VERHANDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS – DEEL 102

MĀYĀ'S HEMELVAART IN HET JAVAANSE BUDDHISME

II. PRAPANCA'S VERHAAL OVER HET RITUEEL VAN 1284 ÇĀKA

C. C. BERG

B.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM, OXFORD, NEW YORK - 1980

ISBN 07204 8479 0

AANGEBODEN IN DE VERGADERING
VAN 9 JANUARI 1978

OVERZICHT VAN DE INHOUD VAN HOOFDSTUK 2
SECTIES, SUBSECTIES EN PARAGRAFEN

2.1 De functie van het ritueel van 1284 als probleem
2.11 Oudere opvattingen over de strekking van het verhaal van Nag. 63 sqq.
2.111 Brandes' reactie op de notitie van Par. 29,27
2.112 Kern's commentaar op het verhaal van Nag. 63 sqq. als geheel
2.113 Krom's dwādaçawarṣaçrāddha-theorie en de generalisatie daarvan
2.114 De correctie van Krom's theorie in hoofdstuk 1 van dit boek
2.12 Het tijdschema van het ritueel van 1284
2.121 Poerbatjaraka's dagentelling en het ekoddiṣṭaçrāddha-schema
2.122 Misverstand aangaande een Majapahitse „feestweek" en Sēkaten-viering
2.123 De *wijil* van Nag. 65,1 en de riten der twee voorafgaande dagen
2.124 Pigeaud's theorie over een oud-inheems çrāwaṇa/bhādra-feest
2.13 Merkwaardige termen in het verhaal van Nag. 63 sqq.
2.131 Inleiding en opmerkingen over het woord *swah*
2.132 *Tapĕl* als woord voor „masker" en als wangsalan-equivalent van *pinḍa*
2.133 Het *ulih-ulihĕn ikanang dhārya* van 63,1,d en het *tan pakawandhya* van 67,1,b
2.134 Woordenboekinformatie over de frequentie der termen *çrāddha* en *çraddhā*

2.2 De purohita
2.21 Vroegere pogingen tot identificatie van de purohita
2.211 De suggestie van mej. Muusses
2.212 Poerbatjaraka's opmerkingen over Nag. 12,1,c en de reacties daarop
2.213 De çangkhapāṇi-vermelding in Nag. 38,4,c
2.214 Pigeaud's theorie aangaande een „Monseigneur van Nadī"
2.22 Gajah-Mada en Madakaripura-Yānatraya
2.221 Oudere opvattingen over de strekking der mededeling van Nag. 17,8
2.222 De mededeling van Nag. 17,8,b/d in het licht der kapancatathāgatan-theorie
2.223 Rājasanagara's reis naar de Madakaripura
2.224 Prapanca's reis naar Yānatraya
2.225 Yānatraya als Triniteitsland en de Yānatraya-bewoner als Triratna
2.23 Varia uit de „Catalogus der Heiligdommen"
2.231 Het Nāgarakrtāgama-hoofdstuk 11-A en zijn betrekking tot de Lalitawistara
2.232 De mededeling van Nag. 77,1,b
2.233 Opmerkingen over Nag. 78,3,a plus 78,4,b/c en over „de Heer van Nadī"
2.234 Drievoudige vermelding van de Opperpriester in hoofdstuk 11-A
2.24 Varianten der Yānatraya-configuratie in andere geschriften
2.241 Verhalen over merkwaardige heiligen in de Tantu Panggĕlaran en in de Pararaton
2.242 De Pararaton-notitie over Lamajang Lawan Tigang Juru
2.243 OJO 81 en de Sukamrta-tekst als functioneel-identieke documenten
2.244 Wat het betoog van deze subsectie 2.24 te wensen overlaat

2.3 De kartar
2.31 Inleidende opmerkingen
2.311 In hoeverre is de titel van sectie 2.3 bruikbaar?
2.312 Oudere uitspraken over de symboolfunctie der tapĕl's van Nag. 65,3 sqq.
2.313 Prapanca's aanduiding van het ritueel van 1284 als *Sarwajnapūjā*
2.314 Voorlopige opmerking over Gāyatrī's godsdienstige gezindheid
2.32 De in de tapĕl's van Nag. 65,3 sqq. vervatte boodschap
2.321 De boodschap van de dronken walvis

2.322 De boodschap van de wensboom en de vrouwelijke stier
2.323 De boodschap van het vrijende paar
2.324 De boodschap van het (stoei)paviljoen
2.325 Ter afsluiting
2.33 Sporen van Prapanca's tapĕl-passus in de jongere Javaanse litteratuur
2.331 Met executie bestrafte gastvrijheid in twee DJG-verhalen
2.332 De verhalen van TP 72,20 sqq. en TP 77,1 sqq.

2.4 De mysterieuze Krtanagara-dochter
2.41 Het Pararaton-verhaal over „de twee dochters van Çiwa-Buddha"
2.411 Wijaya's confrontatie met Sītā-I in het verhaal van Par. 19,34 sqq.
2.412 De BTJ-schakel tussen het Tapatī-verhaal van Adip. 157,2 sqq. en Par. 19,34 sqq.
2.413 De oudere zuster van Sawitar's oudste dochter
2.414 Sāwitrī in de Waringinpitu-tekst en in het Satyawān-verhaal
2.42 De vier hañang's van Krtanagara-Caturdwīpeçwara
2.421 Oudere opvattingen over de Pararatonse raden Darapĕṭak
2.422 De vier hañang's van de passus Nag. 41,5 sqq.
2.423 Gegevens uit de Balawi-tekst
2.424 Raden Darapĕṭak als prinses van Madhura èn van Campā
2.425 *Cayarāja* als cryptische aanduiding van de stichter der Wiṣnuïtische dynastie
2.43 De vier gaṇacakra-partners van Krtanagara-Muni
2.431 Misverstand over de naam *Indreçwarī*
2.432 De mededeling van Nag. 43,5 sq.
2.433 SHK-gegevens over de Jinadewī's en de gaṇacakra-partners van Nag. 43,3
2.434 Ṣaḍabhijna-Ṣaṭpāramitā en de inscriptie van het zgn. Leidse bronsje
2.44 Over hoeveel Krtanagara-dochters heeft Prapanca het in Nag. 46,1?
2.441 De mededeling van Nag. 45,2,c/d in verband met die van 46,1
2.442 De cryptische titel en de cryptische kwalificatie in Nag. 46,1
2.443 De jongere interpretatie van Prapanca's Caturdewī/Triratna-raadsel

2.5 De twee facetten van het ritueel van 1284
2.51 Inleidende opmerkingen
2.511 De voorlopige conclusie van VAWL/NR 74/1,180 en de aangekondigde precisering
2.512 Rājasanagara's variabele verschijningsjaar in verband met de functie van het ritueel van 1284
2.513 Het door Ratnāngça gesuggereerde en het door Prapanca vermelde jaar van Rājasanagara's verschijning
2.52 Het variabele *wijil*-jaar en de dubbele belasting van het jaar 1284
2.521 De mededelingen van Nag. 1,4 en 2,1 in het licht van de Lalitawistara
2.522 Rājasanagara's pleegmoeder als „dochter van Gāyatrī"
2.523 De verdubbeling der Gāyatrī-dochter
2.524 1284 als Tribhuwanottunggadewī's tweede sterfjaar
2.525 De zin van onderscheid maken om het te kunnen ontkennen
2.53 Ter afronding van het betoog
2.531 Nadere bepaling van de betekenis van het *dhārya* van Nag. 63,1,d
2.532 De āwāhana-vermelding en de omtoveringsrite van Nag. 64,5
2.533 De fasenvermelding in Nag. 63,2 plus 67,1 en de wijziging van *çraddhā*'s betekenis op Java

2.111. De voorgeschiedenis van het probleem, dat in dit hoofdstuk behandeld wordt, reikt tot het einde der vorige eeuw, toen Brandes bezig was met zijn boek over de Pararaton, dat in VBG 49 verschenen is. In Par. 29,27 komt een notitie voor over de *paçraddhan agung* van 1284; de auteur moet zijn lezers kennis aangaande die gebeurtenis toegeschreven hebben, want zijn notitie beslaat slechts enkele woorden. In zijn bijlage over de woordenschat van de Pararaton heeft Brandes op p. 288 *çraddhana* opgenomen, en hij wist dus aanvankelijk niet, wat men onder een *paçraddhan agung* moet verstaan; allengs is hij tot de opvatting gekomen, dat daarmee een dodenoffer bedoeld is; op p. 135 vindt men aangetekend: „*Paçraddhan*, van *çraddhâ*, het offer aan de gestorven familieleden". De opmerking „van *çraddhâ*" is formeel juist, maar minder duidelijk; bij „dodenoffer" denkt men aan Sanskrt *çrāddha*, en dat *çrāddha* tot *çraddhā* te herleiden is, was in Brandes' aantekening niet relevant; ik vestig op dit detail de aandacht, omdat in dit hoofdstuk de vraag, of de plechtigheid van 1284 op *çrāddha* dan wel op *çraddhā* betrekking had, centraal staat, zonder dat echter de etymologische relatie het antwoord op deze vraag beheerst.

Brandes had *paçraddhan agung* waarschijnlijk anders weergegeven, indien hij meer aandacht aan de chronogrammen der Pararaton besteed had. Die chronogrammen blijken namelijk zinvol te zijn en iets te zeggen over de gebeurtenis van het jaar, dat door het chronogram gesuggereerd wordt. Nu is het chronogram van Par. 29,27 eeuwen geleden corrupt geraakt, maar niet onherstelbaar verminkt, en reconstructie tot *patulangan ratu* ligt om verschillende redenen voor de hand. *Patulangan ratu* heeft met dodenritueel te maken, echter niet met de riten voor gestorven familieleden in het algemeen, doch met de riten, die op een individueel sterfgeval volgen. De overledene, voor wie in 1284 çrāddha-riten verricht zouden zijn, was een *ratu* geweest, vorst of vorstin; dit houdt in, dat er reden is om het *agung* van *paçraddhan agung* met „verheven" te vertalen, en dat het door Brandes gebruikte „groot" in elk geval niet als „massaal" te verstaan en met een ruime groep voorvaderen of familieleden in verband te brengen is.[1]

2.112. In zijn Nāgarakrtāgama-opstellen heeft Kern vrij vaak naar Brandes' Pararaton-boek verwezen; het verbaast dus niet, dat hij in zijn commentaar op Nag. 63,1 sq. diens vertaling van Par. 29,27 geciteerd heeft, zij het met gebruik van de vorm *çrāddha*. Het moet Kern duidelijk geweest zijn, dat Prapanca met zijn vrij uitvoerige verhaal over de gebeurtenis van 1284 meer informatie verschaft dan de Pararaton-man met zijn beknopte notitie. Het probleem was voor Kern echter die informatie te halen uit Prapanca's duistere tekst; dat is hem slechts in geringe mate gelukt, hetgeen blijkt uit de beknoptheid van zijn aan-

tekeningen. Het is daarom minder vreemd dan op het eerste gezicht lijkt, dat Kern van Brandes de veronderstelling van een ritueel ten bate van vele overledenen overgenomen heeft, zij het wederom met een technische correctie, daar hij Brandes' ,,familieleden" door ,,voorouders" vervangen heeft (Nag. ed. 150); uit OHS 234 sqq. blijkt, dat dodenriten verricht worden hetzij voor de groep der gestorven voorvaderen, hetzij voor één recent gestorven familielid, dat het ritueel van het ene geval niet hetzelfde is als dat van het andere, en dat men dus tussen enkelvoudige en meervoudige beneficiant kiezen moet. In Nag. 63,2,b volgt op het door Kern als *çrāddha* gelezen woord *çrī Rājapatnī*; dit had Kern voor het eerstgenoemde geval en voor de zogenaamde *ekoddiṣṭaçrāddha* kunnen doen kiezen, maar Brandes' veronderstelling heeft hem zo beïnvloed, dat hij aan riten ten bate der voorouders is blijven denken en in de Rājapatnī slechts de opdrachtgeefster gezien heeft.

Een der details van Prapanca's verhaal, waaraan Kern betrekkelijk veel aandacht besteed heeft, is het *wĕkas ing Sarwajnapūjādhika* van Nag. 64,3,a; dit wordt daar gezegd van het ritueel van 1284 en is door Kern vertaald met ,,het *non plus ultra* van vereering van den Alwetende (Buddha)". Met de term *çrāddha* zijn wij in de Hinduïstische sfeer, waarin Buddha-verering minder voor de hand ligt; zijn verbazing over hetgeen hij als visie of standpunt van Prapanca beschouwde heeft Kern overwonnen met de aantekening, dat de reeds genoemde opdrachtgeefster ,,een ijverige aanhangster van 't Buddhisme was". Of dit laatste juist of onjuist is, blijve voorshands in het midden; in ieder geval heeft Kern in de toegevoegde noot niet zijn oordeel over de religie der opdrachtgeefster verduidelijkt, maar wel iets interessants gezegd over Buddhistische çrāddha-verrichting in Tibet. Kern's vertaling van Nag. 64,3,a is, naar het mij voorkomt, onjuist, en daarom is ook zijn aantekening over de kleur, die de godsdienstige gezindheid der opdrachtgeefster aan het ritueel gegeven heeft, hier irrelevant. Zijn opmerking over de Tibetaanse parallel verdient echter meer aandacht dan zij tot dusver gekregen heeft, al moge duidelijk zijn, dat voor een vruchtbare vergelijking reconstructie en interpretatie van het Majapahitse feest van 1284 een essentiële voorwaarde is.[2]

2.113. Een jaar na de publikatie van Kern's vertaling van Nag. 63 sqq. heeft Krom de door Kern van Brandes overgenomen opvatting gecorrigeerd door de in Nag. 63,2,b vermelde Rājapatnī niet als opdrachtgeefster, doch als beneficiante te beschouwen, in TBG 56 van 1914, p. 533, niet in het kader van een betoog, maar s.v. *Rājapatnī* in een door hem vervaardigde lijst der Nāgarakrtāgamase eigennamen; zie ook Nag. ed. 287 iuncto 246 sqq. Het betoog heb ik niet gevonden, maar het is duidelijk, welke gedachtengang Krom gevolgd heeft. In 1913 heeft hij namelijk, in VBG 60, door Brandes nagelaten transcripties van Javaanse oorkondenteksten in druk doen verschijnen, en daardoor kende hij Brandes' aantekening bij

OJO 91 sqq., waarin „het *çrâddha*-offer voor den *mokta ring Indrabhawana* in het twaalfde jaar na zijn dood" vermeld wordt; voor de hand ligt, dat Krom de toepasbaarheid van de in OJO 92 en 94 voorkomende term *dwādaçawarṣaçrāddha sampūrṇa* op het door Prapanca vermelde geval ingezien heeft, aangezien de Rājapatnī volgens Nag. 2,1,d in 1272 overleden en het ritueel van Nag. 63 sqq. in 1284 verricht is.

Uit IHJK [2] 2,95 blijkt, dat Krom, althans met betrekking tot vorstelijke personen, de dwādaçawarṣaçrāddha gegeneraliseerd heeft, want daar lezen wij, dat Wiṣnuwardhana's bijzettingstempel caṇḍi Jago geconsacreerd is hetzij in het jaar van diens dood, „hetzij in dat van 's vorsten doodenoffer, 12 jaar later"; dezelfde generalisatie vinden wij in opstellen van Stutterheim, terwijl een enigszins vage opmerking van Pigeaud in JFC 4,172 in dezelfde richting wijst.[3] De generalisatie is echter niet onberispelijk, want wie de genesis van Krom's correctie van Kern's opvatting voor nader onderzoek van Nag. 63 sqq. irrelevant acht mag zich afvragen, of niet de auteur van OJO 91 sqq. – deze stukken zijn van 1408, de Nāgarakrtāgama is van 1287 – zijn opmerking over dwādaçawarṣaçrāddha-viering aan de Nāgarakrtāgama ontleend heeft, aannemende, dat de Rājapatnī in 1272 overleden was en dat het voor haar verrichte ritueel in 1284 plaatsgevonden had; gezien het tijdsverschil èn de intrinsieke moeilijkheid van Nag. 63 sqq. was er ruimte voor misverstand. Gesteld, dat de man van 1408 – en met hem, doch langs een andere weg, de auteur van Par. 29 – zich ten aanzien van Prapanca's bedoeling vergist heeft, dan moeten wij Nag. 63 sqq. zonder verwijzing naar OJO 91 sqq. trachten te verstaan. En dan wordt van belang, dat de Indische verhandelingen over het dodenritueel – voor zover ik weet – van een dwādaçawarṣaçrāddha geen melding maken.[4]

2.114. Sub 1.1 heb ik aangetoond, dat Par. 29 ons een andere oplossing van het Nāgarakrtāgama-probleem in kwestie aan de hand doet, indien wij, in aansluiting aan Krom's opstel „De samenstelling van de Pararaton", TBG 60,86 sqq., ouder en jonger, of althans homogeen en heterogeen, Pararaton-materiaal onderscheiden, en Par. 29,27 laten aansluiten bij het gecorrigeerde slot, 29,15 sqq., van het verhaal over de pasuṇḍa-bubat; in dat geval heeft een Pararaton-contribuant gezegd, dat de paçraddhan agung plaatsgevonden heeft, nadat Gajah-Mada elf jaar amangkubhūmi geweest was, dus in het twaalfde jaar van zijn uitoefening van die functie, en zouden wij dus van een dwādaçawarṣaçrāddha in een ander referentiekader kunnen spreken. Betere analyse van de Pararaton leidt tot de conclusie, dat de man, wiens bijdrage wij hier bespreken, over Gajah-Mada een dubieus verhaal verteld heeft, maar deze conclusie heeft de sub 1.1 gevolgde gedachtengang niet behoeven te schaden, omdat in de Nāgarakrtāgama 1284 inderdaad het twaalfde jaar van iemands regering is, zij het van Rājasanagara's regering; aanvaarden wij „het twaalfde jaar van Rājasanagara's regering" als variant van „het twaalfde jaar van

Gajah-Mada's amangkubhūmi-schap", dan is het eventuele misverstand van OJO 91 sqq. en dat van Par. 29 onder hetzelfde gezichtspunt te brengen, en niet langer een probleem, dat de Indische verhandelingen over het dodenritueel van een dwādaçawarṣaçrāddha geen gewag maken.

Met de uiteenzetting sub 1.1 tot uitgangspunt heb ik sub 1.2 nagegaan, of in de Nāgarakrtāgama het volgordenummer van Rājasanagara's regeringsjaren relevant is. Dat bleek inderdaad het geval te zijn, omdat Prapanca met betrekking tot de aanstaande Buddha-Koning Rājasanagara een verhaal verteld heeft, hetwelk enerzijds tot de Lalitawistara, het Sanskrt verhaal over het eerste deel van het leven van de Buddha Gautama, te herleiden, doch aan de andere kant tot een eigen Javaanse versie chronologisch gesystematiseerd is. In het kader van deze chronologische systematisering is 1284 het twaalfde jaar van Rājasanagara's regering, maar dat is niet het enige aspect van het jaartal; in Nag. 1,4,a noemt Prapanca 1256 het jaar van Rājasanagara's verschijning op aarde, en geven wij 1256 het volgordenummer 1, dan krijgt 1284 het volgordenummer 29. Dit bleek interessant te zijn, omdat in de Buddhistische wereld Gautama's 29ste levensjaar geldt als het jaar van een uitermate belangrijke beslissing van de aanstaande Buddha, bekend onder de term *abhiniṣkramaṇa*, ,,breuk met het familieleven". Heeft Prapanca 1284 in verband met die Buddhistische traditie van groot belang geacht, dan is duidelijk, hoe het eventuele misverstand ten aanzien van de dwādaçawarṣaçrāddha-functie van 1284 is kunnen ontstaan: daar volgens Nag. 2 Rājasanagara (in 1273) als koning opgetreden is ten gevolge van het overlijden der Rājapatnī in 1272, konden de Majapahitse Nāgarakrtāgama-kenners, die met Prapanca's chronologische systematisering in beginsel vertrouwd waren, 1284 zowel ,,het twaalfde jaar van Rājasanagara's koningschap" als ,,het twaalfde jaar na het overlijden der Rājapatnī" noemen, omdat chronologisch de twee omschrijvingen een tautologie zijn, zij het, dat de, minder opvallende, referentiekaders voor Rājasanagara en de Rājapatnī niet samenvallen.

Met deze uiteenzetting is sub 1.2 intussen geen bevredigend resultaat bereikt, omdat men zich in verband met het Nāgarakrtāgama-verhaal niet met de Lalitawistara kan bezighouden zonder op te merken, dat in de Sanskrt tekst nog een andere passus, die met Nag. 63 sqq. iets gemeen heeft, voorkomt. Die passus heb ik volgens Beckh's samenvatting van de inhoud van de Lalitawistara sub 1.2332 weergegeven; hij heeft betrekking op Gautama's laatste contact met zijn moeder Māyā tegen het einde van de jaren van zijn eenzame leven, toen Māyā, door geruchten in de hemel over Gautama's dood tot vertwijfeling gebracht, naar de aarde was afgedaald om haar zoon te bewenen; in dat verhaal ontvangt Māyā van de Bodhisattwa de troostende toezegging, dat hij spoedig Buddha-status zal verwerven. Dit Lalitawistara-verhaal is, naar wat er essentieel in is, aan te duiden als ,,het verhaal over het herstel van Māyā's *çraddhā*, ‚geloof', in haar zoon en zijn roeping"; voor wie met de vraag,

of in Nag. 63,2,b en 67,1,a *çrāddha* dan wel *çraddhā* te lezen is, te maken heeft is de sub 1.2332 weergegeven Lalitawistara-passus uiteraard van belang.

Sub 1.2 heb ik dus aanknopingspunten voor een nieuwe interpretatie van Nag. 63 sqq. gevonden, maar ten eerste ben ik daar niet geheel uit de chronologische complicaties van de verbinding van een abhiniṣkramaṇa-verhaal met een verhaal over „het gesprek aan de Nairanjanā-oever" gekomen, en ten tweede vereiste het eenmaal begonnen onderzoek van Prapanca's chronologische systeem een afronding. Vandaar de aankondiging in VAWL-NR 74/1,180, dat ik het verhaal van Nag. 63 sqq., daar nog „çrāddha-verhaal" genoemd, in hoofdstuk 2 zou bespreken; dat was in 1969, en het uitstel, dat ik mij toen verschaft heb, is in zoverre nuttig geweest, dat voor de oplossing van het chronologische probleem thans een betere basis te leggen is; zie daarvoor het betoog sub 2.52.

2.121. In zijn „Aanteekeningen op de Nāgarakrĕtāgama", BKI 80,219 sqq., heeft Poerbatjaraka aan Prapanca's verhaal over de plechtigheden van 1284 grote aandacht besteed. In de inleiding tot zijn vertaling van Nag. 63 sqq., op p. 244, spreekt hij van „het feest voor het Çrāddha-offer"; uit het tweede substantief blijkt, dat hij de in 1924 geldende opvatting, dat in 1284 te Majapahit dodenriten verricht zijn, aanvaard heeft, maar hij heeft tevens het woord „feest" gebezigd; dat hij nauwelijks aan rouw en droefheid gedacht heeft, wordt duidelijk op p. 253 sqq., waar hij de plechtigheden van 1284 op één lijn stelt met het Sĕkaten-feest van onze tijd. Tot die interpretatie is Poerbatjaraka gekomen via de stelling, dat de aanbieding van tapĕl's, vermeld in Nag. 65,3 sqq., zo verlopen is, dat er op iedere panglong-dag van het bestek één tapĕl aangeboden is, en wel op de eerste zes dagen telkens door één lid der koninklijke familie, op de zevende dag door de twee dharmādhyakṣa's samen, en op de achtste dag door Gajah-Mada en „de rest der grooten". Pigeaud heeft in JFC 4,186 sqq. het betoog van Poerbatjaraka, waarmee deze de functie der afzonderlijke dagen van het ritencomplex als nieuw element in de gedachtenwisseling over Nag. 63 sqq. gebracht heeft, in lichtelijk gewijzigde en aanzienlijk uitgebreide vorm overgenomen, maar geen van beide geleerden heeft getracht het dagenschema met dat van de ekoddiṣṭaçrāddha in verband te brengen, omdat die nadere bepaling van de term *çrāddha* toen nog niet aan de orde gesteld was.

Vergelijkt men het onderdelenschema van dat stuk ekoddiṣṭaçrāddha-riten, dat met de lijkverbranding begint (OHS 237 sqq.), met de door Prapanca in Nag. 63 sqq. verschafte gegevens, dan blijkt men uit te komen met de in 1913 door Kern ten aanzien van strofe 66,2 verdedigde opvatting. Kern's vertaling van die strofe begint namelijk met „Tegen den avond van dien dag", en dat houdt in, dat hij het in 66,1 vermelde optreden van Bhaṭāra Narapati plus de twee dharmādhyakṣa's gesteld heeft in de ochtend van de dag, in welks namiddag Gajah-Mada en rijksgroten van

lagere rang actief geweest zijn; op 66,2 volgen strofen, die qua inhoud van de passus 65,3 t/m 66,2 verschillen, en dan vindt men in 67,2,a/b een mededeling over de kalĕpasan-rite. Strofe 64,5 gaat over de āwāhana-rite op *tanggal ping rwawĕlas*; die rite bereikt *ring wĕngi*, „in de nacht", een hoogtepunt. Normaliter gaat aan de āwāhana de lijkverbranding vooraf, maar te begrijpen is, dat Prapanca geen lijkverbranding vermeld heeft, zij het om redenen, die pas in sectie 2.5 ter sprake gebracht kunnen worden. Laten wij tanggal 11 formeel als lijkverbrandingsdag gelden, dan zijn de in Prapanca's verhaal relevante ekoddiṣṭaçrāddha-dagen tanggal 11, 12, 13 en 14, vollemaansdag en panglong 1, 2, 3, 4, 5 en 6, elf dagen dus; uit het OHS-overzicht blijkt, dat op de elfde dag, en uitsluitend op de elfde dag, een ochtendhandeling tegenover een namiddaghandeling staat, en dat daarmee de eerste fase van het ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel compleet is. De kalĕpasan-ceremonie, die niet tot het ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel in engere zin behoort, valt op de twaalfde dag, en wordt op Bali dan ook nog steeds aangeduid met de term *ngrorasin* (KBW 1,717); *roras* is het Balise equivalent van het Javaanse *rwawĕlas*, „twaalf".[5]

Kern's „Tegen den avond van dien dag" was een vertaling van het door hem in Nag. 66,2,a gelezen *rātryan*; latere vertalers hebben hem op dit punt niet gevolgd, en zulks terecht, daar het handschrift het bij *sang mapatih Gajah-Mada* passende *rākryan* geeft. In Poerbatjaraka's vertaling van 66,2,a vindt men „Den volgenden dag", hetgeen zijn weergave van *rikang dina muwah* zou kunnen zijn; Poerbatjaraka heeft deze interpretatie niet toegelicht, terwijl Pigeaud's aantekening in JFC 2,79 niet geheel begrijpelijk is, omdat hij *rikang dina*, zonder *muwah*, daar vertaalt met „on that day", maar kennelijk de volgende dag op het oog heeft gehad. Wegens het betoog van de vorige alinea ligt het voor de hand *rikang dina muwah* te vertalen met „in de namiddag (van de in 66,1 bedoelde dag)", en *dina muwah* dus te laten slaan op de stand van de zon na het passeren van de middaghoogte; in verschillende Indonesische talen komen uitdrukkingen voor, die deze opvatting steunen; in de Nāgarakrtāgama zelf vindt men in 64,5,b *i prāpta ning swah muwah*, waarmee kennelijk „tegen zonsondergang" bedoeld is.[6]

2.122. Het ritueel van de elfde ekoddiṣṭaçrāddha-dag verschilt aanzienlijk van dat der voorafgaande dagen. Terwijl gedurende de voorafgaande dagen de preta met één piṇḍa per dag ter verwerving van een nieuw lichaam gevoed wordt, ontvangt hij tijdens het eerste ritueel van de elfde dag twee piṇḍa's, maar tevens worden veertien piṇḍa's geofferd aan een merkwaardige reeks goden; de aard van deze plechtigheid vergt meer deskundigheid van de kartar, en daarom is begrijpelijk, dat in Prapanca's verhaal strofe 66,1 verschilt van de voorafgaande strofen, doordat in 66,1,c de twee dharmādhyakṣa's als bij uitstek deskundigen ter sprake komen. Hetgeen op het eerste ritueel van de elfde dag volgt heet *çuddhaçrāddha*; daarvan wordt het eerste deel verricht in de namiddag

van de elfde dag, in de vorm van offering van één pinḍa; de voortzetting van de çuddhaçrāddha strekt zich over een jaar uit, met ruime tussenpozen tussen de vereiste pinḍa-aanbiedingen. De rituele onreinheid *(āçauca)*, die tijdens het primaire ritueel de betrokken familieleden bepaalde ontberingen oplegt en feestvreugde uitsluit, houdt met het intreden van de reinheid der çuddhaçrāddha-riten op, en daarom mag men aannemen, dat hetgeen Prapanca over vermaak zegt betrekking heeft op de tijd na het optreden van Bhaṭāra Narapati, met dien verstande echter, dat de namiddagplechtigheid van de elfde dag, die deel van het dagenschema uitmaakte, terecht vóór de beschrijving der feestvreugde vermeld is. In verband met de tropische middaghitte is plausibel, dat Gajah-Mada opgetreden is, toen het volgens de Javaanse uurtelling zeven uur – ons 16.30 – was, en dat hij om acht uur – ons 18.00 –, bij zonsondergang, met zijn taak gereed was.

Nu heeft Kern in 66,3,b de woorden *ring dina sapta* aangetroffen en ze met „op den zevenden dag" vertaald. Ik neem aan, dat Poerbatjaraka bezwaar tegen Kern's vertaling van het hoofdtelwoord *sapta* met het rangtelwoord „zevende" gehad heeft en daarom tot „gedurende zeven dagen" gekomen is, een opvatting, die Pigeaud in JFC 2,79 plus 3,77, alsmede Johns in Lingua 15,555, van hem overgenomen heeft. Men komt zo echter van den regen in den drop, omdat bij vermelding van een tijdsduur het hoofdtelwoord vóór de aanduider van de maat pleegt te staan, en onwaarschijnlijk is, dat Prapanca in Nag. 32,1,a *patang dina* gezegd zou hebben, maar in 66,3,b van de regel afgeweken zou zijn. In verband met het betoog van de vorige alinea mag men een term voor „om acht uur" verwachten, en wegens de eisen van het metrum komt dan *ring ḍawuh aṣṭa* in aanmerking; bij uuraanduiding staat, zoals uit KBW 2,466 sq. moge blijken, het telwoord achter het nomen, omdat *ḍawuh* geen maataanduider is, maar op het slaan van de klok betrekking heeft; in de Nāgarakrtāgama zelf vindt men *ghaṭita pitu*, *ghaṭita rwa* en *ghaṭita traya*, resp. in 18,8,b, in 59,2,b en in 89,3,d.[7] Hoe iemand er toe gekomen is om de uuraanduiding te vervangen door *ring dina sapta*, is duidelijk genoeg: enerzijds blijkt het hier aan OHS ontleende ekoddiṣṭaçrāddha-schema in Prapanca's gedicht slechts uit het niet-alledaagse *rikang dina muwah* van 66,2,a, en aan de andere kant suggereert de symmetrisch-geconstrueerde tapĕl-passus – volgens de opsomming der tapĕl-aanbieders in versregels

2 2 2 2 |4| 2 2 2 2

– een daarbij passend aantal dagen, met twee te verminderen, omdat het in 66,1,c/d en in 66,2,c/d om assistenten van de hoofdfiguur gaat. Het komt mij voor, dat de verminker van 66,3,b om zichzelf te steunen in regel 66,1,a een titel van de oorspronkelijke tekst vervangen heeft door *rakwa kaping nĕm ing dina*, want ten eerste lijkt mij uitgesloten, dat een man als Prapanca zich in een belangrijke passus van zijn gedicht met *rakwa*, „zegt men", op andermans gezag beroepen heeft, en ten tweede

staat een rangtelwoord in het Javaans achter een substantief, zoals uit het *ng diwasa kaping padbĕlas* van 84,1,a blijkt; ik neem met het oog op 12,3,c/d aan, dat Prapanca in 66,1,a geschreven heeft *enjing rakryan amātya ring Daha Bhaṭāra Narapati*, hetgeen slaat op Ādityawarman, koning van Malayu en patih van Daha.[8]

Poerbatjaraka's gissing, dat de door hem veronderstelde feestweek iets met de hedendaagse Sĕkaten-viering te maken heeft, is door Pigeaud in JFC 4,199 verworpen, maar bezwaar tegen de ook door Pigeaud aanvaarde feestweek laat zich met aanvaarding van Poerbatjaraka's Sĕkaten-suggestie, zij het in gewijzigde vorm, combineren. In OHS 233 heeft de Klerk de aandacht er op gevestigd, dat de term *çrāddha* primair slaat op een geschenk aan brahmanen ten bate van de overledenen, en secundair op het dodenritueel, waarvan de bedeling een essentieel onderdeel is. Leest men nu strofe 66,3, en houdt men rekening met hetgeen Poerbatjaraka over de hedendaagse bedeling van vrome Muslims in BKI 80,255 aangetekend heeft, dan is evident, dat Nag. 66,3 betrekking heeft op de primaire çrāddha, die Prapanca, voor zover hij het in 63 sqq. over verrichting van dodenritueel had, nauwelijks onvermeld heeft kunnen laten. In Majapahit hebben de in aanmerking komende personen ongetwijfeld een gift in natura ontvangen; gesteld, dat zij ieder één kati rijst *(bĕras sĕkati)* ontvangen hebben, dan is de bedeling aan te duiden geweest met de term *çrāddha sĕkaten*, en ligt wegens de dubbele betekenis van de term *çrāddha* voor de hand, dat het *çrāddha sĕkaten*, waarmee de bedeling aangeduid werd, verkort is tot *sĕkaten*; daardoor kan tussen *çrāddha* en *sĕkaten* een tegenstelling zijn ontstaan, die de term *sĕkaten* ook in ander verband bruikbaar maakte.[9]

De conclusie, waartoe het betoog van deze paragraaf leidt, is in strijd met de mededelingen van strofe 65,6, die vooral Pigeaud's beeld van het ritueel van 1284 in hoge mate beïnvloed heeft. Naar mijn mening is deze strofe afkomstig van dezelfde persoon, die *ring dina sapta* en *kaping nĕm ing dina* in de tekst heeft gebracht. Nu is evident, dat men van iedere mededeling iets heel anders kan maken, indien men sommige bestanddelen schrapt en andere wijzigt. Reconstructie is dus slechts aannemelijk te maken met een betoog, waarin ook gegevens van andere aard verwerkt zijn; ik kom daarom op de kwestie der door een latere auteur toegevoegde strofen sub 2.532 terug.

2.123. Prapanca heeft in zijn verhaal over de riten van 1284 van twee evenementen het tijdstip bepaald: in Nag. 64,5 leest men, dat de āwāhana plaatsgevonden heeft op tanggal 12, en in de volgende strofe 65,1 heeft hij „de *wijil*" gefixeerd op de ochtend na vollemaansnacht. Laat men, zij het na correctie, de opvatting van Poerbatjaraka over de besteding der panglong-dagen gelden, dan verschaft dat mèt de āwāhana-fixering het ekoddiṣṭaçrāddha-tijdschema, en dat schema verklaart op zijn beurt de āwāhana-fixering, omdat de Hinduïstische ritenboeken de kartar

voorschrijven een verklaring aangaande zijn intenties af te leggen en daarin tijd en plaats der rituele handelingen te vermelden.[10] Wie nu op deze basis, doch nog vóór de oplossing der detailproblemen, Nag. 63 sqq. doorleest, krijgt een indruk van de besteding der meeste dagen van het tijdschema, doch vindt niets vermeld over de twee dagen, die tussen de āwāhana-rite en „de *wijil*" liggen.

Pigeaud heeft in JFC 4,182 sq. de veronderstelling geuit, dat de āwāhana-rite driemaal verricht is, in de nacht van tanggal 12, van tanggal 13 en van tanggal 14; pas in de derde nacht zou de opgeroepene haar tijdelijke zetel, de in 64,5,c vermelde heilige Bloem, bezet hebben, waarna zij dan 's ochtends na vollemaansnacht om zo te zeggen in het openbaar verschenen zou zijn, op welke verschijning de term *wijil* zou slaan. Deze opvatting laat zich niet verenigen met de veronderstelling, dat Prapanca een ekoddiṣṭaçrāddha-verrichting gesuggereerd heeft, omdat men daarvoor de dagen tanggal 13 en tanggal 14 niet missen kan. Ook de veronderstelling, dat de eerste āwāhana mislukt zou zijn, is moeilijk te aanvaarden; de algemeen-Hinduïstische opvatting is, dat de āwāhana per se effectief is, omdat de kartar de steun van een deskundige purohita geniet; in Prapanca's verhaal gaat aan strofe 64,5 een mededeling over de kwaliteiten van de in 1284 opgetreden purohita vooraf, en die kwaliteiten zijn zodanig, dat Prapanca slechts het tegendeel van mislukking gesuggereerd kan hebben. Het in verband hiermee op te lossen probleem is tweeledig: ten eerste stelt zich de vraag, wat Prapanca met de mededeling van 65,1 bedoeld kan hebben, en ten tweede blijft de vraag, wat er tussen de vermelde āwāhana en de vermelde *wijil* gebeurd is.

Aan de tanggal-dagen, die Prapanca onvermeld gelaten heeft, heb ik aandacht besteed in VAWL-NR 74/1,237 sq. Het ging daar niet om de lacune in het tijdschema van Nag. 63 sqq., maar om een lacune in het tijdschema van het feest, dat in Nag. 83,5 sqq. beschreven wordt en als „herdenking van Buddha's geboorte" op te vatten is. In het Lalitawistara-verhaal over Gautama's geboorte komt Māyā's overlijden ter sprake, maar niet het ritueel, dat traditioneel ten behoeve van een in het kraambed overledene verricht wordt; de mogelijkheid was te overwegen, dat men op Java met de Lalitawistarase verzwijging van het zuiveringsritueel niet gelukkig geweest is en om die reden daarvoor in het kader der genoemde herdenking dagen uitgetrokken heeft, doch dat Prapanca als Buddhistische geleerde enerzijds de zuivering in Māyā's geval overbodig achtte, aan de andere kant met de volksopvatting rekening moest houden, en daarom de klip omzeild heeft door in zijn verhaal over de „herdenking van Buddha's geboorte" een aantal dagen over te slaan. In dat verband heb ik in VAWL-NR 74/1,237 de in het verhaal van Nag. 63 sqq. overgeslagen dagen ter sprake gebracht, toen nog van mening, dat het uitsluitend betrekking heeft op ten behoeve van Gāyatrī verricht ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel. In die uiteenzetting heb ik echter geen gebruik gemaakt van Krom's opmerking bij Nag. 83,6 (Nag. ed. 302), waarmee hij naar een

detail van strofe 8,3 verwezen heeft; het gaat om de versregels c/d, die ik als volgt zou willen lezen en vertalen:

> wetan nggwan para Çewa-Boddha mawiwāda mucap aji *saha prakāra mangiwö*
> prāyaçcitta ri kāla ning grahaṇa phālguna makaphala haywa ning sabhuwana

> In 't oosten ligt het oord, waar Çewa-Boddha's rechtsgedingen afdoen,
> teksten reciteren enzovoort, en zorg besteden aan
> de expiatie in de tweede helft van phālguna, om daarmee 't heil der
> hele mensheid te bereiken.[11]

Had ik met Krom's aantekening rekening gehouden, dan zou mij misschien toen reeds opgevallen zijn, dat uit Prapanca's woordkeuze wèl verband blijkt tussen 8,3,c/d en 83,6,d, maar niet tussen 8,3,c/d en 64,5; ook nadere bezinning op de geldigheid van een eigen betoog dwingt mij dus opnieuw de vraag te stellen, hoe men zich het verband tussen de Nāgarakrtāgama-strofen 64,5 en 65,1 moet voorstellen; het antwoord houd ik echter in petto tot sectie 2.5, omdat de overwegingen, waarop het steunt, eerst verduidelijkt moeten worden.

2.124. De in de vorige alinea geciteerde regels zijn nog om een andere reden van belang. De door mij aanvaarde vertaling van *grahaṇa* is afkomstig van Krom (Nag. ed. 254). Pigeaud heeft diens suggestie in JFC 2,21 zonder commentaar vermeld, en de voorkeur gegeven aan een eigen gissing, volgens welke *grahaṇa* te emenderen zou zijn tot *çrawaṇa*. Ongemotiveerde verwerping van iemands voorstel is zelden redelijk, maar in het onderhavige geval heeft Pigeaud nog onredelijker gehandeld door *çrawaṇa* te laten gelden als equivalent van *çrāwaṇa* – op zichzelf wegens de *w* mogelijk, maar wegens het betekenisverschil tussen *çrawaṇa* en *çrāwaṇa* niet erg plausibel –, en *çrāwaṇa* te gebruiken voor het lanceren van een theorie aangaande Majapahitse viering van een çrāwaṇa/bhādra-feest, waarmee hij de vigerende opvattingen over „de gebeurtenis van 1284" verworpen heeft zonder ze duidelijk te verloochenen.

Wie Pigeaud's oudere publikaties kent begrijpt wel, wat hem gedreven heeft: de zucht om oud-inheemse opvattingen en gebruiken te ontdekken in Javaanse boeken, die vóór zijn tijd geacht werden onder invloed van uitheemse cultuurpatronen geschreven te zijn. Tegen correctie van overdreven kolonialisme mag men uiteraard geen bezwaar maken, maar zij dient, om acceptabel te kunnen zijn, wèl te steunen op feiten en discipline, en die mis ik in de JFC-passages, waarom het hier gaat.[12]

2.131. In BKI 114,221 sqq. hebben Teeuw en Uhlenbeck de mening uitgesproken, dat de Nāgarakrtāgama gekenmerkt wordt door eenvoud van zegging, huiselijkheid van formulering en een bijna simpel karakter; moeilijkheden, die de vertaler ondervindt, zijn volgens hen primair uitvloeisel van gebrek aan lexicologische kennis. Er bestaat, dunkt mij, ook

een relatie tussen eenvoud van geschreven taal en het bevattingsvermogen van de lezer, want ook wanneer het om gemeenschappelijke moedertaal gaat en lexicologische kennis niet per se een rol speelt, kan A met een groot bevattingsvermogen een mededeling eenvoudig vinden, die B met een kleiner voor moeilijkheden stelt. Dat ik de Nāgarakrtāgama een moeilijk gedicht vind, maar bij mijn bemoeienis met dit werk zelden reden heb om mij over de door KBW verstrekte informatie teleurgesteld te voelen, is dus een ervaring, die eer langs die van Teeuw en Uhlenbeck heengaat dan er mee in strijd is. Wie over de Nāgarakrtāgama schrijft legt uiteraard de problemen, waarmee hij zich persoonlijk geconfronteerd voelt, plus de oplossing, die hij eventueel gevonden meent te hebben, aan zijn publiek voor, beseffende, dat hij voor de een te langdradig en voor de ander te beknopt is. Sub 2.114 is aangetekend, dat er reden is om zich af te vragen, of het woord van Nag. 63,2,b en 67,1,a, hetwelk men als sleutelwoord van de passus 63 sqq. beschouwen mag, als *çrāddha* dan wel als *çraddhā* te lezen is; treffen wij in het betrokken verhaal, dat tot dusver als beschrijving van dodenritueel, eventueel ekoddiṣṭaçrāddhariten, beschouwd is, termen aan, die met de vigerende opvatting in strijd lijken te zijn, dan is het derhalve gewenst na te gaan, of men met de andere lezing van het sleutelwoord beter uitkomt. Dat onderzoek is intussen niet de enige taak, die te verrichten is; ook de hoedanigheid der dramatis personae, waarover men normaliter in woordenboeken weinig gezegd vindt, verdient de aandacht. In dit boek besteed ik de secties 2.2, 2.3 en 2.4 aan bespreking van de hoofdfiguren van het ekoddiṣṭaçrāddharitueel, omdat zulks in overeenstemming is met de vigerende en in deze sectie slechts enigszins gepreciseerde interpretatie van Nag. 63 sqq.; in sectie 2.5 kom ik tot een conclusie, die afwijking van de vigerende interpretatie inhoudt, maar het leek mij nuttig in deze inleidende sectie 2.1 iets te zeggen over enige merkwaardige woorden, die men in Nag. 63 sqq. gebruikt vindt. In de eerste plaats verdient het woord *swah* de aandacht, omdat het reeds aan het slot van paragraaf 2.121 gebruikt is.

