van Bosch (OV 1918, 163) en Moens (TBG 85, 382, noot 2), terwijl Krom in Nag.ed. 282 in aansluiting aan Kern's vertaling zich de Akṣobhya als een afzonderlijk beeld heeft voorgesteld. In VAWL-NR 59/1 sub 7, 7 sq. heb ik mij bij Krom's opvatting aangesloten in de overtuiging, dat het Akṣobhya-beeld, waarop de Krtanagara-hymne aangebracht is, hetzelfde beeld moest zijn als het Akṣobhya-beeld, welks wonderbare verdwijning uit Caṇḍi Jawi door Prapanca vermeld wordt in Nag. 57, 4; mijn argument was, dat het jaar der verdwijning, 1331, het eerste jaar van, en het jaar der Krtanagara-hymne, 1351, het eerste jaar na de interdictperiode geweest is, en dat de samenhang der tijdstippen de identiciteit der twee beelden impliceert. Indien nu Prapanca van Krtanagara's zelfplaatsing spreekt in verband met het Akṣobhya-beeld van Caṇḍi Jawi, en Nādajna hetzelfde feit memoreert in verband met het Akṣobhya-beeld van Simpang, lijkt dit eveneens te impliceren, dat het over hetzelfde beeld gaat, en dat Krom dus gelijk heeft gehad ter zake van de zelfstandigheid van het beeld. Kern en Krom hebben echter ongelijk gehad ter zake van hun vertaling van *makuṭa* met „met een kroon"; Poerbatjaraka's bezwaar, dat er dan *(m)amakuṭa* had moeten staan, is door Krom, die de dichterlijke vrijheid wel erg ruim heeft genomen, te gemakkelijk geëlimineerd: er staat zonder twijfel in Nag. 56, 2, c „een Akṣobhya-beeld boven de kroon". Aangezien nu het Akṣobhya-beeld van Simpang veel te groot is om in de haartooi van het Çiwa-beeld te hebben gestaan, moet Prapanca iets anders bedoeld hebben dan Poerbatjaraka dacht.

In Nag. 43, 5, c zegt Prapanca, dat Krtanagara overleden is in de Çiwabuddhaloka, en een zelfde mededeling vinden wij in de tekst van de Gajahmada-inscriptie. In Par. 19, 18 sq. lezen we, dat Krtanagara om het leven gekomen is tijdens een drinkgelag, en in Par. 21, 27 sq. spreekt Wijaya van *sang lumah ring panaḍahan-sajĕng*, hetgeen betekent „die in de drinkhal bijgezet is". Nādajna zegt van Krtanagara's zelfbijzetting, dat ze plaatsgevonden heeft op het lijkenveld Wurare, en Poerbatjaraka heeft in BKI 80, 238 sq. er via een citaat op gewezen, dat de met het rituele drinkgelag nauw samenhangende gaṇacakra-riten op een lijkenveld gevierd werden; van belang is ook, dat *Wu-Rare* „kinderlijkenveld" betekent en dus een synoniem is van het woord *pabajangan*, naam van het oord, dat wij uit het begin van de Pararaton kennen als de plaats, waar de *wurung* Angrok zich voor het eerst als *dadi* openbaarde. Brengen wij nu enerzijds het Wurare der Krtanagara-hymne met de *panaḍahan-sajĕng* der Pararaton in verband, en aan de andere kant de zelfbijzetting

van Wurare met de zelfbijzetting in Canḍi Jawi, dan volgt uit de combinatie, dat Canḍi Jawi, als dubbeltempel een Çiwabuddhaloka, gestaan heeft op het lijkenveld Wurare, waar het laatste drinkgelag is gehouden. Uit Par. 25, 4 sq., waar we lezen, dat Krtanagara bijgezet is te Tumapĕl in Pūrwa-Patapan, blijkt dan verder, dat ook met *Pūrwa-Patapan* Canḍi Jawi bedoeld is; wij krijgen dus: Krtanagara heeft zichzelf bijgezet in de panaḍahan-sajĕng op het lijkenveld Wurare te Tumapĕl, die men de Çiwabuddhaloka mag noemen, en dus in Canḍi Jawi alias Canḍi Sagala alias Canḍi Pūrwa-Patapan. Nu vermeldt de auteur van Par. 25, 5 de *adĕg ing dharma*, „het ontstaan van de tempel", d.i. van het heiligdom Pūrwa-Patapan, waarover de vorige zin gaat, op zulk een wijze, dat men de tempel in 1292 ontstaan geacht heeft; zie daarover de opmerkingen aan het slot van 3, 7. Tegen de datering van het ontstaan van de tempel in 1292 mocht men bezwaar hebben, zolang aan de *bouw* van een tempel gedacht werd; de vraag stelde zich immers, hoe men zich deze bouw moest voorstellen in een tijd, toen Jaya-Katwang koning was na Krtanagara om het leven te hebben gebracht (cf. de opmerkingen over de bijzetting van bhre Wīrabhūmi sub 3, 7). Het bezwaar verdwijnt echter, indien men zich realiseert, dat de auteur van Par. 25, 5 gedacht heeft aan een wonder, door Krtanagara gewrocht op of onmiddellijk na het tijdstip van zijn lichamelijke dood. Nādajna's mededeling over een gebeurtenis van 1289, die Bosch, Poerbatjaraka en Krom — cf. resp. OV 1918, 162 sq.; BKI 78, 442; HJG[1] 338 sq. of HJG[2] 341 sq. — aan een door Krtanagara tijdens zijn leven ontvangen wijding heeft doen denken, is met de notitie van Par. 25, 5 over de *adĕg ing dharma* niet in strijd, indien men zich op het standpunt der Javaanse priesters stelt en in 1289 en 1292 functioneel identieke jaren ziet.

Met dit betoog breng ik in de discussie der archaeologen een nieuw element: de stelling, dat de bijzetting van Krtanagara door de Majapahitse priesters beschouwd is als een wonder, en dat wij dus moeten denken in termen van een miraculeus beeld, dat uit het niet geschapen en weer — zie Nag. 57, 4 — in het niet verdwenen is, en van een miraculeuze tempel. Aangezien nu de realiteit van Canḍi Jawi en van het Akṣobhya-beeld van Simpang niets te wensen overlaat, kunnen wij slechts vaststellen, dat de Majapahitse priesters de miraculeuze tempel en het miraculeuze beeld, die door Krtanagara in zijn doodsuur geschapen zijn, geïdentificeerd hebben met een reële tempel en een reëel beeld. In dezelfde zin moeten wij dan uiteraard ook verstaan de mededeling vervat in Nag. 43, 6 over de Ardhanareçwarī van Sagala, die een verbinding van Krtanagara en Bajradewī genoemd wordt; de Ardhanārī is blijkens BAS 133, noot, op het terrein van Canḍi Jawi, d.i. Sagala, teruggevonden, maar tussen de realiteit van dit beeld en Prapanca's mededeling mogen wij verschil maken.

Enkele details van Nag. 56 en 57, 1/4 zijn noch in de vertaling van Kern, noch in die van Poerbatjaraka in OV 1917, 145 sqq., noch in die

van Brandes — cf. TBG 58, 547 sq. —, tot hun recht gekomen, zodat ik — voor het gemak van de lezer de tekst toevoegende — de volgende, in enkele opzichten afwijkende vertaling zou willen geven:

Ndan tingkah nikanang sudharma ring Usāna rakwa karĕngö
kīrti çrī Krtanāgara prabhu yuyut nareçwara sira
tĕkwan rakwa sirāngadhiṣṭhita çarīra tan hana waneh
hetunyângdwaya Çaiwa-Boddha sang amūja ngūni satata

Cihnêng canḍi ri sor kaçaiwan apucak kaboddhan i ruhur
mwang ri jro Çiwawimba çobhita halĕpnirāparimita
Akṣobhyapratimê ruhur makuṭa tan *hana lyana* nikā
sangkê siddhinira n wināça tuhu çūnyatattwa parama

Hana mata karĕngö tĕwĕk sang hyang Akṣobhyawimba n hilang
prakasita pada pāduka çrī mahāgurw i rājādhika
sutapa çuci suçīla boddhabrata çrāwa*kā*nindita
anupama bahuçiṣya sampun maciryan mahāpanḍita

Sira ta mahas atīrtha secchāmĕgil ring sudhar*mê* dalĕm
praṇata marĕk i sang hyang arcātibhakty ādarāngastuti
ya ta ng amuhara çalya ni twasnira ng sthāpakānangçaya
ri *wĕnangira* n abhaktya ring hyang Çiwārcātañāngakṣamā

Muniwara mawarah sirê tattwa sang hyang sudharmêng dangū
mwang i hananira sang hyang Akṣobhyawimbātisūkṣmê ruhur
ry ulihira n umaluy muwah manghinĕp ring sudharmômarĕk
salah-aça kawĕngan sira n ton ri mukṣa hyang arcālilang

Pilih analaçarārka ra*kwêng* Çakābda hyang arcā n hilang
ri hilangira sinambĕr ing bajraghoṣa *ng* sucanḍī dalĕm
pawara-warahira ng mahāçrāwakāwas ndatan sangçaya
pisaningu walu — ◡ — dharma tĕkwan kadohan huwus

Hetgeen in het oude verhaal — dat men kent — van de tempel verteld wordt weet ieder:
een schepping van Krtanagara, de koning, wiens kleindochter is 's konings moeder;
hij zelf, en geen ander, zo zegt men, heeft zelfs er zijn Ik als een godsbeeld gevestigd,
en daarom heeft vroeger daar elke aanbidder èn Çiwa, èn Buddha vereerd, naar behoren.

De tempel draagt hiervan het teken: beneden aan Çiwa gewijd, borg hij Buddha van boven;
er staat in de kamer een Çiwa-beeld, prachtig versierd, van geweldige schoonheid,
een beeld van Akṣobhya stond boven de kroon; zijns gelijke — gesteld, dat dat kon — vindt men nergens.
Het was door zijn kracht, dat het beeld is verdwenen, als opperste Wezen-der-Leegheid.

Er is een beroemde verklaring, die 't hoe en 't wanneer der verdwijning uiteenzet.
Een ieder heeft stellig gehoord van Zijn Hoogheid, de leraar van edele vorsten,
ascetisch en heilig, van goede manieren, aan Buddha gewijd, een perfecte geleerde,
die meer dan elk ander studenten vergaarde, omdat hij het merk had der grootprofessoren.

Op weg naar een bedevaartplaats in de tempel voor nachtrust gekomen,
betuigde hij, buigend voor 't godsbeeld, eerbiedig en deugdzaam zijn hulde.
De sthāpaka, pijnlijk getroffen, kon zich dat gedrag niet verklaren:
een Çiwa-beeld mocht hij vereren? Hij vroeg, met excuus, informatie.

Die gaf hem de edele monnik, vertellende wat met de tempel gebeurd was,
en dat zich daarboven een beeld van Akṣobhya bevond, zeer verborgen.
Toen later de monnik naar huis ging en weer in de tempel kwam slapen,
zag hij, tot zijn smart en ontsteltenis, 't godsbeeld, volledig verdwijnend, te niet gaan.

Men zegt, dat hij meent, dat in 1253 het beeld is verdwenen:
de bliksem sloeg in en een donderslag klonk in de tempel, en weg was Akṣobhya!
De grote geleerde, die 't scherp had gezien en die wist wat hij zag, heeft er vaak van gesproken.
Het godshuis keert niet meer terug tot zijn vroegere staat; 't staat verlaten voor eeuwig.

In de tekst heb ik de emendaties opgenomen, die reeds eerder voorgesteld zijn, en bovendien heb ik het slot van Nag. 56, 2, c verbeterd door – met het oog op het in KBW 3, 648 uit het Rāmāyaṇa geciteerde *lena tan hana – tan hana lyana nikā* te lezen, met de irrealiteitsvorm van *lyan*, „een tweede exemplaar". Vermoedelijk heeft men in Nag. 57, 4, d *waluyātikang dharma* te lezen – cf. het *atikang sudharma* van Nag. 80, 2, a –, voor *waluyā* in verbinding met *atikang*, doch wegens gebrek aan zekerheid heb ik er de voorkeur aan gegeven de hiaat te markeren; *waluyā* is de van *pisaningu* afhangende irrealiteitsvorm van het in KBW 3, 590 te vinden en later door *wilujĕng* vervangen *waluya*, „weer gezond, gaaf worden", „zijn status terugkrijgen".

Wat het door Prapanca in Nag. 56 en 57, 1/4 vertelde verhaal betreft, wij dienen er wegens het in hoofdstuk 2 betoogde van uit te gaan, dat het in strijd is met de feiten, die iedereen in Majapahit bekend waren,

en dat het dus een onderdeel vormde van het Groot-Majapahitse dogma, dat ook de vier dochters van Krtanagara gecreëerd heeft; de Wiṣnuïtische koningen, die na de dood van Krtanagara en vóór de wederinvoering van het Buddhisme geregeerd hebben, hebben geen enkel belang gehad bij het neerzetten van een Akṣobhya-beeld in de bovenverdieping van Caṇḍi Jawi. De Groot-Majapahitse priesters hebben echter de tweede Buddhistische tijd bij de eerste willen laten aansluiten en daarom behoefte gehad aan een overbruggende figuur. Daarom hebben zij blijkbaar het verhaal in omloop gebracht, dat er in de bovenkamer van Caṇḍi Jawi een Akṣobhya-beeld had gestaan, waarvan het bestaan bekend was aan één Buddhistische priester, die bovendien het beeld in 1331 had zien verdwijnen; deze priester vervult in de Nāgarakrtāgama dezelfde functie als Ratnāngça, die er de realiteit van koning Ranggah-Rājasa en zijn zoon in verkondigt. Op grond van deze overwegingen heb ik in Nag. 57, 3, d in afwijking van vorige vertalers gelezen, dat de Buddhistische monnik het verdwijnen zelf gezien heeft, niet dat hij het post factum vastgesteld heeft; de tekst laat deze opvatting niet minder dan die van Kern toe.

Het zal nauwelijks nodig zijn er op te wijzen, dat, indien het verhaal van Nag. 56 en 57, 1/4 gediend heeft om het volk tot geloof in het miraculeuze karakter van het Akṣobhya-beeld van Caṇḍi Jawi te bewegen — een poging, die succes heeft gehad, want het beeld wordt nog steeds vereerd —, de Akṣobhya van Simpang slechts krachtens het verhaal identiek is met die van Caṇḍi Jawi, en dat dus mijn vroegere opmerking over het heimelijk weghalen van het beeld als achterhaald moet worden beschouwd. En wat het door Prapanca vermelde prijsgeven van de miraculeuze tempel betreft, daarin hoeft men geen gebrek aan devotie te zien, indien de door de Buddhistische monnik bezochte tempel door een andere vervangen is; in herinnering worde gebracht, dat er ook van Jaka-Nḍolog een tweelingbroer bekend is, de door Bosch in OV 1918, 21 sqq. besproken Akṣobhya van Malang.

Vermoedt men achter Prapanca's mededelingen in Nag. 56 sq. de theorie, dat Akṣobhya — als Sang Hyang Taya; zie daarover de opmerkingen sub 3, 9 — een vacuum overbrugd heeft, dan is interessant zowel, dat het vacuum 39 jaar geduurd heeft (1290 t/m 1328), indien men Tribhuwanottunggadewī in 1329 laat optreden, als dat Prapanca Wijaya/Krtarājasajayawardhana niettemin voorstelt als Krtanagara's normale opvolger!

Wat betreft Prapanca's mededeling in Nag. 43, 3, zie daarvoor de vertaling sub 4, 4.

39. Na reeds in 1938 (GNI 2, 139) voorgesteld te hebben om het in Kern's tekst van Nag. 15, 2, c voorkomende *ananggung* door *anunggang* te vervangen, heb ik in noot 261 bij mijn verhandeling over de Javaanse rijksdelingstheorie in VAWL-NR 59/1 waarschijnlijk geacht, dat het woord *kĕta* van dezelfde versregel cijferwaarde heeft vanwege de geogra-

fische eigennaam Kěṭa, en in dat geval voor 1 staat. De jaartalwaarde van het chronogram zou dan 1174 Çāka, 1252 A.D., zijn. In 1953 dacht ik evenwel aan een in 1252 gedateerde militaire invasie, waaruit de vereniging van Java en Madura voortgevloeid was, onder invloed van Kern's vertaling der in OJO 62 voorkomende woorden *ekarṇawa rūpa nikang sayawadwīpa rikang kāla* met „geheel Java zag er te dien tijde uit als ééne zee" (cf. VG 7, 107), en van de toen vigerende opvatting, dat de geciteerde woorden deel uitmaakten van een beschrijving van een aanval van een overzeese vijand op het rijk van de *pūrwayawādhipa* (cf. HJG[1] 235 sq.; HJG[2] 240 sqq.). Later heb ik begrepen (cf. Ind. 10, 410 sqq.), dat de geciteerde woorden van OJO 62 op de schepping van Erlangga's nieuwe rijk betrekking hebben [88]). De vraag, die uit het betoog in Ind. 10, 410 sqq. voortvloeit: of dan misschien ook het chronogram van Nag. 15, 2 in een cosmologisch beeld het ontstaan van een nieuw rijk suggereert, meen ik thans bevestigend te mogen beantwoorden.

In BKI 114, 220 hebben Teeuw en Uhlenbeck naar aanleiding van mijn beschouwingen in VAWL-NR 59/1 opgemerkt, dat „verbetering van ons inzicht door nauwkeuriger lezing van het handschrift" bereikt is via ontdekking van cijfertjes onder de chronogramwoorden van Nag. 15, 2, c; zij meenden bij het schrijven van deze woorden, dat die cijfertjes Krom en mij ontgaan waren. Uit hun, helaas te beknopte en daardoor niet geheel duidelijke, uiteenzetting moet men opmaken, dat zij het chronogram de getalwaarde 124 Çāka, 202 A.D., willen toekennen. Voorts schijnen de twee auteurs van mening te zijn, dat ik in genoemde VAWL-noot ten onrechte de mogelijkheid van opzettelijke verminking van de tekst van Nag. 15, 2 heb overwogen; ook een opmerking op p. 218 van BKI 114 wijst daarop.

De door Teeuw en Uhlenbeck bedoelde cijfertjes zijn Krom niet ontgaan; hij vermeldt ze in HJG[1] 141, noot 3 (HJG[2] 146, noot 4). In de VAWL-noot heb ik naar HJG 146 verwezen, alsmede naar de belangrijkste andere vaklitteratuur, die door Kern's een losscheuring van Madura suggererende vertaling van Nag. 15, 2 verwekt is. Hadden Teeuw en Uhlenbeck deze vaklitteratuur bestudeerd — ik begrijp en erken echter, dat niemand alle vaklitteratuur kan bestuderen —, dan zouden zij geweten hebben, dat het chronogram van Nag. 15, 2 niet slechts de Nederlandse, maar ook de Balise geleerden geïntrigeerd heeft, en dat de losscheuringstheorie van Kern via Heyting en diens informant te herleiden is tot de opvatting van een oude Balise geleerde, die echter met het chronogram Bali van Java heeft losgescheurd [89]). Het Nāgarakrtāgama-handschrift is van 1740 A.D., en indien Teeuw en Uhlenbeck op hun p. 220 bedoelen, dat de chronogramwoorden en de cijfertjes „in de zelfde hand" zijn, dan houdt deze waarneming waarschijnlijk in, dat ook het in 1740 gecopieerde handschrift reeds de cijfertjes bevatte; er is dus kans, dat zij slechts weinig jonger zijn dan de Nāgarakrtāgama zelf. Wat bewijzen nu de cijfertjes? Stellig niet, dat de aanbrenger een com-

munis opinio wilde fixeren; wie schrijft, indien hij in een brief aan familie de zin „Piet heeft een zes voor Frans" opneemt, een cijfer onder het woord *zes*? Er komen in de Nāgarakrtāgama chronogrammen voor, die bepaald niet op het eerste gezicht duidelijk zijn; men moet b.v. wel even zoeken, voordat men de 7 in het chronogram van Nag. 17, 6, a vindt, althans naar mijn eigen ervaring. Toch vindt men geen cijfertjes onder de chronogramwoorden van Nag. 17, 6, a of onder die van enig ander Nāgarakrtāgama-chronogram. De cijfers bewijzen, dunkt mij, dat het chronogram reeds lang geleden een eigenlijk onopgeloste puzzle was, en op hetzelfde onvermogen tot verklaren wijst de losscheuringstheorie. De moeilijkheid was, dat *ananggung* – afgezien van het hier niet relevante homoniem *nanggung*, „onvolwaardig" – bekend was als woord voor „pikoelen"; dat men daarbij aan twee, maar ook aan vier personen kon denken (cf. KBW 2, 850); en dat „de zee pikoelt het land" niet bepaald duidelijk is. Naar mijn mening is de kans het grootst, dat Prapanca zelf *ananggung* voor *anunggang* in de plaats heeft gesteld, om de zin van het chronogram te verhullen; indien er een tekst met *anunggang* bestaan had, zou zich, gegeven de Javaanse en Balise belangstelling voor chronogrammen, allicht een traditie gevormd hebben en geen probleem zijn ontstaan. De cijfertjes reflecteren dus m.i. een opinie, geen kennis.

Op p. 218 van hun opstel schrijven Teeuw en Uhlenbeck: „Van ons gezichtspunt uit is het uiteraard ook onmogelijk rekening te houden met de mogelijkheid dat de dichter zijn tekst opzettelijk zou hebben verminkt..., zoals Berg voor bepaalde passages suggereert. Wij achten het principiëel juister onduidelijkheden van de tekst aan onze onkunde toe te schrijven, onvolkomenheden aan fouten van schrijvers". Hoever zou men met dit principe gekomen zijn in de jaren der Duitse bezetting van Nederland, toen achtenswaardige lieden teksten verminkten in de hoop, dat de gewenste ontvanger zich *niet* tot toeschrijving van onduidelijkheid aan zijn onkunde zou beperken? Ik begrijp het gezichtspunt van Teeuw en Uhlenbeck niet, want opzettelijke verminking van taalvormen is een zo universeel verschijnsel, dat men het niet negeren kan zonder het contact te verliezen met de mens, die ten slotte taal produceert. In „Language" spreekt Leonard Bloomfield dan ook herhaaldelijk over taboe-woorden en toont hij met voorbeelden aan, dat overal onder bepaalde omstandigheden woorden vermeden of verminkt worden, omdat de betrokken gemeenschap van onbeschroomd gebruik onheil verwacht. Indien Prapanca in Nag. 15, 2 een heilige gebeurtenis als de manifestatie van de Buddha heeft willen dateren, heeft hij vermoedelijk dezelfde last van beschroomdheid gehad, die men leert kennen bij het bestuderen van taboe-verschijnselen. Nu is het zo, dat ik tot het vermoeden van verminking ben gekomen vóór het vinden van een bevredigende verklaring, en ik heb in VAWL-NR 59/1, 258 (regel 6 sqq. van boven) dit ook uitdrukkelijk medegedeeld; deze tekortkoming aan mijn kant rechtvaardigt echter de uitspraak van Teeuw en Uhlenbeck op p. 218 niet, want er is

verschil tussen incidenteel gebrek aan inzicht en globaal gebrek aan methode. Zie ook de opmerkingen in noot 57.

Het woord *anunggang*, „rijden op", wordt of werd althans ook in sexuele zin gebruikt; cf. KBW 2, 851. De voorstelling, dat in het begin van de tijd de hemelgod de aarde betreedt en vruchtbaar maakt, vindt men bij vele volkeren. De Indische opvatting schijnt te zijn geweest, dat het contact plaatsvond op de top van een berg; secundair is wel de voorstelling, dat God en zijn Gade zich op een bergtop verenigden. In de uitdrukking *sore tumunggang adri* vindt men nog alleen de Zonnegod (*sore* < *Sūrya*) en de berg genoemd; deze uitdrukking is intussen door een andere factor, de latere associatie van *sore* < *saurya* en „namiddag", van haar oorspronkelijke betekenis beroofd. Naast de voorstelling van de cosmische coitus van hemel en aarde vindt men die van de oerzee, die in het begin van de tijd op de aarde lag. Dat het ene beeld het andere kon vervangen, ligt voor de hand, en het komt mij dus voor, dat het geen gewaagde gissing is de uitdrukking *samudrānunggang bhūmi* op de schepping der wereld en bijgevolg op de schepping van een nieuw rijk te laten slaan. Dat secundair een geweldige storm teken van een grote gebeurtenis is geworden, eventueel onder vervaging van het oudere beeld, is zeer wel mogelijk, maar doet er hier niet veel toe; ook onder *gara-gara* verstaat men thans immers allerlei beangstigende natuurverschijnselen, al is het woord ontstaan uit Rāhu's naam *Graha* en dus aanvankelijk slechts ter aanduiding van een eclips gebruikt [90]).

Onder voorbehoud zou ik – omdat wij met de opmerkingen van Teeuw en Uhlenbeck in noot 8 op p. 220 van hun opstel niet ver komen – de volgende reconstructie van Nag. 15, 2 willen voorstellen:

> Kunang têkang *nūṣêng* Madhura tatan ilw ing parapurī
> ri denya n tunggal mwang Yawadharaṇi rakwâîkan *i* dangū
> samudrā*nunggang* bhūmi kĕta çakakālanya karĕngō
> tĕwĕknya n dady *abhyantara* sasiki tattwanya tan adoh

en onder aantekening, dat het gebruik van *tattwanya* mij niet geheel duidelijk is, dit voorshands willen vertalen met:

> Wat nu Madura betreft, het is anders dan ander gebied,
> omdat het één is met Java, een unie vanouds, naar men zegt.
> Want toen de zee op het land lag, voorwaar – 't chronogram is beroemd –,
> was het hun tijd om één kraton te worden: zij lagen zo dicht bij elkaar!

overigens dankbaar gebruik makende van door Teeuw en Uhlenbeck verschafte gegevens, die het mogelijk maken om in regel b *ekan*, „unie", te lezen [91]).

De lezing *abhyantara*, „kraton", is, op grondslag van de stelling, dat een verminkte tekst niet uit kennis van traditionele afschrijversfouten hersteld kan worden, gekozen, omdat een mededeling van de verbondenheid van Java en Madura in het kader van Prapanca's uiteenzetting het

meest op haar plaats is; wie de verbondenheid wil beklemtonen zal bij voorkeur niet de breuk als het merkwaardigste aspect van het geval met een chronogram releveren. We weten, dat speciaal de verbondenheid met Madura voor Krtanagara's tijd van belang is geacht, want in dezelfde tekst van 1269 A.D. (OJO 79), waarin de unificatie van Janggala en Pangjalu met zoveel woorden vermeld wordt, lezen wij, dat de van-de-tongriem-gesneden, politiek zeer bekwame Rāmapati *nūṣāntaramadhuranāthānukulakāraṇa*, „oorzaak der gewilligheid van de koning van Madura, het andere eiland", was; *anukūla* is hier wel gebruikt in de Sanskrt betekenis van het woord, „vriendelijk gezind" — zie de opmerkingen sub 5, 3 —, en niet in de Javaanse, door *anungkul*, „onderwerpen", beïnvloede betekenis „onderworpen", waarin Prapanca *manukūla* gebruikt in Nag. 1, 3, d. Opgemerkt worde, dat, indien de gegeven interpretatie van Nag. 15, 2 juist is, Java's verbondenheid met Madura geconstateerd wordt voor Krtanagara's eerste levensjaar 1252 zowel als voor zijn eerste regeringsjaar 1269; dit versterkt ons in de overtuiging, dat deze verbondenheid een zaak van groot belang werd geacht. Voor alle zekerheid zij er nog op gewezen, dat OJO 79 wegens de vermelding van Krtanagara's vereniging van Janggala en Pangjalu — en ook wegens de aanduiding van Madura als een nusântara — slechts een stuk uit de Groot-Majapahitse tijd kan zijn; vermoedelijk is OJO 79 geschreven door dezelfde man, die de tekst der in 1218 Çāka, 1296 A.D., gedateerde Sukamrta-inscriptie (INI 1, 38 sqq.) geschreven heeft, eveneens een stuk uit de Groot-Majapahitse tijd blijkens de uitdrukkelijke vermelding der viervoudige Krtanagara-dochter: de auteur heeft vermoedelijk het tijdsverschil aannemelijk trachten te maken door in OJO 79 een panji Patipati te laten optreden en in de Sukamrta-tekst de gelijknamige zoon van deze man.

De mogelijkheid bestaat natuurlijk, dat de auteur van OJO 79 met *anukūla* enigszins op onderwerping van Madura gezinspeeld heeft. In dit verband zij de aandacht gevestigd op een aan Krtanagara toegeschreven actie in het Çāka-jaar *bhujagoçaçikṣaya*, in Nag. 41, 5, a/b. Kern heeft het chronogram met 1192 Çāka, 1270 A.D., weergegeven, maar het gebruik van *kṣaya* voor 1 in plaats van voor 0 — het woord betekent inderdaad behalve „ondergang" ook „woonplaats" — is ongewoon, en men mag zich dus afvragen, of niet op even ongewone wijze het woord *bhuja*, dat als „arm" voor 2, maar als „slurf" voor 1 staat, de waarde 1 dient te krijgen, zodat we, met *go* = *gomukha* = „hel" en wegens *mukha* = 9 en *çaçi* = „maan" = 1, het jaartal 1191 Çāka = 1269 A.D. bereiken; dit jaar komt in aanmerking voor een eerstejaarsoverwinning (zie het betoog sub 4, 3). De tegenstander van Krtanagara van dat jaar is de schurk Cayarāja, die in Par. 18, 23 sq. *kalana Bhaya* heet. Nu heeft Heyting in OV 1923, 61 sqq. opgemerkt, dat men *kalanabhaya* door *asurabhaya* mag vervangen, en zich afgevraagd, of het bericht niet op Krtanagara's verovering van Surabaya betrekking heeft. Hier zit, wegens de mededeling van OJO 79, iets in, maar ik zou dan aan een — voor de

historicus waardeloze! — suggestie van Prapanca willen denken, die hij gecamoufleerd heeft met een doorzichtige vervanging van *bhaya* door *caya* en een dubbelzinnig chronogram. Heyting heeft in noot 5 op p. 63 van zijn opstel tevens een andere lezing van het chronogram van Nag. 41, 4, a aan de hand gedaan: *çakabdi-manawa-wani-ksiti* = 1194 Çāka = 1272 A.D., omdat Par. 18, 11 Rangga-Wuni's dood in dat jaar stelt; de gissing is door Krom (HJG[1] 323; HJG[2] 327) op goede gronden verworpen, en lijkt ook mij niet aanvaardbaar, omdat zij in strijd is met de totale chronologische structuur der kapancatathāgatan, maar zij geeft een verklaring voor het afwijkende Pararaton-jaartal, en dat is winst.

In verband met de opmerking in de hoofdtekst over Prapanca's chronogrammen dient opgemerkt te worden, dat het chronogram behoort tot de middelen, waarmee de dichter zijn priesterlijke doel tracht te verwezenlijken. Een uit Sanskrt woorden opgebouwd chronogram heeft dus een magisch effect, ook indien het zinloos is; heeft Prapanca de zinloosheid van zijn chronogrammen gebruikt om het volle licht op de zin van het chronogram van Nag. 15, 2 te laten vallen, dan zijn de andere chronogrammen zinvol door hun zinloosheid en effectief in het kwadraat. De zorgvuldige constructie der Nāgarakrtāgama, waarop Krom in FBG 1, 375 sqq. heeft gewezen, garandeert, dat de afwijking van Nag. 15, 2 geen toeval is. Ik maak van de gelegenheid gebruik om de vroeger geuite veronderstelling, dat in Nag. 41, 1, a een zinvol chronogram verwerkt is — *sang Anūṣanātha wěka* ... = *sanga-nūṣa-nātha-wěka* = 1149 Çāka —, terug te nemen, want als sang Anūṣanātha's eerste jaar komt slechts 1150 Çāka = 1228 A.D. in aanmerking.

Op de regel, dat Prapanca zijn andere chronogrammen uit Sanskrt woorden gevormd heeft, komt één uitzondering voor: in Nag. 71, 1, a wordt het eerste jaar van Gajah-Mada's bestuur aangeduid met een chronogram, dat het Javaanse woord *angin*, „wind", 5, bevat; ook dit lijkt geen toeval te zijn, omdat het optreden van Gajah-Mada met dat van Krtanagara in nauw verband staat; zie daarover de opmerkingen sub 5, 3. Andere uitzonderingen, die men uit de tekst bijeengelezen heeft, zijn het slechts in schijn: *ina*, een woord voor „moeder" in het Javaans, dient men als het Sanskrt woord *ina*, „zon", met de getalwaarde 12, op te vatten; in Nag. 40, 5, c is niet *sya* = *siya* = 9 verwerkt, zoals Kern heeft gemeend (Nag.ed. 100, noot 3), doch Sanskrt *āsya*, „mond", = 9; in Nag. 44, 2, d is niet *trīni san* met *san* = *sanga* = 9 te lezen (cf. Kern, Nag. ed. 115, noot), maar *trī niṣan*, met *niṣan* — als schrijffout? — voor *niṣad* = „ het zitten" = *palinggihan* = 9 (wegens de zetels van de *nawa-sanga*). Ten slotte zij nog opgemerkt, dat de bepaling van de jaartalwaarde van het chronogram van Nag. 17, 6, a wel over het Javaanse woord *tis* loopt, maar dat het chronogram formeel bestaat uit *akṣati*, „ongedeerdheid", en *sūrya*, „zon".

40. Indien men aanneemt, dat er naast de chronologische theorie, die wij uit de Nāgarakrtāgama kennen, een andere bestaan heeft, volgens welke de Buddha-Koning 35 of 38 jaar geregeerd heeft — 35 bij aanvaarding van het eerste, 38 jaar bij aanvaarding van het tweede sterfjaar —, dan doet zich de vraag voor, hoe volgens haar de totale duur der regering in een bevoogde en een onbevoogde regeringsperiode verdeeld is geweest, in 15 plus 20 of 23 jaren, dan wel in 14 plus 21 of 24 jaren. In dit verband is misschien van belang de mededeling van Par. 18, 11, dat Rangga-Wuni, d.i. Wiṣnuwardhana, veertien jaren geregeerd heeft; in één der handschriften wordt ook aan Wijaya een regering van 14 jaren toegekend (Par. 25, 1). Hier staat tegenover, dat bij aanvaarding van de theorie van een 20- of 23-jarige regering van de onbevoogde koning het jaartal van Trawulan-Oorkonde II begrijpelijk zou worden, aangezien in de tekst van dit stuk Wiṣnuwardhana's optreden in 1248 A.D. en dus de dood van zijn voorganger in 1247 gesteld wordt.

Overigens moge opgemerkt worden, dat uit de Nāgarakrtāgama zelf Prapanca's voorkeur voor een totale regeringsduur van 39 jaar niet duidelijk blijkt, aangezien hij geen bevoogde regering aan sang Anūṣanātha toeschrijft, Jayanagara's overlijden vervroegd heeft om Tribhuwanottunggadewī in 1329 te kunnen laten optreden, en zijn gedicht vóór het overlijden van Rājasanagara geschreven heeft; wij kunnen slechts vaststellen, dat hij zowel aan Krtanagara als aan Jayanagara een 15-jarige regering onder voogdij en aan Krtanagara een totale regering van 39 jaar toegekend heeft. Wat Gajah-Mada betreft, in Nag. 48, 3 en in Nag. 71, 1 vermeldt Prapanca 1253 Çāka, 1331 A.D., als het eerste jaar van zijn regering, zodat men voor hem een tijd van 35 jaar krijgt, indien men 1365, het jaar vóór Rājasanagara's optreden als onbevoogde koning, als zijn schematische sterfjaar beschouwt; daarentegen krijgt men een periode van 36 jaar, indien men uitgaat van Tribhuwanottunggadewī's eerste jaar 1329, dat ook het eerste jaar van haar patih behoort te zijn, en indien men het sterfjaar 1364 laat gelden, dat Prapanca in Nag. 71, 1 noemt; bij dit eerste sterfjaar van Nag. 71, 1 past het in Par. 29, 28 opgegeven jaar 1290 Çāka (1368 A.D.) als het 39ste jaar, indien men 1365 als dood jaar niet meetelt.

41. Ook Prapanca's mededeling over de wijze, waarop Krtanagara gestorven is — hij zegt in Nag. 43, 5, b/c:

> sangkê wruhnira ring kriyântara lawan sarwopadeçādhika
> sang moktêng Çiwabuddhaloka kalahan çrī Nātha ling ning sarat

> Om zijn kennis der andere daden en die van de edele dogma's
> zegt van hem iedereen: „Çiwa-Buddha's verblijf is de plaats, waar
> de Vorst is gestorven".

—, zou moeilijk te verklaren zijn geweest, indien we niet beschikt zouden hebben over het uitvoerige Pararaton-verhaal over Jaya-Katong's aanval

op Tumapĕl en over de omstandigheden, waaronder de aanvaller succes heeft gehad, ook al hoeven we het hele Pararaton-verhaal niet als weergave van Prapanca's bedoeling te beschouwen; zie hierover verder VCOG 8/1936, 52 sqq.

Met betrekking tot het Jayanagara-verhaal der Pararaton zij nog opgemerkt, dat de prinsessen voor hem verboden vrouwen waren als zijn halfzusters, terwijl de widadari's van het Arjunawiwāha-verhaal, al was haar taak een poging te doen om Arjuna te verleiden, verboden vrouwen voor hem waren krachtens de in het gedicht vermelde wens der goden, dat hij tegen de verleiding bestand zou zijn. Het verhaal over de dood ten gevolge van omgang met verboden vrouwen komt in de Javaanse litteratuur in verschillende varianten voor; zij passen in de grotere groep van verhalen over de gevolgen van incest, die men wel overal op aarde vindt.

Over de bewoners van de Hariloka vindt men opmerkingen in BKI 83, 138 sq. en in KBW 1, 90. Men moet rekening houden met de mogelijkheid, dat de auteur van de inleiding der Pararaton met „de wereld van Wiṣnu", waar het offer van mpu Tapa Wangkĕng moest vertoeven alvorens als koning van het nieuwe rijk te kunnen optreden, het rijk van Erlangga bedoeld heeft, en dat de man van Jiput dus in dezelfde positie geplaatst is als Watu-Gunung, d.w.z. Watu-Gunung is; dat zou het geval zijn, indien deze auteur Buddhist geweest is. Op deze kwestie komen wij terug.

Voor verdere mededelingen over „de vrouwenjager" zie men noot 52.

42. Krom's opvatting (HJG[1] 367 sq.; HJG[2] 371), dat alle tegenstanders van Jayanagara aan onbevredigde eerzucht hebben geleden, vindt geen steun in de Pararaton-tekst; slechts aan Rangga-Lawe wordt zucht naar meer macht toegeschreven, en zijn begeerte had niets met de zwakte van een jeugdige koning te maken, zoals we gezien hebben.

Watu-Gunung is waarschijnlijk de plaats op Java geweest, welker naam tot *Çailendra* versanskrtiseerd is, hoewel zich ook laat denken, dat de naam *Çailendra* met *Watu-Gunung* in het Javaans vertaald is; welke opvatting de voorkeur verdient, kan pas blijken bij de oplossing van het Çailendra-probleem. In ieder geval is een man Watu-Gunung de exponent geworden van het Buddhisme van de Çailendra-tijd, en als zodanig is hij gesteld tegenover Erlangga als representant van het Wiṣnuïsme. Als Wiṣnu was Erlangga met de held Rāma van het Rāmāyaṇa vergelijkbaar, zodat op Java het Watugunung-verhaal met het Rāmāyaṇa kon versmelten; het Watugunung-verhaal, dat in het begin der Babad Tanah Jawi voorkomt, heeft ook elementen der kakawin Arjunawiwāha geabsorbeerd: Watu-Gunung bestormt, evenals Niwātakawaca, de hemel, omdat hij een widadari tot vrouw begeert, en wordt bij deze aanval door Wiṣnu onthoofd. We vinden in het jongere verhaal het motief terug van de onbeheerste geslachtsdrift, die de praeëxistentie van de latere dynastie-

stichter kenmerkt: Watu-Gunung is later op aarde verschenen als koning van het nieuwe Buddhistische rijk. Door het verhaal, dat over hem in de Wiṣnuïtische tijd werd gedaan, is hij tot een variant van Rāhu geworden; daarom is hetgeen Stutterheim zegt van Watu-Gunung (SRL 83): „Der dauernde Kampf zwischen der Inkarnation von Watu-Gunung und der von Wisnu ist eines der «Leitmotive» der Sĕrat Kaṇḍas; eine dieser Inkarnationen war die von Rahwana und Sri Rama", mutatis mutandis toepasbaar op Rangga-Lawe.

Wat Par. 26, 12 sq. over Kuṭi als een der dharmaputra's van de koning zegt is mij niet duidelijk. Misschien heeft Kuṭi evenals Rangga-Lawe een kring van gezellen om zich heen gehad, en dan ligt de verklaring misschien waar zij in noot 15 gezocht is; zeker is dit echter allerminst.

43. Brandes heeft de eerste lettergreep van *palantaran* opgevat als hetzelfde *pa-*, dat in verbinding met een eigennaam de gebeurtenis aanduidt, waarin de genoemde persoon de hoofdrol speelt. Het woord *lantaran*, een ruim gebruikte term voor „hulpmiddel", „apparaat", betekent echter in *(m)alantaran* (*kalasa*) de versiering, die men aanbrengt ter gelegenheid van de feestelijke ontvangst van een gast, een overwinnaar etc.; *palantaran* wordt eveneens ter aanduiding van de aangebrachte versiering gebruikt, maar de vorm laat toe daarnaast aan „versiering" als verbaalsubstantief en vandaar aan „verwelkoming" te denken; cf. KBW 3, 657. Dat *pahilan* door de Javanen met *lapā* in verband gebracht is, blijkt uit het in KBW 4, 11 vermelde *mahila lapā*, „vasten"; als vorm van *yoga*, „ascese", is „vasten" weer te geven met *ayoga* of *ayuga*.

In de passus Par. 28, 20 sqq. betekent *amukti palapā*, via gelijkstelling van *palapā* aan *brata*, „de Buddhistische regel in acht nemen", en *tan ayun amuktia palapā* dus: „hij wenste de Buddhistische regel niet in acht te nemen"; *pahilan* geeft eigenlijk de inhoud van deze zin niet weer, maar slaat wel op het zich van iets onthouden, en daarom maakt in dit bijzondere geval het gebruik van *tan* weinig verschil. Zie over de passus Par. 28, 20 sqq. het opstel in BKI 98, 253 sqq. en over de geciteerde zin de opmerkingen in Ind. 5, 199 sq.; ik zou echter thans *amukti palapā* liever als in oppositie tot *amukti wibhawa* gebruikt beschouwen, „als Buddhistische monnik leven" tegenover „als koning regeren", want dan zegt Gajah-Mada, dat hij geen monnik, maar koning wil zijn, en dat is meer direct in overeenstemming met het militaire bedrijf ter onderwerping van de nusântara. De twintig jaren, gedurende welke Gajah-Mada niet de brata genoten heeft – in 1351 is hij patih amangkubhūmi geworden –, heb ik bij een vorige gelegenheid aangeduid als „de interdictperiode", veronderstellende, dat de onthouding van de brata de hele gemeenschap betrof; reduceert men de gelofte tot een persoonlijke verplichting, dan is de term „interdictperiode" minder bruikbaar. Ook om andere redenen zal het nodig zijn de visie op de tijd van 1331 t/m 1350 enigszins te wijzigen; zie daarover de opmerkingen sub 5, 4.