Het woord *swah* komt tweemaal voor in de āwāhana-strofe 64,5 en is in beide gevallen door Kern met „hemel" vertaald. Dit is in overeenstemming met CSW 522, waar men als betekenissen opgegeven vindt „Sonne, Sonnenschein, Licht, Glanz, Himmel . . .", maar Kern heeft verondersteld, dat Prapanca het object van het in 64,5,a gebruikte werkwoord *manginjĕm*, „oproepen", onvermeld heeft gelaten, en tussen haakjes „de zielen" toegevoegd krachtens zijn interpretatie van de context. Aangezien er geen reden te bedenken lijkt, waarom de dichter *manginjĕm*'s onmisbare object verzwegen zou hebben, en de door Kern veronderstelde verplaatsing van die zielen uit geen theorie aangaande het hiernamaals bekend is, is Kern's opvatting niet plausibel. Dit inziende, heeft Pigeaud *swah* als woord voor „ziel" opgevat (JFC 2,77 en 4,181 sq.), hetgeen Johns (Lingua 15,549, noot 51) als juist aanvaard heeft; aan deze vertaling ligt echter geen enkel objectief gegeven ten grondslag, en Pigeaud's voorstel

om „ziel" via „celestial principle" met Sanskrt *swah* in verband te brengen is zinloos, zolang onduidelijk is, welk Indisch of Javaans denkbeeld bij dat „celestial principle" past.[13] Pigeaud heeft – zoals verderop in dit hoofdstuk zal blijken – in JFC 4,182 terecht naar de mahāwyāhrti *bhūr-bhuwah-swah* verwezen, maar zijn oordeel over de Nāgarakrtāgama als geheel heeft hem belet van dit gegeven gebruik te maken; daar met *bhūr-bhuwah-swah* het equivalent *tribhuwana*, „wereldtrits", gegeven is, staat *swah* voor „hoogste der drie werelden", en indien men dit met het oog op *manginjĕm*, „oproepen", verpersoonlijkt, krijgt men *ikang Swah = Tribhuwanottunggadewī*; het probleem wordt dan, waarom de Rājapatnī van Nag. 63,2,b in 64,5,a met Tribhuwanottunggadewī vereenzelvigd wordt, en dat probleem is slechts via theorie aangaande de Krtanagara-dochter(s) op te lossen, een theorie, waarvan Pigeaud zich in JFC 4,137 sq. ten onrechte gedistantieerd heeft. Behalve dit spel met *swah* als woord voor „hemel" en synoniem van *tribhuwanottungga* heeft Prapanca zich gebruik van *swah* in een andere betekenisnuance veroorloofd, want voor de vertaling van het slot van 64,5,b dient men uit te gaan van de betekenis „zon"; *swah muwah* betekent letterlijk „zon in een andere stand" en is een synoniem van het *dina muwah*, „late namiddag, avondschemering", van 66,2,a, omdat de betekenissen „zon" en „dag" èn in het Sanskrt èn in het Javaans soms samengaan, zoals blijkt uit het *diwasa* van CSW 173 en het *we tis* van KBW 3,443; zulke grapjes sieren volgens een traditionele opvatting de auteur van een kakawin.[6]

2.132. Ging het in de vorige alinea om cryptisch woordgebruik met betrekking tot een enkele strofe, van ruimer belang is Prapanca's gebruik van *tapĕl* in Nag. 65,3 sqq. Het woord stelt ons in eerste instantie voor geen enkel probleem; het betekent, zoals men in KBW 2,729 lezen kan, „masker", en daar maskers in riten dienen ter bepaling van de sacrale identiteit van de drager, heeft Prapanca, al dan niet in aansluiting aan bestaand spraakgebruik, *tapĕl* kunnen gebruiken ter aanduiding van ander houtsnijwerk of uit ander materiaal vervaardigde produkten, welker functie was iemands sacrale identiteit aan anderen te suggereren; uit Nag. 63,4,c – waar *manglad* in plaats van het overgeleverde *mālad* te lezen is[14] – blijkt, dat de bedoelde tapĕl's in ieder geval door kunstenaars vervaardigd zijn. Mijns inziens is van belang, dat de in 65,3 sqq. beschreven tapĕl's de dragers of houders voorzien van een andere, sacrale identiteit; Prapanca heeft de profane identiteit der verschillende tapĕl-aanbieders vermeld, maar kennelijk bedoeld, dat degene, tot wie zij zich ceremonieel gewend hebben, in ieder het door de betrokken tapĕl gesuggereerde andere wezen zou herkennen. Om de vraag, welke andere wezens Prapanca op het oog heeft gehad, draait dan uiteraard de interpretatie van de tapĕl-passus, en men dient zich te realiseren, dat slechts dat antwoord bruikbaar is, dat met de behoefte der geadresseerde aan voor haar belangrijke informatie rekening houdt; deze stelling vereist uitvoerige toelichting, die men sub 2.3 zal vinden.

Het ligt voor de hand de tapĕl-passus eer met het Lalitawistara-verhaal over het herstel van Māyā's çraddhā dan met ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel in verband te brengen, omdat Gautama, door zijn moeder vrijwel levenloos aangetroffen, Māyā informatie verschaft, en wel over zijn aanstaande verwerving van Buddha-status, die hem in andere gedaante of hoedanigheid zal doen optreden ter verkondiging van zijn leer. Prapanca heeft echter met *tapĕl* een woord gekozen, dat zich als schakel naar de sfeer der ekoddiṣṭaçrāddha-riten gebruiken laat, want het dodenritueel wordt gekenmerkt door aanbieding van pinḍa's — niet ter informatie, maar tot voeding, en doorgaans één per dag, hetgeen een argument is om ook aan één tapĕl per dag te denken — aan de preta, en *pinḍa* is een synoniem van *tapĕl* in de betekenis „secundaire verschijningsvorm"; wanneer Rati, geconfronteerd met de as van haar door Çiwa verbrande echtvriend, zich weemoedig haar eerste coitus en haar daarbij passende verzet tegen ontmaagding herinnert, zegt zij

> mār kady ājĕnu rakta pinḍa ni jajanta marma k-akuku
>
> de *pinḍa* van je borst was door mijn krabben griezelig en als met rode pap bedekt,

in welke versregel (SD 22,8,d) *pinḍa* slaat op het nieuwe aspect, dat het gewone uiterlijk vervangen had.[15] Als technische term duidt Sanskrt *pinḍa* het meelballetje aan, waarmee de preta gevoed wordt, maar in ruimer spraakgebruik staat het, zoals uit CSW 253 moge blijken, voor „Lebensunterhalt" = Javaans *ulih*, en op de basis van de gelijkstelling „*pinḍa* = *ulih*" heeft zich een Javaans *pinḍa* met een aantal afleidingen en nevenvormen ontwikkeld; het taalkundige aspect van deze betekenisverschuiving is interessant, maar doet hier niet direct ter zake, omdat hier primair relevant is, dat Prapanca de globale gelijkwaardigheid van *tapĕl* en het Javaanse *pinḍa* heeft kunnen gebruiken om zijn lezers te suggereren, dat hetgeen tapĕl is in zijn çraddhā-verhaal pinḍa is in zijn çrāddha-verhaal.[16]

2.133. Aangezien het betoog van dit hoofdstuk beheerst wordt door het vermoeden, dat Prapanca met betrekking tot het hele verhaal over „de gebeurtenis van 1284" dubbelzinnigheid betracht heeft, breng ik in deze subsectie nog een andere vertaalkwestie ter sprake. De reeds geciteerde uitspraak van Teeuw en Uhlenbeck over „onze lexicologische kennis" is globaliter niet voor bestrijding vatbaar, maar men mag er aan toevoegen, dat niet alle Nāgarakrtāgama-vertalers van het in woordenboeken ter beschikking staande materiaal maximaal gebruik hebben gemaakt; dat blijkt uit het onderhavige geval.

In Nag. 63,1 sqq. komt de nieuwjaarsvergadering ter sprake, waarin Gajah-Mada het in de maand bhādra te verrichten „koninklijke ritueel" aankondigt; de nadere bepaling hiervan is, indien men een kleine emendatie van Kern aangaande de eerste lettergreep aanvaardt, vervat in de woorden

ulih-ulihĕn ikanang dhārya. De werkwoordsvorm is pas door Pigeaud (JFC 2,75) herkend, want Kern had *ulih-ulih ni-* gelezen, hetgeen Krom in Nag. ed. 234 metri causa, doch overigens ondeskundig, in *ulih-uliha ni-* gewijzigd had; in plaats van *dhārya* heeft Kern *dhairya* gelezen, Poerbatjaraka *dharma* en Pigeaud *kārya*; Pigeaud's emendatie is overgenomen door Johns in Lingua 15,543. Sanskrt *dhārya*, in CSW 197 o.a. met „zurück-, aufzuhalten" weergegeven, levert op zichzelf geen moeilijkheden op, en zou met het voorafgaande verbum ook dan een begrijpelijke mededeling, „bespreek de arrestante", vormen, indien men Pigeaud's opvatting aangaande *mangulih-ulih* als een transitief werkwoord voor „bespreken" zou aanvaarden; die vertaling berust op hetgeen men vindt in KBW 1,270. Uit van der Tuuk's informatie blijkt echter niet, dat *mangulih-ulih* als transitivum in zwang is geweest, en op dit punt was dus verificatie nodig; ik heb alle bekende vindplaatsen nageslagen en daarbij kunnen vaststellen, dat in sommige gevallen klakkeloze reactie op van der Tuuk's suggestie tot absurde vertalingen geleid heeft, en geen enkel bewijs voor gebruik van *mangulih-ulih* als transitivum gevonden; dit resultaat dwingt tot de vraag, of bezwaar tegen *dhārya* dan wel gewettigd is. Nu laat *ulih-ulihĕn* de vertaling „laat haar naar de plaats, waar zij thuishoort, gaan" toe, en dat past bij „arrestante" beter; in het Javaans komen namelijk enige ouderwetse causativa voor, die gekenmerkt worden door reduplicatie of – ingeval van woorden, die met een vocaal beginnen – grondwoordverdubbeling, zoals *ngurip-urip* en *nggĕgĕsang*, „doen herleven" (PJNH 367). Nag. 63 sqq. is een verhaal over een vorstin, die in 1272 overleden heet te zijn en in 1284 object van eer- en dienstbetoon is geweest; de passus sluit in 67,2,b met de mededeling, dat zij is *umantuk ring Mahābuddhaloka*, en van *umantuk* is een synoniem *umulih*, dat met *ulih-ulihĕn* in een bekend morfologisch verband staat; het slot van het verhaal is met het begin in overeenstemming, indien men het in 67,2,b vermelde vertrek van de vrouwelijke hoofdfiguur beschouwt als uitvloeisel van het in 63,1 sq. vervatte bevel om haar te laten vertrekken, en *dhārya* dient gehandhaafd te worden, omdat het de betekenis „die niet vertrekken mag" impliceert.[17]

In de eerste helft van strofe 67,1 leest men – indien men het corrupte *kangdaning* van b door *mangdani* vervangt –, dat Rājasanagara gedurende de hele viering van het ritueel van 1284 de Rājapatnī vreugde verschaft heeft door haar *tan pakawandhya*. De onvertaald gelaten term is door alle vertalers opgevat als equivalent van het jongere *ora wurung = mbotĕn wande*, maar daarmee hebben zij het prefix *paka-* niet tot zijn recht laten komen. Het is, dunkt mij, beter om aan *paka-* zijn normale betekenis toe te kennen, doch *wandhya* in eerste instantie onvertaald te laten, en *tan pakawandhya* weer te geven met „niet als *wandhya* beschouwen"; immers, het Sanskrt woord *wandhya*, dat in CSW 383 met „unfruchtbar, unnütz, vergeblich" weergegeven wordt en daarom enerzijds betekenissen van het modern-Javaanse *wurung* heeft, maar aan de andere kant te

associëren is met *wurung* in andere betekenisschakeringen, komt, zoals uit CSW 289 blijkt, ook in de vorm *bandhya* voor; *bandhya* nu is behalve een variant van *wandhya* ook een woord voor o.a. „zu fesseln, festzunehmen", en dit gerundivum is een synoniem van het in de vorige alinea besproken gerundivum *dhārya*. Dat in 63,1,d *ulih-ulihĕn ikanang dhārya* te lezen en dit met „laat de *dhārya* naar de plaats van haar bestemming gaan" te vertalen is, blijkt derhalve uit het slot van 67,2,b plus het begin van 67,1,b, maar de vraag rijst nu, of er bij de vertaling van *dhārya* rekening gehouden moet worden met bepaalde betekenissen van het Javaanse woord *wurung*; dit is geen ijdele vraag, want sub 2.123 hebben wij gezien, dat Prapanca waarschijnlijk vertrouwd geweest is met volksgeloof aangaande „Māyā's dood in het kraambed", en *wurung* is een der aanduidingen van de pontianak, die volgens dat volksgeloof uit een in het kraambed overleden vrouw, indien zij niet afdoende beschermd wordt, ontstaat. Prapanca heeft met zijn *tan pakawandhya* ongetwijfeld ook zijn tijdgenoten een raadsel ter oplossing gegeven; dat die tijdgenoten aan „dood in het kraambed" en dus aan „pontianak-gevaar" gedacht hebben, blijkt uit jongere Gāyatrī-verhalen, bepaaldelijk uit het – later te bespreken – verhaal over de dochter van kyai agĕng ing Kĕmbang-Lampir (BTJ 24,39 sqq.); het letterkundige nageslacht heeft echter ook over de bezwerende kracht van het in een typische bezweringsformule opgenomen *tan pakawandhya* van Nag. 67,1,b nagedacht of via overlevering vernomen, want de Gāyatrī-pontianak heeft in de jongere litteratuur aantrekkelijke nevenaspecten.

2.134. De vraag, of wij in Nag. 63,2,b en in 67,1,a *çrāddha* dan wel *çraddhā* moeten lezen, is niet met een beroep op het metrum te beantwoorden, want in beide gevallen is de eerste vocaal lang door positie, terwijl de lengte der tweede vocaal slechts uitsluitsel zou geven onder gunstige omstandigheden; in 63,2,b is het volgende woord *çrī* en in 67,1,a vindt contractie met *angiwö* plaats, hetgeen de keuze tussen *-dha* en *-dhā* verhindert; de kans lijkt mij groot, dat Prapanca zijn publiek de gelegenheid om door toepassing van metrische regels te kiezen opzettelijk ontnomen heeft. Of enige waarde te hechten is aan het feit, dat het handschrift voor 63,2,b *çraddhā* geeft – ook in 67,1,a ontbreekt het lengteteken aan de eerste lettergreep –, is niet zeker, maar in elk geval blijkt Kern's noot bij 63,2,b: „Er staat çraddhā, doch bedoeld is çrāddha", van een vooropgezette mening te getuigen, al is deze uit vertrouwdheid met de Pararaton – cf. Nag. ed. 15 – te verklaren.

Uit HJG[2] 422, waar onder de interessante gebeurtenissen van het Majapahitse tijdvak „het groote çrāddha" vermeld wordt, zou men de indruk kunnen krijgen, dat dit aan alle Javanici bekende Sanskrt woord ook onder de Javanen van dat tijdvak algemeen bekend is geweest; de enige andere vindplaats, die KBW 3,72 iuncto 1,747 vermeldt, is echter SS 286, en daar blijkt uit de glosse *pitrtarpaṇa*, dat de auteur *çrāddha*

als een aan zijn publiek niet-bekend woord beschouwd heeft; voorts vindt men *çuddhaçrāddha* als de rite, die de pretatarpaṇa afsluit, vermeld in Adip. 102,22. Wat *çraddhā* betreft, het komt in de betekenis „Vertrauen" en „Glaube an", die CSW 453 vermeldt, in AW 1,5,b en in BY 19,15,d alsmede op verschillende SHK-plaatsen voor, en vooral het SHK-gebruik is hier van belang wegens de saamhorigheid van de Nāgarakrtāgama en de Sang Hyang Kamahāyānikan; *çraddhā* is echter op Java ingeburgerd als woord voor „welwillend(heid)", en dat heeft enerzijds geleid tot de jongere spelling *srda* of *srdah*, en aan de andere kant tot onjuiste vertaling van AW 1,5,b en BY 19,15,d, zodat het materiaal van onze woordenboeken op dit punt kritisch gebruik vereist.[18]

Het is dus zo, dat Prapanca de Nāgarakrtāgama-lezers niet voor een keuze tussen twee op Java ingeburgerde woorden gesteld heeft, maar van hen ruimere kennis en meer bezinning geëist heeft; dit laatste is in overeenstemming met de structuur van de hele passus Nag. 63 sqq., die, zoals in de volgende secties blijken zal, ook in menig ander opzicht bezinning op de totale inhoud van Prapanca's gedicht vergt.

2.211. Bij de verrichting van het dodenritueel treedt de purohita op als deskundige, die de kartar – de „verrichter", als nabestaande van de overledene verantwoordelijk, maar vaak van de nodige kennis verstoken – hulp verleent, en in bepaalde gevallen ook zelf teksten reciteert; soms assisteert niet één purohita, doch een groep deskundigen, zoals uit OHS 32 blijkt. Hetgeen Prapanca in Nag. 64,3 sqq. zegt over de purohita, die in 1284 dienst heeft gedaan, is met de Indische gewoonte in overeenstemming, maar hij voegt een opmerking toe over 's mans hoge leeftijd, „duizend maanden", en knoopt daaraan vast de mededeling, dat daarom jongeren hem ter zijde stonden; van hen noemt de dichter speciaal „de eerwaarde Heer van Paruha". Niet Prapanca's hoofdmededeling, maar dit detail heeft de aandacht der Nāgarakrtāgama-vertalers getrokken; merkwaardig immers is, dat niet de purohita zelf, maar zijn diaken met name genoemd wordt.

Reeds meer dan een halve eeuw geleden is een poging gedaan de purohita met gegevens van buiten de passus 63 sqq. te identificeren. In OV 1921, 170 sqq. heeft mej. Muusses de aandacht er op gevestigd, dat ook in 38,4,a een eminente geleerde van duizend maanden vermeld wordt, en de veronderstelling geuit, dat de purohita van 64,3 sqq. de man van 38,4,a is; de laatstgenoemde heet in 38,3,d *sthāpaka ring sudharma*, in 39,1,a „eerwaarde Heer van Mungguh", en in 49,5,a „ācārya Ratnāngça"; hij is degene, die in 1281 te Singhasāri aan Prapanca „het verhaal over de vroegere koningen" verteld heet te hebben. In haar opstel van 1921 heeft mej. Muusses een ander probleem[19] trachten op te lossen, en van de identificatie dus geen hoofdzaak gemaakt; dat doet geen afbreuk aan de waarde der nevenopmerking, die uiteraard in enkele zinnen te maken was. Van Stein Callenfels heeft, al dan niet met mej. Muusses' identificatie bekend, zich in dezelfde zin uitgelaten in OV 1923, 169; ook dit betoog was primair op iets anders gericht, bestrijding van een passus in Poerbatjaraka's opstel over de Krtanagara-hymne, BKI 78,426 sqq.

In zijn reactie op van Stein Callenfels' kritiek heeft Poerbatjaraka (OV 1924, 152 sqq.) gesteld, dat de purohita van Nag. 64,3 sqq. te identificeren is met het in 12,1,c vermelde „hoofd der Buddhisten", en niet met de man van 38,4,a; zijn argument tegen de in de vorige alinea vermelde opvatting was, dat Prapanca de leeftijd van de purohita niet nogmaals had behoeven te vermelden, indien hij dat, de purohita met Ratnāngça vereenzelvigende, reeds in 38,4,a had gedaan; Prapanca, zegt Poerbatjaraka, was geen man van nodeloze herhaling. Dit argument is niet bijster sterk, omdat mej. Muusses het leeftijdsargument wegens het ontbreken van andere gegevens als identificatiemiddel gebezigd had; ook de opmerking, dat Ratnāngça in Singhasāri woonde en daarom nauwelijks in 1284 als purohita te Majapahit opgetreden kan zijn, houdt geen bewijs in. Het komt mij dan ook voor, dat Poerbatjaraka's voornaamste bezwaar

tegen de gissing van mej. Muusses geweest is, dat de purohita niet tegelijkertijd Ratnāngça èn het in 12,1,c vermelde ,,hoofd der Buddhisten'', door Poerbatjaraka vereenzelvigd met Nāda, auteur der Krtanagara-hymne, kon zijn. Deze conclusie berust op het geloof, dat persoonsnamen en functieaanduiders, die wij in Majapahitse documenten vinden, in hoofdzaak middel tot onderscheiding zijn, zoals dat in Nederland het geval is. Een vraag is echter, of deze basisveronderstelling juist is in gevallen, waarin wij met uitspraken van een Buddhistische auteur te maken hebben; krachtens de strekking van de Nāgarakrtāgama kan Prapanca over ,,identiteit'' anders gedacht hebben.

2.212. Poerbatjaraka's betoog van OV 1924, 152 sqq. was herhaling van een deel van zijn opstel over de Krtanagara-hymne. Uit het slot der hymne blijkt, dat de hymnedichter zichzelf Nādajna en dharmādhyakṣa (kasogatan) noemt, en ter vaststelling van de ouderdom der hymne heeft Poerbatjaraka in BKI 78,426 sqq. nagegaan, welke gegevens inscriptieteksten ons over de tijd van deze dharmādhyakṣa kasogatan verschaffen. Dit onderzoek heeft hem geleid tot opmerkingen over Nag. 17,8, waarin een dharmādhyakṣa kasogatan vermeld wordt; zijn conclusie is, dat de functionaris van 17,8,d de hymnedichter èn Prapanca's vader was (p. 447 sqq.). Op p. 450 volgt dan de vraag, waarom Prapanca zijn vader, ondanks diens hoge functie, in de Nāgarakrtāgama niet met name genoemd heeft. Het antwoord is, dat Prapanca zijns vaders naam in zekere zin wèl genoemd heeft, doch cryptisch, door in 12,1,c, waar het hoofd der Buddhisten ter sprake komt, het woord *nadī*, ,,rivier'', te gebruiken; volgens Poerbatjaraka was dat voor de ingewijde lezer genoeg om te beseffen, dat de dichter hem wilde doen denken aan zijn vader, die Poerbatjaraka Nāda placht te noemen.

Nu gaat het in deze paragraaf niet om alle details van Poerbatjaraka's betoog, en zelfs nog niet om de vraag, wat Prapanca in strofe 17,8 duidelijk heeft willen maken. In deze paragraaf vestig ik de aandacht op Poerbatjaraka's vertaling van 12,1,c, omdat hij enerzijds er niet in geslaagd is aannemelijk te maken hetgeen in BKI 78,450 sqq. onderdeel van zijn hoofdbetoog was, maar aan de andere kant een gegeven aan het licht heeft gebracht, hetwelk voor het betoog van deze sectie van groot belang is. Dit gegeven is in latere vaklitteratuur miskend als gevolg van redelijk bezwaar tegen Poerbatjaraka's interpretatie van het slot van 12,1,c, tegen zijn lezing *nadī* dus en tegen zijn veronderstelling, dat daarmee cryptische aanduiding van Nāda gegeven was.

In het kader van zijn beschrijving van Majapahit vermeldt Prapanca in 12,1,c de plaats der Buddhisten, en op die plaatsbepaling volgt in het handschrift *mukya ng anawung sangkākarĕngkannadī*. Uit het laatste stuk had Kern de eigennaam *Rĕngkannadī* gehaald, doch daarbij aangetekend, dat hij die naam zonderling en onverklaarbaar vond. Uit Krom's commentaar van 1919 (Nag. ed. 257) blijkt, dat hij toen reeds

Poerbatjaraka's pas in 1922 (BKI 78,451) gepubliceerde opvatting, dat in *anawung sangkā* een variant van Sanskrt *çangkhapāṇi* schuilt, kende; Krom noemt de gissing vernuftig, maar oppert bezwaren, die de waarde van zijn bijval verminderen, zegt vervolgens, dat wij van de zonderlinge naam *Rĕngkannadī* dan nog niet af zijn, en vraagt zich ten slotte af, of niet in *nadī* dezelfde naam of titel verscholen ligt als wij in 64,3,(c) aantreffen. Op Krom's suggestie aangaande de laatste twee lettergrepen is Poerbatjaraka in BKI 78,451 niet ingegaan; hij leest daar *karĕngkan nadī* en vertaalt dat met „afgescheiden door een rivier"; deze vertaling is onhoudbaar, 1⁰ omdat zij een voorafgaand woord voor „woonplaats" zou vereisen, 2⁰ omdat *rĕngka* niet „afscheiding, barrière", maar „gebarsten, gespleten" betekent (JNHW 1,379; PJNH 492), 3⁰ omdat, casu quo, het ontbreken van een voorzetsel vóór *nadī* ongewoon zou zijn, en 4⁰ omdat Poerbatjaraka ten behoeve van zijn gissing het voorafgaande woord als *çangkhā* heeft moeten lezen, terwijl het in het Sanskrt *çangkha* luidt.

De genoemde bezwaren zijn, met behoud van hetgeen ik het essentiële in Poerbatjaraka's bespreking van Nag. 12,1,c acht, op te heffen, indien men, het laatste woord van de regel voorshands buiten beschouwing latende, *ng anawung-çangkhâkarĕngka* leest; het lidwoord beheerst dan twee als nomina fungerende eenheden, *anawung-çangkha* en *akarĕngka*; *karĕngka*, Sanskrt *karangka*, betekent „schedel" (CSW 74), zodat *ng anawungçangkha-akarĕngka* te vertalen is met „de drager van schelp en schedel". Voor deze lezing behoeft men noch de overgeleverde tekst te wijzigen, noch van elders bekende gegevens geweld aan te doen; in het Sanskrt komt namelijk vermelding van twee attributen in één term voor blijkens het *çangkhacakrapāṇi*, „Muschel und Discus in der Hand haltend", van CSW 434, en op Java komt de combinatie van schelp en schedel toe aan Harihara-, d.i. Wiṣṇu/Çiwa-beelden, van welke het bekendste is de Harihara van Simping, slechts vier jaar vóór de voltooiïng van de Nāgarakrtāgama geïnstalleerd (cf. Nag. 70,1/2 en IHJK² 1,99 iuncto 2,165 sqq.); dat een priester de emblemen draagt van de godheid, tot welke hij in een bijzondere betrekking staat, is geen nieuws. Zelfs is geen nieuws, dat in 12,1,c de attributen toegekend worden aan het hoofd der Buddhisten, want dat lag reeds opgesloten in Poerbatjaraka's vertaling van de versregel; tegen Krom's uit Nag. ed. 257 blijkende andere visie is in te brengen, dat toch ook *Çiwa-Buddha* een in Majapahit bekende term was.

Niet bepaald een fout, maar wel een hiaat in een ook voor vreemdelingen bestemd betoog is, dat Poerbatjaraka zijn interpretatie van *anawung* niet verduidelijkt heeft. Het gevolg van deze omissie is geweest, dat Stutterheim in VKI 7,95 sq. de çangkhapāṇi van Poerbatjaraka's vertaling niet aanvaard en een minder bruikbare eigen vertaling van 12,1,c voorgesteld heeft. Een tweede slachtoffer is Pigeaud geworden, die in JFC 2,28 Poerbatjaraka's vertaling „far-fetched" noemt, en toevoegt, dat „*Nawung*: to have a cock-fight, does not make sense in this verse". Uiteraard mag

men Pigeaud niet verwijten, dat hij niet alle gegevens van zijn eigen woordenboek PJNH kende, laat staan van hem eisen, dat hij met een verscheidenheid van erotische passages in de oudere kakawin-litteratuur vertrouwd was; een feit is echter, dat *sawung*, ,,hanengevecht'', kakawin-dichters het beeld heeft gegeven, waarmee de coitus aangeduid wordt, en bepaaldelijk die der defloratie, omdat de maagdelijke bruid zich met de nagels tegen de aspiraties van de bruidegom heet te verzetten; zie ook de sub 2.132 geciteerde versregel SD 22,8,d. *Manawung-sanggama*, ,,de *sawung-sanggama*, ‚het hanengevecht van de coitus', leveren'', is een vrij gewone term voor ,,coire'' geworden, en is dus zowel van de mannelijke als van de vrouwelijke partner te zeggen. Even traditioneel als het genoemde beeld is echter de suggestie der kakawin-dichters, dat de bruid na het succes van de bruidegom in een zo deplorabele toestand verkeert, dat de bruidegom, zelfs met assistentie van haar waakzame personeel, alle moeite heeft haar levensgeesten op te wekken; dit geldt voor een meisje van adel, want een sexegenoot uit het lagere volk mag anders reageren. In Nag. 66,2,b vindt men ter aanduiding van de ontmaagde *stry anggöng çoka*, met een merkwaardige combinatie van ,,koesteren'' en ,,pijn'', gebruikt, maar het gewone werkwoord voor ,,te verduren hebben'' is *(m)ananḍang*; omdat voor een bruid *manawung-sanggama* en *mananḍang sanggama* geacht worden gelijke betekenis te hebben, is *manawung*, jonger *nawung*, een synoniem van *(ma)nanḍang* geworden, althans in bepaalde gevallen; in PJNH 308 vindt men *nawung rudatin* en *nawung turida* voor ,,smart hebben'' vermeld, terwijl *nawung kriḍa* wèl, zoals Pigeaud geeft, ,,fijngevoelig'' kan zijn gaan betekenen, maar toch vroeger gebruikt moet zijn met betrekking tot een cohabiterende vrouw (JNHW 1,436 alsmede KBW 2,77; Sanskrt *krīḍa*, ,,spielend, tändelnd'', CSW 95). Het *manawung çangkha* van Nag. 12,1,c is derhalve als variant van *mananḍang çangkha*, ,,schelpdrager'', een doorzichtig equivalent van Sanskrt *çangkhapāṇi*, maar tevens lexicografisch interessant.[20]

2.213. Na het betoog van de vorige paragraaf is het meningsverschil tussen hen, die de purohita van 64,3,c in 38,4,a teruggevonden menen te hebben, en hen, die hem met de man van 12,1,c hebben willen identificeren, te beslechten via emendatie van 38,4,c. Vergelijkt men de bestaande vertalingen van 38,4,c, dan ziet men, dat Brandes (TBG 58,536) en Kern verstek hebben laten gaan, en dat later zowel Poerbatjaraka (BKI 80,237) als Pigeaud (JFC 2,55 iuncto 3,43) een oplossing bedacht heeft, maar niet dezelfde en geen plausibele; Slametmuljana heeft zich bij Poerbatjaraka aangesloten.[21] Nu geeft het handschrift voor het middenstuk van 38,4,c *kriyāmaratanangkadhara*; daarvan heb ik twee letters niet-cursief laten drukken, omdat verwisseling er van tot beter begrip leidt; men krijgt dan immers *kriyātara manangkadhara*, welks eerste woord tot *kriyântara* te verbeteren is, omdat *kriyântara*, ,,de andere riten'', ook in 43,5,b voorkomt, en omdat zowel in 38,4,c als in 43,5,b activiteiten

van een vergevorderde Buddhistische wijze ter sprake komen.[22] In het tweede woord is dan gemakkelijk een verbale vorm van *çangkhadhara* te herkennen, een synoniem van het door Poerbatjaraka in 12,1,c gelezen *anawung çangkha (=çangkhapāṇi=çangkhadhara)*. Aangezien het èn in 12,1,c èn in 38,4,c gaat om een vooraanstaande Buddhist, die tevens een Wiṣnuïtische titel draagt, ligt vereenzelviging van de man van 12,1,c met die van 38,4,c voor de hand; daarmee is het genoemde meningsverschil opgeheven.

Er blijft dan echter een moeilijkheid over, want *manangkhadhara* is geen ook van elders bekende vorm van de functieaanduider, en het daarop in het handschrift volgende *panāgara*, wegens het metrum door *panagara* te vervangen, is ondoorzichtig. Ik waag de gissing, dat in 38,4,c te lezen is *manangkhadhara-pannagani*, want dan krijgen we dezelfde vorm *ma*-R-*i*, die wij uit het *anangkhapāṇeni* van Par. 16,32 kennen, en een zelfde combinatietype als 12,1,c te zien geeft, daar Sanskrt *pannaga* (CSW 236) een woord voor „slang" en dus een synoniem van *bhujangga* is; volgens de Javaanse theorie is de eerste lettergreep van *pannaga* metrisch ambivalent. Blijkens de gegevens van KBW 4,17 is *pannaga* op Java een bekend woord geweest, maar niet zo frequent, dat iedere Nāgarakrtāgama-lezer *-pannagani* terstond zou begrijpen, hetgeen, casu quo, de latere verminking verklaart; de geringe frequentie zou men als argument tegen de hier voorgestelde lezing kunnen laten gelden, maar tegenargument mag dan zijn, dat Prapanca kennelijk de Buddhist, om wie het hier gaat, slechts cryptisch heeft willen aanduiden; dit laatste moge uit het hele betoog van deze sectie blijken.[23]

2.214. Ook Pigeaud heeft de Buddhist van 12,1,c met de purohita van 64,3,c vereenzelvigd, maar terwijl Poerbatjaraka de auteur der Krtanagara-hymne op beide plaatsen vermeld heeft geacht, heeft Pigeaud zijn lezers een onbekende „Monseigneur van Nadī" voorgesteld; deze oplossing is te herleiden tot een opmerking van Krom in Nag. ed. 257, maar terwijl Krom aan de voorzichtige kant is gebleven, heeft Pigeaud zich met zijn precisering op glad ijs begeven. Uit een aantekening in JFC 2,28 blijkt namelijk, dat hij het overgeleverde *anawung sangkākarĕngkannadī* heeft willen verbeteren tot *anawang sang kāki pūngkw ing Nadī*; het werkwoord heeft hij in JFC 3,14, met een beroep op KBW 3,228, weergegeven met „to practise *nawang*-worship". Van deze vorm van devotie is weinig bekend, en om haar in de Nāgarakrtāgama vermeld te krijgen heeft Pigeaud de overgeleverde tekst van 12,1,c ingrijpend moeten wijzigen; noch het ene, noch het andere bezwaar is beslissend, maar er komt bij, dat een andere oplossing eenvoudiger is en dat er tegen de veronderstelde „Monseigneur van Nadī" elders het een en ander blijkt te pleiten. De loci, waaraan Pigeaud steun heeft menen te mogen ontlenen, komen sub 2.23 ter sprake; de simpelere oplossing is het slot van 12,1,c te lezen als *-karĕngkênadhi*=*-karĕngka* plus *inadhi*, want ten eerste is *sang adhi*

een bekende afkorting van *sang adhiguru* (KBW 1,150), welks passieve vorm *inadhi*, „als adhiguru erkend, vereerd, etc.", blijkens het jongere *guru 'nadi* op Java bekend is gebleven, en ten tweede geeft *inadhi* ook in 64,3,c goede zin, zoals Kern blijkens zijn aantekening bij deze versregel reeds opgemerkt heeft.[24]

Zoals wij sub 2.212 gezien hebben, heeft Poerbatjaraka de mededeling van 12,1,c met die van 17,8 in verband gebracht. Uit het betoog van de vorige alinea blijkt, dat hij een eenvoudiger argument had kunnen gebruiken, want in 17,8,d vindt men een *mangjurupada*, dat zich als variant van *manggurupada* laat opvatten, en dit *manggurupada* is een synoniem van *mangadhiguru*. Uit het betoog van deze subsectie is gebleken, dat de purohita van 64,3,c zich met de figuur van 38,4 identificeren laat via de door Prapanca vermelde leeftijd, voorts dat de figuur van 38,4 met die van 12,1,c in verband te brengen is wegens de kwalificatie, waarvan *çangkhapāṇi* een onderdeel is, en ten slotte, dat de *adhiguru* van 12,1,c ook in 64,3,c ter sprake komt. Om uit de in de laatste zin vermelde gegevens een conclusie te kunnen trekken moeten wij nu echter eerst nagaan, of het door Poerbatjaraka veronderstelde verband tussen 17,8 en 12,1,c, dat dan een verband tussen 17,8 en drie andere loci wordt, houdbaar is en eventueel tot verduidelijking van de identiteit van de purohita van 64,3,c bijdraagt.

2.221. Het meningsverschil tussen Poerbatjaraka en van Stein Callenfels, dat sub 2.211 vermeld is, betrof de vraag, of, naar de mededeling van Nag. 17,8,c te oordelen, Prapanca zijn vader in 1281 tijdelijk als dharmādhyakṣa kasogatan verving dan wel hem reeds opgevolgd was; in zijn antwoord heeft Poerbatjaraka de in BKI 78,447 weggelaten regel 17,8,d in zijn beschouwing betrokken. De strijdvraag bleek illusoir te zijn, toen Pigeaud er op wees, dat het pronomen *sira* van 17,8,c door Prapanca niet met betrekking tot zichzelf gebruikt kan zijn, zodat de hele regel slaat op Prapanca's vader, de dharmādhyakṣa, die destijds zijn eigen vader, Prapanca's grootvader, opgevolgd had. Ten aanzien van de verwijzingskracht van het pronomen had Pigeaud ongetwijfeld gelijk, maar in dezelfde aantekeningen bij strofe 17,8 (JFC 2,36 sq.) heeft hij wèl aanvaard, dat Prapanca zijn vader èn zichzelf aangeduid heeft met *sang kawi*; dat lijkt enigszins arrogant, zegt Pigeaud, maar is uit de positie van Prapanca alsmede uit de stijlfiguur van 17,8,b te verklaren. Pigeaud's betoog lijkt mij wegens dit laatste niet consequent, en het komt mij voor, dat zijn noodoplossing verbetering toelaat.

Met betrekking tot het eerste stuk van 17,8,d is Poerbatjaraka in OV 1924,153 afgeweken van Kern, die *wiku Boddha mangjuru* met „leidende Buddhistische monniken" vertaald had; Poerbatjaraka heeft *mangjuru* als predicaat opgevat en als transitivum laten gelden, doch „Prapanca" als verzwegen object beschouwd, „alle Buddhistische geestelijken beschouwden hem (Prapañca) als hun chef"; Pigeaud heeft de

hoofdzaak hiervan in JFC 3,22 overgenomen, maar, krachtens de in de vorige alinea genoemde interpretatie van *sira*, ,,Prapanca" door ,,him"= ,,Prapanca's vader" vervangen. Omstreeks dezelfde tijd heb ik in VAWL-NR 69/1,292 het transitieve werkwoord gelezen als *manggurupada* en mij, in verband met de strekking van mijn betoog, afgevraagd, of de door Prapanca bedoelde gurupada niet Gajah-Mada kon zijn, die in dat geval in Nag. 17,8 zou optreden als Prapanca's ,,vader" en als dharmādhyakṣa kasogatan. Daarop heeft Pigeaud afwijzend gereageerd in JFC 5,439, kennelijk omdat hij de suggestie, dat Gajah-Mada Prapanca's ,,vader" en dharmādhyakṣa kasogatan geweest zou zijn, absurd vond; in dezelfde aantekening heeft Pigeaud zijn vroegere instemming met Poerbatjaraka's vertaling van *mangjuru* verloochend en zich tot de oudere opvatting van Kern bekeerd.

In deze subsectie gaat het om de vraag, of Prapanca bij de vermelding van zijn ,,vader" en de dharmādhyakṣa kasogatan inderdaad Gajah-Mada op het oog kan hebben gehad; dat zou voor het ruimere betoog van dit hoofdstuk zijn consequenties hebben, en tevens relevant maken, dat èn in 17,8, èn in 64,3 sq. wèl de jongere man, maar niet de belangrijkste persoon met name genoemd wordt. De vraag, of in 17,8,d *mangjurupada* dan wel *manggurupada* te lezen is, is van minder belang; in VAWL-NR 69/1,292 heb ik in verband met de tekst van SHK ed. 118 sq. aan *gurupada* de voorkeur gegeven, maar sub 2.24 zullen wij zien, dat ook voor *mangjurupada* een argument pleit.

2.222. Hieronder volgt eerst een vertaling van 17,8,b/d, die op enkele punten afwijkt van de vroeger voorgestelde vertalingen, en waarmee ik het bezwaar vermijd, dat *sang kawi* zowel op Prapanca als op zijn ,,vader" zou slaan. Regel 17,8,a heeft op Prapanca betrekking, en van hem uitgaande zegt de dichter in de volgende regels:

> tan len sang kawi putra sang kawi samenaka dinulur ananmatêng *la*ngö
> dharmādhyakṣa kasogatan sira tĕkap narapati sumilih ri sang yayah
> sakweh sang wiku Boddha mangjurupa*dā*ngatuturakĕn ulahnirêng dangū

niet 's dichters *len*, maar van de dichter, die naar zijn believen door de Vorst-Maecenas werd gevolgd, de *putra*;
(de dichter) had, als dharmādhyakṣa der kasogatan, bij koninklijk besluit zijn ,,vader" opgevolgd,
en was de man, wiens daden in 't verleden elke *wiku Boddha* zich, hem ,,Gurupada" noemende, herinnert.

In tegenstelling tot vorige vertalers acht ik *len* in regel b gebruikt als substantief, waardoor ,,*len* van de dichter" naast ,,*putra* van de dichter" komt te staan, en ,,de dichter" in beide combinaties dezelfde persoon is; *tan len* komt inderdaad vaak voor als expletief, maar *len* is ten slotte te herleiden tot een participium, *hĕlyan*, en nog in onze tijd worden de

equivalenten met een pronominaal suffix gecombineerd, *liane* en *sanesipun*.[25]

Niet dit detail verdient de hoofdaandacht, want interessant is vooral, dat Prapanca van de dharmādhyakṣa als *putra* onderscheiden wordt, terwijl *tan len* identificatie met de dharmādhyakṣa inhoudt. Uiteraard is dit laatste theorie, maar Prapanca heeft het in de Nāgarakrtāgama over de kapancatathāgatan-dynastie, en in het dynastieke systeem zijn alle Buddha-Koningen als Jina's *putra*, doch tevens „niet-*len*" van hun voorganger; *putra* geldt voor zover historische perioden onderscheiden worden, en *tan len* geldt voor de Buddhist, die tijdverschil als aspect van māyā beschouwt en dus uiteindelijk ontkent; Prapanca stelt mijns inziens de Buddhistische opperpriester op één lijn met de Jina-Koningen, en dat impliceert tevens, dat de *yayah*, „vader", van regel c wel in een vorig tijdvak geplaatst wordt, maar sub specie aeternitatis de dharmādhyakṣa kasogatan zelf is. Prapanca nu vermeldt in zijn totale gedicht twee figuren, die de normaliter geldende bhawacakra-grens overschrijden: de nader te bespreken „moeder van Rājasanagara" en de Buddhistische opperpriester van haar tijdvak; aangezien het normale kapancatathāgatan-tijdvak 36 of 39 jaren duurt, beslaat het abnormale tijdvak van deze twee figuren maximaal 78 jaren, en daarmee krijgen wij, wat de opperpriester betreft, „de man van duizend maanden", die in 38,4,a en in 64,4,a vermeld wordt. Dat Gajah-Mada vóór zijn optreden als patih van Majapahit „patih van Daha", d.i. patih van het Jayanagara-tijdperk, geweest was, vinden wij ook buiten de Nāgarakrtāgama vermeld, maar er moet rekening mee gehouden worden, dat het om theorie gaat, en dat alle informatie dus tweeërlei visie kan reflecteren.[26]

Met de kwestie van de vorige alinea hangt een aspect der mededeling van 17,8,b samen. Kern en Poerbatjaraka hebben de laatste term van regel b — in het handschrift *anānmateng mangö*, maar Poerbatjaraka heeft in BKI 78, 447 *mangö* minder bruikbaar dan *langö* geacht; dat heb ik hierboven overgenomen — als agens bij *dinulur* laten gelden; Pigeaud heeft die interpretatie in JFC 2,36 wegens het ontbreken van een prepositie na *dinulur* als „unidiomatic" verworpen, maar het *dinunung nareçwara* van 19,2,c met „was moved into by the Prince" vertaald zonder zich aan het ontbreken van een prepositie te stoten, zodat zijn bezwaar mij niet houdbaar lijkt.[27] Kern's vertaling van de laatste term van regel b met „in 't dichten behagen scheppen" is in hoofdzaak door Slametmuljana en Pigeaud overgenomen, terwijl Poerbatjaraka's variant plus de bijbehorende noot in BKI 78,447 geen afwijking bevat, die mijn bezwaar tegen de vigerende opvatting raakt; dat bezwaar is, dat in het Javaans van Prapanca *ananmatêng langö* tegenover *atpadêng langö* staat, als „koninklijke dichtkunstminnaar" tegenover „dienaar-dichtkunstminnaar"; cf. Nag. 94,2,d, waar *sanmata nrpati* tegenover *atpadêng langö* staat en de lagere sociale positie van de *atpadêng langö* dus duidelijk is. Acht men nu het *dinulur ananmatêng langö* van 17,8,b for all practical purposes met

„door Rājasanagara vergezeld" weer te geven, dan is het bezwaar te opperen, dat „de dichter" zo voorrang krijgt boven de koning. Dat bezwaar geldt echter niet, indien men met *sang kawi* Gajah-Mada als Buddhistische opperpriester èn „man van duizend maanden" bedoeld acht, want in die combinatie van hoedanigheden had Gajah-Mada inderdaad voorrang; te denken is hierbij aan de Sang Hyang Kamahāyānikan, waarin de Gurupada van Wanjang – dat is, mijns inziens, Gajah-Mada – met evident gezag aan „de Jina-telg uit het Tathāgata-geslacht" de heilige schrift verklaart; ik heb hierboven *dinulur* met „gevolgd" vertaald, omdat „volgen" ook als „de lessen volgen van" op te vatten is.

Tegenover Poerbatjaraka en Pigeaud handhaaf ik de vertaling van 17,8,d, die in VAWL-NR 69/1,292 sq. voorgesteld is. Dat Poerbatjaraka zich in OV 1924, 153 vergist heeft, is evident voor wie Pigeaud's opmerking in JFC 2,37 over het exclusieve gebruik van *sira* aanvaardt; de monniken, die over de Gurupada spraken, stonden krachtens het gebruik van die titel tegenover hem in een lagere positie, en hùn gedrag kan Prapanca dus niet met *ulahnira* hebben aangeduid. Wat Pigeaud betreft, hij heeft *ulahnira* op het gedrag van Prapanca's grootvader betrokken en uit het volgende *ing dangū* afgeleid, dat die grootvader in 1287 niet meer in leven was (JFC 2,37); de redelijkheid van deze conclusie ontgaat mij, aangezien iemands gedrag anderen tot voorbeeld kan strekken zowel tijdens zijn leven als een willekeurig aantal jaren na zijn dood. Een reële moeilijkheid voor Pigeaud was, dat hij niet tegelijkertijd *ulahnira* op Prapanca's grootvader kon laten slaan èn zich een voorstelling kon vormen aangaande „diens gedrag in het verleden", omdat gegevens daaromtrent ontbreken; die moeilijkheid doet zich niet voor, indien men aan Gajah-Mada denkt, want diens activiteit *ring dangū* wordt in Nag. 70,3 vermeld en blijkt daar met de strijd tegen Bali en Saḍeng – in 49,3 Saḍeng en Kěṭa – te maken te hebben. Neemt men aan, dat de monniken zich eer geestelijke activiteit herinnerd hebben, dan is *ulahnira* in verband te brengen met het geven van onderwijs in de Buddhistische theorie; dat verdient misschien de voorkeur, want zowel 17,8,a als 17,9,a suggereert, dat Rājasanagara en Prapanca samen leerling van de grote Guru geweest waren en dus beiden diens *putra* waren, in spirituele zin.[28]

2.223. Aangezien er aanleiding bestaat om de mogelijkheid, dat de dharmādhyakṣa kasogatan van 17,8,c Gajah-Mada is, althans te overwegen, stelt zich de vraag, of Prapanca's verhaal over „de reis naar de Madakaripura", d.i. „de reis naar Gajah-Mada's hof", ons nadere informatie verschaft. Voor zover ik weet, heeft nog niet de aandacht getrokken, dat het verhaal daarover in de Nāgarakrtāgama in twee varianten voorkomt, als „reis van Rājasanagara" en als „reis van Prapanca"; dit zou men in verband kunnen brengen met hetgeen aan het slot van de vorige paragraaf gezegd is. In deze paragraaf bespreek ik eerst de reis van Rājasanagara, voor zover de Madakaripura in het geding is; het gaat om

drie strofen, 19,2 en 20,1/2; strofe 19,2 is gesteld in het metrum *jagaddhita*, „heil der mensheid", hetgeen in de Nāgarakrtāgama betekent, dat de dichter zijn mededeling van essentieel belang heeft geacht. Het slot van de passus, 20,2,c/d, heeft ons helaas niet in gave vorm bereikt; aan emendatie ligt uiteraard een visie ten grondslag, en daar de visie der verschillende vertalers niet dezelfde is, hangt het oordeel over het belang van de passus weer af van het antwoord op de vraag, welke emendaties taalkundig en krachtens hun strekking aanvaard mogen worden.

De genoemde strofen dan zou ik als volgt willen lezen en vertalen:

wwantĕn dharma kasogatan prakasitê Madakaripura kastawêng langö
sīmānugraha bhūpatī sang apatih Gaja-Mada racanānyânuttama
yêkānung dinunung nareçwara pasanggrahanira pinĕnĕd rinūpaka
andondo*n* mahawan rikang Tra-Sungay *a*dyus i Capahan atīrthasewana

prāpta ng deça kasogatan sahana mawwat bhakta-pānê haji
pratyekanya Gapuk sade*çawi*ṣayêng Īçānabajrāpagĕh
Gantĕn-Poh Capahan Kalampitan *i* Lumbang len Kuran We-Pĕtang
mwang Pancar prasamângça ning kuṭi *ri* Mungguh kapwa tâsrang *ma*rĕk

milw ang deça ri Tunggilis Pabayĕman rowangnyânekāpupul
rehnyângçê kuṭi Ratnapangkaja hanê*ng car*can kabhukty āpatĕh
nāhan ta*ng* pa*malĕs* kasogatan an angçânggĕhnyâkuww āpagĕh
bhuktinya n *tan* akārya-kawwalu huwus tingkahnya ngūnī dangū

Madakaripura is een dharma kasogatan, bloeiend, in dichtwerk geprezen,
Gajah-Mada, de patih, als sīma verleend door de koning, qua inrichting onovertroffen.
Naar 't (genoemde verblijf) was de vorst onderweg; zijn logies was versierd en gereinigd.
Na (de Brantas) te hebben vereerd met een bad te Capahan begon in Tra-Sungay (de vorst) aan de laatste etappe.

Met een lading van voedsel en drank voor de vorst arriveerde (het volk) der Buddhistische dorpen.
Om te specificeren: van Gapuk en 't hele gebied van het eeuwige Īçānabajra,
Gantĕn-Poh, We-Pĕtang, Kalampitan en Capahan, Lumbang en Kuran,
die, tezamen met Pancar, 't gebied van de kuṭi van Mungguh formeren, volijverig allen hun opwachting makend,

en (ten slotte) de streek van Tunggilis-Pabayĕman, één grote groep van gezellen,
daar (hun dorpen) het erfdeel van 't sticht Ratnapangkaja zijn; in 't register vermeld, doen zij onbetaald werk, zonder morren.
Het Buddhistisch geheel geeft hun schadevergoeding, naar iedereen weet: in de eeuwige kuwu als „angça" fungerend,

zijn zij vrij van verplichting tot achtstemaandsherendienst, hùn privilege, een regel zo oud als hij definitief is.[29]

De overgeleverde tekst geeft in 20,2,c *tapabalas* in plaats van het hierboven voorgestelde *tang pamalĕs*. Kern heeft met de tweede helft van strofe 20,2 geen raad geweten, en dat heeft Krom tot een poging om het raadsel op te lossen geprikkeld; waarschijnlijk onder invloed van Poerbatjaraka's stelling (TBG 56,194), dat *Deçawarṇana* de titel van Prapanca's gedicht is, en daarom de geografische notities van de Nāgarakrtāgama met uitgesproken belangstelling van de dichter associërende, heeft Krom in Nag. ed. 224 iuncto 266 sq. in de tekst van Nag. 20 een opsomming gezien, en dat heeft hem tot de lezing *nāhan tang sabalas kasogatan* en de vertaling „dat zijn de elf Buddhistische desa's" gebracht. Het essentiële van deze stelling is door Poerbatjaraka in BKI 80,223 sq. overgenomen, en hetzelfde geldt voor Pigeaud (JFC 4,68), die in JFC 2,41 Kern zelfs verweten heeft het telwoord niet herkend te hebben. Kern heeft zich echter op dit punt niet geblameerd, want van een telwoord kan er in Nag. 20,2,c geen sprake zijn, omdat de regels der Javaanse grammatica gebruik van een hoofdtelwoord vóór een woord als *kasogatan* uitsluiten; het enige Javaanse woord voor „elf" is trouwens sinds eeuwen, zoals uit KBW 3,585 sq. en Par. 29,16 blijkt, *sawĕlas*. Nu wordt van de dorpen, die in de geciteerde passus genoemd worden, in 20,2,b *kabhukty apatĕh*, „zich laten exploiteren", gezegd, terwijl in 20,2,d hun *bhukti*, „profijt", vermeld wordt; de tegenstelling suggereert een compensatie, en daarom ligt voor de hand het overgeleverde *pabalas* tot *pamalĕs* te corrigeren; uit 20,1,a blijkt, dat de in de volgende regels genoemde dorpen tot een soort herendienst verplicht waren, en de compensatie is evident, indien men in 20,2,d *tan akārya-kawwalu*, „geen achtstemaandsherendienst verrichten", in plaats van het overgeleverde *panakāryya-* leest, te meer daar de dan door Prapanca vermelde regeling nog in deze eeuw gold, en misschien nog steeds geldt.[30]

Dat Prapanca in zang 20 dorpen van het door Rājasanagara bereisde gebied opgesomd heeft, is in de vorige alinea niet betwijfeld; de opsomming is distributief, zoals blijkt uit Prapanca's gebruik van *pratyeka*, dat in het Sanskrt volgens CSW 273 „je einer" betekent. Het distributieve karakter der opsomming is reeds aan Kern duidelijk geweest, maar pas Pigeaud heeft de aandacht er op gevestigd, dat de in Nag. 20 genoemde dorpen voor een deel onder Īçānabajra, voor een ander deel onder Mungguh, en voor een derde deel onder Ratnapangkaja ressorteerden (JFC 4,68). Nu heeft Prapanca het woord *pratyeka* ook in 18,7,b gebruikt, maar in de context van 18,7,b vindt men geen trits van centra, doch slechts Yānatraya vermeld; *yānatraya* wijst echter met zijn tweede lid *-traya* zelf op een trits. De vraag stelt zich daarom, wat Prapanca met de hierboven geciteerde en vertaalde strofen eigenlijk heeft willen zeggen; de dichter begint in 19,2 met een mededeling over de Madakaripura als het pĕrdikan-gebied

van Gajah-Mada, maar de lezer, die verwacht het een en ander over het beroemde land van een niet minder beroemde Majapahitse rijksgrote te vernemen, krijgt in eerste instantie niet meer te horen dan plaatsnamen en hun drie centra plus een mededeling over het privilege der aan herendienst onderworpen dorpen, die voor de Javaanse lezer vanzelfsprekend geweest moet zijn en dus nauwelijks als interessante informatie op te vatten was. Prapanca's Javaanse publiek kon echter weten, dat de Nāgarakrtāgama belangrijke theorie over de dynastie en al hetgeen daarbij behoorde bevat; die kennis dwong het naar in Nag. 19,2 sqq. niet vervatte informatie, die de passus indirect voor het verstaan van het hele gedicht relevant maakte, uit te zien.

Ook Pigeaud heeft zich naar aanleiding van de in deze paragraaf besproken passus een vraag gesteld, namelijk „how the eleven lands could at the same time be dependencies of Buddhist abbeys and gentlemen's manors" (JFC 4,69); Pigeaud heeft in Gajah-Mada, waarschijnlijk in aansluiting aan opmerkingen van Krom in HJG[2] 378, „a commoner" gezien, en mijn latere betoog, dat hij eer als Buddhistische monnik te beschouwen is, heeft hem, zoals uit JFC 5,443 blijkt, niet overtuigd; de door Pigeaud geconstrueerde tegenstelling is een gevolg van zijn kijk op Gajah-Mada, terwijl voor mij het zoëven vermelde probleem – dat overigens niet door Nag. 20 zelf aan de orde gesteld is – fictief is. Het door Pigeaud, zij het onder voorbehoud, gegeven antwoord op de uit zijn oordeel over Gajah-Mada voortvloeiende vraag is, dat in financiële moeilijkheden geraakte Buddhistische „abbots" hun grondbezit met een hypotheek moesten bezwaren, als gevolg waarvan de onderhorigen hun loyaliteit naar de geldschieter verplaatsten. Dit in JFC 4,69 gegeven antwoord nu is in verband te brengen met Pigeaud's commentaar op Nag. 17,11 in JFC 4,52, die berust op Poerbatjaraka's uiteenzetting, in BKI 80,221 iuncto 225 sqq., naar aanleiding van Prapanca's mededelingen in Nag. 17,11 en 22,2. Poerbatjaraka's betoog laat ik in zijn waarde, omdat het, voor zover ik het beoordelen kan, plausibel is; wat mij interesseert is, dat Nag. 17,11 ook anders opgevat kan worden, en dan in verband te brengen is met de vermelding van Yānatraya in 18,7,c. Het komt mij voor, dat Prapanca hetgeen hij over de Madakaripura te zeggen had niet in voor iedereen verstaanbare taal heeft willen neerleggen en dat hij daarom in 17,11 een dubbelzinnige mededeling gedaan heeft; van de dubbele zin heeft Poerbatjaraka er één verduidelijkt; in de volgende paragraaf bespreek ik uitsluitend de andere.

2.224. Uit Nag. 17,7 sqq. blijkt Prapanca's deelneming aan Rājasanagara's „vierde excursie", maar wie het hele reisverslag leest zal opmerken, dat hij viermaal alleen op stap is geweest; in drie der vier gevallen – 22,5; 35,2,a plus 35,4,a/b; 38,3,c/d plus 49,8 – vermeldt de dichter vertrek èn terugkeer, maar in het hier relevante geval vindt men het begin vermeld, in 17,11,b, doch niet expressis verbis het einde.[31] Op zichzelf zou dat

een omissie kunnen zijn; Prapanca is op het punt van zulke details echter precies, en daarom ben ik geneigd aan opzettelijke verzwijging te denken in verband met hetgeen aan het slot van de vorige paragraaf gezegd is. Het verhaal over deze nevenreis bestaat merkwaardigerwijze uit twee stukken, die van elkaar gescheiden worden door regels, die op Rājasanagara's reis betrekking hebben; de onderbreking met een stippellijn aanduidende geef ik de tien versregels, waarom het gaat, 17,11,b/d en 18,6,b sqq., krachtens de in de vorige alinea verklaarde beperking, als volgt weer:

ndan lampah rakawi n lumary amĕgil ing Waru *ring udadhi*tīra tan madoh
ang*çân*ggĕhnya tĕkap bhaṭāra kuṭi ring Suraya*ça mapagĕh* cinarcakĕn
nghing rakwa n kasĕlā ng turung mulih amogha matutur atisambhramêng mangö

.....

lampah ning kawy animpang sumĕpĕr i Sawungan manglawad wandhuwarga
lingsir ning sūrya mangkat marĕngi ri haliwat çrī narendra n lumampah
tūt mārgāmūrwa çīghra n ḍatĕng i Watu-Kiken *ring Matunjung* mararyan

deçāsimpar kaboddhan kaparĕk i tĕpi ning mārga kaywannya poryang
pratyekanyê Galanggang muwah ikang i Baḍung tan madoh mwang Barungbung
tan kā*rīng* Er-Maṇik towi kawiṣaya ri Yānatrayânggĕhnya mengĕt
sang dharmādhyakṣa çīghra n sinĕgĕhan ika ring bhojanāpāna tuṣṭa

Wat 's dichters reis te voet betreft, hij overnachtte – aan de oever van de udadhi, niet ver – te Waru,
een erfgoed onder Surayaça's Hoogeerwaarde Heer, stabiel, geregistreerd;
„maar", zei hij, „die zijn reisdoel nog niet heeft bereikt heeft eerst nog ander werk te doen: hij doet zijn plicht door aan de gastheer van de Reiziger te denken".

.....

De dichter, die zijn eigen reis volbracht, nam (middag)rust in Sawungan bij bloedverwanten,
en brak daar op bij 't dalen van de zon, precies 't moment, waarop de Vorst passeerde op Zijn tocht;
in oostelijke richting gaande kwam hij spoedig aan in Watu-Kiken op Matunjung's grondgebied, waar hij bleef slapen.

Geen schaduwrijke bomen stonden op de weg, in welks nabijheid stille dorpen lagen – territoir van de Buddhist –,
waarvan de namen worden opgesomd: Galanggang, Baḍung en, niet ver van daar, Barungbung.
Zelfs in Er-Maṇik, dat (reeds) onder Yānatraya ressorteert, nam hij geen rust, want hij moest denken aan
de dharmādhyakṣa. 't Duurde nu niet lang, of hij kreeg tot onthaal èn spijs èn drank, zoveel hij wilde.[32]

Vergelijkt men de vertalingen van Nag. 17,11,d met elkaar, dan ziet

men, dat Kern de hele regel op Prapanca betrokken heeft, ook het slot, welks weergave mijns inziens niet 's dichters bedoeling weergeeft, maar op zichzelf toch in hoofdzaak te verdedigen is. Poerbatjaraka heeft in BKI 80,221 de hele regel op de in 17,11,c vermelde angça laten slaan, *atutur* opgevat als „aan Suraya(ça) denken", en *atisambhramêng mangõ* geïnterpreteerd als beschrijving van de stemming der van hun heer gescheiden dorpelingen; dat impliceert vereenzelviging van de angça en de angça-bevolking, maar daartegen is het bezwaar minder groot dan tegen zijn opvatting aangaande *mangõ*, die op zijn minst ongebruikelijk moet worden genoemd. Pigeaud's vertaling in JFC 3,23 is de zwakste van de drie, nog niet zozeer omdat hij wisseling van subject binnen de grenzen van de versregel verondersteld heeft als wel omdat hij aan *matutur* de betekenis „to put up with", „zich moeten laten welgevallen", toegekend en daardoor het volgende in de sfeer van „tobben over iets" gebracht heeft; met de gegevens der woordenboeken laat zich dat moeilijk in overeenstemming brengen. Wat mij betreft, ik heb *kasĕlā* vertaald volgens de betekenis van het huidige *kĕsĕlaq*, *amogha* volgens de in CSW 26 vermelde betekenissen als equivalent van het Javaanse *ora wurung*, „niet anders kunnen doen dan", opgevat, *matutur* met „denken aan" als transitivum laten gelden met het oog op het *mengĕt* van 18,7,c, *atisambhrama* als aanduiding van de zich uitslovende gastheer, die dan de dharmādhyakṣa van 18,7,d is, opgevat, en aan *mangõ* de betekenis „reiziger" – d.i. Rājasanagara wegens het ruimere verband der mededeling – toegekend, omdat in Javaanse poëzie „reizen" en „de dichtkunst beoefenen" vaak op hetzelfde neerkomt. Betrekt men 18,6,b sqq. als geheel in de discussie over 17,11,b/d, dan ziet men, dat de beschrijving van de voetganger, die bij het naderen van zijn reisdoel de hete zon trotseert, zich geen tijd voor een koele dronk meer gunt en zelfs voor Er-Maṇik geen oog heeft – dit is een litterair grapje, omdat *er-maṇik* „juweel" betekent en als zodanig een blikvanger is –, geheel aansluit bij hetgeen *kasĕlā* impliceert; daar Poerbatjaraka *kasĕlang* uit 22,2 verklaard heeft, doch 18,6,b sqq. textueel veel dichter bij 17,11,d staat, ligt het voor de hand aan de lezing *kasĕlā* de voorkeur te geven. Tegen deze opvatting lijkt de overweging te pleiten, dat het door mij met de lezing *mengĕt sang dharmādhyakṣa* aanvaarde enjambement in de Nāgarakrtāgama een zeldzame figuur is; dit bezwaar is echter niet houdbaar, want in het corresponderende deel der op 18,7 volgende strofe vindt men het zeldzame enjambement wederom, aangezien daar *i kamantyan prāpta ng wyāpāra*, „terstond arriveerden de (gebruikelijke) verversingen", te lezen is; daar dit bovendien een variant is van het *çīghra n sinĕgĕhan ika ring bhojanāpāna* van 18,7,d, neem ik aan, dat het enjambement van 18,8,c/d door de dichter gebruikt is om zijn publiek over aarzeling met betrekking tot 18,7,c/d heen te helpen.[33]

Prapanca zegt niet uitdrukkelijk, dat zijn in Waru begonnen zelfstandige reis in Yānatraya geëindigd is, maar de tweede helft van strofe 18,7 suggereert dat. Houden wij er nu rekening mee, dat Prapanca in de drie

andere gevallen, die hierboven vermeld zijn, zijn wederaansluiting aan 's konings reisgezelschap duidelijk gefixeerd heeft, en dat in het onderhavige geval zijn terugkeer tot de hoofdgroep uit het vervolg van het reisverhaal blijkt, dan is evident, dat *Yānatraya* de naam der in 19,2,a vermelde Madakaripura is; *Madakaripura* bevat de persoonsnaam *Madakari* = *Gajah-Mada*, maar is als compositum geen eigennaam. Wie met de Nāgarakrtāgama meer dan oppervlakkig vertrouwd is weet, dat Prapanca vaker in het vage blijft, wanneer zijn aandacht gericht is op een mysterie des geloofs, en hetgeen in deze paragraaf te berde gebracht is doet ons dus vermoeden, dat de identificatie „Yānatraya = Madakaripura" zulk een geloofsgeheim is. Aan de andere kant staat, dat een auteur, die zijn publiek op cryptische wijze te kennen geeft met een aangelegenheid van hogere orde bezig te zijn, zijn doel voorbijschiet, indien hij niet de sleutel verschaft, waarmee men zich toegang tot de oplossing van het raadsel verwerven kan. Welnu, de sleutel vinden wij in Nag. 76,3,b, want daar wordt *Yānatraya* omschreven met *rājadhāny akuwu nātha*; dat is een synoniem van *Madakaripura*, want de passus, die in de vorige paragraaf besproken is, begint met een *dharma kasogatan*, hetwelk met *Madakaripura* verduidelijkt wordt, en eindigt met een *kasogatan*, waarvan *angçânggĕhnyâkuww* gezegd wordt, zodat in een bepaalde context de termen *Gajah-Mada* en *akuwu (nātha)* verwisselbaar zijn. Met deze conclusie zijn wij intussen nog niet toe aan het argument, dat wij voor het betoog van deze sectie nodig hebben; de hoofdvraag is, welke bijdrage het inzicht, dat Gajah-Mada „de Heer van Yānatraya" is, tot oplossing van het purohita-probleem levert.

2.225. Bij zijn vertaling van Nag. 18,7 heeft Kern, in 1912, aangetekend: „De « Drie Yāna's » (d.i. de 3 Voertuigen) zijn in 't stelsel der Mahāyānisten 't Çrāwaka-y., Pratyeka-y. en Buddha-y., waarover men zie Burnouf, Lotus de la Bonne Loi (1852), p. 315". Het begin van Nag. 76,3,b heeft hij in 1914 gelezen als *mwang Yānatrayarājadhānya Kuwu nātha*; dit heeft hij vertaald met „en Yānatrayarājadhānya*, Kuwu nātha (eig. Koningskamp)"; waar ik een sterretje aangebracht heb geeft hij een nummer, dat verwijst naar de noot „Oogenschijnlijk te vertalen met: « hoofdplaats der drie Yāna's »", en in zijn commentaar op de strofe leest men: „Yānatraya of Triyāna is de « Drievoudige weg » of middel om 't Buddha-schap te bereiken, zie Lassen, Zts. f. d. Kunde des Morgenlandes 4 (1842), 494; rājadhānya (voor Rājadhānī) is eigenlijk « hofstad, vorstelijke residentie ». Het einddoel van 't Yānatraya wordt soms figuurlijk voorgesteld als een stad van zaligheid". Eigenaardig — nog afgezien van het feit, dat Kern de lezing *Yānatraya rājadhāny akuwu* niet overwogen heeft — is, dat Kern in 1914 niet naar zijn aantekening van 1912 verwezen heeft, maar merkwaardiger nog is, dat hij auteurs van het midden der vorige eeuw vermeld heeft, doch niet zijn eigen geschrift van 1884, waarvan een deel onder de titel „Introduction to The Saddharma-

puṇḍarīka or The Lotus of the True Law" opgenomen is in VG 4,123 sqq. In die „Introduction" heeft hij het – zie VG 4,144 sq. – over „three means, so-called Vehicles, yānas, to attain the summum bonum, Nirvāṇa, although in a higher sense there is only one Vehicle". Daarop volgt: „These means are, in plain language, piety, philosophy or rather Yogism, and striving for the enlightenment and weal of our fellow-creatures; these means are designated by the terms of Vehicle of (obedient) hearers or disciples, of Pratyekabuddhas, and of Bodhisattvas. Higher than piety is true and self-acquired knowledge of the eternal laws; higher than knowledge is devoting oneself to the spiritual weal of others. The higher unity embracing the three separate Vehicles is the Buddha-vehicle".

Kern heeft met zijn kennis aangaande de term *Yānatraya* bij het vertalen van Nag. 18,7,c/d niets bereikt, want hij heeft, *sang dharmādhyakṣa* als subject der hele in c/d vervatte mededeling beschouwende, de twee regels vertaald met „De superintendent der Religie had niet van nooden edelgesteente, noch zinnelijke geneugten; te denken over de Drie Yāna's was zijn vaste voornemen; hij werd onthaald op spijs en drank en was daarmeê wel voldaan". Met zijn aantekening heeft hij nuttige informatie verschaft, maar wat zijn vertaling betreft, zij zou niet iets essentieel anders suggereren, indien Prapanca – die Kern met *sang dharmādhyakṣa* bedoeld heeft geacht – het vaste voornemen gehad had om over een andere belangrijke trits na te denken. Daarom is de aantekening van Krom in Nag. ed. 266: „Yānatraya van strofe 7 zou wel hetzelfde kunnen zijn, dat in Zang 64 :3 tantratraya heet. Onzes inziens zijn er kriyā-, caryā- en yoga-tantra mede bedoeld" wel te begrijpen. Het ligt niet op mijn weg na te gaan, wat het verschil tussen de twee tritsen is; dat het om de door Kern bedoelde gaat, is mijns inziens af te leiden uit het feit, dat Prapanca èn in 18,7,b èn in 20,1,b het woord *pratyeka*, hetwelk men nergens anders in de Nāgarakrtāgama vindt, gebruikt heeft; *pratyekayāna* is het tweede lid der in de vorige alinea besproken trits, en men vindt het in 18,7 één regel vóór *Yānatraya* gebruikt, in 20,1,b in de beschrijving der Madakaripura, en het lijkt mij evident, dat de dichter, hoewel hij *pratyeka* in een andere betekenis te pas heeft gebracht, zijn lezers daarmee op de *pratyekayāna*, het tweede lid der door Kern besproken trits, opmerkzaam gemaakt heeft.

In noot 11 bij paragraaf 2.123 is betoogd, dat er reden is om in Nag. 8,3,c/d drie Çaiwa/Boddha-functies te onderscheiden, rechtspraak, onderwijs en offerhandelingen; zij worden normaliter vervuld resp. door de dharmādhyakṣa, de ācārya en de purohita, maar de tekst van 8,3,c/d vermeldt geen functieverdeling. In subsectie 2.21 hebben wij gezien, dat de Buddhistische adhiguru van Nag. 12,1,c, die daar een Waiṣnawa-Çaiwa is, niet scherp te onderscheiden is van de Buddhistische ācārya van 38,3,c sqq., een Waiṣnawa-Bauddha, en dat deze weer te identificeren is met de Buddhistische adhiguru van 64,3,c, die als purohita een Hinduïstische functie vervult. In Nag. 17,8 komt een Buddhistische jurupada als dharmādhyakṣa kasogatan ter sprake; hij blijkt te vereenzelvigen te zijn

met de dharmādhyakṣa van Yānatraya, die op zijn beurt identiek is met patih Gajah-Mada. Gajah-Mada's Buddhistische pĕrdikan-gebied blijkt in Nag. 20 te bestaan uit een kennelijk Çiwaïtisch deel Īçānabajra, een deel Ratnapangkaja en een kuṭi van Mungguh, welks Heer in 39,1,a de ācārya Ratnāngça blijkt te zijn; de laatstgenoemde draagt een naam, die „Juweeldeel" betekent en daardoor de Buddhistische Triratna, de SHK-se Ratnatraya, suggereert. Het een en ander doet vermoeden, dat Prapanca met de term *Yānatraya* zijn lezers enerzijds heeft doen denken aan de door Kern in zijn aantekening bij 76,3 vermelde „stad van zaligheid", waarvan hij dan echter een geografische drieëenheid gemaakt heeft, en aan de andere kant aan de drie Nirwāṇa-zoekers, die van elkaar te onderscheiden, doch met elkaar wezenlijk identiek zijn. Is deze interpretatie juist, dan is het Prapanca te doen geweest om cryptische openbaring van een mysterie des geloofs, en kunnen opmerkingen, die onder het gezichtspunt van *deçawarṇana* te brengen zijn, of aan financiële problemen van de Buddhistische clerus doen denken, of historiografisch interessant lijken te zijn, slechts beschouwd worden als tot camouflage te dienen.

Uit hetgeen in de vorige alinea gezegd is blijkt tevens, dat Prapanca niet uitsluitend de Yānatraya van de Saddharmapuṇḍarīka op het oog gehad heeft, maar tevens gedacht heeft aan de mystieke band tussen de drie op Java erkende religies, Wiṣnuïsme, Çiwaïsme en Buddhisme, die samen te vatten zijn onder de term „Javaans Buddhisme"; over de essentiële eenheid van alle religies heeft de dichter het in de manggala-strofen 1,1/2, en de Nāgarakrtāgama zou niet aan de eisen van een goed gedicht voldoen, indien niet het geheel doortrokken was van de uit de manggala-strofen blijkende visie. Ik neem aan, dat Prapanca gewerkt heeft met de formule

$$\text{Yānatraya} = \begin{cases} \text{Çrāwakayāna} - \text{Pratyekayāna} - \text{Buddhayāna} \\ \text{Wiṣnuyāna} \quad - \text{Çiwayāna} \quad - \text{Buddhayāna} \end{cases}$$

via de dubbele bruikbaarheid van de laatste term der twee tritsen; ik heb de termen *Wiṣnuyāna* en *Çiwayāna* nergens in de mij bekende Javaanse litteratuur, noch in de bestaande woordenboeken aangetroffen, maar in Surakarta heet(te) de plaats, waar op het hoogtepunt der grĕbĕg-viering de vertegenwoordiger van Batavia zat, *bangsal Sewayana*; dat die representant in diachronische zin het Çiwaïsme vertegenwoordigde, zal hij wel niet geweten hebben, maar de gelijkstelling „Nederlander = Çiwaïet" ligt in de lijn der Javaanse cultuurgeschiedenis, zoals ik in een later hoofdstuk aannemelijk hoop te maken.[34]

Aan het slot van deze subsectie is de aandacht er op te vestigen, dat in het Nāgarakrtāgama-verhaal over „de vierde excursie" niet slechts Majapahit, maar ook de Madakaripura uitgangspunt is, daar de ervaring, die Rājasanagara, evenals Prapanca, bij die gelegenheid opgedaan heeft, pas in Nag. 32 sqq. ter sprake komt; dat is te begrijpen, indien men in

Gajah-Mada de hoogste Buddhistische autoriteit van het rijk en de geestelijke vader van Rājasanagara ziet. Ook het antwoord op de vraag, die aan het begin van het betoog van 2.2 gesteld is, is thans te geven: de purohita van 64,3,c is in laatste instantie Gajah-Mada.

2.231. Sub 2.224 is van een mededeling in Nag. 76,3,b gebruik gemaakt ter bevestiging van de stelling, dat *Yānatraya* en *Madakaripura* beide het pĕrdikan-gebied van Gajah-Mada aanduiden. Volgens de sub 1.251 voorgestelde telling komt 76,3,b voor in hoofdstuk 11-A der Nāgarakrtāgama. In dat hoofdstuk vindt men een soort „catalogus der heiligdommen", die uiteraard de belangstelling der oudheidkundigen genoten heeft, en waarvan Krom dan ook in HJG[2] 17 zegt, dat hij „de kostbaarste inlichtingen" verschaft. De vraag rijst dus, of 11-A misschien meer gegevens bevat, die voor het betoog van deze sectie van belang zijn.

Vóór de beantwoording van deze vraag dient men zich echter op iets anders te bezinnen, aangezien in de voorafgaande subsecties tevens betoogd is, dat Prapanca's mededelingen over de man, die in 64,3,c als purohita ter sprake komt, in hoge mate uitvloeisel van theologische theorie zijn; de historicus en de oudheidkundige dienen er dus rekening mee te houden, dat Prapanca andere normen dan zij heeft laten gelden, en dat een prealabele vraag is, in welke betrekking hoofdstuk 11-A tot de totale Nāgarakrtāgama staat. Hier komt bij, dat hoofdstuk 11-A structureel een variant is van hoofdstuk 11-B, in deze zin, dat elke der twee varianten met de andere hoofdstukken een compleet gedicht constitueert. Het gedicht bestaat uit twaalf hoofdstukken; in verband met Beckh's opmerking in HBB 1,25: „Nach den heiligen Texten verfliesst der Lebenslauf des Buddha – der nach buddhistischer Lehre im wesentlichen zugleich der typische Lebenslauf eines jeden Buddha ist – in zwölf Hauptereignissen", èn in verband met de stelling van hoofdstuk 1 van dit boek, dat de Nāgarakrtāgama ondanks Prapanca's eigen vormgeving een weergave van de Lalitawistara is, dient men zich af te vragen, welke „hoofdgebeurtenissen" de tweelinghoofdstukken reflecteren, en waarom 11-A en 11-B functioneel verwisselbaar zijn; sub 1.251 heb ik als gemeenschappelijk thema „Rājasanagara's leven" vermeld, maar die globale aanduiding moet gepreciseerd worden, indien men gegevens van hoofdstuk 11-A als argument wil gebruiken.

Sub 1.241 sq. is betoogd, dat het verhaal van hoofdstuk 11-B te herleiden is tot het Lalitawistara-verhaal over Gautama's geboorte, zijn bruidwerving en zijn huwelijk. Dat hoofdstuk 11-A, gegeven de samenhang van de Lalitawistara en de Nāgarakrtāgama, slechts het Sanskrt verhaal over Gautama's leven na de abhiniṣkramaṇa en vóór de definitieve verlichting kan reflecteren, is evident; in die jaren heeft Gautama contact gehad met verschillende kluizenaars, is hij leerling geweest van twee beroemde Hinduïstische guru's, en heeft hij, na besloten te hebben zich zelfstandig aan de oever der Nairanjanā te vestigen, zich op de verschillende

vormen der Hinduïstische ascesebeoefening bezonnen (HBB 1,50 sqq.); er is geen deel van de Lalitawistara, dat met de inhoud van hoofdstuk 11-A der Nāgarakrtāgama zoveel gemeen heeft als de passus over Gautama's leven als asceet. Leest men nu de beide Lalitawistara-passages, die in verband met het elfde Nāgarakrtāgama-hoofdstuk relevant zijn, door, dan valt op, dat èn in het ene, èn in het andere verhaal melding gemaakt wordt van Gautama's weifeling, terwijl daarvan elders in de Lalitawistara geen sprake is; in HBB 1,41 leest men, dat de prins, toen de Çākya-hoofden en zijn vader op sluiting van een huwelijk aandrongen, een week bedenktijd gevraagd heeft, en vervolgens ondanks zijn tegenzin toegestemd heeft, omdat al zijn voorgangers vóór het bereiken der definitieve verlichting een periode van huwelijksleven doorgemaakt hadden; in het andere verhaal komt de zekerheid aangaande de weg, die naar verwerving van Buddha-status leidt, pas na het gesprek met Māyā, tegen het einde der zesjarige asceseperiode (HBB 1,54 sq.), en staan dus tegenover het moment der besluitvorming jaren van innerlijke onzekerheid. Het gemeenschappelijke element in de twee Lalitawistara-passages is aan te duiden als „*wikalpa* en overwinning van de *wikalpa*"; deze Sanskrt term voor „innerlijke onzekerheid" gebruik ik, omdat men hem door Prapanca gebruikt vindt in Nag. 67,3,a, enkele regels na de afsluiting van het verhaal, waarin men, zoals sub 2.114 opgemerkt is, een Javaanse versie van het sub 1.2332 weergegeven Lalitawistara-verhaal zou kunnen zien; het *wikalpa* van 67,3,a is door Kern cum suis op stoornis in het verloop van het ritueel van 1284 betrokken, maar uit het feit, dat het Bharāḍa-verhaal van Nag. 68 slaat op een onderdeel der gebeurtenis, die Gautama zich bij het overwinnen van zijn duurzame *wikalpa* herinnerde, blijkt, dat aan *wikalpa* de in CSW 401 genoemde betekenissen, „Wechsel, Alternative, Verschiedenheit, . . . Unschlüssigkeit, . . .", toe te kennen zijn. Op het Bharāḍa-verhaal, dat in verband hiermee voor een andere interpretatie dan de traditionele in aanmerking komt, ga ik in het volgende hoofdstuk in, want in deze subsectie is het mij om iets anders te doen: in het licht te stellen, dat „overwinning van de *wikalpa*" in het leven van de Bodhisattwa van zodanig belang is, dat Prapanca deze prestatie niet heeft kunnen negeren; hier staat tegenover, dat Prapanca het Lalitawistara-verhaal omgewerkt heeft tot een in zijn tijd en zijn milieu passende beschrijving van het leven van Majapahit's centrale Buddha-Koning, en het door de Lalitawistara voorgeschreven thema „overwinning van de *wikalpa*" dus anders dan zijn Indische voorganger heeft kunnen behandelen. Prapanca's afwijking heeft verschillende aspecten; in het kader van het betoog van deze sectie is één aspect van bijzonder belang, zodat ik mij veroorloof de andere in een noot te vermelden.[35]

Het essentiële van het verhaal van de hoofdstukken 17 en 18 van de Lalitawistara – cf. HBB 1,51 sqq. – is, dat Gautama eerst zijn heil gezocht heeft in toepassing van traditionele vormen van ascetisch leven en daarna tot het inzicht gekomen is, dat slechts één weg tot het bereiken

van zijn doel kon leiden. Stellen wij nu, dat de Javaanse Buddha/Koningtheorie splitsing van hoofdstuk 11 in een variant 11-A over de monnik en een variant 11-B over de koning vereiste, dan is vervolgens aannemelijk, dat hoofdstuk 11-A beheerst wordt door de tegenstelling tussen traditionele vormen van ascesebeoefening en de volgens Buddhistische opvatting enig juiste vorm. De traditionele vormen mocht Prapanca niet als per se verwerpelijk voorstellen, aangezien dat in strijd zou zijn met het in de manggala-strofen aanvaarde dogma der essentiële gelijkwaardigheid van Hinduïsme en Buddhisme; de verkieslijke weg was echter die van de Mahāguru, die wij Gajah-Mada plegen te noemen, maar voor Prapanca de drieëne bewandelaar van het drieëne pad Yānatraya was. Nu vinden wij in hoofdstuk 11-A een grote verscheidenheid van heiligdommen of heilige plaatsen vermeld, en ergens in het centrum van de opsomming komt Yānatraya voor; Krom heeft van de opsomming als geheel gezegd, dat zij „de kostbaarste inlichtingen" verschaft, en Pigeaud heeft het hele complex informatie van hoofdstuk 11-A trachten te ordenen, maar zonder hun bijdragen volstrekt te verwerpen geef ik er de voorkeur aan uit de massa details te isoleren hetgeen met de Yānatraya-theorie in verband te brengen is. In deze subsectie vindt men derhalve slechts besproken hetgeen ik met het oog op de voorafgaande subsecties relevant acht; het staat uiteraard ieder vrij om zich naar Krom's oordeel te richten, al moge ook het grote aantal vraagtekens in JFC 4,219 sqq. – dat mijns inziens voor uitbreiding vatbaar is – hen tot een zekere dosis scepsis prikkelen.[36]

2.232. Een der in deze subsectie te bespreken onderdelen van hoofdstuk 11-A is strofe 77,1 en daarvan bepaaldelijk regel b, die ons in deze vorm bereikt heeft:

i çākabajra ri nadītada mwang i mukuh ri sāmbang i tajung.

Kern heeft het eerste woord gelezen als *Īçānabajra*, en betoogd, dat het een naam van koning Sinḍok is, die in OJO 62,14 voorkomt als afkorting van de naam van diens bijzettingsplaats; een zelfde opmerking vindt men in Kern's commentaar op Nag. 20,1, waarnaar hij bij bespreking van 77,1 echter niet verwezen heeft. Het door Kern bedoelde heiligdom heeft Krom in HJG² 244 met het oog op Nag. 20,2 – bedoeld is de passus, waarvan 20,2 een onderdeel is – ten zuiden van Pasuruhan gelocaliseerd, en op die bladzijde heeft hij Īçānabajra tevens onderscheiden van het heiligdom Īçānabhawana, bekend uit OJO 61 en wegens de vermelding van Kamalagyan in de Brantas-vlakte bij het huidige Kĕlagen te zoeken (HJG² 265 sqq.). Nu behoeft, wegens de reeds door Kern gemaakte opmerking, het formele verschil tussen *Īçānabajra* en *Īçānabhawana* geen reden tot onderscheiding te zijn, omdat beide namen als verkorte vormen van *Īçānabajrabhawana* gebezigd kunnen zijn; verstaat men Nag. 19,2 sqq. als een verhaal over Rājasanagara's bezoek aan de in de Brantas-delta

gelegen Madakaripura, dan vervalt Krom's belangrijkste reden voor onderscheiding.

Dat Krom Īçānabajra ten zuiden van Pasuruhan gelocaliseerd heeft, is te verklaren uit Kern's vertaling van het *trasungay* van 19,2,d met „bron der rivier", en zijn veronderstelling, dat Prapanca *trasungay* voor *tras-sungay* gebruikt heeft. Bij de bespreking van enkele kwesties van metriek heb ik in VAWL-NR 69/1,202 dit geval vermeld, doch met een vraagteken, en de daaruit blijkende twijfel heb ik in noot 99 op p. 307 sq. toegelicht: *trasungay* zou men als verkorting van *antara-sungay*, „het tussen (twee) rivieren gelegene", kunnen opvatten. Pigeaud, die in JFC 4,67 Kern's opvatting aanvaard had, heeft in 5,443 mijn tegenvoorstel verworpen, enigszins voorbarig, daar nader onderzoek leert, dat het in KBW 2,601 vermelde *tras* wel op Bali in zwang is, maar in een Javaanse tekst nog niet aangetroffen is. Overweegt men nu, hoe de hierboven geciteerde versregel 77,1,b, die in ieder geval emendatie vereist, het best te verbeteren is, dan is een der mogelijkheden de eerste woorden als *Īçānabajra ri Nadīntara* te lezen, en dit te vertalen met „Īçānabajra in de Brantas-delta"; men bereikt dan op de basis der gelijkstelling „Nadīntara = Tra-Sungay" harmonie tussen 77,1,b en de mededeling van 19,2 sqq.; het aan het slot van 19,2,d vermelde rituele bad te Capahan wordt dan eveneens duidelijker, want het ligt voor de hand, dat het betreden van het heilige Yānatraya-gebied een acte van zuivering vereist heeft.[37]

Van Pigeaud is afkomstig het voorstel om het overgeleverde *mukuh* van Nag. 77,1,b te vervangen door *Mungguh*; cf. JFC 3,89 iuncto 4,235 en 5,400. Het voorstel is in de vorm, waarin het gedaan is, wegens metrische bezwaren niet aanvaardbaar, maar overweegt men, dat het *Kumuda-Ratna* van Nag. 77,1,d niet meer dan een variant van *Ratnapangkaja* is, dan pleit voor aanvaarding van Pigeaud's suggestie in een andere vorm de overweging, dat de voornaamste heilige gebieden van 19,2 sqq. in dat geval alle ook in 77,1 genoemd worden: Īçānabajra en Mungguh direct, Ratnapangkaja via een synoniem, en Yānatraya-Madakaripura in de variant *Nadīntara*. Dit inzicht wettigt een poging om regel 77,1,b ingrijpend te reconstrueren ten einde een metrisch aanvaardbaar *Mungguh* te krijgen; ik stel voor te lezen:

Īçā*na*bajra ri Nadī*ntara* mwang *ikanang ri* Mun*gg*uh i Tajung,

hetgeen *Mungguh* in een grammaticaal èn metrisch aanvaardbare positie plaatst.[38]

Dat de overgeleverde plaatsnaam *Sambang* bij deze reconstructie uit de tekst verdwijnt, is geen verlies, want niemand heeft tot dusver met deze geografische hapax iets kunnen doen. Het probleem, waarmee deze plaatsnaam ons confronteert, is dan ook van heel andere aard: indien – zoals wij ingeval van emendatie veronderstellen – Prapanca de gereconstrueerde versregel geschreven heeft, dan heeft een copiist twee

elders in het gedicht voorkomende plaatsnamen verminkt, maar bovendien *Sambang* toegevoegd, aldus acht van de twintig lettergrepen verknoeiende; daarmee zou de man een ongewoon grote wanprestatie geleverd hebben. De vraag stelt zich daarom, of niet Prapanca zelf, door het thema van hoofdstuk 11-A tot het produceren van *wikalpa*-indicaties gedwongen, een voor het verstaan van het Yānatraya-probleem belangrijke versregel verhaspeld heeft, maar niet zodanig, dat corrigeren onbegonnen werk was. De vraag is uiteraard niet met zekerheid te beantwoorden, maar wie aan Prapanca een ander doel dan het door Kern cum suis veronderstelde toeschrijft komt daardoor tot andere vragen dan tot dusver gebruikelijk waren; mijn pretentie is niet, dat ik voor Nag. 77,1,b een aanvaardbare tekst bereikt heb, maar dat ik de reconstructie onder het gezichtspunt van de functie van hoofdstuk 11-A, en daarmee van de functie der totale Nāgarakrtāgama, tracht te brengen.