Het woord *kaya* in het chronogram van Par. 31, 22 heb ik opgevat en vertaald als het Javaanse hulppraedicaatswoord *kaya*, dat de inhoud van de zin tot een indruk van de spreker stempelt. Het is echter niet uitgesloten, dat Sanskrt *kāya* bedoeld is; wegens de samenstelling *trikāya*, „het drievoudige fysieke vermogen [lopen, spreken, denken]", heeft *kāya*, en dus ook *kaya*, de cijferwaarde 3; de term was de Buddhisten op Java wel bekend, en de olifant, die zich in Māyā's schoot heeft genesteld, zal wel hebben kunnen praten en denken. De mogelijkheid bestaat, dat de Javanen de olifant van het chronogram met Gajah-Mada in verband gebracht hebben, daar *liman* en *gajah* synoniem zijn, en daar Gajah-Mada volgens het Pararaton-verhaal voor het eerst in actie is gekomen bij gelegenheid van Kuṭi's opstand; er lijkt mij geen reden te zijn om het chronogram van Par. 31, 22 niet primair op de olifant van de Lalitawistara te laten slaan, maar misschien heeft het er later toe geleid het tijdstip van Gajah-Mada's optreden tot 1321 te vervroegen.

44. „In de gewoone beteekenis geeft *ḍampul* hier geen zin", zegt Brandes in VBG 49/1, 151, noot 2, en hij heeft daarom de zin onvertaald gelaten. Voor zover ik weet, is met deze uitlating een puzzle gepubliceerd, want tot nu toe is niet achterhaald, wat voor Brandes de gewone betekenis van *ḍampul* geweest is. Daar *apupurikan* en *abĕlah* op het ontstaan van een kloof tussen twee lieden wijst, heb ik aangenomen, dat *aḍampul* hun verhouding vóór de ruzie beschrijft, en in *aḍampul* derhalve een variant gezien van de in PJNH vermelde woorden *ḍĕmpĕl* en *ḍempel*, „zich innig aansluiten bij".

45. Voor alle zekerheid zij opgemerkt, dat de bedoeling niet is om een merkwaardige coïncidentie te suggereren; als patih van Jayanagara heeft Mahāpati het land bestuurd zolang zijn meester regeerde, 36 of 39 jaar lang, en op dezelfde wijze heeft Gajah-Mada als patih van Tribhuwanottunggadewī en haar man gedurende de 36 jaar van hun tijd, 1329 t/m 1364, de rijksadministratie gevoerd. Wel dient de aandacht er op te worden gevestigd, dat men, indien men de tien jaren, die Mahāpati ontnomen zijn (1321 t/m 1330), bij de wachttijd van raden Gajah optelt, doch diens termijn in het eerste jaar van de onbevoogde vierde Buddha-Koning, 1327 Çāka, laat beginnen, in totaal 39 jaar krijgt. Door het jaar van het chronogram van Par. 31, 15, dus 1328 Çāka, als uitgangspunt te nemen en de wachttijd in 1329 te laten ingaan, hebben de Javaanse geleerden het uitstel op 27 jaar berekend. Laat men, met Prapanca, Gajah-Mada vanaf 1331 A.D. regeren (Nag. 71, 1), en hem, met de auteur van Par. 29, 28, in 1368 A.D. sterven, dan geeft men hem, het dode jaar 1365 aftrekkende, een ambtstijd van 37 jaar. Het verschil tussen de wachttijd van raden Gajah en de ambtsduur van Gajah-Mada, hetwelk wij hier uit de notitie over de *palantaran agung* verklaard hebben, heeft latere Javaanse geleerden blijkbaar de theorie van de afnemende duur

van het patihschap ingegeven: Gajah-Mada 37 jaar, Gajah-Nggon 27 jaar, tuhan Kanaka 17 jaar; aan gene zijde van Gajah-Mada krijgt ook Mahāpati een ambtstijd van 27 jaar, indien men 1294 als zijn eerste jaar laat gelden en hem in het jaar vóór „de triomf van het Buddhisme", in 1320 dus, laat sterven.

Aangezien Brandes in zijn „Aanteekening" bij hoofdstuk XIII van de Pararaton-editie een overzicht van de patih's heeft gegeven en daarbij uitgegaan is van de veronderstelling, dat studie der betrokken notities de historicus winst brengt, is het nuttig de opmerking aan het slot der vorige alinea, die op een schema wijst en dus de winst van de historicus dubieus maakt, nader uit te werken. Rangschikt men de gegevens als volgt:

ambtsperiode van Gajah-Mada	1253	–	1290	Çāka	38 jaar
Gajahmadase apit	1291	en	1292	Çāka	2 jaar
ambtsperiode van Gajah-Nggon	1293	–	1320	Çāka	28 jaar
ambtsperiode van Gajah-Manguri	1321	–	1332	Çāka	12 jaar
ambtsperiode van Gajah-Lĕmbana	1333	–	1335	Çāka	3 jaar
ambtsperiode van tuhan Kanaka	1336	–	1352	Çāka	17 jaar
dan krijgt men					100 jaar

als totale ambtstijd van wat men „de vijfvoudige patih" zou kunnen noemen, en dit ronde getal maakt te zamen met het aantal der patih's en met de 37/27/17-reeks de kans, dat de historicus iets aan deze gegevens zal hebben, zeer gering.

Bij de Pararaton-notities, die voor dit onderzoek van belang zijn, is het volgende aan te tekenen. Het jaar van Gajah-Mada's optreden is dat van de Saḍeng-oorlog, zoals ook uit Nag. 71, 1 blijkt; een Pararaton-man heeft het verwerkt in de zin, die in Par. 28, 1 na *Saḍeng* in te voegen is en die in VBG 62, 35 onder de variae lectiones opgegeven is: *Sira Gajah-Mada sinĕmbahakĕn patih ring Majapahit.* De notitie over het einde van Gajah-Mada's tijd sluit aan bij het verhaal over de slag bij Bubat, die in Par. 29, 15 met een chronogram, dat kennelijk voor de helft tot dat van BY 1, 6 te herleiden is, in 1279 is gesteld, terwijl het jaartal – omdat de dood van de prinses van Sunḍa vooraf moet gaan aan Rājasanagara's huwelijk met de prinses van Daha in 1273 Çāka – 1272 moet zijn; elimineert men de ingelaste passus Par. 29, 17 t/m 29, 26, dan luidt de notitie:

> Samangka sira Gajah-Madâmukti palapā. Sawĕlas tahun amangkubhūmi, tumuli paçrāddhan agung i çāka . . . 1284. Sang apatih Gajah-Mada atĕlasan i çāka . . . 1290.

Toen – d.i. na de slag bij Bubat, in 1273 Çāka – ging Gajah-Mada weer leven volgens de regel, en (als Buddhistische priester) was hij elf jaar amangkubhūmi geweest ten tijde van de grote paçrāddhan van 1284 Çāka. Hij stierf in 1290 Çāka.

Het optreden van Gajah-Nggon stelt Par. 29, 29 sq. in 1293 Çāka, terwijl in Par. 30, 28 sqq. zijn dood in 1320 Çāka vermeld wordt, onder aantekening, dat hij zeventien jaar patih geweest was en dat de opvolging door bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha (II) geregeld is. De verdere notities, Par. 31, 16 sq., 31, 19 sq. en 31, 29 sq., luiden te zamen in de overgeleverde tekst als volgt:

> Patang tahun atĕlasan sira Gajah-Manguri, i çāka... 1332. Ro-wĕlas tahun sira Gajah-Lĕmbanâpatih.
> Atĕlasan sira Gajah-Lĕmbana i çāka... 1335. Tigang tahun apatih tuhan Kanaka.
> Sira tuhan Kanaka atĕlasan i çāka pakṣa-wihat-guṇaning-wong, 1363. Pitu-wĕlas tahun apatih.

Zoals Brandes reeds heeft opgemerkt, loopt dit niet; de tekst laat zich echter gemakkelijk verbeteren tot:

> Sira Gajah-Manguri atĕlasan i çāka... 1332; ro-wĕlas tahun sirâpatih. Tumuli sira Gajah-Lĕmbanâpatih. Atĕlasan sira Gajah-Lĕmbana i çāka... 1335; tigang tahun sirâpatih. Tumuli sira tuhan Kanakâpatih; sira tuhan Kanakâtĕlasan i çāka... 1352; pitu-wĕlas tahun apatih.

> Na een ambtsperiode van twaalf jaar stierf Gajah-Manguri in 1332 Çāka. Hij werd opgevolgd door Gajah-Lĕmbana. Gajah-Lĕmbana overleed na een ambtsperiode van drie jaar in 1335 Çāka. Toen trad tuhan Kanaka op als patih; hij vervulde zijn ambt zeventien jaar en overleed in 1352 Çāka.

In de reeks ambtsperioden, die met de twee apit-jaren samen een eeuw duren, vindt men in afwijking van het eerder gestelde voor Gajah-Mada's ambtstijd 38 jaar en voor die van Gajah-Nggon 28 jaar opgegeven. In Par. 30, 29 spreekt de auteur echter uitdrukkelijk van 27 jaar. Hierbij komt, dat het cijferjaartal van Par. 31, 29 het woord *pakṣa*, dat „vleugel" betekent en dus voor 2 staat, met 3 weergeeft, zodat voor Kanaka eer 18 dan 17 jaar als ambtstijd gesuggereerd wordt. Met de toevoeging van „eer" bedoel ik, dat het cijferjaartal 1363 van Par. 31, 29 eigenlijk Kanaka's ambtstijd op 28 jaar stelt, maar dan is het verschil met de bepaling „zeventien jaar was hij patih" van Par. 31, 30 nog groter. Het geval wordt nog vreemder, wanneer we zien, dat het tweede chronogramwoord van Par. 31, 29, *wihat* gespeld, *wiyat* te lezen, met 6 is weergegeven, als woord voor 5 dient te worden begrepen, maar normaliter voor 0 staat. Men kan wel tot 5 komen, maar dan moet men *wiyat* zien als een der woorden van de uitdrukking *sasat betel manah wiyat* (cf. KBW 3, 608 iuncto 4, 945), „als het ware een gat in de lucht schieten", d.i. „het godsonmogelijke proberen te doen", aan het spreekwoord wegens „schieten" de getalwaarde 5 geven, en het hele spreekwoord als equivalent voor *wiyat* laten gelden. Het chronogram van Par. 31, 29 ter datering van Kanaka's dood betekent dan „'s mans deugd was, dat hij met alle geweld een gat in de lucht wilde schieten", en dat is enigszins eigenaardig

gezegd van een patih, die in de Javaanse overlevering bekend is gebleven als rechtsgeleerde, en die door het bestuur van de Stichting Leidsch Universiteitsfonds in 1920 de eer waardig gekeurd is zijn naam te geven aan een prijs ter beloning van vlijtige Indonesische studenten.

Het ene jaar extra van Gajah-Mada's ambtsperiode, dat meetelt om de eeuw vol te maken, is het dode jaar 1365; men mag dit aftrekken om van de 38 jaar 37 jaar te maken, maar lost dan niet het probleem op, dat de apit daarna nogmaals vermeld wordt (Par. 29, 29), en dat ook de twee lege jaren van de Pararatonse berekening der Gajahmadase apit in de eeuw zijn opgenomen. Met betrekking tot de vermelding van de ambtsduur van Gajah-Nggon moet men echter zonder meer stellen, dat de notitie van Par. 30, 29 bij de opgegeven jaartallen, in chronogrammen gefixeerd en dus niet mis te verstaan, niet past. Wat schuilt hier dan achter? Mij dunkt, dat de enige mogelijkheid is aan te nemen, dat wij te maken hebben met een *bañolan*. De ḍalang's van onze tijd zijn gewoon om een begroetingsscène zo in te richten, dat na de prins, die ergens als gast verschijnt, de panakawan's in zijn gezelschap de groet van de gastheer beantwoorden; wat zij zeggen is een parodie op de plechtstatige woorden van hun meester (cf. KR 98 sqq.). Iets dergelijks vindt men in de Sudamala (4, 26 sqq.; VBG 66/1, 99 sq.): nadat de eerwaarde Tambrapetra raden Sudamala met zijn twee dochters in het huwelijk heeft verbonden en de jonggehuwden zich voor edel minnespel in hun slaapkamer hebben teruggetrokken, laat de kluizenaar de panakawan Sĕmar met de meid vrijen, en dat gebeurt dan in de *palumpangan*, het schuurtje, waar men de rijst stampt, eerst boven, vervolgens in het varkenshok. Aangezien nu in ons geval het hoofdthema van het slot der Pararaton de genealogische en chronologische structuur der kapancatathāgatan is, en in die structuur vorsten een plaats toegewezen krijgen, heeft de auteur blijkbaar conform de gewoonte een parodie ingelast, waarmee de patih's op hun beurt in een chronologisch kader geplaatst worden, maar nu in het groteske: zoals in KR 98 sqq. Sĕmar een beetje eigenaardig antwoordt, Nalagareng nogal vreemd en Petruk volkomen dwaas, is de bepaling van Gajah-Mada's ambtsduur een beetje eigenaardig, die van Gajah-Nggon's ambtsduur nogal vreemd, en die van Kanaka's ambtsduur volkomen dwaas door het gebruik van een grotesk chronogram en een absurde weergave daarvan in cijfers; bovendien zijn de zinnen zonderling aan elkaar gekoppeld. Uit de droge Pararaton kan men de Javaanse *bañolan*-humor niet zonder meer aflezen, en bepaaldelijk de gaten-in-de-lucht-schietende Kanaka — is het toeval, dat zijn naam *tuhan Kanaka*, tot *tuhan mas* te verjavaansen, uit twee woorden voor „meneer" bestaat? — heeft meer poids gekregen dan de Javaanse grappenmaker bedoeld schijnt te hebben. Enfin, wanneer er nog eens aanleiding mocht zijn om in Leiden de Kanaka-prijs toe te kennen, kan men voorzichtigheidshalve tot verlening van de Gajahmada-prijs besluiten; dat is dan meer eer voor de geprezene en wetenschappelijk minder riskant.

46. Voor tekst en vertaling van redactie B der Kidung Sunda zie men BKI 83, 1 sqq.; de Kidung Pamancangah is afzonderlijk uitgegeven (Santpoort 1929). Zie ook HJG[2] 421, noot 1, met verwijzing naar MJHT 87 sqq.; het detail van het daar vermelde verhaal betreffende de omgang van de vrouw van Gajah-Mada met een „verboden man" is misschien, wegens de mededeling over Gajah-Mada's vertrek naar de Hariloka, uit Jayanagara's belangstelling voor „verboden vrouwen" en uit de substituutfunctie van Gajah-Mada's echtgenote te verklaren.

Het is overigens opmerkelijk, dat over de „zonde van Gajah-Mada" later verschillende opvattingen bestaan hebben. In de Pararaton vinden wij een zinspeling op de zonde in het verhaal over de Saḍeng-oorlog (Par. 27, 28 sqq.), want Gajah-Mada stelt daar als voorwaarde voor een benoeming tot patih, dat hem vergiffenis zal worden geschonken voor hetgeen hij zal hebben misdaan; nadat deze hem beloofd is, trekt hij tegen Saḍeng op. In Ind. 5, 385 sqq. over de Saḍeng-oorlog schrijvende — na in BKI 98, 1 sqq. een poging te hebben gedaan om tot een betere vertaling van Par. 27, 28 sqq. te komen — heb ik de zonde van Gajah-Mada reeds in verband gebracht met zijn verklaring, dat hij de nusântara zou onderwerpen (Par. 28, 20 sqq.), maar als zonde beschouwd zijn afwijking van het programma van Krtanagara. Na het betoog sub 3, 1 in dit boek is deze opvatting niet te handhaven; eer laat zich nu in verband met de opmerkingen in noot 43 denken, dat de auteur van Par. 27, 28 sqq. en 28, 20 sqq. de militaire activiteit van een priester als zondig beschouwd heeft. Intussen is te bedenken, dat ook dit een opvatting der latere Javaanse geleerden geweest is. Wij komen op de functie van Gajah-Mada terug sub 5, 3.

47. Bosch heeft in OV 1924, 105 voorgesteld om voor het *Parwatigapura* van Par. 30, 24 *Pārwatīçapura* te lezen. Dit voorstel is aanvaardbaar, doch Bosch' opvatting, dat de naam „heiligdom van Pārwatī's heer" = „Çiwa-tempel" betekent, dient in verband met het voorkomen van de naam *Çrī/Wiṣnupura* ietwat gewijzigd te worden, en zijn verdere opmerkingen dienen aan de nieuwe vertaling „heiligdom van Pārwatī en Īça" aangepast te worden.

Dat in de vermelde gevallen de godin vóór de god genoemd wordt, vindt zijn verklaring in het feit, dat de bij de godin passende Javaanse koningin voorrang had boven de bij de god passende Javaanse vorst; de koningin in kwestie is een surnumeraire zuster van Wikramawardhana, en in de tekst der Waringinpitu-inscriptie vinden we de zusters van Singhawikramawardhana vóór de betrokken echtgenoot vermeld.

Volgens Brandes is de bhre Daha van Par. 31, 10 „zonder twijfel" een dame geweest; cf. VBG 49/1, 156, waar Brandes, blijkbaar onder invloed van de gedachte, dat *ingëmban* „gedragen worden" betekent en dat een vrouw nu eenmaal niet op eigen benen staat, zijn betoog op deze veronderstelling gebouwd heeft. Krom heeft in HJG[1] 427 sq. (HJG[2]

431) de identiteit van deze bhre Daha onzeker geacht, maar niet aan de juistheid van Brandes' sexebepaling getwijfeld.

Brandes heeft het woord *parĕgrĕg* met „krijg" vertaald, vermoedelijk uitsluitend wegens de context; cf. OJNW 465, waar „oorlog" als betekenis wordt opgegeven. Het verschil tussen „oorlog" en „feest" is niet groot, indien men primair denkt aan het in-beweging-zijn van een grote menigte; cf. PJNH s.v. *brĕgbrĕgan*, *grĕbĕg* en *grĕdĕg-grĕdĕg*. De gegevens in KBW geven geen zekerheid, en de vertaling „hoogfeest" is dus een gissing; Brandes' vertaling is dat echter niet minder, en met *agung* komt men bij de keuze „feest" beter uit dan bij de keuze „oorlog". Zie ook Brandes' noot in VBG 49/1, 157.

48. In VBG 49/1, 157 verwijst Brandes naar een Chinees bericht, volgens hetwelk de koning van Java in 1415 A.D. de naam *Yang Wi-si-sa* heeft aangenomen. Brandes heeft voor de Chinese berichten over deze tijd grote belangstelling gehad, omdat zij gewagen van een conflict tussen de westelijke vorst van Tumapan en de oostelijke vorst van Tahah in het jaar 1406, dat voor de vorst van het oosten slecht afliep. Het was uiteraard verleidelijk om een door de Chinezen vermelde oorlog, waarvan een Chinees gezelschap het slachtoffer geworden is, met de strijd van Par. 31, 3 sqq. te identificeren, omdat het door de Chinezen vermelde jaar dat van Par. 31, 15 is; de moeilijkheid, die de namen *Tumapan* en *Tahah* opleverden, heeft Brandes daarom niet zwaar laten wegen. Hetzelfde standpunt heeft Krom in HJG[1] 428 (HJG[2] 432) ingenomen. Er is, dunkt mij, geen reden om aan de juistheid van het Chinese bericht te twijfelen, en ook de mogelijkheid van een verband tussen het *parĕgrĕg*-verhaal en een reëel conflict tussen twee vorsten in 1406 behoeft niet verworpen te worden. Er is echter weinig reden om aan te nemen, dat de auteur van Par. 31, 3 sqq. zijn verhaal heeft verteld, *omdat* er een oorlog gevoerd was; men mag aannemen, dat gevechten op Java herhaaldelijk plaatsgevonden hebben, maar over zulke gebeurtenissen zwijgt ons boek. Neemt men derhalve verband aan tussen hetgeen de Chinezen meegemaakt hebben en het verhaal van Par. 31, 3 sqq., dan blijft gelden, dat de belangstelling van de Pararaton-man primair op iets anders gericht is geweest, maar stelt zich tevens weer eens de moeilijke vraag betreffende de verhouding van het beeld tot de werkelijkheid.

In Par. 31, 26 sq. wordt de dood van bhra Hyang Wiçeṣa zo vermeld, dat men mag aannemen, dat de auteur 1350 Çāka, 1428 A.D., het jaar vóór Suhitā's troonsbestijging, als zijn sterfjaar gesuggereerd heeft. Het overlijden van bhra Hyang Wiçeṣa is daarmee gesteld in het schematische sterfjaar van zijn zoon, de vierde Buddha-Koning. Dit hangt samen met de vermelding van het overlijden van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha (II) in 1321 Çāka, 1399 A.D., in Par. 30, 31 sqq.; over de betrokken notitie zullen we het sub 3, 9 hebben. In Par. 25, 1 sq. wordt het overlijden van Wijaya in 1257 Çāka, 1335 A.D., gedateerd; misschien is deze notitie

uit de vermelding van Wikramawardhana's dood in 1350 Çāka, 1428 A.D., voortgevloeid.

49. De formule *irika diwasanya ri para warga ri Walanḍit tinambrakĕn rajamūdra indika* [lees: *andika*, zoals in a 1] *ni talampakanira bhaṭāra hyang Wĕkas-ing-Suka*, „op die dag is voor de lieden van Walanḍit een koningszegel — Sanskrt: *rājamudrā* — op koper gebracht bij bevel van Z. M. Hyang Wĕkas-ing-Sukha", is op zichzelf duidelijk genoeg. Brandes heeft getwijfeld en een uitweg gezocht vanwege het jaartal 1321 Çāka, dat Par. 30, 31 sqq. voor de dood van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha (II) geeft, maar hij heeft uiteraard niet aan een Pararaton-notitie de voorkeur gegeven boven een mededeling van een inscriptietekst zonder daarvoor in deze tekst zelf een aanwijzing in die richting te vinden. In de tekst komt, vóór de datering en daarvan duidelijk gescheiden, de zin *kang rajamūdra yen uwus kawaca kagugona dene kang wong Walanḍit* voor, gevolgd door *tithimāsa 5, çirah 3*. Dit *çirah 3* heeft Brandes opgevat als „het jaar 3", en door het bij de dateringspassus te trekken, heeft hij aan uitvaardiging van het stuk in 1303 Çāka gedacht, er rekening mee houdende, dat in 1303 Çāka Rājasanagara, die zich eveneens bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha noemt, nog aan de regering was; deze opvatting heeft Krom overgenomen in HJG[1] 438 (HJG[2] 441). Het complex der gegevens is, sinds Brandes zijn opstel in NBG 37, 64 sqq. schreef, belangrijk gewijzigd, en bepaaldelijk is van belang, dat de tekst der in OV 1918, 176 sq. gepubliceerde Biluluk-inscripties II en III eindigt met de zin *kang rājamudra yen uwus kawaca kagugona dene si parawangça ring Biluluk*, die ik, in afwijking van Brandes, zou willen vertalen met „Dat de lieden van Biluluk, (de mededeling van) het edict gelezen hebbende, er zich aan houden", en dat dan in de Biluluk-stukken hetzelfde type van uiterst eenvoudige datering volgt. Het ligt daarom thans voor de hand om in de Walanḍit-inscriptie een zuster der Biluluk-inscripties te zien, gekenmerkt door de datering *tithimāsa 5, çirah 3*, en om het daarvan gescheiden, volgende stuk op te vatten als een later toevoegsel, dat gediend heeft om van het geheel een eerstejaarsinscriptie van bhra Hyang Wĕkas-ing-Sukha II te maken; dit laat Brandes' betoog vrijwel ongerept, terwijl ik het toegevoegde stuk als argument kan blijven gebruiken. Damais heeft in BEFEO 47/1, 84 vastgesteld, dat de calendarische details bij het in het slotstuk vermelde jaartal passen; het slotstuk is dus wel van een kenner der Groot-Majapahitse doctrine afkomstig, al betekent dit, wegens de Chinese mededeling over bhra Hyang Wiçeṣa's regering nog in 1415 A.D., niet, dat technische betrouwbaarheid en historiografische betrouwbaarheid vereenzelvigd mogen worden.

50. Bij de studie van de passus Par. 31, 3 sqq. moet men er rekening mee houden, dat het verhaal en de chronologische elementen daarin waarschijnlijk niet van meet af bij elkaar hebben behoord. Tussen *dadi*

denirâḍampul en *sama apangarah* heeft waarschijnlijk in een oudere redactie iets gestaan ter verklaring van het beschreven conflict, maar door de invoeging van een chronologische aantekening, die op een andere gebeurtenis betrekking had, is er dan iets ontstaan, dat logisch niet geheel bevredigt.

Wat de twee Raṇamanggala-kakawin's van de dichter Tantular betreft, verwezen worde voorshands naar Brandes' opmerkingen in VBG 49/1, 137 sqq., waar men de inleiding van de Arjunawijaya alsmede het slot van de Sutasoma afgedrukt vindt, en HJG[1] 420 (HJG[2] 424). Over de Sutasoma heeft Kern een opstel geschreven in 1888 (VG 4, 149 sqq.), waarin hij zich vooral heeft beziggehouden met de vraag naar de herkomst van het Javaanse verhaal, in verband met de afwijkingen van de Kern bekende Indische en Ceilonse versies, die het te zien geeft; deze afwijkingen zullen vermoedelijk van belang blijken te zijn, wanneer men een onderzoek instelt naar de functie, die het gedicht in de dagen van zijn ontstaan heeft vervuld, want interessant is b.v., dat Sutasoma, de Bodhisattwa, die bereid is om zijn leven te offeren, de zoon van Ketu of Mahāketu wordt genoemd. Wat de Arjunawijaya, door van der Tuuk (KBW 1, 121) „een Buddhistische kakawin" genoemd, betreft, deze tekst wacht nog op een bewerker; de inhoud er van is uit jongere redacties bekend, maar het verhaal als zodanig schijnt tot vermeerdering van ons inzicht in de functie der Javaanse letterkunde niet veel bij te dragen.

51. Dat het *parĕgrĕg*-chronogram in een verminkte vorm in Par. 26, 9 te pas is gebracht — de auteur zou om het ter datering van de panambi te kunnen gebruiken een woord met de cijferwaarde 2 tussen *anahut* en *wulan* hebben moeten invoegen —, wijst wel op een sterke behoefte om bepaaldelijk dit chronogram in Par. 26, 9 te pas te brengen. Kern heeft met het chronogram, dat Prapanca in Nag. 48, 2 ter datering van de panambi gebruikt heeft, een andere moeilijkheid gehad, en deze heeft hij met een beroep op het chronogram van Par. 26, 9 opgelost. De steun, die Kern van het Pararaton-chronogram heeft gekregen, blijkt van dubieuze waarde te zijn, maar de oplossing is niettemin zeer aanvaardbaar; cf. Nag.ed. 124.

Uit Par. 25, 21 sqq. is niet met zekerheid op te maken, wat de auteur zich als gebeurtenissen van het jaar 1311 A.D. heeft voorgesteld. Wij vinden namelijk de val van Sora gedateerd met het jaartal 1222 in cijfers en met het chronogram *babatangan wong*; dit chronogram heeft de jaartalwaarde 1233, en het heeft stellig in een minder corrupte tekst dienst gedaan om iets te zeggen van Wīrarāja, die in Par. 18, 16 sq. de *babatanganira buyut ing Nangka* heet — „degene, wiens toekomstige koningschap door de buyut van Nangka voorspeld is" —, of van Nambi, volgens Par. 19, 11 Wīrarāja's zoon en dus erfgenaam van het uit de voorspelling voortvloeiende recht. Dat iemand het chronogram op Sora toegepast heeft, is intussen te begrijpen, want wij hebben in noot 14 gezien, dat

Nambi en Sora in mythologische zin eeneiige tweelingen zijn. Het ontbreken van spoedig succes van de babatangan is met de hier gegeven verklaring niet in strijd, want wij vinden ook elders in de Javaanse litteratuur verhalen, waaruit blijkt, dat de voorspelling pas verschillende generaties later in vervulling is gegaan; in het onderhavige geval hebben de dragers der belofte zeven koningen van Majapahit – Wijaya, Jayanagara, Tribhuwanottunggadewī/Krtawardhana, Rājasanagara, Wikramawardhana, Suhitā/Krtawijaya en Rājasawardhana – vóór moeten laten gaan alvorens zelf aan de beurt te komen. Een variant van *babatangan* vinden we in het chronogram *api-api-tangan-tunggal*, daar *api*, „vuur", vrijwel synoniem is met *ba*, variant van *wā*, „gloeiende kool"; in Par. 25, 27 sq. dateert het de *guntur palungge* in 1233 Çāka, 1311 A.D., en daar erupties eer de nieuwe babatangan begroeten dan de overledene betreuren, mogen wij 1311 wel als „het jaar van Nambi" beschouwen.

Bestuderen wij, in aansluiting aan hetgeen reeds in Ind. 10, 421 sq. opgemerkt is, de als volgt weer te geven lijst der Pararatonse erupties:

1. 25, 27:	guntur palungge, *api-api-tangan-tunggal*	1233 Çāka
2. 28, 16:	guntur pabañupinḍah	1256 Çāka
3. 29, 35:	guntur pamaḍasiha, *ṛṣi-çūnya-guṇa-tunggal*	1307 Çāka
4. 30, 27:	guntur prangbakat, *mukhaning-wong-kaya-nāga*	8319 Çāka
5. 31, 18:	guntur pajulungpujut, *kaya-weda-guṇaning-wong*	1343 Çāka
6. 32, 8 :	guntur pakuningan, *tĕlu-wiku-anahut-wulan*	1383 Çāka
7. 32, 17:	guntur palandĕp, *pat-ula-tĕlung-wit*	1384 Çāka
8. 32, 26:	guntur pawatugunung, *kayâmbara-sāgarêku*	1403 Çāka

waaraan eventueel toe te voegen is:

a. 29, 34:	gunung añar, *nāgâleng-karṇaning-wong*	1298 Çāka
b. 32, 3 :	palinḍu, *pakṣa-gaṇânahut-wulan*	1362 Çāka

dan vinden wij onder 2 de eruptie bij gelegenheid van Rājasanagara's geboorte, merkwaardigerwijze zonder chronogram, maar met een betekenis, die past bij de in Nag. 1, 4, d vermelde Kampud-eruptie – „het verhuizende water" van een Kĕlut-uitbarsting –, en onder b een aardbeving in het jaar van Rājasawardhana's optreden als bevoogde koning, alsmede onder a de „vorming van een nieuwe berg" in het jaar, „toen een slang zich in iemands oor nestelde", 1298 Çāka, 1376 A.D. Van de tien gebeurtenissen zijn 2 en b de *gara-gara* bij een belangrijke gebeurtenis in het huis van Majapahit en vervult a een mij duistere functie. De notities 2 en b blijven hier buiten beschouwing; het is mogelijk, dat wij a onder het zevental erupties, dat aan de grote eruptie aan het begin van de Pajangse tijd voorafgaat, moeten opnemen in plaats van 2, maar het ondoorzichtige jaartal verhindert een keuze.

Dat de overige erupties iets te maken hebben met de „incubatieperiode" van het Pajangse huis, mogen wij vermoeden, wanneer wij een eruptie van 1307 in de lijst aantreffen, omdat dat jaar, 1385 A.D., het

jaar van Raṇamanggala's optreden als Rājasanagara-substituut is, indien het *parĕgrĕg*-verhaal betrekking heeft op de nederlaag van het 22ste jaar, die later in een overwinning veranderd is. Ook de onder 7 vermelde notitie is zonder moeite te verklaren, want 1384 Çāka staat tot 1401 Çāka als 1334 A.D. tot 1351 A.D.; indien het sub 3, 5 geleverde betoog juist is, is 1384 A.D. het schematische geboortejaar van de eerste Buddha-Koning van Pajang. Is deze man, die misschien Singhawardhana geheten heeft, in zijn hoedanigheid van eerste koning van het nieuwe rijk met Rājasanagara vergeleken, dan mogen wij gissen, dat het chronologische schema, waarop de eruptienotities berusten, het volgende is:

1307–1342 Çāka, 36-jarige periode van Raṇamanggala; cf. Krtanagara
1343–1378 Çāka, 36-jarige periode van de opvolger; cf. Jayanagara
1379–1383 Çāka, de vijf jaren van Tribhuwanottunggadewī's substitutie
1384–1400 Çāka, de zeventien jaren van het Regentschap

Aangezien Raṇamanggala's 22ste jaar 1328 Çāka vergelijkbaar geacht is met het panambi-jaar 1238 Çāka, 1316 A.D., is het jaar 1343 Çāka van eruptie N° 5 vergelijkbaar met het jaar 1331 A.D., het eerste jaar van Gajah-Mada volgens Nag. 71, 1, a; het chronogram *kaya-weda-guṇaning-wong*, „'s mans kwaliteit was als die van de Weda", past bij Gajah-Mada, zoals vooral uit het betoog sub 5, 3 zal blijken, en in het chronologische schema van de vóór-Pajangse tijd vallen dan de Buddha-Koning Jayanagara en de Buddha-Patih Gajah-Mada, in het rijk der prototypen uiteraard, samen. Wat de notitie van Par. 32, 8 betreft, indien wij het woord *wĕlut* van de overgeleverde tekst door *tĕlu* vervangen op grond van de overweging, dat de w en de t in het Javaanse schrift nogal op elkaar lijken en dat *wĕlut*, „paling", geen chronogramwoord is, en indien wij *wiku*, dat overigens in de Pararaton niet als chronogramwoord voorkomt, wegens *wiku* = *bhujangga* = *nāga* als woord voor 8 beschouwen, dan mogen wij in 1383 Çāka het 22ste jaar van Rājasawardhana zien en dus een panambi-jaar, hetgeen met de zin van het chronogram, „de nāga's, die de maan hebben gebeten, zijn drie in aantal", in overeenstemming zou zijn. Aanvaarding van deze gissing impliceert, dat wij het 22ste jaar van Rājasawardhana als het jaar van diens nederlaag beschouwen; dat is echter begrijpelijk, indien het effect van Girīndrawardhana's priester de omzetting van Raṇamanggala's nederlaag in een overwinning geweest is, want dan is een tweede effect geweest, dat Rājasawardhana's 22ste jaar het jaar van een nederlaag is geworden.

Met betrekking tot het overblijvende geval kunnen wij nu zeggen, dat, indien de eerste panambi met de eruptie van 1233 Çāka en de derde panambi met de eruptie van 1383 Çāka samenhangt, de in Par. 30, 27 genoemde eruptie slechts die van het jaar der tweede panambi kan zijn, die van 1328 Çāka. Nu is het chronogram van Par. 30, 27, *mukaning-wong-kaya-naga*, in cijfers weergegeven met „1317", en daarvan heeft Brandes in VBG 49/1, 314 wegens de gebruikelijke cijferwaarde van

mukha „1319" gemaakt, hetgeen met de lezing van sommige handschriften – zie VBG 62, 38 onder de variae lectiones, waar vermoedelijk een drukfout een cijfer heeft doen wegvallen – in overeenstemming is. Brandes heeft echter een belangrijk detail onbesproken gelaten: *nāga*, achtmaal in de Pararaton voor 8 gebruikt, mag men niet zonder meer met 1 weergeven. Geeft men aan *nāga* de gebruikelijke cijferwaarde, dan wordt het jaartal 8319 Çāka. Dit jaartal is slechts dan niet absurd, indien 1328 Çāka bedoeld is, want juist met betrekking tot dat jaar heeft de magie van Girīndrawardhana's priester hetgeen voor hem een historisch feit geweest moet zijn veranderd in zijn tegendeel, en van de omkering der gebeurtenissen zou de wijziging van de volgorde van de cijfers van het jaartal het symbool kunnen zijn. Meer dan een gissing mag dit niet zijn, maar indien wij toch moeten gissen, kunnen wij het het best radicaal doen; ik gis daarom, dat *mukha* hetzij voor *mata* in de plaats is gezet, hetzij wegens *paningal*, dat semantisch *mukha* zeer nabij komt, voor 2 gebruikt is, want 8312 bevat alle cijfers van 1328, en de afschrijvers, die later aan *nāga* de cijferwaarde 1 toegekend hebben, hebben 1312 niet kunnen gebruiken, omdat de vorige gebeurtenis, bhra Hyang Wiçeṣa's optreden als koning, reeds in 1312 Çāka te stellen was.

Overzien wij nu het geheel, dan komen wij tot de – uiteraard onder voorbehoud gegeven – conclusie, dat er in de lijst drie eerstejaarsuitbarstingen en drie panambi-erupties voorkomen. Het resultaat is bij alle onzekerheid, die wegens de schaarste der gegevens blijft bestaan, interessant genoeg om deze noot te rechtvaardigen. Een eigenaardige plaats van Nambi in het Pajangse beeld van het verleden blijkt uit de details: terwijl Rangga-Lawe underdog is gebleven en in 1401 Çāka met weer een nieuwe „verliezende" partij geassocieerd werd, is Nambi en daardoor ook zijn vader Wīrarāja met het „winnende" Pajang geassocieerd en tot de babatangan, die aan het begin van de Majapahitse tijd stond, uitgeroepen.

52. Laten wij de bhre Lasĕm van Par. 30, 10 sq., die sub 3, 8 ter sprake gebracht wordt, even buiten beschouwing, dan blijkt uit Par. 30, 9 sqq., dat bhre Wīrabhūmi drie kinderen toegekend zijn: een oudste zoon bhre Pakĕmbangan, die op jacht heet omgekomen te zijn, een oudste dochter, die met bhra Hyang Wiçeṣa trouwt, en een jongste dochter bhre Matahun, die met bhre Wĕngkĕr trouwt. In bhre Pakĕmbangan hebben wij een „copie" van Jayanagara te zien, die wij als „nevencopie" kunnen aanduiden, omdat primair de zoon van Wikramawardhana Jayanagara's „copie" is; de identiteit blijkt uit de mededeling over zijn dood tijdens de jacht – lees: vrouwenjacht –, want in BTJ 17, 27 sqq. lezen wij een verhaal over de tweede koning van Majapahit, die, verbitterd over de tegenwerking van zijn patih, deze man, daartoe opgestookt door Ujung-Sabata, doodt en zijn vrouw annexeert, maar vervolgens op jacht door de zoon van het slachtoffer vermoord wordt; in Ujung-Sabata

herkennen wij Mahāpati, in de geannexeerde patihse de vrouw van Gajah-Mada van de Balise traditie (HJG[1] 377, noot 2; HJG[2] 381, noot 3), in de wreker Gajah-Mada, en in het hele verhaal een variant van de passus Par. 27, 1 sqq., die blijkbaar zowel de auteur van Par. 30, 9 sq. als de auteur der Babad Tanah Jawi bereikt heeft. De oudste dochter van bhre Wīrabhūmi is door haar huwelijk met Wikramawardhana, volgens Nag. 6, 3, c vorst van Mataram – vandaar, dat de vrouw bhre Mataram heet –, koningin van Majapahit geworden en dus met Tribhuwanottunggadewī op één lijn te stellen. De jongste dochter van bhre Wīrabhūmi heet met bhre Wĕngkĕr getrouwd te zijn, zoals Tribhuwanottunggadewī's jongere zuster met een bhre Wĕngkĕr getrouwd was geweest; in verband met de opmerkingen over de statusverandering van bhre Wĕngkĕr sub 3, 5 rijst een vraag van relatieve chronologie der Pararaton-evolutie, maar die vraag kunnen we hier wel laten rusten.

In de Pararaton-tekst, die door Brandes uitgegeven is, vinden we de notities over de kinderen van bhra Hyang Wiçeṣa (Wikramawardhana), bhre Paṇḍan-Salas (I) en bhre Wīrabhūmi in één complex, en blijkens hetgeen over de „corruptheid" van de notitie over Wikramawardhana's kinderen gezegd is in een vorm, die op bewerking in het begin van de Pajangse tijd wijst. In de gedachtengang van de laatste bewerker, voor wie bhre Wīrabhūmi en bhre Paṇḍan-Salas (I) identiek waren, paste de opvatting, dat zij èn hetzelfde nakroost moesten hebben, èn het nakroost van Wijaya/Krtarājasajayawardhana; deze opvatting heeft reconstructie van het nakroost van Wikramawardhana, dat te voren de „copie" van Wijaya's nakroost geweest was, vereist, maar uiteraard is nu niet meer na te gaan, hoe men zich het gezin van bhre Wīrabhūmi en van bhre Paṇḍan-Salas (I) heeft voorgesteld, toen de passus Par. 30, 3 t/m 30, 8 nog zijn oorspronkelijke gedaante had.

De op zichzelf vernuftige, maar m.i. onbruikbare opvatting van Krom, die in HJG[1] 443 (HJG[2] 446) met vrouwen van Wikramawardhana van verschillende rang heeft gewerkt, hoeft hier niet in extenso weergegeven te worden.

53. De details van de argumenten, die door Poerbatjaraka in TBG 56, 143 sqq. en door mij in BKI 97, 152 sqq. – zie ook BAS 118 sqq. – gebruikt zijn, doen thans niet meer ter zake. Ik zou er echter de aandacht op willen vestigen, dat het in Or. 34, 12 sqq. gedane voorstel om in de tekst van Par. 25, 5 *pamalayu* in plaats van *paranggalawe* te lezen – zie ook Ind. 9, 386 sqq., waar dat nog de beste oplossing leek – zijn zin heeft verloren, nu gebleken is, dat tegenstrijdigheden in de Pararatonse chronologie als een gevolg van versmelting van visies van geleerden uit verschillende tijdperken verklaard kunnen worden.

54. De hoofdpersoon van de Panji-roman heeft Poerbatjaraka in TBG 58, 485 met Kāmeçwara I, een koning van Kaḍiri in de twaalfde eeuw,

geïdentificeerd; cf. HJG[1] 289 (HJG[2] 292). Verwerpt men de rijksdeling van Erlangga als een historisch feit, en beschouwt men de rijken Koripan en Daha als figuren van de veertiende eeuw, dan is de stelling van Poerbatjaraka niet te handhaven. Als prins van Koripan – *Jīwanarājyapratiṣṭhita* in OJO 84, 9 betekent *bhre Koripan*; cf. HJG[1] 380 (HJG[2] 384) –, die later met de prinses van Daha getrouwd was, komt Ayam-Wuruk het meest in aanmerking om als de hoofdpersoon van de Panji-roman te worden beschouwd. In BJ 9, 362 sqq. beschouwt Poerbatjaraka als tijd van het ontstaan van de roman de bloeitijd of nabloeitijd van Majapahit, maar op p. 363 houdt hij blijkbaar aan zijn identificatie van 1919 vast; door Poerbatjaraka's identificatie los te laten en zijn theorie betreffende de tijd van ontstaan – zij het ontdaan van de franjes – te aanvaarden komt men tot een bruikbaar geheel. Over de verhalen zelf geeft BJ 9 alle nodige informatie.

55. Er staat in Nag. 4, 1:

> Muwah ibu haji sang narendrānujā de hajing Jīwana
> prakasita haji rājadewī Mahārājasānindita
> sira ta siniwi ring Dahānopamêng *rūpa* ring sadguṇa
> sama-sa*ma* kalawan hajîng Jīwana lwir sudewy āpalih

Ook bhre Koripan's jongere zuster beschouwde de koning als moeder.
Zij nu stond bij de mensen bekend met de naam Mahārājasā, koningsvrouw zonder gebreken.
In de kraton van Daha regeerde zij, onovertroffen in schoonheid en edel karakter.
Aan bhre Koripan was zij volkomen gelijk; 't was als heerste de schone godin in twee helften.