2.233. Dat het *Wanjang* van Nag. 78,3,a de Javaanse naam van Īçānabajra(bhawana) is en dat in verband met die gelijkstelling de in 78,3,a op *Wanjang* volgende woorden op te vatten zijn als een bijstelling, *bajrapurê wano rama*, „de (Īçāna)bajrapura in het land van Vader", heb ik reeds in VAWL-NR 69/1,186 iuncto 290 sqq. en in 74/1,96 betoogd. Op de uiteenzetting van 1962 heeft Pigeaud in JFC 5,441 sceptisch gereageerd, maar zijn enig reële bezwaar is, dat het normale woord voor „vader" in de Nāgarakrtāgama *rāma*, en het door mij gelezen *wano rama* „possible, but unidiomatic" is. Nu is dit geen objectie, die de tegenstander uit het veld behoeft te slaan, omdat Pigeaud het woord „unidiomatic" in JFC niet steeds vakkundig dan wel genuanceerd gehanteerd heeft; het door Prapanca in de Nāgarakrtāgama gebruikte Javaans is een gestandaardiseerde groepstaal, die volgens vrij strikte regels toegepast wordt, maar naar alle waarschijnlijkheid aanzienlijk verschild heeft van het in Majapahit gesproken Javaans; afwijking van de standaard krachtens overname van een element van de volkstaal laat zich nauwelijks onder de term „unidiomatic" brengen, en ingeval van plaatsnamen ligt aanpassing aan het populaire spraakgebruik – zoals *Nadintara* voor *Nadyantara* en *wano rama* voor *wanwa rāma* – in bijzondere mate voor de hand. Het komt mij daarom voor, dat ik, zolang geen bezwaren van groter gewicht geuit zijn, aan de lezing *Wanjang bajrapurê wano rama* de voorkeur mag blijven geven, en voor in het kader van deze subsectie te maken opmerkingen van de eerder door mij aanvaarde lezing mag blijven uitgaan.[39]

Pigeaud heeft in zijn commentaar op wat ik „hoofdstuk 11-A van de Nāgarakrtāgama" noem de daarin vermelde plaatsen in negentien groepen verdeeld (JFC 4,227 sq.) en Īçānabajra tot een andere groep dan Wanjang gerekend, hetgeen met de identificatie van de vorige alinea in strijd lijkt te zijn. Dat Prapanca's opsomming tot rubricering aanleiding geeft, ontken ik niet, maar ten eerste stelt zich de vraag, of de indeling realiteit weergeeft dan wel uitvloeisel van het thema „*wikalpa* en overwinning

van de *wikalpa*" is, en in de tweede plaats valt op te merken, dat de vertaling van 11-A ons nog voor zoveel moeilijkheden stelt, dat een oordeel over Pigeaud's indelingspoging plooibaar dient te blijven, totdat voldoende detailproblemen opgelost zijn. Dat Īçānabajra in JFC 4,235 een plaats in Pigeaud's groep 6 heeft, doch Wanjang tot groep 9 gerekend wordt in JFC 4,241, is mij niet ontgaan, maar geeft mij geen reden om van de gelijkstelling „Wanjang = Īçānabajra" af te zien. Sub 2.232 is gesteld, dat het *Kumuda-Ratna* van 77,1,d een variant is van *Ratnapangkaja*; Ratnapangkaja vindt men vermeld in 77,2,c, en in dit geval treft men beide namen aan in Pigeaud's groep 6 (JFC 4,236). Vanwege de opmerking in de vorige paragraaf, dat de heilige gebieden van 19,2 sqq. alle in 77,1 genoemd worden, indien men daar het overgeleverde *Mukuh*, conform Pigeaud's suggestie, door *Mungguh* vervangt, rijst nu wegens de stelling van de vorige alinea de vraag, of ook Mungguh in hoofdstuk 11-A tweemaal ter sprake komt; in dat geval zou Prapanca zijn uit andere Nāgarakrtāgama-onderdelen bekende neiging tot parallellisme gevolgd hebben, en dat ook zonder bezwaar hebben mogen doen, omdat het thema van 11-A niet slechts „*wikalpa*", maar ook „overwinning van de *wikalpa*" is. Nu vindt men in Nag. 78,4,b een *kakadang-hajyan* vermeld; anders dan Kern en Poerbatjaraka (BKI 80,265) heeft Pigeaud dit niet als plaatsnaam, doch als groepsaanduider opgevat (JFC 3,90 en 4,228), een afleiding van *kadang-haji*, „Royal kinsman" (JFC 2,90); *kadang-haji* vindt men echter in de Nāgarakrtāgama slechts in 38,4,b, en daar slaat het blijkens de context op „de Heer van Mungguh", zodat men in *kakadang-hajyan* vermelding van Mungguh onder een andere naam mag zien.[40]

Bij bestudering van strofe 78,4 blijkt intussen nog iets anders. De term, die in regel b op de zoëven-besprokene volgt, is door Kern als eigennaam opgevat; men vindt dan ook *Gahan ring jagat* in Nag. ed. 312 in het plaatsnamenregister. Poerbatjaraka heeft in BKI 80,265 Kern's opvatting aanvaard, doch „hoeft geen naam te zijn" toegevoegd; deze suggestie is overgenomen door Pigeaud (JFC 3,90), die met „noted in the world" het appellativum *kakadang-hajyan* gekwalificeerd acht. Kern heeft in 78,4,b/c niet minder dan twaalf gebieden onderscheiden, welk aantal door Poerbatjaraka en Pigeaud slechts lichtelijk verminderd is. Blijkens het overzicht in JFC 4,242 zou het dan echter grotendeels om onbekende plaatsnamen gaan; de vraag stelt zich daarom, of Poerbatjaraka's „hoeft geen naam te zijn" niet op ruimere schaal toe te passen is. Gebruik makende van Pigeaud's opmerking in JFC 2,90, dat het tweede woord van het overgeleverde *gandhātrĕp* zich door het vaak in verband met geboomte-vermelding voorkomende *kĕrĕp* laat vervangen, heb ik getracht het aantal eigennamen in Nag. 78,4,b/c tot een minimum te reduceren, met als gevolg, dat er niet meer dan één overblijft; men kan namelijk, mede krachtens Pigeaud's gissing, lezen:

Gandhâ*k*rĕp ha*ricandan*âm*ra* kakadang-hajyan gahan ring jagat
sīm*é*nadhy abhayê tiyang pakuwukan sīmākiyal mwang çuci

en dit vertalen met

> en Gandha, welvoorzien van haricandana- en āmra-bomen, woonplaats van de kadang-haji, algemeen bekend,
> een hoogvereerde sīmā, toeverlaat voor lieden, die in nood verkeren, duurzaam afgepaald en heilig.

Haricandana is de naam van de boom, die het voor rituele doeleinden gebruikte gele sandelhout levert, en in OBT 35 vindt men *candana* in combinatie met *gandha* vermeld; het gaat in de versregels, dunkt mij, om de stokoude Heer van Mungguh, en dat deze man bovendien āmra-bomen in zijn tuin had staan, verbaast niet, omdat wij in BhP 21 een opmerking vinden over het eten van kālāmra-vruchten ter verwerving van eeuwige jeugd. Neemt men aan, dat in Nag. 78,4,b/c Gandha als het gebied van de Heer van Mungguh vermeld wordt, en dat *Gandha* dus een andere naam voor *Mungguh* is, dan is de vraag van de vorige alinea bevestigend beantwoord, omdat de gelijkstelling „kakadang-hajyan = Mungguh" in de gelijkstelling „Gandha = Mungguh" begrepen is. Aan een afzonderlijke groep kakadang-hajyan's bestaat dan uiteraard geen behoefte meer.[41]

Van de gelegenheid maak ik gebruik om de aandacht er op te vestigen, dat Nag. 78,4,c door Pigeaud gebruikt is als steun voor zijn opvatting, dat Prapanca in 12,1 en in 64,3 een „Monsignor of Nadī" vermeld heeft; in JFC 2,77 vindt men aangetekend, dat „The *dharma* Nadī is mentioned in several verses of the Nāg.". Men mag Pigeaud uiteraard niet het recht ontzeggen om zich voor zijn mening op Nag. 78,4,c te beroepen, want om daar *inadhi* in de tekst te krijgen moet men het overgeleverde *sīmānady* door *sīmênadhy* vervangen; hanteert men echter voor alle plaatsen, waar men tussen *Nadī* en *inadhi* kiezen moet, het criterium van de kleinste zinvolle correctie, dan valt het geringe bezwaar tegen de lezing *sīmênadhy* in 78,4,c weg tegen de grote bezwaren, waarop Pigeaud's reconstructie van 12,1,c stuit. Deze keuze mag men niet laten beïnvloeden door de overwegingen van de vorige alinea; wèl mag men zeggen, dat zonder veronderstelling van een plaatsnaam in 78,4,c de hierboven geciteerde versregels interessanter zijn, omdat dan het gebied van Ratnāngça, die elders in de Nāgarakrtāgama een belangrijke rol speelt, twee regels aandacht, en daardoor voorrang boven de meeste andere catalogusnummers verkrijgt.

2.234. Nu wij sub 2.232 gezien hebben, dat de in Nag. 20 vermelde Yānatraya-landen alle in 77,1 opnieuw ter sprake komen, en sub 2.233, dat Īçānabajra, Ratnapangkaja en Mungguh in hoofdstuk 11-A als geheel tweemaal, zij het telkens onder een nieuwe naam, vermeld worden, ligt, gegeven Prapanca's sinds Krom's tijd bekende werkwijze, voor de hand, dat de dichter zich niet tot enkelvoudige vermelding van Gajah-Mada,

met het *akuwu nātha* van 76,3,b, heeft kunnen beperken. Ten tweede lijkt a priori vast te staan, dat Prapanca, na aan het gebied van de Heer van Mungguh in hoofdstuk 11-A twee versregels besteed te hebben, voor herhaalde vermelding van Gajah-Mada meer ruimte gebruikt heeft; dit vloeit voort uit het betoog sub 2.22. Het is niet moeilijk om in hoofdstuk 11-A een tweede Gajahmada-vermelding te vinden, want strofe 74,2 sluit, na het noemen van de amātya's, aan wie de zorg voor de koninklijke domeinen van 73,3 sq. toevertrouwd was, met

lāwan sthāpaka wikurā*ja* çāstrawijna

gezellen van de Sthāpaka, de zeergeleerde Oppermonnik,

hetgeen moeilijk op iemand anders dan Gajah-Mada kan slaan.[42] Deze tweede vermelding voldoet echter niet aan de eis omvangrijker te zijn dan de tweede Mungguh-passus, en daarom heb ik gezocht naar een derde Gajahmada-vermelding.

Bij het doorlezen van hoofdstuk 11-A valt dan de aandacht op 78,1,d, omdat daarin sprake is van een vermaarde figuur, die Sthāpaka en Mahāguru genoemd wordt en daarom in beginsel identificeerbaar is met de man van 74,2,d, en bovendien *kottama*, d.i. *inadhi*, heet. Bij het naslaan der bestaande vertalingen blijkt, dat Kern en Pigeaud 78,1,d in geen enkel verband met de context geplaatst hebben, zodat de regel in hun weergave nogal vreemd aandoet. De enige, die met Kern's opvatting geen genoegen genomen heeft, is tot dusver Poerbatjaraka geweest, blijkens een aantekening in BKI 80,264; Poerbatjaraka heeft echter 78,1,d verbonden met 78,2,a, en daarmee is hij – evenals Slametmuljana, die zich bij hem aangesloten heeft – in moeilijkheden geraakt, niet zozeer om de door Pigeaud in JFC 2,90 genoemde reden als wel omdat de woordvolgorde en het passieve werkwoord *rinakṣa* van 78,2,a zich tegen Poerbatjaraka's oplossing verzetten. Pigeaud heeft echter niet Poerbatjaraka's motief begrepen, en dus geen poging ondernomen om de aan 78,1,d voorafgaande versregel, die in de overgeleverde vorm onvertaalbaar is, zo te reconstrueren, dat 78,1,d er bij kon aansluiten. Iedereen, die met het oudere Javaans voldoende vertrouwd is, weet, dat *kapwa* normaliter direct gevolgd wordt door een predicaatswoord, welks subject krachtens dat *kapwa* meervoudig is. Iedereen, die met de Nāgarakrtāgama voldoende vertrouwd is, weet, dat Prapanca zich aan de eisen van het metrum pleegt te houden; de opmerkingen van Teeuw en Uhlenbeck daarover in BKI 114,217 sq. zijn te vaag om alleszins bruikbaar te zijn, omdat in die gevallen, waarin het metrum met de traditionele onderscheiding van korte en lange vocalen, vooral ten aanzien van Sanskrt woorden, in strijd lijkt te zijn, slechts zorgvuldige overweging der denkbare alternatieven uitkomst kan verschaffen. Van 78,1,c nu stelt niet slechts *kapwa* de vertaler voor een probleem, ook doen dat de woorden *pratiṣṭha* en *sabha*, omdat de slotvocaal volgens het metrum kort moet zijn, terwijl de vertaler allicht in

eerste instantie geneigd is aan de bekende nomina *pratiṣṭhā* en *sabhā* te denken. Nu geldt voor het Sanskrt een grammaticale regel, die voor het onderhavige geval van belang kan zijn: de lange slot-*ā* van substantiva wordt verkort, wanneer zij als laatste lid opgenomen worden in een adjectivisch compositum, hetwelk een mannelijk nomen kwalificeert; ik heb het hier over in woordenboeken opgenomen eenheden, die van de eisen der flectie geabstraheerd zijn, en denk dus aan een geval als *çatasangkhya*, „honderdvoudig" (CSW 435), welks tweede lid te herleiden is tot *sangkhyā*, „getal". Wat vorige vertalers verzuimd hebben is: na te gaan, of Prapanca *pratiṣṭha* en *sabha* krachtens toepassing van de genoemde regel met een korte slotvocaal gebruikt kan hebben.

Dat nagaan blijkt echter geen eenvoudig werk te zijn, omdat vergelijkingsmateriaal slechts te vinden is in strofen, die krachtens dezelfde moeilijkheid als waarmee 78,1,c de vertalers confronteert, onjuist weergegeven of zelfs volkomen misverstaan zijn; niet geheel juist vertaald is 31,5,c, waar men *Sugatapratiṣṭha* in de betekenis „door een Buddha-beeld gekenmerkt" als adjectief bij *sudharma*, „tempel", vindt; volkomen misverstaan is het *sagala-* of *sakalapratiṣṭha* van 43,6,a, bij een in de voorafgaande strofe te vinden nomen als adjectief in de zin van „door een zichtbaar beeld gekenmerkt" gebruikt, en een obscuur woord, zolang men het verhaal over het onzichtbare beeld niet aanvaardt.[43] Het *pratiṣṭhasabha* van 78,1,c is uit het op *-sabhā* eindigende nomen gevormd, welks eerste lid het uit *pratiṣṭhā* gevormde adjectivum van de vorige zin is, zodat het te vertalen is met „wiens/welks sabhā gekenmerkt wordt door een . . . beeld"; de open-gelaten plaats biedt ruimte voor de vermelding van een god of Buddha, wiens niet-vermelding het adjectivische *pratiṣṭha*, voor . . . *pratiṣṭha*, tot een zeer bijzonder geval maakt. De met „wiens/welks" aangeduide, maar onvermeld gelaten determinans van *sabhā* is normaliter een persoon van hoge rang, zodat aan het gesubstantiveerde *pratiṣṭhasabha* het lidwoord *sang* vooraf dient te gaan, dat van het onbegrijpelijke *atekahana* van de overgeleverde tekst de laatste lettergreep opeist. Over blijft dan een *atekaha*, dat wij moeten vervangen door een in de context passend woord, waarvan slechts de tweede lettergreep metrisch-lang is. Het thans duidelijke deel van 78,1,c/d geeft de veronderstelling in, dat *atekaha* te emenderen is tot een verbum voor „vereren", en daar deze veronderstelling de op Gajah-Mada betrekking hebbende versregel 17,8,d tot een met 78,1,d vergelijkbaar geval maakt, en ook omdat wij naar een Gajahmada-vermelding op zoek zijn, kies ik als remplaçant van het onbruikbare *atekaha* het verbum *angutkaṭa*; het betekent „bewieroken" en past dus bij „vereren", en is in bijzondere mate aantrekkelijk, omdat *utkaṭa* „bronstvocht (=*mada*) der olifanten (=*gaja*)" suggereert, zodat *angutkaṭa* „ ‚Gajah-Mada' roepen" impliceert.[44]

Leest en vertaalt men nu strofe 78,1 als volgt:

> lwir ning dharma lĕpas karĕṣyan *ikanang* Sumpud-Rupit mwang Pilan
> len tekang pucangan jagaddhita-Pawitra mwang Butun tan kasah

kapwā*ngutkaṭa sang* pratiṣṭhasabha len linggapraṇālāpupul
mpungku sthāpaka sang mahāguru panĕngguh ni*ng* sarāt kottama

De hele (priester)groep der ṛṣi-vrijgebieden, Sumpud-Rupit, Pilan en
het om zijn pinang-woud bekende Pawitra, dat 's werelds welzijn
dient en nauw met Butun is verbonden,
zij allen, die een sabhā met een beeld of lingga/yoni-combinatie
hebben, eren unaniem
de Hooggeleerde Sthāpaka, die algemeen bekend staat als „de
Adhiguru".,

dan krijgt men een Gajahmada-vermelding van vier regels, die qua omvang en inhoud past in het beeld, hetwelk men zich bij bestudering van de Yānatraya-passus, die eerder besproken is, vormt. Verminking van 78,1,c door een copiist zou om het cryptische karakter van de versregel begrijpelijk zijn, maar het is, zoals wij zagen, niet uitgesloten, dat Prapanca zijn geleerde lezers *angutkaṭa* te raden gegeven heeft door een zinloos *atekahana* te gebruiken, hetwelk hen tot een emendatiepoging dwong.[45]

De opmerking aan het slot van de voorvorige alinea vereist enige toelichting. Men vindt in CSW 317 *madotkaṭa* vermeld als woord voor „brunsterregt", hetgeen op een olifant slaat wegens *mada*'s betekenis „Brunstsaft *(beim Elefanten)*", vermeld in CSW 316. In het compositum is *utkaṭa* een adjectief, in CSW 54 weergegeven o.a. met „voll von . . ., trunken, toll". *Utkaṭā* is de naam van de Laurus Cassia, waarvan de aromatische schors aangeduid wordt met het substantivum neutrum *utkaṭa*; het laatstgenoemde substantief komt in het Oud-Javaanse Rāmāyaṇa herhaaldelijk voor, en hiervan is het werkwoord *angutkaṭa*, gemakshalve met „bewieroken" te vertalen, af te leiden; het passieve participium van dit werkwoord treft men aan in AW 31,1,c, waar wel te lezen is *ambö ning tigasan pangutkaṭa*, „geur van bewierookte kledij". Nu vindt men in KBW 4,555 uit Bh. 24 geciteerd *liman sĕḍĕng madagandhacālita*; van der Tuuk heeft met betrekking tot het middenstuk van het laatste woord blijkbaar geaarzeld, maar in CSW 103 vindt men Sanskrt *gandhadwipa* weergegeven met „Duft- (brünstiger?) Elefant", zodat aannemelijk is, dat *mada* en *gandha* elkaar kunnen vervangen, of samengevoegd kunnen worden, in een compositum, welks laatste lid *utkaṭa* dan wel *cālita* is. Hierbij komt, dat men in R 3,5,b *guguladhūpa gandhotkaṭa* in verband met een bewieroking gebruikt vindt; de passus handelt over de door Kaikeyī verijdelde koningswijding van Rāma en heeft op de Javaanse lezers waarschijnlijk diepe indruk gemaakt. Er is dus reden om aan te nemen, dat Prapanca, hoe ook de geciteerde termen door de betrokken auteurs gebruikt zijn, van zijn lezers associatie van de woorden *gandha* en *utkaṭa* verwacht heeft. Dit is voor het betoog van deze subsectie van belang, want Gandha komt als residentie van de Heer van Mungguh in Nag. 78 ter sprake op een afstand van slechts

tien versregels van 78,1,c, waarin ik het woord *utkaṭa* verwerkt acht. Het betoog van deze sectie is, dat Prapanca tussen Gajah-Mada en Ratnāngça geen essentieel verschil gemaakt heeft, en in deze subsectie is gesteld, dat zij bepaaldelijk, door het aantal aan hen gewijde versregels, van de Yānatraya-figuren op de voorgrond gebracht zijn. Een spel als in deze alinea gesuggereerd wordt ligt in de lijn der kakawin-dichters; men kan er geen argument ten bate van het betoog van de vorige en van deze paragraaf aan ontlenen, maar het is in elk geval nuttig er de aandacht op te vestigen; wegens het betoog van deze subsectie mag men vermoeden, dat de sub 2.225 besproken Triniteitsrelatie voor Prapanca het innigst geweest is met betrekking tot Gajah-Mada en Ratnāngça, en dat de dichter dat op zijn bekende wijze – meer tekstruimte voor het meer essentiële – tot uitdrukking gebracht heeft.

2.241. Als compilatie van een aantal verhalen, chronogrammen en aantekeningen over personen en gebeurtenissen is de Pararaton een soort voorgeschiedenis van het Pajangse rijk; het geschrift sluit met de vermelding van het einde van het voorafgaande Buddhistische tijdvak in 1400, en heeft ongetwijfeld gediend om de positie van de eerste koning van Pajang ten opzichte van zijn voorgangers, die in Majapahit geregeerd hadden, te bepalen, al blijkt dat als gevolg van beschadiging van het slot niet duidelijk uit de ons bekende handschriften. Van zulk een voorgeschiedenis is een essentieel onderdeel het verhaal over de *babatangan*, die geruime tijd vóór de realisatie der Pajangse heerschappij reeds haar exponent was, maar zich als voorloper tegenover de Majapahitse koning van zijn tijd niet kon handhaven. Die babatangan heet in de Pararaton, maar ook in de Nāgarakrtāgama, Nambi; de Pararaton vermeldt hem als zoon van Wīrarāja, die deswege met Nambi babatangan-trekken gemeen heeft. Helaas is Brandes, de uitgever en vertaler van de Pararaton, de functie van het babatangan-verhaal niet opgevallen, al was de betekenis van het woord *babatangan* voldoende bekend; ware dat wèl het geval geweest, dan zou de Pararaton door de beoefenaars der oude Javaanse geschiedenis allicht op andere wijze geëxploiteerd zijn.[46]

De Pararaton begint met de geschiedenis van de man, die in Majapahit als stichter van het tweede Buddhistische rijk aanvaard was, en die in de Pararaton *Angrok* heet, verbastering van de naam *Sinḍok*, die door een koning van het eerste Buddhistische rijk gedragen was. De „stichter van het tweede Buddhistische rijk" is een schimmige figuur, die nauwelijks als historische persoon te aanvaarden is; de auteur der Pararaton heeft hem meer gedaante gegeven door over hem verhalen te vertellen, waarin wij figuren aantreffen, die tevoren in ander verband vermeld geweest waren; in sommige gevallen is met betrekking tot dat andere verband een gissing gerechtvaardigd, en zo heb ik in VAWL-NR 69/1,290 sqq. in overweging gegeven de heilige Tapa-Wangkĕng, in de inleiding der Pararaton degene, die in een ver verleden Angrok's optreden als stichter

van het tweede Buddhistische rijk geregeld had, te identificeren met Gajah-Mada als „prior van Wanjang".

De in de vorige zin bedoelde figuren worden ook in andere geschriften, die men in het Pajangse tijdvak ontstaan mag achten, met name de Tantu Panggĕlaran en de Korawāçrama, vermeld; de gissing aangaande de herkomst van Tapa-Wangkĕng leidt dus tot de vraag, of details van die andere geschriften de identificatie „Tapa-Wangkĕng = Gajah-Mada" steunen. Na hetgeen in deze sectie over „de Heer van Yānatraya" gezegd is trekt de aandacht het TP-verhaal over de onsterflijke mensenlijkeneter Mahā-Palyat, naar zijn bedrijf te oordelen een Bhairawa. Deze Mahā-Palyat zou zich na een bezoek aan zijn paradijs Nūṣa Kambangan gesplitst hebben in een Çiwaïet, die Barang genoemd wordt, en een Buddhist, Waluh-Bang. Barang zou zich, volgens het TP-verhaal, geassocieerd hebben met twee heiligen, die hem hadden moeten terechtstellen, maar daarin uiteraard niet geslaagd waren, Tapa-Wangkĕng, een verschijningsvorm van Brahmā, en Tapa-Palet, die blijkens zijn naam – *palet*, „eeuwig", is een variant van *palyat* – voor vereenzelviging met Mahā-Palyat in aanmerking komt, maar voorgesteld wordt als incarnatie van Wiṣnu. Dat deze TP-configuratie voor herleiding tot de Yānatraya-configuratie in aanmerking komt, is evident; in de Tantu Panggĕlaran leest men tevens, dat de Barang-groep bij een bezoek aan Jambudwīpa met locale brahmanen in conflict geraakt is, omdat zij niet tot Haricandana-verering bereid was, en dat Barang, door een voor hem gunstig verlopende aardbeving in het gelijk gesteld, zijn gastheren daarna als blijk van vriendschap bhasma-ruil aangeboden en hun zijn *gandha* afgestaan heeft (TP 115); Pigeaud heeft zich in zijn commentaar (TP ed. 272 sqq.) op de vermelde Haricandana-verering geconcentreerd, maar het secteteken *gandha* onverklaarbaar geacht, en zou thans, indien hij de Yānatraya-parallel accepteert, kunnen overwegen voor de verklaring der priesterruzie uit te gaan van de door mij in de vorige subsectie voorgestelde lezing van Nag. 78,4,b, waarin *haricandana* en *gandha* vrijwel naast elkaar staan. Overeenstemming over het detail zou uiteraard geen begrip van het verwordingsproces, dat zich dan tussen 1287 en de teboekstelling der Tantu Panggĕlaran voltrokken moet hebben, impliceren; dat begrip kan slechts de resultante zijn van een reeks detailstudies, waarmee nog nauwelijks een begin gemaakt is.

Het doel, waarmee Krom zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" geschreven heeft, heeft hem belangstelling voor Gajah-Mada als staatsman ingegeven. Die belangstelling blijkt eenzijdig te zijn geweest, maar begrijpelijk is zij, omdat de Pararaton eerder dan de Nāgarakrtāgama bekend is geworden, en de Pararaton de monnik Gajah-Mada slechts ter sprake brengt in een passus, die Brandes duister is gebleven.[47] Ook de Nāgarakrtāgama verschaft, zoals wij gezien hebben, geen correctie in direct begrijpelijke vorm. In Nag. 49,3 leest men echter, dat bij gelegenheid der Saḍeng/Kĕṭa-affaire, in 1253, de *jagadrakṣaṇa bwatnya*, „de last der

wereldbescherming", op Gajah-Mada's schouders is komen te liggen; naar zijn zin is deze term een variant van het *dhāraka rumakṣa ng loka*, „hij belastte zich met de bescherming der wereld", van Nag. 43,1,d. Dat Prapanca's gedicht zich kenmerkt door gebruik van saamhorige termen in saamhorige situaties, is Krom niet ontgaan, evenmin als het feit, dat Prapanca Krtanagara, op wie 43,1,d zijdelings betrekking heeft, als staatsman èn Buddhistische wijze schildert; in het onderhavige geval heeft hij echter, onder invloed van de Pararaton, niet begrepen, dat de saamhorigheid der geciteerde termen Gajah-Mada impliciet als priesterlijke staatsman en partner van de Buddha-Koning van zijn tijd kenmerkt. Het priesterlijke aspect van Gajah-Mada moge uit het betoog der voorafgaande subsecties duidelijker geworden zijn; de Majapahitse geleerden der veertiende Çāka-eeuw hebben ongetwijfeld, daartoe geprikkeld door Prapanca's mystificaties, verhalen over de staatsman, die de Heilige Drieëenheid zelf was, in omloop gebracht, en men kan zich ook zonder Pajangse aanknopingspunten voorstellen, dat het thema tot fantastische speculatie aanleiding gegeven heeft.

Prapanca heeft het goddelijke aspect van Gajah-Mada vaak met titels aangeduid en slechts een enkele keer de uit *Gajah-Mada* blijkende persoonlijke identiteit der titeldragers gesuggereerd. Als gevolg daarvan zijn later andere persoonsnamen in zwang gekomen, en de daarmee aangeduiden konden in tweede instantie een plaats krijgen in een ander tijdvak dan dat van de bekende staatsman. In deze subsectie wil ik er op wijzen, dat de secundaire babatangan van Pajang langs deze weg tevens een Gajahmada-variant is geworden. De versmelting staat niet op zichzelf; wij hebben reeds gezien, dat de Gajahmada-variant Tapa-Wangkĕng in de Pararaton optreedt als de heilige, die de incarnatie aan het begin van het tweede Buddhistische tijdvak regelt; in zekere zin regelt Wīrarāja het ontstaan der dynastie van Pajang als babatangan.

2.242. Over de slechte staat, waarin het bij de Wijaya-roman aansluitende deel der Pararaton ons bereikt heeft, en over het daaruit voortvloeiende misverstand der beoefenaars van de oudere Javaanse geschiedenis heb ik herhaaldelijk geschreven, laatstelijk in VAWL-NR 74/2,650 sqq. In de onbedorven tekst is Nambi's optreden als „koning van Oost-Java" mijns inziens gefixeerd geweest in het jaar *babatangan wong*; het chronogram suggereert enerzijds 1233 als jaar der troonsbestijging – *ba* = „vuur" = „3", *tangan* = „hand" = „2", en *wong* = „mens" = „1" –, en aan de andere kant kortstondige heerschappij, daar Nambi ingeval van ongestoorde regering geen babatangan geweest zou zijn; de Nāgarakrtāgama vermeldt dan ook Jayanagara's uitschakeling van Nambi in een der dertiger jaren.[48] Het troonsbestijgingjaar 1233 impliceert fixering van Wīrarāja's overlijden in 1232. In VAWL-NR 74/2,655 plus 657 is een notitie van Par. 18,30 gebruikt om in het licht te stellen, dat de Pararaton aan Wīrarāja het korte tijdvak der Buddha-Koningen – 1197 t/m 1232 = 36 jaar – toegekend heeft,

maar gaat men van 1232 en het lange tijdvak uit, dan wordt een variant der notitie van Par. 18,30, dat Wīrarāja zijn carrière begonnen is, toen hij 40 jaar oud was, en maakt men zijn geval vergelijkbaar met dat van Ranggah-Rājasa volgens het verhaal van Nag. 40. Toepassing der kapancatathāgatan-chronologie op het geval van Wīrarāja laat echter nog een tweede tijdvakbepaling toe, een bepaling, die weliswaar niet op de Buddha-Koningen van Majapahit toepasbaar is, maar voor een essentieel Pajangse figuur toelaatbaar geweest kan zijn; ziet men namelijk in Wīrarāja de vader van de primaire babatangan Nambi, dan moet hij vijftien jaar als Nambi's voogd geregeerd hebben, en fixering van Wīrarāja's overlijden in 1232 leidt dan tot 1218 als Wīrarāja's eerste regeringsjaar als voogd. Nu leest men in de Pararaton (21,33 sqq.), dat Wijaya, in een moeilijke situatie door Wīrarāja op Madhura gastvrij ontvangen, zijn helper-in-nood rijksdeling beloofd heeft „bij het bereiken van zijn, d.i. Wijaya's, doel", en daar Wijaya in 1216 koning Krtarājasajayawardhana geworden is, zou dat „beloning van Wīrarāja in 1216" impliceren. Volgens de denkwijze der Javaanse chronologen was echter 1216 „bezet", vanwege Wijaya's troonsbestijging in dat jaar; 1217 is in de Pararaton „het jaar van Rangga-Lawe's opstand en val", en had voor die functie prioriteit, omdat het klassieke verhaal van MB 1,19 over Wiṣnu's vernietiging van Rāhu op Wijaya-Krtarājasajayawardhana als Wiṣnwawatāra toepasbaar was; het eerste voor Wīrarāja's beloning in aanmerking komende jaar was dus 1218. In de Pararaton vindt men dat jaar niet uitdrukkelijk genoemd, maar de auteur suggereert het wèl, namelijk door de mededeling over Wīrarāja's beloning onmiddellijk op de paranggalawe-passus te laten volgen en door niet, zoals in andere gevallen, een *hĕlĕt* te vermelden. Tot dezelfde conclusie leiden andere gegevens, die in de volgende paragraaf ter sprake zullen komen.

Wat ik derhalve als „de gebeurtenis van 1218" beschouw vermeldt Par. 25,15 sqq. aldus:

> Sira Wiraraja amit angulihi ing Lamajang tigang juru, apan pasamayanira raden Wijaya amalihana Jawa, kanugrahan lurah Lamajang lor kidul lawan tigang juru. Huwus alawas kabhukti denira Wiraraja. Sira Nambi kari apatih, sira Sora dĕmung, sira Tipar tumĕnggung. Sor tumĕnggung dening dĕmung samangka. Sira Wiraraja tan mulih maring Majhapahit, tan ayun angawolu.

Brandes heeft het *Lamajang lor kidul lawan tigang juru* hiervan weergegeven met „Lamajang, noord en zuid, en de drie *juru*'s" (VBG 49/1,107), met op p. 117 de aantekening: „Ongelukkig is het niet uit te maken wat er bedoeld is met de *tigang juru*". Deze uiting van onvermogen, begrijpelijkerwijze door minder met het Javaans vertrouwden herhaald – zie b.v. HJG² 367 sq. –, verrast als afkomstig van Brandes, die ongetwijfeld geweten heeft, dat het telwoord voor „drie" slechts de vorm *tigang* kan hebben vóór maataanduiders (*tigang tahun*, „drie jaren"), vóór de hogere eenheden van het decimale stelsel (*tigang atus*, „300"), en vóór classificerende hulptelwoorden in constructies van het type van ons „drie man personeel";

in het onderhavige geval is de getelde eenheid *lawan*, dat als substantief „gezel" betekent, en suggereert het hulptelwoord *juru* een clericale figuur, zodat *lawan tigang juru* te vertalen is met „de drie (clericale) gezellen"; de drie clericale gezellen vindt men in de geciteerde passus vermeld: patih Nambi, dĕmung Sora en tumĕnggung Tipar. Voor het misverstand van Brandes en latere auteurs is intussen wel een verklaring te geven; de geciteerde passus geeft *sira Nambi kari apatih*, hetgeen vanwege de ruimere context leek te staan voor „Nambi bleef als *apatih* (te Majapahit)", zoals Brandes' vertaling dan ook geeft. Een vertaler mag echter om een in de context passende mededeling te bereiken niet de hand lichten met een dwingende grammaticale regel; daar *kari* slechts zin geeft in het kader van een vooropgezette mening, dient men met het oog op de regel, die de interpretatie van *lawan tigang juru* beheerst, *kari* uit de tekst te verwijderen. Bekijkt men met het oog op deze emendatie de geciteerde passus in zijn geheel, dan blijkt hij ook in andere opzichten van dubieus gehalte te zijn: in het op *amit* volgende *angulihi ing Lamajang tigang juru* ontbreekt het woord *lawan*, de met *apan* beginnende zin loopt niet normaal af, en *huwus alawas kabhukti denira Wirarāja* staat tussen twee stukken van de mededeling over de drie gezellen, terwijl bovendien *huwus* niet op de gewone wijze gebruikt is; het object van *amalihana* is voorts als *bhūmi Jawa* te lezen, in aansluiting aan Par. 21,35.

Nu behoef ik hier geen poging te doen om de oorspronkelijke tekst van Par. 25,15 sqq. te reconstrueren, omdat zelfs uit de corrupte tekst duidelijk samenhang met de sub 2.223 besproken passus Nag. 19,2 sqq. blijkt: de twee mededelingen hebben met elkaar gemeen het woord *kabhukti*, het *anugraha* van Nag. 19,2,b vindt men als *kanugrahan* in de Pararaton-passus terug, en het door mij met een geringe correctie in de tekst van Nag. 20,2,d gebrachte *tan akārya kawwalu* heeft dezelfde betekenis als het Pararatonse *tan . . . angawolu*. Geen lezer van Nag. 19,2 sqq. mag veronderstellen, dat Gajah-Mada geweigerd heeft te Majapahit aanwezig te zijn bij gelegenheden, die zijn tegenwoordigheid vereisten, want de totale Nāgarakrtāgama sluit die mogelijkheid uit; op grond van die overweging èn wegens de opmerkingen in de vorige alinea over het gehalte van de overgeleverde tekst van Par. 25,15 sqq. mag men stellen, dat het in 25,20 aan *angawolu* voorafgaande *ayun*, „willen", geschrapt dient te worden, en dit is dan een der belangrijkste tekstwijzigingen, daar Krom's oordeel over Wīrarāja, zoals uit HJG[2] 373 sq. blijkt, in hoge mate door dat *ayun* beïnvloed is.

De met het voorafgaande betoog gegeven stelling, dat Wīrarāja's apanagegebied met Yānatraya vergelijkbaar is, laat zich bevestigen met een verwijzing naar Par. 13,28 sqq., want daar vindt men een mededeling over een pĕrdikan-gebied, dat Angrok bij gelegenheid van zijn troonsbestijging aan de prior van Tūryāntapada en drie anderen geschonken zou hebben. De stichter der dynastie van Singhasāri en Majapahit, die in de Pararaton Angrok en in de Nāgarakrtāgama Ranggah-Rājasa heet,

is nauwelijks als historische persoon te beschouwen, en het verhaal aangaande Angrok's generositeit moet daarom te herleiden zijn tot een ander; dat Krtarājasajayawardhana in het jaar van zijn troonsbestijging iemand met een pĕrdikan-gebied begiftigd heeft, lezen wij in het verhaal van OJO 81, waarin dezelfde Wīrarāja, die ons uit de Pararaton bekend is, een rol speelt, en de kans is daarom het grootst, dat de passus Par. 13,28 sqq. van dezelfde oorsprong is als de passus 25,15 sqq. Nu is de prior van Tūryāntapada blijkens de naam van zijn maṇḍala Gajah-Mada of iemand van dezelfde status als Gajah-Mada, en daar de mededeling van Par. 25,15 sqq. met Prapanca's Yānatraya-verhaal te associëren is, ligt het voor de hand de prior van Par. 13,34 met Gajah-Mada te vereenzelvigen, al brengt dat niet per se de gelijkstelling „Tūryāntapada = Yānatraya" met zich mee.[49] Het Wīrarāja-verhaal der Pararaton is reeds door Brandes met het verhaal van OJO 81 in verband gebracht, omdat in het laatstgenoemde document een Wīrarāja ter sprake komt; brengen wij echter de passus Par. 13,28 sqq. en verhalen, die in de buurt daarvan voorkomen, met de passus Par. 25,15 sqq. in verband, dan levert dat een lijst van personen op, van wie er enigen niet in OJO 81 vermeld worden, maar wèl in de Sukamrta-tekst, die in 1218 gedateerd is. Mede vanwege de geringe tijdsafstand tussen OJO 81 en de Sukamrta-tekst is dat een interessant feit, want indien er reden blijkt te bestaan om de genoemde Pararaton-verhalen èn door inscriptieteksten van 1216 resp. 1218 èn door Prapanca's Yānatraya-verhaal beïnvloed te achten, stelt zich de vraag, hoe zich dan Prapanca's Yānatraya-verhaal tot dat der genoemde inscriptieteksten verhoudt.

2.243. Bij het vergelijken van het Pararaton-verhaal over Wijaya's rampspoed, waarop echter succes en troonsbestijging gevolgd zijn, met dat van OJO 81 zijn Brandes en Krom er van uitgegaan, dat de inscriptietekst een in hoofdzaak betrouwbaar verhaal bevat, waarbij dat der Pararaton volgens Brandes vrij goed, volgens Krom slechts min of meer aansloot. Het is mij in deze paragraaf niet om de aansluiting te doen, maar om de overtuiging der genoemde geleerden, dat het oorkondeverhaal per se betrouwbaar is, afgezien van Byzantinistische trekken, waarmee de Javaanse auteur zijn beeld van de koning plus rijksgroten fatsoenshalve moest sieren. Dat geloof berust, zoals ik laatstelijk sub 1.2112 tegenover de Casparis betoogd heb, op misverstand; Wijaya gold in het kader der kapancatathāgatan-theorie als Wiṣnwawatāra en als in die functie vergelijkbaar met Rāma; een Javaanse Rāma-variant kan het vóór zijn troonsbestijging uiteraard moeilijk gehad hebben, maar constateert men, dat van een oudere Javaanse Rāma-variant, Erlangga, een zelfde verhaal als over Wijaya verteld wordt, en dat details van het Wijaya-verhaal vrij duidelijk naar Erlangga als zijn Javaanse prototype verwijzen, dan moet men primair de Wijaya-roman als een traditioneel verhaal beschouwen, en indien er niettemin reden is om aan reële tegenspoed te denken, zich

op de verhouding van het element waarheid tot het element traditie bezinnen. Degene, die in OJO 81 wegens bewezen diensten in tijd van Wijaya's tegenspoed met een pĕrdikan-gebied beloond wordt, heet *Ramêku-Dadu*; de naam suggereert de apenkoning Sugrīwa van het Rāmāyaṇa-verhaal, en deze geprivilegieerde aap wordt in de Javaanse litteratuur zo vaak, zij het onder verschillende namen, vermeld, dat het door Brandes geïntroduceerde „dorpshoofd van Kudadu" wel geliquideerd mag worden; de veronderstelling, dat een proletariër, wiens natuurlijke taak was een edelman in nood bij te staan, met een pĕrdikan-gebied beloond en zo onder de baronnen *(maharddhika, mĕrdeka)* opgenomen zou zijn, lijkt trouwens met onze kennis der Javaanse sociale verhoudingen moeilijk te rijmen. In het Pararaton-verhaal is Wīrarāja een Sugrīwa-variant blijkens zijn andere naam *Bañak-Wiḍe*, die via *bañak widyā* en een detail der Erlangga-hymne te verklaren is; daar uit Par. 20,27 blijkt, dat, volgens de auteur althans, Wijaya de zoon was van de koning van Madhura, die Wīrarāja tot patih benoemd had, en de patih, die later koning wordt, in de Javaanse litteratuur een bekende figuur is, is het verhaal over Wīrarāja's verwerving van een eigen rijk, als beloning voor het bewijzen van belangrijke diensten aan de verslagen zoon van zijn vroegere meester, per se begrijpelijk. De vraag stelt zich daarom, of niet het verhaal van OJO 81, anders dan Krom gemeend heeft, zich uit het Pararaton-verhaal laat verklaren, en of dus niet de auteur van OJO 81 in overeenstemming met geldende litteraire tradities zijn publiek de Wīrarāja-identiteit van zijn Ramêku-Dadu te raden heeft gegeven. Het antwoord lijkt mij te moeten zijn, dat die auteur dat inderdaad gedaan heeft, maar, op dezelfde wijze als waarop Prapanca dat herhaaldelijk doet, de sleutel tot oplossing van het raadsel verstopt heeft, in het onderhavige geval in de Sukamrta-tekst.

De Sukamrta-tekst, pas in 1940 door Poerbatjaraka uitgegeven en vertaald (INI 1,33 sqq.), was Brandes noch Krom bekend, en op de hier veronderstelde functie van het geschrift heeft Stutterheim, die de publikatie van „inleidende opmerkingen" voorzien heeft, niet gewezen. Er was echter zelfs in het kader van voorlopige beschouwingen wel aanleiding geweest om aan de Sukamrta-tekst een bijzondere functie toe te kennen, want op plaat 9b staat te lezen, dat de requestrant mapanji Patipati Jr aan Krtarājasajayawardhana verzocht, en kennelijk van hem gedaan gekregen, heeft *ri wĕnanganya n maluyâswatantra ndan makatĕwĕka ta pangḍiri çrī mahārāja ring ratnakanakasinghāsana*, „te mogen worden hersteld in het bezit van (het betrokken) vrijgebied met als tijdstip-van-ingang (de dag van) 's konings troonsbestijging"; dit maakt de Sukamrta-tekst tot een Koninklijk Besluit „met terugwerkende kracht", om Poerbatjaraka's woorden te gebruiken. Nu zou dit detail op zichzelf reeds voldoende geweest zijn om Stutterheim's volle aandacht te trekken, want voor zover ik weet is het uniek; belangrijker nog is, dat het document, hoewel met „1218" gedateerd, wegens de geciteerde woorden functioneel een staatsstuk van 1216 is; mijns inziens impliceert dat, gegeven de traditionele opvatting

der Javaanse chronologen, functionele identiciteit van OJO 81 en de Sukamrta-tekst, en vandaar de veronderstelling aan het slot van de vorige alinea, dat de auteur van OJO 81 een in OJO 81 niet verstrekte inlichting in de Sukamrta-tekst heeft kunnen (laten) opnemen. In het kader van het betoog van deze subsectie is de conclusie, dat OJO 81 en de Sukamrta-tekst functionele tweelingen zijn, uiteraard van belang, omdat wij in de vorige paragraaf gezien hebben, dat de Pararaton-man Wīrarāja's optreden als Heer van Lamajang lawan tigang juru via zijn paranggalawe-vermelding gefixeerd heeft in 1218, al had men fixering in 1216 tot op zekere hoogte mogen verwachten; het ligt voor de hand te veronderstellen, dat ook de auteur van de Sukamrta-tekst 1217 gekozen zou hebben, indien dat jaar niet voor de paranggalawe gereserveerd was geweest.