Krom's bezwaar tegen de lezing *sudewī*, die hij door *sadewī* vervangen zou willen zien (Nag.ed. 219), lijkt mij niet houdbaar, want *sudewī* is te beschouwen als aanduiding van de godin Rati. „Rati heeft zich in tweeën gesplitst" is een vaker voorkomende uitdrukking om te zeggen, dat een vrouw verblindend schoon is; cf. SD 38, 10, *dewī Ratih ... denirângdadi pinālihirêng çarīra*, „Rati incarneerde zich in twee helften", AW 14, 17, *wĕnang amarwanī Ratih*, „in staat om (als andere helft) naast Rati te staan", en in de Nāgarakrtāgama zelf – behalve de in deze paragraaf besproken strofe 7, 3 – strofe 48, 1, waar m.i. in regel c in plaats van *bangun rwa* etc. te lezen is *mangarwanī Ratih anorakĕn surawadhū*, „(bhre Koripan en bhre Daha) vormden twee helften van Rati, die (in een schoonheidswedstrijd) godinnen de nederlaag bezorgden".

56. Voor de titel *Pramiçwara* (*Parameçwara*) *ring Pamotan* zie men Par. 27, 15 sq., waarbij passen de notities van Par. 30, 19 sq. en 31, 35. Uit OV 1918, 143 sq. blijkt, dat de titel bhaṭāra Parameçwara Pamotan ook in een inscriptietekst aan bhre Wĕngkĕr toegekend is; dat is echter niet het geval in de door Damais in BEFEO 47/1, 127 gereproduceerde tekst.

Het woord *pamotan* is de jongere vorm van *pamwatan*, dat een variant van *wwatan* is; met *Wwatan-Mas*, dat vermoedelijk „paleis" betekent, wordt de kraton van Erlangga aangeduid; cf. HJG[1] 258 sq. (HJG[2] 263 sq.). Als erfgenaam van Jayanagara, de erfgenaam van Erlangga's „copie" Wijaya, kon Wijayarājasa aanspraak op de titel maken; wij mogen dit aannemen, omdat — zoals wij sub 4, 6 zullen zien — op dezelfde wijze te verklaren is, dat Narasingha (in Par. 18, 7) en Narapati (in Par. 31, 13) *ratu angabhaya* genoemd worden, en omdat wij hiermee een verklaring hebben voor de aanduiding van bhre Wĕngkĕr als *Parameçwara*, een titel, die anders wegens zijn hoogheid onbegrijpelijk zou zijn.

57. Aan zijn woorden over de eenwording van Java en Madura in 1174 Çāka, 1252 A.D., die wij in Nag. 15, 2 vinden — zie de opmerkingen in noot 39 —, voegt Prapanca vijf strofen toe, waarin schijnt te staan, dat de nieuwe orde de Buddhistische monniken bewegingsvrijheid gebracht heeft. Gurun en Bali, zegt Prapanca in Nag. 16, 3, stonden vroeger voor Buddhistische activiteit open krachtens een door Bharāḍa met Kuturan gemaakte afspraak, maar

hinila-hi*lan* sakulwan ikanang tanah Jawa kabeh
taya ring usāna Boddha mararakwasambhawa tinūt

zo laat hij daaraan in Nag. 16, 2, c/d voorafgaan. Kern heeft de tweede helft van regel d onvertaald gelaten, omdat de zin hem ontsnapte; cf. Nag.ed. 54, noot 4. Een goede zin krijgt men, indien men leest:

hinila-hi*lan* sakulwan ikanang tanah Jawa kabeh
taya ring usāna Boddha *wara-Ratnasambhawa* tinūt

en dit vertaalt met:

Hun was de hele west ontzegd, het hele eiland Java.
Daar waren vroeger geen Buddhisten; men volgde Ratnasambhawa.

Ratnasambhawa is een der vijf Jina's, en daardoor lijkt de mededeling vreemd. Indien men echter *Ratnasambhawa* ter aanduiding van Krtawardhana gebruikt acht wegens hetgeen betoogd is sub 3, 2, er rekening mee houdt, dat Jaya-Wiṣnuwardhana als Krtawardhana's prototype beschouwd werd, en ten slotte laat gelden, dat Jaya-Wiṣnuwardhana in Nag. 41, 3, a en in Nag. 41, 4, a *bhaṭāra Wiṣnu* genoemd wordt, dan mag men het *wara-Ratnasambhawa* van Nag. 16, 2, d als een cryptische aanduiding van Wiṣnu beschouwen, en dan staat er: „De Buddhisten mochten op Java, in het rijk van Wiṣnu, d.i. Erlangga, niet actief zijn, maar krachtens de tussen Bharāḍa en Kuturan gemaakte afspraak waren zij vrij om op Bali en Gurun te werken. Door de vereniging van Java en Madura, d.i. door het optreden van Krtanagara, is er in deze situatie verandering gekomen". Is dit juist, dan is de mededeling uiteraard van groot belang in verband met Krom's stelling (HJG[1] 213; HJG[2] 220), dat het Buddhisme op Java na de Çailendra-tijd is blijven voortbestaan

en dat wij ter verklaring van het Buddhisme van Krtanagara en zijn Majapahitse aanhang niet aan een nieuwe instroming van ideeën uit Voor-Indië hoeven te denken. Zie verder de opmerkingen sub 5, 1, waar de hoofdkwestie nader besproken wordt.

In deze noot moge aangetekend worden, dat Kern's vertaling, ten dele wegens de toestand van de tekst, onbevredigend is. Enkele verbeteringen kunnen aangebracht worden. Het *pāhudhama* van Nag. 15, 3, b, door Kern de corrupte vorm van een woord voor „cijns" geacht, is door Poerbatjaraka (BKI 80, 220 sq.) vervangen door *soddhara ma-*; tegen deze op zichzelf vernuftige gissing pleit, dat zij ons ver van de overgeleverde tekst verwijdert, en daarom zou ik willen voorstellen te lezen *wāh-uda ma-*, omdat men dan *wāh* aan *bangun*, *uda* aan *jala* en de samenstelling *wāh-uda* aan *bangun-jala*, het in Nag. 7, 1, d gebruikte woord voor „belasting", gelijk kan stellen. Tot een beter begrip van de strofe komt men wellicht, indien men *umahal utpatti* niet opvat als „belasting innen", maar als „een oogst van geestelijke waarde binnenhalen"; de betekenis van het *utpatti* van Nag. 15, 3, d mag men ruimer nemen dan die van het latere *upĕti*. Het in het handschrift aangetroffen *parānantikā* — Nag. 16, 3, b —, door Kern verbeterd in *parāna nikā*, is door Krom (Nag.ed. 222) verder verbeterd in *sapārana nikā*, maar de lezing *parānana nikā* lijkt mij de enige mogelijkheid te zijn. In Nag. 16, 4, d leze men

sawiku sadāyanā*ng*ajar aweh rĕsĕp *ning* umulat

De monniken, steeds onderweg, onderwezen het volk en verschaften het inzicht.

met *sadāyana* als variant van het meer bekende *sadāgati*, en met *angajar* in plaats van *angujar*, 1° omdat *angajar* hetzelfde is als *aweh rĕsĕp*, „onderwijzen", 2° omdat onderwijzen de taak van de monniken is, en 3° omdat van *ujar* de gebruikelijke verbale vorm *mojar* is. Met deze verbeteringen komt men echter niet uit, want ook daarna blijft de tekst vreemd. Ik geloof, dat wij aan opzettelijke verminking moeten denken, maar niet dezelfde reden hoeven aan te nemen als wij aangenomen hebben in noot 39 bij de bespreking van Nag. 15, 2; daar was de veronderstelling van verhulling van het mysterie gewettigd, in het onderhavige geval lijkt mij de verklaring te zijn, dat Prapanca de theorie der Krtanagara-hymne, volgens welke Krtanagara en zijn vader het land hadden herenigd, vervangen heeft door de leer, dat reeds Ranggah-Rājasa het land verenigd, d.i. het Buddhisme weer toegelaten had, en dat hij deze afwijking van de Krtanagara-hymne niet al te duidelijk heeft willen uiten.

Krtawardhana's Ratnasambhawa-status mag men ook daarom op Jaya-Wiṣnuwardhana overgedragen achten, omdat er in Caṇḍi Jago een Ratnasambhawa-beeld gestaan heeft (cf. IHJK 2, 126). Ratnasambhawa-beelden herkent men aan de *wara*mudrā (IHJK 1, 109); noemt Prapanca hem daarom *wara*-Ratnasambhawa? Over de afspraak van Bharāḍa en

Kuturan vindt men het een en ander in het door Poerbatjaraka (BKI 82, 110 sqq.) uitgegeven Calonarang-verhaal; cf. VAWL–NR 59/1 sub 7.

58. Enkele bijzonderheden over de kakawin Sumanasāntaka vindt men in CJ 1, 144 en in een opstel van Juynboll, dat verschenen is in BKI 50, 391 sqq. Het zou kunnen zijn, dat dit gedicht van Wiṣnuïtische strekking ter ere van Indudewī geschreven is, toen zij door haar huwelijk koningin werd in het Wiṣnuïtische Daha; in het gedicht is namelijk een belangrijke figuur Rāma's grootmoeder Indumatī, wier naam op *Indudewī* lijkt. Misschien is ook van belang, dat er van de heilige Trṇawindu, die in de kakawin op de levensloop van Indumatī een grote invloed uitoefent, een uniek beeld bestaat, dat uit de tijd van Indudewī moet zijn (cf. IHJK 2, 91). In de Pararaton heten Rājasanagara's zwagers, bhre Matahun en bhre Paguhan, resp. Larang en Sumana (Par. 27, 23 resp. 27, 25); de vraag, hoe de Pararaton aan deze namen gekomen is, is wat Sumana betreft wellicht te beantwoorden, indien men aanneemt, dat de Pararaton de twee zwagernamen verwisseld heeft; in dat geval kan de kennis van het feit, dat ter ere van Indudewī de kakawin Sumanasāntaka geschreven is, er toe hebben geleid, dat men haar man *Sumana* is gaan noemen.

Ten slotte nog een opmerking over de adoptie van bhre Wīrabhūmi door bhre Daha, vermeld in Par. 29, 19: zij kan bhre Wīrabhūmi's opname in de Wiṣnuïtische groep betekenen, daar bhre Daha het Wiṣnuïsme blijkt te vertegenwoordigen, en wij sub 3, 7 gezien hebben, dat bhre Wīrabhūmi als vertegenwoordiger van het Wiṣnuïsme tegenover Wikramawardhana gesteld is.

59. In aansluiting aan de opmerkingen in noot 1, die op Nag. 1, 1 betrekking hebben, volgen hier aantekeningen bij de andere geciteerde strofen; voor zover ik mij aansluit bij reeds elders gemaakte opmerkingen, herhaal ik ze hier niet.

Bij de weergave van Nag. 1, 2 heb ik in hoofdzaak Kern gevolgd, die van Indische theologie meer wist dan ik weet. In regel d heb ik de voorkeur gegeven aan *uttaraṇa*, omdat *utsāraṇa* tegen de maat is. In dezelfde regel is Kern's spelling *makawala-ng* noch zijn vertaling „ten waarborg strekken" duidelijk; in Nag.ed. 25 vinden wij echter „het heil der wereld bevorderen", en daartoe komt men ook, indien men *maka-walang* leest en *walang* in verband brengt met *walang-ati*, „zorg", „ongerustheid". Voor *wala*, „waarborg", zie KBW 3, 567 sq.; Teeuw geeft „pand" voor *walacihna* in HW 8, 4 (VKI 9, 22), maar daar lijkt herleiding tot *çaiwala-*, in de Javaanse uitspraak *siwala-*, dat als *si* plus *wala-* was op te vatten, verkieselijk (cf. JNHW 2, 48).

Het suffix van het *padanira* van 1, 3, a heeft Kern blijkbaar op het volgende *nareçwara* betrokken, terwijl hij in de toegevoegde aantekening het *Bhaṭāra Nātha* van regel c als aanduiding van Bhaṭāra Guru heeft

opgevat. Er lijkt mij meer reden te zijn om het suffix van *pada* te laten slaan op het in Nag. 1, 1/2 verheerlijkte Hogere Wezen, Çiwa-Buddha, de Bergheer, d.i. de Çailendra-koning van zijn tijd; dan laat zich *Bhaṭāra Nātha* met „de vergoddelijkte koning", „wijlen Z.M. Krtanagara", vertalen. Met de hele strekking van Prapanca's betoog is dat meer in overeenstemming, en bovendien vinden wij het *tumuluyi tĕkêng digantara* in een variant terug in de tekst van de inscriptie op het in Krtanagara's doodsjaar 1214 Çāka gedateerde Cāmuṇḍā-beeld (cf. Ind. 9, 404 sq.).

Voor *garbheçwara* geven de Sanskrt woordenboeken „een geboren heerser", terwijl Kern gedacht heeft aan „een knaap in de moederschoot". *Inastwakĕn* heeft Kern in een noot met „goedgekeurd" vertaald, maar in zijn vertaling geeft hij „voorbestemd"; het woord betekent „een magisch-krachtig woord uitspreken met betrekking tot", en het wordt hier gebruikt met een dubbel object, maar omdat de priester het normale subject van *angastwakĕn* is, heb ik in de vertaling *prabhu* onvertaald gelaten en het niet in de tekst opgenomen woord ter aanduiding van de agens weergegeven.

Het *hīngan* van Nag. 1, 5, a heb ik opgevat als woord voor „grens", „het einde van de wachttijd (van de naar reïncarnatie uitziende Girinātha)". Met het *cawatĕlukumungkul* van de overgeleverde tekst weet ik evenmin raad als Kern; *khalu* is een nadrukwijzer, die na het subject en vóór het praedicaat wel te gebruiken lijkt, maar het woord komt in de Javaanse woordenboeken niet voor, en de gissing heeft dus geen enkele pretentie. Het woord *samāhita* heb ik in aansluiting aan Kern vertaald; Poerbatjaraka's gissing in BKI 80, 219 sq. lijkt mij geen verbetering van Kern's vertaling te zijn.

Het *rinawasan* van Nag. 7, 1, b, volgens Kern een wanspelling voor *rinabhasan*, is de passieve vorm naast het in KBW 1, 756 vermelde *angrawasi*, dat „de zon" tot subject en „de duisternis" tot object heeft. De vergelijking, waarin de dag- en de nachtlotus genoemd worden, vindt men ook in Nag. 83, 1; terwijl de zon van de koning schijnt, is de bloem van de kumuda gesloten, en men moet dus in regel c *amĕm* in plaats van het door Kern gekozen *amam* lezen. Het van *pĕm* afgeleide *amĕm* betekent „in zich besloten houden"; het *amĕm waja* van AW 30, 8, c is vermoedelijk te vertalen met „de tanden niet laten zien", en *amĕm satya sāttwika* zou dus kunnen betekenen „geen blijk geven van oprechte trouw" (cf. KBW 4, 213 rechts boven, waar men een citaat vindt, dat voor de vertaling van Nag. 7, 1, c misschien van belang is). De vertaling, die Poerbatjaraka voor de versregel geeft in BKI 80, 220, is, dunkt mij, niet te gebruiken; hij houdt geen rekening met de vergelijking in Nag. 83, 1, neemt een irrealiteitsvorm *pangkajā* naast een realiteitsvorm *kumuda* aan, voert een onbekende afleiding van *wikan*, „weten", in, namelijk *mamikana*, en hecht daaraan de onwaarschijnlijke betekenis „onderwijzen". Nag. 7, 1 stelt ons dus voor moeilijkheden. Een raadsel is ook de vierde regel — voor het daarin voorkomende *bangun-jala*, „belasting",

zie men de opmerking in noot 57 –, die bij de voorafgaande regels niet fraai aansluit.

Kern heeft het *dūta* van Nag. 7, 2, c met „spionnen" vertaald, en dit misschien gedaan op grond van kennis van Indische beeldspraak, waarin de Windgod een rol speelt; Bāyu wordt ook de vader van Rāma's spion Hanuman genoemd. Het leek mij echter veiliger om in de vertaling het woord „gezanten" op te nemen, omdat dit woord eerder in malam partem te gebruiken is dan „spionnen" in bonam partem. In regel d van deze strofe staat waarschijnlijk de Maan als de schone bij uitstek tegenover de (gedrochtelijke?) Aardgodin; zeker hiervan ben ik niet.

Voor aantekeningen bij Nag. 7, 4, c zie men noot 23.

De verschillende namen van Ayam-Wuruk, die men in Par. 27, 19 sqq. genoemd vindt, en waarmee de auteur misschien iets dergelijks heeft willen geven als hij in Nag. 7 had gelezen, zijn besproken door Pigeaud in JV 454 sqq. In verband met Pigeaud's opmerking over de betekenis van de naam *Tritaraju* zij de aandacht gevestigd op het *rwang taraju* vermeld in KBW 2, 611 („dubbel gewicht"?); mij brengt dat echter niet veel verder.

60. Voor het oudere *wuni* is later *uni* in de plaats getreden; ter aanduiding van de vrouwelijke genitalia schijnt dit gebruikt te zijn in C 274, 41, indien daar ten minste met *pawor ing pucuk, pucuk ing kalam dakar lan pucuk ing kalam uni* het contact van penis en clitoris bedoeld wordt.

In de hoofdtekst heb ik voorbehoud gemaakt, omdat in zwang is gebleven de combinatie *uni ning layang*, Maleis *buñi surat*, die wij met „tekst" plegen te vertalen. Wanneer men echter in de lakon Wangsatama mĕmaling leest van het boek *Klimasada* – uit Sanskrt *Kālīmahauṣadha*, „het grote tovermiddel van Kālī" –, waaruit bij aanranding vuur en later een slang te voorschijn kwam, en dit verhaal vergelijkt met de mededeling over de met Durgā en dus met Kālī te associëren prinses, uit wier cunnus bij aanranding vuur te voorschijn kwam – ook wel slangen; cf. CSH 23 en 51 –, dan stelt zich de vraag, in hoeverre de *uni* van het boek identiek geacht is met de *uni* van de vrouw. Hier komt bij, dat, te oordelen naar een opmerking van van der Tuuk in KBW 3, 832, ook *lingga n surat*, „penis van de brief", voor „inhoud" in gebruik geweest schijnt te zijn, en dat men zich mag afvragen, of het *rasa* van de combinatie *surasane layang* te herleiden is tot Sanskrt *rasa* dan wel tot Sanskrt *rahasya*, „geheim", „cunnus"; cf. JNHW 1, 318, waar als varianten opgegeven worden *rahasya, rahsya, rahsa* en *rasa*; dat voor deze woorden tevens de betekenis „sperma" opgegeven wordt, pleit niet tegen de strekking van deze aantekening. Met de *rasa* van een geschrift bedoelt men in onze tijd niet de evidente betekenis, maar de verborgen zin; zie ook Nag. 35, 3, c, waar Prapanca spreekt van de *rasa nikang praçasti*. Het is intussen niet onmogelijk, dat Sanskrt *rasa* door met de

Javaanse vorm van *rahasya* samen te vallen een enigszins andere betekenis heeft gekregen; in ieder geval is de kwestie interessant genoeg om er de aandacht op te vestigen.

61. Van het individualiseren van ascendenten door gebruikmaking van hetgeen men van descendenten weet levert de Pararaton zelf een tweede voorbeeld in de figuur van Angrok's moeder Nḍok, wier naam stellig evenzeer als die van haar zoon tot *Sinḍok* te herleiden is. Een tweede geval van sexeverandering vinden we vermoedelijk in BTJ 18, 10 sq., waar de derde vorst van Majapahit, die tussen Prabu Anom (= Jayanagara) en Ayam-Wuruk regeert en die dus op de plaats van Tribhuwanottunggadewī staat, *Adaningkung* heet, door Brandes in VBG 49/1, 187 als naam van een man beschouwd, door Olthof in zijn BTJ-editie wel terecht als corrupte vorm van de vrouwennaam *Adi-ning-Kung*, „toppunt van liefelijkheid", opgevat; zie ook het tweede en derde hoofdstuk der Sĕjarah Mĕlayu, waar de widadari Suprabhā tot koning Suparba en de widadari Tilottamā tot koning Nila Utama geworden is. Tegenover het geval, waarin uit één persoon meer personen ontstaan – zie ook de voorbeelden vermeld in de noten bij VBG 49/1, 186 sqq. –, staat dat van Bañak-Wiḍe, één persoon, die uit een groep van personen ontstaan is. Verhalen, die van geslacht op geslacht mondeling overgeleverd worden, vertonen dit soort vervormingen, omdat misverstand in het proces van leren-verstaan een noodzakelijk nevenverschijnsel is.

Wegens de opmerkingen in noot 7 is de vraag te stellen, of Toh-Jaya wegens zijn overwinning van sang Anūṣapati in het hanenperk misschien *Jayêng-Sabhā* genoemd is, en zo de broer geworden is van Jayabhaya. De verhalen over de broedertwist van Jayabhaya en Jayasabha en die van Toh-Jaya en sang Anūṣapati hangen vermoedelijk met elkaar samen, maar het is moeilijk te zeggen, of het betrokken Pararaton-verhaal de oorzaak of het gevolg is van het over Jayabhaya vertelde.

In verband met het *bañolan*-karakter der Pararaton-notities betreffende de patih's (cf. noot 45) worde nog de aandacht gevestigd op de twist tussen de Rājasa en de Sinĕlir, die in het verhaal over de strijd om de opvolging is verwerkt (cf. BKI 114, 16).

62. Het verhaal over Angrok's uitschakeling van Tunggul-Amĕtung met behulp van de kris van mpu Gandring heb ik besproken in het opstel, dat verschenen is in OE 6, 5 sqq.

In SBS 633 komt geen verhaal van de „genezing" van Tanuraga voor; zij wordt vanzelf *dadi* door haar huwelijk met Sukmul, en als normale vrouw brengt zij op de normale tijd een zoon ter wereld, de stichter van het „nieuwe rijk" der Nederlanders op Java; in jongere verhalen heet het, dat het vuur van Tanuraga's schoot eerst gedoofd moest worden met arak of hondebloed (cf. TBG 55, 11). In het Calonarang-verhaal is het normale huwelijk, dat van Calon-Arang een *dadi* gemaakt heeft,

overgedragen op haar dochter; de auteur vertelt, dat Calon-Arang *wurung* was geworden, omdat niemand om de hand van haar dochter was komen vragen.

Het ligt in de aard van het verhaal over de prinses met de vlammende schoot, dat het vuur zich keert tegen de „aanrander", d.w.z. tegen hem, die de prinses wil beslapen, maar niet geroepen is om een nieuwe dynastie te stichten, en niet tegen de man, bij wie zij past. Wanneer wij dus in Par. 10, 1 sqq. lezen, dat Tunggul-Amĕtung met Ḍĕḍĕs omgang kon hebben, terwijl Angrok de gloed van haar schoot te zien kreeg, toen zij, op een tochtje uit haar rijtuig stappende, zich bij ongeluk blootgaf, is dat in twee opzichten de omgekeerde wereld. De tekst heeft echter sporen van een oudere redactie bewaard, want in de eerste plaats vermeldt de auteur van Par. 9, 19 sqq. de schoonheid van Ḍĕḍĕs in vrij uitbundige woorden, en in de tweede plaats heet in Par. 10, 4 de plaats, waarheen Ḍĕḍĕs een uitstapje maakt, *taman boboji*, terwijl een Kidung Angrok in plaats daarvan *udyāna beji* geeft (KA 1, 13). De *udyāna beji*, „tuin met een vijver", is de plaats, waar de toekomstige dynastiestichter zijn latere gemalin toevallig ontmoet, wanneer zij in stralende naaktheid baadt, schoon als een godin; cf. BTJ 24, 36 sqq., waar het verhaal in twee bedrijven verteld wordt: het eerste bedrijf speelt zich af in een *patamanan wontĕn bejinipun ayom*, een tuin met een beschaduwde vijver, waar een der voorvaderen van het Mataramse vorstengeslacht de schone dochter en het enige kind van Gĕḍe ing Kĕmbang-Lampir naakt ziet baden en in een vluchtige liefde bij haar een kind verwekt, en het tweede bedrijf midden in een *wana ... wontĕn sĕnḍang pasiramanipun widadari*, een bos met een vijver, waarin de widadari's baden, en waar de zoon van de vorige man de widadari Nawang-Wulan naakt ziet baden en tot een huwelijk met haar komt (zie verder BTJ 16, 7 sqq. en 47, 31 sqq., waar de details anders zijn). Er is reden om te veronderstellen, dat het Angrok-verhaal in een vroegere redactie iets dergelijks verteld heeft, en dat de man, die van sang Anūṣapati de voorzoon van Ḍĕḍĕs gemaakt heeft, de scène van het bad in de stille vijver aangepast heeft aan de door hem geschapen nieuwe situatie.

Dat mpu Pūrwa de schaker Tunggul-Amĕtung tot impotentie vervloekt heeft, en dat deze vloek met het in de vorige alinea besproken verhaal samenhangt, blijkt ook uit de nevenvloek (Par. 9, 31 sq.): *wong Panawijen asata pangangsone, mogha tan mĕtua bañune bejine iki*, „de bron der lieden van Panawijen moge droogvallen, hun vijver geen water geven"; zijn dochter voorspelt mpu Pūrwa echter geluk, en dat betekent in de context wel, dat zij door Tunggul-Amĕtung zonder succes aangerand zal worden. Zie ook het verhaal van BTJ 169, 25 sqq. over de aanranding der vrouwen van Mangkurat I na de ondergang van diens rijk, wanneer hij *pūrwayawādhipa* = *mpu Pūrwa* is geworden, en over zijn vervloeking van de aanranders.

Dat het verhaal betreffende Angrok's verwerving van de kris van

mpu Gandring later ingelast is, blijkt ook uit het *abobot tigang lek*, „drie maanden zwanger", van Par. 12, 36, en het *katinggal ... tigang çaçih*, „drie maanden zwangere weduwe", van Par. 15, 8 sq. Deze details zijn echter op hun beurt in een eerder stadium ingelast in een oudere tekst; men kan de zin *sampun ta sira abobot tigang lek katinggal denira Tunggul-Amĕtung* gemakkelijk uit de tekst lichten, en dan aan het volgende *kaworan*, dat Brandes opgevat heeft als „van de eerste echtgenoot zwanger, beslapen worden door de tweede", de gewone betekenis „zwanger worden" toekennen, die KBW 3, 466 opgeeft.

In Par. 20, 2 sqq. lezen wij, dat na de val van Tumapĕl de oudste dochter van Krtanagara zich in de nacht te midden van Kaḍirise soldaten bevond; *wontĕn ta balĕman ing wong Daha murub, agĕng urubipun*, „er was bij de lieden van Daha een vuur met grote vlam", zegt de verteller, en dat dit vuur er niet was om verkleumde soldaten in de tropische nacht te verwarmen, zoals wij lezen in RL 1, 84, mag men afleiden uit de mededeling, dat Wijaya niet op verzet van de Kaḍiriërs stuitte, toen hij zijn bruid meenam, en ook uit het verhaal over de lotgevallen van Erlangga's soldaten in BKI 82, 151. Het verhaal over het verblijf van Krtanagara's jongste dochter aan het hof van Kaḍiri kon het traditionele detail van Jaya-Katong's door vuur verijdelde poging om omgang met haar te hebben niet bevatten, omdat de chronologische structuur dit niet toeliet, en de soldaten van Par. 20, 2 sqq. zijn daarom als Jaya-Katong's remplaçanten te beschouwen; Moens' veronderstelling (TBG 85, 373), dat Gāyatrī haar dochter Tribhuwanottunggadewī van Jaya-Katong heeft gekregen ten tijde van haar gedwongen verblijf in Kaḍiri, verdient geen adhaesie.

63. Enkele opmerkingen over Kanḍi-Awan vindt men reeds in VAWL-NR 59/1 sub 9, 2 sq., waar oudere vaklitteratuur vermeld wordt. Men mag, dunkt mij, in *Kanḍi-Awan* met het oog op namen van zijn groepsgenoten de afkorting zien van *Wrttī* (of *Wartī*) *Kĕnḍi Awan*, „die de hemelkruik hanteert (bestuurt)", hem op grond daarvan identificeren met ārya Bharāj of mpu Bharāḍa, en de beide figuren herleiden tot Agastya, een Adam-figuur der Indische mythe. Neemt men aan, dat *Panuhun* voor „de koning" staat, omdat in het Javaans (R plus an)-vormen naast (pa* plus R)-vormen vrij frequent zijn, en *panuhun* derhalve als een variant van *(su)suhunan* beschouwd mag worden, en dat *Rĕsi-Gaṭayu* via *Wĕrti-Kĕnḍayun* tot *Wrttī Kĕnḍi Awan* te herleiden is, dan zijn er in de groep figuren van BTJ 12, 3 sqq. te onderscheiden: een figuur, die „de koning" heet, twee figuren met een Bharāḍa-naam, die koning zijn, twee figuren met een voor Agastya karakteristieke naam, Sanḍang-Garba en Karung-Kala, en ten slotte Tunggul-Amĕtung, onder allen de niet-koning bij uitstek.

De naam *Sanḍang-Garba* betekent „met een uterus" of „die een embryo draagt", en is te herleiden tot de voorstelling van Agastya als de van de

mensheid zwangere tweeslachtige oermens, de Kumbhayoni der Indische verhalen; beschouwt men *karung* als een variant van *kanḍung* – cf. Maleis *karung*, „zak", naast *kandung*, „zak", „baarmoeder" –, dan is *Karung-Kala* misschien te vertalen met „(de eeuwige), die zwanger van de tijd is". Voor *-Garba* kan een synoniem in gebruik geweest zijn, en indien men aanneemt, dat zo'n synoniem *gūḍha* geweest is, en dat dit woord, als Sanskrt woord voor „geheim", de betekenis van *rahasya*, „geheim", „cunnus", gekregen heeft, dan laat zich *Sanḍang-Garba* met *Ḍanḍang-Gĕnḍis* verbinden, wat het eerste lid betreft via de tussenvorm *nanḍang*, die tot *ḍanḍang* ontnasaleerd kan zijn, wat het tweede lid betreft via de verjavaansing van *gūḍha* tot *gula* en kramaïsering van *gula* tot *gĕnḍis*, in aansluiting aan de verjavaansing van Sanskrt *guḍa* tot *gula* met de krama-vorm *gĕnḍis*, „suiker".

Zoals blijkt, laten de gegevens een heel andere verklaring toe dan die Rassers gegeven heeft in het laatste hoofdstuk van zijn dissertatie, en met name hoeven wij bij *ḍanḍang-gĕnḍis* niet aan een kraai te denken (cf. RP 331). De juistheid van Rassers' conclusies kan ik niet beoordelen.

In het verhaal Sĕjarah Mĕlayu 14 wordt de palmwijntapper, die een prins van Tanjungpura tot zoon aanneemt en als toekomstig loon benoeming tot „patih Gajah-Mada" vraagt, na het huwelijk van zijn pleegzoon met de koningin van Majapahit benoemd tot hoofd van de palmwijntappers; hem ontgaat hetgeen hij verlangd heeft, maar tot troost krijgt hij nominaal de positie van Gajah-Mada. Merkwaardig is, dat de auteur van het Maleise verhaal de opperpalmwijntapper Ariadikara noemt, want uit deze, in de kidung Rangga-Lawe aan Wīrarāja toegekende naam blijkt invloed van het Javaanse Ranggalawe-verhaal, en in het Ranggalawe-verhaal is Rangga-Lawe de man van de onbevredigde aspiratie.

Dat Ḍanḍang-Gĕnḍis zijn naam heeft gegeven aan een kidung-versmaat, en dat die versmaat vervolgens met allerlei andere woorden voor „suiker" aangeduid wordt, is weer een andere kwestie. In SM 35 sq. maakt men daarentegen kennis met een ulubalang Pĕrmaskumambang, die het gepersonifieerde metrum *mas kumambang* schijnt te zijn. Dit ter aanvulling van de opmerking in noot 61 over de onbepaaldheid van de richting der betekenisverschuivingen.

64. De tekst van Nag. 40, 2/4 stelt ons voor enkele moeilijkheden, waardoor ik van de juistheid der vertaling niet zeker ben. Het laatste stuk van regel b van Nag. 40, 2 heeft Kern vertaald met „door een talrijke bevolking gedrukt"; daar het niet helemaal duidelijk is wat Kern bedoeld heeft, en hetgeen KBW 1, 155 voor *inadĕh* geeft slechts „drukken" in de zin van „in moeilijkheden brengen" schijnt toe te laten, geef ik de voorkeur aan de lezing *inadĕg*, omdat de tekst dan aansluit aan het in de passus Par. 18, 8 sqq. voorkomende *angadĕgakĕn kuṭa*. In strofe Nag. 40, 4, waarvan de strekking wel duidelijk is, vinden wij *tĕmbe ning ḍapur* tegenover een andere term gesteld, die wel als *juru kuwu* te lezen is;

misschien is bedoeld „de oude adel" tegenover „de nieuwe heren", maar meer dan een gissing is dit niet.

Op te merken is nog, dat in Nag. 40, 3, a Sanskrt *krtā*, waarvoor de woordenboeken de betekenis „spleet" opgeven, louter dienst doet om *krta*, „dobbelsteen", met de cijferwaarde 4, te suggereren; voor zijn chronogrammen had Prapanca Sanskrt woorden nodig, maar *krta* is metrisch niet bruikbaar, en dus heeft hij het vervangen door een metrisch wel bruikbaar Sanskrt woord, dat echter zelf geen cijferwaarde heeft.

Prapanca's vereenzelviging van de kuṭa van Canggu met Singhasāri is voor hem blijkbaar geen beletsel geweest om tevens de identiciteit van deze kuṭa met Kĕṭa te suggereren, hoewel Kĕṭa – op de noordkust van Oost-Java, iets ten westen van 114° O.L., aan de mond van de Kali Dĕluwang – nog verder van Canggu ligt dan Singhasāri; *kuṭa* en *kĕṭa* zijn taalkundig gemakkelijk met elkaar te associëren geweest. Ook in het geval van Malayu en Lumajang hebben wij gezien, dat Prapanca de dingen niet door de bril van een geograaf heeft bekeken. Zie over de plaats van Kĕṭa in Prapanca's betoog de opmerkingen sub 4, 5.

65. De pointe van het verhaaltje van Par. 14, 9 sq. is, dat Ḍanḍang-Gĕnḍis, op zijn grote macht snoevende, verklaart, dat slechts Bhaṭāra Guru hem ten val zou kunnen brengen, en dat Angrok vervolgens deze koninklijke uitspraak tot een voorspelling van de val van Daha maakt door zichzelf tot Bhaṭāra Guru te laten wijden. Het is een nogal flauwe grap, en de bedenker van deze aardigheid heeft er blijkbaar geen rekening mee gehouden, dat Par. 8, 23 sq. reeds een goddelijke benoeming van Angrok tot verschijningsvorm van Bhaṭāra Guru vermeldde.

66. Voor de betekenis van *bāmākrti* zie men de opmerkingen in KBW 4, 1041. Het verhaal betreffende de demon, die ontstaat bij aanranding van een heilig voorwerp, komt in de Javaanse litteratuur in verschillende vormen voor; zie b.v. het verhaal over Umā's verscheuring van Gaṇa's wichelboek in K 109 en het verhaal over de roof van het boek Klimasada in de lakon Wangsatama mĕmaling (cf. noot 60). *Siluman* is in het Javaans een woord voor „geest". Voor Gubar-Balĕman zie KBW 4, 816 iuncto 4, 999; men vindt ook de varianten *Bubar-Balĕman*, *Ubĕr-Balĕman* en *Lobar-Balĕman*, en de naam tevens gebruikt ter aanduiding van een wonderkris. Gaat men van *Bubar-Balĕman* uit, dan is de naam misschien te vertalen met „het gedoofde vuur" en een aanduiding van de vernietigde levenskracht van Kaḍiri; merkwaardig is in ieder geval, dat in het verhaal van BTJ 28, 14 sqq. een naam van de tegenovergestelde betekenis voorkomt, *sunan Prapen*, en dat met het gebruik van deze andere naam gepaard gaat, dat ook het lot der helpers in tegenovergestelde zin wordt bepaald.

In de Babad Tanah Jawi heeft het Mataramse rijk, welks totstandkoming het hoofdthema van het gedicht is geweest, een plaats in een

dubbel drietal: na de trits Kaḍiri, Singasari, Majapahit volgt de trits Giri, Dĕmak, Mataram; de bedoeling van de dichter is kennelijk geweest voor elk lid van de tweede trits te laten gelden hetgeen bekend was van het corresponderende lid van de eerste trits. Uit het verhaal van Par. 14, 19 sqq., volgens hetwelk de hemelvaart van Ḍanḍang-Gĕnḍis en de gedaanteverandering van zijn voornaamste helpers te zelfder tijd zouden hebben plaatsgevonden, heeft later de auteur der Babad Tanah Jawi blijkbaar begrepen, dat de koning van Kaḍiri heer der geesten is geworden; cf. BTJ 11, 19 sqq. Op grond hiervan heeft deze auteur ook sunan Giri tot een heerser over geesten gemaakt. In BTJ 28, 14 sqq. nu leest men, dat Gajah-Mada tegen het einde van de Majapahitse tijd het opkomende rijk van Giri heeft aangevallen en bij die gelegenheid het graf van sunan Prabusetmata – wiens prototype de Prabuset = Erlangga van BTJ 7, 8 is – ontwijd heeft. Het gevolg van deze heiligschennis was, dat uit het graf een zwerm hommels opsteeg, die de Majapahitse troepen op de vlucht dreef, en dat na de overwinning van Giri de twee bewakers van het graf, die vroeger mank en dus *bāmākrti* in de zin van „wanstaltig" geweest waren, gaaf van lijf en leden werden. Het graf van sunan Prabusetmata vervult hier de functie van de lingga van Mahibit: de kracht van de dynastie van Erlangga is er in geconcentreerd; de geesten, over wie Erlangga de heerschappij voert, vertonen zich in Giri als hommels (het Javaanse *ñawa*, „ziel", is verwant aan woorden, die elders „bij" betekenen, namelijk het Madurese *ñaruwan* of *ñiruwan*, het Sundase *ñiruan* en het Balise *ñawan*). In het verhaal van Par. 18, 8 sqq. wordt een dienaar van het oude rijk demonisch, in het BTJ-verhaal worden twee mannen van het nieuwe rijk daarentegen gezond; in Par. 18, 8 sqq. gaat het dan ook om het stervende rijk van Erlangga, in het BTJ-verhaal om het herlevende rijk van Erlangga. De godsdienst van sunan Giri is de Islām; men mag dus zeggen, dat het Wiṣnuïsme als tegenstander van het Buddhisme volgens de auteur der Babad Tanah Jawi in Giri herleefd is in „een godsdienst, die tegenover het Buddhisme stond".

In verband met de kwestie van de lingga van Mahibit verdienen twee gegevens de aandacht. In de eerste plaats het gegeven van OJO 62, 31 sqq.; daar lezen we, dat het heiligdom van Pucangan bestemd was om de *palinggan* van de wereld en vooral van de toekomstige koningen te zijn, d.w.z. van Erlangga's nakomelingen. Het is mogelijk, dat in een *palinggan* een lingga heeft gestaan, en de vraag rijst dus, of dit dan de lingga van Mahibit geweest is. Het andere gegeven is dat van Nag. 17, 5, c, waar we lezen, dat Rājasanagara zich op zijn reizen steeds begaf naar de *lingga marabangun* van Polaman te Daha; *amarabangun* betekent volgens KBW 4, 1065 „in 't leven herroepen worden", en indien volgens het sub 3, 8 betoogde het Wiṣnuïsme een plaats naast het Buddhisme heeft gekregen, kan dat geïmpliceerd hebben restauratie van de door Jaya-Wiṣnuwardhana verwijderde of vernietigde lingga. Is dat juist, dan is begrijpelijk, dat de Pararaton-man Jaya-Katong vóór zijn dood de

gedachten laat vestigen op de Wukir Polaman (Par. 24, 32 sq.), omdat daar dan immers de kracht van zijn geslacht had gestaan.

Voor het overgeleverde cijferjaartal 1193 van Par. 18, 9 moet m.i. 1173 gelezen worden. In Par. 15, 25 sq. vinden wij de dood van Angrok gedateerd in 1169 Çāka, 1247 A.D. Vermoedelijk is dit jaartal louter door een vergissing in de tekst gekomen in plaats van het jaartal 1149 Çāka van Nag. 40, 5, c; eenmaal aanvaard, heeft het met zich meegebracht, dat het optreden van sang Anūṣapati in 1170, zijn dood in 1171, Toh-Jaya's dood in 1172 en Wiṣnuwardhana's optreden in 1173 gesteld werd, alles in Çāka-telling. Heeft men Wiṣnuwardhana's optreden met de stichting van een kuṭa in Canggu in verband gebracht, dan is uiteraard ook die stichting in 1173 Çāka gedateerd geweest. Wiṣnuwardhana's overlijden dateert de Pararaton in 1194 Çāka; zie voor een mogelijke verklaring van dit jaartal de opmerking in noot 39 iuncto noot 89 (suggestie van Heyting).

Ten slotte een vraag: is het mogelijk, dat in plaats van *lingga ning pati* een oudere tekst gegeven heeft *lingga ning pitā*? Het woord *pati* komt zelfstandig als woord voor „heer" zelden voor, terwijl *pitā* in KBW 4, 173 sq. vermeld wordt en als woord voor „voorvader" goed past.

67. Het is niet de bedoeling om nadrukkelijk te stellen, dat Jaya-Wiṣnuwardhana's eerste daad de stichting van een versterking te Canggu geweest is, al wil ik de mogelijkheid niet uitsluiten. Van Stein Callenfels heeft in OV 1919, 69 sqq. Canggu, wel terecht, geïdentificeerd met het huidige Pĕlabuhan aan de Brantas, ten noorden van Majapahit, en Krom heeft in HJG[1] 322 sq. (HJG[2] 326) zich afgevraagd, of de nabijheid van de havenplaats Canggu later voor Wijaya reden geweest is om in die buurt Majapahit te stichten. Men moet, dunkt mij, rekening houden met de mogelijkheid, dat het Wijaya is geweest, die zich te Canggu genesteld heeft, toen hij in oorlog was met Jaya-Katong van Kaḍiri, en dat hij na zijn overwinning in de omgeving van zijn kuṭa een kraton heeft laten bouwen; in dat geval heeft de Pararaton-man waarschijnlijk de stichting van een kuṭa te Canggu overgedragen op Jaya-Wiṣnuwardhana, die eveneens tegen Kaḍiri heeft gestreden; het lijkt vreemd, dat iemand, die zich in Canggu genesteld heeft, later in Tumapĕl/Singasari hof zou hebben gehouden.

68. In FBG 1, 375 sqq. over de zangenstructuur der Nāgarakrtāgama schrijvende, heeft Krom de opmerking gemaakt, dat Prapanca meer dan één patroon in zijn gedicht heeft aangebracht. Het gelijktijdig gebruik van een chronologisch schema van driemaal zeventig jaar en van een genealogisch schema van zeven vorsten ter kenmerking van de tijd vóór 1366 mag men misschien eveneens als „een dubbel patroon" beschouwen. Het chronologische schema zou trouwens zelf weer tweevoudig zijn, indien niet louter toeval is, dat het door Prapanca op zijn wijze besproken

tijdvak der Javaanse geschiedenis in twee gelijke helften te verdelen is; men komt namelijk tot tweemaal 128 jaar — is relevant, dat 128 = 2^7 is? —, indien men 1293 als het jaar van Jaya-Katwang's „wanbestuur" niet meetelt: 1222 t/m 1350 en 1351 t/m 1478 A.D.

In zijn FBG-opstel zegt Krom verder, dat de Nāgarakrtāgama als lofdicht, op het punt van versificatie en als beschrijving van de reizen des konings door zijn gebied geen origineel werk is, omdat wij voorbeelden van het een en ander in de Indische litteratuur vinden. Origineel acht Krom echter de zangenstructuur. Ik ben in de Groot-Indische litteratuur niet voldoende thuis om de vraag te kunnen beantwoorden, of de voorstelling der dynastie van Singasari en Majapahit als een realisatie van de Pancatathāgata tot oudere voorbeelden te herleiden is; het zou zeker gewenst zijn om daarnaar een onderzoek in te stellen. Mocht een prototype of althans iets van dezelfde opzet ergens gevonden worden, dan doet dat aan Prapanca's verdienste wel afbreuk, maar breekt het zijn werk toch niet af; originaliteit is een zeldzame eigenschap, en wie slechts origineel werk belangrijk zou achten zou na de zeef te hebben gebruikt weinig te bewonderen overhouden.

Ik teken hier nog aan, dat volgens de Javaanse fijnproevers een maaltijd uit schotels van verschillende prikkeling hoort te bestaan, en dat litterair werk aan dezelfde eis dient te voldoen. In een gedicht als de Sĕrat Cĕnṭini vindt men pornografie en theologie daarom zusterlijk naast elkaar, in gezelschap trouwens van andere -grafieën en -logieën. Wie er nog eens toe komt de Nāgarakrtāgama als geheel te behandelen zal zijn aandacht ook hebben te geven aan die bestanddelen van het gedicht, die in deze verhandeling niet ter sprake komen, alsmede aan de wijze, waarop Prapanca de ingrediënten gedoseerd en gemengd heeft; zoals elders reeds is opgemerkt, dient men wegens het voorbeeld van de Sĕrat Cĕnṭini er rekening mee te houden, dat Prapanca het schrijven van bepaalde stukken van zijn gedicht uitbesteed heeft.

69. Voor zover de vertaling van Nag. 42, 3 sqq. aansluit bij die van Kern en/of Poerbatjaraka, zij verwezen naar de commentaar in Nag.ed. 107 sqq. resp. BKI 80, 238 sq. De technische termen, die in het geciteerde en vertaalde fragment voorkomen, zijn onvertaald gelaten of globaal weergegeven; de precisering er van is een zaak der Buddhologen.

Het woord *usāna* van Nag. 42, 3, d komt voor in de titel van enkele geschriften over vroegere gebeurtenissen; men krijgt de indruk, dat Prapanca met „de" Usāna de Pararaton van zijn tijd heeft bedoeld. Het woord lijkt ontstaan te zijn uit Sanskrt *awasāna*, „einde", „slot", en is dan misschien te verklaren uit de gewoonte om aan het slot van boeken, die zich daartoe leenden, genealogische notities toe te voegen (cf. BB 1, 11).

Bij Nag. 43, 1 teken ik aan, dat de taak van de verschijningsvorm van de Buddha in de Kaliyuga ook in de Sutasoma ter sprake komt; cf. VG 4, 166 sq. Met Poerbatjaraka vat ik het woord *dhāraka* op als het

vóór *rumakṣa* gebruikte hulppraedicaatswoord, maar ik zou er het geleerdenequivalent van het Javaanse *pijër*, „voortdurend bezig zijn met", in willen zien. Daardoor wordt *Sang Hyang Ṣaḍabhijna* de eigennaam van de versregel; uit het citaat in KBW 3, 163 blijkt, dat men de naam naast *Sang Hyang Tathāgata*, *Sang Hyang Taya* en *Sang Hyang Jina* gebruikt heeft; zie ook de opmerking over de naam *Panawijen* sub 4, 2.

De in Nag. 43, 2, d genoemde geschriften Tarka en Wyākaraṇa worden in SHK *a* 26 etc. vermeld; het zijn tractaatjes, die zeker niet alleen over wijsbegeerte en grammatica gehandeld hebben, zoals men uit Kern's vertaling zou mogen opmaken. Cf. HJG[1] 338 (HJG[2] 341) en het aldaar reeds genoemde opstel van Moens in TBG 64, 521 sqq.

Van de strofe Nag. 43, 3 loopt de eerste regel niet, in de overgeleverde tekst; *iki mātra* geeft nauwelijks zin. Ik vermoed, dat men lezen moet: *ri wrddhinirêkarātra*, *ekarātra* als praedicaatswoord moet opvatten, en vertalen moet: „toen hij tot geestelijke rijpheid was gekomen, deed hij aan *ekarātra*", in welk geval de volgende woorden wel ter verklaring van de term *ekarātra* toegevoegd zijn. Ik ben echter niet zeker van deze lezing, en daarom heb ik de overgeleverde tekst laten staan, doch met een sterretje gemarkeerd. Onder *ekarātra* verstaat men in Indië een feest, dat de hele nacht duurt; hier gaat het om de gaṇacakra-riten, die blijkens het door Poerbatjaraka in BKI 80, 239 gegeven citaat 's nachts plaatsvonden. Zie VCOG 1936/8, 52 sqq., waar blijkt, dat er tegen de voorgestelde lezing *nāṭya* bezwaar gemaakt is; indien *nitya* op de gegeven plaats bruikbaar zou zijn, of een vorm *nartya* voor „dans" in gebruik is geweest, geef ik de gissing geheel of ten dele prijs. Dat Krtanagara's *panaḍahansajëng* op het lijkenveld van Wurare gestaan heeft, is reeds opgemerkt in noot 38.

Het *dharmeṣṭa* van Nag. 43, 4, c heb ik als samenstelling van *dharma* en *iṣṭa* opgevat; misschien is echter te denken aan een Javaanse vervorming van Sanskrt *dharmiṣṭa*, „zeer deugdzaam". Uit de laatste woorden van deze strofe blijkt duidelijk, dat Prapanca de glorie van Groot-Majapahit niet uit het optreden van Ranggah-Rājasa, maar uit de Imitatio Buddhae van Krtanagara verklaart, en dat hijzelf derhalve de toevoeging van Ranggah-Rājasa en sang Anūṣanātha aan de lijst der Singasarise koningen niet beschouwd heeft als ook maar enigszins afbreuk te doen aan de positie, die Nādajna aan Krtanagara had toegekend.

70. De strofen, die voor het verstaan van hetgeen volgt van belang zijn, zijn Nag. 29, 1/2. Ik deel de mening van Krom (Nag.ed. 268), dat Krtayaça reeds ter sprake gebracht is in Nag. 25, 2, d, en ik neem daarom aan, dat Prapanca suggereert, dat er na de ontmoeting in Patukangan alle reden was om een goed verloop van de tweede ontmoeting te verwachten. Van Poerbatjaraka (BKI 80, 230) dient overgenomen te worden de lezing *asih angdulur* voor Nag. 29, 1, c, maar overigens is

Poerbatjaraka's vertaling veel minder aannemelijk dan die van Kern. Volgens de communis opinio van Kern, Krom, Poerbatjaraka en Slametmuljana zou er in Nag. 29, 2, a staan, dat Prapanca hoopte Krtayaça te kunnen vergezellen; de tekst laat echter slechts de opvatting toe, dat Prapanca hoopte, dat Krtayaça hem zou vergezellen, en dat maakt een groot verschil, indien het doel van de tocht het vinden van de Pararaton was. Ik deel Kern's opvatting van Nag. 29, 1, d in hoofdzaak, maar lees *tinumbas inapit tinĕngĕt* wegens het door van der Tuuk in KBW 1, 320 geciteerde – ten onrechte onder het hoofd *apita* gebrachte –, *lĕpihan carik winawa ning ngwang inapitan nimitta ning mangö*, „een door mij meegenomen handschrift, dat 'k bij mij stak voor 't smaken van exquis genot"; dat in AW 33, 4, d *tinĕngĕt* en *inapi* in één regel voorkomen, lijkt toeval te zijn of op zijn hoogst blijk van later misverstand. Lezen wij ten slotte *pwê* in Nag. 29, 2, d in plaats van het door Kern aanvaarde *pwā*, dan wordt hetgeen ons van de tekst hier aangaat:

> mitrânggĕh rasikê kalangwan asih angdulur ataki-taki
> lagy āmūlyani kīrtipustaka tinumbas inapit tinĕngĕt
> cittangkw ī rasika n katĕmwa warasāngatĕra mahas-ahas
> nyāma wruh ri parāna ning mahas akīrty atilara kakawin
> ngūni n mātya jĕmah muwah sisip iking lara pinahalalu
> māti *pwê* ḍatĕng ing hulun ....

Hij was mijn broeder in de kunst, een toegewijde vriend bij studie van problemen,
die bovendien een edel handschrift wist op prijs te stellen, kocht en bij zich stak en bestudeerde.
Ik had gehoopt hem weer te zien in welstand, zó, dat hij mijn tochtgenoot kon zijn bij 't maken van excursies.
Hij zou, had ik gehoopt, van 't doel des zwervers, die een geesteskind ging baren, af geweten hebben.
Laat staan 't verscheiden, ziekte zelfs was mij een ramp geweest. Men heeft het noodlot te aanvaarden.
Hij was dus bij mijn aankomst overleden ...

Er komen in deze versregels enkele zeldzame woorden en constructies voor, die zekerheid omtrent de juistheid der vertaling uitsluiten. Hoofdzaak is echter, dat de passus zin krijgt, indien men de mededelingen op Prapanca's activiteit en dus uiteindelijk op de Nāgarakrtāgama betrekt; naar Kern's opvatting zou de mededeling huiselijk zijn en in zoverre in strijd met de hele opzet van Prapanca's gedicht.

71. Kern heeft Nag. 94, 3, d vertaald met: „Op het «Çāka-jaar» en de «Lambang» zou nog teruggekomen worden, dewijl ze nog aangevuld moeten worden en nog niet af zijn". Hierbij heeft Kern aangetekend (Nag.ed. 207), dat Prapanca naar zijn mening bedoeld heeft zijn vorige werk, inclusief het onvoltooide, nietig te verklaren in vergelijking met de

Nāgarakrtāgama. De veronderstelling, dat Nag. 94, 3, d op onvoltooid werk betrekking heeft, heeft Kern uiteraard belet de Lambang/Çakakāla-combinatie met de Nāgarakrtāgama te identificeren. De fout schuilt hierin, dat Kern de vorm *winaluyan* vertaald heeft alsof hij met een irrealiteitsvorm ter aanduiding van het futurum te maken had. Laten wij *winaluyan* gelden als een realiteitsvorm – er is geen enkele reden om dat niet te doen –, dan valt Prapanca's hernieuwde activiteit in het verleden, en zegt de dichter in 1365, dat deze hernieuwde activiteit intussen tot vergroting van de omvang van het gedicht heeft geleid. Op deze basis kan *turung pĕgat* op de waarde van het gedicht, *amĕwĕh* op de omvang betrokken worden.

72. In Nag.ed. 269 heeft Krom voorgesteld om het in Par. 27, 26 genoemde heiligdom van Sajabung te identificeren met de tempel, die Prapanca vermeldt in Nag. 31, 2/3. In BKI 95, 417 sqq. heeft Stutterheim aannemelijk gemaakt, dat de term *mamĕgat sigi*, die wij in Nag. 32, 2, d gebruikt vinden, impliceert, dat Rājasanagara bij zijn bezoek aan Kalayu aan de tempel „het leven" heeft geschonken. Dit is dan in 1359 gebeurd, het jaar na de troonsbestijging van Krtawardhana, die zichzelf als een „copie" van Jaya-Wiṣnuwardhana beschouwde, en door wiens troonsbestijging waarschijnlijk ook Wijayarājasa in een andere positie is gekomen. Het is daarom het meest waarschijnlijk, dat met de in Nag. 31, 2, b vaag aangeduide *wandhu haji* Narasinghamūrti bedoeld is geweest, vooral daar ook in Nag. 41, 4, d diens bijzetting in 1365 een recente gebeurtenis genoemd wordt. In dat geval kan de Pararaton-man gemakkelijk de bijzetting te Sajabung van Narasinghamūrti overgedragen hebben op bhra Gunḍal, wiens prototype Wijayarājasa's copie Narasinghamūrti immers was; het valt op, dat in de passus Par. 27, 19 sqq. alleen bhra Gunḍal met een bijzettingstempel vermeld wordt, hoewel daarvoor om zo te zeggen de tijd nog niet was aangebroken.

Van hetgeen Moens in TBG 85, 365 sqq. over de verhouding van Jaya-Wiṣnuwardhana tot Narasinghamūrti gezegd heeft heb ik in dit opstel geen gebruik gemaakt; zijn theorie betreffende de gemeenschappelijke echtgenote vindt in eigentijdse, Javaanse gegevens geen steun, en hij moet verschillende andere onbewijsbare verhoudingen veronderstellen om aan de moeilijkheden, die uit zijn theorie voortvloeien, het hoofd te kunnen bieden. Indien de Jayawardhanī der Krtanagara-hymne met Jaya-Wiṣnuwardhanī alias Tribhuwanottunggadewī te identificeren is, en *Jaya-Wiṣnuwardhana* en *Narasinghamūrti* in de dertiende eeuw nog namen van dezelfde persoon waren, hangt zijn probleem geheel in de lucht. Zie ook de opmerking in noot 80.

73. In de vertaling zijn specifiek Buddhistische termen mogelijkerwijze niet goed weergegeven; dat bijvoorbeeld *paramārthikapramāṇa* in de context „alovertreffende norm" betekent, is niet zeker. Tegenover dit voor-

behoud staat echter, dat termen, die buiten de kring der Buddhistische geleerden een ruimere of andere betekenis hebben gehad, ook in hun letterlijke vertaling met de specifiek Buddhistische betekenis belast kunnen worden, zodat letterlijke vertaling geen kwaad kan.

Het woord *pamĕkas* heb ik opgevat als het passieve participium bij *winĕkasakĕn*, „achterlaten", en in *kumawasakĕn* zie ik een van *awas*, „duidelijk waarnemen", afgeleid woord, daar *kumawaçakĕn* in de gewone betekenis minder goed in het verband past; de mogelijkheid van een lezing *kumawaçakĕn* zou ik echter niet geheel willen uitsluiten. De term *samyaksambodhaya* heb ik met de gebruikelijke *o* gelezen, in plaats van de overgeleverde *u*; het is de meervoudsvorm van het in de tekst zelf als eerste lid der samenstelling *samyaksambodhisukha* – SHK *a* 11; in OJNW 599 ten onrechte als een Nāgarakrtāgama-woord opgegeven – met een *o* voorkomende *samyaksambodhi*, maar het kan zijn, dat *a* 11 een ouder stuk is en dat later de vorm met *u* opgetreden is. Het woord betekent „volmaakt inzicht" of „die volmaakt inzicht heeft"; ter aanduiding van personen komt de meervoudsvorm overigens in de tekst niet voor, zodat niet duidelijk is, of het om mannelijke of vrouwelijke wezens gaat; dit is jammer, want er is een mogelijkheid, dat het latere Javaanse *bĕḍaya* in *samyaksambodhaya* zijn oorsprong vindt.

Hyang Sarbwasiddhi is misschien een eigennaam of een titel; cf. noot 18 over de Sarwasiddhi der Krtanagara-hymne. *Sambhārasūryāwaraṇa* betekent „machtzonsluier"; onder *āwaraṇa* verstaat men echter speciaal degene, die als middelaar tussen God en volk staat, zodat men de eigennaam verstaan mag als „vertegenwoordiger van de Zon der Macht" (cf. JNHW 2, 16: *ratu iku minangkawarana ning Allah*, „de koning is Gods vertegenwoordiger (op aarde)").

74. Voor zover ik weet, blijkt niets van Buddhistische activiteit op Java in de elfde en twaalfde eeuw. In de litteratuur vindt men een enkele keer iets, dat Buddhistisch aandoet, zoals de versregel SD 39, 7, d:

> çrī Kāmeçwara Padmaguhya makaçakti ng 'aṣṭade*wîng dala*
>
> Kāmeçwara, de mystieke lotus, die op zijn bladeren de achtvoudige godin tot çakti heeft.

of men hieraan iets heeft voor de kwestie, waarom het gaat, hangt af van de datering van het gedicht, en die is onzeker. De in de hoofdtekst vermelde noot 1 van HJG² 342 bevat de mededeling, dat de tekst der Sanskrt inscriptie van Tumpang, die uit de tweede helft der dertiende eeuw is, veel overeenkomst vertoont met de tekst van een inscriptie op een Bengaals Awalokiteçwara-beeld uit de eerste helft der twaalfde eeuw, maar dit betekent uiteraard niet, dat kennis van deze inscriptie ook in de eerste helft der twaalfde eeuw naar Java gekomen is. Aangezien Krtanagara waarschijnlijk wegens de Mongolendreiging contact met andere koningen

gezocht heeft, en dit contact in het Malayu-geval met een demonstratie van Buddhistische sympathieën gepaard is gegaan, is rekening te houden met de mogelijkheid, dat ook de invoering van het Buddhisme met Krtanagara's internationale politiek samenhangt; in dat geval zouden externe factoren de afwijking van het traditionele Wiṣnuïsme veroorzaakt hebben. Cf. Ind. 4, 484, waar de samenhang verondersteld is; zekerheid ontbreekt.

In HJG[1] 214 (HJG[2] 221) heeft Krom de mededeling der Erlangga-hymne betreffende Īçānatunggawijayā's Buddhistische sympathieën ter sprake gebracht. Indien de genealogie der Erlangga-hymne op pia fraus steunt – en dit lijkt waarschijnlijk –, dan reflecteert de mededeling geen feit, maar een bedoeling van de auteur. Deze bedoeling is moeilijk te achterhalen, omdat wij nauwelijks weten, van welk verleden een priester in de dagen van Erlangga kennis had. Er is echter een zekere kans, dat de mededeling in verband staat met die aangaande het huwelijk der prinses met Lokapāla, en met een streven om de Buddhistische Çailendra-dynastie in het voorgeslacht van Erlangga te absorberen. Een argument voor het voortbestaan van het Buddhisme in de tijd tussen Barabuḍur en Krtanagara is uit het hier besproken gegeven m.i. niet te putten.

75. In VBG 49/1, 80 heeft Brandes het in OJO 81 voorkomende woord *Narasinghamūrtisutātmaja* – voor de context zie men de inleidende bespreking sub 2, 2 – vertaald met „zoon van den uit Narasingha's evenbeeld geborene" en met het lidwoord *den* voor *-sutātmaja* de vertaling „zoonszoon" gesuggereerd. Aangezien Prapanca in Nag. 46, 2, c en 47, 1, a van *dyah Lĕmbu-Tal* spreekt en Kern meende, dat *dyah* vóór namen van meisjes en vrouwen pleegt te staan, heeft Kern, Prapanca's mededelingen met de geciteerde term van OJO 81 in verband brengende, voorgesteld om *-sutātmaja* liever op te vatten als „dochterszoon". Hiertegen is bezwaar gemaakt door Poerbatjaraka in OV 1915, 37 sqq., met het argument, dat *dyah* ook vóór mannennamen staat en dat het door Prapanca gebruikte epitheton „manmoedig in de oorlog" op een man wijst; bij deze opvatting heeft Krom zich aangesloten met het aanvullende argument, dat ook de naam *Lĕmbu-* eer op een man dan op een vrouw wijst (cf. Nag.ed. 280 en HJG[2] 343, waar geen noot naar vroegere discussie verwijst, blijkbaar omdat Krom het vraagstuk opgelost achtte). Uit Schema II blijkt echter, dat *Narasinghamūrtisutā* op een plaats in de genealogische tabel staat, die die van Mahendradattā en van Īçwarī in de varianten is, en dat is dus weer een argument voor de juistheid van Kern's opvatting. Hierbij sluit zich nu aan het argument van de hoofdtekst, dat alle Javaanse koningen slechts twee zusters naast zich hebben en dat wij daarom in Lĕmbu-Tal een zuster van Krtanagara moeten zien; de andere zuster heeft Prapanca niet vermeld, omdat hij de gemalin van Wijaya/Krtarājasajayawardhana „dochters van Krtanagara" genoemd heeft (zie Schema VI).

Het door Krom te berde gebrachte argument geeft aanleiding tot de volgende opmerking. Lĕmbu-Tal is het enige in de Nāgarakrtāgama vermelde volwassen lid der koninklijke familie, dat geen Sanskrt naam draagt. Hieruit mag men afleiden, dat zulk een Sanskrt naam – OJO 81 geeft hem niet – aan Prapanca niet bekend geweest is en dat hij zich van de Pararaton-naam bediend heeft. De auteur der Pararaton zal echter de moeder van Erlangga/Wijaya niet *Lĕmbu-Tal* hebben genoemd, en daarom is waarschijnlijk, dat de naam in mondelinge overlevering uit een ander woord ontstaan is. In aanmerking komt de titel *prabhu samahītala* of *prabhwī samahītala*, omdat het in KBW 2, 687 vermelde *bumi pitung tala* nauwelijks anders dan als variant van *bhūmi satala* ontstaan kan zijn (cf. JNHW 1, 571: *sapandurat* = *tigang pandurat* = *satus pandurat*, „een oogwenk", en in onze uitnodiging aan een bezoeker om te wachten de praktische gelijkwaardigheid van „een paar seconden" en „een paar minuten"), en *bhūmi satala* een metathesis-variant van *sabhūmitala* lijkt te zijn; een in *mahīsatala* omgezet *samahītala* kan in de Javaanse volksmond worden tot *Mahisa-Tala*, en *Tala* kan tot *Tal* zijn geworden, daar de Javanen het woord *tal* gebruiken ter aanduiding van de in het Sanskrt *tāla* genoemde suikerpalm. Op deze wijze kan een aan Mahendradattā toegekende titel met de betekenis „wereldheerseres" via *mahiṣa* = *lĕmbu* tot de eigennaam *Lĕmbu-Tal* geworden zijn, en het mannelijke karakter van de naam kan Prapanca het epitheton „manmoedig in de strijd" hebben ingegeven. Zie ook KBW 4, 490 voor een naam *Mahiṣa-Langit*, die op ongeveer dezelfde wijze uit *mahī salangit*, „hemel en aarde", ontstaan kan zijn.

Nu schijnt tegen deze oplossing te pleiten, dat in de passus Par. 18, 14 sqq. – die overigens nog een ander voorbeeld van verbastering van Sanskrt woorden op Java bevat: Sanskrt *puṣpapāta*, „bloemval", ook *puṣpata*, is gelijkgesteld aan *sĕmbahyang*, „godsverering", omdat de gelovige bij een sĕmbah voor het godenbeeld een bloem laat vallen, en via gelijkstelling van *sĕmbahyang* aan Sanskrt *namas*, *namah*, „verering", heeft *puṣpapāta* de waarde van *nāma*, „naam", gekregen, blijkens het in KBW 1, 554 vermelde *namaskrta*, „naam", naast Sanskrt *namaskrti*, „huldiging" – de naam *Lĕmbu-Tal* niet voorkomt; men leest daar, dat Mahiṣa-Campaka, d.i. Narasinghamūrti, raden Wijaya tot zoon had. Er is echter kennelijk aan dit stuk van de Pararaton-tekst geknoeid, want de in Par. 18, 16 met *hana ta wongira* beginnende mededeling over Wīrarāja hoort te staan tussen Par. 18, 27 en Par. 18, 28, zodat *pasawalanira* de briefwisseling van Wīrarāja met Jaya-Katong wordt; bovendien is hetgeen thans in Par. 18, 18 sq. staat absurd, daar een van het hof verwijderde *babatangan* niet tot onderkoning benoemd wordt, maar wel in een mandje gelegd en door de onderkoning uit de rivier opgevist wordt. Reeds de verminkte vorm van de passus maakt het wegvallen van de naam *Lĕmbu-Tal* uit Par. 18, 14 sqq. begrijpelijk; wij zullen in noot 84 nog een speciale reden bespreken, die tot verandering van de tekst heeft geleid.

De opmerking, dat de naam *Darapĕṭak* uit *Darawati* verbasterd is, is reeds sub 3, 6 gemaakt. Uit VBG 49/1, 194 sqq. blijkt, dat Brandes de naam *Darawati* ter aanduiding van de Camse prinses wel gekend heeft, maar geen verband met *Darapĕṭak* heeft gezien; in HH 69 vindt men als haar naam *dyah Darawati Cĕmpa*. Over het rijk Dwārawatī zie men de mededelingen in HAEH V, 4, voor de verklaring van de kratonnaam *Dwārawatī* met *Madura* in KBW 2, 469 de opmerkingen sub 5, 3. De gelijkstelling van de namen *Campā* en *Tanjungpura*, die, anders dan de gelijkstelling *Dwārawatī* = *Madura*, usueel is, berust op het feit, dat *tanjung* zowel als *campaka* de naam van een geurige bloem is, doch daarnaast kan het feit, dat de nusântara onderling verwisselbaar zijn, van invloed geweest zijn. In OJO 83, 4*a* – 1245 Çāka, 1323 A.D.; zie de opmerkingen sub 3, 9 – zegt de auteur van de Wiṣnwawatāra Sundarapāṇḍyadewādhīçwara, dat hij *makapunpunan ikang* sayawadwīpamaṇḍala, makāngça ikang nūṣa Madhuratanjungpurādi*, „heer is van heel Java en erfgenaam van Madura, Tanjungpura enz."; Wijaya kwam immers van Madura en Darapĕṭak van Campā. Ten slotte moge aan de reeds in Ind. 4, 517 (in noot 71) gemaakte opmerking over de Camse Caṇḍi Pari toegevoegd worden, dat deze tempel volgens IHJK 2, 229 sqq. in 1293 Çāka (1371 A.D.) gebouwd is, en dat de slechts één jaar oudere Caṇḍi Kĕḍaton (IHJK 2, 223) volgens Galestin (CI 1, 154 sq.) met Sritanjung-reliëfs versierd was.

76. Voor de theorie aangaande het niet-militaire karakter der *pamalayu* zie men Ind. 9, 386 sqq. Een foto van de beeldengroep, die Krtanagara de koning van Malayu aangeboden heeft, en waarop het *pamalayu*-chronogram van Par. 24, 31 betrekking heeft, vindt men in Pott's dissertatie (YY plaat XII).

Reeds bijna een kwarteeuw geleden heeft Stutterheim in TBG 76, 288 sqq. betoogd, dat de beeldengroep in kwestie waarschijnlijk bij gelegenheid van een huwelijksaanzoek aangeboden is; in de Maleise wereld is het gebruikelijk de besprekingen over een connubium in te leiden met de aanbieding van een geschenkje aan de ouders van de bruid, die men op het oog heeft (*mĕminang*, „pinang aanbieden" > „een huwelijksaanzoek doen"; cf. *mĕñuruh*, „sirih aanbieden" > „iemand als tussenpersoon uitsturen (voor het openen der huwelijksonderhandelingen)" > „opdracht geven (in het algemeen)"). In deze opvatting lag verwerping van het militaire karakter der *pamalayu* reeds opgesloten, omdat de *pĕminang* een aangelegenheid tussen gelijkwaardige partijen is; onderdanen bieden de koning hun dochters bij wijze van belastingbetaling aan, zoals blijkt uit Prapanca's opmerkingen, b.v. in Nag. 17, 2, c/d en Nag. 31, 4, d.

Eerder nog dan Stutterheim heeft Krom de aandacht gevestigd op Krtanagara's verzwagering met het hof van Campā; in HJG[1] 329 (HJG[2]

---

*) In Brandes' transcriptie *akang*.

332 sq.) lezen wij van een door Krom als zuster of dochter van Krtanagara beschouwde Javaanse prinses in Campā. Krom heeft de aanwezigheid van deze prinses aan het Camse hof met de politieke situatie der laatste jaren van Krtanagara's regering in verband gebracht, maar niet aan de mogelijkheid van overkomst van een Camse bruid naar Java gedacht.

77. Het is duidelijk, dat Prapanca bij het geven van een beeld van de koninklijke familie uitgegaan is van iets dergelijks als wij hier Schema V hebben genoemd, maar dat hij zich een variant veroorloofd heeft. Het jaar van de publikatie der Nāgarakrtāgama bracht met zich mee, dat hij bijzondere belangstelling had voor de tweede, derde en vierde generatie der kapancatathāgatan; niet vermeld heeft hij de koning der tweede en de zwagers der vierde generatie, en door de vrijkomende plaatsen aan de Rājapatnī, Suṣumṇadewī en Kusumawardhanī te geven is hij op negen vrouwen en zes mannen gekomen. Zoals reeds sub 3, 4 opgemerkt is, heeft de man der Waringinpitu-inscriptie zich naar Prapanca gericht, maar de „copieën" van de Rājapatnī en van Suṣumṇadewī niet opgenomen; door de zwagers van Rājasawardhana, wier prototypen door Prapanca als hele in plaats van als halve mannen geteld waren, de waarde van hele in plaats van halve vrouwen te geven heeft de auteur van 1447 het evenwicht, dat voor hem moest gelden, hersteld. Blijkbaar hebben echter beide auteurs slechts gebruik gemaakt van de intrinsieke variabiliteit der sexenverhouding.

In aansluiting aan de opmerkingen, die ik met betrekking tot de figuren van het door Krtanagara naar Malayu gezonden beeld in Ind. 5, 400 sq. gemaakt heb – zij zijn niet geheel juist geweest, maar bevatten toch reeds de kiem van het betoog sub 5, 2 –, dient thans de aandacht er op te worden gevestigd, dat de bijbehorende inscriptietekst van 1286 van Amoghapāça Lokeçwara zegt, dat hij *caturdaçātmika saptaratnasahita* is. Nemen wij aan, dat hij *ratna* in de zin van „prinses" of „godin" gebruikt heeft, dan zegt hij, dat Amoghapāça in het gezelschap is van zeven prinsessen. Wij vinden er zes in de configuratie, en de zevende moeten wij dus wel uit de Sang Hyang Kamahāyānikan halen, waar wij in *a* 60 sq. lezen van een *Pancatathāgatadewī*, „een vrouwelijke Pancatathāgata", die identiek met de *Caturdewī* is, omdat *Bharālī Dhātwīçwarī mwang Bharālī Locanā tunggal tattwanira*, „Dhātwīçwarī en Locanā één zijn". De zes vrouwenfiguren der configuratie staan dus voor zeven prinsessen of godinnen, en daar er, inclusief het beeld in de voorhoofdstooi, dat we mee moeten tellen om de *ṛṣi sanga samādhi* van het chronogram van Par. 24, 31 te krijgen, acht mannen in de configuratie voorkomen, is het totaal vijftien; we moeten dus òf *Lokeçwara caturdaçātmika* naar analogie van de Maleise zegswijze *katiga běranak* = „vader, moeder en kind", vertalen met „Lokeçwara en veertien personen" en dan *saptaratnasahita* weergeven met „van wie er zeven vrouwelijk zijn", òf vertalen: „Lokeçwara en dertien anderen, onder wie er echter zeven vrouwelijk zijn", en in

deze tegenstelling een uitnodiging zien om uit de theorie de zevende vrouw en daarmee de vijftiende persoon van de hele groep te halen. Nu is van de niet voorgestelde vijftiende figuur uiteraard ook geen sexe aangegeven, en indien dat betekent, dat wij haar ook als mannelijk mogen meetellen, dan hebben we de 2/3-verhouding der sexen van Schema V, zes vrouwen op negen mannen. Hieruit blijkt dan echter tevens, dat reeds in 1286, en dus vóór de afkondiging van het Groot-Majapahitse dogma, door Krtanagara van Schema V gebruik is gemaakt.

In de Babad Tanah Jawi is de laatste koning van Majapahit in zekere zin versmolten met de eerste; misschien hangt daarmee samen, dat hem in de Sĕrat Kanḍa een dubbel viertal gemalinnen toegekend wordt, terwijl de Babad Tanah Jawi slechts van één viertal spreekt. Dat Bra-Wijaya's gemalinnen als *prakrti* der nusântara beschouwd zijn ook door de auteur der Babad Tanah Jawi, blijkt duidelijk uit de details vooral van het verhaal in de Sĕrat Kanḍa; cf. Ind. 4, 508.

78. Kern's opmerkingen over Suṣumṇā, Iḍā en Pinggalā in zijn aantekening bij de vertaling van Nag. 6, 1 sq. en 7, 3 alsmede die van Krom over de naam Suṣumṇadewī in Nag.ed. 251 sq. zijn achterhaald door de uiteenzetting van Goris in OBT 59 etc. — door Krom blijkbaar niet begrepen; cf. HJG² 404 — en die van Pott in YY 133 sq. en 144 sq. (op p. 134, regel 4, is *bhre Pajang* te lezen in plaats van *Bhre Kahoeripan*). Pott heeft er de aandacht op gevestigd, dat *Trināḍi* staat voor de grote rivieren, Ganggā, Yamunā en Saraswatī; deze opvatting is door de Javaanse geleerden blijkbaar getransponeerd in termen van locale geografie. Interessant is ook hetgeen Pott zegt over de Trivenī- of Yuktatrivenī-voorstelling op het Cāmunḍā-beeld van Ardimulya en over haar plaats in een door Galestin besproken serie Sritanjung-reliëfs; zijn twijfel aan de samenhang van het Cāmunḍā-beeld met het Sritanjung-verhaal is echter ongegrond, want beide hebben direct met Tribhuwanottunggadewī en via haar met de Trināḍi van Prapanca te maken; zie over de functie van het Sritanjung-verhaal de opmerkingen sub 5, 4. Uit deze verhandeling blijkt, dat Pott's oordeel over de Nāgarakrtāgama als bron van kennis van het Javaanse Buddhisme (p. 134) onjuist geweest is, al moet erkend worden, dat er in 1946 niet veel mogelijkheid was om meer uit Prapanca's gedicht te halen dan Pott heeft gedaan.

Voor „ader" gebruikt men in het Sanskrt zowel het mannelijke nomen *nāḍi* als het vrouwelijke *nāḍī*; mag men uit Pott's woorden op p. 133, „Deze nāḍī's worden ook vrouwelijk voorgesteld, ...", opmaken, dat hem ook een mannelijke Trināḍi bekend is geweest? In ieder geval is opmerkelijk, dat Prapanca Pinggalā en Iḍā vermeldt als echtgenote van een *penan*, een ambivalente koningszwager, en dat hij Suṣumṇadewī noemt in de strofe, die over haar huwelijk met Rājasanagara handelt; weliswaar zegt Prapanca in Nag. 7, 3 niets van Rājasanagara's vrouwelijkheid, maar het zou kunnen zijn, dat de koning in Nag. 91, 6 — cf.

JV 467 – een vrouwenrol speelt, aangezien wij in Par. 27, 20 sq. lezen, dat Rājasanagara *Pagĕr-Antimun* of *Pagĕran-Timun* heette *lamun amadoni*, „wanneer hij als vrouw optrad" (*magĕr timun*, volgens JV 441 in de vorige eeuw nog gebruikelijk ter aanduiding van een vrouwelijke manier van lopen). Duidelijk is dit alles nog niet, maar met het oog op verder onderzoek vestig ik desondanks de aandacht op deze gegevens.

Voor enkele opmerkingen in de hoofdtekst zij verwezen naar noot 75.

79. Voor opmerkingen over de naam *Panḍan-Salas* zie men BKI 110, 216; een andere naam is *Puḍak-Satĕgal*, daar *puḍak* de naam van de panḍan-bloem en *tĕgal* een synoniem van *alas* in de zin van „woeste grond" is (cf. KBW 4, 163). Aangezien de Pararaton de titel *bhre Panḍan-Salas* naast *bhre Pajang*, *bhre Mataram* etc. gebruikt, kan men later op Java tot de opvatting zijn gekomen, dat Panḍan-Salas een landstreek op Java was; in jongere verhalen schijnt de vorst van dit land niet bepaaldelijk met het dodenrijk geassocieerd te worden, en van der Tuuk geeft dus Panḍan-Salas en Puḍak-Satĕgal als namen van Javaanse rijken op (KBW 4, 23 en 4, 163; in JNHW 2, 314 heet *puḍak-satĕgal* een bepaald model kris, en dat is dan wel weer een jongere toepassing van een streeknaam). Voor de naam *Prang-Alas* zie men de opmerking sub 5, 4.

Wat de naam *Sĕmi-ning-Rat* betreft, de weg naar de verklaring er van is door Poerbatjaraka gewezen in BKI 78, 441, ofschoon de beschouwingen, in welker kader men zijn verklaring aantreft, niet alle houdbaar zijn, en ofschoon zelfs zijn vertaling „des werelds uitspruitsel" niet geheel voldoet; *sĕmi* is wel te stellen naast het Maleise *sĕmai* en het Tobase *same* (BNW 146).

80. Een prozabewerking van de Damarwulan-roman is uitgegeven in VBG 30; een oudere redactie van het verhaal is verwerkt in de Sĕrat Kanḍa, waarvan Brandes, die aan de roman aandacht heeft geschonken in verband met zijn opvatting over het *parĕgrĕg*-verhaal, een excerpt gepubliceerd heeft in VBG 49/1, 188 sqq. Op het verhaal in VBG 30, 108 sqq., volgens hetwelk Pamĕkas van Pĕjajaran (d.i. Krtanagara) en zijn gemalin op aanwijzing van ajar Tunggul-Manik zich in Damar-Wulan en Prabu Kĕnya gereïncarneerd hebben, is reeds de aandacht gevestigd in VAWL-NR 59/1, noot 196, maar in het kader van deze verhandeling wordt de mededeling nog interessanter dan zij destijds leek, omdat er een herinnering aan de nauwe betrekking tussen Krtanagara en Gajah-Mada uit blijkt. In hun tussenfase heten Pamĕkas en zijn vrouw Tanpauna en Tanpauni; is dit laatste misschien een verbasterde vorm van *Rangga-Wuni* of *Rangga-Uni*? Voor het verhaal van SM 14 zie de samenvatting sub 5, 4.

Over Gajah-Mada als minnaar van Tribhuwanottunggadewī en vader van Ayam-Wuruk heeft Moens geschreven in TBG 85, 384 sqq.; er zit

iets in de stelling, maar Moens heeft van het geheel een nogal vreemde theorie gemaakt, zodat zijn opstel slechts met de grootste voorzichtigheid te gebruiken is.

Interessant is, dat Gajah-Mada in 1351, het jaar van of na de publikatie der Krtanagara-hymne, als patih hulde heeft betuigd aan de trouwe opperpriesters en de patih, die in 1292 Krtanagara in de dood waren gevolgd (cf. BAS 136 sqq.). Indien het verschil tussen Krtawardhana en Gajah-Mada slechts fictief is geweest, dan heeft men de fictie goed volgehouden!

81. Kern geeft de eerste woorden van Nag. 78, 3, a in de vorm *Wanjang Bajrapure Wanora Makĕduk* ..., waardoor Bajrapura en Wanora een plaats in de lijst der eigennamen gekregen hebben. Dat *wano rama* te lezen is, blijkt uit het *manḍalêng bapa* in het verhaal van Par. 6, 27 sqq. en de vergelijkbare verhalen van TP 112 sqq. Het klooster zou volgens de Pararaton *Tūryāntapada*, „de Vijfde Graad", geheten hebben, d.w.z. „plaats, waar men tot een hoge graad van mystieke ontwikkeling kon komen" (cf. TP ed. 276, noot 1, waarbij echter aan te tekenen is, dat *tūryānta* betekent „na het vierde (*tūrya*)"); de naam *manḍalêng bapa* zou in zwang zijn gekomen, toen de prior, mpu Palot, daar Angrok tot zoon had aangenomen. In TP 118 lezen we daarentegen, dat, toen mpu Barang, de guru van mpu Tapa Wangkĕng en mpu Tapa Palet, de manḍala Antabapa — lees wel: *Antapada* — stichtte, de rama-rama („dorpshoofden"?) hun *uryan* („aren", het huidige *orean*?) kwamen aanbieden, die door Barang's tovermacht met gestoomde rijst gevuld bleken te zijn; wegens dit *atur uryan* — zó in plaats van *haturyan*? — heet het dorp nu *Turyan* en de pūrwadharma *ring Bapa*. Dit is veel meer volksverhaal dan de passus Par. 6, 27 sqq., doch het gaat er hier om, dat uit de vergelijking blijkt, dat men zich later over de naam *manḍalêng bapa* verbaasd heeft en er geen verklaring voor had dan via een ad hoc bedacht verhaal. Er ligt een Turen ten zuiden van Malang, doch Kern heeft in Nag.ed. 74, zoals Pigeaud in herinnering gebracht heeft, met Tūryāntapada een Turayan in de buurt van Patukangan, in het uiterste oosten van Java, geïdentificeerd; vermoedelijk hebben meer kloosters *Tūryāntapada* geheten of als *tūryāntapada* gediend, en zijn er dus verschillende dorpen Turen geweest, hetgeen dan uiteraard ons de identificatie belemmert. In TP 117 lezen we, dat de vorige manḍala *Tigaryan* heette; dit is een grapje, berustende op de ontbinding van *tūryan-*, „vierde", in *tu-ryan* en vervanging van de eerste lettergreep door *tiga*, „drie", zodat *tigaryan* „derde" wordt. Het woord *tugaran* heeft een heel andere betekenis, zoals wij sub 4, 2 gezien hebben; de verwisseling van *tigaren* en *tugaran* in spel is echter zeer wel denkbaar, en dat zou verklaren, waarom in Par. 7, 29 sqq. Tugaran ter sprake komt in een Tūryāntapada-verhaal, en een avontuur van Angrok ingelast is, dat door de betekenis van het Javaanse woord *tugaran* bepaald wordt. Al deze details geven blijk van een grote

belangstelling der Javanen voor de Tūryāntapada-verhalen, en om deze belangstelling gaat het hier.

De kwestie is namelijk, dat, indien Tūryāntapada als de *manḍalêng bapa* bekend heeft gestaan, en het *manḍalêng bapa* der Pararaton hetzelfde is als het *wano rama* van Nag. 78, 3, a, *Tūryāntapada* en *Wanjang* namen of aanduidingen zijn geweest van hetzelfde klooster, en dat wij dan wel in de figuur van mpu Tapa Wangkĕng, die in TP 118 samen met mpu Tapa Palet in Turyan geplaatst wordt – in Par. 6, 27 sqq. is slechts mpu Palot de prior van Tūryāntapada –, een jongere vorm mogen zien van „de prior van Wanjang" alias Sambhārasūryāwaraṇa; het verschil tussen *wanjang* en *wangkĕng* is niet zo groot, dat het niet in eigennamenverhaspelende volksverhalen ontstaan zou kunnen zijn. In de Pararaton zijn mpu Tapa Wangkĕng en mpu Palot van elkaar gescheiden geraakt, al is duidelijk, dat ieder van hen de beheerser van het lot van Angrok genoemd wordt; is mpu Tapa Wangkĕng in de overlevering een beroemde Buddhistische prior geweest, dan betekent dat, dat het verhaal van de inleiding der Pararaton over Angrok's reïncarnatie als Buddhistische koning gaat, een variant is van het Watugunung-verhaal, en van na 1365 moet zijn (zie de opmerkingen sub 3, 7 en in noot 42). In het TP-verhaal staan mpu Tapa Wangkĕng en mpu Tapa Palet naast elkaar en zijn zij zozeer varianten, dat de daden van de een als daden van de andere te beschouwen zijn. In verband met de mogelijkheid, dat men de prior van Wanjang met Gajah-Mada moet identificeren, is dan van belang het TP-verhaal over mpu Tapa Palet's verwekking van een dochter bij koning Taki's gemalin, die zich de toekomstige *ratu ring Cĕmpa* noemt en wier door mpu Tapa Wangkĕng verzorgde dochter de moeder wordt van Taki's tweede gemalin; het is duidelijk, dat dit populaire verwerking van het dogma der heterofyle identiciteit is, het dogma, dat in Schema V uitgedrukt is.