Het in de vorige alinea gebruikte woord „hersteld" geeft het Javaanse *maluya* – mijns inziens hulppredicaatswoord vóór het hoofdpredicaatswoord *aswatantra*, zodat ik *maluyâswatantra* gelezen heb – weer. Het verzoek van de requestrant om rechtsherstel houdt namelijk in, dat hij op grond van zijn verdiensten het pĕrdikan-gebied van zijn vader, hetwelk blijkbaar in andere handen geraakt was, als rechthebbende weer in zijn bezit zou willen krijgen. De vader in kwestie had eveneens de titel „mapanji Patipati" gedragen, was dharmādhyakṣa ring kaçaiwan geweest – een ambt, dat de zoon eveneens ambieerde –, alsmede een *bhujangga çaiwapakṣa bhairawabrata*. Deze details doen denken aan de mededeling van Nag. 17,8; zoals wij sub 2.222 gezien hebben, komt daar de dharmādhyakṣa kasogatan, die krachtens koninklijk besluit zijn vader opgevolgd had, ter sprake, en in die dharmādhyakṣa plus zijn vader hebben wij Gajah-Mada als „man van duizend maanden" herkend; de vraag stelt zich dus, of niet mapanji Patipati Jr met mapanji Patipati Sr tot één „man van duizend maanden" te versmelten is; in dat geval zou de hoofdpersoon van de Sukamrta-tekst, die wegens de saamhorigheid van OJO 81 (plus corresponderende Pararaton-passus) en de Sukamrta-tekst toch reeds iets met Wīrarāja te maken heeft, ook als „man van duizend maanden" een Wīrarāja-equivalent zijn, aangezien Wīrarāja volgens Par. 18,30 in 1197 de leeftijd van 43 jaar bereikt had en dus als 78- à 79-jarige overleden is. De naam *Patipati* verschilt formeel van *Wīrarāja*, maar vertalen wij *patipati* in aansluiting aan het *rājapati* van CSW 362 met „heer der heren" en *wīrarāja* met „koning der helden", en houden wij er rekening mee, dat mapanji Patipati een Bhairawa was en dat *wīra* in het spraakgebruik der Bhairawa's een bijzondere klank heeft, dan is de gelijkstelling „mapanji Patipati = Wīrarāja" bepaald niet absurd; zij vindt bovendien steun in het feit, dat Wīrarāja in OJO 81 en mapanji Patipati in de Sukamrta-tekst „leerling van Krtanagara" heet, want Krtanagara was geen normale docent.[50]

Stutterheim heeft, zoals hij in zijn „inleidende opmerkingen" zegt, met vreugde de in de Sukamrtase lijst der rijksgroten vermelde Tāmbi begroet; het is niet duidelijk, of die vreugde de gelegenheid tot correctie van

's mans naam dan wel de uitbreiding van Stutterheim's eigen kennis aangaande Java's verleden betrof, maar in ieder geval was zij misplaatst. De Sukamrta-tekst geeft een lijst van rijksgroten te zien, die ondanks het geringe tijdsverschil met OJO 81 aanzienlijk van die van OJO 81 verschilt, en daarom een historicus eer met argwaan dan met vreugde zou moeten vervullen. Een nieuwigheid in de Sukamrta-tekst, met OJO 81 vergeleken, is, dat de patih, de dĕmung, de kanuruhan, de rangga en de tumĕnggung in paren vermeld worden, en dat aan de naam van de partner van iedere eerstgenoemde telkens *(r)ing Daha* toegevoegd wordt; naast pu Tāmbi als patih staat zo pu Sora als patih van Daha. Dit laatste moet voor allen, die langs de lijnen van Krom's ,,Hindoe-Javaansche Geschiedenis" denken, een teleurstelling zijn, omdat niet duidelijker dan uit de Sukamrta-tekst kan blijken, dat Nambi en Sora ontstaan zijn door splitsing van het uit *Nandīçwara* verbasterde *Nambisora*; *Nandīçwara* is een naam van Çiwa, die aan de babatangan van het Çiwaïtische Pajang toekomt; zelfs op grond van de verwarde tekst van Par. 25 sq. liet zich dat reeds veronderstellen, en van belang is, dat thans uit een in 1218 gedateerde tekst vertrouwdheid met de voorspelling aangaande ,,de successie in 1401" blijkt, dus een mythologische gedachtengang eer dan een realistische. Van de gelegenheid maak ik gebruik om aan te tekenen, dat de tumĕnggung Tipar van Par. 25,19, wegens het geringe verschil tussen *tipar* en *hiwar* in het Javaanse schrift, voor vereenzelviging met de Iwar, kanuruhan van Daha, van de Sukamrta-tekst in aanmerking komt, want zulke details leiden tot een bepaalde veronderstelling betreffende de schakel(s) tussen inscriptieteksten en de ons overgeleverde Pararaton.[51] Ook de Hoog-Eerwaarde Bango van de Sukamrta-tekst verdient de aandacht, omdat er reden is hem in verband te brengen met de Pararatonse dobbelaar Bango-Samparan, die via contact met Angrok tot aanzien gekomen zou zijn en in wie de jongere traditie misschien de schoonvader van Gajah-Mada gezien heeft.[49]

2.244. Subsectie 2.24 is in het betoog van sectie 2.2 opgenomen, omdat het verhaal van Par. 25,15 sqq. wegens overeenkomst met de mededeling van Nag. 17,8 de stelling steunt, dat de purohita van Nag. 64,3,c met Gajah-Mada te identificeren is. Voor het verstaan van de Nāgarakrtāgama is onderzoek van jongere geschriften, waarin elementen van Prapanca's gedicht, zij het in verbasterde vorm, bewaard gebleven zijn, van belang, omdat uit die elementen iets af te leiden is aangaande de indruk, die de Nāgarakrtāgama op Prapanca's tijdgenoten gemaakt heeft; Pigeaud's opvatting daaromtrent (JFC 4,337 sq. en 548) lijkt mij niet houdbaar. Via de genoemde Pararaton-passus ben ik tot opmerkingen over OJO 81 en de Sukamrta-tekst gekomen; er is uiteraard evenveel reden om zich af te vragen, in welke mate Prapanca door oudere auteurs beïnvloed is, als om na te gaan, welke reacties hij zelf uitgelokt heeft.

Dat Nāgarakrtāgama-onderzoek meer omvat dan een poging om tot

een begrijpelijke tekst te komen, mag men stellen zonder in staat te zijn het surplus precies te bepalen. In dit hoofdstuk tracht ik tot beter begrip van Prapanca's verhaal over het ritueel van 1284 te komen; dat vereist concentratie op een hoofdprobleem en laat niet meer toe dan incidentele aandacht voor nevenkwesties. A priori is geen antwoord te geven op de vraag, of een werkplan met onderscheiding van hoofd- en nevenkwesties wetenschappelijk het beste resultaat oplevert; zo iets kan slechts op den duur blijken, nadat anderen bijdragen geleverd hebben, waarin wat hier als nevenkwestie beschouwd is centraal staat.

2.311. Het betoog van sectie 2.3 is onder de titel „de kartar" gebracht, omdat het verhaal van Nag. 63 sqq. sinds Kern's vertaling begrepen is als beschrijving van dodenritueel, welke aanduiding sub 2.1 gepreciseerd is tot „verrichting van ekoddiṣṭaçrāddha-riten"; de functie van de kartar is de preta via voeding met piṇḍa's in staat te stellen om de reis naar de Yamaloka te ondernemen, en voor de vervulling van die functie komt in aanmerking de naaste mannelijke bloedverwant van de overledene. Twijfel aan de juistheid der door Kern, Krom en anderen voorgestelde interpretatie van Nag. 63 sqq. doet de vraag rijzen, of er reden is om van „de kartar" te spreken; op dit punt van het betoog is het alternatief echter nog niet voldoende aannemelijk gemaakt, en bovendien bestaat de mogelijkheid, dat Prapanca dubbelzinnigheid van Nag. 63 sqq. bedoeld heeft; men aanvaarde dus de titel mèt het hier gemaakte voorbehoud.

Het Indische dodenritueel schrijft voeding van de preta met de pūrakapiṇḍa, één per dag, gedurende tien op de dood van de betrokkene volgende dagen voor (OHS 237); voor de elfde dag en het daarop volgende tijdperk gelden andere voorschriften. De pūrakapiṇḍa's verschillen qua vorm niet van elkaar. Nu hebben wij sub 2.132 gezien, dat het door Prapanca in Nag. 63 sqq. herhaaldelijk gebruikte woord *tapĕl* als cryptisch equivalent van *piṇḍa* begrepen mag worden; uit de mededelingen van 65,3 sqq. blijkt echter duidelijk, dat de tapĕl's, welker aantal in principe aan dat der pūrakapiṇḍa's gelijkgesteld mag worden, niet uniform geweest zijn; het is dus bepaaldelijk de veelvormigheid der tapĕl's, die onze aandacht vraagt, en het spreekt vanzelf, dat wij ons daarover geen mening kunnen vormen, indien niet voldoende vaststaat, wàt de door Prapanca vermelde tapĕl's eigenlijk voorstellen.[52]

2.312. Dat de tapĕl's in kwestie symboolfunctie hadden, heeft Rouffaer reeds vóór 1919 (Nag. ed. 289) verondersteld, doch die gedachte heeft hij slechts geconcretiseerd met betrekking tot het geval van Nag. 66,2,d. De gissing is in BKI 80,253 overgenomen door Poerbatjaraka, maar ook hij heeft slechts één tapĕl trachten te verklaren, en dat gedaan op de basis van Kern's vertaling van 66,2,b; die vertaling is onhoudbaar, en daarom vervalt ook hetgeen er op steunt. De eerste, die getracht heeft met één theorie alle tapĕl's te verklaren, is Pigeaud geweest (JFC 4,186 sqq.); principieel verdient deze benadering de voorkeur, maar uiteraard stelt zijn poging ons voor twee vragen, de vraag, of de vertalingen, waarvan hij uitgegaan is, aanvaardbaar zijn, èn de vraag, of de theorie, waarmee hij zijn resultaat bereikt heeft, adhesie verdient. Aangezien de vertaling van Nag. 65,3 sqq. basis is voor iedereen, die een poging wil doen om de tapĕl-functie te begrijpen, ga ik daarop in de volgende subsectie ter toelichting van mijn eigen opvatting in, en bespreek ik in deze subsectie eerst de uitgangspunten.

In het overzicht van JFC 4,186 zijn drie reeksen relevant: die der tapĕl-aanbieders, die der met een enkel woord omschreven tapĕl's, en die der windstreken plus centrum, zenith en nadir. Onder de tapĕl-aanbieders van Nag. 65,3 sq. heeft Pigeaud de gemalinnen der door Prapanca genoemde vorsten opgenomen, op grond van de overweging (p. 188), dat zij „the offerers proper" waren, door de mannen slechts vertegenwoordigd wegens het openbare karakter van het ritueel; de tekst geeft tot deze veronderstelling geen aanleiding, en bovendien is op te merken, ten eerste, dat Pigeaud de plaats van bhre Lasĕm en bhre Pajang in de koninklijke familie mijns inziens onjuist bepaald heeft, en ten tweede, dat volgens de Indische handboeken over het dodenritueel slechts mannen als kartar mogen optreden.[53] Wat de tapĕl's betreft, in vijf van de zeven gevallen acht Pigeaud hun symboolfunctie door een mythe of een mythische kwalificatie bepaald, in de twee andere gevallen door een wangsalan en dus door taalkundige overwegingen; in het gebruik van twee geheel verschillende criteria schuilt een element van willekeur, en daar komt bij, dat de door Pigeaud bedachte wangsalan slechts werkt, indien men bhre Lasĕm resp. bhre Pajang als „offerer proper" beschouwt, zodat hij met twee riskante veronderstellingen in een cirkelredenering terechtgekomen is.[54] Pigeaud's derde reeks is een uitvloeisel van zijn belangstelling in cosmische classificatie en de daarmee te bedrijven wichelarij, eerder door hem besproken in FBG 2,273 sqq.; dat het een en ander in het Javaanse leven een belangrijke rol speelt, behoeft men niet te ontkennen om als bezwaar te laten gelden, dat in JFC 4,186 het ten westen van Majapahit gelegen Pajang met het zuiden in verband gebracht wordt, hoewel Pigeaud zelf het in JFC 4,161, in ander verband, met het westen associeert, en dat „de vrouw" in JFC 4,186 voor „het oosten", in het FBG-opstel o.a. voor „het westen" staat. Sinds zijn eerste publikatie van 1924 heeft Pigeaud de nadruk gelegd op oud-inheemse elementen in het Javaanse cultuurpatroon; daartegen bestaat op zichzelf uiteraard geen bezwaar, maar bij bespreking van Nag. 63 sqq. mag men toch niet uit het oog verliezen, dat het verhaal volgens Kern cum suis over verrichting van Hinduïstisch dodenritueel gaat, om te zwijgen, althans in deze paragraaf, over de door mij verdedigde opvatting — in 1962 aan Pigeaud nog niet bekend —, dat Nag. 63 sqq. iets te maken heeft met een Lalitawistara-verhaal.

2.313. Aan het begin van zijn beschrijving der riten van 1284, in Nag. 64,3,a, kenmerkt Prapanca ze als *wĕkas ing Sarwajnapūjā*. Het tweede nomen hiervan heeft Kern vertaald met „vereering van den Alwetende (Buddha)", en hetzelfde nomen ligt ten grondslag aan zijn aantekening, dat het beschreven çrāddha een Buddhistisch karakter draagt, begrijpelijkerwijze, daar de opdrachtgeefster, Rājasanagara's moeder, „een ijverige aanhangster van 't Buddhisme was". Kern heeft blijkbaar aangenomen, dat het Hinduïstische dodenritueel een Buddhistische variant toelaat of toeliet; in een noot verwijst hij namelijk naar Tibetaans doden-

ritueel, dat door de Buddha zelf voorgeschreven heet. Kern's opvatting is door Poerbatjaraka, Krom en Pigeaud aanvaard, maar Krom heeft wegens hetgeen op 64,3,a volgt in Nag. ed. 287 sq. bovendien aangetekend, dat Prapanca tantrische practijken beschreven heeft en aldus met het tantrische karakter der Sang Hyang Kamahāyānikan in overeenstemming gebleven is. Misschien zijn deze uitspraken vatbaar voor enige kritiek, maar daarvan onthoud ik mij, omdat het mij te doen is om hetgeen Pigeaud in aansluiting aan Krom's opmerkingen gesuggereerd heeft in JFC 4,179: „*Sarwajñapūjā*, worship of the Omniscient, seems to be a comprehensive appellation of the Tantric ceremonies that had their centre in the sacred circle . . ., the image of the cosmos"; omdat Pigeaud met betrekking tot *Sarwajnapūjā* geen afwijking van Kern's opvatting vermeldt, moet men zich afvragen, of de vlag in dit geval de lading wel dekt. Hier komt bij, dat Prapanca de verrichting der tantrische riten aan Buddhistische monniken toeschrijft, maar de Sarwajnapūjā kenmerkt als *gawe narendra*, „activiteit van de vorst(en)"; na zijn vermelding van het door de monniken verrichte werk brengt Prapanca in Nag. 65,3 sqq. door vorsten volbrachte taken ter sprake, en deze taken, die samen met *gawe narendra* aan te duiden zijn, zou men wegens de structuur van regel 64,3,a evenzeer als met *Sarwajnapūjā* omschreven kunnen beschouwen. Ten slotte is nog op te merken, dat in het hele verhaal over het feest van 1284 nog tweemaal een derivaat van *pūjā* voorkomt, in 65,1,d, waar het gezegd wordt van *para Sogata*, door Kern te eenzijdig met „Buddhistische geestelijken" vertaald, en in 67,2,a, waar *sang pinūjā*, door Kern blijkens zijn aantekening niet begrepen, op de beneficiante slaat, zoals ook Pigeaud aangenomen heeft.

Volgens aller opvatting heeft het verhaal van Nag. 63 sqq. als geheel betrekking op riten ten bate van een of meer overledenen, en sinds Krom een fout van Kern gecorrigeerd heeft, is men eenstemmig van oordeel geweest, dat de beneficiante tijdens haar leven een Krtanagara-dochter geweest was. De term *Sarwajnapūjā* laat twee interpretaties toe, „aan de Alwetende bewezen eer" en „door sang hyang Sarwajna betoonde eer"; kiest men de tweede mogelijkheid, dan is *sang hyang Sarwajna* subject van het met *-pūjā* gegeven transitieve werkwoord *mamūjā*, welks object dan de met *sang pinūjā* aangeduide Krtanagara-dochter is. Nu leest men in SHK 53, aan het slot van een opsomming der Jina's: *Sira ta kalima sira sinangjnān bhaṭāra Pancatathāgata mwang bhaṭāra Sarwajna, nā ngaranira waneh*, „zij heten gevijven ‚bhaṭāra Pancatathāgata', en ook ‚bhaṭāra Sarwajna', (want) dat is een andere naam voor hen"; het verbaalsubstantief *Sarwajnapūjā* laat zich dus ook omschrijven met „de Pancatathāgata vereert de Krtanagara-dochter". Het gaat in de Nāgarakrtāgama, direct of indirect, om Pancatathāgata-manifestatie op Java, diachronisch in de vijf Buddha-Koningen van Singhasāri en Majapahit, of synchronisch krachtens de configuratie van IHJK² 1,104 sq.; in Nag. 65,3/5 treden vijf Majapahitse vorsten op als aanbieder van een

tapĕl aan de Krtanagara-dochter, en krachtens de structuur van het hele verhaal over het ritueel van 1284 ligt het dus voor de hand, dat Prapanca met *Sarwajnapūjā* bedoeld heeft „eerbetoon per tapĕl-aanbieding aan de Krtanagara-dochter door de in 65,3/5 genoemde Majapahitse vorsten".[55]

Met de conclusie van de vorige alinea lijkt in strijd, dat in 66,1 sq. ook Ādityawarman en Gajah-Mada als tapĕl-aanbieder vermeld worden, bovendien in gezelschap van dharmādhyakṣa's resp. rijksgroten. Wat het gezelschap betreft, men vindt in 66,1,c/d noch in 66,2,c/d het woord *tapĕl* gebruikt; formeel mag dus het gezelschap buiten beschouwing blijven, terwijl een additioneel argument is, dat het optreden der dharmādhyakṣa's te verklaren is uit de gecompliceerdheid van het ritueel van de ochtend van de elfde ekoddiṣṭaçrāddha-dag, en dat der rijksgroten uit de opheffing der āçauca-beperkingen, die aan het namiddagritueel van die dag een ander karakter geeft. Beperken wij ons daarom tot Ādityawarman en Gajah-Mada, dan laat zich met betrekking tot hen het volgende zeggen. Reeds uit Kern's gebrekkige vertaling der tapĕl-strofen blijkt, dat Ādityawarman's tapĕl bij die van bhre Wĕngkĕr past, omdat 65,4,a met 66,1,b het woord *yaça* gemeen heeft; iets dergelijks geldt in het andere geval, want het symbool van bhre Tumapĕl heeft iets met een *kāminī* te maken, dat van Gajah-Mada met een *strī*, en beide woorden staan voor „vrouw"; hebben de tapĕl's van 66,1/2 met die van 65,4 een functie gemeen gehad, dan geldt hetgeen in de Nāgarakrtāgama normaliter voor gevallen van functionele identiciteit geldt, en dan betekent hetgeen Prapanca in 66,1/2 toevoegt geen uitbreiding van het aantal der in 65,3/5 vermelde tapĕl-aanbieders, zodat de Pancatathāgata-configuratie onaangetast blijft.

Er is echter meer te overwegen. Van de vijf tapĕl-aanbieders van Nag. 65,3/5 zijn bhre Matahun en bhre Wĕngkĕr Taya-figuren; daar het woord *taya* „non-existent" betekent, mag men de Taya-figuren uit de Pancatathāgata-configuratie elimineren, in welk geval men tot drie, in drie strofen vermelde, tapĕl-aanbieders komt. Nu gaat aan de hierboven geciteerde SHK-mededeling over de Pancatathāgata, die ook *Sarwajna* heet, vooraf een passus, waarin men leest, dat uit de Çākyamuni bhaṭāra Ratnatraya ontstaat via afsplitsing van Lokeçwara en Bajrapāṇi, en dat via twee nieuwe splitsingen uit de Heilige Drieëenheid de configuratie der vijf Jina's, Wairocana-Akṣobhya-Ratnasambhawa-Amitābha-Amoghasiddhi, evolueert. In de vorige zin hebben wij door uitschakeling der Taya-figuren de Majapahitse synchronische Pancatathāgata tot een Triratna-equivalent gereduceerd, en krachtens de SHK-theorie laat zich dit Triratna-equivalent verder reduceren tot de Javaanse tegenhanger van de Çākyamuni alias Gautama, die Rājasanagara is; de versmelting van Krtawardhana met Rājasanagara laat zich rechtvaardigen met een beroep op Nag. 3,2,b, waar men aan Krtawardhana de Ratnasambhawa-identiteit, die Rājasanagara als derde Buddha-Koning kenmerkt, toegekend vindt, en wat bhre Paguhan betreft, als grootvader van de vierde Buddha-Koning is

hij functioneel-identiek met Krtawardhana als vader van de derde Buddha-Koning krachtens de implicatie van het *mātāmahī* van 2,1,a, die sub 2.5 ter sprake zal komen. Krachtens een dubbele reductie, die het nevenaspect der dubbele evolutie van de SHK-passus is, komen wij zo tot de ene tapĕl-aanbieder Rājasanagara, die als „zoon van Gāyatrī" te doen had hetgeen Gautama gedaan had in zijn gesprek met Māyā aan de Nairanjanā-oever, en als „zoon van Tribhuwanottunggadewī" kon optreden als de normale enkelvoudige kartar van het Hinduïstische ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel; ik loop met deze stelling vooruit op het betoog sub 2.5, maar dat zal geen petitio principii blijken te impliceren.[56]

In de vorige alinea is naar SHK-theorie verwezen, hoewel het betoog ook met een andere Nāgarakrtāgama-passus te ondersteunen is. Prapanca's gedicht begint met twee manggala-strofen, van welke de eerste betrekking heeft op het Hoogste Wezen, welks aardse verschijningsvorm *hana* èn *taya* heet, na correctie van het zinloze *waya* van 1,1,d; in de tweede manggala-strofe noemt de dichter zeven namen, waaronder andersdenkenden het Opperwezen aanduiden: Nirguṇa, Īçwara, Pūruṣa, Jambhala, Wāgindra, Manasija en Yamarāja. In zijn manggala-strofe(n) pleegt een kakawin-dichter te zeggen hetgeen hij als het essentiële van zijn gedicht beschouwt, en daarmee heeft men bij het interpreteren van de hoofdtekst uiteraard rekening te houden. Het komt mij voor, dat de mededeling der manggala-strofen bepaaldelijk met de tapĕl-passus 65,3 sqq. in verband te brengen is, en dat de vraag, waarom in 1,2 zeven godheden opgesomd worden, in 65,3 sqq. haar antwoord vindt; de zeven tapĕl-boodschappen, die uiteindelijk tot één mededeling te reduceren zijn, bevatten dan iets, dat Prapanca van het hoogste belang geacht heeft; in deze subsectie gaat het om Prapanca's bedoeling, „de zevenvoudige boodschap" der jongere Javaanse verhalen zal later – cf. 2.331 – ter sprake komen.

2.314. Indien men aan de term *Sarwajnapūjā* een andere betekenis toekent dan Kern er aan gegeven heeft, verbreekt men het verband tussen het ritueel van 1284 en de godsdienstige gezindheid der opdrachtgeefster, dat hij gelegd heeft. Dat zij een vurige Buddhiste geweest zou zijn, lijkt in strijd te zijn met het feit, dat zij een Hinduïstische naam draagt. Die Hinduïstische naam is hier van belang, omdat de door Rājasanagara aangeboden tapĕl een Hinduïstisch verhaal suggereert. Te juister plaatse zal daarover het een en ander te zeggen zijn; voorshands beperk ik mij er toe Kern's etikettering van de opdrachtgeefster, door Krom in Nag. ed. 247 sq. overgenomen, voorbarig te verklaren.

2.321. De strofe, die in deze subsectie het eerst besproken dient te worden, Nag. 65,5, heeft na Kern's vertaling van 1913 niet veel discussie uitgelokt, vermoedelijk omdat Prapanca's mededeling in hoofdzaak duidelijk geacht werd; Kern heeft in een noot vermeld, dat die mededeling

tot het Indische verhaal over „het karnen van de Melkzee" te herleiden is, en overigens geen commentaar geleverd. In deze subsectie gaat het vooral om de symboolfunctie der verschillende tapĕl's, en hier rijst dus, mede in verband met Pigeaud's interpretatie in JFC 4,190, de vraag, met welke bedoeling Rājasanagara de geadresseerde juist op dàt verhaal attent heeft gemaakt. De interpretatie dient op een bevredigende vertaling te berusten, en een preliminaire kwestie is daarom, of wij de overgeleverde tekst en de weergave er van betrouwbaar mogen achten. Het komt mij voor, dat de overgeleverde tekst eer die van een copiist dan die van Prapanca is, maar in dat geval heeft de copiist aan de herkenbaarheid van Prapanca's mededeling weinig afbreuk gedaan.

De enige correctie, die Kern voorgesteld heeft, is vervanging van *kāhinawa* door *kābhinawa*, in regel c. Pigeaud heeft tegen deze tekstwijziging in JFC 2,78 bezwaar gemaakt en *kampita ri* voorgesteld; *polaman*, „visvijver", is in c niet zonder voorafgaande prepositie bruikbaar. In Sum. 152,4,b vindt men echter Kern's gissing bevestigd, want ook daar wordt *kābhinawa* ter beschrijving van een lĕmbora gebruikt; Pigeaud's bezwaar vervalt, indien men *polaman* vervangt door het bij *lĕmbora* passende *molahan*, „in voortdurende beweging zijn". De lĕmbora is geen karper, zoals Pigeaud in JFC 3,76 suggereert, maar een soort walvis; dit blijkt uit de vergelijkbare woorden in andere Indonesische talen, die KBW 3,789 vermeldt, en uit Sum. 152,4 en R 15,40. *Kābhinawa* is een versanskrtisering van *kañar*, bij ons bekend gebleven als „kanjer", maar de kanjer van Sum. 152,4 heeft de grootte van duizend bergen en die van R 15,40 is in staat de hele wereld te verzwelgen, zodat ook een fikse karper voor Nag. 65,5 te klein lijkt; denkt men wegens die omvang aan één walvis, dan ligt voor de hand het dan zinloze *angdulur* door *anggĕlur* te vervangen, want dit werkwoord duidt het bekende „gebrul" van de walvis aan. Ten slotte is een correctie van d nodig vanwege Pigeaud's waardevolle suggestie om de ziekte van de lĕmbora in verband te brengen met het vergif Kālakūṭa, dat in het genoemde Indische verhaal ter sprake komt; regel d begint met *kady agrah*, door Kern met „als waren zij ziek" vertaald, maar dat sluit reële ziekte uit, en daarom is aan *dady agrah*, „ziek worden", de voorkeur te geven; *kadi* betekent als hulppredicaatswoord „waarschijnlijk", „het ziet er naar uit, dat (ik, etc.)", en dat past in het verband van de mededeling van 65,5 evenmin.[57]

In JFC 2,78 heeft Pigeaud bezwaar aangetekend tegen Kern's vertaling van het *pinutĕr tapĕl* van regel b met „(als karnstok) gedraaid . . . door de beelden van", omdat die woordgroep volgens hem een voorzetsel vóór de agens zou vereisen; hij heeft daarom *tapĕl* als subject van het volgende *midĕr* aanvaard. Het middel is in dit geval erger dan de kwaal, want een agensaanduider zonder voorafgaande prepositie komt vaker voor, maar een ongedetermineerd subject is tegen de regels van het Javaans; een betere oplossing is vervanging van het overgeleverde *tapĕl*, een in 65,5,b overbodig woord, door de agensprepositie *tĕkap*. Een ernstiger, maar

onopgemerkt gebleven bezwaar tegen de overgeleverde tekst van 65,5,a/b is, dat daarin vermelding van de Melkzee ontbreekt, want de strofe gaat over het karnen van de Melkzee; in het corresponderende Ādiparwa-verhaal vindt men *tinibākĕn ing Kṣīrārṇawa*, „in de melkzee neergelaten" (31,27), en daar de betrekking tussen Nag. 65,5 en het Ādiparwa-verhaal op het punt van woordkeuze vrij nauw is, zou ik in regel a *ḍinawuhakĕn ring arṇawa* willen lezen ter vervanging van het stoplapachtige *wawanira bhojanâdbhuta*; daarmee verbetert men bovendien de aansluiting van *kālanya n pinutĕr* aan *giri Mandara* aanzienlijk, terwijl wegens de opmerking hierboven aan te tekenen is, dat het subject *giri Mandara* als eigennaam geen determinans vereist. Het overgeleverde *mukyā* van regel a is een synoniem van *apūrwa* in de zin van „niemand vóór/boven zich hebben"; daar Prapanca veel waarde aan afwisselend woordgebruik gehecht heeft, stel ik voor *mudrā çrī narapaty apūrwa* te lezen, want een zegelring dient ter vaststelling van iemands identiteit, en *mudrā* is dus bruikbaar als synoniem van *tapĕl*, dat in de strofe onmisbaar en daaruit bij de correctie van regel b verdwenen is.[58]

Het een en ander leidt tot het volgende:

mu*drā* çrī narapaty apūrwa giri Mandara *ḍinawuhakĕn ring arṇawa*
kālanya n pinutĕr *tĕkap* wiwudhadaityagaṇa midĕr arĕs twas ing mihat
lĕmborâtyaya göngnya kā*bhi*nawa *mola*han angĕbĕk aliwran ang*gĕ*lur
*da*dy agrah mawĕrö tĕkap ni bañu ning tasik amĕwĕhi ramya ning sabhā

Het ongemene merk des Konings was een in de zee verzonken Mandara,
van 't tijdstip, waarop deze draaide (als een tol), door goden en demonen gehanteerd als karnstok; 't duizelde de kijkers.
(Door 't water) schoot van hier naar ginds, met veel lawaai, de ruimte vullend, een lĕmbora, onvoorstelbaar groot,
van 't water van de zee bedwelmd en ziek geworden, (zo) de vrolijkheid van het publiek (weer) groter makend.

Zoals gezegd, wekt deze tekst geen essentieel andere indruk dan de tekst, die de grondslag van Kern's vertaling gevormd heeft.

Volgens Pigeaud (JFC 4,190) verklaart het besproken Indische verhaal „the origin of earthly goods from the conjunction of a central mountain and the ocean, representing masculinity and feminity", en was het daarom geschikt „to be associated with Royalty". Die stelling is misschien te verdedigen, maar de vraag stelt zich, waarom Prapanca dan in de tweede helft van Nag. 65,5 de zieke lĕmbora ter sprake gebracht en daarmee volgens Pigeaud zelf effect van het vergif Kālakūṭa gesuggereerd heeft. Vergelijken we de Indische versie van het karnverhaal met die van het Javaanse Ādiparwa, dan blijkt er ter zake van de serie karnprodukten een verschil te bestaan, en dat verschil betreft nu juist het vergif Kālakūṭa. In MB 1,17 sq. levert het karnen de goden en demonen achtereenvolgens op: de Maan, de godin Çrī, de godin Surā, het Witte Paard, de edelsteen

Kaustubha, Dhanwantari met de amrta-schotel, de olifant Airāwaṇa en ten slotte Kālakūṭa; om het bezit van het amrta ontstaat er tussen de goden en de demonen strijd, die ten slotte tot onthoofding van de demon Rāhu – cf. 2.242 hierboven – leidt. In Adip. 33,4 sqq. echter vinden wij de reeks: de Halve Maan, Çrī . . ., het Witte Paard, Kostubha en Dhanwantari met de amrta-houder; met Dhanwantari sluit de reeks, en dat is geen geval van tekstverminking, want de Javaanse auteur voegt toe, dat na de verschijning van het amrta de Mandara, die tot karnstok gediend had, naar zijn vroegere standplaats teruggebracht is.[59] In de Javaanse serie ontbreekt het vergif, maar het komt wel op een andere plaats in het karnverhaal ter sprake, en wel als speeksel van de slang Bāsuki, die tot karntouw gediend had; de speekselafscheiding heeft in het karnverhaal rampzalige gevolgen, die verholpen moesten worden, voordat de karners hun werk ter verkrijging van de gewenste produkten konden voortzetten; deze structuur van het karnverhaal is op Java traditie geworden, want ook in TP 63 sqq. vinden wij eerst een mededeling over tijdelijke uitschakeling der goden als gevolg van Kālakūṭa-vergiftiging en pas verderop de passus over de amrta-verwerving en de daaruit voortvloeiende strijd. Aangezien de Nāgarakrtāgama enige eeuwen jonger dan de Ādiparwa-vertaling en enige eeuwen ouder dan de Tantu Panggĕlaran is, mogen wij aannemen, dat ook Prapanca er van uitgegaan is, dat het vergif Kālakūṭa enige tijd vóór de amrta-verwerving ontstaan is. „Amrta-verwerving" is op Java geassocieerd met het bereiken van het volmaakte koningschap, en Rājasanagara's amrta-verwerving, die tevens het bereiken van de definitieve verlichting was, is volgens Prapanca's kabodhisattwan-chronologie – een sub 2.52 te bespreken variant is hier niet van belang – te fixeren op 1-1-1288; in Nag. 65,5 heeft Prapanca het over het jaar 1284, en daar enerzijds 65,5 het Kālakūṭa-effect suggereert, en aan de andere kant „de laatste krachtsinspanning vóór het bereiken van eindresultaat" in 67,3 – even cryptisch overigens – ter sprake komt, mogen wij aannemen, dat Rājasanagara's mededeling „de boodschap van het Kālakūṭa-jaar" geweest is.

Brengen wij nu het feest van 1284 in verband met de Lalitawistara-passus over Māyā's gesprek met Gautama aan de Nairanjanā-oever, dan is duidelijk, hoe het Hinduïstische karnverhaal in Lalitawistara-termen te vertalen is: toen Māyā Gautama bezocht, was de Bodhisattwa vrijwel dood (HBB 1,53), zoals de goden, die onder invloed van het Kālakūṭa waren, maar Māyā heeft hem, zoals Indra resp. Bhaṭāra Guru de goden in de twee Javaanse karnverhalen, geholpen om over het dode punt heen te komen, en vervolgens heeft Gautama zich een laatste krachtsinspanning getroost om zijn definitieve verlichting te bereiken, zoals de goden na hun herstel met nieuwe kracht het karnen voortgezet en amrta gewonnen hebben. Aangezien volgens de Buddhistische theorie de levensloop van alle Buddha's dezelfde is, heeft Prapanca 1284 mogen beschouwen als „het Kālakūṭa-jaar" = „het jaar van het gesprek aan de Nairanjanā-

oever"; over geen der twee functies van het jaar 1284 heeft de dichter zich duidelijk uitgelaten, maar zijn halve woord is voor zijn geleerde tijdgenoten allicht voldoende geweest.

2.322. Dat voor de Javanici van onze tijd het halve woord niet steeds voldoende is, blijkt uit hun reactie op Nag. 65,3,c/d; hoewel regel c door een copiist lichtelijk verminkt is, is evident, dat Prapanca bhre Matahun's tapĕl beschrijft als voorstellende een witte stier, die de gedaante van (de koe) Nandinī aangenomen heeft. Kern heeft in zijn vertaling „witte stier of . . . Nandinī" verwerkt en in een voetnoot gezegd, dat de dichter de alle-wensen-vervullende koe van Wasiṣṭha bedoeld heeft, hetgeen met de mededeling van regel d in overeenstemming is, maar voor iedere Javanicus ook zonder noot duidelijk geweest zou zijn; Kern's fout is geweest gebruik van het woord „of", want Prapanca heeft nauwelijks kunnen zeggen, dat een of andere stier, al was hij wit, Nandinī's prestatie evengoed had kunnen leveren. Prapanca vermeldt in 65,3,c/d sexeverandering, en al bestaat daarover in de Indische litteratuur, die ook op Java bekend geworden is, een beroemd verhaal, dat over Çikhaṇḍin (MB 5,186 sqq.), sexeverandering is iets zo uitzonderlijks, dat daarover meer gezegd had moeten worden. De enige, die dat gedaan heeft, is Pigeaud geweest, maar hij heeft in JFC 4,189 slechts aangetekend, dat de vorstin van Lasĕm mannelijk was als dochter van bhre Daha en daarom tot „the Kaḍiri, i.e. male moiety of the Royal Family" behoorde; dit argument is waardeloos, omdat bhre Lasĕm géén dochter van bhre Daha was, en bovendien omdat zo noch het in 65,3,c voorkomende werkwoord, noch het feit, dat de regel op bhre Matahun slaat, tot zijn recht komt; merkwaardig is voorts, dat Pigeaud bij het schrijven van zijn aantekening niet gedacht heeft aan het door hemzelf gepubliceerde verhaal van TP 77 sq., hetwelk over de verandering van een witte stier in een zwarte koe gaat, een verhaal, dat hem allicht verhinderd zou hebben om in JFC 4,189 de – ook overigens onjuiste – aantekening „The white colour belongs to Nandinī" toe te voegen.

Prapanca heeft sexeverandering vermeld met betrekking tot bhre Matahun's tapĕl, en het ligt voor de hand, dat zij daarom met bhre Matahun zelf te maken heeft. Over bhre Matahun's sexe nu heeft Prapanca een in eerste instantie duidelijke uitspraak gedaan in Nag. 6,1,a/b en in 82,1,d, want daar wordt hij, hoewel zijn natuurlijke mannelijkheid uit de context blijkt, vermeld als „tante des konings". Het door Prapanca daar voor „tante" gebruikte woord *penan,* toegepast op bhre Matahun èn op bhre Paguhan, heeft de vertalers voor een probleem gesteld, omdat ook Prapanca's toelichting hun een raadsel gebleven is, maar dat mag men de dichter niet verwijten; in 6,2,c zegt Prapanca, dat bhre Paguhan en bhre Pajang in hun volgens de adat gesloten huwelijk *(papanggihnira)* tot elkaar stonden als Sanatkumāra en Iḍā, en aangezien Sanatkumāra in BrP 55,25 sqq. vermeld wordt als verstokte celibatair, kon de geletterde

tijdgenoot van Prapanca uit diens mededeling begrijpen, dat bhre Paguhan, ofschoon wettig met bhre Pajang in de echt verbonden, met haar geen sexueel verkeer heeft gehad, zodat hij in die situatie „niet-man" was; met die, blijkens Nag. 6,1/2 ook voor bhre Matahun geldende, situatie heeft Prapanca in 65,3,c rekening gehouden door te zeggen, dat „de stier" veranderd is in „een koe", d.w.z. op de dag van zijn formele huwelijk.[60] In *penan* schuilt meer dan in „niet-man", omdat er impliciet mee verwezen wordt naar een figuur der op die van bhre Matahun en bhre Paguhan volgende generatie; de in 6,1,a met de term *çrī naranātha* aangeduide figuur kan slechts Wikramawardhana, krachtens de kapancatathāgatan-genealogie vader van de vierde Buddha-Koning, zijn, omdat Prapanca geen andere man van die generatie vermeldt. Die vierde Buddha-Koning nu beheerst de terminologie in kwestie voor de helft, want zijn grootmoeder, bhre Pajang, was de Gāyatrī en dus ook de Māyā van haar tijdvak, een maagdelijke „moeder van de Buddha", wier wettige echtgenoot als de Çuddhodana van zijn tijdperk zich van intieme omgang met zijn gemalin onthield; in Nag. 6,1 sq. gaat het om Wikramawardhana's vader bhre Paguhan plus bhre Matahun, die als „niet-man" aangeduid konden worden met resp. „moeder" en „tante", maar, in nauw verband vermeld, samen „tantes" werden wegens bhre Matahun's prioriteit krachtens periodieke prioriteitswisseling, zoals bhre Wĕngkĕr, hoewel Rājasanagara's oom, in 71,2,a „vader" heet bij gelijktijdige vermelding van Krtawardhana; in 1286 had de Buddhist Krtawardhana prioriteit, in de volgende bhawacakra-periode echter de niet-Buddhist bhre Matahun, en de indirecte vermelding van Wikramawardhana in 6,1,a betekent virtuele geldigheid der pas in 1312 beginnende bhawacakra-periode.

Met de uiteenzetting van de vorige alinea is de in 65,3,c vermelde sexeverandering verklaard, maar nog niet de vraag beantwoord, waarom zij in bhre Matahun's tapĕl gesymboliseerd is in Nandinī. Het symbool is duidelijk, zodra men naast de wenskoe Nandinī de handiwa van 65,3,b stelt als wensboom. In 65,3 gaat het niet primair om de genealogische prioriteitswisseling – zij is met betrekking tot 1284 niet op dezelfde wijze relevant als in 6,1 sq. –, maar om de tot de gast gerichte boodschap; de wensboom is het symbool van Maitreya, de Buddha van het volgende tijdvak, en als grootvader van de vierde Buddha-Koning heeft dus bhre Paguhan „Māyā's çraddhā" op een zelfde wijze hersteld als Rājasanagara: Rājasanagara heeft zijn „moeder" getroost met de belofte zelf spoedig Buddha-status te zullen bereiken, bhre Paguhan heeft haar de continuïteit der Javaanse Buddha-manifestatie via zijn kleinzoon, de vierde Buddha-Koning, in het vooruitzicht gesteld.

Het woord *handiwa* is, naar ik aanneem, via metathesis te herleiden tot *hanḍawe*, een oude naam van de pinang-palm; *handiwa* is boomnaam gebleven, maar bij differentiële fixering is het een bijzondere boomnaam geworden, blijkens vermelding van *dukūla* als vrucht en blijkens litteratuurgegevens aanduiding van de imaginaire wensboom; op grond van deze

veronderstelling heb ik het overgeleverde *sĕrĕh* van regel b door *mirah*, ,,robijn'', vervangen.[61] Uit het inleidende betoog van deze paragraaf vloeit voort mijn voorstel om in regel a *si rena*, eventueel *sirêna*, in plaats van het overgeleverde *sirekhi* te lezen; dit is normaliter contractieprodukt van *sira iki*, en gebruik van *iki* zou onregelmatig zijn. Het overgeleverde *hanamaminḍa* van c heb ik door *lanang uminḍa* vervangen, omdat *uminḍa* voor ,,veranderen in'' gebruikelijker dan *(m)aminḍa* is, en *lanang*, ,,mannelijk'', hoewel in *wṛṣabha* begrepen, voor een Javaanse lezer de duidelijkheid vergroot.[62] De verbetering van het overgeleverde *Matawun* is reeds door Kern voorgesteld. Wat de vertaling betreft, ik heb daarin geen equivalent van *tutuk* opgenomen, omdat niet blijkt, uit welke lichaamsopening Nandinī haar gaven te voorschijn heeft laten komen; het woord staat in het moderne Javaans voor ,,mond'', maar het kan in het oudere Javaans naast *titik* gestaan, en in dat geval de betekenis van het huidige *tetek*, ,,moederborst'', ,,uier'', gehad hebben.

Strofe 65,3 zou ik derhalve als volgt willen lezen en vertalen:

çrī nāthêng Paguhan si re*na* rumuhun humaturakĕn anindyabhojana
sang çrī handiwa-handiwa lwir i tapĕlnira n amawa dukūla len *mirah*
çrī nāthêng Mata*hun* tapĕlnira sitawṛṣabha *lanang* uminḍa Nandinī
yêkāmĕtwakĕn artha bhojana mijil saka ri tutuk apūrwa tan pĕgat

,,De Moeder'', koning van Paguhan, bood als eerste
onberisp'lijk voedsel aan;
zijn tapĕl was een soort van wensboom, drager van
dukūla en robijnen.
De koning van Matahun had tot tapĕl (Çiwa's) witte stier, een
mannetje, dat Nandinī geworden was;
het wezen produceerde geld en voedsel uit een vreemde tutuk,
zonder stoppen.