Het Pararaton-verhaal over mpu Tapa Wangkĕng en mpu Palot of mpu Tapa Palet kan zeer wel een eeuw, dat van de Tantu Panggĕlaran een paar eeuwen jonger zijn dan de Nāgarakrtāgama, zodat er voor de auteurs geen enkele mogelijkheid meer geweest is om de twee mpu's met Gajah-Mada in verband te brengen. Het treft ons, dat in het Pararaton-verhaal geen zweem van spot te bespeuren is, maar dat de auteur van het TP-verhaal mpu Tapa Wangkĕng aanduidt als *kaki Bo-Tahi*, „vadertje Dreklucht", en als *samĕgĕt Bagânjing*, „kanunnik Teefkut", scheldnamen, die het – allicht overdreven – volksoordeel over de tantristische monniken schijnen te reflecteren; de laatstgenoemde naam zal wel slaan op beweringen aangaande hun sexuele verkeer met dieren, waaruit ook mpu Tapa Palet's verwekking van een koe is voortgevloeid, die háár dochter weer van mpu Tapa Wangkĕng schijnt te hebben ontvangen (*puki anjing* = *baga anjing* is ook de naam van een vruchtdragende plant). Ten slotte zij nog aangetekend: dat de naam „prior van Bulalak" van Par. 1, 5 „verklaard" wordt in TP 121; dat de aanduiding van de

latere Angrok als „zoon van de rangḍyan ing Jiput" misschien begrijpelijk wordt uit Nag. 78, 3, a/b, waar wij naast Wanjang een *Jiwa Jumput* vermeld vinden; en dat zowel van de gemalin van Taki als van kaki Bo-Tahi in het TP-verhaal gezegd wordt, dat zij hun herincarnatie aankondigen, en van hen beiden alleen (technisch een middel om hun geschiedenis in het verre verleden te projecteren).

Nu is er nog een andere kwestie in dit verband te bespreken. Indien men in Gajah-Mada de prior van Wanjang zou mogen zien, en daardoor in Wanjang alias Tūryāntapada de beroemde *dharma kasogatan Madakaripura* van Nag. 19, 2 — dat kan zonder bezwaar, want de geciteerde woorden betekenen slechts „de Buddhistische stichting, waar Gajah-Mada woont" —, dan wordt Gajah-Mada daarmee naast de staatsman, die wij sinds jaar en dag kennen, een belangrijke figuur in de Buddhistische Kerk van Java, iemand, die we ons misschien niet precies als een Dalai Lama of Pancen Lama voor te stellen hebben, maar toch wel ongeveer zo. Oordeelt men naar de Tibetaanse situatie, dan kunnen twee figuren van gelijk kerkelijk gezag op Java naast elkaar hebben gestaan; in andere gevallen zou moeilijk te begrijpen zijn, dat een figuur als de prior van Wanjang, tevens patih van Majapahit, niet een hoofdrol zou hebben gespeeld bij de voorbereiding van de publikatie der Krtanagara-hymne en dus bij de uitstippeling van de hele daarmee samenhangende Majapahitse politiek. Nu staat als auteur der Krtanagara-hymne Nādajna te boek, van wie Poerbatjaraka in BKI 78, 450 sqq. aannemelijk gemaakt heeft, dat hij Prapanca's vader was. Hiermee is in overeenstemming, dat Prapanca in Nag. 17, 8, d van zijn vader zegt:

sakweh sang wiku Boddha - - - - angatuturakĕn ulahnirêng dangū

Alle Buddhistische monniken weten en spreken nog over hetgeen hij gedaan heeft.

Uit de tekst heb ik weggelaten twee woorden, die Kern geeft als *mangjuru paḍa*; Kern heeft *wiku mangjuru* vertaald met „leidende monniken", en met het oog op de Buddhistische kloosterorganisatie is dat wel te aanvaarden, indien men aan abten of priors denkt. Ik vraag mij echter wegens de andere sfeer, waarin *mangjuru* gebruikt pleegt te worden, af, of Prapanca niet bedoeld heeft *manggurupada*, „zij beschouwden hem als gurupada", want *gurupada* wordt in het stuk, dat sub 5, 1 geciteerd is, van de prior van Wanjang gezegd. Met andere woorden: ik vraag mij af, of de prior van Wanjang, Nādajna, de vader van Prapanca en Gajah-Mada dezelfde persoon zijn geweest. In dat geval zou uiteraard *wano rama* in Nag. 78, 3, a zijn meest directe betekenis „het land van vader" krijgen, en zou wegens het individuele karakter van de term *wano rama* van Nag. 78, 3, a ook begrijpelijk zijn, waarom later *manḍalêng bapa* zó ondoorzichtig was, dat er verklarende verhalen konden ontstaan. Meer dan een mogelijkheid wil ik met deze opmerkingen niet suggereren, want de gegevens zijn niet zo duidelijk, dat zij een conclusie toelaten;

het hele karakter der Nāgarakrtāgama brengt echter met zich mee, dat men met vreemde identificaties en louter nominale onderscheidingen rekening moet houden, en het combineren van gegevens kan dus zijn nut hebben ten behoeve van voortgezet onderzoek.

82. Voor de inscriptie van 1265 Çāka (1343 A.D.) op het Manjuçrī-beeld van Canḍi Jago (thans te Berlijn) zie men Bosch' opstel in BKI 77, 194 sqq. Tegen de veronderstelling van Bosch, dat de twee strofen van de tekst niets met elkaar te maken hadden, heeft Krom terecht bezwaar gemaakt in HJG[1] 387 sqq. (HJG[2] 391 sqq.); een aanvullend argument is thans, dat de vergelijkbaarheid van de tekst der inscriptie met die op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor tegen Bosch' veronderstelling pleit. Voor het betoog van dit boek is van belang de opmerking van Bosch, dat de term *mantrī praudhataro* een variant is van *wrddhamantrī*; op grond van deze gelijkstelling mag men immers stellen, dat Ādityawarman bedoeld is in Nag. 80, 2, d, waar gezegd wordt, dat de wrddhasumantrī de grondwijding verricht heeft voor de bouw van het Buddhistische heiligdom van Bukit Sulang, Lampung, Anyawastudhā (=Sumatra), door bhre Koripan gesticht in 1260 Çāka, 1338 A.D. (cf. OV 1918, 164 sq.).

Kern heeft uit de tekst der inscriptie op het Amoghapāça-beeld van Padang Candi het jaartal 1269 Çāka, 1347 A.D., gehaald; zie VG 7, 170 sq. Kern heeft het cijfer 9 gevonden in het woord *nardānta* van 5, a, doch *nandānta* moeten lezen om vervolgens *nanda* met 9 te kunnen associëren. Leest men echter *nādānta*, dan heeft het totale woord de cijferwaarde 0, daar *nādānta*, in de trits *nāda/nādānta/windu* tezamen met *windu* genoemd, de „nagalm" of „het einde van de nagalm" aanduidt, en intredende stilte voor 0 staat (cf. OBT 89 sqq., waar met betrekking tot de *nādānta* te lezen is, dat *sakala* in *niṣkala* = *çūnya* = 0 overgaat, en KBW 3, 456 voor *windu*, „nul"). Deze correctie brengt het jaartal op 1260 Çāka, en dat is van belang wegens de mededeling van Nag. 80, 2, omdat nu waarschijnlijk wordt, dat het Amoghapāça-beeld met zijn Ādityawarman vermeldende inscriptietekst een plaats heeft gehad in een tempel, welks terrein door Ādityawarman in 1260 Çāka gewijd is.

Hiermee is de kwestie nog niet afgedaan, want de vraag blijft, waarom Prapanca in Nag. 80, 2 een chronogram heeft gebruikt; normaliter doet hij dat slechts, waar het om dynastieke kwesties of belangrijke gebeurtenissen in het leven der Buddha-Koningen gaat. Het antwoord durf ik niet met stelligheid te geven, maar misschien is van belang, dat, indien Ādityawarman op een of andere wijze identiek geacht is met Wijayarājasa, hij tot Narasinghamūrti staat als Krtawardhana tot Jaya-Wiṣnuwardhana, en dat het tijdperk van 1338 t/m 1357, hetwelk aan de regering van Krtawardhana voorafgaat, te vergelijken is met de twintigjarige regering van Jaya-Wiṣnuwardhana (1249 t/m 1268). En wat betreft

de mededeling van Nag. 49, 4 over de Bali-oorlog in 1265 Çāka, indien het jaar der Manjuçrī-inscriptie functioneel identiek is met het jaar der inscriptie van Gonḍang-Lor, dan is de op Bali behaalde overwinning misschien te beschouwen als Krtawardhana's eerstejaarsoverwinning. Van de juistheid van deze verklaring ben ik allerminst zeker, maar zij maakt de gegeven jaartallen althans begrijpelijk, nu het in Ind. 5, 385 sqq. gezegde niet meer te gebruiken is.

Zie voor Ādityawarman verder de opmerkingen in noot 85.

83. Kern heeft in Nag. 42, 1, c gelezen *motusan kana*, en in verband met deze lezing heeft Krom wijziging van de tekst voorgesteld in Nag.ed. 229. De Balise spelling laat de lezing *motus anĕkana* toe; de tekst is dan duidelijk en behoeft niet verbeterd te worden. In plaats van *Bāli* is echter misschien *Bangli* te lezen.

Dat met de *ratu* van Nag. 42, 1, d een vrouw bedoeld is, heb ik reeds betoogd in BKI 114, 11; het betoog van de hoofdtekst bevestigt deze veronderstelling van 1958.

Indien Tribhuwanottunggadewī overleden is in 1357 en Krtawardhana haar plaats ingenomen heeft in 1358, kan de theorie betreffende de functionele identiciteit van de tekst der inscriptie op het Manjuçrī-beeld met die op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor slechts juist zijn, indien de in 1265 Çāka (1343 A.D.) gedateerde inscriptie vervaardigd is in 1358. Ook de Majapahitse Bali-oorlog is, gegeven de juistheid van het betoog in de vorige noot, pas na 1357 in 1343 gesteld, waarschijnlijk door Prapanca. Is de Singasarise Bali-oorlog acht jaar vóór Krtanagara's dood gedateerd, omdat de Majapahitse Bali-oorlog acht jaar vóór Rājasanagara's troonsbestijging plaatsgevonden zou hebben, dan is uiteraard ook 1206 Çāka, 1284 A.D., een jaartal van na 1357.

84. Er staat in Par. 24, 27 sqq. thans:

> Akara sapuluh dina tĕka kang andon saking Malayu olih putri roro. Kang sawiji ginawe bini-haji denira raden Wijaya, aran Darapĕṭak. Kang atuha aran Darajingga; alaki dewa, apuputra ratu ring Malayu aran tuhan Janaka, kasir-kasir çrī Marmadewa, bhiṣeka sirâji Mantrolot.

> Omstreeks tien dagen later [d.i. na de terugtocht der Tatar's] arriveerde het expeditieleger uit Malayu met twee prinsessen. Wijaya nam de ene, Darapĕṭak, tot gemalin. De oudste heette Darajingga; bij (Mauliwarma)dewa had zij tot zoon de tuhan Janaka geheten koning van Malayu, wiens kasir-kasir çrī Marmadewa en wiens Sanskrt naam aji Mantrolot was.

Indien Krtanagara een connubium nagestreefd heeft zowel met Campā als met Malayu, is het verhaal aangaande de overkomst van de twee prinsessen begrijpelijk; op weg naar en van Campā passeerden de schepen Malayu, zodat de veronderstelling betreffende gelijktijdige aankomst der

twee prinsessen niet ongerijmd was. De eerste zin der notitie kan dus behoudens de woorden *akara sapuluh dina* een feit hebben weergegeven: er zullen inderdaad wel twee prinsessen naar Java gekomen zijn ten gevolge van Krtanagara's aanzoek, en deze gemalinnen van Krtanagara zullen dan wel omgekomen zijn, toen Singasari door Jaya-Katong overvallen werd in 1292. Voor een deel weerspiegelt de notitie echter Groot-Majapahitse theorie, want Wijaya's gemalin draagt de jongere, uit *Darawati* verbasterde naam *Darapĕṭak*, en de naam *Darajingga*, „de vermiljoenkleurige Dara-", kan pas ontstaan zijn na de overgang van *Darawati* in een als „witte Dara" begrepen *Daraputih*. Het is echter mogelijk, dat *alaki dewa* met iets van het volgende weer tot de oude notitie heeft behoord, omdat *dewa* wel aan te vullen is tot *Mauliwarmadewa*, de man, met wie Krtanagara onderhandeld heeft blijkens de inscriptie van 1286; het *çrī marmadewa* van de volgende zin wijst in die richting. De naam aji Mantrolot is van elders niet bekend, maar indien de man met de drievoudige naam Ādityawarman geweest is, stelt zich de vraag, of *mantrolot* wegens het in noot 82 opgemerkte iets met *mantrī wrddha* te maken zou kunnen hebben, hetzij via het Sundase en dialect-Javaanse *kolot*, „oud", hetzij via *alot*, dat eigenlijk „bestendig" of „eeuwig" betekent, maar waaraan gedacht zou kunnen worden in verband met mpu Palot, die immers tot mpu Tapa Wangkĕng in een zelfde verhouding staat als Ādityawarman tot Gajah-Mada; meer dan een gissing is dit echter niet.

De overgeleverde, uit brokken van verschillende ouderdom bestaande Pararaton-tekst heeft later de lezers blijkbaar voor de vraag gesteld, wat Wijaya met Darajingga gedaan heeft. Volgens de latere opvatting, waarvan wij misschien een spoor vinden in de aanduiding *tuhan wuruju, dewaputra saking pamĕlĕkahan* van Par. 28, 13, „de jongste, zoon van de dewa bij de ontmaagde" – indien deze vertaling juist is; cf. BKI 98, 36 sqq. –, en waarvan wij in ieder geval iets merken in de kidung Harṣa-Wijaya – voor een inhoudsopgave verwijs ik naar BKI 88, 1 sqq. –, heeft zij wel omgang met Wijaya gehad, maar niet tot beider tevredenheid; hieruit heeft zich blijkbaar ontwikkeld het verhaal van BTJ 19, 39 sqq. betreffende de putri Cina (*cina* < *jingga*?), die, na van Bra-Wijaya zwanger te zijn geworden, door hem met arya Damar naar Palembang gestuurd is, omdat de Camse prinses, zelf kinderloos, jaloers was. Men heeft voor de „gekleurde" prinsessen, die door de verbastering van *Darawati* tot *Daraputih* ontstaan zijn, misschien ook op Sumatra belangstelling gehad, want Brandes vermeldt in VBG 49/1, 104 uit Maleise inscriptieteksten een Darapanu en een Daranayana; de namen zouden „bonte Dara" resp. „rode Dara" kunnen betekenen, maar of we iets aan dit gegeven hebben, hangt af van de datering der inscripties, en die is onzeker. Naar analogie van *Darajingga* is wel gevormd de naam *Menak-Jingga*, gedragen door de Blambanganse tegenstander van Prabu Kĕnya in het Damarwulan-verhaal.

In verband met de in noot 75 gemaakte opmerking over het verdwijnen van Lĕmbu-Tal uit de Pararaton-tekst moge thans opgemerkt worden, dat dit wel samenhangt met de omwerking der in deze noot besproken Pararaton-notitie; indien men in haar eerst de vrouw van de koning van Malayu gezien heeft en later de koningin van Madura, kan er verwarring ontstaan zijn, die goede overlevering verhinderd heeft. Bovendien is mogelijk, dat men later de tevoren *Lĕmbu-Tal* genoemde in de Pararaton is gaan aanduiden als *Darajingga*, namelijk indien *alaki dewa* uit *alaki Mauliwarmadewa* ontstaan is.

85. Het woord *damar* in de naam ārya Damar is vermoedelijk ontstaan uit het *-warma-* van *Mauliwarmadewa* in een periode van mondelinge overlevering, terwijl het *Āditya-* van *Ādityawarman* op dezelfde wijze kan zijn vervangen door *wulan* in *Damar-Wulan*, omdat – of hoewel – *āditya* „zon" en *wulan* „maan" betekent; de nauwe betrekking tussen Gajah-Mada en Ādityawarman, die tot nauwe samenwerking wordt in het verhaal van de Usana Jawa over de verovering van Bali door Majapahit, kan tot verwarring der twee figuren geleid hebben. Voor de Baliërs is ārya Damar een grote figuur in de geschiedenis van Bali geworden, terwijl hij in de Babad Tanah Jawi bekend is gebleven als Heer van Palembang (Koning van Malayu).

Het laatste stuk van de kidung Sorândaka, waarvan het eerste stuk uitgegeven is door van den Berg in VKI 2 volgens tekst-A, komt slechts voor in tekst-B; het bevat meer Balinismen dan tekst-A en is van vrij jonge datum, daar tekst-A van 1676 Çāka, 1754 A.D., is. De waarde der mededeling over de herkomst van Gajah-Mada is dus beperkt, doch aan de andere kant mag men aannemen, dat de auteur er een traditionele opvatting mee heeft weergegeven. Ik heb gemeend het detail te mogen vermelden, omdat de tegenstelling tussen Wijayarājasa's Balise en Ādityawarman's Maleise koningschap waarschijnlijk maakt, dat Krtawardhana en Gajah-Mada op dezelfde wijze geografisch gedifferentieerd zijn, en Krtawardhana's Maleise koningschap toch waarschijnlijk is wegens het besproken verband tussen de Sanskrt inscripties van 1343 en 1358.

86. De naam van Sri Tanjung's grootvader heb ik gegeven in de vorm, waarin hij in de Sudamala voorkomt; in de door Prijono uitgegeven kidung heet hij Tambapetra, in de Korawāçrama Tāmbrapeṭa. De vervorming is normaal, omdat in het Javaans twee r's in één woord zich moeilijk handhaven; niettemin is er wel enige reden om te veronderstellen, dat de in de Sudamala gebruikte vorm, die van *tāmrapreta* slechts door metathesis verschilt, ouder is dan de twee andere. Het door Prijono uitgegeven gedicht is waarschijnlijk niet de oudste redactie geweest, en bij het gebruiken van de tekst moeten we daarmee rekening houden. Het woord *tāmrapreta* is zelf trouwens eigenaardig, omdat het is opgebouwd

uit afkortingen van *tāmragomukha*, „koperen koeiekop" = „hel" – in jongere Javaanse verhalen *candradimuka*! –, en *pretarāja*, „koning der doden". In K 112 heet Tāmbrapeṭa ook Citragotra, een figuur, die bekend is als de secretaris van Yama, maar die in de Sri Tanjung als auteur van het verhaal genoemd wordt (K ed. 263); door deze andere naam staat zijn functie als heer van het dodenland wel vast: in het verhaal van K 112 neemt hij de zorg voor het *wurung* geworden boek van Gaṇa op zich! Als een figuur van de dood en de nacht heet hij in de Sudamala blind te zijn, maar hij wordt ziende, wanneer de „dag" van het nieuwe rijk aanbreekt.

Zoals Yama in het verhaal van de inleiding der Pararaton aan mpu Tapa Wangkĕng een bruine bok als offer vraagt en de latere dynastiestichter Angrok krijgt, vraagt in de Sudamala Durgā een bruine bok aan Kuntī en krijgt Sadewa, de jongste Pāṇḍawa, die aldus gekenmerkt wordt als toekomstige dynastiestichter (Sm 1, 64 sqq.); in verband hiermee is op te merken, dat het *tan dadi wong* van Sm 1, 88 niet betekent „mens worden bij wedergeboorte", zoals van Stein Callenfels vertaald heeft, maar „koning worden", want zo wordt het herhaaldelijk in het Angrok-verhaal gebruikt. Sadewa's neveu en schoonzoon heet Sidapaksa; deze naam kenmerkt de *dadi*, omdat *Kalapaksa* de *wurung* is, zoals blijkt uit Goris' mededeling (SSI 5, 128) over de kalapaksa-dag, waarop de pontianak rondwaart en geboorte van een kind de ouders of de gemeenschap dwingt tot de opvoering van het Sudamala-drama. Het huwelijk van Sidapaksa met Sri Tanjung heeft men later *panuddhamala* of *pañudamala* genoemd; het wordt beschouwd als het prototype van ontzondiging (KBW 3, 154).

Daar Sadewa staat voor Wijaya van Majapahit, is van belang, dat hij in het verhaal een van zijn twee vrouwen na huwelijksgemeenschap afstaat aan zijn tweelingbroer; zie de opmerking over de *pamĕlĕkahan* in noot 84. Het verhaal van de koning, die Sri Tanjung lastig valt en haar vervolgens belastert, is vermoedelijk in verband te brengen met de Pararaton-mededelingen over Jayanagara en Mahāpati.

Het verhaal over Sukmul en Sĕkenḍer, de uit de jongste vrouw van Baron Kawit-Paru geboren tweeling, is wel te herleiden tot het verhaal over de tweeling Sakula-Sadewa, en vermoedelijk is de naam *Sukmul* uit *Sakula* verbasterd; dat de gezellen van Sĕkenḍer (SBS 571 sqq.) figuren zijn uit de Wijaya-roman, is reeds eerder opgemerkt (cf. noot 14).

87. De aandacht worde gevestigd op de strofen Nag. 82, 1 sq., waarvan tekst en vertaling als volgt luiden:

An mangkā lwir nikang bhūmi Jawa ri pangaděg çrī nātha siniwi
nora ng sandeha ri twasnira n umulahakĕn kīrty ānukhani rāt
tĕkwan çrī nātha karwâmwangi haji n agawe ṣaḍdharmakuçala
mwang penan çrī narendra *praṇata* tumut i buddhi çrī narapati

Çrī nāthê Singhasāry ānaruka ri Sagaḍā dharmāparimita
çrī nāthê Wĕngkĕr ing Çūrabana Pasuruhan lāwan tang i Pajang
Buddhādhiṣṭhāna tekang Rawa ri Kapulungan mwang Locanapura
çrī nāthê Watsarêkang Tigawangi magawe tuṣṭêng parajana

Zo ziet dan 't land Java er uit, nu de vorst gaat regeren als koning.
Beschroomdheid, bij andren gewoon, is hem vreemd, nu hij roemrijke daden gaat doen, tot geluk van de mensheid.
Merkwaardigerwijze vervullen zijn vader en oom nog de taak hem te helpen bij 't realiseren van 't heil der zesvoudige dharma.
De tantes des konings, die sluiten eerbiedig zich aan bij hetgeen Zijne Majesteit nastreeft.

De vorst van Tumapĕl verricht 't eerste werk voor een prachtig gebouw in Sagaḍā;
de vorst van Wĕngkĕr onderneemt Çūrabana, Pasuruhan, en die van Pajang
begint aan het Buddha-verblijf, dat in Rawa, Kapulungan, komt, en aan Locanapura;
de vorst van Matahun ontgint Tigawangi en stelt dus de andere lieden tevreden.

Het *pangadĕg* van Nag. 82, 1, a vat ik, anders dan Kern, die het met „regeering" vertaald heeft, op als een woord voor „ambtsaanvaarding"; het komt vaker in de Nāgarakrtāgama voor, maar is te onderscheiden van het *pangadĕg* van Nag. 89, 1, a, door Kern eveneens met „regeering" weergegeven, maar blijkens de context op te vatten als het passieve participium bij *inadĕgakĕn*. Het verschil tussen „regering" en „ambtsaanvaarding" beïnvloedt de interpretatie; volgens mij beschrijft Prapanca een situatie van asuji 1287: op het tijdstip, waarop Rājasanagara als onbevoogd koning gaat optreden, leggen de vier genoemde vorsten de eerste hand aan de tempels, die in Nag. 82, 2 genoemd worden. In verband met de opmerkingen in noot 33 over het voortbestaan van bhre Tumapĕl en bhre Wĕngkĕr na de definitieve ambtsaanvaarding van Rājasanagara is interessant, dat Prapanca hen de eerste hand aan de bouw van nieuwe tempels laat leggen, omdat dit de suggestie van verdere activiteit in de komende jaren inhoudt. Heeft Prapanca zelf daarop de aandacht gevestigd door in Nag. 82, 1, c het woord *tĕkwan* te gebruiken? Ik heb het – cf. het *tĕkwan* van Nag. 56, 1, c in noot 38 – met „merkwaardigerwijze" vertaald, maar de juiste nuance van dit soort woorden is moeilijk te treffen, en daarom leek het mij beter van de mededeling van Nag. 82, 1 sq. geen argument in het kader van het betoog van noot 33 te maken en er liever in een bijlage de aandacht op te vestigen.

Nu dit gedaan is, verdient nog aangetekend te worden, dat ik voor het overgeleverde *pranuha* van Nag. 82, 1, d *praṇata* gelezen heb, aangezien dit woord goed in de context past, en Krom's in Nag.ed. 301 tegen

Kern's lezing *pratuha* gemaakte bezwaar wel juist is, maar de door hem aanbevolen remedie onbruikbaar. Astutius quam verius is hetgeen Krom in Nag.ed. 301 bedacht heeft om de vierde koning te vinden; hij wordt in Nag. 82, 2, b genoemd met *tang i Pajang*, „die van Pajang", omdat zijn vrouw bhre Pajang heet. Krom's gissing, dat *Matahun* via *tahun*, „jaar", door een Sanskrt woord voor „jaar" vervangen is, is juist; dit Sanskrt woord is echter *watsara*, en daarom verdient het aanbeveling om in Nag. 82, 2, d *watsarêkang* te lezen, hoewel een krama-vorm *watsari* niet ongewoon zou zijn, en tegen handhaving van het overgeleverde *watsarīkang* dus geen groot bezwaar bestaat. De *parajana* van Nag. 82, 2, d zijn m.i. de niet-Buddhisten; cf. Nag. 40, 1, c en de vertaling sub 4, 4, alsmede Krom's opmerking in IHJK 2, 222, waar canḍi Tigawangi Çiwaïtisch genoemd wordt. Dat in Nag. 82, 2, c een Locanā-tempel bedoeld zou zijn, zoals Kern (Nag.ed. 184) verondersteld heeft, acht ik wegens de korte a van de derde lettergreep van *Locanapura* minder waarschijnlijk; via *locana* = „oog" = *mata* kan Prapanca op een andere tempel gezinspeeld hebben, die aan zijn lezers bekend was.

88. Krom heeft in de genoemde HJG-passus verworpen de door van Hinlopen Labberton in D 1, 191 sqq. geopperde mogelijkheid, dat de ramp van het begin der elfde Çāka-eeuw door een vulkaan veroorzaakt is. Vermoedelijk heeft van Hinlopen Labberton dichter bij de opvatting van de auteur van OJO 62 gestaan dan Krom; van Hinlopen Labberton heeft echter aan een reële uitbarsting gedacht, niet aan een mythologische ramp. Het is hier niet de plaats om na te gaan wat de *pūrwayawādhipa* der Erlangga-hymne overkomen kan zijn, maar wel dient te worden opgemerkt, dat de auteurs van de hymne en van OJO 62 evengoed als die van OJO 81 zich naar een vroeger geval gericht kunnen hebben.

Voor de herkomst van het woord *ekarṇawa* zie men de opmerkingen in VAWL-NR 59/1, noot 109; het is wel ontstaan uit *ikṣwarṇawa*, maar op Java is *ikṣu*, in het Sanskrt „suikerriet", gebruikt voor „suikerrietsap", met weglating van het woord voor „sap", zoals ook *air susu* geleid heeft tot *susu*, „melk" (cf. KBW 1, 9 en 1, 87, alsmede BJ 7, 29, waar men zelfs *ikṣu* met *tasik air tĕbu* verklaard vindt; doch op dezelfde bladzijde ook *Ikṣusāgara* = *Ikṣwarṇawa*). In BJ 7, 29 vindt men de Ikṣusāgara naast de Kṣīrodadhi, de „melkzee", die door de goden in het begin van de tijd gekarnd heet te zijn, en in OJO 62 is *ekarṇawa* dus wel naast *pralaya* gebruikt voor de „oerzee", terwijl in SD 39, 5, c/d *ekarṇawa* naast *lwah-madhu*, „honingrivier", voorkomt ter aanduiding van een concentratie van zoethied > liefelijkheid, die in dewī Kiraṇa menselijke gedaante heeft aangenomen. De voorstelling van de oerzee, die in zo heftige beroering is, dat het water wel melk lijkt, heeft er vervolgens toe geleid, dat men in *ekarṇawa* een gara-gara en het beeld van de botsing van legers op het slagveld is gaan zien, terwijl *eka* later ook door de Javanen opgevat is als het woord voor „één"; dit blijkt uit de glosse *catussāgara*

(„vier zeeën"!) bij SD 39, 5, c en uit de voorbeelden, die men vindt in KBW 1, 136 resp. 2, 797: *kadi eka ng arṇawa tikang jagat ri līna ning tapa*, „bij gelegenheid van de dood van de heilige was de wereld om zo te zeggen in rep en roer", en *ndā tandwāpapagan mawantah atugur tang prang lwir ekarṇawa*, „de strijd leek op ekarṇawa, doordat nu telkens fel de tegenstanders botsten".

89. De brief van L. C. Heyting aan de Directie van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, waarin hij het chronogram van Nag. 15, 2 ter sprake brengt, vindt men, niet zonder drukfouten, weergegeven in TBG 62, 297 sq. Heyting kende blijkbaar niet de mededeling van van Eck, die reeds in 1878 (TNI-NS 7, 95 sq.) over het chronogram had geschreven. Op zijn beurt heeft Krom in zijn noot over de cijfertjes wel de traditie betreffende de afscheuring van Bali in 124 Çāka vermeld, maar niet duidelijk gemaakt, dat voor de datering het Nāgarakrtāgama-chronogram gebruikt is. In dezelfde brief heeft Heyting voorgesteld om de pamalayu in 1198 Çāka in plaats van in 1197 Çāka te dateren; dit berust op verwarring van *naga* en *nāga* bij zijn zegsman (cf. de opmerking in noot 8).

In VAWL-NR 59/1, noot 261, heb ik verzuimd naar de opmerkingen van van Hinlopen Labberton over het chronogram van Nag. 15, 2 in D 1, 185 sqq. te verwijzen. Aan deze opmerkingen hebben wij uiteindelijk weinig, maar vermeld mag toch wel worden, dat van Hinlopen Labberton de enige geweest is, die zijn best heeft gedaan om de betekenis van de zin, die het chronogram bevat, vast te stellen. De losscheuring van Madura heeft hij wegens het woord *ananggung* aan de vulcaan Pĕnanggungan geweten; se non è vero è molto ben trovato.

90. Voor de betekenisverschuiving van Sanskrt *graha* tot Javaans *garagara* zie men KBW 4, 664 en speciaal het daar opgenomen citaat R 23, 4, 9; het *grahāgraha* in Kern's tekst van R 24, 22 is metrisch gelijkwaardig aan *graha-graha*.

De vervanging van het luchtruim of de zon door het water als bevruchter van de aarde biedt uiteraard ook de chronogramdichter mogelijkheid van variatie; in chronogrammen staat „luchtruim" voor 0, „zon" voor 12 en „water" voor 4.

De Javaanse uitdrukking *sakurĕb ing langit, salumah ing bumi* (JNHW 1, 442) gaat vermoedelijk eveneens op de voorstelling van een oercoitus terug, doch heeft eveneens in de loop der jaren een andere zin gekregen.

In Par. 17, 34 en 24, 10 vindt men de vorm *soremāsa*, in KBW 3, 58 de vorm *sorekāla*, ten onrechte door de betrokken bewerker in twee woorden geschreven, hoewel van der Tuuk's opmerking over de herkomst van *sore* in hoofdzaak juist is; ik geef er de voorkeur aan *sauryakāla* als prototype te aanvaarden en afkorting van het woord door de Javanen te veronderstellen.

Zie verder de opmerkingen over de Kailāsa in noot 14.

91. De lezing *tatan ilw* is door Teeuw en Uhlenbeck in het Nāgarakrtāgama-handschrift aangetroffen; cf. Poerbatjaraka's gissing in BKI 80, 220. Voor *ekan* zie men KBW 1, 136; hier lijkt het woord gebruikt in de betekenis van Sanskrt *aikya*, de corresponderende afleiding van *eka*, „een".

Het Sanskrt woord *abhyantara*, „binnenste", komt blijkens de gegevens van KBW 1, 458 sq. in het oudere Javaans voor als oppositum van *wāhya*, „uitwendig" – *suci ring wāhyābhyantara*, „uiterlijk en innerlijk rein" –, en ter aanduiding van het terrein binnen de kratonmuren. Dit laatste heeft weer geleid zowel tot het gebruik van *ring abhyantara* voor „in het openbaar" of „in de open lucht" als tot gelijkstelling van Sanskrt *abhyantara* aan de Javaanse woorden *dalĕm*, *jĕro* en het op zijn Javaans gebruikte *nagara*; in de Babad Tanah Jawi is *Bintara* speciaal het rijk van Dĕmak. Een interessante plaats is R 3, 25 sq., waar van Bharata gezegd wordt:

> tinonira tikang kaḍatwan asamun ya tistis kabeh
> kadi pwa lĕburêkanang lĕbuh apan tayângdwal mĕtu
> sagadgada manahnira r laku masuk ring abhyantara

> Daar zag hij de kraton, verlaten en koud.
> Het was hem alsof de weg weg was: geen koopman op straat!
> Geen woord kon hij uiten, toen hij daar zo liep en de binnenhof inging ...

Het in Nag. 15, 2, d voorkomende woord *sasiki* vereist een voorafgaand substantief, en door *abhyantara* te lezen houdt men met deze eis rekening. Wat Teeuw en Uhlenbeck met het *āpāntara* van Kern's tekst zouden willen aanvangen, wordt in BKI 114, 220, noot 8, niet duidelijk; op zichzelf zou inderdaad *āpantara* „een a-vorm van *pantara*, dat ook elders voorkomt" kunnen zijn, maar aan de mogelijkheid heeft men weinig, zolang zij niet tot zinvolle inpassing in de context leidt. De opmerking der auteurs „Bergs moeilijkheden met *āpāntara* ... berusten op een vergissing" lijkt mij op een vergissing te berusten, want in VAWL-NR 59/1 heb ik er in de noten 261 en 362 slechts op gewezen, dat er met *āpāntara* niets te beginnen valt, en het uit OJNW 29 blijkende misverstand, dat *āpāntara* een Sanskrt woord voor „op zichzelf staande" is, geëlimineerd. In 1953 kon ik voor *āpāntara* geen verklaring aan de hand doen; thans stel ik een oplossing der moeilijkheid voor, die bevredigend lijkt, maar die uiteraard opnieuw overwogen zal moeten worden, zodra Teeuw en Uhlenbeck hun oplossing gepubliceerd hebben.

SUPPLEMENT

Bij het lezen van de proeven viel hier en daar onduidelijkheid of onvolledigheid op. Met de volgende noten verander ik het voorafgaande betoog niet, doch geef ik slechts enige aanvullende verklaring.

92. Aan het slot van paragraaf 3, 4 wordt naar een aansluitend betoog sub 3, 5 verwezen; dit staat niet in de hoofdtekst, doch in noot 34. De slotzin van noot 34 is echter niet overduidelijk. De bedoeling was er op te wijzen, dat de mededeling van Par. 30, 12 sq. iuncto Par. 30, 17, volgens welke bhre Wĕngkĕr de zoon van bhre Tumapĕl en de vader van bhre Kabalan was, en die een oudere mededeling betreffende Rājasawardhana als zoon van bhre Tumapĕl, d.w.z. van Krtawijaya, en als vader van bhre Kabalan moet hebben vervangen, duidelijk wordt, zodra men er rekening mee houdt, dat in de vijftiende Çāka-eeuw een Pararatonbewerker 1° Girīndrawardhana als een Rājasawardhana-substituut beschouwd heeft, en 2° Girīçawardhana alias bhre Wĕngkĕr met Girīndrawardhana verwisseld heeft. De man, die de oorspronkelijke tekst van Par. 30, 12 sqq. gewijzigd heeft, heeft bhre Wĕngkĕr vermoedelijk in de context aangetroffen, en dat kan zijn misverstand in de hand gewerkt hebben. De kwestie is immers, dat de jongste dochter van de mannelijke bhre Wīrabhūmi de vrouw van bhre Wĕngkĕr moest worden op het moment, waarop de mannelijke bhre Wīrabhūmi de functie van Wikramawardhana overnam en daarmee een „copie" van Wijaya/Krtarājasajayawardhana werd. De jongste dochter van de mannelijke bhre Wīrabhūmi heet in Par. 30, 11 sqq. bhre Matahun, omdat zij met bhre Wĕngkĕr getrouwd was, zoals haar oudere zuster in Par. 30, 10 bhre Mataram heet als gemalin van Wikramawardhana; zie de opmerking in noot 26, p. 229, over de primaire gelijkwaardigheid der titels *bhre Wĕngkĕr* en *bhre Matahun*, alsmede de opmerking in noot 93 over de gelijkwaardigheid der namen *Wĕngkĕr* en *Madiun*.

93. Aan de beschouwingen van p. 93 iuncto 114 en in de noten 36 en 51 moge ten behoeve van verdere studie van de Pajangse tijd nog iets toegevoegd worden.

Indien men in Wīrarāja, de babatangan, die zijn recht op de troon zowel aan een priesterlijke voorspelling als aan een koninklijke belofte te danken had, maar die lange tijd op de vervulling van de voorspelling en van de belofte heeft moeten wachten, een soort van Pajangse Ranggah-Rājasa ziet, en in Nambi zijn sang Anūṣanātha, dan kan men de notitie van Par. 18, 30:

Sira Bañak-Wiḍe atuwuh patang puluh tiga duk pamalayu

Op het tijdstip der pamalayu was Bañak-Wiḍe 43 jaar oud.

in verband brengen met Prapanca's mededeling in Nag. 40, dat Ranggah-Rājasa 40 jaar oud was, toen Kaḍiri viel, en wel op grond van de stelling, dat de notitie van Par. 18, 30 ook gelezen mag worden als:

Sira Bañak-Wiḍe atuwuh patang puluh tiga duk patumapĕl

wegens de notitie van Par. 24, 30 sq. betreffende het samenvallen van pamalayu en patumapĕl, en op de basis van de stelling, dat Krtanagara's sterfjaar zowel 1289 als 1292 geweest is (cf. p. 98 sq. hierboven); de Pararaton stelt dan immers de leeftijd van Bañakwiḍe/Wīrarāja op 43 jaar in 1292, en impliciet op 40 jaar in 1289. Gaan wij van 1289 uit, dan is 1290 als Wīrarāja-jaar vergelijkbaar met 1222 als Ranggahrājasa-jaar, het 41ste in het bestaan van elk van beiden. In het 27ste jaar daarna sterft in het ene geval sang Anūṣanātha (1248 A.D. volgens Nag. 41, 1), in het andere geval Nambi (1316 A.D. volgens Nag. 48, 2). Terwijl echter Prapanca 6 jaar aan Ranggah-Rājasa en 21 jaar aan sang Anūṣanātha heeft gegeven, heeft de Pajangse pujangga blijkbaar 21 jaar aan Wīrarāja en 6 jaar aan Nambi gegeven. Dit hangt vermoedelijk samen met de corrigeerbaarheid van de uitspraak van de vorige zin, want houdt men er rekening mee, dat de Pajangse pujangga de „nederlaag" van Raṇamanggala in een „overwinning" heeft omgezet, dan impliceert dat de afschaffing van de eerste panambi, d.w.z. van Jayanagara's „overwinning van Nambi in zijn tweeëntwintigste regeringsjaar" vermeld in Nag. 48, 2, en blijft slechts gelden, dat Nambi opgetreden is in 1311, het jaar van de *guntur palungge* (cf. p. 262 hierboven).

Het op p. 263 gegeven overzicht mogen wij nu als volgt in uitgebreidere vorm herhalen:

1212/1290 – 1232/1310	regeringstijd van de voorloper Wīrarāja
1233/1311 – 1268/1346	36-jarige regering van de eerste voorkoning
1269/1347 – 1304/1382	36-jarige regering van de tweede voorkoning
1305/1383 + 1306/1384	twee apit-jaren vóór Raṇamanggala's optreden
1307/1385 – 1342/1420	36-jarige regering van de derde voorkoning
1343/1421 – 1378/1456	36-jarige regering van de vierde voorkoning
1379/1457 – 1383/1461	herhaling van Tribhuwanottunggadewī's substitutietijd
1384/1462 – 1400/1478	herhaling van het Regentschap

met links van de schuine streep telkens het Çāka-jaar, rechts er van het corresponderende A.D.-jaar. Met het oog op deze reconstructie mogen wij nu wel stellen, dat de zevende vóór-Pajangse eruptie, waarnaar wij op p. 262 gezocht hebben, niet de met de letter a aangeduide verschijning van een nieuwe berg in 1298 Çāka, 1376 A.D., is, maar dat zij te stellen is in 1269 Çāka, 1347 A.D., het eerste jaar van de tweede voorkoning, omdat dan de vier voorkoningen allen hun eerstejaarseruptie hebben; de betrokken Pararaton-notitie is blijkbaar door een overleveringsfout uit

de tekst geraakt, of zij is in de knel gekomen bij de inlassing van de passus Par. 29, 17/26, of zelfs reeds eerder, bij de inlassing van de mededeling over de pasuṇḍa-bubat (Par. 28, 29 sqq.). De theorie van p. 264, waarmee het chronogram van Par. 30, 27 verklaard is, wint met dit betoog aan waarschijnlijkheid; opgemerkt had daar nog kunnen worden, dat de wijziging van de volgorde der cijfers bovendien gesuggereerd kan zijn door het feit, dat ook het jaartal van de panambi en dat van de parĕgrĕg, resp. 1238 en 1328 Çāka, uit dezelfde cijfers in verschillende volgorde bestaan.