2.323. In Nag. 6,2 wordt van het wettige, maar niet effectieve huwelijk van bhre Paguhan en bhre Pajang gezegd, dat zij zich daarin tot elkaar verhielden als Sanatkumāra en Iḍā. Bij zijn vertaling van de strofe heeft Kern in 1910 aangetekend, dat hem de zin der vergelijking ontging, omdat in Indische verhalen Iḍā als vrouw van verschillende personen vermeld wordt, maar niet van Sanatkumāra, ,,die met den krijgsgod Skanda vereenzelvigd wordt''; een frequente nevennaam van Skanda is *Kumāra*, maar ook indien Kern zich niet vergist heeft, is het toch beter om bhre Pajang's partner te identificeren met de Sanatkumāra, die in een huwelijk geen heil zag.[63] Nieuw licht op Iḍā is pas geworpen in 1926; Goris had, zoals uit OBT 59, noot 4, blijkt, in door hem bestudeerde geschriften de drie lichaamskanalen Suṣumṇā, Pinggalā en Iḍā vermeld gevonden, en bij de bespreking van zijn ontwerp-dissertatie heeft Krom hem er attent op gemaakt, dat Prapanca de drie kanaalgodinnen met Majapahitse vorstinnen heeft geïdentificeerd. In 1946 is Pott in YY 133 sq. op deze kwestie teruggekomen; een der vorstinnen heeft hij van een

verkeerde titel voorzien, maar hoofdzaak is, dat Prapanca's reden om de drie kanaalgodinnen in zijn verhaal over de koninklijke familie van Majapahit ter sprake te brengen hem ontgaan is; in deze opmerking schuilt geen verwijt, want voorwaarde voor het begrijpen van Iḍā's functie is vertaling van *penan* met „tante" en kennis van de kapancatathāgatan-theorie plus de betrekking tussen de Nāgarakrtāgama en de Lalitawistara. Ook Pigeaud's opmerkingen over de kanaalgodinnen, in JFC 4,542, hebben zijn lezers niet veel wijzer gemaakt; in JFC 5,436 heeft hij bovendien de sleutel tot oplossing van het raadsel onbruikbaar verklaard door Krom's vertaling van *penan* met „zwager" te blijven aanvaarden. Het is intussen in deze paragraaf niet slechts Iḍā's eigenaardige echtgenoot, die wij in de discussie moeten betrekken; primair is hier van belang haar even merkwaardige vader.

Daar het substantief *iḍā* „Labung" betekent (CSW 49), is de oudste Iḍā waarschijnlijk de door Oldenberg in ORV² 70 besproken verpersoonlijking van „die von der Kuh kommende Nahrungsfülle . . . Inbegriff alles gedeihlichen Segens". Uiteraard mag men aan deze Iḍā denken, wanneer men in OHS 94 leest, dat over een Hinduïstische vrouw, die van een zoon bevallen is, de volgende heilwens uitgesproken wordt:

Om ! Iḍāsi Maitrāwaruṇī	Wīre wīram ajijanathāh
Sā twam wīrawatī bhawa	yāsmān wīrawato 'karat

Gij zijt Iḍā, de dochter van Mitra en Waruṇa.
Sterke, gij hebt aan een sterke het leven geschonken.
Wees dan gij, die een sterke tot kind hebt, degene,
die ons ouders van sterken gemaakt heeft!

Wat ons in deze heilwens interesseert is, dat Iḍā „dochter van Mitra en Waruṇa" genoemd wordt, omdat wij in de vorige paragraaf tot de conclusie gekomen zijn, dat Prapanca, via vermelding van de wensboom en krachtens gelijkstelling van bhre Pajang aan Gāyatrī, bhre Pajang aangeduid heeft als moeder/grootmoeder van een Maitreya-figuur; *Maitreya* is een patro- of metronymicum van *Maitrī*, zodat de vierde Buddha-Koning via de heilwens te identificeren is als kleinzoon/achterkleinzoon van een Mitra-Waruṇa. Houden wij er nu rekening mee, dat Prapanca geen vader of moeder van bhre Paguhan vermeldt, dat de met Iḍā associeerbare Suṣumṇadewī in Nag. 7,3,c uitdrukkelijk *swaduhitā* van Wijayarājasa, met uitsluiting van bhre Daha, genoemd wordt, en dat bhre Kahuripan èn als Māyā-figuur èn wegens haar saamhorigheid met bhre Daha geen „moeder van bhre Pajang" kan zijn, dan ligt in bhre Pajang's identificatie met Iḍā opgesloten, dat Prapanca haar gepresenteerd heeft als „dochter van Krtawardhana èn van een tweede, Waruṇa-achtige vader"; de opmerking sub 2.313, dat de tapĕl's van Krtawardhana en Gajah-Mada een element gemeenschappelijk hebben, leidt dan tot de veronderstelling, dat Krtawardhana en Gajah-Mada zich aan de gast van

1284 voorgesteld hebben als „verwekker van Maitreya" en daardoor „instrument tot continuering der Buddha-manifestatie op Java".

De versregels, waarom het hier gaat, 65,4,c/d en 66,2,b, zijn ons verminkt overgeleverd; de verschillende pogingen om met de tekst in het reine te komen hebben mijns inziens niet tot bruikbaar resultaat geleid, hetgeen voor een deel te verklaren is uit de bedoelde copiistenfouten, maar vooral toch uit het feit, dat aan de vorige vertalers geen richtlijn ter beschikking stond, zodat zij hun fantasie vrij spel moesten laten. De twee gevallen verschillen echter onderling, want 66,2,b had gecorrigeerd kunnen worden aan de hand van KBW-gegevens, hetgeen met betrekking tot 65,4,c/d niet te zeggen is. Het handschrift geeft voor het slot van 66,2,b *rājaçāçrangawilĕt*; in KBW 3,583 vindt men de woordgroep *prang awilĕt*, „handgemeen", vermeld, en elders de gegevens over het Javaanse gebruik van het woord *rājasa*, die ik in BKI 114,1 sqq. besproken heb; met het eerstgenoemde gegeven laat zich de tekst van 66,2,b verbeteren en met het resultaat van het BKI-opstel de vertaling, want

stry anggöng çoka tapĕlnirârja ri hĕb ing bhujagakusuma rājasâ*prang* awilĕt

is dan weer te geven met

> (des patih's) fraaie tapĕl (stelde voor): een vrouw, die in de schaduw van de nagasari pijn (der defloratie) leed en als haars minnaars prooi zich wild verweerde.

Defloratiebeschrijvingen vindt men in de kakawin-litteratuur in overvloed, en daarvan is „het nagelgevecht" – zie ook de sub 2.132 geciteerde SD-regel – een zo traditioneel element, dat men zich de in 66,2,b niet vermelde minnaar niet als een bruut behoeft voor te stellen; de onderhavige defloratie vindt trouwens plaats in de schaduw van de nagasari-boom, hetgeen betekent „in het teken van Maitreya" of althans „in de sacrale sfeer onder goddelijke bescherming". Wat de tweede helft van strofe 65,4 betreft, daarvan is corrupt het onverstaanbare *kangendaharar* van regel c, waarin men blijkens de context een woord voor „minnaar" te zoeken heeft, het *kāpwāteki* van d, omdat *kapwa* vóór een predicaatswoord met een meervoudig subject pleegt te staan, en, in dezelfde regel, *dinasir*, omdat *dasir* geen van elders bekend grondwoord is en de door vorige vertalers veronderstelde woordgroep *matunggalan dina* met de rest van de mededeling niet tot een zinvol geheel te integreren is; voor „minnaar" heb ik geen woord gevonden, dat in voldoende mate op *kangendaharar* gelijkt om zonder meer acceptabel te zijn – mijn emendatie dient dus slechts om de gedachten te bepalen en is daarom tussen vierkante haken geplaatst –, maar *kapwātingkah* staat grafisch dicht genoeg bij *kāpwāteki* om als normale tekstverbetering beschouwd te kunnen worden, en hetzelfde geldt voor *ḍinasar*, dat ik voor *dinasir* in de plaats heb gesteld; wat ik aan lezing en vertaling voorstel ziet er dus zo uit:

çrī nāthêng Tumapĕl tapĕlnira [*wadhūharaṇa n*] asaçarīra kāminī
kapwā*tingkah* *a*tunggalan *ḍinasar* an pawijil i kawicitran ing manah

De tapĕl van Tumapĕl's koning (stelde voor): [een schaker], die gemeenschap met zijn liefste had;
strijdlustig met elkaar verenigd, waren zij (door Kāma en zijn bruid) bezield, (aan hen) de cijns betalend der verrukking.[64]

Daar in de natuurlijke orde een man en een vrouw samen het leven schenken aan een kind, is te begrijpen, dat van de twee in deze paragraaf besproken tapĕl's de ene de bevruchter, de andere de bevruchte voorstelt. In het onderhavige geval gaat het om Mitra en Waruṇa, gerepresenteerd door Krtawardhana en Gajah-Mada, en van deze mannen heeft Prapanca aan Waruṇa alias Gajah-Mada de passieve rol van de vrouw toegekend. In de jongere Indische mythologie representeert Mitra de zon, Waruṇa de zee, en wie de zon in het water kan zien schijnen zal geen moeite hebben met toekenning van vrouwelijke functie aan Waruṇa. Dat koning Krtawardhana in Nag. 65,4,c/d indirect als minnaar optreedt, spreekt eveneens vanzelf. De functionele vrouwelijkheid van Gajah-Mada in de hier besproken situatie is minder evident; men zou de verklaring kunnen zoeken in de normale ondergeschiktheid van de patih aan de koning, of in de mythische betrekking tussen de patih en Agastya, die om zijn baard aan een man, maar vanwege zijn dikke buik aan een zwangere vrouw doet denken; het geven van een positiever antwoord moet ik aan anderen overlaten, omdat voor mij hoofdzaak is, dat men via de in deze paragraaf geciteerde heilwens, waarin Iḍā centraal staat, komt tot een Mitra/Waruṇa-figuur, die in een totale tapĕl-theorie opgenomen kan worden.

Er zijn nog wel twee vragen te stellen, die in de lijn van mijn betoog liggen, hoewel ik er geen bindend antwoord op zou willen geven. De eerste is, of men in verband met het Mitra/Waruṇa-paar mag denken aan het paar Trṇawindu-Marīci, dat, mede vanwege de rol, die Trṇawindu in het inleidende verhaal der kakawin Sumanasāntaka speelt, van zo groot dynastiek belang geacht is, dat het in de dagen van Krtawardhana en Gajah-Mada gestalte heeft gekregen in een van hun namen voorzien beeldenpaar; in KBW 1,262 vindt men Trṇawindu genoemd als vader van Ilā, en het substantief *ilā* is volgens CSW 49 een nevenvorm van *iḍā*.[65] De tweede vraag is, of men, gegeven de tegenstelling tussen de Buddhistische figuren Krtawardhana en Gajah-Mada en het erotische karakter van hetgeen hun tapĕl's voorstellen – het woord *tṛṣṇā*, „dorst, sexuele begeerte", suggereert in het orthodoxe Buddhisme het tegendeel van volmaaktheid –, er geen rekening mee moet houden, dat Prapanca de Bhairawa-richting en daarmee *maithuna* als middel ter verwerving van Buddha-status erkende.

2.324. De regels Nag. 65,4,a/b, die een mededeling over bhre Wĕngkĕr's tapĕl bevatten, stellen ons primair voor een technisch probleem. In regel a

vindt men na de naam van de tapĕl-aanbieder *apnĕd awawān yaça pathani taḍahnirādhika*, hetgeen argwaan wekt, omdat *apnĕd* òf een van elders niet bekende betekenis zou moeten hebben, òf als hulppredicaatswoord gebruikt zou moeten zijn; ik heb daarom het overgeleverde *apnĕd awawān* door *anghaturakĕn* vervangen en, in verband daarmee, het *taḍah* van het handschrift door *tapĕl*. In regel b wordt volgens het oordeel van alle vertalers een uitdeling van geld en/of goederen vermeld; het in b voorkomende *wartta* zou als *wārtta* gelezen en conform Kern's suggestie met „gepast" vertaald kunnen worden, maar een der in CSW 398 vermelde betekenissen is „middelmatig", en aangezien enerzijds evident is, dat Prapanca aan bhre Wĕngkĕr geen zuinigheid heeft kunnen toeschrijven, en aan de andere kant uit KBW 3,485 sq. blijkt, dat vrijgevigheid traditioneel met een regenbui vergeleken wordt, ligt vervanging van *wartta* door *warṣa* voor de hand; uit deze correctie vloeit voort verbetering van het zonderlinge *mūlya madulur* – wat is „een superbe structuur, die met geldschenking gepaard gaat"? – tot het bij *warṣa* passende *mily amah-uda ng*, want een forse regenbui leidt tot een bandjir. Ik zou derhalve Nag. 65,4,a/b als volgt willen lezen en vertalen:

sang çrī nātha ri Wĕngkĕr *anghaturakĕn* yaça patani *tapĕl*nirādhika
sarwêndah racanānya *mily amah-uda ng* dhanawitaraṇawarṣa ring sabhā

De koning van Wĕngkĕr bood kraton-bouwwerk aan; zijn tapĕl was subliem
en van merkwaardige structuur: een regen van geschenken stroomde als een bandjir op de sabhā.[66]

Dat bhre Wĕngkĕr's tapĕl een stroom van geld en goederen toonde dan wel verspreidde, is niet verbazingwekkend, aangezien de tapĕl van zijn zoon bhre Matahun een alle-begeerten-bevredigende Nandinī te zien gaf; daar wij bhre Matahun's Nandinī als een variant van bhre Paguhan's wensboom hebben leren kennen, mogen wij in bhre Wĕngkĕr's tapĕl een supplement op de variant van de wensboom zien, zodat ook in Nag. 65,4,a/b een verwijzing naar „het tijdvak van Maitreya" opgesloten ligt. In de weergegeven tekst is de geldstroom echter een uitvloeisel van de structuur van een kraton-bouwwerk; het gaat om dat bouwwerk, want in 66,1,a/b komt Ādityawarman, koning van Malayu en patih van Daha, in de laatstgenoemde functie bhre Wĕngkĕr's tweede man, ter sprake, en in die functie doet hij iets, dat met bhre Wĕngkĕr's bouwwerk in verband staat, zoals Gajah-Mada iets te zien geeft, dat met Krtawardhana's dartele paar te maken heeft; 66,1,a/b lees en vertaal ik als volgt:

enjing *rakryan amātya ring Daha* Bhaṭāra Narapati sabhojanâkrama marĕk
mwang sang kṣatriya sang paḍādhika *manūt* yaça buku-bukuran rinĕmbat asusun

(De dag daarna,) des ochtends, presenteerde zich Ādityawarman, Daha's patih, met zijn voedsel, ceremonieel,
en kṣatriya's, die mèt hem tot de upper ten behoorden, volgden het als pikulan vervoerde, in etages opgetrokken, staatsiebouwwerk.[67]

Dat bhre Wĕngkĕr een bouwwerk aangeboden heeft, is begrijpelijk, omdat *wĕngkĕr* als appellativum ongeveer dezelfde betekenis heeft als *yaça patani*, indien men met van der Tuuk, KBW 4,179, in *patani* een verjavaanste variant van Sanskrt *pattana* ziet; in Par. 27,15 sq. wordt bhre Wĕngkĕr aangeduid met de titel *Pramiçwara ring Pamotan*, welks *pamotan* een synoniem is van *wĕngkĕr*, maar gemakkelijker in verband te brengen met het oudere woord voor ,,koninklijke residentie'', *wwatan mas*. Er moet echter nog een andere overweging hebben gegolden, omdat de samenhang van bhre Matahun's tapĕl met die van bhre Paguhan een betrekking tussen de tapĕl van bhre Wĕngkĕr en die van Krtawardhana vereist. Nu is het zo, dat het Javaanse besef van decorum, althans voor zover uit de litteratuur op te maken is, geen ruimte biedt voor een stoeipartij, die een sacraal karakter heeft, in de open lucht; verheven minnespel voltrekt zich in een stoeipaviljoen, een bouwwerk, dat op Java *Tāladhwaja* is gaan heten, en het ligt dus voor de hand, dat het *yaça patani* van 65,4,a alsmede het *yaça buku-bukuran* van 66,1,b slaat op het stoeipaviljoen, waarvan het vrijende paar van 65,4,c/d en 66,2,b gebruik heeft gemaakt.[68]

2.325. Hoewel in deze subsectie de nadruk is gelegd op aan de gast van 1284 verstrekte informatie aangaande verwerving van Buddha-status door haar nageslacht – in de nabije toekomst door Rājasanagara, op langere termijn door de vierde Buddha-Koning –, en dus op invloed van het Lalitawistara-verhaal over het gesprek aan de Nairanjanā-oever, ontbreekt een verwijzing naar ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel niet geheel; ten minste tweemaal vindt men in de besproken passus de woorden *bhojana* en *niwedya*. Het woord *niwedya* betekent in het Sanskrt echter ,,informatie'' – CSW 220: ,,mitzuteilen, zu berichten'' –, en overdracht van *niwedya*'s betekenis op *bhojana* is, daar gebruik van Sanskrt woorden in een secundaire Javaanse betekenis vaker voorkomt – op het gebruik van *wyāpāra* voor ,,verversingen'' is sub 2.224 de aandacht gevestigd –, niet uitgesloten; ook het in Nag. 65,3,a gebruikte *humaturakĕn*, plus het eventueel in 65,4,a te lezen *anghaturakĕn*, kan zowel ,,voedsel'' als ,,mededeling'' tot object hebben. De kwestie, waarom het in dit hoofdstuk gaat, blijft dus nog open.

Vaker dan de vorige vertalers van de tapĕl-passus heb ik van emendatie gebruik gemaakt, en daarmee heb ik in hogere mate dan zij aan de copiist(en) onvoldoende begrip van Prapanca's verhaal toegeschreven. Dat Prapanca met zijn tapĕl-verhaal zijn collega's in de eeuwen na 1287 geboeid, maar onvoldoende houvast geboden heeft, blijkt uit de wijze, waarop karakteristieke details er van door jongere auteurs gebruikt, doch in ander verband geplaatst zijn; er zijn zo nieuwe eenheden ontstaan, waarvan er sommige reeds vóór de ontdekking van de Nāgarakrtāgama onder de aandacht der Javanici gekomen zijn, maar bij het Nāgarakrtāgama-onderzoek geen rol gespeeld hebben, omdat zij daarmee niet te maken leken te hebben. In de volgende subsectie breng ik hetgeen mij opgevallen

is – misschien is er meer – ter sprake om er het betoog van het voorafgaande deel van sectie 2.3 mee te steunen.

2.331. In het derde hoofdstuk van zijn dissertatie heeft Drewes „Messiaansche verwachtingen" der Javanen besproken, en in dat kader sub 2 „De pralambangs van Djajabaja en hun prototype", DJG 130 sqq. Het is mij hier te doen om een verhaal, waarin een door langdurige ascese gerijpte ajar een koninklijke bezoeker door een vrouwelijke leerling zeven gerechten laat voorzetten; de vorst ontsteekt daarover in woede, doodt de ajar, en verklaart de prins, die hem vergezelt, waarom hij dat gedaan heeft: in de gerechten lagen toespelingen op de toekomstige geschiedenis van Java, die aan niemand geopenbaard had mogen worden, opgesloten, en de ajar had, door van zijn kennis aangaande de toekomst blijk te geven, iets onvergeeflijks gedaan. De zelf helderziende koning van Java heet in de ene variant van dit verhaal Jayabhaya van Kaḍiri, in de andere Banjaran-Sari, en Banjaran-Sari is in jongere Javaanse verhalen een naam van de Pararatonse dynastiestichter Angrok, die van Jayabhaya duidelijk onderscheiden pleegt te worden. Het gaat hier om het ajarverhaal, want het is evident, dat de betrokken gastheer de zeven tapĕlaanbieders van Nag. 65,3 sqq. representeert, en dat zijn daad dus te herleiden is tot Prapanca's Sarwajnapūjā, waarmee informatie over de toekomst der Pancatathāgata-dynastie verschaft is. In Prapanca's verhaal staat de geadresseerde in nauwe betrekking tot de in zeven gedaanten optredende sang hyang Sarwajna; in het door Drewes weergegeven verhaal is zij gezellin van de ajar geworden, heeft de functionele identiciteit der zeven tapĕl-aanbieders geleid tot de figuur van de ene ajar, en is de zevenvoudigheid bewaard gebleven in de verscheidenheid der aangeboden gerechten, zoals zij in de Nāgarakrtāgama tot uiting komt in de verscheidenheid der tapĕl's.[69] Doordat de vrouwelijke hoofdfiguur van Nag. 63 sqq. in de door Drewes besproken verhalen een andere functie gekregen heeft, is de plaats, die zij in het ritueel van 1284 ingenomen had, vacant gekomen, en die plaats is later toegewezen aan Jayabhaya, d.w.z. aan de Jayabhaya der Majapahitse theorie, die in het slot der kakawin Bhāratayuddha geïdentificeerd wordt met Kalki en in die hoedanigheid de eschatologische functie had, waardoor hij voor associatie met de toekomstvoorspelling van Prapanca's sang hyang Sarwajna in aanmerking kwam; aan Angrok schrijft de Pararaton geen toekomstvoorspelling toe, en daarom is het door Drewes besproken verhaal der Sĕrat Aji Saka vermoedelijk een jongere variant van het pralambang-verhaal.

Voor Drewes zijn in 1925 vrij recente gebeurtenissen en geschriften uitgangspunt voor zijn onderzoek geweest; hij heeft daarom naar oudere gegevens, die tot verduidelijking van zijn voornaamste materiaal zouden kunnen bijdragen, gezocht, en bij een geschriftje van omstreeks 1700 A.D. een grens bereikt; cf. DJG 136, waar hij het bestaan van Erucakra-geloof en het ontbreken van Muḥammedaanse eschatologie in die tijd als

interessante feiten mocht vermelden, en zijn opmerkingen op p. 137, die verklaren, waarom hij zijn betoog voortgezet heeft met een bespreking van de Hinduïstische yuga-theorie. Voor mij staan in deze sectie centraal Majapahitse toekomstverwachtingen in het kader der Javaanse kapancatathāgatan-theorie, en in het volgende hoofdstuk, waarin Prapanca's Bharāḍa-verhaal besproken zal worden, zal blijken, waarom de Jayabhaya der Kaḍirise inscriptieteksten enkele eeuwen na zijn dood vervormd is tot een Hinduïstische dynastiestichter en potentiële profeet. Drewes' onderzoek raakt het mijne in de passus, die in de vorige alinea besproken is; in volgende hoofdstukken van dit boek zal ik herhaaldelijk aanleiding hebben om op zijn uiteenzettingen nader in te gaan.

2.332. In vrij scherpe tegenstelling tot het jongere verhaal van de vorige paragraaf, hetwelk het beeld van de Sarwajnapūjā als geheel bewaard heeft, staan fragmenten van de Tantu Panggĕlaran, die herinnering aan de afzonderlijke tapĕl's reflecteren. Thema van het boek is de verplaatsing van het heilige land en zijn heilige gemeenschap van Indië naar Java en hetgeen in het nieuwe rijk geschied zou zijn; dit thema is essentieel Buddhistisch, omdat het Buddhisme een internationale religie geworden is, in tegenstelling tot het Hinduïsme; de Javaanse Buddhisten hebben echter het bestaansrecht van een Javaans Hinduïsme erkend en aan „de anderen" hegemonie in bepaalde tijdvakken toegestaan, hetgeen er toe geleid heeft, dat aan Prapanca's tapĕl-passus ontleende verhalen in Pajang duidelijker Hinduïstisch gekleurd zijn dan anders het geval zou zijn geweest. Het TP-verhaal over het verplaatsen van de Mahāmeru is een essentieel onderdeel van het totale TP-verhaal, maar aangezien het vermengd geraakt is met het MB-verhaal over het karnen van de oceaan, en het karnverhaal door Prapanca verwerkt is in Nag. 65,5, is Nag. 65,5 òf de oorzaak geweest van de uitbreiding van het TP-se Mahāmeru-verhaal, òf voor de TP-man aanleiding om ook de rest van Prapanca's tapĕl-verhaal in zijn geschrift te verwerken; de term „TP-man" neme men in ruime zin, als „drager van een traditie, die de vorm van het in deze paragraaf relevante deel der Tantu Panggĕlaran bepaald heeft".

In het verhaal van TP 72,20 sqq. toont Umā zich geïrriteerd, omdat haar zoon Kumāra te vaak van zijn behoefte aan moedermelk laat blijken. Om aan het zogen te ontkomen neemt zij kalpataru-gedaante aan en door bewerking van haar borsten laat zij de kalpataru vocht afscheiden; Kumāra ziet en proeft het sap en voegt dan de boom toe: *(a)non duh, duk amangguh susu ning indung kadîng dangu*, „toen ik, zoals vroeger (zo vaak), moedermelk zocht, vond ik (uw) sap". In de geciteerde zin komen, zoals Pigeaud in TP ed. 143 reeds opgemerkt heeft, de woorden *ano, duk* en *dangu*, die resp. „suikerpalm", „suikerpalmvezel" en „suikerpalmbloemstengel" betekenen, voor, en de strekking van het verhaal is dus wel, dat Kumāra bij toeval de suikerpalm geschapen of erkend heeft, als botanisch equivalent van Umā. Het verhaal is van het type, dat men

verwachten mag in de Tantu Panggĕlaran aan te treffen, en zou daarom, hoe interessant ook voor andere specialisten, hier niet ter sprake behoeven te komen, indien niet twee details de aandacht vroegen. Het eerste is, dat de TP-man blijkbaar *ano* als het gewone woord voor „suikerpalm" gekend heeft, zoals ook de auteur van Par. 5,1; deze conclusie verschaft ons een argument tegen Pigeaud's verklaring van bhre Paguhan's tapĕl in JFC 4,186 sqq. Het tweede en bepaaldelijk voor het betoog van deze paragraaf relevante detail is, dat de TP-man tussen Umā en de suikerpalm, die haar moedertaak overneemt, de kalpataru plaatst; de functie van de wensboom wordt uit het TP-verhaal zelf niet duidelijk en komt dan ook in Pigeaud's commentaar (TP ed. 229) niet ter sprake, maar wij krijgen een zinnig geheel, indien wij aannemen, dat in een oudere versie van het verhaal de wensboom aangeduid is geweest met *pu handewa*, hetwelk verstaan is als *puhan dewa*, „godenmelk", en dat de man, die de ons overgeleverde TP-tekst geschreven heeft, het minder gebruikelijke *handewa* vervangen heeft door het beter bekende *kalpataru*; is dat zo, dan is het verhaal van TP 72,20 sqq. te herleiden tot Nag. 65,3,b, daar, zoals sub 2.322 betoogd is, *handiwa-handiwa* als synoniem van *kalpataru* voorkomt.[70]

In het verhaal van TP 77,1 sqq. is Umā, in opdracht van Çiwa, op zoek naar melk van een maagdelijke zwarte koe; op die ijdele tocht loopt zij bovendien een scheur in haar grote teen op. Ten slotte ontmoet zij een man, die het gezochte leveren kan, maar daarvoor een sexuele beloning vraagt; in een dwangpositie verkerende, stemt Umā na aarzeling toe, maar zij beperkt zich tot de sampuṭa-coitus, die haar trouw aan Çiwa formeel spaart. De list blijkt overbodig, want de melkboer ontpopt zich als Çiwa, die zichzelf in een herder en zijn stier Nandi in een zwarte koe omgetoverd had; ontstemd over de haar gebakken poets ontdoet Umā zich van de verworven melk, die tot de Melkzee wordt. Van het verspilde zaad van de melkboer is een deel in de gescheurde teen terechtgekomen; dat leidt tot teenzwangerschap en geboorte van kinderen, die eerst verstoten, maar ten slotte erkend worden; zelfs Cintāmaṇi, voor wie zijn ouders zich eigenlijk schaamden, werd door hen aanvaard, toen geweldige natuurverschijnselen op de noodzaak daarvan wezen. Te oordelen naar het slot van dit eigenaardige verhaal is het de auteur te doen geweest om legitimering van de sampuṭa-coitus, die, in de Kāmasūtra vermeld, als bruikbare vorm van geslachtsgemeenschap aanvaard moest worden, maar op Java blijkbaar ongepast geacht werd, en gevaarlijk vanwege de kans op zaadverspilling en het demonische effect daarvan. Uit het detail van Nandi's omtovering in een zwarte koe blijkt echter invloed van Prapanca's tapĕl-passus, en dit onmiskenbare gegeven maakt waarschijnlijk, dat de TP-man de als tegennatuurlijk beschouwde sampuṭa ter sprake gebracht heeft als substituut voor de sexuele samenwerking van Krtawardhana en Gajah-Mada in hun Mitra/Waruṇa-hoedanigheid; het feit, dat in de TP-passus ook de Melkzee vermeld wordt, en dat de oudste

der door Umā op miraculeuze wijze voortgebrachte zonen met Sanatkumāra te identificeren schijnt te zijn, steunt het vermoeden, dat het verhaal van TP 77,1 sqq. primair tot Nag. 65,3 sqq. te herleiden is. Er blijft dan nog wel het een en ander te verklaren over, maar het gaat in deze subsectie om de vraag, hoe het Javaanse nageslacht op Prapanca's tapĕl-passus gereageerd heeft, en hoofdzaak is dus, dat wij iets herkenbaars gevonden hebben, al is dat met verhaalelementen van andere oorsprong vermengd geraakt.[71]

2.411. Nu in deze vierde sectie aandacht te besteden is aan de Krtanagara-dochter, die men de centrale figuur van het ritueel van 1284 mag noemen, lijkt het goed te beginnen met een opmerking over de vigerende theorie en een zwakke plek daarin. Uit HJG[2] 366 sq. blijkt, dat een halve eeuw geleden communis opinio geworden is, dat Krtanagara's nakroost bestond uit vier dochters; deze opvatting werd geacht betrouwbare Nāgarakrtāgama-informatie weer te geven, terwijl de afwijkende mededeling van de Pararaton, die slechts twee Krtanagara-dochters vermeldt, onvolledig of onjuist geacht werd; met betrekking tot 1216 sqq. duidt de Pararaton-man ze aan als vorstin van Kahuripan resp. vorstin van Daha, en daarin heeft Krom een blijk van verwarring met de Krtanagara-kleindochters van Nag. 48,1 gezien. Nu heb ik bij een vorige gelegenheid betoogd, dat het geval gecompliceerder is dan Krom vermoed heeft, en dat is ook de strekking van het betoog van deze sectie. Om redenen, die vanzelf duidelijk zullen worden, ga ik hier uit van de Pararaton-notitie. Krom heeft over het hoofd gezien, dat de Pararatonse dubbele Krtanagara-dochter in OJO 81 indirect vermeld wordt via aanduiding van één schoonzoon van Krtanagara met de titel *Ardharāja*; deze term is een uitvloeisel van de theorie, dat met Krtanagara's dood een tijdvak van rijksdeling begonnen is, en naast de Ardharāja van Daha van OJO 81, wiens gemalin een bhre Daha is, staat daarom, wegens de betekenis van *ardha*, „half, helft", een tweede Ardharāja met een bhre Kahuripan als gemalin; met de andere Ardharāja heeft de auteur van OJO 81 ongetwijfeld Wijaya bedoeld, al is dat niet uit het Pararaton-verhaal op te maken.[72]

Een tweede fout – die men overigens niemand verwijten mag – is, dat vroegere onderzoekers van de Pararaton niet opgemerkt hebben, dat het Pararaton-verhaal over de Krtanagara-dochters in hoge mate beïnvloed is door het Sītā-verhaal van het Rāmāyaṇa. In het Indische epos wordt Rāma een banneling als gevolg van kuiperijen; met zijn gemalin Sītā zwerft hij eerst door de wildernis, maar dan wordt Sītā in opdracht van Rāwaṇa geschaakt, zodat zij een gevangene in Rāwaṇa's residentie wordt; dit leidt tot een oorlog, die Rāma met assistentie van de apenkoning Sugrīwa tegen Rāwaṇa voert, en uiteindelijk tot Sītā's bevrijding. Alle elementen van het Indische thema vindt men in het Pararaton-verhaal terug, maar de rijksdelingstheorie, die twee Krtanagara-dochters vereiste, heeft er toe geleid, dat de Pararaton-man de Sītā-figuur gesplitst heeft in een Sītā-I, die de Rāma-variant Wijaya op zijn zwerftocht vergezelt en krachtens de loop van het Rāmāyaṇa-verhaal als oudste Krtanagara-dochter optreedt, en een Sītā-II, in gevangenschap te Daha vertoevende. Het technische probleem van deze adaptatie was voor de Pararaton-man het vinden van een aannemelijk verhaal ter verklaring van „de splitsing van Sītā". Dat verhaal is door Krom in HJG[2] 350 sq. besproken en eigenlijk belachelijk verklaard, maar wie niet in termen van geschied-

schrijving denkt zou het als een vondst kunnen beschouwen: de Pararatonman laat Wijaya na Krtanagara's dood een door de Kaḍiriërs uiteraard niet meer verwachte tegenaanval doen, bij welke gelegenheid hij een paniek veroorzaakt, waarvan een der gevolgen is, dat de twee Krtanagara-dochters, die samen in de handen der Kaḍiriërs gevallen waren, van elkaar gescheiden worden.[73]

De betrokken Pararaton-passus, 19,34 sqq., is verminkt geraakt, zij het niet onherstelbaar, doch de verminking is Brandes niet opgevallen; mijns inziens dient men te lezen:

> Sĕḍĕng sirĕp ing wong tinut ingamuk manih denira raden Wijaya. Samangka bubar wong Daha; akeh wong kĕna ring tumbak ing *rowangipun*; ariḍu a*wor* palajĕng ing wong Daha. Wontĕn ta pu*tra*nira Bhaṭāra Çiwa-Buddha, sama istri, kalih siki, jaga panggihakĕna lawan raden Wijaya denira Bhaṭāra Çiwa-Buddha. Kalih sira kajarah de ning wong Daha. Rahaden istri sira sang anom apisah lawan sira sang panuha; tan tunggal paranira malajĕng, wet ing *wong Daha* dahat ariḍu de ning pangamukira raden Wijaya. Kala ning wĕngi wontĕn ta balĕman ... murub, agĕng urubipun. Kapanggih raden istri panu*ha* irika. Katinghalan sira denira raden Wijaya, engĕt yen raden yayîstri panuha; mangkin ta *den*-sambut denira raden Wijaya.

De meeste emendaties zijn hier van geen belang; het gaat om het cursief gedrukte *wong Daha*, dat vóór *dahat ariḍu* staat, en om de door mij geschrapte woorden tussen *balĕman* en *murub*, het *ing wong Daha* van Brandes' tekst. Binnen de grenzen van een zin of zinsdeel vindt men in Javaanse handschriften geen woordscheiding, terwijl daar bovendien eigennamen niet met een hoofdletter geschreven worden; volgens mij heeft een oudere versie na *wet ing* te lezen gegeven *wongdahadahatariḍu*. Een copiist nu, die dit in het door hem gecopieerde handschrift aangetroffen heeft, kon gemakkelijk over het hoofd zien, dat *dahat ariḍu* normaal Javaans is voor „zeer nerveus", en tot de veronderstelling komen, dat de vervaardiger van het oudere handschrift de plaatsnaam *Daha* bij vergissing tweemaal geschreven had; deze copiist heeft daarom mijns inziens *wongdaha* uit de tekst gelicht en tussen *balĕman* en *murub* geplaatst; daarna heeft ook Brandes *dahat ariḍu* niet herkend en in de gedrukte tekst *Daha ta riḍu* opgenomen, alsmede het door de copiist tussen *balĕman* en *murub* geplaatste *ing wong Daha*. Het gevolg vindt men in VBG 49/1,70, waar Brandes' vertaling suggereert, dat de door Wijaya belaagde soldaten van Daha 's nachts, om welke reden dan ook, een hoogopvlammend vuur aangelegd hadden; deze interpretatie is, zoals o.a. uit HJG² 351 sq. moge blijken, in zwang gebleven, omdat dit deel van het Pararaton-verhaal, hoewel voor een historicus niet van belang, op zichzelf niet onredelijk leek.[74]

Vertaalt men de door mij gewijzigde Pararaton-tekst, dan krijgt men:

> Toen de nacht gevallen was, viel Wijaya (de Kaḍiriërs) opnieuw aan. Bij die gelegenheid verloren zij hun groepsverband, zodat velen door pieken van hun eigen strijdmakkers gekwetst raakten, en nerveuze verwarring hun vlucht kenmerkte. Nu had Heer Çiwa-

Buddha twee dochters, die hij tot bruiden van Wijaya bestemd had; beiden waren door de Kaḍiriërs buitgemaakt. Doordat de Kaḍiriërs door Wijaya's aanval zeer nerveus waren geworden, bleven de twee meisjes op de vlucht niet bij elkaar en raakte de jongste van de oudste gescheiden. In het nachtelijke duister nu vertoonde zich een stralend vuur van grote lichtsterkte; daarin trof Wijaya de oudste prinses aan, en haar aanschouwende herkende hij in haar de oudste prinses; terstond pakte hij haar.

Op het eerste gezicht is dit verhaal minder duidelijk dan dat van Brandes' vertaling, maar leest men het verhaal over Wijaya's avonturen na Krtanagara's dood in de Babad Tanah Jawi, en bepaaldelijk in de versie van cod. L.B. 1786, dan blijkt het jongere geschrift de scène, die ons hier interesseert, eveneens te bevatten, doch in een vorm, die zoveel duidelijker dan de korte Pararaton-notitie is, dat zij ons tot identificatie van „de prinses in het stralende vuur" in staat stelt.

2.412. Het BTJ-se Susuruh- alias Wijaya-verhaal verschilt in details van dat der Pararaton, maar het gaat in beide gevallen om iemand, die een tijd van ballingschap beleeft en ten slotte stichter en eerste koning van Majapahit wordt; de verschillen zijn misschien voor een deel uit misverstand te verklaren, maar voor een ander deel reflecteren zij de vrijheid om een oud verhaal anders na te vertellen, die een dichter geniet in een gemeenschap, waarin historiografie en mythologie geen scherp onderscheiden begrippen zijn; aan oude geschriften ontleende figuren dragen in de Babad Tanah Jawi vaak een nieuwe naam, een verschijnsel, dat misschien te verklaren is uit de behoefte om een later bhawacakra-tijdperk ondanks de theorie aangaande de regelmatige terugkeer van al het vroegere toch als enigszins anders te kenmerken. Het ons in deze paragraaf interesserende verhaal begint met de gewelddadige dood van Pamĕkas van Pajajaran; *Pamĕkas*, letterlijk „de laatste (koning van zijn groep)", staat voor Krtanagara, en *Pajajaran* staat dus voor „Singhasāri", al is evident, dat het tevens Batavia suggereert, omdat reeds in het tijdvak van het zich met Majapahit identificerende Mataram Batavia „de andere kraton" begon te worden; Susuruh's zwerftocht is ten gevolge daarvan een west/oost-reis geworden, en als zodanig een variant van de Bharāḍa-reis van Nag. 68, waarover in het volgende hoofdstuk meer te zeggen zal zijn. In het Pararaton-verhaal ontvangt Wijaya eerste gastvrijheid en enige andere hulp van de buyut ing Panḍakan, een Sugrīwa-figuur; diens rol speelt in de Babad Tanah Jawi de weduwe van Kali Gunting, in wie Gāyatrī te herkennen is, omdat de kali Gunting een riviertje is, in welks nabijheid het Palungan van Nag. 68,4,b lag; over Palungan als „woonplaats van Gāyatrī" zal in latere hoofdstukken meer te zeggen zijn. De weduwe van Kali Gunting, die zich, evenals de buyut ing Panḍakan in het Pararaton-verhaal, wegens hulpverlening door de tegenstander en over-

winnaar van Pamĕkas bedreigd voelt, besluit Susuruh op zijn tocht te vergezellen, en wordt daardoor duidelijker de Sītā-I van het Pararaton-verhaal. Het eerstvolgende reisdoel is een bezoek aan „de ajar van Gunung Kombang"; deze als man optredende ajar was in vroegere jaren een beeldschone prinses geweest, maar langdurige ascese had hem/haar het vermogen geschonken om een andere gedaante aan te nemen alsmede de voor Buddha's karakteristieke kennis van ieders verleden, heden en toekomst; *gunung kombang* staat voor „het land der geesten" en daarom – krachtens een argument, dat pas later ontvouwd kan worden – eveneens voor Palungan. Aan de voet van de Gunung Kombang laat Susuruh zijn reisgezellen achter om zich in het nachtelijke duister naar de woonplaats van de heilige te begeven; de juiste ligging wordt hem onthuld, wanneer een verblindende lichtglans een ogenblik de duisternis doorbreekt. De ajar, uiteraard van zijn komst op de hoogte, ontvangt de zwerver vriendelijk en voorspelt hem zijn toekomstige heerschappij, maar tevens verschaft hij informatie over zijn eigen verleden, en om zijn bewering te staven vertoont hij zich Susuruh als jonge, beeldschone prinses; Susuruh ontvlamt in liefde en wil het meisje omhelzen, maar valt in zwijm, wanneer hem dat niet gelukt; tot bewustzijn gekomen, ziet hij zich weer geconfronteerd met de oude ajar, die hem „haar" toekomstige mystieke huwelijk met de opperheersers van Java in het vooruitzicht stelt.

Over het mystieke huwelijk van Lara Kidul – zoals de ajar meestal genoemd wordt – met de opperheerser van Java zal in ander verband meer te zeggen zijn, want hier is in de eerste plaats van belang, dat „de verschijning van de toekomstige bruid in een verblindend licht" enerzijds doet denken aan de in de vorige paragraaf besproken Pararaton-passus, maar aan de andere kant aan het Tapatī-verhaal van Adip. 157,2 sqq. In het laatstgenoemde verhaal lezen wij, dat koning Sambaraṇa bij gelegenheid van een jachtpartij van zijn gezelschap gescheiden raakt en in het duistere woud plotseling geconfronteerd wordt met Tapatī, jongste der twee dochters van de Zonnegod, die hem in een stralend licht verschijnt; Sambaraṇa ontvlamt terstond in liefde en wil het meisje omhelzen, maar dat gelukt hem niet, omdat zij uit louter licht bestaat; hij valt flauw, maar komt weer bij, en krijgt dan van haar te horen, dat een huwelijk niet uitgesloten is – Sambaraṇa had zich namelijk steeds een vereerder van de Zonnegod getoond –, indien hij in die richting de juiste stappen zou doen. Hoe dit huwelijk tot stand gekomen is, is bijzaak, want hier gaat het er om, 1⁰ dat het verhaal van Adip. 157,2 sqq. op Java zo overgeleverd is, dat de auteur van cod. L.B. 1786 aan de ajar van Gunung Kombang vrijwel dezelfde woorden in de mond heeft kunnen leggen als de Ādiparwa-man Tapatī laat gebruiken; 2⁰ dat de weg van het Javaanse Ādiparwa naar cod. L.B. 1786 over Majapahit en Pajang loopt, zodat het Tapatī-verhaal aan Prapanca en aan de auteur van Par. 19,34 sqq. bekend geweest moet zijn; 3⁰ dat Tapatī in MB 1,171, het in Adip. 157,2 sqq. weergegeven verhaal, jongere zuster van Sāwitrī, Sūrya's oudste dochter

dus, genoemd wordt, en dat beide zusters in de Javaanse traditie voorkomen; 4⁰ dat Çiwa op Java vereerd is als *Çiwâditya*, „Çiwa-Zonnegod", zodat de afstand tussen Tapatī en „de Çiwaïtische dochter van Çiwa-Buddha" overbrugbaar was.[75]

Dat in de Indische traditie aan Tapatī een oudere zuster Sāwitrī toegekend wordt, is van belang, omdat de gebondenheid der Javaanse geleerden aan het Rāmāyaṇa-verhaal èn aan de theorie betreffende rijksdeling-in-Taya-tijd tot onderscheiding van een zwervende Sītā-I en een gekerkerde Sītā-II geleid heeft; de door Wijaya in de wildernis aangetroffen prinses kon slechts Sītā-I en dus oudste Krtanagara-dochter zijn, terwijl Tapatī als jongste dochter van Sūrya bekend stond. Die moeilijkheid was te overwinnen via Tapatī's vervanging door Sāwitrī; ik ken geen verhalen, waarin de twee dochters van Sūrya duidelijk tegenover elkaar staan krachtens functieverschil, en bovendien zou in het kader van de Javaanse gedachtengang passen een ardharāja, die met Sāwitrī trouwt, naast een ardharāja, die Tapatī tot gemalin heeft. Het is evident, dat de oplossing in deze richting te zoeken is, want in de Nāgarakrtāgama heet de gemalin van Wijaya-Krtarājasajayawardhana, aan wie duidelijk stammoederschap, en dus de functie van Tapatī in de Hinduïstische MB-genealogie, toegeschreven wordt, Gāyatrī, en *gāyatrī* is een synoniem van *sāwitrī* als aanduiding van de upanayana-mantra; hier komt bij, dat Prapanca in Nag. 46,1,d, waar Gāyatrī ter sprake komt, de cryptische woorden *wungsu pinakādi* toevoegt, „jongste, die als oudste fungeert", en dat dit, ook indien een tweede interpretatie denkbaar is, in elk geval begrepen kan worden als „de Tapatī, die in Sāwitrī-positie optreedt".

2.413. Met het betoog van de vorige alinea zijn wij er nog niet, omdat Gāyatrī in Nag. 46,1 verschijnt als jongste van een reeks Krtanagara-dochters, die van het tweetal van de Pararatonse Wijaya-roman afwijkt. Om het verschil tussen de Pararaton-mededeling en de theorie van Nag. 46,1 te verklaren moeten wij aandacht schenken aan de in de vorige alinea genoemde upanayana-mantra, het vers Rgweda 3,62,10, dat, voorafgegaan door de praṇawa en de mahāwyāhrti, volgens Hinduïstische traditie daarvoor in aanmerking komende knapen ingefluisterd wordt bij gelegenheid van hun initiatie, en dus het begin is van de wijsheid, die zij geacht worden zich na die plechtigheid te zullen verwerven; de tekst van de mantra luidt aldus:

OM ! Bhūr-Bhuwah-Swah ! Tat Sawitur wareṇ(i)yam
bhargo dewasya dhīmahi dhiyo yo nah pracodayāt !

Heil ! Aarde-Luchtruim-Hemelsfeer ! Verwerven wij van Sawitar
het kostelijke licht, van God, Die stimulere ons verstand !,

en wordt aangeduid met de naam *sāwitrī* vanwege de vermelding van de zonnegod Sawitar, met de naam *gāyatrī* vanwege het gebruikte metrum;

de band tussen de onderdelen is hecht, omdat het geheel vanwege zijn functie als uitermate heilig geldt.[76] De drie elementen van de mahāwyāhrti worden samen aangeduid met de term *triloka* of *tribhuwana*, ,,drieledige wereld''; men vindt in de Javaanse litteratuur de onderdelen herhaaldelijk samen met het collectivum genoemd, zoals in BY 9,4,d:

limpad ring bhūr-bhuwah-swah swaranira hibĕkan sök anĕngkö triloka

zijn stem ging dwars door Aarde-Luchtruim-Hemelsfeer; zij sneed, het Al vervullend, door de wereldtrits.[77]

In technische verhandelingen heet de mahāwyāhrti ,,kop van de gāyatrī'', omdat zij aan de gāyatrī voorafgaat; dit voorafgaan geldt in bijzondere mate voor de term *swah*, waarmee de hoogste der drie werelden aangeduid wordt, en daarom gaat in Nag. 46,1 aan de verpersoonlijkte Gāyatrī vooraf de verpersoonlijkte Swah alias Tribhuwanottunggadewī, daar *tribhuwanottungga* ,,hoogste der drie werelden'' betekent; met andere woorden: Gāyatrī is in 46,1 jongste geworden ten gevolge van het feit, dat Prapanca de oudste dochter van Sawitar secundair met de upanayana-mantra in verband heeft gebracht. Op deze gedachtengang is echter iets af te dingen: in de upanayana-mantra gaat het mahāwyāhrti-lid *swah* onmiddellijk aan het Rgweda-vers vooraf, in Nag. 46,1 vindt men wèl Tribhuwanottunggadewī vóór Gāyatrī, maar niet direct, daar 46,1,b/c op een andere figuur betrekking heeft.[78]

Het in de laatste zin van de vorige alinea vermelde feit, dat in Nag. 46,1 Tribhuwanottunggadewī door twee versregels gescheiden wordt van Gāyatrī, hindert ons, omdat onze logica ons voorhoudt, dat Prapanca niet Tribhuwanottunggadewī zijn lezers kan hebben gepresenteerd als onmiddellijk aan Gāyatrī voorafgaande, indien hij tussen Tribhuwanottunggadewī en Gāyatrī een andere Krtanagara-dochter vermeld heeft. Een vraag is echter, of Prapanca onze logica als alleenzaligmakend erkend zou hebben. De aandacht verdient in dit verband, dat de auteur van OJO 84 met betrekking tot de bhre Daha, die wij uit Nag. 4,1 kennen als Rājasanagara's tante, zegt, dat zij in haar jonge jaren dyah Wiyat geheten had; *dyah Wiyat* betekent ,,freule Luchtruim'' en is op zichzelf reeds een vreemdsoortige naam, maar daar komt bij, dat *wiyat* een synoniem is van de tweede mahāwyāhrti-term *bhuwah*, zodat wij Rājasanagara's tante als oudere of jongere zuster der Tribhuwanottunggadewī van Nag. 46,1,a zouden moeten beschouwen. In TO 1 (OV 1918, 108 sqq.) draagt de vorstin van Nag. 2,2,c de jeugdnaam dyah çrī Gītârja, en daar *gītârja* ,,het schone vers'' betekent en in die zin een synoniem van *gāyatrī* is, worden wij geconfronteerd met een moeder van Rājasanagara, die tevens zijn grootmoeder is. Dat alles wijst op een gedachtengang der Javaanse geleerden, die van de onze verschilt, en daarom ben ik geneigd de schijnbare onregelmatigheid van Nag. 46,1,b/c voorshands te aanvaarden; daar bovendien in de twee regels slechts één persoonsnaam

voorkomt, moeten wij er rekening mee houden, dat Prapanca in 46,1 drie Krtanagara-dochters vermeldt, hoewel hij in de voorafgaande strofe op het eerste gezicht een viertal suggereert.[79] Ik kom op deze kwestie sub 2.523 terug.

2.414. Daar de vermelde complicaties twijfel zouden kunnen wekken aan de juistheid der stelling, dat de vorstin van Nag. 46,1,a via de upanayana-mantra uit Gāyatrī ontstaan is, en dat Gāyatrī te herleiden is tot de Zonnedochter Sāwitrī via de gelijkstelling „Krtanagara = Çiwâditya", is het van belang er op te wijzen, dat ook uit andere gegevens de gelijkwaardigheid der namen *Gāyatrī* en *Sāwitrī* blijkt, zij het niet zo duidelijk, dat de bedoelde gegevens als volwaardig argument te gebruiken zijn.

In de eerste plaats is aan te tekenen, dat wij een prinses Sāwitrī kennen uit de Waringinpitu-tekst, die, zoals in VAWL-NR 69/1,73 sq. en 74/1,203 reeds gezegd is, een zelfde configuratie van vijftien vorstelijke personen vermeldt als wij in het eerste Nāgarakrtāgama-hoofdstuk aantreffen. De Sāwitrī van 1369 draagt de titel „bhre Kabalan", in Nag. 7,4,a/b toegekend aan Kusumawardhanī, die als dochter van de derde Buddha-Koning Rājasanagara een zelfde figuur is als de Gāyatrī van 46,1,d, dochter van de eerste Buddha-Koning. De kans lijkt mij daarom groot, dat de Sāwitrī van 1369 te beschouwen is als „dochter van Rājasawardhana" èn de Gāyatrī van haar tijdperk; over de interpretatie van de tekst der Waringinpitu-inscriptie bestaat echter nog geen communis opinio, en daar een uitvoerige bespreking van het stuk in een later hoofdstuk van dit boek past, beperk ik mij hier tot een voorlopige opmerking.

In de tweede plaats is van belang het verhaal, dat op het pĕṇḍapa-terras van Panataran afgebeeld en blijkens een op dat terras aangebracht jaartal in (de buurt van) 1297 te dateren is, dus slechts een decennium na de publikatie van de Nāgarakrtāgama. In het bedoelde verhaal heeft van Stein Callenfels – cf. VBG 66/1,140 sqq. – het Satyawān-verhaal van CJ 1,270 herkend. In PA 42, noot 1, heeft Poerbatjaraka gesteld, dat het Javaanse Satyawān-verhaal een „zeer sterke verbastering" is van het bekende verhaal van MB 3,293 sqq., welks hoofdpersonen Satyawān en Sāwitrī zijn, maar men behoeft slechts Jacobi's inhoudsopgave van het MB-verhaal met van Stein Callenfels' synopsis van het Javaanse Satyawān-verhaal te vergelijken om tot de conclusie te komen, dat met de term „verbastering" het verschil tussen de twee verhalen niet te overbruggen is, en dat het om twee verschillende Sāwitrī's gaat, van wie de ene een echtgenoot Satyawān gekregen heeft, omdat de man van de andere die naam droeg. Het Indische Sāwitrī-verhaal gaat over de miraculeuze wijze, waarop Açwapati als gevolg van voorbeeldig gedrag van zijn dochter mannelijk nageslacht verwerft, en waarop tevens Sāwitrī's echtgenoot en haar schoonvader van haar echtelijke trouw profiteren. Ook het Javaanse verhaal heeft betrekking op de lotgevallen van een trouwe echtgenote, maar in dit geval heet de vader Yayāti, blijkt de echtgenoot

een incarnatie van sang hyang Wĕnang te zijn, en demonstreert de vrouwelijke hoofdpersoon haar trouw door aanvaarding van ellende, die haar merkwaardige minnaar haar oplegt, en ten slotte met hemelvaart beloont, nadat zij als non is gaan leven. Het is, dunkt mij, evident, dat het door van Stein Callenfels besproken verhaal slaat op de Gāyatrī alias Sāwitrī van Nag. 46,1, dat Yayāti haar tot vader gegeven is vanwege het verhaal van MB 5,114 sqq., hetwelk hem met Krtanagara vergelijkbaar maakte, en dat in haar goddelijke echtgenoot sang hyang Wĕnang de sang hyang Wiçeṣa – *wiçeṣa* is het Sanskrt equivalent van het Javaanse *wĕnang* – der Majapahitse genealogie en de Çuddhodana van het Lalitawistara-verhaal te herkennen zijn. De techniek, die de auteur van het onderhavige Sāwitrī-verhaal toegepast heeft, kennen wij uit de talrijke lakon-carangan's van latere eeuwen: vervaardiging van een pseudo-klassiek verhaal, waarin het publiek beschrijving van een recente gebeurtenis in het eigen sociale leven herkent. Deze conclusie is van belang voor de studie der oudere Javaanse litteratuur, waarin het aantal carangan's waarschijnlijk vrij groot is, maar het is tevens evident, dat de herleiding van het pseudo-klassieke verhaal tot „realistische" beschrijving van een Javaanse situatie slechts beperkte overtuigingskracht heeft; het probleem van deze subsectie is met de in deze paragraaf besproken gegevens niet op te lossen, maar zij verschaffen een zekere steun aan het totale betoog.[80]

2.421. Volgens Par. 24,27 sqq. zou Krtarājasajayawardhana naast de twee Krtanagara-dochters van de vorige subsectie nog een overzeese gemalin gehad hebben, die hem een zoon zou hebben geschonken, de latere koning Jayanagara; de Pararaton vermeldt haar als raden Darapĕṭak. In Nag. 47,2 heet Jayanagara's moeder Indreçwarī en wordt Jayanagara's koningswijding gefixeerd in 1217, het jaar na Krtarājasajayawardhana's troonsbestijging. De twee notities hebben Krom de veronderstelling ingegeven (HJG² 367), dat raden Darapĕṭak in Majapahit de naam *Indreçwarī* gekregen heeft, en dat Jayanagara reeds op zeer jeugdige leeftijd tot kroonprins benoemd is vanwege het feit, dat zijn moeder een vreemdelinge was en dus geen dochter van Krtanagara. Overtuigend is deze interpretatie der gegevens niet, omdat, volgens Krom's eigen visie, Gāyatrī niet onvruchtbaar was en in 1217 nog alle tijd had om haar man een zoon te schenken, die wèl een kleinzoon van Krtanagara zou zijn. Bezwaar tegen Krom's opvatting is echter pas gerezen, toen in 1936 uit de door Poerbatjaraka gepubliceerde en vertaalde Balawi-tekst bleek, dat Jayanagara daarin „zoon der Parameçwarī" heet, hetgeen op de Krtanagara-dochter van Nag. 46,1,a leek te wijzen; cf. TBG 76,373 sqq. Toen enkele jaren later de in INI 1,33 sqq. gepubliceerde Sukamrta-tekst, die dezelfde informatie verschaft, bekend werd, kon Stutterheim dan ook in zijn „inleidende opmerkingen" op p. 37 tot de conclusie komen, dat de hierboven besproken Pararaton-notitie de historici misleid heeft. In 1940 was echter nog niet bekend, dat Brandes deze Pararaton-notitie

niet voldoende tot haar recht had laten komen, aangezien de naam *Darapĕṭak* herleiding tot *Darawati*, de verjavaanste vorm van Sanskrt *Dwārawatī*, dat o.a. met Campā in verband te brengen is, toelaat, en „de prinses van Campā" in de Javaanse traditie een figuur is van veel grotere betekenis dan aanvankelijk aan raden Darapĕṭak als bijvrouw van Krtarājasajayawardhana toegekend is.[81]

Lezen is vrij moeilijk, lezen van op Java vervaardigde geschriften is nog moeilijker, en het lezen van zulke uitheemse teksten, die bovendien door copiisten verknoeid zijn of kunnen zijn, stelt eisen, waaraan ook een vakman niet per se kan voldoen; geluk schuilt, evenals ongeluk, in een klein hoekje, en men moet soms lang dwalen alvorens een knooppunt van losse draden te vinden. In 1951 heb ik in Ind. 4,481 sqq. een opstel gepubliceerd, waarin ik het geval der Krtanagara-dochters een mysterie genoemd heb, en pas nu meen ik een poging te kunnen doen om het mysterie tot een begin van oplossing te brengen. Daarvoor is in de eerste plaats nodig splitsing van Prapanca's Krtanagara-passus in twee gelijke helften, elk bestaande uit twee plus drie strofen; in overeenstemming met de Javaanse theorie aangaande de Buddha-Koning – een variant van de Lalitawistara-voorspelling, dat de zoon van Māyā keizer of Buddha zou worden (HBB 1,34) – heeft Prapanca het eerste vijftal strofen aan Krtanagara als koning gewijd en hem in het tweede vijftal besproken als „de Buddha op weg naar zijn nirwāṇa"; men merke op, dat Prapanca de Bodhisattwa-periode van Rājasanagara, doch de Buddha-periode van Krtanagara in zijn gedicht verwerkt heeft, en dat de betrokken Nāgarakrtāgama-onderdelen dus in zekere zin elkaars complement zijn. De twee helften van de Krtanagara-passus, die ik hier op het oog heb, vereisen elk een eigen toelichting, zodat ik mij in deze subsectie beperk tot hetgeen Prapanca over Krtanagara als koning gezegd heeft.

2.422. De Caturdwīpeçwara-helft van het Krtanagara-verhaal sluit met twee strofen, 42,3 en 43,1, die een rechtvaardiging van Krtanagara's militaire activiteit bevatten: met de hemelvaart der Pāṇḍawa's, zegt de dichter, is een Kaliyuga begonnen, maar sang hyang Ṣaḍabhijna is als dewa-prabhu opgetreden om de wereld tegen de gevaren daarvan te beschermen; wat deze uitspraak inhoudt zal aan het slot van het volgende hoofdstuk ter sprake komen, maar dat de bescherming met straffe hand geschied zou zijn, is op te maken uit details van strofe 42,3. Aan 42,3 gaat vooraf een strofe, waarin globaal resultaat, onderdanigheid der nūṣântara, vermeld wordt, en die strofe volgt op vermelding van vier expedities tegen booswichten in 41,5 sq.; die expedities, alle met een chronogram gedateerd, zouden gericht geweest zijn tegen Cayarāja, tegen Malayu, tegen Mahiṣa-Rangkah en tegen Bali. Dat met Cayarāja op enigerlei wijze de vorst van Madhura bedoeld is, is af te leiden uit het feit, dat het in 41,5,b vervatte chronogram omrekening tot „1191" toelaat, en OJO 79 met betrekking tot dat jaar pacificatie van Madhura vermeldt;

in dat geval schrijft Prapanca aan Krtanagara nūṣântara-onderwerping in de richting van het noorden, het westen, het zuiden en het oosten toe, in overeenstemming met Krtanagara's epitheton *Caturdwīpeçwara*, „Heerser over de vier (ei)landen" = „Wereldheerser", in de Krtanagara-hymne, èn met het Bhairawa-beeld van Singhasāri, daar de wingewesten in Nag. 41,5 sq. in de demonische volgorde vermeld zijn, anders dan in strofe 31 der Erlangga-hymne.

Het strofenpaar Nag. 41,5 sq. nu eindigt met de versregel

ndatan-dwa kawĕnang ratunya kahañang tĕka marĕk i narendra sakrama.

Aangezien in 42,1,c – waar *motus anĕkana ri Bāli* te lezen is – Krtanagara's Bali-expeditie ter sprake komt, heeft Kern, 42,1,c/d als één mededeling beschouwende, in de ratu van 42,1,d een Baliër kunnen zien. Laat men echter het windstrekenpatroon gelden – het centrum is uiteraard Java –, dan heeft Prapanca het in 41,5 sq. over Krtanagara's onderwerping der gehele niet-Javaanse wereld en ligt het voor de hand ook het resultaat als universeel te beschouwen; in dat geval verdient het de voorkeur regel 42,1,d op te vatten als sluitstuk van de hele passus 41,5 sq., te meer daar Prapanca deze techniek ook in 68,3 sq., zoals wij verderop zullen zien, toegepast heeft; het *ratunya kahañang* van 42,1,d slaat dan op een viertal, zodat de hele regel als volgt weer te geven is:

De ratu's (der vier landen) mocht men spoedig *hañang* noemen.
Nota bene: ceremonieel begaven zij zich onderdanig naar de Koning.

Bijzondere aandacht verdient het met „nota bene" weergegeven *tĕka*, waarin vermelding van iets merkwaardigs opgesloten ligt. Wat Prapanca zijn lezers als merkwaardig gesuggereerd heeft blijkt uit regel 42,1,d zelf niet, maar het laat zich raden via het betoog van de volgende subsectie, en ik verwijs hier daarom naar paragraaf 2.433.

In de Krtanagara-passus der Pararaton komen slechts twee der vier krijgsdaden van Krtanagara ter sprake, de actie tegen kalana Bhaya en de pamalayu; hiermee is in overeenstemming, dat slechts twee hañang's vermeld worden, raden Darapĕṭak en de oudere raden Darajingga. Het kan zijn, dat deze afwijking samenhangt met de vermelding van twee Krtanagara-dochters, en dat zo toch een traditioneel viertal tot stand is gebracht. Het is echter evident, dat de Pararaton-informatie vrij gebrekkig is, al zijn bepaalde details instructief gebleken; in zekere zin is de Babad Tanah Jawi te dezer zake dichter bij de Majapahitse traditie gebleven.[82]

2.423. In hogere mate dan de Pararaton draagt de Balawi-tekst bij tot verheldering van Prapanca's bedoeling, zij het dat het relevante stuk van deze informatie eerst leesbaar gemaakt dient te worden. In 1951 heb ik van Poerbatjaraka's publikatie van de Balawi-tekst gebruik gemaakt zonder mij te zeer in eigenaardigheden er van te verdiepen. Sindsdien

heb ik echter rekening gehouden met het feit, dat Damais, die in het kader van zijn chronologische studies de dateringspassus besproken heeft (BEFEO 47/1,108 sq.), dàt deel van het stuk niet vrij van fouten bevonden heeft; in de ene passus van een tekst geconstateerde gebreken tasten het vertrouwen in de bruikbaarheid van andere passages aan, en daarom heb ik ditmaal scherper op eventuele fouten van de Javaanse auteur of graveur gelet dan bij vorige gelegenheden. Van dat deel van de Balawi-tekst, dat op de dateringspassus volgt, maar voorafgaat aan het stuk, hetwelk in hoofdzaak met de informatie van Nag. 46,1 overeenkomt, stel ik hier een geëmendeerde lezing voor; de epitheta van de eulogie heb ik genummerd, en de Javaanse vertaling van de laatste twee epitheta heb ik van de Sanskrt tekst onderscheiden door, onder handhaving van het volgordecijfer, de letters a en b toe te voegen; het geheel komt er dan als volgt uit te zien:

(0) ... irika diwasa ny ājnā çrī mahārāja Narārya Sanggrāmawijaya, (1) Rājasawangçamaṇiwrnda*kaustubha*, (2) raṇāng*gaṇa*çūrawīrasatatāmrtamaya, (3) ari*kam*pitawiwarṇasamastajagatparamauṣadha, (4) sanghārakālasamake*sari*rājābhima*tas*ubhagawrtta*sangpad*dhariṇākṣa, (5) swabhujaba*lo*pāharaṇasakalaYawabhūmanḍalaswayame*kā*dhipa, (6) samastadwīpāntarabhūpāla*çirahkeçāçra*yamāṇaçāsana, (7) çrīKrtanagaramahārājacatusputrikābhuja*bala*ya*o*jitaSkanda*samorjaswala*, (8) Ganggāprawāhasamānarawatawastrarajatakanakasuratnakambalābharaṇādiwitta, (9) mahāçūrasa*ka*lasujanabhūpālawararājasang*jna*, (10) çrīKrtarājasajayawardhanānantawikramottungga, (11a) ca*tur*dewika, (11b) sadewadewī çrī mahārāja mwang sira rantĕnhajinira mahārājaputrī catus prakāra *prabhrti*, (12a) paradwīparājawi*paribhūṣita*caraṇakamalaÇrīKrtanagararājādhināthasuputrikā, (12b) sira kapat kapwa suputrī sira de bhaṭāra çrī Krtanagara, sira sang līna ring Çiwabuddhālaya; sira ta mahāprabhu ngūni ring saYawadwīpa, kamūlyanira *ng* nūṣântara; nityasa pādapangkajanirênaras de *ni* lawani*ra* sang prabhu ring Banglyādipara*dwī*pa.[83]

(0) ..., toen was het de dag van het bevel van koning Narārya Sanggrāmawijaya, (1) de Kaustubha in de juwelencollectie van het Rājasa-geslacht, (2) onder de mannen, die helden op het slagveld zijn, blijvend onsterflijk, (3) het beste geneesmiddel voor de hele mensheid, wanneer zij, verbleekt, voor de vijand siddert, (4) die door de voortreflijkheid van zijn innemende optreden de ogen heeft van een gazel, en (toch) de sympathie geniet van koningen, die met de doodsgod der wereldvernietiging vergelijkbare leeuwen zijn, (5) vanzelf, krachtens mobilisatie van de kracht zijner armen, van heel Java de enige koning, (6) wiens bevelen zich hechten aan het hoofdhaar van alle nūṣântara-koningen, (7) sterk als Skanda, door de kracht van zijn armen in het bezit van koning Krtanagara's vier dochters, (8) wiens uit gewaden, zilver, goud, juwelen, wollen doeken, sieraden enz. bestaande bezittingen een ononderbroken stroom vormen als de Ganggā, (9) die onder de heldhaftige vorsten van hoge geboorte een voortreflijke koningsnaam heeft: (10) Krtarājasajayawardhana Anantawikramottungga, (11a) met vier

jonge vorstinnen, (11b) de koning staat in ardhanarīçwara-betrekking tot zijn vier vrouwen, koningsdochters, de vier ,,in onderdanigheid aangeboden geschenken", (12a) edele dochters van keizer Krtanagara, wiens verheven voeten door de nūṣântara-koningen vereerd worden, (12b) zij zijn alle vier edele dochters van Krtanagara, de in de Çiwabuddhālaya overledene, destijds opperkoning van heel Java, wiens eigendom de nūṣântara waren, en wiens verheven voeten steeds gekust werden door zijn tegenstanders, de nūṣântara-vorsten van Bali etc.

Poerbatjaraka heeft de Balawi-tekst getranscribeerd en vertaald vanwege een verzoek van het Hoofd van de Oudheidkundige Dienst, en misschien is van die kant ook het voorstel gedaan om zijn rapport te publiceren. Dat de publikatie niet van gerijpt inzicht getuigt, zal dan wel niemand, die Poerbatjaraka's situatie kent, hem verwijten, maar te betreuren is, dat in TBG 76,373 geen gebruiksaanwijzing opgenomen is; enkele regels waren voldoende geweest om de TBG-lezer te zeggen, dat de tekst van deplorabel gehalte is en de vertaling tentatief; de gedachtengang der auteurs is globaal wel duidelijk, maar de vertaler der Sanskrt elementen heeft zich grote vrijheid veroorloofd, en de totale tekst is kennelijk door de graveur verminkt. In de inleiding komen vier Krtanagara-dochters ter sprake, die in 11b als gemalinnen van Krtarājasajayawardhana optreden. Hier is het mij nu te doen om de zin, die men in de gedrukte tekst sub 2,2 vindt; Poerbatjaraka geeft *mahārāja-putrī catus-prakara-bangli-malayu-madhura-tañjung-pura-prakrēti*, met de vertaling ,,de vier verpersoonlijkingen van resp. Bali, Sumatra, Madhura en Borneo", terwijl ik hierboven als lezing voorgesteld heb *mahārājaputrī catus prakāra prabhrti* en dat zou willen weergeven met ,,Krtanagara-dochters, vier hañang's". Mijn emendatie berust op de volgende overwegingen: 1⁰ er is geen grond te vinden voor de vertaling van *prakrti* met ,,verpersoonlijking", noch voor het begrip ,,verpersoonlijking van een eiland", terwijl de vervanging van *prakrti* door *prabhrti* plausibel is, omdat *prabhrti* ,,Darbringung" betekent (CSW 276), in onze context past in de zin van ,,aan de overwinnaar aangeboden dochter van een verslagen vorst", in die zin vrijwel een equivalent van het Javaanse *hañang* is, en Nag. 42,1,d op zulke ,,hañang's van Krtanagara" slaat; 2⁰ *catus prakāra prabhrti* is dan een bekende Javaanse constructie, van hetzelfde type als het sub 2.242 besproken *lawan tigang juru*, met *prakāra* als categorieaanduider conform de gegevens van JNHW 2,228; 3⁰ inlassing van een andersoortig element in zulk een, op bepaling van het aantal van een gegeven eenheid gerichte, constructie is mij van elders onbekend en lijkt mij met het Javaanse taaleigen in strijd; 4⁰ in het onderhavige geval zou de inlas zelf onregelmatig zijn, daar het *Banglyādi-* van 12b een reeks ,,Bali-Zuiderland-Malayu-Madhura" doet verwachten, zodat het vermoeden voor de hand ligt, dat iemand, die met ,,het Zuiderland" geen raad geweten heeft, de aanduiding er van

geschrapt en ter compensatie „Tanjungpura" toegevoegd heeft.[84] Het vermelde *Banglyādi-* van de Balawi-tekst geeft een afwijking van de in Nag. 41,5 sq. in acht genomen volgorde te zien, maar dat is in overeenstemming met de bhawacakra-theorie, daar Nag. 41,5 sq. betrekking heeft op het tijdvak van Krtanagara, terwijl de Balawi-tekst in het volgende bhawacakra-tijdperk gedateerd is.

Wat ons nu in de Balawi-tekst interesseert is, dat de Krtanagara-dochters van Nag. 46,1 duidelijker met de hañang's van 41,5 sq. geïdentificeerd worden dan Prapanca heeft gedaan, en dat de inscriptietekst, hoezeer ook verminkt, ons aanleiding geeft te stellen, dat Prapanca die identificatie wel beoogd heeft, doch in het vage heeft gelaten door textuele afstand tussen 41,5 sq. en 46,1 te scheppen. Die conclusie is toelaatbaar, omdat niemand van hen, die de vorstinnen van 46,1 als „dochters van Krtanagara" in de normale zin van de term aanvaard hebben, aannemelijk heeft kunnen maken, hoe zij de val van Singhasāri in 1214 hebben kunnen overleven; de Pararaton vertelt daarover wel een verhaal, maar dat is wegens zijn details niet au sérieux te nemen.

2.424. Zoals wij sub 2.421 gezien hebben, heeft de vermelding van Jayanagara als „zoon der Parameçwarī" in de Balawi-tekst Stutterheim tot de conclusie geleid, dat de Pararaton-notitie over Jayanagara als „zoon van raden Darapĕṭak" waardeloos is. Die conclusie zou aanvaardbaar zijn, indien er geen mogelijkheid bestond om de Pararatonse raden Darapĕṭak met de Parameçwarī van o.a. Nag. 46,1,a te identificeren. Bij de vermelding van Stutterheim's opvatting heb ik echter aangetekend, dat de naam *raden Darapĕṭak* te herleiden is tot *raden Darawati* en dat dit laatste weer te geven is met „prinses van Campā"; onder deze titel is in de jongere Javaanse litteratuur een vorstin van hoge rang bekend, en in de Babad Tanah Jawi treedt zij op als voornaamste gemalin van de Bra-Wijaya, die daar weliswaar niet de stichter van Majapahit is, maar toch om andere redenen met Krtarājasajayawardhana geïdentificeerd mag worden; er is reden om aan te nemen, dat ook voor Prapanca „de vorstin van Campā" geen onbekende figuur was, want in IHJK² 2,229 sqq. heeft Krom het over een pseudo-Camse caṇḍi Pari, die met een terreinjaartal gedateerd is in 1293, en de meest plausibele veronderstelling ter verklaring van het Camse uiterlijk van een Javaanse caṇḍi is, dat het heiligdom gebouwd is in verband met het overlijden van een met Campā te associëren lid der Majapahitse koninklijke familie.[85]

Toen ik mij in 1962 met de naam *Darapĕṭak* bezighield, heb ik terloops – VAWL-NR 69/1,286 – de aandacht gevestigd op de gelijkstelling van Dwārawatī aan Madhura in KBW 2,469, maar de zin en de consequentie daarvan zijn mij destijds ontgaan. Ik had toen reeds moeten aantekenen – maar doe dat nu –, dat men in MB 2,14 een verhaal vindt over de stichting van Dwārawatī ter vervanging van de oudere Yādawa-residentie Mathurā; van dit *Mathurā* vindt men in Indische geschriften de variant

Madhurā, en de laatstgenoemde naam komt in Javaanse gedichten voor met een korte slotvocaal, zoals blijkt uit het Bhomakāwya, waarin Krṣna en de Yādawa's plus Dwārawatī en Madhura een rol spelen. Zoals nu de Indische kraton-naam Ayodhyā zowel in Achter-Indië als op Java ter aanduiding van een inheemse residentie in gebruik is gekomen – op Java thans *Yogya(karta)* –, is dat kennelijk ook met *Dwārawatī-Madhura* het geval geweest; ik heb in 1962 te zeer aan het Achter-Indische Dwārawatī en te weinig aan het ten noorden van Java's Oosthoek gelegen eiland gedacht, maar zie thans in, dat de Majapahitse geleerden met de gelijkstelling „Campā = Madhura" mochten spelen, omdat voor hen niet het geografische verschil, maar de functionele samenhang relevant was.[86] Dit betekent, dat men *raden Darapĕṭak* mag weergeven zowel met „prinses van Campā" als met „prinses van Madhura"; laat men de laatstgenoemde associatie gelden, dan is de in Nag. 41,5,a/b iuncto 42,1,d bedoelde „hañang van Madhura" dezelfde prinses, die in de Pararaton *raden Darapĕṭak* heet, en blijkt uit de Balawi-tekst, dat zij te identificeren is met de parameçwarī van 46,1,a, die door Prapanca Tribhuwanottunggadewī genoemd wordt; de mededeling over „de moeder van Jayanagara", die wij in de Balawi-tekst en in de Sukamrta-tekst vinden, is dus met de notitie van Par. 24,27 sqq. niet in strijd, maar te verklaren is nu nog wèl, waarom „de moeder van Jayanagara" in Nag. 47,2 Indreçwarī heet. Op de laatstgenoemde kwestie ga ik in de volgende subsectie in; overigens worde opgemerkt, dat het Pararaton-verhaal over het resultaat der pamalayu wel van enig misverstand getuigt, want de auteur heeft de prinses van Campā, die haar reis naar Java via Malayu zou hebben kunnen maken, te nauw met een prinses van Malayu verbonden.

2.425. Het is thans te begrijpen, waarom Prapanca het land van de schurk, die het eerste slachtoffer van Krtanagara's pacificatie geworden zou zijn, niet met name genoemd heeft; blijkens de context gaat het in Nag. 41,5,a/b om „het land in het noorden", maar die aanduiding laat ruimte om aan Campā of aan het meer nabije Madhura te denken, en tussen die twee mogelijkheden heeft de dichter kennelijk niet willen kiezen. Men vindt echter in 41,5,b de naam van de schurk vermeld, en met die naam, *Cayarāja*, mogen wij de naam van zijn land gegeven achten, omdat zulks in de lijn van Prapanca's litteraire spelletjes ligt. Volgt men deze gedachtengang, dan is evident, dat Prapanca ergens in de Nāgarakrtāgama zijn tijdgenoten de sleutel tot het begrijpen van zijn spel verschaft heeft, maar even duidelijk, dat latere geleerden, die de tekst van de Nāgarakrtāgama niet tot hun beschikking hadden, het met wilde gissingen moesten doen.

Het eerste lid van de naam *Cayarāja* komt in de Nāgarakrtāgama tweemaal voor als element van de werkwoordsvorm *kacaya*, in 15,1,a en in 80,4,a; het *kacaya* van 15,1,a vindt men twee regels vóór de vermelding van Campā en drie regels vóór de vermelding van Madhura, en 80,4,a

sluit een geheel van drie regels af, die qua inhoud bij 41,5 sq. passen, maar zonder precisering; het dubbele gebruik van *kacaya* lijkt dus met de eigennaam van 41,5,b te maken te hebben. *Kacaya* is in Prapanca's gedicht een opvallend woord, omdat normaliter Sanskrt woorden daarin volgens de Indische regels betreffende de lengte der vocalen gebruikt worden; *caya* is, gebruikt in de zin van Sanskrt *chāyā*, o.a. „Schatten, Glanz, Schirm" (CSW 129), een woord, dat daardoor bijzondere aandacht vraagt. In de betekenis „lichtglans" nu is *chāyā* een synoniem van het appellativum *çrī*; *Cayarāja* was dus in een wangsalan te gebruiken als equivalent van *Çrīnātha* of *Çrīpati*, dat, verstaan als „heer/echtgenoot van (dewī) Çrī", een epitheton van Wiṣnu is (CSW 455). Overweegt men nu enerzijds, dat Krtanagara als eerste der vijf Buddha-Koningen van Singhasāri-Majapahit de voorafgaande Wiṣnuïtische dynastie geëlimineerd heeft, en aan de andere kant, dat de beroemdste koning van het Indische Dwārawatī de Wiṣnu-incarnatie Krṣna is, dan wordt de zin van Krtanagara's optreden tegen Cayarāja, als eerste der tegen de nūṣântara ondernomen militaire expedities, duidelijk. Onregelmatig mag men dan nog achten, dat Prapanca de oorlog tegen Cayarāja gedateerd heeft in 1191 in plaats van in 1176, volgens de mededeling van Nag. 41,3 het eerste jaar van Krtanagara's regering; dat bezwaar verdwijnt, zodra men bedenkt, dat Prapanca van Rājasanagara de Bodhisattwa-, doch van Krtanagara de Buddha-periode in zijn gedicht besproken heeft; de twee relevante Nāgarakrtāgama-onderdelen zijn dus functioneel elkanders complement, en uit dien hoofde heeft Prapanca „de eerste daad van Krtanagara", die hij anders als „gebeurtenis van 1176" had kunnen vermelden, in 1191 mogen fixeren. Dat het tijdvak van Ranggah-Rājasa en Anūṣanātha buiten beschouwing mag worden gelaten, is bij een vorige gelegenheid reeds uiteengezet.

De vraag, welke rol Krṣna in Prapanca's gedachtengang gespeeld heeft, is met het betoog van deze paragraaf nog niet in alle opzichten duidelijk geworden, omdat de Majapahitse theorie over de genesis van het aan Krtanagara voorafgaande Wiṣnuïtische rijk nog niet besproken is. Die theorie komt aan het slot van het volgende hoofdstuk ter sprake, en daarnaar worde dus voorshands verwezen.[87]

2.431. Sub 2.421 hebben wij gezien, dat Krom de Indreçwarī van Nag. 47,2 met de raden Darapĕṭak van Par. 24,27 sqq. vereenzelvigd heeft, omdat het in beide gevallen om „de moeder van Jayanagara" gaat. Toen Poerbatjaraka in de Balawi-tekst de Parameçwarī, de vorstin van Nag. 46,1,a, als moeder van Jayanagara vermeld vond, heeft hij kennelijk raden Darapĕṭak laten vallen, maar niet Indreçwarī; in de lijn van Krom's gedachtengang heeft hij de gelijkstelling „Indreçwarī = raden Darapĕṭak" vervangen door „Indreçwarī = de Parameçwarī van Nag. 46,1,a". Met deze aanpassing van een oudere theorie aan jongere gegevens zou men vrede kunnen hebben, indien Poerbatjaraka niet in TBG 76,381 toegevoegd

had: „Op dezen grond moeten wij den naam Indreçwarī . . . beschouwen als volkomen synoniem met Parameçwarī". Bij het lezen van Poerbatjaraka's in het Nederlands geschreven opstellen moet men er rekening mee houden, dat er soms verschil is tussen hetgeen hij bedoelde en hetgeen zijn woordkeuze aan een Nederlander suggereert; in TBG 76,381 zou beter geweest zijn: „op deze grond moeten wij Indreçwarī met de Parameçwarī identificeren", want de termen *Indreçwarī* en *Parameçwarī* zijn niet als synoniem te beschouwen; *indra* kan namelijk wel in bepaalde gevallen dezelfde betekenis als *parama-* hebben, maar volgt dan op het andere lid van het compositum, terwijl het in *Indreçwarī* aan dat andere lid voorafgaat. Voor de naam *Indreçwarī* moeten wij dus een andere verklaring trachten te vinden, die het feit, dat Jayanagara's moeder in Nag. 47,2 „Indreçwarī", doch in de Sukamrta- en in de Balawi-tekst „de Parameçwarī" heet, onaangetast laat.

Nu vermeldt Prapanca in Nag. 43,6,b een Bajradewī, die tot dusver niemand met Indreçwarī vereenzelvigd heeft, maar wier naam met *Indreçwarī* in verband te brengen is. Het eerste lid van *Indreçwarī* is de naam van de Indische god Indra; van deze god is een bekend kenmerk de *wajra*, in CSW 380 weergegeven met „Donnerkeil (Blitz(s)trahl)", en zijn bijnamen zijn dan ook *Wajradhara*, *Wajrapāṇi*, *Wajrabāhu*, *Wajrawah*, *Wajrahasta* en *Wajrin*. In CSW 380 wordt niet het compositum *Wajradewa* vermeld, maar wegens de verschillende varianten van Indra's bijnaam zou *Wajradewa* stellig als aanduiding van Indra begrepen zijn; zou men nu op Java in kakawin-stijl het begrip „vrouwelijke Indra" willen uitdrukken, dan zou men *Bajradewī* kunnen gebruiken, maar ook *Indreçwarī* = *Indra īçwarī*, met *īçwarī* als een soort krama-inggil van een woord voor „vrouw(elijk)", zoals men in het moderne Javaans „koningin" aanduidt met *raja putri*. Het voordeel van de gelijkstelling „Indreçwarī = Bajradewī" zou zijn, dat men dan aan Majapahitse geleerden niet de grove fout van veronachtzaming van het verschil tussen *indra-* en *-indra* – vergelijkbaar met verwaarlozing van het verschil tussen het Nederlandse „zeer groot" en „groot zeer" – behoeft toe te schrijven, maar slechts een litterair spel, zoals dat in kakawin's schering en inslag is.

Uiteraard zou ik de suggestie van de vorige alinea niet doen, indien ik geen reden had om *Indreçwarī* inderdaad als wangsalan-equivalent van *Bajradewī* te beschouwen; „als wangsalan-equivalent" betekent, dat de Bajradewī van Nag. 43,6,b met Indra niets te maken heeft, en dat Prapanca slechts op een ander terrein naar een min of meer bruikbaar synoniem van *Bajradewī* gezocht heeft, toen hij haar in 47,2 als „moeder van Jayanagara" wilde vermelden zonder het in deze kwalificatie opgesloten mysterie op voor iedereen duidelijke wijze te onthullen.

Om dit laatste in te zien dient men zich rekenschap te geven van hetgeen Prapanca in Nag. 43,5 sq. gezegd heeft. In de laatste alinea van paragraaf 2.421 is gesteld, dat Prapanca's Krtanagara-passus bestaat uit twee symmetrisch-geconstrueerde helften, waarvan de eerste betrekking

heeft op Krtanagara als Caturdwīpeçwara, de tweede op Krtanagara als „de Buddha op weg naar zijn nirwāṇa"; de twee Krtanagara-facetten zijn, zoals men zich herinneren zal, gegeven met het *Caturdwīpeçwaro Munih* van strofe 10 der Krtanagara-hymne (cf. VAWL-NR 69/1,47 sqq.). Van de tweede helft van de Krtanagara-passus hebben de laatste twee strofen betrekking op Krtanagara's nirwāṇa; ik laat ze in deze subsectie voorafgaan, en zal verderop nog iets te zeggen hebben over Nag. 43,2/4.

2.432. De strofen 43,5 sq. zou ik als volgt willen lezen en vertalen:

ring çākābdhi-janâryamā nrpati mantuk ring Jinendrālaya
sangkê wruhnira ring kriyântara lawan sarwopadeçādhika
sang moktêng Çiwabuddhaloka *ka*lahan çrī nātha ling ning sarāt
ri ngke sthānanira n dhinarma Çiwabuddhārcā halēp*ny*ôttama

lāwan ring *sa*galapratiṣṭha Jinawimbâtyanta ring çobhita
tĕkwān Ardhanar*ī*çwar*â*mwang ika sang çrī Bajradewy āpupul
sang rowangnira Wrddhi-ring-Bhuwana tunggal ring kriyā mwang brata
hyang Wairocana-Locanā lwirira n ekārcā prakāçêng prajā

In 't jaar van de zon (12) en de mens (1) en de zee (4) is de Koning naar 't rijk van Jinendra vertrokken.
Vanwege zijn kennis aangaande de andere riten en edele dogma's heet wijlen de Vorst bij het volk „Die verlossing verwierf in de tempel van Çiwa en Buddha",
(want) hier was de plaats, waar Hij zich heeft ver*dharma*'d tot beelden van Çiwa en Buddha; subliem was hun schoonheid.

Gezel (in de tempel) van 't zichtbare beeld en een Jina-gedaante, die uitmunt in glorie,
merkwaardigerwijze een Ardhanarīçwara, koesterde Gene „de dewī met bajra", verenigd (met Haar dus),
Wier *rowang* „de Cosmische Top" is, Haar niet-*len* in daad en gelofte.
Het (Heilige Paar) heeft Wairocana/Locanā-vorm, nu 't één beeld is geworden, voor ieder waarneembaar.