De vraag, waarom de Pajangse geleerden een systeem van vier voorkoningen gecreëerd hebben, zou men kunnen beantwoorden met de opmerking, dat ook in de Singasarise tijd als voortijd van Majapahit volgens de opvatting van 1400 Çāka vier koningen geregeerd hadden, en dat de parallellie van Pajang het nieuwe Majapahit maakte. Daarnaast is echter te overwegen — want misschien zijn twee bedoelingen met elkaar vervlochten —, dat de Pajangse tijd ruimte biedt voor drie Buddha-Koningen, die dan met de vier voorkoningen een dynastiek zevental vormen. Het is namelijk zo, dat men, indien men in de Pajangse tijd, die in 1401 Çāka begonnen is, een *katriratnan* ziet, een „eeuw van het Drievoudige Juweel", aan drie existente Buddha-Koningen een plaats er in geeft, maar hun regeringen scheidt door een „bewind van de Koningin" in te lassen, een merkwaardig licht laat vallen op de jaartallen van Añakrakusuma alias Agung van Mataram. Wij krijgen dan namelijk, door aan de drie Pajangse Buddha-Koningen elk 39 jaar te geven, aan de eerste Koningin van Pajang de twintig jaren van Tribhuwanottunggadewī (1331 t/m 1350) en aan de tweede de op p. 135 vermelde elf jaren van Suhitā — om het overzichtelijk te maken:

1401/1479 – 1439/1517	regering van Krtanagara II
1440/1518 – 1459/1537	bewind van Tribhuwanottunggadewī II
1460/1538 – 1498/1576	regering van Rājasanagara II
1499/1577 – 1509/1587	bewind van Suhitā II
1510/1588 – 1548/1626	regering van Rājasawardhana II

en louter ter wille van de duidelijkheid van bekende namen gebruik makende —, als laatste jaar 1626 A.D. De regering van Rājasanagara II mag men echter met één jaar bekorten, omdat 1365 een dood jaar geweest is. Doet men dit, dan wordt het schema:

1460/1538 – 1497/1575	regering van Rājasanagara II
1498/1576 – 1508/1586	bewind van Suhitā II
1509/1587 – 1547/1625	regering van Rājasawardhana II

en wordt het laatste Pajangse jaar 1625. Indien men zich nu Añakrakusuma alias sultan Agung voorstelt als de eerste Buddha-Koning van Mataram, dan is zijn eerste jaar 1626, de periode van de door zijn moeder over hem uitgeoefende voogdij 1626 t/m 1632, de periode van de door zijn

vader over hem uitgeoefende voogdij 1633 t/m 1640, en het jaar van zijn optreden als onbevoogde koning 1641. Nu is 1641 het jaar, waarin Añakrakusuma de sultanstitel verworven heeft volgens de uiteenzetting van de Graaf in VKI 23, 264 sqq., en 1633 is het jaar van de invoering van de Mohammedaanse kalender. Dit stemt tot nadenken, vooral wanneer wij tevens overwegen, dat de hele structuur der Babad Tanah Jawi het streven verraadt om het Mataramse rijk tot de „copie" van Majapahit te maken, en opmerken, dat Añakrakusuma's ambtsaanvaarding als bevoogde koning in 1626 zijn geboorte in 1609 zou vereisen, en dat daarmee een met het tijdvak 1222 t/m 1251 vergelijkbare „tijd van Ranggah-Rājasa plus sang Anūṣanātha" van dertig jaar gegeven is, van 1579 t/m 1608; het belang hiervan springt in het oog, want 1579 A.D. is 1501 Çāka.*

De auteur der oorspronkelijke Babad Tanah Jawi heeft het beeld van het verleden getekend, dat hem paste, en de Pajangse tijd heeft hij ingrijpender gewijzigd dan de Pajangse pujangga de Majapahitse veranderd had. Van het zogenaamde tijdvak van de godsdienstovergang weten wij daarom bijzonder weinig af; hoofdzaak is wel, dat bijzonder onwaarschijnlijk is, dat de Pajangse tijd voor de Mataramse pujangga's een tijd van godsdienstovergang geweest is. Dat deze pujangga's aan de Islām belangstelling wijden, vloeit uit hun kennis van de Majapahitse tijd voort, want zoals in Groot-Majapahit naast het Buddhisme het Wiṣnuïsme erkend is, kan men in Mataram naast het Buddhisme de Islām hebben erkend; tolerantie ten opzichte van „de andere lieden" is te verenigen met gebrek aan belangstelling voor wat de leer dier anderen inhield, of dat nu Wiṣnuïsme dan wel Islām was. Het verhaal aangaande het heilige huwelijk van de Buddha-Koning met de dochter van de vorst van Wĕngkĕr, dat hierboven sub 3, 8 besproken is, vinden we terug in BTJ 100, 38 sqq., in Olthof's vertaling op p. 104 sqq.; de bruid heet hier dochter van de vorst van Madiun, maar *Madyun* is niet meer dan een variant van *Wĕngkĕr*, en bovendien maakt het verhaal zelf duidelijk, dat zij tevens de dochter van de *pūrwayawādhipa* was; en wat de bruidegom betreft, hij heet hier Senapati in plaats van Añakrakusuma, doch na de eerder besproken gevallen van transpositie hindert dat nauwelijks. Intussen is de bedoeling, waarmee deze noot geschreven is, niet een definitieve uitspraak over de Pajangse en de Mataramse tijd te doen – want dat zou ons buiten het bestek van dit boek voeren –, maar om te wijzen op een probleem, dat voor bespreking in aanmerking komt, en om enkele richtlijnen voor die bespreking te suggereren.

De koningin, die van 1401 t/m 1407 in Pajang als voogdes van

* BTJ 141, 20 plaatst Agung's overlijden in 1578 Çāka, 1656 A.D. Dit is het 24ste jaar gerekend vanaf 1633. In de Majapahitse tijd duurt de onbevoogde regering 24 jaar, maar indien het jaartal van BTJ 141, 20 schematisch is, dan heeft de auteur het eerste jaar verkeerd gekozen.

Singhawardhana opgetreden is, heb ik in hoofdstuk 3 aangeduid als Tribhuwanottunggadewī II. Nu deze naam in deze noot gebruikt is ter aanduiding van de vorstin, die tussen de eerste en de tweede Buddha-Koning van Pajang geregeerd kan hebben, verdient het aanbeveling om de vorstin van de eerste jaren van Pajang Jayawardhanī II te noemen. Reëel verschil betekent dit niet, omdat wij immers Jayawardhanī met Jaya-Wiṣnuwardhanī alias Tribhuwanottunggadewī van Majapahit geïdentificeerd hebben.

94. Bij p. 94, waar wij gezien hebben, dat de auteur van OJO 94 met zijn *bhaṭāra ring Dahanapura* waarschijnlijk Kamalawarṇadewī, de gemalin van Rājasawardhana, bedoeld heeft, is in verband met het feit, dat zij in de tekst der Waringinpitu-inscriptie *bhre Kalinggapura* heet, aan te tekenen, dat er dus geen verschil mag worden gemaakt tussen *bhre Daha* en *bhre Kalinggapura*. In de koningslijst van 1447 komt als B 2 een bhre Daha voor, en vermoedelijk heeft daarom de auteur voor Kamalawarṇadewī een variant van de *bhre*-naam gebruikt; het gaat om de „copieën" van Rājasanagara's zuster, die bhre Daha is geworden door haar huwelijk met de prins van Daha, en van Rājasanagara's gemalin, die door geboorte een bhre Daha was. In verband met van der Tuuk's opmerkingen in KBW 2, 282 en die van Krom in HJG[1] 101 (HJG[2] 104) moge opgemerkt worden, dat men misschien het verst komt, wanneer men *Kalingga* en *wano Kĕling* opvat als termen voor „het buitenland", „een ander land", want dan lag het voor de Buddhisten van Majapahit voor de hand het Wiṣnuïtische Daha zo te noemen. Zie voorts wegens de hier gemaakte opmerkingen het betoog op p. 229 over het verschillende gebruik van de titels *bhre Wĕngkĕr* en *bhre Matahun*, dat gelijkwaardigheid der namen *Wĕngkĕr* en *Matahun* niet uitsluit.

95. De uiteenzetting op p. 97 sqq. dient aangevuld te worden met de opmerking, dat men wel een 39-jarige regering van Jayanagara krijgt, indien men hem laat optreden in het jaar na Krtanagara's zelfvergoddelijking 1290, en hem laat sterven in 1328. Een Javaanse mededeling daaromtrent zou niet meer dan een variant zijn geweest van hetgeen we nu in de Nāgarakrtāgama lezen; als Sang Hyang Taya kon Jayanagara uiteraard in functie treden op hetzelfde tijdstip, waarop het in noot 38 besproken Akṣobhya-beeld „dienst" is gaan doen. In dit verband kan nog worden opgemerkt, dat de op p. 109 besproken verdwijning van Gajah-Mada in het niet met de door Prapanca vermelde plotselinge verdwijning van het Akṣobhya-beeld uit Caṇḍi Jawi vergeleken kan worden.

96. Bij de bespreking der Pararaton-notitie Par. 18, 8 sqq. had aangetekend dienen te worden, dat niet zeker is, of na *linĕbon* gelezen moet worden *wong aran* dan wel *wongaran*. Het *wong aran*, dat ik heb laten drukken, doet een beetje vreemd aan. Men zou na *linĕbon* een woord voor „demon" verwachten, maar ik heb die betekenis niet uit *wongaran*

kunnen halen, en ook geen woord gevonden, dat tot *wongaran* verbasterd zou kunnen zijn.

97. In het betoog van p. 159 sq. had opgemerkt kunnen worden, dat Kern's gissing in Nag. ed. 83, noot 2, volgens welke Prapanca in Nag. 32, 4, d met *pancākṣara* op zijn eigen naam gezinspeeld heeft, niet zo ver staat van Poerbatjaraka's betoog in BKI 80, 232 sq. als bij eerste lezing het geval schijnt te zijn. Poerbatjaraka heeft er op gewezen, dat *pancākṣara* zowel bij de Çiwaïeten als bij de Buddhisten staat voor een geheime aanduiding van het Opperwezen, bij de Çiwaïeten voor *Sabatahai*, bij de Buddhisten voor *Hum Tram Hih Om Ah*. Indien men het *pancākṣara* van Nag. 32, 4, d op het Opperwezen der Buddhisten laat slaan, in casu de Pancatathāgata, slaat het dan niet tevens op Prapanca, de Buddhistische opperpriester, volgens de althans op Java in zwang zijnde opvatting, dat God en Opperpriester identiek zijn? Er staat in Nag. 32, 4, d, in aansluiting aan het *parab inamĕr*, „geliefde naam", waarmee regel c sluit,

> pancākṣara ri wĕkasan ing pralāpa sinamar-samar awĕtu langö
>
> het vijfledig woord aan het slot van het lied, door de dichter op duistere wijze vermeld,

en men denkt hierbij allicht aan het *prapanca pracacah panca* van Nag. 96, 1, a. Ik beschouw *awĕtu langö* als woord voor „de dichter". In het voorbijgaan zij nog aangetekend, dat in regel b van de strofe wel gelezen moet worden *angracana bhāṣa wacana kakawin.*

98. In commentaar op de structuur van Schema V–A is op p. 181 gezegd, dat de trits Wairocana/Amitābha/Akṣobhya gegeven is volgens de in SHK *b* 56 in acht genomen volgorde, terwijl opgemerkt is, dat de plaats der vier nusântara-koningen voorlopig vastgesteld was. Met betrekking tot het laatste punt zijn wij sub 5, 3 tot de conclusie gekomen, dat in de Groot-Majapahitse tijd de vorst van Madura de plaats heeft ingenomen, waarop in Schema V–A de vorst van Malayu staat. Niet is echter ter sprake gekomen, dat men ook Amitābha en Akṣobhya van plaats zou kunnen laten ruilen door niet van de SHK-notitie uit te gaan, doch van het feit, dat Akṣobhya de tijd tussen Krtanagara en Rājasanagara overbrugd heeft, zodat hem de middelste plaats toekomt. Doen wij de andere keuze, dan is de Amānadīdhiti van Gonḍang-Lor uiteraard Rājasanagara, en moeten wij als irrelevant beschouwen, dat Rājasanagara in 1358 nog onder voogdij stond.

99. Het op p. 202 bij *tras-sungay* toegevoegde vraagteken is misschien niet zonder meer duidelijk. De kwestie is, dat Kern het *mahawan rikang trasungay* van Nag. 19, 2, d met „naar de bron der rivier gaan" vertaald heeft en in het kader van deze opvatting *tras = tĕnḍas* moest lezen. De juistheid van deze opvatting staat echter allerminst vast, hoe positief Kern's uiting ook is. Poerbatjaraka heeft in BKI 80, 223 voorgesteld om

„langs rotsachtige paden gaan" te vertalen, en zich afgevraagd, of *trasungay*, door hem met één s gespeld, „rotsachtig" zou kunnen betekenen; het is echter volkomen duister, waarop deze opvatting steunt, en een verbetering kunnen wij Poerbatjaraka's gissing dus niet noemen. Er is een zekere kans, dat de eigennaam *Antaraçaçī* van Nag. 73, 3, c, door Krom reeds met het *Antawulan* van Par. 27, 12 in verband gebracht (Nag. ed. 295), de deftige nevenvorm van *Antarawulan* geweest is, en dat dit laatste via *Antrawulan* – dat dan wel in Par. 27, 12 te lezen is – tot *Trawulan* is verlopen, de naam van het dorp, dat thans op het terrein van Majapahit ligt; dat men de naam *Trawulan* weer tot *Citrawulan* verfraaid heeft (HJG[1] 460; HJG[2] 463), pleit niet tegen de gissing, want wie in *Trawulan* een verkorte naam hoort kan het woord ook verkeerd tot een volle vorm reconstrueren. Is nu *Trawulan* inderdaad uit *Antarawulan* ontstaan, dan kan *Trasungay* uit *Antarasungay* ontstaan zijn; in dat geval heeft de naam een plaats tussen twee rivieren of twee stukken van een rivier gesuggereerd, hetgeen in het verband van Nag. 19, 2 goed past. Zie ook Stutterheim's opmerkingen in BKI 95, 413, waar hij Kern's vertaling verbeterd heeft, maar diens opvatting betreffende *trasungay* als metrische variant van *tras-sungay* heeft overgenomen.

100. De opmerking op p. 210 over „*bañolan*, van het grondwoord **jual*" is door haar beknoptheid enigszins misleidend. Gezegd had dienen te worden, dat misschien naast een vroeger **mādualan*, waaruit zich het latere *dolan* gevormd heeft, een woord **mājualan* gestaan heeft, waaruit *bañolan* ontstaan is door een soort metathesis, bestaande uit ontnasalering van de m tot b en vernasalering van de j tot ñ (cf. Tagalog *tamis* naast Javaans *manis*, al is dat niet geheel hetzelfde geval).

101. In noot 9 op p. 211 had de aandacht er op gevestigd kunnen worden, dat wij, indien wij *nūṣa* als een verkorting van een woord voor „mensenwereld" opvatten, *nūṣântara* ook eer met „andere landen" dan met „andere eilanden" moeten weergeven. In ieder geval is er geen reden om Campā, dat geen eiland was, van de *nūṣântara* uit te sluiten. Dat men thans *Nusantara* gebruikt voor „Indonesië", met inbegrip van het eigen eiland, doch met uitsluiting van het Aziatische continent, is etymologisch dan wel onjuist, maar daarom nog niet afkeurenswaardig, want verba valent usu.

102. Voor alle zekerheid zij aangetekend, dat de vertaling „zijn oogappel" op p. 226 steunt op de veronderstelling, dat wij in Nag. 7, 4, c te maken hebben met een populaire constructie, die geheel en al overeenkomt met het Nederlandse „Wikramawardhana zijn schat", en dat het suffix *-nira* dus op Wikramawardhana slaat. De vertaling „Wikramawardhana is haar oogappel" laat zich eveneens verdedigen; mij leek de andere vertaling iets waarschijnlijker, maar ik zou over de kwestie niet willen twisten.

103. Op p. 229 is waarschijnlijk geacht, dat de in de Kanḍangan-inscriptie genoemde ra kaki ng Amūrwabhūmi met Krtawardhana te identificeren is. Aangetekend is daar, dat er geen reden is om de naam met Angrok in verband te brengen, zoals van Stein Callenfels gedaan heeft in TBG 58, 341, met het oog op de mededeling van Par. 13, 28 sqq. Tegen van Stein Callenfels' opvatting, dat met *sang Amūrwabhūmi* de stichter van het rijk bedoeld is, behoeft men echter geen bezwaar te hebben, en daarom had op p. 229 opgemerkt dienen te worden, dat de aanduiding van Krtawardhana als *ra kaki ng Amūrwabhūmi* interessant is, omdat hij dan „stichter van het rijk" genoemd wordt. Dit is van belang, omdat wij sub 5, 3 Gajah-Mada en Krtawardhana als één persoon beschouwd hebben, en er inderdaad alle reden is om Gajah-Mada als de stichter van het Groot-Majapahitse rijk te beschouwen.

104. Bij de aantekening aan het slot van noot 59 (p. 271) de vraag, of men misschien de naam *Tritaraju*, die de Pararaton aan Ayam-Wuruk toekent, met de term *trināḍi* in verband mag brengen. Wij hebben op p. 288 gezien, dat de gemalin en de twee zusters van Rājasanagara samen de *trināḍi* gevormd hebben, en dat er misschien een mannelijke *trināḍi* naast de vrouwelijke erkend is geweest. Ondeskundigen kunnen dus de indruk hebben gekregen, dat *Trināḍi* een naam van Rājasanagara geweest was, en de vorm van de weegschaal kan er toe hebben geleid, dat *Tri-Taraju* als synoniem van *Tri-Nāḍi* in gebruik is gekomen. Meer dan een gissing is dit uiteraard niet.

105. Bij de laatste alinea van noot 63 (p. 275) is nog aan te tekenen, dat de naam van Ḍanḍang-Gĕnḍis, als „suikerkraai" verstaan, later geleid heeft tot de schepping van een Majapahitse rijksgrote Gagak-Çarkara, die in de kidung Rangga-Lawe een rol speelt. Ook de patih Madhu van Par. 28, 29 sq., die daar uitgezonden wordt om de hand van de prinses van Sunḍa voor Ayam-Wuruk te vragen – in de Kidung Sunda heet hij ook *patih Çarkara* –, zou men via *Gagak-Çarkara* met Ḍanḍang-Gĕnḍis kunnen identificeren; dit is van belang voor de bepaling van de ouderdom van het verhaal over „de slag bij Bubat", die waarschijnlijk niet als een historische gebeurtenis op te vatten is. Dat de verslagen vorst van Kaḍiri tot een dienaar van de overwinnende dynastie geworden is, is op zichzelf niet vreemd; ook de verslagen opstandeling Rangga-Lawe verschijnt in de Damarwulan-roman als de onderdanige dienaar van Prabu Kĕnya. De mythologische afstand van een onderdanige dienaar tot een *wāhana* is gering, en de vraag mag dus worden gesteld, of niet ook het paard Gagak-Rimang, waarop volgens JNHW 2, 628 de vorst van Jipang zou hebben gereden, een variant van Gagak-Çarkara is. Zo zou dan Agastya op Java via Sanḍang-Garba, Ḍanḍang-Gĕnḍis en Gagak-Carkara de gedaante van een paard gekregen hebben!

106. Bij het corrigeren van de proeven heb ik op p. 94 in regel 3 het woord *bijna* laten opnemen, omdat mij opviel, dat de lezer, die de afstand tussen Rājasawardhana's sterfjaar en *çrāddha* met de afstand tussen Rājapatnī's sterfjaar en *çrāddha* zou vergelijken – resp. 1397/1408 en 1272/1284 Çāka – en daarbij een jaar verschil zou constateren, zich misleid zou kunnen voelen. De noot, die ik ter verklaring van het verschil schreef, bevatte eigennamen en technische termen, die niet gemakkelijk meer in de reeds gezette lijst te verwerken waren, zodat ik het daarin vervatte betoog in petto moet houden. Ik volsta met aan te tekenen, dat m.i. het overlijden der Rajāpatnī gesteld is op de laatste dag van het in aanmerking komende Çāka-jaar en het eerste overlijden van Rājasawardhana op 5 asuji 1397 Çāka. De opdracht tot het vieren van Rājasawardhana's *çrāddha* is gegeven in kārttika 1408 Çāka; het *çrāddha*-jaar is dus begonnen toen er van 1408 Çāka reeds enkele maanden verstreken waren, en daarom was 1408 Çāka niet helemaal hetzelfde als „Rājasawardhana's *çrāddha*-jaar".

Omdat de opmerking in de vorige alinea aanleiding kan geven tot de conclusie, dat de *çrāddha*-plechtigheid van 1408 Çāka een historisch feit is, herhaal ik in deze laatste noot hetgeen in de eerste, op p. 2, gezegd is: de vraag naar historische werkelijkheid laat ik onbeantwoord, want in deze verhandeling heb ik slechts een poging gedaan om het door de Javaanse geleerden getekende beeld te verstaan. Deze heren stonden niet onder invloed van Thucydides en zijn school, maar onder invloed van Indische mythen. Op het verschil tussen wat ik nu maar „de Griekse visie" en „de Indische visie" zal noemen kon niet op iedere bladzijde de aandacht gevestigd worden, en omdat de twee beelden nu eenmaal oppervlakkige gelijkenis vertonen, kan het betoog van dit boek lezers van losse paragrafen tot door mij bestreden opvattingen leiden. Om een voorbeeld te geven: ik beweer niet, dat een historische koningin Tribhuwanottunggadewī in 1357 A.D. gestorven is, want indien men van Rājasanagara's voogdijtijd het dode jaar 1365 aftrekt, ziet men, dat aan zijn moeder en aan zijn vader evenveel voogdijjaren toegekend zijn, en de half vrouwelijke, half mannelijke voogd doet denken aan de Ardhanārī, de uit de Javaanse iconografie bekende figuur, die Krom besproken heeft in IHJK 1, 95.

SUMMARY

Brandes, when the government of the former Netherlands East Indies entrusted him with the study of Javanese archaeology some seventy-five years ago, felt the need of a more thorough knowledge of early Javanese history. He started perusing the Javanese poems known to us under the collective title *Babad Tanah Jawi*, which were written sometime between 1625 and 1875 and in his day were believed to contain the history of the pre-Mataramese dynasties. At the same time, however, he set out to acquire a broader and deeper understanding of the early texts on stone and copper plates which he managed to locate.

From an article written in 1888 (TBG 32) it is clear that by that time Brandes had found an incomplete copy of the *Pararaton* and had come to the conclusion that it provided better information regarding the kingdom of Majapahit than the *Babad Tanah Jawi*, since the *Pararaton* story of the origin of Majapahit came closer to the official account included in the royal charter OJO 81 (1294 A.D.). After having obtained an integral manuscript, Brandes prepared an edition of the *Pararaton* which was published in 1896 (VBG 49/1). It contains the Javanese text, a Dutch translation, and extensive comments showing clearly that Brandes was predominantly interested in the *Pararaton* as a source of information on early Javanese history.

Two years before VBG 49/1 appeared, Brandes found a copy of the poem *Nāgarakrtāgama* in Lombok, one of the smaller islands to the east of Java. This poem, written in 1365 A.D. by the Buddhist priest Prapanca, contains a survey of the kings of Singasari and Majapahit, together with their principal years in chronograms. It seemed to provide contemporaneous information, and to be in its turn more reliable than the *Pararaton*. Brandes brought out the text in 1902 (VBG 54/1), and fragments of a Dutch translation were found among his papers after his death in 1905. A complete translation of the *Nāgarakrtāgama* we owe to Professor Kern. It was published in instalments between 1910 and 1914, and in 1919 reissued in book form, enriched with extensive notes by Krom. Krom firmly believed Prapanca to be a trustworthy informant: the chapters on Singasari and Majapahit in his *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* are to a large extent based on the *Nāgarakrtāgama* narrative, and in his opinion the reliability of the poem becomes evident as soon as the text is compared with relevant information provided in royal charters of the fourteenth century of our era.

Since 1938 the present author has advanced doubts regarding Brandes' and Krom's point of view on the value of Javanese books and inscriptions as source materials. In that year he published an article on Javanese historiography (in GNI 2) in which various 'highbrow' books, including

the *Nāgarakrtāgama* and the *Babad Tanah Jawi*, are discussed as instruments of priestly magic intended to guarantee the dynasty a prosperous future rather than to describe its fortunes in the past. In 1951 not only the general character of these books was called into question, but also their value as sources of information. It was pointed out in a study published at that time, *De evolutie der Javaanse geschiedschrijving* (MAWL-NR 14, 121 ff.), that the account of the origin of the Singasari dynasty given both in the *Pararaton* and by Prapanca, though it appears in an updated form, actually refers to a man who lived in the tenth century. Similar radical deviations from historical fact were discussed in other publications of the present author during the following years.

The theory propounded in this book introduces five major kings of Singasari and Majapahit as terrestrial manifestations of Pancatathāgata, the 'Fivefold Buddha' of late Mahāyānistic theory. The essential oneness of the Five Jinas (Dhyāni-Buddhas) is reflected in the essential oneness of the five Javanese kings Krtanagara, Jayanagara, Rājasanagara, [Jayawardhana], and Rājasawardhana. The same length of reign and the same achievements and relatives are attributed to each of these five kings, so that various events mentioned in connection with one reign hold good for the others as well. The relation between this priestly picture and the reality of Javanese history is highly problematic; a distinction should therefore be made between the study of the picture and the study of history.

Chapter 2 deals with the denominational position of Wijaya, the first king of Majapahit. The account given in OJO 81 of the events leading up to Wijaya's accession to the throne is so strikingly in accordance with the story about Erlangga given in the two texts on the Calcutta Stone (the Sanskrit Erlangga Hymn and OJO 62 [1041 A.D.]) that the priestly author of the charter OJO 81 must be credited with the intention of proclaiming Wijaya the Erlangga of the thirteenth Çāka century: according to the charter, Wijaya was the son-in-law of the murdered Krtanagara, just as Erlangga had been regarded as the son-in-law of his assassinated predecessor. Once this characteristic of OJO 81 has been observed, it can be seen that the same theory holds true for the Wijaya account in the *Pararaton*. Several details of the *Pararaton* account reveal an older function of the text and a long process of corruption as the narrative was handed down by oral tradition. The total effect of the analysis of the *Pararaton* account, in its turn, is to demonstrate the validity of the theory that the OJO 81 version should be ascribed to a priest who wished to identify Wijaya of Majapahit with the renowned king of yore.

Erlangga, however, had been a Wiṣnuite; more than that, he had been venerated as an avatar of Wiṣnu. OJO 81 therefore implies that Wijaya was a Wiṣnwawatāra as well. This is puzzling at first glance, since he has been supposed to be a follower of the Buddhist king Krtanagara, and Krtanagara's Buddhist sympathies are evidenced by a Malay inscription

(1286 A.D.) on a Buddhist statue. The text of the inscription states that Krtanagara had presented the statue to the king of Malayu, and it probably implies that he had started marriage negotiations in order to enlist his colleague's sympathy in a common front against K'ubilai Khan. Buddhism prevailed once more in Majapahit after 1331 A.D. We may understand OJO 81, therefore, if we suppose the priests of Early Majapahit to have given preference to Wiṣnuism above Buddhism because of Krtanagara's failure, and the priests of Greater Majapahit to have returned to Buddhism after Wijaya proved to be worse than Krtanagara.

It would seem that the man who reintroduced the type of tantric Buddhism that had been adopted by Krtanagara was the abbot of the monastery Tūryāntapada in Wanjang, whom we are used to calling Gajah-Mada. Will he gain new fame as a planner of future history? It is possible that succession in Majapahit and even in Pajang was determined beforehand on the basis of the doctrine of Greater Majapahit. The principle of this doctrine was laid down in a Sanskrit hymn which a visitor to Surabaya may still read on the pedestal of an Akṣobhya statue called 'the stout boy' (Jaka-Nḍolog) by the Surabayans who daily present him with fresh flowers. The meaning of the 'Krtanagara Hymn' can best be understood by means of a careful analysis of the *Nāgarakrtāgama*, the final pages of the *Pararaton*, and a number of popular stories. Buddha reveals himself, either as the Existent One (Sang Hyang Hana) or as the Non-Existent One (Sang Hyang Taya), in the Five Kings, three of whom existed whereas two did not. Their common achievement was the unification of Java after the partition of the realm by ārya Bharāj (read Erlangga/Wijaya). The non-existent kings would seem to have been characteristic of the Majapahit period, and were intended to fill the gap between Krtanagara and Gajah-Mada. There was no need of them in Pajang, so that the Pajang epoch of the Threefold Jewel was slightly different from the Majapahit epoch of the Fivefold Tathāgata. In the twilight at the end of the night of the Non-Existent One, royal power was exercised by the Queen of Majapahit, a blend of beauty and witchcraft such as the popular imagination ascribes to the childbed demon (*pontianak*). The first such queen, a rather mysterious case, was called Tribhuwanottunggadewī; later queens may have been benevolent as a result of the purification rites performed in 1362.

The arguments supporting this main theory are explained in Chapter 3; they are too intricate to be summarized in a few lines, since they depend on the translation and interpretation of a number of Javanese texts appreciated as a complex.

The problems dealt with in Chapter 3 are approached from a different angle in Chapter 5. There it is pointed out that a better understanding of some features of the genealogical structure of the kapancatathāgatan can be obtained if account is taken of information provided by the Buddhist catechism *Sang Hyang Kamahāyānikan*, which mentions side by side the One Buddha, the Threefold Jewel, the Fourfold Goddess, and the Fivefold

Tathāgata. Each Buddha-King, it appears, is provided two sisters, and through their marriages the Buddha-King of Majapahit becomes allied to foreign Buddha-Kings in such a way that every generation consists of three Buddhas constituting the Threefold Jewel. Each Buddha-King, however, is also accompanied by the Fourfold Goddess, so that the Foreigners may be masculine as well as feminine. Diachronically the Fivefold Tathāgata constitutes two Threefold Jewels, so that either of the two halves consists of fifteen individuals: nine males and six females if the Foreigners are masculine, six males and nine females if they are feminine. Moreover, each of the Foreigners of the second generation consists of two individuals; one of these Twofold Foreigners is Krtawardhana/Gajahmada, Tribhuwanottunggadewī's husband and Rājasanagara's father. Many details of the doctrine are not yet sufficiently clear, and experts in the field of tantric Buddhism – perhaps especially Tibetologists – may be able to solve problems beyond the purview of Javanists.

Chapter 4 was inserted between Chapters 3 and 5 since one aspect of the structure of the royal family to be taken into account in Chapter 5 could be explained only by means of a comparative study of *Pararaton* and *Nāgarakrtāgama* information on the kings of Singasari. Prapanca, it would seem, was interested in the *Pararaton* (i.e., the version existing in his time) because of the opportunity it provided him to reshape the king Anūṣapati mentioned in it into a non-existent Buddha-King who links up the remote period of Çailendra Buddhism (in Java the Barabuḍur period) with the kapancatathāgatan.

To relieve the main body of the text, the discussion of highly technical questions in this book has been relegated to notes.

LIJST VAN EIGENNAMEN EN BIJZONDERE WOORDEN

In de onderstaande lijst zijn de eigennamen van personen en plaatsen, die, wegens hun betrekking tot het behandelde onderwerp, bijzonder vaak voorkomen, zonder loci vermeld. Van eigennamen afgeleide adjectiva zijn doorgaans niet afzonderlijk opgenomen. S = Supplement; m = mannelijk; v = vrouwelijk.

Aardgodin 271
abhaya 166
abhayam çaraṇāgatasya 166
abhayamudrā 166
abhiṣeka 73
abhyantara 248, 301
acintya 200
Adam 274
aḍampul 254
Adaningkung, Adi-ning-Kung 272
adĕg ing dharma 242
ādeça 170
adhikāra 212
Ādiparwa 31, 36, 215/7
Ādityawarman 187/91, 197, 235, 293/6
ādiyuga, Ādiyuga 144
aeonale apit 237
Agastya 274, S 105
Agĕng Giring 144
Agnibhaya 139 sq., 168
Agnibhaya/Wongatĕlĕng 145, 155; cf. Wongatĕlĕng/Agnibhaya
Agung van Mataram 45, 156
ahāpati, aharpati 42, 218
ahorātra 218
aikya 301
Airlangga, Airlangghya 43 sq., 219
Akṣobhya 52, 55, 98, 136 sq., 173, 178, 180, 241, 244 sq., S 98
Akṣobhya-beeld 22, 49, 54, 137, 225, 241/5, S 95
alantaran (kalasa) 253
amāh-gunung 151
Amānadīdhiti 59, 181, 224, S 98
amangkubhūmi 41, 44, 253, 255
amarabangun 277
ambhagawān 128
amĕm (satya, waja) 270
amiçunakĕn 104
amingtiga 164 sq., 176; cf. mingtiga
Amitābha 55, 60, 173, 178, 180 sq., 224, S 98
Amoghapāça 187, 287
Amoghapāça-beeld 187, 197, 293
Amoghapāça Lokeçwara 287
Amoghasiddhi 55, 101 sq., 110, 166, 173, 178, 180 sq., 187
amrta 40
amukti palapā 107, 253, 255
amukti wibhawa 253
Amūrwabhūmi (ra kaki ng) 229, S 103
amuṣpa 150
amwangmwang(i) 58
anabrang 42 sq., 218; cf. Kĕbo-Anabrang
ananggung 247
Ananta 40
aṇḍarat 43
Andini 216
angabhaya 166; cf. ratu angabhaya
angatpada 200
angawatāra 43
angĕmban 111
angga 41
angiṇḍarat 43
angkatan, ni dewī Angkatan 194, 200
angkat pada 200
Angrok 21, 24 sq., 27, 34, 138/46, 148, 150, 151, 153, 155, 162, 222, 229, 241, 272 sq., 276, 278, 290/2, 297, S 103
Angrok/Ranggahrājasa 53, 162
Angrok-roman (-verhaal) 26, 33, 138, 140, 144, 273, 297
angsa (= bañak) 212
anirukta, anirukti 226
anopama, anupama 203
Antabapa, Antapada (maṇḍala) 290
Antaraçaçī S 99
Antarasungay S 99
Antarawulan S 99
Ant(r)awulan S 99
anti-Buddhistisch 118
antika, antikā 239
anukūla 189, 249
anunggang gunung 215

anungkul 249
Anūṣanātha (sang) 45, 98 sq., 101, 146 sq., 149, 153/6, 161, 163, 211, 250 sq., 280, S 93
Anūṣapati (sang) 27, 140/5, 147, 153, 155, 167 sq., 272 sq., 278
Anyawastudhā 293
Añakrakusuma 196, 237, S 93
āpāntara 301
apit 77 etc., 232 sq., 237
Ardhanareçwarī (van Sagala) 242
Ardhanārī 242, S 106
Ardimulya 193, 288
Ariadikara 275
Arjuna 102, 206, 252
Arjunawijaya 113, 206, 239, 261
Arjunawiwāha 21, 102, 218, 252
ārya Damar 295 sq.
Āryādhikāra, āryādhikāra 28, 212
asurabhaya 249
asura's 40
Atjeh 140
atpada 200
Awalokiteçwara-beeld 283
āwaraṇa 283
awasāna 279
awatāra 43 sq., 110, 123, 219
āweça 170
Ayam-Wuruk 64 sq., 77, 99/101, 103, 106, 110, 121 sq., 266, 271 sq., 289, S 104, 105
ayonija 154 sq.

Babad Tanah Jawi 8, 11/5, 17, 21, 29/31, 45, 79, 105, 145, 155 sq., 196, 203, 215, 223, 237, 252, 265, 276 sq., 288, 296, 301, S 93
babatangan 28, 151, 211, 216, 261 sq., 264, 285, S 93
Baḍanḍĕr 105
Bagânjing (samĕgĕt) 291
Bahula 193
bajra 222
Bajradewī 242
Bajradhātusubhūti (sang hyang tantra) 170/2
Bajrapāṇi 173, 180
Bajrapura, bajrapura 186, 290
Balawi-inscriptie 96, 173, 177, 188 sq.
Bali 8, 31, 77, 103, 124, 141, 144, 172, 177 sq., 180, 182 sq., 188/91, 205, 216, 219, 233, 235, 246 sq., 265, 267, 294, 296, 300
Bali (bhre, prins van) 189/91
Baliërs 215, 296
Balikā 190
Bali-oorlogen 294
Bali-paar 191
Balunghura 209
bāmākrti 151, 276 sq.
Bangli (= Bāli) 177, 188, 294
Bantĕn 39
bangun-jala 268, 270
bañak 28, 212
bañak ḍalang 212
Bañak-Madang (ra) 43 sq.
Bañak-Modang (ra) 43
Bañak-Wiḍe 28 sq., 118, 272, S 93
bañak widyā 28 sq.
bañolan 257, 272, S 100
Bapa (pūrwadharma ring, manḍalêng) 290
Barabuḍur 107, 135, 284
Barabuḍur-Buddhisme 170
Barang (mpu) 290
Baron Kawit-Paru 297
Baron Sĕkenḍer 194
Baruṇa 126 sq.
Bāyu 126 sq., 271
bĕḍaya 283
beneden-Brantas 152
Berg 203, 206, 247, 301
Berg (van den) 296
Bergheer 125 sq., 215, 270
Bhagawadgītā 207
bhagawān 128 sq., 131 sq., 145
Bhagawatī 193; cf. Paramabhagawatī
Bharāḍ (ārya) 48; zie Bharāj
Bharāḍa(h) (mpu) 53, 145, 186, 193, 222 sq., 267 sq., 274
bharāj 223
Bharāj (ārya) 22, 26, 47, 51/4, 57, 134, 145, 186, 221/3, 274
Bharālī Dhātwīçwarī 287
Bharālī Locanā 287
Bharata 301
Bhārata-oorlog 206
Bhāratayuddha 21, 56, 206, 221
bhāryāpati (mwang) 232, 238
Bhaṭāra Guru 269, 276
Bhaṭāra Narapati 187 sq.
Bhaṭāra Nātha 269 sq.
Bhaṭārêstrī 69, 128; cf. Prabhu Strī
bhawābhawau 200
bhawacakra, bhāwacakra 222
Bhīma 220
bhinagawān 128
bhrātrātmaja 239

bhre, zie onder de op *bhre* volgende naam
bhujangga 107, 201, 263
bhujanggaprayāta 6, 201
bhūmi satala, pitung tala 285
Biluluk-inscripties (II, III) 260
Bintara 301
Blambangan 192, 295
Bloomfield 33, 214, 247
Boddha (= Buddhistisch) 292
Boddha's (van Lombok) 205; (van Java) 243, 267
Bodhisattwa 155, 198, 261
Bosch 9, 13, 47, 50, 59, 62, 85, 139 sq., 224, 241 sq., 245, 258, 293
Bo-Tahi (kaki) 291 sq.
Brahma 173
Brahman (dag van) 40, 77
Brandes, passim
Brantas 278
brata 156/8, 186, 253
Bra-Wijaya 96, 213, 215, 288, 295
Bubar-Balĕman 276
Bubat (slag bij) 191, 255, S 105
Buddha, Buddha-beeld, passim
Buddhādhiṣṭhāna 298
Buddha-Koning(en), passim
Buddha-Patih 263
Buddhisme, Buddhist, Buddhistisch, passim
Buddhistisch-Wiṣnuïtische Unie 127
Buddholoog(en) 181, 224, 279
Bukit Sulang 293
Bulalak (prior van) 291
bumi satala, zie bhūmi satala
bungalan 152; Bungalan, zie Mahiṣa-Bungalan
Bungur-inscriptie 223, 227, 239
Buntal 32
buñi surat 271
burōng, burung 140
Buta-Lawe 41
buyut van Nangka 261
Byzantinisme 13

Cakranagara 7, 205
Calcutta-steen 29, 31
Callenfels (van Stein) 193, 228 sq., 238, 278, 297, S 103
Calon-Arang 186, 193/5, 272 sq.
Calonarang-verhaal 53, 141, 186, 192 sq., 222, 269, 272
Campā 96, 101, 132, 174/81, 186, 188/91, 194, 286 sq., 294, S 101
campaka 168, 286
Campaka; zie onder Mahiṣa-Campaka
Campārāja 190
Camse 132, 189, 192, 286 sq., 295
Cāmuṇḍā 193
Cāmuṇḍā-beeld 270, 288
Caṇḍi Barabuḍur 107, 135
Caṇḍi Jago 268, 293
Caṇḍi Jawi 99, 136 sq., 240 sq., 245, S 95
Caṇḍi Kĕḍaton 286
Caṇḍi Pari 286
Caṇḍi Prambanan 135
Caṇḍi Pūrwa-Patapan 242
Caṇḍi Sagala 240, 242
Caṇḍi Tigawangi 299
Candra 127
candradimuka 216, 297
Candramā 126
Canggu 148, 150, 152, 276, 278
Canggu-Lor 148
cātaka 201
caturdaçātmika 287
Caturdewī 173, 175, 178, 181, 189, 193, 287
caturdwīpa 191
caturdwīpeçwaramuni 181, 186, 198, 223
Cayarāja 249
Ceilon 261
Cĕmpa 96, 291; cf. putri Cĕmpa en Campā
Cĕnṭini (Sĕrat) 279
Chinees, Chinezen 112, 118, 128, 133, 213, 259 sq.
Christus, Christelijk 55
Citragotra 297
Citrawulan S 99
Çailendra 154, 215, 252
Çailendra-Buddhisme 221
Çailendra-dynastie 77, 154, 215, 284
Çailendra-koning 155, 270
Çailendra-probleem 252
Çailendra-tijd 133, 135, 155, 162, 252, 267
Çaiwa 243
çaiwala 269
„Çāka-jaar" 281
çakakāla 51, 55 sq., 100, 161, 206, 220 sq.
„Çakakāla" 281
Çākya's 157
Çākyamuni 173
Çākyasingha 157
Çarkara (patih) S 105

Çatamanyu 126
Çeṣa 40
Çiwa 139, 152, 206, 215 sq., 243
Çiwa-beeld 136, 241, 243, 244
Çiwa-Buddha 5, 124 sq., 136, 251, 270; = Çiwabuddhālaya 221
Çiwabuddhaloka 241 sq., 251
Çiwaïsme, Çiwaïeten, Çiwaïtisch 111, 197, 299, S 97
Çiwa-tempel 258
çrāddha 87, S 106
Çrī 111, 215, 233
çrīghana, Çrīghana 59, 224
Çrīpurā 73
Çrī/Wiṣnupura 87 sq., 111, 116, 197, 258
çūnya 293
çūnyatattwa 136
Çūrabana 298

dadi 33/5, 140 sq., 143, 194, 222, 241, 272, 297
Daha 33, 64, 68, 71, 94, 109, 118, 123 sq., 150 sq., 175, 178, 187, 197, 216, 229, 231, 236 sq., 255, 266, 269, 274, 276 sq., S 94
Daha (bhre) 64 sq., 68 sq., 71/4, 81/3, 85/7, 100, 108, 111, 112, 119/23, 132, 165, 223, 227, 229/31, 234/6, 258 sq., 269, S 94
Daha (bhre) m 68, 72
Daha (bhre) v 68 sq., 72
Daha (bhre) (III) 230 sq.
Daha (bhre) (IV) 71, 230
Daha (bhre) (V) 231
Daha (patih van) 187
Daha (prins van) 121, S 94
Daha (prinses van) 121
Dahanagarapratiṣṭhita 100
Dahanapura (bhaṭāra ring) 86 sq., 93 sq., 132, S 94
Dalai Lama 292
ḍalang 257
Damais 25, 73 sq., 85, 131, 163, 191, 201, 223, 225, 235, 260, 266
Damar (ārya) 191, 295 sq.
Damar-Wulan 289, 296
Damarwulan-verhaal 115, 186, 192, 289, 295, S 105
ḍampul 254
dāna 157
dānava's 40
Ḍan(g)ḍang-Gĕnḍis 145, 151, 275/7, S 105
Dangdi (ra) 43 sq.
Darabiru 190
Darajingga 37, 42, 190, 294/6
Daranayana 295
Darapanu 295
Darapĕṭak 37, 39, 42, 63, 96, 101, 174, 189 sq., 286, 294 sq.
Daraputi, Daraputih 96, 174, 295
Darawati (raden) 96, 174, 286, 295
Darawati-Cĕmpa (dyah) 286
Ḍarbaru 21, 23, 158/62, 207, 209
Ḍarbaru-theorie 158
darçana 235
daridra 210 sq.
Ḍatar 34 sq.
De Couto 237
Deçawarṇana 17, 204
Ḍĕḍĕs 38, 139, 141/3, 145 sq., 273
Dĕluwang (kali) 276
Dĕmak 155, 237, 277, 301
dewātmaka 155
dewa tuhan (pr)apatih 187
Dewī Angkatan 194
Dhanvantari 40
dharmādhyakṣa ring kasogatan 46, 134
dharma kasogatan 186, 292
dharmaputra 253
dharmawangça 27, 36, 59 sq., 82, 93
Dharmawangça-dynastie 59
Dharmawangçakrtawardhana 59 sq.
Dhātwīçwarī 287
Dhyāni-Buddha's 55
Djajadiningrat 11
dolan 210
dopara (dupara) 203
Draupadī 215
Dreklucht (vadertje) 291
Drieëenheid 136, 173
Drievoudig Juweel 195
Durgā 139, 141, 193 sq., 271, 297
Durgā/Ḍĕḍĕs 141
dwāpāra 156, 203
dwāpara-tijdperk 157
Dwārawatī 174, 286
dyah 284

Eerde (van) 205
eka, ekan 248, 301
ekarātra 280
ekarṇawa 246, 299
ĕntas 218
Er-Abang (inscriptie van) 191, 235
Erlangga, Erlangga-hymne, passim
Erlangga/Wijaya 285
Erlangga/Wijaya-verhaal 138

Erucakra 196
erupties 262

Gagak-Çarkara S 105
Gagak-Rimang S 105
Gajah (raden) 108 sq., 230, 254
Gajah-Lĕmbana 255 sq.
Gajah-Mada, passim
Gajahmada-cyclus 26, 138
Gajahmada-inscriptie 221, 241
Gajahmada-prijs 257
Gajahmada-verhaal 111
Gajahmadase apit 80, 90, 112, 184 sq., 237, 255, 257
Gajah-Manguri 255 sq.
Gajah-Nggon 78, 128, 255/7
Galaṭik (ra) 38 sq., 43 sq.
galĕng 216
Galestin 286, 288
Gaṇa 276, 297
gaṇacakra(-riten) 157, 241, 280
Gandring (mpu) 143, 272, 274
Ganggā 288
Gantĕr (slag bij) 151
gara-gara 100, 248, 262, 299 sq.
garbheçwara 270
garĕbĕg 111
garjita 233
Gaurī 111
Gaurīçapura 197; cf. Gorīçapura
Gautama; zie onder Siddhārtha Gautama
Gāyatrī 74, 274
Gĕḍe ing Kĕmbang-Lampir 273
Gĕlap-Angampar 218
Giri 155, 237, 277; Sunan Giri 213, 277
giriça, girīça 215
Girīçawardhana 73, 89, 236, S 92
Girinātha 126; cf. Bergheer, Giripati
Girīndra 149, 154, 215
Girīndrātmaja 149
Girīndrawardhana 73, 86/94, 113/5, 197, 236, 238, 263 sq., S 92
Girīndrawardhana-dynastie 87, 228
Giring (ki Agĕng) 144
giringsing 33
Giripati 85, 94, 215
Giripatiprasūtabhūpatiketubhūta 85, 113
glaṭik 44
Gonḍang-Lor 50, 59 sq., 82, 181, 187, 191, 225, 293 sq., S 98
Gonḍanglor-inscriptie 61 sq., 221, 224, 235
Gorīçapura 108, 111, 116; cf Gaurīçapura
Goris 171 sq., 288, 297
Graaf (de) 21, 196, 237, S 93
graha 248, 300
grahagraha, grahāgraha 300
Groot-Indische (litteratuur) 279
Groot-Majapahit, passim
Groeneveldt 213
Gubar-Balĕman 151, 276
guḍa, gūḍha, gula, gĕnḍis 275
gumuṇa 184
Gunḍal (bhra) 66, 168, 282
guntur pabañu-pinḍah 262
guntur pajulungpujut 233, 262
guntur pakuningan 262
guntur palandĕp 262
guntur palungge 262, S 93
guntur pamaḍasiha 262
guntur pawatugunung 77, 233, 262
guntur prangbakat 262
gunung añar 262
Guru (Hyang) 193
Gurun 124, 267
gurupāda 220, 292

Hana; zie onder Sang Hyang Hana
hana-taya 56, 200
hangsa 212
Hanuman 29, 213, 271
hañang 188 sq.
hapit 233; zie ook apit
Hari ('Ari) 184
Hariloka 110, 118, 252, 258
Haripada 101/3
Hariwardhana 48 sq., 240
Hariwijaya 41, 217
Harṣa-Wijaya (kidung) 295
Hastimada 240
Hayam, Hayam-Wuruk 9, 128, 227
hayw(a) ning bhuwana 200
hemabhūpati 207
Hĕpit 209
Heyting 246, 249 sq., 278, 300
hijra-jaren 232
Himālaya 215
Hinduïsme 156
Hindu-Javaans 12 sq., 87, 107, 205
hīngan 270
Hinlopen Labberton (van); zie onder Labberton
Honingmaand 233
Hooykaas (Mevrouw) 218
Hujung 209
Hum-Tram-Hih-Om-Ah S 97

Hyang Parameçwara etc.; zie onder het tweede woord
hyang inişţi 200

icchā 35, 80
Īça 111, 258
Īçāna 139
Īçānadharmottunggadewa 170 sq.
Īçāna-dynastie 30
Īçānatungga 25, 27, 119, 139 sq.
Īçānatunggawijayā 27, 119, 139/41, 284
Īçānawikrama (mpu Sinḍok) 24
Īçānawikramadharmottunggadewa 24 sq., 139
Īçwara 125, 173
Īçwarī 63/8, 71 sq., 175, 227, 284
Iḍā 19, 121, 178, 288
ikşusāgara, ikşwarṇawa 299
Imitatio Buddhae 280
ina 250
Inḍarbaru 207; zie onder Ḍarbaru
ind(ĕ)ran ing mata, Indra-ning-mata 226 sq.
Indië, Indisch 7, 35, 40/42, 129, 151, 172, 200/4, 215, 218, 247, 261, 269, 271, 274 sq., 279
Indiërs 201, 212, 216, 219
Indisch-Javaans verkeer 212
Indonesië, -nesisch 14, 33, 41 sq., 140, 211, 214, 257
Indra 94, 126, 164 sq., 218, 227
Indrabhawana 86 sq., 93 sq.
Indrāṇī 94
Indrāṇībhawana 86, 94; Indra(ni)bhawana 93
indra-saniruktya 226
Indreçwarī 96
Indudewī 64, 71, 130, 175, 227, 231, 269
Indumatī 269
ingĕmban 258
iniring (denya) 73
interdictperiode 241, 253
iraw, zie onder iwŏ
Islām(itisch) 12 sq., 86, 196, 228, 232, 277, S 93
islāmisering 21
Islām-prediker 215
iştadewatā 113, 200
iwŏ, iwen, iwwan, iwĕr, iraw 210

Jacobi 40, 218
jagaddhita 5, 200 sq.
Jagaraga (bhre) 73, 83/5
jaina 224
Jaka-Nḍolog 22, 137, 245
Jalalangga 219, 240
Jambhala 125
Janaka (tuhan) 190, 294
Janeçwara 221
Janggala 22, 26, 47, 49, 51, 53, 85, 95, 124, 127, 134, 149 sq., 156, 189, 237, 248
Jaran-Waha (ra) 38, 43 sq.
Java, Javaans, Javanen, Javanici, etc., passim
Jawi (Canḍi); zie onder Canḍi Jawi
Jayabhaya 206 sq., 213, 272
Jaya-çrī-Wişnuwardhana 59; zie Jaya-Wişnuwardhana
Jaya-Katong, -Katwang 46, 95, 106, 115, 133/5, 143, 175, 213, 237, 242, 251, 274, 277/9, 285, 295
Jayanagara, passim
Jayanāgara 204
Jayasabha 272
Jayawardhana 135 sq., 179
Jayawardhanī 48 sq., 51, 54 sq., 73, 148, 282
Jayawardhanī (II) S 93
Jaya-Wişnuwardhana 22, 25 sq., 30, 48 sq., 52/4, 60/3, 65 sq., 72, 75 sq., 82, 98, 112, 133, 146/53, 156, 161/6, 168, 182, 185, 190, 197, 214, 267 sq., 277 sq., 282, 293
Jaya-Wişnuwardhanī 54 sq., 59, 63, 65, 72, 98, 146, 148 sq., 165, 168, 282, S 93
Jayeçwarī 73, 85
Jayêng-Sabhā 272
Jina's (Sang Hyang) 55, 58/60, 102, 110, 123, 135 sq., 166, 176, 178, 180 sq., 185, 197, 225, 267, 280
Jina-beelden 135
Jinābhişeka 157
Jinabrata 157
Jinapada 58, 224
Jinaputra, Jina-zonen 170 sq.
Jina-theorie 135
Jinggan 86/8, 94, 114
Jipang (vorst van) S 105
Jiput (man van) 103, 252, 291
jīrṇa 221
jīrṇoddhāra(kriyodyukta) 221
Jiwa/Jumput 292
Jīwana 266
Jīwanapura 58
Jīwanarājyapratişţhita 266
Jnānabajreçwara 157
Jnānaçiwabajra 22, 48/52

julungpujut-uitbarsting 228; zie onder guntur
juru kuwu 149 sq., 275
Juynboll 217, 269

Kabalan 127, 238
Kabalan (bhre) 66 sq., 73 sq., 81, 83/5, 117, 236, 238 sq., S 92
Kabalan (bhre) (I, II) 238
kabandha 218
kaboddhan 243
kaçaiwan 243
Kaḍintĕn 95, 149
Kaḍiri, Kĕḍiri, -ërs 22, 37, 46, 68, 85, 91, 95, 122/4, 127, 132/4, 145, 149/52, 154/6, 162, 206, 237, 265, 274, 276/8, S 93, 105
Kahuripan 75, 89, 126
Kahuripan (bhre) 57 sq., 65/8, 73, 80, 89, 117, 234, 236, 238, 288
Kailāsa 35 sq., 215, 300
kakawin 5, 7, 17, 160
kālacakra-Buddhisme 158
kalapakṣa-(dag) 297
kalana bhaya, Kalana Bhaya 249
Kalayu 282
Kali 156/8, 185, 208
Kālī 271
Kālīmahauṣadha 271
Kalingga S 94
Kalinggapura (bhre) 73, 83, S 94
Kaliyuga 156, 193, 279; kali-tijd 157
Kāma(dewa) 121, 125, 127, 208, 222
Kamahāyānan, Kamahāyānikan, zie Sang Hyang Kamahāyānikan
Kamalawarṇadewī 73, 94, S 94
Kāmeçwara 283
Kāmeçwara (I) 265
Kampud (berg) 77, 100, 126, 262
Kanaka (tuhan) 255 sq.
Kanaka-prijs 257
Kanḍangan (inscriptie van) 229, S 103
Kanḍi-Awan 144 sq., 223, 274
kapancatathāgatan 99, 106, 114, 124, 132, 135, 147, 149 sq., 153/5, 161, 167, 176, 181, 196 sq., 250, 257, 287
kaparahitan 200
Kapila 125
kaponakan 167
Kapulungan 298
karanggahrājasan 99
karman 207, 210
Karung-Kala 144, 274 sq.
karung/kanḍung 275
kasir-kasir 294
kasogatan (dharma) 186, 292
katriratnan S 93
Kats 136, 169/72
Kaurawa's 206, 220
kawandha 218
Kawi (berg) 149, 155
kawilīlālalana 160 sq.
Kawit-Paru (Baron) 297
kaworan 274
kaya, kāya 254
Kĕbo-Anabrang 38, 42/4, 104, 106, 219
Kĕbo-Ijo 143
Kĕbo-Mĕnarang 215
Kĕbo-Mundar 215
Kĕbo-Mundarang 32/6, 151, 215
Kĕbo-Siluman 151
Kĕbo-Wilalungan 151
Kĕling (bhre) 73, 75, 83 sq., 86/90, 236
Kĕling (wano) S 94
Kĕling/Wīrabhūmi 236
Kĕlut 126, 262
Kĕmbang-Jĕnar 232, 236
kĕmbang jĕnar 83, 232
Kĕmbang-Jĕnar (bhre) 73, 82/4, 236
Kĕmbang-Lampir (Gĕḍe ing) 273
Kĕmbang-Lĕr 232
kĕpanjingan 152
Kern, passim
kĕta 161
Kĕṭa 100, 106, 147, 159 sq., 184 sq., 191, 246, 276
Ketu 41, 85, 94, 113, 197, 217, 261
kidung 5
Kidung Angrok 273
Kidung Pamancangah, zie onder Pamancangah
Kidung Sorândaka 191
Kidung Sunda 110, 258, S 105
Kiraṇa (dewī) 299
Klimasada 271, 276
kolot 295
Korawāçrama 296
Koripan 126, 206, 266
Koripan (bhre) 68 sq., 72, 83, 92, 121/3, 165, 168, 234, 236, 266, 293
Koripan (prins, prinses van) 121
Koripan/Pajang 236
Koripan/Wīrabhūmi 236
Krom, passim
Kṛṣna 207
Kṛtabhūmi (bhre) 92, 236
Kṛtajaya 149 sq.
Kṛtanagara, passim

Krtanāgara 204
Krtanagara (II) 134, S 93
Krtanagara-dochter 92 sq., 101
Krtanagaraduhitāsamāgamasampanna 30
Krtanāgarāgama 205
Krtanagara-hymne, passim
Krtanagarase apit 185
Krtanagarase genealogie 71, 75, 79, 90, 103, 115 sq.. 176, 197
Krtarājasa 58, 130
Krtarājasajayawardhana 27, 119, 129 sq., 132, 156, 164 sq., 174
Krtarājasapatnī 58
Krtawardhana 54, 59/61, 69, 73/6, 79/82, 89, 93, 109, 123, 156, 165/7, 174 sq., 178, 180/2, 185, 187, 190 sq., 197, 225, 229, 234 sq., 262, 267 sq., 282, 290, 293 sq., 296, S 103
Krtawardhana/Gajahmada 190
Krtawijaya 68, 70, 73, 75 sq., 78, 80 sq., 89, 262, S 92
Krtawijayapura 70, 75 sq., 80
Krtayaça 159 sq., 280 sq.
kṣīrodadhi 299
K'ubilai Khan 133, 223
Kumbhayoni 275
Kunjaramada 240
Kuntī 297
Kusumawardhanī 63, 65, 72, 74, 119 sq., 127, 230, 238, 287
kuṭa 150
Kuṭa-Rāja 149 sq.
kuṭa van Canggu 276, 278
Kuṭi 105/7, 111, 118, 131, 186, 253 sq.
Kuturan (mpu) 193, 267, 269

Laat-Buddhistisch 55
Laat-Majapahits 94 sq.
Labberton (van Hinlopen) 42, 219, 299 sq.
lakon's 21, 185, 221
lalana, lālana 203, 210
Lalitawistara 107, 254
Lamajang, Lumajang 97, 176, 276
lambang 161; Lambang 281 sq.
Lampung 293
-langga, -langghana, -langghya 42
lantaran 107, 253; zie onder palantaran
Larang (raden) 66, 124, 269
Lasĕm 64, 83, 229, 237
Lasĕm (bhre) 66/8, 70/2, 74, 81, 83, 85, 117, 120, 124, 174, 227, 238, 264
bhre Lasĕm sang ahayu 66; sang ayu 67
bhre Lasĕm sang alĕmu 67, 88
lawayan, lawe(an), lawe(y)an 41, 216/8
lawö 184
Leeuw van de Çākya's 157
Leiden 14, 257
Lĕmah-Citra, Lĕmah-Tulis 222
Lĕmbu-Aren 190
Lĕmbu-Tal 142, 163 sq., 174 sq., 188/90, 284 sq., 296
leyak 141
linawĕ-lawö 183
linĕbon 152
lingga 152, 277
lingga marabangun 277
lingga ning pati 148 sq., 152 sq., 278
lingga ning pitā 278
lingga n surat 271
Linggapati 146/150, 152 sq., 160
Lintang (ra) 38, 43 sq.
Lintang-Lawean 218
Lith (van) 227
Lobar-Balĕman 276
Locanā 287
Locanapura 298 sq., Locanā-tempel 299
Lohuizen (Mevr. van) 221
lokapāla 27, 140, 162
Lokapāla 27, 139, 141 sq., 284
Lokeçwara 173, 180, 287; zie ook onder Amoghapāça
Lombok 7 sq., 205
Lumajang, zie onder Lamajang
Lung 108, 116
lwah-madhu 299

Maan (persoon) 40, 42 sq., 104, 217, 271
Mada (mpu) 107, 184 sq.; cf Gajah-Mada
Madakaripura 186, 292
Madana (hyang) 222
Mādhawa 163, 165
madhu 157
Madhu (patih) S 105
Madhumāsa 233
Madhura; zie Madura
Madhurarāja 190
Madiun S 92, 93
Madura 28, 34 sq., 99, 131 sq., 160, 177/80, 188/91, 246, 248 sq., 267, 286, 296, 300, S 98
Madyun S 93
magĕr timun 289
Mahābhārata 40 sq., 215
Mahākāla 216
Mahāketu 261
Mahākṣobhya 48, 51

Mahāmahiṣī 73
Mahāpati 38/40, 42/4, 104/6, 109 sq., 117 sq., 218, 254 sq., 265, 297
Mahārājasā 74, 122 sq., 167, 174 sq., 178, 188, 190, 229, 235 sq., 266
maha(r)loka 218
Mahāyāna 169/71
Mahāyāna-boek, -tractaat 171 sq.
Mahāyāna-primbon 172
Mahāyānistisch 102, 156
Mahendradattā 27, 30, 63, 119, 142, 284 sq.
Mahibit 148, 152, 277
mahila lapā 253
Mahiṣa-Bungalan 148, 252
Mahiṣa-Campaka 139, 167 sq., 285
mahī-salangit 285
Mahiṣa-Langit 285
mahīsatala 285; cf samahītala
Mahiṣa-Walungan 151
mahorat(r)i = ahorātra 211, 218
Majapahit, passim
Majapahitse tijd 237
makabwatan 172
Makĕduk 290
makuṭa 241
Makuṭawangçawardhana 27, 30, 63, 119, 140, 142, 163
Malang 245, 290
malantaran (kalasa) 253
Malayu 37, 45, 97, 175/8, 180 sq., 187/91, 276, 284, 286 sq., 294, 296, S 98
Malayu (bhre, prins van) 189/91
bhre Malayu/Darajingga 190
Malayukā 190
Malayu-paar 191
Maleis 97, 275; Maleise (= Malayuse) 190 sq., 210, 212, 214, 217 sq., 286 sq., 289, 295 sq.
Maleise inscriptie 45, 133, 158, 175, 188
mamĕgat sigi 282
mamisan 164 sq., 176
Manasija 125
manawa, mānawa 71, 231
Manḍalêng Bapa 186, 290/2
Manḍangkul 59 sq., 224
Mandara 40
manggala-strofen 55 sq., 61, 82, 113, 125, 134, 136, 160, 204 sq.
Manggalawardhanī 73
manggurupāda, mangjuru 292
Mangkurat (I) 273
mangrangkul 224; cf manḍangkul
Manjuçrī-beeld 187, 293 sq.
Manjuçrī-inscriptie 294
mantra 60, 220
mantrī prauḍhatara 293
mantrī wrddha 295
Mantrolot (aji) 190, 294 sq.
(m)anukūla 211, 218, 249
mānuṣapati 27
manuṣyaharṣa, -nātha, -pada, -pati 211
Marājaya (panji) 38, 43 sq.
Markaman 209
Marmadewa 190, 294
mas kumambang 275
Matahun 229, 299, S 94
Matahun (bhaṭāra van) 229
Matahun (bhre) 66, 73 sq., 81, 83 sq., 174, 229, 269, 298, S 94
Matahun (bhre) v 264
Mataram 12, 21, 29, 45, 83, 155 sq., 196, 212, 232, 236 sq., 265, 273, 276 sq., S 93
mataram 232
Mataram (bhre) 74, 85, 92, 230, 236, 289
Mataram (bhre) v 230, 265, S 92
Mauliwarmadewa 294/6
Māyā 107, 254
Menak-Jingga 115, 295
mĕminang 286
mĕñĕbĕrang 218
mĕñuruh 286
Meru 40, 216
mingtiga 164
Moens 26, 59, 224, 241, 274, 280, 282, 289 sq.
Mohammedanisme 86; Mohammedaans 196, 228; Mohammedaanse kalender S 93
momong 58
Mongolen, Mongoolse 39, 45, 95, 133, 213, 283
mpu 24, 107, 186
Murare 222
muslim(se) 12, 86
Muusses (Mej.) 85, 238

Nāda 49, 52
Nādajna 48, 50/7, 61, 98 sq., 134, 136 sq., 205, 220/3, 240/2, 280, 292
nāda/nādānta/windu 293
nādānta 293
nāḍi, nāḍī 288
nāga 107, 111, 263 sq.
naga/nāga 300
nagara/nāgara 204
Nāgarakrtāgama, passim

Nāgarakrtāgama-handschrift 246
Nāgarawardhanī 64, 74, 167, 175
Nalagareng 257
namaskrta (-ti) 285
Nambi 97, 105, 114, 118, 191, 216, 261 sq., 264, S 93
Nambisora 216
Nambi-theorie 216
Nandi 216
Nandiçwara 118, 216
Nandisora 216
Nangka (buyut van), zie onder buyut
Narapati (bhre) 108 sq., 166, 181, 187 sq., 267
Narārya 213
Narārya Sanggrāmawijaya 213
Narasingha 27, 163 sq., 166 sq., 213 sq., 267, 284
Narasingha-dynastie 30
Narasinghamūrti 30, 119, 162/8, 174 sq., 181 sq., 213 sq., 282, 285, 293
Narasinghamūrtisutā 63, 65, 72, 119, 174 sq., 189, 284
Narasinghamūrtisutātmaja 30, 284
Narasinghanagara 30, 213
Narasinghanagaradharmawiçeṣa 213
Narasinghanagaradharmawiçeṣasantāna 30, 213
Nārāyaṇa 40, 110
nardānta 293
natpada 200
nāṭya 157, 280
nawa 231
nawagraha 41, 217
Nawang-Wulan 273
nawa-sanga 250
Nḍok 24, 272
Nederland, Nederlandse, Nederlanders 7, 9, 14, 18 sq., 53, 107, 164, 192, 194, 246, 272
Nederlands-Indië, -Indische 7, 14
ngatpada 200
Ngrok 24
niet-Buddhisten 127, 299; niet-Buddhistisch 152
niet-Javanen 160, 179, 182
niet-muslim(se) 86
Nieuwe Testament 79
Nieuw-Javaans 12, 128
Nieuw-Majapahit 45
Nila-Utama 272
Nīralangga 219, 240
nirukti 226
nirwāṇa 235
niṣkala 293
Niwātakawaca 233, 252
nrukti 226
nūṣa 211, S 101
Nūṣaharṣa 211
nusântara 22, 99, 107, 156, 160, 177 sq., 180 sq., 186, 188 sq., 197, 235, 249, 253, 258, 286, 288, S 98, 101
nūṣapada 211
ñawa 277
ñĕpi-viering 233

Olthof 272, S 93
Oosthoek (de) 63, 159
Oost-Java 276
orĕm awihĕn 129 sqq.
Orion-sterren 218
Oud-Javaans 11, 14, 18, 31, 36, 49, 215/7

pabajangan 222, 241
pabañu-pinḍah (guntur) 262
paçrāddhan 193, 255; cf çrāddha
Padang Candi 187, 197, 293
Padmaguhya 283
Pāduka Çorī 120
Pagĕr-Antimun, Pagĕran-Timun 289
Paguhan (bhre) 66, 74, 83/5, 269
pahilan agung 69, 106 sq., 129, 253
pahulunan 167
Pajang 93 sq., 116 sq., 138, 178 sq., 216, 236 sq., 238, 262, 264 sq., S 93
Pajang (bhre) 64, 66, 71, 73 sq., 81, 83/5, 119, 227, 238 sq., 288 sq., 298 sq.
Pajarakan 159
pajulung-pujut, zie onder guntur
Pakĕmbangan (bhre) 264
pakuningan, zie onder guntur
pakuṭi 105/7, 109, 111
palandĕp, zie onder guntur
palantaran agung 69, 106 sq., 109, 111, 129, 225, 253 sq.
palapā 107, 253
Palembang 295 sq.
Palet (mpu) 186; cf Tapa Palet
palinḍu 262
palinggan 277
palmwijntapper (de) 144, 192, 275
Palot (mpu) 290 sq., 295; cf Tapa Palet
palumpangan 257
palungge (guntur) 262, S 93
pamaḍasiha, zie onder guntur
pamalayu 42, 188, 265, 286, 300, S 93
Pamancangah (kidung) 110, 117, 258

pambatang 212
Pamĕkas 289
pamĕlĕkahan 295, 297
Pamintihan-inscriptie 85, 91 sq., 94, 97 sq., 113, 239
Pamjalu, zie onder Panjalu
Pamotan 69, 89, 109, 123, 236, 266 sq.
Pamotan (bhre) 75, 89 sq., 92, 236
pamungsu-putra 239
Pamwatan, zie onder Pamotan
panaḍahan-sajĕng 98, 241 sq., 280
panakawan 221, 257
panambi 115, 261, 263, S 93
panambi-erupties 264
Panaraga 218, < Pranaraga
Panawijen 142 sq., 273, 280
pancaçīla 157
pancākṣara S 97
pancaskandha 55
Pancatathāgata 55, 136, 173, 178, 180, 198, 279, 287, S 97
Pancatathāgatadewī 173, 287
Pancen Lama 292
Panḍakan (buyut van) 212
Panḍan-Salas (land) 180, 289
Panḍan-Salas (bhre) 68, 72, 76, 84 sq., 90, 180, 194 sq., 289
Panḍan-Salas (bhre) (I) 87/9, 111, 113, 116, 119 sq., 167, 174, 230, 238, 265
Panḍan-Salas (bhre) (II) 88/90, 92
Panḍan-Salas (bhre) (III) 240
Pāṇḍawa's 156, 193, 206, 220, 297
Pāṇḍu 157
pangekīkrta 134
Pangjalu, zie onder Panjalu
pangkur 6
panikĕlan tanah (sang) 219
Panji-roman 212, 265 sq.
Panjalu (ook: Pamjalu, Pangjalu) 26, 47, 49, 51, 53, 189, 249
panuddhamala 297
Panuhun 144, 274
pañudamala 297
parajana 299
Paramabhagawatī (bhaṭārī) 193
Parameçwara (bhra hyang) 68 sq., 72, 84, 108*, 109, 267
Parameçwara Pamotan 197, 266
Parameçwarī 96, 120 sq., 127
paranggalawe 38 sq., 43, 109, 111, 117, 265
pararaton 31
Pararaton, passim
parĕgrĕg 108 sq., 111, 114 sq., 118, 128, 259, S 93
parĕgrĕg-verhaal 69, 108, 111, 115, 118, 166, 187, 259, 263, 289
parĕgrĕg-chronogram 261
pariwāra 173, 175, 229
Pārthayajna 38, 220
parwa's 217
Parwatanātha 5, 125, 215
Pārwatī 215, 258
Pārwatīçapura, Parwatigapura 258
Pārwatī's Heer 258
pasunḍa-bubat S 93
Pasuruhan 209, 298
patanca 106
pati 278
patih 41, 254 sqq., 272; patihse 265
„patih Gajah-Mada" 275
Pati-Pati 249
Patukangan 159, 280, 290
pawatugunung (guntur) 77, 262
Pawonawon 64
Pawonawon (bhre), Pawwan-awwan (bhre) 67 sq., 74, 83, 85, 117, 238
Pawwanawwanpurī 64
Pĕjajaran 289
Pĕlabuhan (aan de Brantas) 278
pĕminang 75, 188, 286
penan 81/3, 182, 288
pĕnanggalan 217
Pĕnanggungan 300
pĕnungkul (putri-) 188
Pĕrmaskumambang 275
Petruk 257
Pigeaud 23, 196, 217, 271, 290
Pijaya (tuhan) 213
Pinggalā 19, 121, 178, 288
pitā 278
pitāmaha 163, 218
pitik-iwen 210
Pitrpati 126
planeten 217
Poerbatjaraka, passim
Polaman 277
pontianak 33, 35, 140 sq., 193, 195, 217, 297
Pott 286, 288
Prabhu (i)strī (bhre) 68, 70
prabhu samahītala 285
Prabu Anom 272

---

* Op p. 108 is het woord *Hyang* uitgevallen; lees in regel 4 van het citaat: *bhra Hyang*.

Prabu Kĕnya 186, 192, 289, 295, S 105
Prabuset 213, 277
Prabusetmata (sunan) 277
prakrti 181, 288
Prambanan 135; cf Canḍi Prambanan
Prameçwara (bhre) 120
Pramiçwara, Prameçwara ring Pamotan 69, 89, 109, 123, 266
praṇalaktarāsika 221
Pranaraga 218
prāṇaraktarasika 221
Prang-Alas 194, 289
prangbakat (guntur) 262
Prapanca, passim
Prapen (sunan) 276
prathita(yaças) 227
pratīta 228
prauḍhatara (mantrī) 293
prayāta 201
pretarāja 297
Prijono 193, 296
primbon 171 sqq.
proto-Pararaton 31
Prthwī 126
pseudo-epische hofpoëzie 221
pseudo-Sanskrt 239
Pucangan 277
Puḍak-Satĕgal 289
pūjā 157
pujangga 12, 196, 238
puki anjing 291
Pureçwarī 73
Pūruṣa 125
Pūrwa (mpu) 145, 147, 273
pūrwadharma ring Bapa 290
Pūrwa-Patapan 99, 242
Pūrwawiçeṣa (bhra hyang) 90
pūrwayawādhipa 30, 63, 119, 122, 145, 147, 180, 211, 213 sq., 217, 246, 273, 299, S 93
puṣpapāta, puṣpata 285
putra (= neveu) 239
putri Cĕmpa 96
putri Cina 295
putri-pĕnungkul 188

Raghuwangça 124
rahasya 271, 275
Rāhu 40/3, 105, 197, 217, 248, 253
Rāhu-mythe, -verhaal 40/3, 104 sq., 111, 217 sq.
Rahwana (= Rāwaṇa) 253
Rājanandaneçwarī 73
Rājapatnī 57 sq., 74, 82 sq., 98, 187, 193, 287, S 106
Rājasa (corps) 272
Rājasa (koning) 162, 192
Rājasaduhitendudewī 64, 74, 121; zie ook Indudewī
Rājasanagara, passim
Rājasanagara (II) S 93
Rājasawardhana 70, 72/82, 85, 87/94, 96 sq., 113, 117, 135 sq., 176, 179, 236/9, 262 sq., 287, S 92, 94, 106
Rājasawardhana (II) S 93
Rājasawardhanadewī 73, 239
Rājasawardhanendudewī 73, 239
Rājasawardhanī 227, 239
rake Hino 24
rakwa 164 sq.
Rāma 29, 252, 269, 271
Rāmapati 189, 249
rama-rama 290
Rāmāyaṇa 29, 218, 244, 252
Raṇamanggala 87 sq., 91, 94, 113/7, 176, 197, 238 sq., 263, S 93
Raṇamanggala-kakawins 261
Raṇawijaya (dyah) 86, 88, 176, 179, 240; cf Samarawijaya
rangḍyan ing Jiput 292
rangga = rāga 139
Rangga 145, 217
Rangga-Awarawar 229
Ranggah-Rājasa 21 sq., 45, 54, 91, 94, 113, 149/51, 154/6, 161 sq., 223, 245, 268, 280, S 93
Ranggahrājasa/Angrok 149
Rangga-Lawe (man) 38/44, 94, 104/6, 109, 111/3, 115/8, 147, 201, 216 sq., 220, 252 sq., 264, 275, S 105
Rangga-Lawe (kidung) 5, 28, 39, 43, 104, 201, 213, 218, 220, 275, S 105
Ranggalawe-chronogram 235
Ranggalawe-verhaal 40/3, 104, 111 sq., 114, 117, 138, 218, 275
Rangga-Sapu 229
Rangga-Uni 289
Rangga-Wuni 139/41, 167 sq., 250 sq., 289
rasa 271
Rassers 15, 203, 275
Rati(h) 121, 127, 266
Ratnāngça 6, 13, 97, 159 sq., 201, 245
Ratnapangkaja (aji, klooster) 68 sq.
Ratnasambhawa 55, 59, 68 sq., 72, 123, 173, 178, 180 sq., 185, 225, 267 sq.
Ratnasambhawa-beeld 268

Ratnatraya 136, 173, 178/80, 195, 197
ratu angabhaya 108 sq., 166 sq., 181, 187, 267
ratu ring Cĕmpa 291
Rawa 298
regenboog 218
Regentes 57, 62, 74
Regentschap 62, 263, S 93
Rĕsi Gaṭayu 145, 274
Rouffaer 8/11, 13, 47, 212
rwang taraju 271

Sabatahai S 97
sacchāya (mwang) 232
Ṣaḍabhijna (sang hyang), zie onder Sang Hyang Ṣaḍabhijna
sadāgati 268
sadasatpakṣawarjita 55 sq., 136, 154
sadāyana 268
Saḍeng 106, 147, 182/6, 191, 258
Saḍeng-oorlog 146, 184, 255, 258
Sadewa 193 sq., 297
ṣaḍguṇa 157
Sadjarah Bantĕn 11
Sagaḍā 298
sagala 242; sagala = sakala 240; zie ook Canḍi Sagala
Sāgara-Winotan 6
sahacarita (mwang) 73, 232, 238 sq.
sahacaritra (mwang) 232, 239
Sajabung 66, 282
sakala 240, 293
sakalaniṣkala 240
Sakula 194
Sakula-Sadewa 297
samādhi 157
samāhita 270
samahītala 285
Samarawijaya 73, 88, 240; cf Raṇawijaya
sama-sama 165
samaya 156 sq.
samayopadeça 170
Sambhārasūryāwaraṇa 170/2, 220, 283, 291
Samĕgĕt Bagânjing 291
sāmya 150
samyaksambodhi 171, 283; -sukha 283
samyaksambodhaya 170, 283
Sanatkumāra 19
Sanḍang-Garba 144 sq., 274 sq., S 105
Sanggrāmawijaya 213
Sang Hyang Hana 136, 179 sq., 185
Sang Hyang Jina 280
Sang Hyang Kamahāyānikan 136, 169/73, 175, 181, 198, 287
Sang Hyang Ṣaḍabhijna 143, 157, 185, 193, 280
Sang Hyang Tathāgata 280
Sang Hyang Taya 136, 147, 154, 179 sq., 185, 245, 280, S 95
sanirukti, -ruktya 226
saptaratnasahita 287
Saraswatī 288
Sarbwasiddhi (sang) 170, 220, 283
sārdhanarīçwarī (mwang) 232
Sarwasiddhi 51, 55, 283; cf Sarbwasiddhi
sarwaskandhātiguhyastha 55
ṣaṭpāda 200
Sāwitrī 73
sayĕmbara 192
Schrieke 73/5, 83, 117, 151, 229, 232
Sĕjarah Mĕlayu 144, 186, 213, 272, 275
Sĕkenḍer (Baron) 194, 216, 297
Sĕmar 257
sĕmi (sĕmai, same) 289; zie ook 180
Sĕmi-Nagara (sang) 76, 80
Sĕmi-ning-Rat (panji) 75 sq., 88, 93, 162, 180, 289
Sĕmi-Rat, Sumirat 88
Senapati 21, 145, 217, S 93
sĕngkala 221
Sĕpang 75 sq., 80
Sĕrat Cĕnṭini, zie onder Cĕnṭini
Sĕrat Kanḍa 11, 253, 288 sq.
Sidapakṣa 194, 297
Siddhārtha Gautama 223
Siddhi (ra ārya) 38, 43 sq.
Si Hyang Wānara 29; zie onder Siyung-Wanara
Silakrama 194
Siluman (Kĕbo-) 276
Simpang 241 sq., 245
Simpang-inscriptie 22
Simping 182
Si-Nagara 75, 89, 92 sq., 211; zie ook 76
Sinḍok 24 sq., 27, 31, 33, 138, 148, 155, 169/72, 186, 272; si Nḍok 24, 272
Sinḍok/Angrok 141
Sinḍok-inscripties 219
Sinduraja 194
sinĕlir (corps) 272
Singasari 21 sq., 24/6, 30, 36 sq., 45, 53 sq., 69, 109, 142, 148/50, 153, 155, 159, 161 sq., 172, 237, 276/9, 294 sq., 298, S 93
Singasari (bhre) 168
Singhapura (bhre) 73, 83/5, 88, 239

Singhasari (bhre) 74, 122
Singhasarinagara 150
Singhawardhana 74, 81, 86, 93, 237, 263, S 93
Singhawikramawardhana 73, 81/3, 85, 87 sq., 90/4, 97 sq., 113 sq., 116, 124, 154, 167, 176, 179, 197, 237/9, 258
Singhawikramawardhana/Girīndrawardhana 237
sinom 7
Sinta (dewī) 105
sipakan 214
Si-Rat 76
siwala 269, verstaan als *si* plus *wala*?
Siyung-Wanara 29, 213
skandha 48, 55 sq.
Slametmuljana 281
Smara 19
Smarāgama 125
Snouck Hurgronje 232
sogata 156
Sora 34 sq., 37 sq., 42, 104 sq., 118, 216, 261 sq.
Sorândaka 191, 296
sore (< sūrya, saurya) 248
Soṭor (raden) 75 sq., 167, 180
Spanje 180
Sri Rama 253
Sri Tanjung (gedicht) 192 sq., 218, 297
Sri Tanjung (prinses) 194 sq., 200, 296 sq.
Sritanjung-reliëfs 286, 288
Sritanjung-verhaal 288
stawana 162
Stein Callenfels (van), zie onder Callenfels
Stutterheim 9, 59, 72/4, 130, 212, 214, 224, 232, 253, 282, 286, S 99
Subhūti (tantra) 157 sq., 172
substituut, -tutie 91 sq., 113 sq., 175, 263, S 92
Sudamala (gedicht) 193, 257, 296 sq.
Sudamala (raden) 257
Sudamala-drama 297
Sudayitā 73
Sudewī 266
Sudharminī 73
Sudhātu 139 sq.
Suhitā 65, 68/74, 76 sq., 80/2, 86 sq., 101, 128 sq., 135, 167, 192, 230 sq., 235, 238, 259, 262, S 93
Suhitā (II) S 93
Sukamrta-inscriptie 100 sq., 118, 123, 132, 156, 216, 249
Sukmul 143, 180, 272, 297
Sumana (raden) 66, 269
Sumanasāntaka (kakawin) 124, 206, 269
Sumatra 207, 235, 293, 295
Sumirat (raden) 76, 180
Sunan Giri 152, 213, 277
Sunan Prapen 276
Sunda 110, 119, 255, 295
Sunda (Kidung) 110, 117, S 105
Sunḍa (prinses van) S 105
Sundarapāṇḍyadewādhīçwara 131, 286
Sungĕnĕb 34, 36
Suparba (koning) 272
Suprabhā (widadari) 233, 272
Surabaya 22, 249
Suraghāriṇī 73
Suraprabhāwa 73, 85
surasane layang 271
Surawardhanī 64, 74, 167, 175, 239
Sureçwarī 73
surnumeraire zusters etc. 64 sq., 67, 81/3, 87 sq., 111, 113, 119, 123, 167, 181
Sūryawikrama 73
(su)suhunan 200, 274
Suṣumṇā 121, 127, 178, 288
Suṣumṇadewī 74, 83, 121 sq., 127, 174 sq., 197, 287 sq.
Sutasoma (gedicht) 206, 261, 279
Sutasoma (prins) 261
Sutasoma-opstel 196
swaduhitā 121
swapitāmahāstawanābhinnāçrāntalokapālaka 162

taboe-woorden 247
tadantikātmaja 239
Tahah 118, 259
Taki (koning) 291 sq.
tal, tāla 285
taman boboji 273
Tambi 118, 216; cf. Nambi
Tambapetra 296
tambragomuka 216
Tāmbrapeṭa 296 sq.
Tambrapetra 194 sq., 257
tāmragomukha 297
tāmrapreta 194, 296
Tanca 101, 103 sq., 106
tanggal 217
tanjung 286
Tanjungpura 131 sq., 177, 188, 192, 275, 286
Tanjungpura (bhre) 73, 83/5

Tanpauna, Tanpauni 289
tantra 170/2
tantra Subhūti 172
tantrisch 187
Tantrisme 170
tantristisch 180, 186, 197, 205, 291
Tantular 113 sq., 176, 261
Tantu-Panggĕlaran 176, 195, 291
Tanuraga 139, 143, 272
Tapa-Palet 290 sq.
Tapa-Wangkĕng (mpu) 102, 186, 252, 290 sq., 295, 297
tarka 157, 170
Tarka 280
Tatar's 220, 294
Tathāgata 48, 51, 55/7, 116 sq., 221, 280
Taṭi (ra) 38, 43 sq., 217 sq.
Taya, zie onder Sang Hyang Taya
Teefkut (kanunnik) 291
Teeuw 269
Teeuw en Uhlenbeck 10 sq., 18/20, 23, 158, 182, 202/4, 207, 209/11, 226, 246/8, 301
Tĕguh (koning) 216 sq.
tĕkwan 298
tĕmbe ning ḍapur 149 sq., 275
tĕwĕk 130
Tibetaans 292
tigaren, tigaryan 290
Tigawangi 298
Tilottamā 272
tis 202
Toh-Jaya 139 sq., 142, 167 sq., 272, 278
Tohjaya/Sudhātu 140 sq.
Tosan (ra) 38, 43 sq.
tra(s)-sungay S 99
Trasungay S 99
Trawulan S 99
Trawulan-Oorkonde I 58/61, 75, 89, 91, 162, 180, 197, 223 sq., 232
Trawulan-Oorkonde II 53, 75, 162 sq., 225, 251
Trawulan-Oorkonde III 179, 232, 238 sq.
Tribhuwanawijayottunggadewī 58
Tribhuwanottunggadewī, passim
Tribhuwanottunggadewī (I) 93, 176
Tribhuwanottunggadewī (II) 93, 117, 176, 179, S 93
Tribhuwanottunggarājadewī 59
trikāya 254
trināḍi 121, 178 sq., 198, 237, 288, S 104
Trināḍi S 104
triple entente 179
Tritaraju 271, S 104
Triweni 288
Trṇawindu 269
Trunajaya 180
Tuban 38, 43 sq.
tugaran, Tugaran 144, 290
Tuhan Kanaka 255 sq.
Tuhan Pijaya 213
Tumapan 118, 259
Tumapĕl 69, 109, 142 sq., 145, 151, 162, 242, 252, 274, 278, 298
Tumapĕl (bhre) 65, 68/70, 72 sq., 75, 83/5, 88, 90, 108 sq., 120, 230, 233 sq., 236, 298, S 92
Tumpang-inscriptie 283
Tunggul-Amĕtung 142/7, 272/4
Tunggul-Manik (ajar) 289
Tunggul-Mĕtung 144
Turayan, Turen, Tūrya 290
Turyan 290 sq.
Tūryānta 290
Tūryāntapada 186, 290/2
Tūryāntapada-verhalen 291
Tuuk (van der) 27, 129, 211, 226 sq., 261, 271, 281, 289, 300, S 94

Ubĕr-Balĕman 276
udyāna beji 273
Uhlenbeck, zie Teeuw en Uhlenbeck
Ujung-Sabata 264
Umā 139, 215, 276
umahal utpatti 268
Umang 139
Umā/Umang 141
undĕran ing mata 227
uni, unine layang 271
Unter-Indra 165 (= Upendra)
upacāra, upacara 212
upapati, upapatti 202
Upendra 165
upĕti 268
uryan 290
usāna, Usāna 243, 279
Usāna Jawa 296
utpatti 268

Vāsuki 40
vier eilanden (de) 198
viervoudige Girīndrawardhana-dochter 92 sq.
Viervoudige Godin 195, 198
viervoudige inscriptie 237
viervoudige Krtanagara-dochter 92 sq., 173/5, 177, 192, 236, 245, 249
viervoudige zwager 191

vijfde graad (de) 290
vijfeenheid 136
Vijfvoudige Buddha 124, 135, 173, 189, 195
vijfvoudige patih 255
Viṣṇu 40
voor-Erlanggase dynastieën 145
Voor-Indië 268
voor-Pajangse tijd 263
Vroeg-Majapahit 46, 95, 107, 116/8, 129/32, 136

Wāgindra 125
wāhana 35, 118, 216, S 105
wāh-uda 268
wāhya 301
Waiṣnawa 125
Wairocana 55, 173, 175, 177 sq., 180, 196 sq., S 98
wala-cihna 269
Walanḍit 260
Walanḍit-inscriptie 112, 260
wala(ng) 269
walungan 152
Walungan, zie onder Kĕbo-Walungan
wandhu haji 168
Wangbang-Wideha 212
wangça 212
Wangkĕng (mpu Tapa), zie onder Tapa Wangkĕng; Wangkĕng alleen: 291
wangsalan 43
Wangsatama Mĕmaling (lakon) 271, 276
Wanjang 170 sq., 186, 198, 220, 290/2
Wano Kĕling S 94
Wanora 290
Wano-Rama 186, 290/2
„Wapen der Kennis" 157
waramudrā 268
wara-Ratnasambhawa 61, 267; cf Ratnasambhawa
Wardhanaduhiteçwarī 64, 74
Waringinpitu-inscriptie 72/4, 79, 81, 83/5, 87 sq., 91, 138, 167, 176 sq., 232 sq., 236/9, 258, 287, S 94
Wartī Kĕnḍi Awan 274
watsara 298, watsari 299
Watu-Gunung 77, 105, 155, 215, 252 sq.
Watugunung-dynastie 77
Watugunung-verhaal 196, 218, 252, 291
Weda's 172, 263
Wĕkas-ing-Sukha (hyang) 239, 260
Wĕkas-ing-Sukha (I) 119, 173
Wĕkas-ing-Sukha (II) 67, 87, 112 sq., 118/20, 127 sq., 132, 174, 229 sq., 256, 259 sq.
Wĕnang, wĕnangan 217
Wena-verhaal 151
Wĕngkĕr 229, 236, S 94
Wĕngkĕr (bhre) 68 sq., 73 sq., 82/4, 89 sq., 109, 120/2, 165 sq., 168, 187, 191, 229, 233, 235 sq., 264/7, 298, S 92, 93, 94
Wĕrti-Kĕnḍayun 274
Wĕrti Kĕnḍi Awan, zie Wrttī Kĕnḍi Awan
„Wezen der Leegheid" 243
Wiçeṣa (bhra hyang) 68 sq., 72, 88, 90, 108, 111 sq., 128, 259 sq., 264 sq.
Wiçiṣṭadewasmaraṇaprasaktā 73
widadari 252, 273
wide, wiḍe, widyā 28
Wijaya, passim
Wijaya-cyclus 26
Wijayaduhitā 73
Wijaya/Jayanagara-tijd 129
Wijayakaraṇa 73
Wijaya/Krtarājasajayawardhana, passim; cf Wijaya
Wijayakumāra 73
Wijayakusuma 86
Wijayaparākrama 73
Wijayaparākramawardhana 73
Wijayarājasa 74, 109, 121 sq., 127, 165/8, 174, 178, 180/2, 187 sq., 190 sq., 197, 229, 235, 267, 282, 293, 296
Wijayarājasa/Ādityawarman 190
Wijayarājasānantawikramottunggadewa 229
Wijaya-roman 26 sq., 29, 32, 34, 41, 138, 201, 211, 297
Wijayendudewī 73
Wikramawardhana, passim
wiku 263
wiku mangjuru 292
Wilalungan, cf Kĕbo-Wilalungan
Wilwatikta 64, 125, 237
Windgod 271
Wīrabhūmi 64, 67
Wīrabhūmi (bhre) m 67, 69, 88, 108 sq., 111/3, 115 sq., 118/20, 128, 167, 174, 230 sq., 236, 242, 264 sq., 269, S 92
Wīrabhūmi (bhre) v 67, 73 sq., 83, 88, 93, 113, 117, 176, 236, 238
Wīrabhūmi-partij 230
Wīrarāja 28, 34 sq., 211/3, 216, 261, 264, 275, 285, S 93
Wirāṭaparwa 217

Wireçwara 212
Wi-si-sa (Yang) 259
Wiṣnu 29, 41/4, 95 (= Wiṣnuwardhana), 101/3, 105, 110 sq., 113, 116, 122 sq., 125, 131, 133, 155, 163/5, 173, 197, 213 sq., 216, 219, 252 sq., 267
Wiṣnubhawanapura 123
Wiṣnubhuwana 102
Wiṣnu-dynastie 30, 213
Wiṣnuïeten, Wiṣnuïtisch 45 sq., 105 sq., 110, 116, 118, 122/4, 134, 152/4, 186, 197, 245, 253, 269, S 94
Wiṣnuïsme 45, 102, 105, 111, 118, 122/4, 133 sq., 149 sq., 152 sq., 196/8, 221, 252, 269, 277, 284, S 93
Wiṣnu-verhaal 41
Wiṣnuwardhana 27, 50 sq., 75, 148, 150/2, 164, 167 sq., 213, 240, 251, 278; cf Jaya-Wiṣnuwardhana
Wiṣnwawatāra 44, 46, 131/3, 286
wiyoga 184
wongaran S 96
wonga-rangga 139
wonga-tĕlĕng 168
Wonga-Tĕlĕng 139 sq., 145, 167 sq., 213
Wongatĕlĕng/Agnibhaya 140
wrddhamantrī, wrddhasumantrī 293
Wrttasancaya 200 sq.
Wrttī Kĕnḍi Awan 274
Wukir Polaman 278
wunga-rangga 139
wuni 139 sq., 271
Wurare 48 sq., 51 sq., 98 sq., 137, 222, 241 sq., 280
wurung 33/5, 140 sq., 193/5, 217, 241, 273, 297
wurung-verhaal 193
wwatan 267; Wwatan-Mas 267
wyākaraṇa 157, 170
Wyākaraṇa 280

Yama 125, 127, 297
Yamarāja 125
Yamunā 288
Yang Wi-si-sa 259
yathārtha 211
Yawa, -bhūmi, -dharaṇī, -dwīpa(maṇḍala), -kṣiti, awani, Sanskrt namen voor Java, passim
yoga 107, 157
Yudhiṣṭhira 220
yugapat (mwang) 232
Yuktatriweni 288

Zesvoudig Weten (het) 157
Zoetmulder 205 sq., 219, 221
Zon (persoon) 40, 42 sq., 104, 215, 217
Zonnegod 215
Zuid-Indisch 131

LIJST DER GECITEERDE EN/OF VERMELDE TEKSTPLAATSEN

Ādiparwa
34, 23 sqq. 41
185, 5 sqq. 215

Arjunawijaya
1, 4, a 239

Arjunawiwāha
1, 10 208
14, 17 266
18, 3 233
30, 2, d 172
30, 8, c 270
33, 4, d 281
36, 2 219
36, 2, d 43, 219

Balawi-inscriptie
3, 4 sqq. 132

Bhīṣmaparwa
7, 29 299

Babad Tanah Jawi
7, 8 213, 277
11, 19 sqq. 277
12, 3 sqq. 144, 213, 274
14, 5 213
15, 1 213
16, 7 sqq. 273
17, 27 sqq. 264
18, 10 sq. 272
19, 39 sqq. 295
24, 36 sqq. 273
28, 14 sqq. 152, 276 sq.
47, 31 sqq. 273
65, 1 sqq. 144, 212
100, 38 sqq. S 93
141, 20 S 93, noot
169, 25 sqq. 273

Bhāratayuddha
1, 5, b 207
1, 6 206, 255
1, 6, a 220
44, 11, c 224

Erlangga-hymne
15 28, 219
17 219
31 219
32 219
34 219

Hariwangça
8, 4 269

Korawāçrama
112 297

Kidung Angrok
1, 13 273

Kidung Pamancangah
1, 104 110
1, 105 (sqq.) 110
1, 107 110

Kidung Sunda B
3, 62 sqq. 110
3, 70 sqq. 110

Krtanagara-hymne
1 200, 221
2 220, 224
7 221
10 181, 186
11 221
12 221
13 222, 240
17 61, 222
18 221
19 220, 222

Mahābhārata
1, 19 40 sq.

Nāgarakrtāgama
1 9, 13, 124/6
1, 1/2 169, 270
1, 1 5, 56, 200, 269
1, 1, c 215
1, 1, d 56
1, 2 127, 169, 269
1, 2, d 200, 269
1, 3 sqq. 74
1, 3, a 269
1, 3, c 269

1, 3, d	211, 249
1, 4	100
1, 4, d	77, 262
1, 5, a	270
2	58
2, 1	74
2, 1, b	193
2, 1, d	57
2, 2	58, 60, 74
2, 2, a	202
2, 2, b	202
2, 2, d	58
3, 1/2	69, 74
3, 1	74
3, 2, b	61
4	122, 165
4, 1	74, 82, 122, 232, 266
4, 2	69, 74, 82, 178, 191
4, 2, a	165
5 sq.	124
5	19, 227
5, 1/2	227
5, 1	64, 74, 121
5, 1, a	227
5, 1, b	66
5, 2	63 sq., 74
6	66, 167, 227
6, 1/2	19, 82, 288
6, 1	74
6, 1, a	81, 182
6, 2 sq.	64
6, 2	74
6, 3	63
6, 3, a/b	64, 74, 88
6, 3, a	67
6, 3, b	203, 227
6, 3, c/d	74
6, 3, c	265
6, 4	238
6, 4, a/b	64, 74
6, 4, a	67
6, 4, d	202
7	125/7, 271
7, 1 sq.	74
7, 1	270
7, 1, a	13
7, 1, b	270
7, 1, c	270
7, 1, d	268
7, 2, c	271
7, 2, d	271
7, 3	74, 120, 266, 288
7, 3, c	121 sq., 230
7, 4	63, 66, 74
7, 4, b	67, 238
7, 4, c/d	226
7, 4, c	226, 271, S 102
10, 3, c	202
12, 3	109, 187
12, 3, d	187
12, 4	109
12, 4, c	210
15, 2	99 sq., 124, 160, 189, 215, 231, 246/50, 267 sq., 300
15, 2, c	220, 245 sq.
15, 2, d	301
15, 3 sqq.	156
15, 3, b	268
15, 3, d	268
16, 2, c/d	267
16, 2, d	267
16, 3	267
16, 3, b	268
16, 4, d	268
17	159
17, 1, b	200
17, 2	64
17, 2, c/d	286
17, 3, d	202
17, 5, c	277
17, 6, a	202, 247, 250
17, 8, d	292
18, 8, b	202
19, 2	186, 292, S 99
19, 2, d	202, S 99
25, 2, d	280
29, 1/2	280
29, 1, c	280
29, 1, d	281
29, 2, a	202, 281
29, 2, d	281
30	160
31, 2/3	282
31, 2	168
31, 2, b	282
31, 4	64
31, 4, d	282, 286
32	160
32, 2	160
32, 2, d	282
32, 3, a	159
32, 4, b	S 97
32, 4, c	S 97
32, 4, d	S 97
35, 2/3	21, 153, 158 sq., 161, 207, 209
35, 2, a	203, 210

35, 2, b 207
35, 3, a 211
35, 3, c 271
35, 3, d 207, 210
38, 3, c 202
40 sqq. 13
40 9, 91, 150, 155, S 93
40, 1 sqq. 201
40, 1 154 sq.
40, 1, c 299
40, 2 sqq. 149
40, 2/4 275
40, 2, b 275
40, 2, d 208
40, 3, a 276
40, 4 275
40, 4, b 150
40, 5, c 250, 278
41 164
41, 1 S 93
41, 1, a 147, 154, 211, 250
41, 1, b 146
41, 2 163
41, 2, a 161
41, 2, b 165
41, 2, c/d 146, 148
41, 2, c 152
41, 2, d 147 sq.
41, 3 sq. 95 sq.
41, 3 57 sq., 150
41, 3, a 165, 267
41, 3, b 150
41, 3, d 150
41, 4 166
41, 4, a 163, 250, 267
41, 4, c 163
41, 4, d 165, 282
41, 5 97
41, 5, a/b 249
41, 5, c/d 188
41, 5, c 208
41, 5, d 147
42, 1 205
42, 1, c/d 188
42, 1, c 294
42, 1, d 294
42, 2 158
42, 2, a 166
42, 2, d 147
42, 3 sqq. 279
42, 3 156 sq.
42, 3, d 279
43 sq. 185
43, 1 sqq. 157 sq.
43, 1 279
43, 1, a 203
43, 1, d sq. 143
43, 1, d 185
43, 2 55
43, 2, d 280
43, 3 98, 172, 245, 280
43, 3, a 202
43, 4, c 280
43, 5 57, 97
43, 5, b/c 251
43, 5, c 241
43, 6 242
43, 6, d 175
44, 2, d 250
44, 3, d 184, 208
45, 1 100
45, 1, b 213
45, 2 174
45, 2, a/b 129
45, 2, a 130
45, 2, c/d 190
46 sq. 164
46, 2 sq. 174
46, 2 163, 168
46, 2, c 175, 284
47 39
47, 1, a/b 163
47, 1, a 284
47, 2 sq. 95 sq.
47, 2 19, 68, 122
47, 2, c 96
47, 3, a 39, 129
47, 3, c 131
48, 1 122, 266
48, 2 97, 114, 261, S 93
48, 3 97, 101 sq., 110, 251
48, 3, a 102
48, 3, c 203
48, 3, d 166, 181
49 122
49, 1 91, 97, 122 sq., 232
49, 3 106, 146, 184 sq.
49, 4 205, 294
49, 5 5 sq., 201
56 sq. 136 sq., 241 sq., 245
56 242 sqq.
56, 1 99
56, 1, c 240, 298
56, 2, c 241, 244
56, 2, d 136
57, 1/4 242 sqq.
57, 3, d 245
57, 4 241 sq.

57, 4, d 244
64, 3, c 200
65, 6, b 202
66, 1 109
66, 1, a 187
66, 2 109
68 47
68, 1, d 43
68, 2 145, 222
68, 3, d 202
70 182
70, 3 sqq. 109
70, 3 106
70, 3, c sqq. 182
71 78 sq.
71, 1 251, 254 sq.
71, 1, a 106, 250, 263
71, 1, b 79, 109
71, 1, c 183, 210
71, 2 183
71, 2, a 234
71, 2, b 233
71, 2, c 184
71, 2, d 184
71, 3, a 78
71, 3, b 184
73, 1, c 226
73, 3, c S 99
78, 3, a/b 292
78, 3, a 186, 290/2
80, 2 293
80, 2, a 244
80, 2, d 293
82, 1 sq. 297 sq.
82, 1, a 298
82, 1, c 298
82, 1, d 182, 298
82, 2 298
82, 2, b 299
82, 2, c 299
82, 2, d 299
83, 1 270
84, 5 234
89, 1, a 298
91, 6 288
91, 6, c 226
92, 1, b 200
92, 2, b 200
94 161, 204
94, 1, d 200
94, 2 61, 225
94, 3 161
94, 3, d 161, 220, 281 sq.
94, 4 161
95 sqq. 160
96, 1, a S 97

Oud-Javaansche Oorkonden

62, 11 sqq. 211
62, 31 sqq. 277
79, 1, b 214
79, 6, a 53
81, 11, a 100
83, 4, a 131, 286
84, 9 266
93, a, 8 sq. 87
94 S 94
94, 8 sq. 93 sq.

Pararaton

1, 5 291
1, 15 102 sq.
2, 23 sqq. 222
5, 1 sqq. 144
6, 27 sqq. 186, 290 sq.
7, 29 sqq. 290
7, 32 sqq. 144
8, 23 sq. 276
9, 19 sqq. 273
9, 31 sq. 273
10, 1 sqq. 273
10, 4 273
12, 36 274
13, 28 sqq. S 103
13, 28 sq. 162
14, 7 sqq. 150/2
14, 9 sq. 276
14, 19 sqq. 152, 277
14, 19 151
15, 8 sq. 274
15, 25 sq. 278
16, 15 sqq. 167
17, 34 300
18 sqq. 201
18, 5 sqq. 167
18, 7 166, 267
18, 8 sqq. 148, 150, 152 sq., 275, 277, S 96
18, 9 sqq. 152
18, 9 278
18, 10 sq. 152
18, 11 130, 250 sq.
18, 14 sqq. 285
18, 16 sqq. 28
18, 16 sq. 261
18, 16 285
18, 18 sq. 285
18, 23 sq. 249

18, 27 285
18, 28 285
18, 30 S 93
19, 10 212
19, 11 261
19, 17 33
19, 18 sq. 241
19, 24 sqq. 32/4
19, 36 sqq. 143, 211
20, 2 sqq. 274
20, 3 sqq. 143
20, 32 sqq. 212
21, 7 sqq. 35
21, 9 216
21, 11 sqq. 34, 216
21, 19 sqq. 35
21, 27 sq. 98, 241
22, 1 sqq. 211
24, 1 sqq. 143
24, 10 300
24, 27 sqq. 37, 294
24, 27 sq. 174
24, 29 190
24, 30 sq. S 93
24, 31 209, 286 sq.
24, 32 sq. 278
24, 34 223
24, 35 sq. 96
24, 36 sqq. 236
24, 38 sqq. 130 sq.
25 sq. 104 sq.
25, 1 sq. 129, 259
25, 1 39, 129/31, 251
25, 2 sq. 99
25, 2 39, 90
25, 3 sq. 96
25, 4 sq. 242
25, 5 sqq. 38, 42/4, 217
25, 5 39 sq., 117, 242, 265
25, 6 217
25, 11 sq. 43
25, 11 104
25, 13 39, 104
25, 13a 104
25, 15 40, 219
25, 21 sqq. 261
25, 22 sqq. 114
25, 27 sq. 262
26, 9 114 sq., 261
26, 12 sq. 253
26, 13 sqq. 105
26, 16 sqq. 105
27, 1 sqq. 101 sq., 265
27, 10 106, 109
27, 12 S 99
27, 15 sq. 69, 89, 266
27, 16 109, 123
27, 18 sqq. 65 sq.
27, 18 91
27, 19 sqq. 227, 271, 282
27, 20 sq. 289
27, 22 221
27, 23 sqq. 66
27, 23 sq. 124
27, 23 66, 269
27, 24 70, 238
27, 25 sqq. 168
27, 25 124, 269
27, 26 282
27, 28 sqq. 258
28, 1 255
28, 13 295
28, 20 sqq. 107, 186, 253, 258
28, 25 sqq. 66
28, 29 sqq. 191, S 93
28, 29 sq. S 105
29, 15 119, 255
29, 17 sqq. 66
29, 17 t/m 26 119, 255, S 93
29, 17 sq. 66, 120
29, 18 sq. 64, 67
29, 18 66 sq., 238
29, 19 231, 269
29, 20 sq. 90
29, 22 sq. 67
29, 22 67, 120
29, 23 67
29, 24 sqq. 75, 180
29, 25 sq. 89, 113
29, 28 sqq. 78/80
29, 28 109 sq., 251, 254
29, 29 sq. 256
29, 29 257
29, 31 sqq. 234
29, 31 230
30, 1 sq. 234 sq.
30, 3 sqq. 67/9, 71 sq., 167, 230, 234, 238
30, 3/8 265
30, 3 120
30, 4 sq. 70
30, 5 sq. 76
30, 6 sq. 70, 238
30, 7 120
30, 9 sqq. 116, 264
30, 9 sq. 265
30, 10 sq. 264
30, 10 230, S 92

30, 11 sqq. S 92
30, 11 120
30, 12 sqq. 84 sq., 235/7, 239
30, 12 sq. S 92
30, 12 236
30, 16 sqq. 240
30, 16 236
30, 17 236, 238, S 92
30, 18 88
30, 19 sq. 234, 266
30, 19 235
30, 20 123
30, 24 sq. 57
30, 24 258
30, 27 sqq. 120
30, 27 263, S 93
30, 28 sqq. 256
30, 29 sq. 128
30, 29 256 sq.
30, 31 sqq. 128, 132, 259 sq.
30, 31 87
30, 34 131 sq.
30, 35 69 sq.
30, 36 sqq. 240
30, 37 sqq. 88
31, 1 sq. 87, 111
31, 3 sqq. 108, 111 sq., 114/8, 120, 259 sq.
31, 10 258
31, 13 166, 267
31, 14 sq. 111
31, 15 112, 114 sq., 254, 259
31, 16 sq. 256
31, 18 228
31, 19 sq. 256
31, 21 230 sq.
31, 22 106, 254
31, 26 sqq. 259
31, 28 69/71, 122
31, 29 sq. 256
31, 29 256
31, 30 256
31, 31 88, 240
31, 32 sq. 108, 117
31, 34 71, 86 sq., 122, 231, 235
31, 35 266
31, 37 sqq. 70
31, 37 65, 71, 73, 80 sq., 231
32, 1 70
32, 5 90
32, 8 sqq. 75 sq., 80
32, 8 263
32, 11 sqq. 236
32, 11 sq. 70, 89
32, 11 89
32, 12 89
32, 14 76/9, 90, 237
32, 15 sqq. 88, 90/2, 237
32, 15 89
32, 16 78
32, 18 231, 235
32, 19 90
32, 20 87
32, 21 90
32, 22 90
32, 23 sqq. 92, 236 sq.
32, 23 89
32, 24 sqq. 79
32, 24 sq. 77 sq., 237
32, 24 236
32, 26 77 sq., 237

Rāmāyaṇa
3, 25 sq. 301
3, 69 218
24, 4, 9 300
24, 22 300

Kidung Rangga-Lawe
1, 2 201
1, 42 sq. 151
1, 84 274
1, 119 35
2, 18 5 sq., 201
3, 1 5/7, 201
6, 6 sq. 217
7, 119 sq. 220
7, 150 42
7, 159 sq. 219
11, 231 sqq. 42
11, 234 43

Sĕrat Baron Sĕkenḍer
571 sqq. 297

Smaradahana
6, 7 216
8, 23 222
38, 10 266
39, 5, c/d 299
39, 5, c 300
39, 7, d 283

S. Hy. Kamahāyānikan
a 11 283
a 26 280
a 52 sqq. 173
b 56 173, 178, 181, S 98

a 60 sq(q). 173, 287

Sějarah Mělayu
14 192, 289
14, 1 sqq. 144
14, 8 213
pag. 35 sqq. 275

Kidung Sudamala
1, 64 sqq. 297
1, 88 297
4, 11 227
4, 26 sqq. 257

Tantu-Panggělaran
112 sqq. 290
117 290
118 290 sq.
121 291

Trawulan-Oorkonde I
3, a, 4 59

Wrttasancaya
8 201
62 201
101 201
109 201

OVERZICHT DER IN DE NOTEN BEHANDELDE ONDERWERPEN

1. Commentaar bij Nag. 1, 1. De woorden *hana-taya, hyang inişţi* en *atpada*. Opmerkingen over de versmaat *jagaddhita*.
2. De versmaat *bhujanggaprayāta* en haar gebruik in de Nāgarakrtāgama.
3. Aantekeningen bij RL 2, 18 en 3, 1. Over de ouderdom van de kidung Rangga-Lawe.
4. Eigenaardigheden der Javaanse kakawin-metriek; de regel der virtuele contractie.
5. Over taaltheorie en kadertheorie.
6. Over de naam *Nāgarakrtāgama* en over het voortbestaan van het gedicht op Lombok.
7. Gedachtenwisseling met Zoetmulder naar aanleiding van zijn opstel „Kawi and Kekawin".
8. Bezwaren tegen de door Teeuw en Uhlenbeck voorgestelde vertaling van Nag. 35, 2/3.
9. Over de herkomst van de namen *sang Anūşapati* en *sang Anūşanātha* en over het ontstaan van het woord *nūşa, nusa*, gewoonlijk vertaald met „eiland".
10. Wat Erlangga en Wijaya tot koning gemaakt heeft. Over de herkomst van Bañak-Wiḍe. De betekenis van het Maleise woord *bañak* tegenover die van de Javaanse isocyt.
11. Het Chinese bericht over Wijaya als schoonzoon van Krtanagara.
12. Aantekeningen betreffende Narasinghamūrti. Heeft ook Krtanagara de naam *Narasinghamūrti* gedragen?
13. De betekenis van het met *sipakanira* gespeelde spel.
14. Over de betekenis van de naam *Giripati*; is „Bergheer" een bruikbare vertaling? De genesis van Nambi en Sora. Opmerking over „koning Tĕguh".
15. Rāhu- en pontianak-verhalen. De gezellen van Rangga–Lawe en Watu-Gunung. Over de genesis van Mahāpati.
16. De Kĕbo-Anabrang van het Ranggalawe-verhaal: wie was hij en wat betekende zijn naam?
17. Het chronogram van Par. 25, 15 en de verwijzing naar het gedicht Pārthayajna in Par. 25, 11 sq.
18. Aantekeningen bij de tekst der Krtanagara-hymne. Over de termen *çakakāla* (*çākakāla*) en *sĕngkala*. Over de saamhorigheid van Krtanagara-hymne en Gajahmada-inscriptie. Krtanagara's tantristische naam. Over het woord *bhawacakra, bhāwacakra*.
19. Over ārya Bharāj en mpu Bharāḍa.
20. Over het gebruik van de namen *Ayam-Wuruk* en *Rājasanagara*.
21. Aantekeningen bij de tekst van de Sanskrt inscriptie op het Buddha-beeld van Gonḍang-Lor.
22. Over plechtigheden verricht in de maand asuji.
23. Over de uitdrukking *indra-saniruktya*, „oogappel", „schat".
24. Het misverstand betreffende de zusters van Rājasanagara.
25. Over het gehalte van het laatste stuk van Brandes' Pararaton-tekst. Moet men in dat stuk een kroniek zien? En heeft het verval van Majapahit tot de overwinning van de Islām geleid?
26. Over apanagenamen en over de theorie aangaande „promotie" van Javaanse vorsten en vorstinnen.

27. Krom's theorie betreffende de kinderen van Wikramawardhana.
28. De vijf bhre Daha's van Brandes.
29. Over chronogrammen en hun verduidelijking met cijferjaartallen.
30. Over het gebruik van *sahacarita mwang* en soortgelijke uitdrukkingen in kapancatathāgatan-inscripties. Enkele details der Waringinpitu-inscriptie.
31. Over de belangstelling voor eeuwjaren op Java en elders.
32. Brandes' opstel over de apit en zijn vertaling van AW 18, 3.
33. Over het doodsjaar van Rājasanagara's ouders en over een spiritistische seance in Majapahit in 1364 A.D.
34. Aantekeningen bij Par. 30, 12 sqq.
35. Over de viervoudige dochter van sang Si-Nagara, vermeld in Par. 32, 23 sqq.
36. Over de aeonale apit en over de term „dynastie van Pajang".
37. De Pajangse herwaardering van kapancatathāgatan-vorsten en -vorstinnen. Wijziging der familiestructuur per edict; het merkwaardige geval van Trawulan-Oorkonde III. Opmerkingen over het laatste stuk der Bungur-inscriptie.
38. Prapanca's verhaal over het Akṣobhya-beeld van Caṇḍi Jawi. Over het aantal van Krtanagara's bijzettingsplaatsen.
39. De tekst en het chronogram van Nag. 15, 2; 1174 Çāka, 1252 A.D., als Krtanagara's geboortejaar. Over de verbondenheid van Java en Madura. Was Kalana Bhaya de „vijand, die uit Surabaya kwam"? Aantekeningen over andere Nāgarakrtāgama-chronogrammen.
40. De duur der verschillende regeringen in de kapancatathāgatan.
41. Opmerkingen naar aanleiding van het Pararaton-verhaal over Jayanagara's dood.
42. Aantekening over Watu-Gunung.
43. Over het woord *palantaran*, over de betekenis van *amukti palapā* en over het chronogram van Par. 31, 22.
44. Over de betekenis van het woord *aḍampul*.
45. Pararaton-aantekeningen over de „vijfvoudige patih" als staaltje van Javaanse humor (*bañolan*).
46. De „zonde" van Gajah-Mada.
47. Over de Pārwatīçapura en over de betekenis van *parĕgrĕg*.
48. Een Chinees bericht over de strijd tussen de vorst van Tumapan en de vorst van Tahah.
49. Aantekeningen bij de tekst der Walanḍit-inscriptie.
50. De Raṇamanggala-kakawins, Sutasoma en Arjunawijaya.
51. De chronologie der Pajangse „voorgeschiedenis".
52. De kinderen van de mannelijke bhre Wīrabhūmi.
53. Een vroegere tekstemendatie teruggenomen.
54. Ayam-Wuruk als de hoofdpersoon van de Panji-roman.
55. Aantekeningen bij Nag. 4, 1.
56. De titel *Parameçwara* (*ring*) *Pamotan*.
57. Aantekeningen bij Nag. 15, 3 sqq. De identiteit van de aldaar genoemde wara-Ratnasambhawa. Over de positie van het Buddhisme in het Erlanggase tijdperk.
58. *Raden Sumana*, een naam, die uit de kakawin-naam *Sumanasāntaka* ontstaan is?
59. Toelichting bij de vertaling van Nag. 1 en Nag. 7.
60. De evolutie van de betekenis der woorden *wuni* en *rahasya*.
61. Persoonssplitsing, sexeverandering etc. in de Javaanse mythe.
62. De schone baadster en de prinses met de vlammende schoot. Het onechte huwelijk van Ḍĕḍĕs en Tunggul-Amĕtung. De „dochter van Krtanagara" als een prinses met een vlammende schoot.

63. Kanḍi-Awan en zijn zonen. Over Ḍanḍang-Gĕnḍis als variant van Sanḍang-Garba. De palmwijntapper in het verhaal van SM 14.
64. Aantekeningen bij de vertaling van Nag. 40, 2/4.
65. Aantekeningen bij de vertaling van Par. 14, 9 sqq.
66. Varianten van het heiligschennisverhaal.
67. Wie heeft de kuṭa van Canggu gebouwd, Wiṣnuwardhana of Wijaya?
68. Over eenheid en originaliteit der Nāgarakrtāgama.
69. Aantekeningen bij de vertaling van Nag. 42, 3 sqq.
70. De Nāgarakrtāgama-verzen over Krtayaça.
71. De genesis der Nāgarakrtāgama in verband met de mededelingen van Nag. 94, 3.
72. Over de identiciteit van Jaya-Wiṣnuwardhana en Narasinghamūrti in verband met de in Canḍi Sajabung bijgezette vorst en met de Wiṣnuwardhana-theorie van Moens.
73. Aantekeningen bij de vertaling van de inleiding van „Primbon-C".
74. Waren er op Java Buddhisten in het tijdperk van Erlangga?
75. Strijd over de sexe van Lĕmbu-Tal. Verdere opmerkingen over de vertaling van *raden Darapĕṭak* met „prinses van Campā".
76. Krtanagara's verzwagering met de koningen van Malayu en Campā.
77. Het familiebeeld van Prapanca en dat van de auteur der Waringinpitu-inscriptie als varianten van Schema V. Schema V en de beeldengroep van Padang Candi. Het aantal van Bra-Wijaya's gemalinnen.
78. Opmerkingen over de Trināḍi.
79. Bhre Panḍan-Salas als „Heer van het Dodenrijk".
80. Gajah-Mada en Damar-Wulan in hun verhouding tot „de Koningin van Majapahit".
81. Tūryāntapada-verhalen. De identiteit van mpu Tapa Wangkĕng. Roddelverhalen over tantristische monniken. Is Gajah-Mada, prior van Wanjang, dezelfde persoon geweest als Nādajna, de vader van Prapanca?
82. Over Ādityawarman als stichter van het heiligdom van Bukit Sulang, standplaats van de Amoghapāça van Padang Candi, in verband met het chronogram van Nag. 80, 2.
83. Aantekeningen over de Bali-oorlog en zijn jaartal.
84. Aantekeningen bij de tekst en de vertaling van Par. 24, 27 sqq. Verhalen over het lot van Dara-Jingga en over het optreden van andere „gekleurde" prinsessen.
85. Over de namen *ārya Damar* en *Damar-Wulan*. De Balise herkomst van Gajah-Mada.
86. Over de naam *Tambrapetra*, over het Sudamala-verhaal en over de evolutie van Sakula tot Sukmul.
87. Aantekeningen bij de vertaling van Nag. 82, 1 sq.
88. Over het gebruik en de betekenis van het woord *ekarṇawa* in OJO 62.
89. Theorieën over de betekenis van het chronogram van Nag. 15, 2.
90. Philologische aantekeningen.
91. Over de betekenis van het woord *abhyantara* in verband met de reconstructie van de tekst van Nag. 15, 2.
92. Opmerkingen ter verduidelijking van het slot van noot 34.
93. Hypothese betreffende de chronologie van de Pajangse voortijd en van de Pajangse kraton (katriratnan). Het belang van deze kwestie voor onze kennis van het islāmiseringsproces. Over het huwelijk van Senapati met de prinses van Madiun als „copie" van Rājasanagara's huwelijk met Suṣumṇadewī.
94. Over de titel *bhre Kalinggapura* naast de titel *bhre Daha* in de tekst der Waringinpitu-inscriptie. Over de termen *Kalingga* en *Kĕling*.
95. Over een andere berekening van Jayanagara's 39-jarige regering.
96. Aanvullende opmerkingen over de passus Par. 18, 8 sqq.

97. Aantekening over de pancākṣara in verband met de tekst van Nag. 32, 4, d.
98. Opmerking over de variabiliteit van Schema V–A.
99. Opmerking over de zin van het woord *trasungay* of de naam *Trasungay* van Nag. 19, 2, d.
100. Over de herkomst van het woord *bañolan*.
101. Over de termen *nūṣa* en *nūṣântara*.
102. Wie was volgens de tekst van Nag. 7, 4, c de schat van wie?
103. Over de identiteit van de Amūrwabhūmi der Kaṇḍangan-inscriptie.
104. Is Rājasanagara's naam *Tritaraju* een variant van *Trināḍi*?
105. Nadere opmerkingen over de evolutie van Ḍaṇḍang-Gĕṇḍis in jongere geschriften.
106 Rājasawardhana's *çrāddha*-jaar. Tribhuwanottunggadewī en Krtawardhana als voogdij-uitoefenende Ardhanārī.

LIJST VAN AFKORTINGEN

Adip.	Ādiparwa, Javaanse bewerking van het eerste boek van het Mahābhārata in proza, volgens de inleiding geschreven in de tijd van Dharmawangça Tĕguh Anantawikrama (elfde eeuw), maar wellicht van jongere datum, uitgegeven door Juynboll, 's-Gravenhage 1906.
AW	Arjunawiwāha, een in de tijd van Erlangga's regering geschreven kakawin, uitgegeven en in het Nederlands vertaald door Poerbatjaraka, BKI 82, 181 sqq.
BAS	Jessy Blom, „The Antiquities of Singasari", Leiden 1939.
BB	Brandes, „Beschrijving der Javaansche, Balineesche en Sasaksche handschriften aangetroffen in de nalatenschap van Dr H. N. van der Tuuk, en door hem vermaakt aan de Leidsche Universiteitsbibliotheek", Batavia 1901, 1903, 1915 en 1926.
BEFEO	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi/Parijs.
BJ	Bibliotheca Javanica, niet-periodieke publikatie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
BKI	Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, den Haag.
BL	C. Lekkerkerker, „Bali en Lombok Overzicht der litteratuur omtrent deze eilanden tot einde 1919", Rijswijk Z.H. 1920.
BNW	H. N. van der Tuuk, „Bataksch-Nederduitsch Woordenboek", Amsterdam 1861.
BP	Balai-Poestaka (-Pustaka) = Kantoor voor de Volkslectuur, genummerde uitgaven van geschriften in verschillende Indonesische talen.
BTJ	Babad Tanah Jawi, een herhaaldelijk omgewerkt en verlengd gedicht uit de tijd van Agung van Mataram, waarvan Krtapraja een samenvatting in proza heeft vervaardigd; deze samenvatting is herhaaldelijk gedrukt, laatstelijk in Latijnse letters in 1941 (editie-Olthof, met een vertaling in het Nederlands) door het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, den Haag.
BTS	Brandes, „Beschrijving van Tjandi Singasari; en de wolkentooneelen van Panataran", 's-Gravenhage/Batavia 1909.
BTT	Bloomfield, „Tagalog Texts with grammatical Analysis", University of Illinois Studies in Language and Literature 3, 2/4 (1917).
BY	Bhāratayuddha, kakawin, geschreven door mpu Sĕḍah en gepubliceerd in 1157, in druk gegeven door Gunning ('s-Gravenhage 1903) en in het Nederlands vertaald door Poerbatjaraka en Hooykaas, in D 14, 1 sqq.
C	Serat Tjenṭini, uitgegeven in de bewerking van Soeradipoera en Wirawangsa door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Betawi 1912, 1913, 1914, 1915; een overzicht van de inhoud is vervaardigd door Pigeaud en gepubliceerd in VBG 72/2.
CI	Cultureel Indië, tijdschrift van de afdeling Volkenkunde van het Indisch Instituut te Amsterdam.
CJ	Juynboll, „Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteits-bibliotheek", Leiden 1907 en 1911.
CSH	Juynboll, „Supplement op den Catalogus van de Sundaneesche handschriften . . . der Leidsche Universiteits-bibliotheek", Leiden 1912.
CSW	Cappeller, „Sanskrit-Wörterbuch", Strassburg 1887.

D	Djåwå Driemaandelijksch Tijdschrift uitgegeven door het Java-Instituut, Weltevreden/Batavia.
ENI	Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, tweede druk, met supplementdelen, 's-Gravenhage–Leiden 1917 sqq.
FBG	Feestbundel uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Weltevreden 1929.
GBI	Kern, „Geschiedenis van het Buddhisme in Indië", Haarlem 1882 en 1884.
GNI	„Geschiedenis van Nederlandsch Indië", Amsterdam 1938 sqq.
HAEH	Coedès, „Histoire ancienne des états hindouisés d'Extrême-Orient", Hanoi 1944.
HH	J. Edel, „Hikajat Hasanoeddin", Meppel 1938.
HJG	Krom, „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", eerste druk 1926, tweede druk 1931, 's-Gravenhage.
HW	Hariwangça, kakawin van onbekende datum, uitgegeven en vertaald door Teeuw, VKI 9.
IA	„India Antiqua A Volume of Oriental Studies presented . . . to . . . Vogel", Leyden 1947.
IB	Covarrubias, „Island of Bali", New York 1937.
IG	Indische Gids, tijdschrift.
IHJK	Krom, „Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst", 's-Gravenhage 1923.
Ind.	Indonesië, tweemaandelijks tijdschrift.
INI	Inscripties van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
JBG	Jaarboek, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
JNHW	„Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek", door Gericke en Roorda, derde druk, Amsterdam–Leiden 1901.
JV	Pigeaud, „Javaanse Volksvertoningen", Batavia 1938.
K	Swellengrebel, „Korawāçrama", Santpoort 1936.
KA	Kidung Angrok, handschrift, collectie-Berg, Leidse Universiteitsbibliotheek.
KBW	van der Tuuk, „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek", Batavia 1897, 1899, 1901, 1912.
KR	Tjan Tjoe Siem, „Hoe Koeroepati zich zijn vrouw verwerft", Leiden 1938, vertaling van de lakon Kurupati Rabi.
KS-B	Kidung Sunda, Javaans gedicht van onzekere datum, uitgegeven en vertaald in BKI 83, 1 sqq.
MAWL-NR	Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Nieuwe Reeks, Amsterdam.
MB	Mahābhārata, geciteerd naar Jacobi's inhoudsopgave, Bonn 1903.
MJHT	Berg, „De Middeljavaansche historische traditie", Santpoort 1927.
MM	Skeat, „Malay Magic", London 1900.
Nag.	Nāgarakrtāgama, kakawin, geschreven door Prapanca in 1365, in transcriptie gepubliceerd door Kern, met een Nederlandse vertaling; met aantekeningen van Krom heruitgegeven als boek, 's-Gravenhage 1919.
NBG	Notulen van de algemeene en directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
OBT	Goris, „Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche theologie", Leiden 1926.
OE	Oriens Extremus, Zeitschrift für Sprache, Kunst und Kultur der Länder des Fernen Ostens.
OJNW	Juynboll, „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst", Leiden 1923.

OJO	„Oud-Javaansche Oorkonden. Nagelaten transscripties door wijlen Dr. J. L. A. Brandes", editie-Krom, VBG 60.
OODDV	van Naerssen, „Oudjavaansche oorkonden in Duitsche en Deensche verzamelingen", gestencilde dissertatie, Leiden 1941.
Or.	Orientatie, cultureel maandblad.
OV	Oudheidkundig Verslag, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
Par.	Pararaton, Javaans geschrift, uitgegeven, vertaald en van aantekeningen en registers voorzien door Brandes, VBG 49/1; tweede, door Krom bewerkte uitgave in VBG 62.
PJNH	Pigeaud, „Javaans-Nederlands Handwoordenboek", Groningen en Batavia 1938.
R	Rāmāyaṇa, kakawin van onbekende datum, uitgegeven door Kern, 's-Gravenhage 1900, vertaald door Kern (VG 10) en Juynboll (BKI 78 t/m 94; het niet door Kern vertaalde, in afleveringen).
RL	Rangga-Lawe, kidung van onbekende datum, uitgegeven in BJ 1.
RP	Rassers, „De Pandji-Roman", Antwerpen 1922.
S	Saeculum Jahrbuch für Universalgeschichte.
SBS	Cohen Stuart, „Geschiedenis van Baron Sakéndhèr" (tekst en vertaling van het Javaanse boek Sĕrat Baron Sĕkenḍer), Batavia 1850.
SD	Smaradahana, kakawin van onbekende datum, uitgegeven en vertaald door Poerbatjaraka in BJ 3.
SHK	Sang Hyang Kamahāyānikan, Javaans prozageschrift, uitgegeven en vertaald door Kats, 's-Gravenhage 1910.
Sm	Sudamala, kidung van onbekende datum, uitgegeven en vertaald door van Stein Callenfels, VBG 66/1.
SM	Sějarah Mělayu, Maleis prozageschrift van onzekere datum, laatstelijk uitgegeven door Situmorang en Teeuw, Amsterdam 1952.
SRL	Stutterheim, „Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien", München 1925.
SSI	Selected Studies on Indonesia, published for The Royal Tropical Institute, Amsterdam.
SVG	„Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje", Bonn und Leipzig 1923 sqq.
TBG	Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het (Koninklijk) Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TNI–NS	Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië, Nieuwe Serie.
TP	Tantu-Panggĕlaran, Javaanse prozatekst van onbekende datum, uitgegeven, vertaald en toegelicht door Pigeaud, „De Tantu Panggĕlaran", 's-Gravenhage 1924.
VAWL–NR	Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Nieuwe Reeks, Amsterdam.
VBG	Verhandelingen van het (Koninklijk) Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
VCOG	Verslag van het . . . Congres van het Oostersch Genootschap in Nederland.
VKI	Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor (de) Taal-, Land- en Volkenkunde (van Nederlandsch-Indië).
WS	Wrttasancaya, kakawin van onbekende datum, uitgegeven en vertaald door Kern, „Wṛtta-Sañcaya. Oudjav. leerdicht over versbouw", Leiden 1875, herdrukt in VG 9, 67 sqq.
YY	Pott, „Yoga en Yantra in hunne beteekenis voor de Indische archaeologie", Leiden 1946.

INHOUDSOPGAVE

HOOFDSTUK 1. Nāgarakrtāgama-interpretatie 5

HOOFDSTUK 2. De stichter van Majapahit als de Erlangga van zijn tijd 24

HOOFDSTUK 3. Genealogie en chronologie der kapancatathāgatan 47

HOOFDSTUK 4. Het verleden als voorspel 138

HOOFDSTUK 5. De dynastie als mysterie 169

NOTEN 200

SUPPLEMENT 302

SUMMARY 311

LIJST VAN EIGENNAMEN EN BIJZONDERE WOORDEN 315

LIJST DER GECITEERDE EN/OF VERMELDE TEKSTPLAATSEN 332

OVERZICHT DER IN DE NOTEN BEHANDELDE ONDERWERPEN 339

LIJST VAN AFKORTINGEN 343