Van de vier fouten, die de tekst van het handschrift bevat, zijn er drie eerder verbeterd, zodat de enige nieuwigheid in de hierboven voorgestelde lezing het *Ardhanarīçwara* van 43,6,b is, voorgesteld ter vervanging van het overgeleverde *ārddhanareçwari*. Deze correctie stel ik voor, omdat *ardhanarīçwara* de gelegenheid geeft het aansluitende woord op te vatten als het werkwoord *amwang*; daarmee bereikt men een mogelijkheid tot vertaling van het geheel, die zoveel beter dan het tot dusver voorgestelde is, dat een eventueel bezwaar – AW 9,4,d geeft *Ardhanārīçwara*, met een lange vocaal in de derde lettergreep – tegen het voordeel wegvalt; het op *amwang* volgende *ika* laat zich dan namelijk als subject van *amwang* opvatten en als pronominale verwijzing, conform de voor het oudere Javaans geldende regel, naar het *çrī nātha* van Nag. 43,5,c. Uit hetgeen Prapanca in Nag. 56 sq. vertelt – cf. VAWL-NR 69/1, 240 sqq. – plus

de korte slotvocaal van *sakala-* of *sagalapratiṣṭha* blijkt dan, wat Prapanca met de mededeling van 43,5,d plus 43,6,a/b bedoeld heeft: op de bhawacakra-grens tussen het Krtanagara-tijdvak en het Jayanagara-tijdvak, buiten de aardse tijd, heeft de ultimo 1214 overleden Krtanagara zich onzichtbaar, als Wairocana, bevonden boven caṇḍi Jawi, in welks tempelkamer een normaal Çiwa-beeld stond, en als onzichtbare gezel van dat zichtbare Çiwa-beeld heeft hij sexuele gemeenschap gehad – dat ligt opgesloten in *Ardhanarīçwara* – met de uiteraard eveneens onzichtbare Bajradewī, die, buiten de aardse tijd en dus zonder zwangerschapsproces, met Hem de Jina Akṣobhya als Heer van het aanbrekende bhawacakra-tijdperk voortgebracht heeft; van deze Jina Akṣobhya is Jayanagara het aardse equivalent, en wanneer Prapanca in Nag. 47,2 zegt, dat Jayanagara, zoon van Indreçwarī, in 1217 zijn (eerste) abhiṣeka ontvangen heeft, zegt hij krachtens de kapancatathāgatan-chronologie en de gelijkstelling „Indreçwarī = Bajradewī" precies hetzelfde als in 43,6,a/b, per implicatie.[88]

Aan de mededeling van 43,6,a/b heeft Prapanca iets toegevoegd, dat vorige vertalers duister gebleven is, omdat zij te weinig rekening gehouden hebben met de eisen der Javaanse grammatica; Kern heeft het begin van 43,6,c vertaald met „zijn gezellin in (de bevordering van) 't welzijn in de wereld", alsof in de Javaanse zin het equivalent van „bevordering" zou mogen ontbreken, en alsof het equivalent van „het welzijn in de wereld" zonder inleidende prepositie aan *sang rowangnira* gekoppeld zou mogen worden; deze, door latere vertalers aanvaarde opvatting is slechts te corrigeren door *Wrddhi-ring-Bhuwana* te laten gelden als persoonsnaam en als predicaat in de zin, waarvan *sang rowangnira* subject is. Houden wij er nu rekening mee, dat in de Sanskrt grammatica *wrddhi* de term is voor „höchste Vocalsteigerung" (CSW 422), en dat de Javaanse geleerden bekend waren met de drie trappen van deze „Vocalsteigerung", dan wordt een mogelijkheid, dat *Wrddhi-ring-Bhuwana* een cryptische aanduiding is van de Swah alias Tribhuwanottunggadewī krachtens het betoog sub 2.413. Om deze mogelijkheid te kunnen omzetten in een verklaring van Nag. 43,6,c/d hebben wij echter een gegeven nodig, dat Tribhuwanottunggadewī's vermelding als *rowang* van Bajradewī verklaart.[89]

Dat gegeven heeft Bosch meer dan een halve eeuw geleden verschaft, toen hij in OV 1917,135 sqq. zich met Nag. 43,6 bezighield en in dat verband een SHK-citaat, waarin de eenheid van Bajradhātwīçwarī en Locanā verkondigd wordt, citeerde. Het betoog van Bosch, dat in OV 1918,21 sqq. een vervolg heeft gekregen, steunt op Kern's vertaling van Nag. 43,6 en is reeds daarom niet langer adequaat, maar zijn verwijzing naar SHK 60 blijft de sleutel tot het verstaan van de genoemde Nāgarakrtāgama-strofe en hetgeen daarmee in Prapanca's gedicht samenhangt: de met *Wrddhi-ring-Bhuwana* aangeduide Krtanagara-dochter heeft, als vorstin in het Jayanagara-tijdvak, Locanā tot goddelijk equivalent, en staat daarom tot Bajradewī als *len* èn als niet-*len*, of, om

Prapanca's termen te gebruiken, als *rowang* èn als *tunggal*. Deze conclusie houdt in, dat de Parameçwarī van Nag. 46,1,a alias de raden Darapĕṭak van Par. 24,27 sqq. slechts „moeder van Jayanagara" is, voor zover men het *tunggal* van Nag. 43,6,c laat gelden, en dat slechts op diezelfde basis een echtpaar Wairocana-Locanā naast het primaire paar Wairocana-Bajradewī = Wairocana-Bajradhātwīçwarī te stellen is.

2.433. In Nag. 43,2 vertelt Prapanca, met welke spirituele waarden Krtanagara zich onder de naam *Jnānabajreçwara* – die hem als aanhanger van de Bhairawa-secte kenmerkt – bezighield, en in de eerste helft van strofe 43,3 voegt hij daaraan toe, dat de koning *ri wrddhanira*, „in gevorderde staat (van spirituele rijpheid)", zich in bijzondere activiteiten verdiepte en zich bepaaldelijk de leer van het Subhūti-tantra inprentte. Met dit geschrift is het in GIL 2,249 besproken Sanskrt werk Wajracchedikā Prajnāpāramitā, waarin Subhūti, volgens de Indische traditie een van Gautama's leerlingen, een belangrijke figuur is, bedoeld, maar Prapanca heeft de naam kennelijk toegekend aan de Sang Hyang Kamahāyānikan als Javaanse vertaling of bewerking van het Indische geschrift, te oordelen naar hetgeen wij in de, door Kats van de hoofdtekst gescheiden, inleiding – SHK ed. 118 sq.[90] – lezen; de Javaanse tekst bestaat voor een groot deel uit pāramitā-theorie en daarmee verwante beschouwingen over de Jina's en de Jinadewī's, terwijl er nog sporen in te vinden zijn van de oorspronkelijke dialoogvorm, in zoverre dat een guru zich richt tot een *Tathāgatakulajinaputra*, d.i. „Jina-telg uit het Tathāgata-geslacht"; er is reden om aan Gajah-Mada als guru en aan Rājasanagara als leerling te denken, maar die precisering is hier van ondergeschikt belang. De vrij uitvoerige SHK-passus, waarin de zes en de vier pāramitā's stuk voor stuk besproken worden, loopt uit op een mededeling over de som der twee reeksen, die met de Pancadewī in verband wordt gebracht; in die passus (SHK *a* 39 sq.) vinden wij een çloka, waarin Bajradhātwīçwarī met een merkwaardig neutrum *Ṣaṭpāramitam* genoemd wordt, en vervolgens een çloka over de Caturdewī en de met haar corresponderende pāramitā's; de laatstgenoemde çloka vinden wij in lichtelijk afwijkende vorm terug in SHK *a* 61, daar voorafgegaan door de passus, waarvan Bosch in OV 1917,140 sq. gebruik heeft gemaakt. Het feit, dat de Caturdewī-çloka tweemaal in Kats' tekst voorkomt, maakt waarschijnlijk, dat het door Prapanca bedoelde geschrift ergens in de loop van zijn bestaan in de war geraakt is, en dat de fragmenten later niet deskundig samengevoegd zijn. Er is derhalve kans, dat iets voor het Nāgarakrtāgama-onderzoek belangrijks verloren gegaan is, en waarschijnlijk is voorts, dat een latere scribent hier en daar iets aan een bestaand geheel toegevoegd heeft; het een en ander dwingt uiteraard tot voorbehoud, wanneer wij de Sang Hyang Kamahāyānikan voor verklaring van Nāgarakrtāgama-informatie gebruiken.

De çloka's van SHK 60, die Bosch in OV 1917,140 sq. besproken heeft,

zijn voorzien van een Javaanse vertaling, waarvan Bosch slechts enkele regels geciteerd heeft. Die onvolledigheid is te betreuren, want bij vergelijking van de çloka's met het volgende stuk Javaans blijkt, dat wèl de çloka's juist weergegeven zijn, maar dat iemand een passus, die niet met de çloka's correspondeert, ingelast heeft; de voor ons doel zo belangrijke informatie, die vervat is in het *Dhātwīçwarīlocaneka* van de eerste çloka, is correct in het Javaans weergegeven met *Bharālī Dhātwīçwarī mwang Bharālī Locanā tunggal tattwanira*, „Dhātwīçwarī en Locanā zijn essentieel één", maar dan volgt als ingelast stuk:

> Ya ta matangnya n Caturdewī ikang dewī sumahakāryani bhaṭāra Wairocana, makajnāna çāçwatajnāna, *makarūpa* Sarwajnarūpa, lwirnira: Sattwabajrī, Ratnabajrī, Dharmabajrī, Karmabajrī. Nāhan lwir ning Caturdewī pariwāra bhaṭāra Wairocana. Sira ta kawasakĕna kasewitanira de sang sādhaka, marapwan enggal kapanggih ikang kawairocanan.
>
> Daarom zijn de dewī's, die Wairocana – Wiens kennis transcendentale kennis, Wiens manifestatie Pancatathāgata-manifestatie is – dienen, Sattwabajrī, Ratnabajrī, Dharmabajrī en Karmabajrī, Caturdewī. De sādhaka neme stipt de verering der Wairocana-dienende Caturdewī in acht, om snel Wairocana-status te kunnen bereiken.

Qua taalgebruik verschilt het geciteerde stuk niet opvallend van zijn omgeving en het lijkt daarom niet veel jonger te zijn, maar de aansluiting aan de reeds bestaande tekst is merkwaardig gebrekkig, zodat men de indruk krijgt, dat de auteur van het citaat in de bestaande tekst iets naar zijn mening essentieels gemist heeft, daarom de mededeling over de Wairocana-dienaressen ingelast heeft, en voor die inlassing wel een geschikte plaats gevonden heeft, maar geen bruikbare contextconstructie, omdat de context nu eenmaal als vertaling van Sanskrt çloka's ontstaan was.[91]

Op de vraag, wat de inlasser gemist heeft, is antwoord te geven, zodra wij ons realiseren, welke informatie wijzelf missen: gebleken is, dat de combinatie van Balawi-tekst en Nāgarakrtāgama ons het beeld geeft van vier hañang's van Krtanagara, die in het volgende bhawacakra-tijdperk verschijnen als Krtanagara-dochters en gemalinnen van Krtarājasajayawardhana, maar hoe moeten wij ons de verandering der hañang's in Krtanagara-dochters voorstellen, gegeven de mededeling over Krtanagara's gewelddadige dood, die in het verhaal van OJO 81 vervat is? Lezen wij nu met het oog op deze vraag het tweede deel van Prapanca's Krtanagara-verhaal, Nag. 43,2 sqq., dan vinden wij in de eerste strofe Krtanagara's Jinābhiṣeka-naam *Jnānabajreçwara*, die hem als aanhanger van de Bhairawa-richting kenmerkt, vermeld en toegelicht; de mededeling van 43,3,a/b over zijn studie van het Subhūti-tantra impliceert, wegens de strekking der voorafgaande strofe, dat het resultaat der studie voor een aanhanger der Bhairawa-richting bruikbaar geweest is, terwijl in de tweede helft van 43,3 religieuze praktijken des konings vermeld worden,

van welke de Bhairawa-praktijk *gaṇacakra*, gekenmerkt door dans, drank en sexuele opwinding, de voornaamste heet; in strofe 43,4 vindt men in b/c de voorafgaande mededeling over Krtanagara's studie en praktijken herhaald, maar zij worden nu in regel d oorzaak van de macht en de religieuze status van Krtanagara's kleinzonen – Rājasanagara en bhre Matahun – genoemd, hetgeen in het verband der mededelingen op resultaat van het tijdens gaṇacakra-riten gepleegde geslachtsverkeer wijst. Bij de genoemde strofen sluit in 43,5 direct aan de mededeling over Krtanagara's dood in de Çiwabuddhaloka, en in 43,6 volgt dan, dat hij als Ardhanarīçwara omgang heeft gehad met Bajradewī, in bepaalde zin Tribhuwanottunggadewī's alter-ego; de uit OJO 81 bekende fysieke oorzaak van Krtanagara's dood brengt Prapanca in de Krtanagara-passus zelf niet ter sprake, zich aldus op het metafysische aspect er van concentrerende. Nemen wij nu vanwege de samenhang der twee helften van het Krtanagara-verhaal aan, dat de vier hañang's van 42,1,d als yoginī's opgetreden zijn bij de verrichting der gaṇacakra-riten van 43,3,d, en dat deze riten verricht zijn in Krtanagara's doodsuur, dan zijn de yoginī's krachtens de wil van Krtanagara de bij Bajradhātwīçwarī passende Caturdewī der Pancatathāgatadewī-configuratie geworden, wegens de bijzondere betrekking tussen Bajradhātwīçwarī en Locanā tevens een aspect van Locanā, en als Locanā-configuratie overgegaan naar het volgende bhawacakra-tijdvak, waarin zij ten gevolge van het overschrijden van de bhawacakra-grens „dochters van Krtanagara" genoemd mochten worden; de „verwekking der Krtanagara-dochters" is dan een nevenaspect der „verwekking van Akṣobhya", een mysterie, waarover men slechts inadequaat in termen van tijd en menselijke verhoudingen kan spreken. Het voordeel der in deze alinea voorgestelde interpretatie, en bepaaldelijk der veronderstelling, dat Prapanca het oog heeft gehad op één gaṇacakra-samenkomst, die in Krtanagara's gemeenschap met Bajradhātwīçwarī haar hoogtepunt bereikt heeft, is, dat Prapanca's verhaal dan in overeenstemming is met het Pararaton-verhaal, volgens hetwelk Krtanagara gestorven is in de panaḍahan-sajëng, alsmede met de Cāmuṇḍā- en met de Gajahmada-inscriptie. Er is daarom reden om het hierboven geciteerde toevoegsel van SHK *b* 60 uit het tweede deel van Prapanca's Krtanagara-passus te verklaren; de gedachtengang van de toevoeger is dan geweest:

> De hier – d.w.z. in de çloka's van SHK 60 – vermelde eenheid van (Bajra)dhātwīçwarī en Locanā komt in de Nāgarakrtāgama ter sprake in de passus over Krtanagara's met zijn vier hañang's verrichte en in zijn omhelzing van Bajradewī = Bajradhātwīçwarī culminerende gaṇacakra-riten,
> en daarom zijn die vier hañang's, aan te duiden als Sattwabajrī, Ratnabajrī, Dharmabajrī en Karmabajrī, als dienaressen van Wairocana-Sarwajna identiek met de Caturdewī van SHK 60, d.w.z. met resp. Locanā, Māmakī, Pāṇḍurawāsinī en Tārā.,

hetgeen uit de beschadigde SHK-tekst niet meer duidelijk blijkt, maar met redelijke zekerheid te reconstrueren is, omdat gelukkig de aanduiding van het causale verband in *matangnya n* gespaard is gebleven.[92]

In de Javaanse tekst, waarmee de çloka's van SHK *a* 60 ingeleid worden, vinden wij de term *Pancatathāgatadewī* gebruikt, terwijl *Caturdewī* in het toevoegsel voorkomt. Brengen wij de reeksen in het volgende schema onder:

hañang van Campā		Bajradhātwīçwarī	prajnāpāramitā ?
hañang van Madhura	Sattwabajrī	Locanā	maitrī
hañang van Malayu	Ratnabajrī	Māmakī	karuṇā
hañang van Zuidland	Dharmabajrī	Pānḍurawāsinī	muditā
hañang van Bali	Karmabajrī	Tārā	upekṣā,

dan correspondeert met het SHK-dogma betreffende de eenheid van Bajradhātwīçwarī en Locanā in de hañang-reeks de eenheid van de prinses van Campā en de prinses van Madhura, zodat het eerder besproken spel met de geografische namen Campā en Madhura tot SHK-theorie herleidbaar blijkt te zijn; het overzicht verklaart tevens de gelijkstelling „Pancatathāgatadewī = Caturdewī". Een overzicht van de belangrijkste pāramitā's heb ik toegevoegd, omdat het hele beeld suggereert, dat ook de betrekking tussen prajnāpāramitā en maitrī bijzonder innig geacht is. Met het oog op het betoog sub 2.323 teken ik aan, dat dit zou kunnen betekenen, dat „de volgende Buddha-Koning" alias Maitreya beschouwd is als produkt van prajnāpāramitā plus maitrī, hetgeen dan een Buddhistische variant zou zijn van „Maitreya's verwekking door Mitra en Waruṇa", en tevens van belang zou kunnen zijn vanwege het sub 2.225 vermelde verschil tussen de pratyekayāna, die tot verwerving van prajnāpāramitā leidt, en de Buddhayāna, die bovendien leidt tot de maitrī, krachtens welke de hoogste Buddha zijn leer predikt aan de hele mensheid. Of ook dit uit het overzicht afgeleid mag worden, laat ik echter in het midden.

2.434. Ter afronding van het betoog van subsectie 2.43 volgen hier nog twee opmerkingen, die uiteraard met het betoog te maken hebben, maar niet als argument te gebruiken zijn.

In Nag. 43,1 vermeldt Prapanca het tijdstip van de hemelvaart der Pānḍawa's en laat dan volgen, dat in de toen begonnen Kaliyuga sang hyang Ṣaḍabhijna als dewaprabhu de wereld beschermd heeft. Aan die uitspraak heeft zowel Kern als Pigeaud enige aandacht besteed, maar veel wijzer zijn hun lezers van hun commentaar niet geworden; de hoofdzaak van hetgeen Prapanca bedoeld heeft wordt namelijk pas duidelijk in het licht der kapancatathāgatan-theorie, waarmee de genoemde geleerden nog niet hebben kunnen werken; de Javaanse visie laat zich beter in het volgende hoofdstuk bespreken, zodat ik mijn commentaar in petto houd. Los van de hoofdzaak staat echter, dat de door Prapanca vermelde wereldbeschermer *Ṣaḍabhijna* genoemd wordt; die naam is op

Java bekend gebleven, maar de jongere gegevens verklaren Prapanca's naamkeuze niet. Nu is volgens de Javaanse theorie de eerste Buddha van een groot kapancatathāgatan-tijdperk Wairocana; diens goddelijke partner heet in Nag. 43,6,b Bajradewī, en wij hebben gezien, dat dit staat voor Bajradhātwīçwarī, die in SHK *b* 39 aangeduid wordt met de term *Ṣaṭpāramitam*. Daar nu, zoals uit HBB 2,77 sq. moge blijken, *abhijnā* en *pāramitā* in de Buddhistische filosofie nauw met elkaar samenhangende noties zijn, dringt zich de veronderstelling op, dat Prapanca gedacht heeft aan een goddelijk echtpaar Ṣaḍabhijna-Ṣaṭpāramitā, en dat hij dus met het oog op de mededeling van 43,6 de in 43,1,d bedoelde Buddha als sang hyang Ṣaḍabhijna aangeduid heeft, om zijn met de Sang Hyang Kamahāyānikan vertrouwde lezers de interpretatie van de hele Krtanagara-passus te vergemakkelijken.[93]

De tweede opmerking betreft het zogenaamde Leidse bronsje, dat Bosch in OV 1918,30 sq. ter sprake gebracht heeft in het kader van zijn poging om met de mededeling van Nag. 43,6 in het reine te komen. Het beeldje draagt een inscriptie, die als *Werocanā* gelezen is, maar het stelt voor een man en een vrouw, „beiden in groot ornaat, beiden met de handen in dharmacakramudrā, op hetzelfde onderstuk, maar op afzonderlijke lotuskussens gezeten". Bosch nu heeft op p. 30 gesteld, dat de inscriptie slechts op het vrouwenfiguurtje betrekking kan hebben; in verband met zijn vertaling van Nag. 43,6 èn met het oog op de Locanā van Tumpang is hij tot de conclusie gekomen, dat de godin van het bronsje Locanā is, maar met een adjectief feminini generis aangeduid is als „Wairocanaïstisch". De redenering is op zichzelf niet verwerpelijk, maar de vraag stelt zich, waarom de vervaardiger van een bronsje, dat een man èn een vrouw voorstelt, een inscriptie, die uitsluitend op de vrouw slaat, aangebracht zou hebben. Aangezien nu aanduiding van beide personen per se aannemelijker zou zijn, ligt de veronderstelling voor de hand, dat de aanbrenger der inscriptie *Werocano*, Sanskrt *Wairocanau*, „Wairocana plus gemalin", bedoeld heeft, omdat de dualisvorm van een mannelijke eigennaam vaker ter aanduiding van de betrokken man plus zijn echtgenote gebruikt wordt; cf. *Bhawau* (CSW 302) voor „Bhawa en Bhawānī"=„Çiwa en Pārwatī". Aanvaardt men deze oplossing, dan is nog de vraag te beantwoorden, of de aanbrenger der inscriptie een spelfout gemaakt heeft dan wel de tarung, die op zichzelf ter aanduiding van de ā gebruikt pleegt te worden, krachtens een plaatselijke gewoonte ter aanduiding van de slot-o gebruikt heeft; de technische kwestie is echter van minder belang dan het principe der oplossing.

2.441. Het Pararaton-verhaal over de gebeurtenissen na Krtanagara's dood vermeldt twee Krtanagara-dochters, van wie de jongste in Kaḍirise gevangenschap geraakt, de oudste door Wijaya in de wildernis aangetroffen en gezellin op zijn zwerftocht geworden zou zijn. Aan Krtanagara als Çiwâditya kwamen de twee dochters van Sūrya, Sāwitrī en Tapatī, toe;

het verhaal over de ontmoeting in de wildernis is een Tapatī-verhaal, maar wie reden had om Wijaya's zwerfgezellin Çiwa-Buddha's oudste dochter te noemen mocht de in-de-wildernis-aangetroffene Sāwitrī noemen wegens het ontbreken van functioneel verschil tussen de twee Zonnedochters, en deze Sāwitrī Gāyatrī met het oog op de gelijkwaardigheid der appellativa *sāwitrī* en *gāyatrī*. Vanwege de structuur van de upanayana-mantra mocht iemand aan Gāyatrī een oudere zuster Tribhuwanottunggadewī toekennen, die bij haar creatie Gāyatrī automatisch tot jongere zuster maakte. De man, die op de basis van het Pararatonse Tapatī-verhaal plus de upanayana-mantra tot een nieuw tweetal Krtanagara-dochters gekomen was, had de naar Kaḍiri ontvoerde prinses als jongere zuster van Gāyatrī in de nieuwe configuratie kunnen opnemen, zodat een drietal ,,Tribhuwanottunggadewī-Gāyatrī-krijgsgevangene" zou zijn ontstaan, maar de krijgsgevangene heeft als ,,prinses Prajnāpāramitā" de middelste plaats in de trits gekregen; dat de Prajnāpāramitā van Nag. 46,1 met ,,de Kaḍirise gevangene" te maken heeft, is evident, want krachtens de leer, dat een naar Daha overgebrachte koningsdochter daar als gemalin van een Wiṣnuïtische vorst Buddhiste is, moest de Sītā-II van het Pararaton-verhaal een Buddhiste zijn, en van de drie Krtanagara-dochters van Nag. 46,1 draagt slechts de middelste een Buddhistische naam. De vraag stelt zich, waarom de Buddhistische prinses in de nieuwe trits van Nag. 46,1 de middelste plaats moest innemen; het antwoord lijkt te moeten zijn, dat zij op die plaats bleef hetgeen zij geweest was: een gevangene, zij het, dat tussen twee zusters ingeklemd staan slechts in spel met gevangenschap te associëren is. In Nag. 63,1,d vindt men het doel der in 1284 verrichte riten aangeduid met *ulih-ulihĕn ikanang dhārya*, dat de vertaling ,,stuur de gevangene naar de plaats van haar bestemming" toelaat, en in 67,2,b heet de haar-bestemming-bereikende Prajnāpāramitā. Vergelijkt men het verhaal van Nag. 63 sqq. met de mededeling van 46,1, dan ziet men, dat de drie Krtanagara-dochters van 46,1 ook in 63 sqq. ter sprake komen, Tribhuwanottunggadewī onder het synoniem *-ikang Swah* van 64,5,a, Gāyatrī onder de titel *Rājapatnī* in 63,2,b en in 67,1,b, en Prajnāpāramitā onder dezelfde naam in 67,2,b.

De Nāgarakrtāgama-passus over Krtarājasajayawardhana's regering besprekende, zegt Krom in HJG[2] 366, dat Prapanca daarin constateert, ,,dat iedereen zich verheugde in den aanblik van 's konings vier gemalinnen, dochters van Kṛtanagara, welke dan alle vier afzonderlijk genoemd worden". Deze uitspraak berust op Kern's vertaling van Nag. 45,2,c/d, waarvan de tekst in regel c *umulat ri payugalan nrpati catur* en in regel d *duhitā nrpa Krtanāgara* geeft. Kern's interpretatie is begrijpelijk, omdat Prapanca meestal één mededeling per versregel doet; enjambement komt echter enige malen in de Nāgarakrtāgama voor, en op zichzelf toelaatbaar is dus de lezing *umulat ri payugalan nrpati, caturduhitā nrpa Krtanāgara*, ,,bij de aanblik van 's konings gemalinnen, de viervoudige Krtanagara-dochter"; in dat geval wordt het aantal van Krtarājasajayawardhana's

gemalinnen in 45,2 niet vermeld, en wordt hoofdzaak der mededeling van c/d haar vereenzelviging met de configuratie, die wij in de vorige subsectie hebben leren kennen: Krtanagara-bruiden, die in zijn en haar doodsuur *paḍa tulya surawadhū*, ,,aan godinnen gelijk", bij die mysterieuze statusverandering tevens een drietal, en door heroptreden in een volgend bhawacakra-tijdperk ,,Krtanagara-dochters" zijn geworden. Dat in 46,1 slechts drie prinsessen genoemd worden, hadden Kern en Krom (Nag. ed. 119 resp. 279) reeds opgemerkt; Kern heeft een noodoplossing aanvaard, en Krom heeft een op zichzelf plausibel voorstel van Poerbatjaraka om *Suhitā* in plaats van het overgeleverde *duhitā* te lezen overgenomen, een oplossing, die echter onbruikbaar bleek, toen de Balawi-tekst en de Sukamrta-tekst ter beschikking kwamen.[78] Nu wij gezien hebben, dat de vorstin van Nag. 46,1,a in spel uit die van 46,1,d gecreëerd is, is de verandering van een viertal in een drietal gemakkelijker te aanvaarden geworden, terwijl bovendien het verschil tussen het in de Pararaton vermelde tweetal Krtanagara-dochters en het drietal van Nag. 46,1 in een ander licht komt te staan.

2.442. Het spreekt vanzelf, dat wij nu ook aan spel mogen denken, wanneer wij constateren, dat er in Nag. 46,1 twee reeksen termen voorkomen, die ondanks de vermelding van drie Krtanagara-dochters toch elk een viertal schijnen te suggereren. De ene reeks maakt de indruk uit titels te bestaan, de andere bestaat uit kwalificaties, die betrekking hebben op het uiterlijk of de aard der titeldraagsters.

De titels *parameçwarī*, *mahādewī* en *rājapatnī* van de eerste reeks zouden op zichzelf distinctief kunnen zijn, maar evenzeer mag men laten gelden, dat de appellativa alle ,,'s konings gemalin" betekenen, en in een verhaal over een koning, die slechts enkelvoudig getrouwd is, door elkaar en ter bereiking van afwisselend woordgebruik toegepast zouden kunnen worden. Met betrekking tot Prajnāpāramitā vindt men echter de term *sang makaJayendrā* – de varianten zijn hier niet relevant – gebruikt, en die aanduiding is tegenover de drie andere niet zonder meer duidelijk; Kern heeft erkend het woord niet te kunnen verklaren, en Pigeaud heeft het in JFC 3,52 weliswaar met ,,victorious Lady" weergegeven, maar maakt ons niet wijzer, zolang niet blijkt, welke prestatie daarmee aan Prajnāpāramitā toegeschreven zou zijn. Omdat wij wegens het betoog van de vorige paragraaf met mystificatie rekening moeten houden, stelt zich de vraag, of wij niet elders in de Nāgarakrtāgama een aanknopingspunt voor de interpretatie van de mysterieuze titel vinden. Nu hebben wij sub 2.425 gezien, dat het *Cayarāja* van 41,5,b doorzichtig wordt, indien wij *caya* als verjavaanste vorm van Sanskrt *chāyā* laten gelden; Sanskrt *jāyā* betekent ,,Ehefrau" (CSW 136), en daar de andere titels van 46,1 ,,koninklijke echtgenote" betekenen, ligt het vermoeden voor de hand, dat Prapanca in 41,5 en in 46,1 dezelfde kunstgreep toegepast en aldus het ene geval met het andere verklaarbaar gemaakt heeft; het

tweede lid laat zich als femininum van *Indra* opvatten, zodat het geheel te vertalen zou zijn met „de godenkoningin onder de gemalinnen". Tegenover de drie persoonsnamen van 46,1 staan dan drie doorzichtige titels plus één cryptische titel, die samen dezelfde onzekerheid over het aantal van Krtarājasajayawardhana's vrouwen wekken als de hoofdmededeling van 45,2,c/d iuncto 46,1; de eigennamen van 46,1 zijn echter per se distinctief, terwijl de titels formeel distinctief zijn, doch semantisch niet, zodat zij een viereenheid suggereren, die in de lijn der theorie aangaande de ene dochter van de Buddha-Koning, bekend uit de Erlanggahymne en uit Nag. 7,4, ligt; bij de eigennamenreeks sluit de titelreeks bovendien in zekere zin aan krachtens de geringe herkenbaarheid van een der titels.[94]

Mocht er nog twijfel rijzen aan Prapanca's opzet om het kwantitatieve aspect der Krtanagara-dochter ondoorzichtig te maken, dan heft een nadere beschouwing van de kwalificaties deze wel op. Men vindt in 46,1 drie kwalificaties, die semantisch nog dichter bij elkaar staan dan de synonieme titels van de vorige alinea: *anindita*, „onberispelijk", *anindyêngraras*, „onberispelijk qua charme", en *anulus-ring-hajĕng*, „van gave schoonheid"; terwijl echter de bijzondere titel in 46,1,c voorkomt en dus de indruk wekt met prinses Prajnāpāramitā te maken te hebben, behoort de bijzondere kwalificatie bij Gāyatrī en is dus te vinden in regel 46,1,d; de tekst daarvan is waarschijnlijk te lezen als

dyah Gāyatry anurāga wungsu pinakādi n rājapatnī sira,

daar het overgeleverde *rājapatning puri* een pleonasme is. Kern heeft de regel vertaald met „Vrouwe Gāyatrī, de beminde, de jongste, nam de eerste plaats in als koningsvrouw in de Kraton", en uit de mededeling begrepen, „dat Gāyatrī, hoewel de jongste der zusters, de favorite des Konings was"; daaraan heeft hij toegevoegd: „Dat zij de meest begunstigde was, ligt ook opgesloten in anurāga". Het toevoegsel wekt verwondering, want het *anurāga* van 45,1,c, door slechts acht regels van het onderhavige gescheiden, heeft Kern met „bemind (bij zijne onderdanen)" vertaald, en deze betekenis — die van „favorite" kàn verschillen, omdat een algemeengeliefde prinses haar eigen man aanleiding tot afgunst zou kunnen geven — ligt wegens de gegevens der woordenboeken meer voor de hand dan de andere; *anurāga* is namelijk meestal te verstaan als afkorting van *janānurāga*, dat op zijn beurt de indruk wekt op Java in plaats van *kajanānurāga* in gebruik geweest te zijn; als gelijkwaardige termen vindt men namelijk *kajanapriya*, een *kaloka*, dat wel een afkorting van *kalokapriya* is, en *anurāga ring loka*; tevens blijkt de betekenis van *kajanapriya* in de loop der eeuwen van „populair" = „allemans vriend(in)" tot „populair" = „algemeen bekend", „vermaard", verschoven te zijn. Deze jongere betekenis brengt met zich mee, dat, indien *anurāga* in een mededeling door een andere kwalificatie gevolgd wordt, die tweede kwalificatie te verstaan is als oorzaak der vermaardheid; als vertaling

van het *anurāga jaya-ripu* van Nag. 45,1,c komt dus in aanmerking „vermaard als overwinnaar van zijn vijanden". Nu hebben wij sub 2.412 gezien, dat *wungsu pinakādi* te betrekken is op het geval van de jongste Zonnedochter Tapatī, die door haar oudere zuster Sāwitrī = Gāyatrī vervangen is vanwege de Pararatonse onderscheiding van Sītā-I en Sītā-II; Nag. 46,1,d is de enige plaats in de Nāgarakrtāgama, waar de naam *Gāyatrī* voorkomt, en er is dus reden om te vermoeden, dat Prapanca met de persoonsnaam zijn lezers heeft willen prikkelen om *anurāga wungsu pinakādi* te interpreteren als „de algemeen-bekende jongere zuster, aan wie men prioriteit mag toekennen", m.a.w. om in *anurāga wungsu pinakādi* een equivalent van *Sāwitrī* en *Gāyatrī* te zien. Uiteraard interesseert ons dit als argument ter ondersteuning van het betoog van subsectie 2.41, maar in deze paragraaf gaat het er om, dat dan in strofe 46,1 slechts drie kwalificaties voorkomen, die samen als complement van de trits eigennamen optreden.[95]

Vertaling van *anurāga* met „bemind" is echter mogelijk. In de verschillende versies van de Panji-roman vinden wij aan de voornaamste Javaanse vorsten vier of vijf gemalinnen toegeschreven, hetgeen wel traditionele kennis van Nag. 46,1 plus, casu quo, de mededeling van 47,2 over Indreçwarī verraadt; bij het citeren van zulk een passus in KBW 4,622 heeft van der Tuuk aangetekend, dat de jongste van de reeks als „geliefdste bijzit" geldt, en laten wij met het oog daarop de mogelijkheid om *anurāga* met „bemind" te vertalen open, dan is het volgende *wungsu pinakādi* in aansluiting daaraan op te vatten als „jongste (gemalin), die (als object van 's konings liefde) nummer één is"; in dat geval krijgen wij drie duidelijk saamhorige kwalificaties plus één kwalificatie van een afwijkend type, zoals wij in 46,1 ook drie duidelijk saamhorige titels plus één titel van een afwijkend type vinden. Het aantal persoonsnamen blijft echter drie; van de drie zó aangeduide vrouwen krijgen de Çiwaïtische Krtanagara-dochters elk één versregel aandacht, de Buddhistische twee regels, hetgeen volgens Prapanca's gewoonte betekent, dat zij als de belangrijkste te beschouwen is, en in overeenstemming is met de functie der Prajnāpāramitā-vermelding in 67,2,b.

2.443. In de vorige subsectie hebben wij gezien, dat Prapanca's vermelding van Indreçwarī in overeenstemming is met de SHK-theorie aangaande de eenheid van Bajradhātwīçwarī en Locanā, die de gelijkstelling „Pancatathāgatadewī = Caturdewī" mogelijk maakt. In de Sang Hyang Kamahāyānikan vinden wij echter geen vrouwelijke Drieëenheid vermeld, die aan de mededeling van Nag. 46,1 een theoretische basis zou verschaffen; wij moeten het doen met de veronderstelling, dat de leer van SHK 53 sqq. over de Çākyamuni, die tot Triratna en vervolgens tot Pancatathāgata uitdijt, een vrouwelijke Triratna, die tussen de ene dochter van de Buddha-Koning en de Pancatathāgatadewī staat, toelaat. Eerder is echter betoogd, dat de Sang Hyang Kamahāyānikan ons niet in zijn oorspronkelijke

vorm bereikt heeft; rekening is dus te houden met de mogelijkheid, dat een SHK-passus over een vrouwelijke Triratna verloren gegaan is.

Tegenover de al dan niet toevallige ontstentenis van SHK-informatie over een vrouwelijke Triratna staat, dat wij beschikken over Pararatongegevens, die in zekere zin de in de vorige paragraaf bereikte conclusie bevestigen. Volgens het Pararaton-verhaal zijn twee ,,dochters van Çiwa-Buddha" bij gelegenheid van Jaya-Katwang's aanval op Singhasāri in de handen der Kaḍiriërs gevallen; de Pararaton heeft de prinsessen in het kader van een Rāma-verhaal geplaatst, maar men zou ze ook kunnen aanduiden als hañang's, die later gemalinnen van Krtarājasajayawardhana geworden zijn. Op het verhaal over Wijaya's avonturen en uiteindelijk succes volgt in Par. 24,27 sqq. een mededeling over twee prinsessen, die uit Malayu naar Java overgebracht zijn door de krijgsmacht, die Krtanagara tegen Malayu uitgezonden had; de strekking der notitie brengt met zich mee, dat ook deze niet-Javaanse prinsessen hañang's waren en voor aanbieding aan de nieuwe koning van Majapahit bestemd. Ook in de Pararaton vinden wij dus het eerder besproken verhaal over de vier hañang's, maar in verband met des auteurs behoefte aan een Rāma-verhaal ter verduidelijking van Krtarājasajayawardhana's dynastieke functie heeft hij een hem passende variant gekozen. Van de jongste buitenlandse hañang, raden Darapĕṭak, zegt de Pararaton-man, dat zij Krtarājasajayawardhana's echtgenote en moeder van Jayanagara geworden is; zoals wij eerder gezien hebben, heeft dit betrekking op de prinses van Campā, die ook in de Babad Tanah Jawi ter sprake komt. De oudste der buitenlandse hañang's, die in de Pararaton *Darajingga* heet en een naar het model van *Darapĕṭak* gevormde naam draagt, m.a.w. een secundaire figuur is – *pĕṭak* betekent ,,wit", *jingga* ,,helrood" –, zou volgens Par. 24,29 sq. met een andere vorst getrouwd en moeder van de koning van Malayu geworden zijn. Nu mag men over de functie van dit in de Pararaton vermelde huwelijk van Darajingga speculeren – cf. HJG[2] 364 –, maar ook mag men aannemelijk achten, dat zij volgens het normale lot van hañang's eerst door de koning van Majapahit beslapen en daarna van de hand gedaan is; dit is ongetwijfeld de opvatting der Javaanse geleerden geweest, en dan hebben wij – omdat de Darajingga-figuur, zoals wij zagen, duidelijk secundair is – te maken met een tot drietal gereduceerd viertal Krtarājasajayawardhana-gemalinnen, dus met het geval, dat ons in deze subsectie wegens de structuur van Nag. 46,1 heeft beziggehouden. Stond nu de Pararaton-mededeling op zichzelf, dan zouden wij er, wegens de vaagheid der notitie 24,29 sq., nauwelijks bewijskracht aan toe mogen kennen; wij vinden echter een in bovengenoemde zin verduidelijkt Darajingga-verhaal in de kidung Harṣa-Wijaya, waar Darajingga's heimwee oorzaak van haar afstoting heet, en in BTJ 19,39 sqq., waar als oorzaak genoemd wordt, dat de kinderloze prinses van Campā de zwangerschap van haar maru – deze heet hier *putri Cina*; *cina* is wel uit *jingga* ontstaan, en 's konings omgang met de betrokkene

evident — onverdraaglijk vond; bovendien vindt men een tot het Pararaton-verhaal over Darapĕṭak en Darajingga herleidbare geschiedenis in BTJ 193,35 sqq., waar de haňang's, wederom met kleurnamen, *Klĕting-Wungu* en *Klĕting-Kuning* heten. De theorie, dat Prapanca in Nag. 46,1 drie Kṛtanagara-dochters vermeld, maar vaag een betrekking tot de Caturdewī gesuggereerd heeft, vindt dus in tot de jongere Javaanse litteratuur behorende verhalen voldoende steun.[96]

2.511. Toen Brandes zijn verhandeling over de Pararaton uitgaf, was de zin van menig detail nog niet duidelijk; tot die details behoort de notitie van Par. 29,27, die Brandes niet ontraadseld heeft, maar wel aanleiding heeft gegeven tot de stelling, dat de auteur als merkwaardige gebeurtenis van het jaar 1284 een „offer aan de gestorven familieleden" vermeld heeft; in de term *paçraddhan agung* meende hij, na aanvankelijk misverstand, een afleiding van Sanskrt *çrāddha* te mogen zien. Enige jaren later is Kern tot de conclusie gekomen – cf. Nag. ed. 15 –, dat de Nāgarakrtāgama dezelfde gebeurtenis vermeldt; ook dit gedicht stelt de vertaler voor raadsels, aan welker oplossing Kern, met het oog op de wenselijkheid van een totale Nāgarakrtāgama-vertaling, niet te veel tijd heeft willen besteden, zodat hij met betrekking tot „de gebeurtenis van 1284" Brandes' opvatting gemakshalve overgenomen heeft. Krom, die voor het schrijven van zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" van het resultaat van Brandes' en Kern's pionierswerk intensief gebruik heeft gemaakt, mocht in Kern's aanvaarding van Brandes' interpretatie van „de gebeurtenis van 1284" een reden zien om zich in hoofdzaak bij deze communis opinio aan te sluiten, maar met het oog op inscriptieteksten van 1408, die een dwādaçawarṣaçrāddha ten behoeve van één bepaalde overledene vermelden, heeft hij Brandes' „gestorven familieleden" vervangen door één persoon, en wel door Gāyatrī, omdat zij in 1272 overleden heet te zijn, en de gebeurtenis van 1284 derhalve háár dwādaçawarṣaçrāddha zou kunnen zijn. Krom heeft zich met zijn visie nog tijdens zijn leven bijval verworven, maar dat mag ons niet blind maken voor het feit, dat Brandes' stelling niet onaantastbaar is, de adhesie van Kern niet met een bevredigende analyse van Nag. 63 sqq. gesteund is, en Krom's dwādaçawarṣaçrāddha-theorie noch met de gegevens der Indische verhandelingen over dodenritueel in overeenstemming is, noch zonneklaar Prapanca's informatie reflecteert, daar Prapanca in Nag. 63 sqq. enige niet uit het Indische dodenritueel te verklaren ceremoniën beschrijft en tussen de jaren 1272 en 1284 geen direct verband legt.

Er was dus reden om na te gaan, of de genoemde onderzoekers en hun supporters niet iets over het hoofd gezien hebben, en deze controle te beginnen met de Pararaton-passus, welks eerste interpretatie de hierboven vermelde gevolgen gehad heeft. Wie dat nu doet, met als leidraad Krom's opstel „De samenstelling van de Pararaton" (TBG 60,86 sqq.), komt tot de conclusie, dat in een prototype van de door Brandes uitgegeven tekst de paçraddhan agung gedateerd is geweest in het twaalfde jaar van Gajah-Mada's vervulling der amangkubhūmi-functie. Bij nader onderzoek blijkt deze relatieve datering fictie te zijn, daar het Pararatonse Gajahmada-verhaal op fantasie berust, maar aangezien de relatieve datering zelf een alternatief verschaft voor Krom's dubieuze dwādaçawarṣaçrāddha-theorie, stelde zich de vraag, of wij niet te maken hebben met een onbruikbare

variant van een oudere visie, die de paçraddhan agung met een jaar van Rājasanagara's regering in verband bracht, aangezien Rājasanagara's eerste regeringsjaar volgens Nag. 2 in zekere zin als Gajah-Mada's eerste regeringsjaar verschijnt in de Pararaton.[97] Die vraag nu heeft in hoofdstuk 1 van dit boek geleid tot beschouwingen over het Nāgarakrtāgamase Rājasanagara-verhaal, hetwelk wegens het in „Het rijk van de vijfvoudige Buddha" (VAWL-NR 69/1) geleverde betoog geacht mag worden onder invloed van de Lalitawistara te staan. Aangezien volgens Nag. 1,4,a Rājasanagara in 1256 op aarde verschenen is, 1284 dus zijn 29ste levensjaar zou zijn, en het 29ste jaar van een aanstaande Buddha wegens diens abhiniṣkramaṇa van grote betekenis is, stelde zich in hoofdstuk 1 voorts de vraag, of „de gebeurtenis van 1284" iets met de abhiniṣkramaṇa van de Javaanse Bodhisattwa te maken kon hebben. Het op beantwoording van die vraag gerichte betoog heb ik in VAWL-NR 74/1,180 onderbroken, omdat het wenselijk leek eerst over de Nāgarakrtāgama/Lalitawistara-betrekking het een en ander te zeggen; naar mijn eigen mening is in 1969 in voldoende mate aannemelijk gemaakt, dat de Nāgarakrtāgama een vrije bewerking van de Lalitawistara is, zij het, dat Prapanca in zijn gedicht tevens Buddhistische theologie, die in het Sanskrt geschrift van geen of ondergeschikt belang is, verwerkt heeft.

Voor voortzetting van het onderbroken betoog heb ik destijds naar hoofdstuk 2 verwezen. Sub 2.1 heb ik de vigerende opvatting aangaande de functie van het ritueel van 1284 tot haar recht laten komen door, in zekere zin in aansluiting aan Krom's visie, in het licht te stellen, dat men in het verhaal van Nag. 63 sqq. het ekoddiṣṭaçrāddha-tijdschema herkennen kan, maar tevens gewezen op details, die een tweede interpretatiebasis suggereren, en bepaaldelijk op de mogelijkheid, dat het sleutelwoord van 63,2,b en 67,1,a, door Kern als *çrāddha* gelezen, tevens staat voor *çraddhā*; bij *çrāddha* denkt men allicht aan Hinduïstisch dodenritueel, maar *çraddhā* leidt onze aandacht in de richting van het Lalitawistara-verhaal over Gautama's gesprek met zijn moeder aan de Nairanjanā-oever, hetwelk herstel van haar *çraddhā*, vertrouwen in het succes van haar zoon, tot gevolg heeft gehad. In de drie volgende secties zijn de drie hoofdfiguren van het ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel, de purohita, de kartar en de beneficiante, ter sprake gebracht, en telkens bleek, dat Prapanca en zijn tijdgenoten ons, doch niet primair in Nag. 63 sqq. zelf, gegevens verschaffen, die eer een Buddhistische dan een Hinduïstische strekking van Nag. 63 sqq. verraden. In deze slotsectie 2.5 moet ik nu, met al het te berde gebrachte rekening houdende, tot een conclusie komen.[98]

2.512. De verschijning van Rājasanagara in 1256 is de eerste „gebeurtenis", die Prapanca in de Nāgarakrtāgama vermeldt, en wegens de notitie van Par. 30,24 sq., die op zijn overlijden in 1311 betrekking heeft, mogen wij Rājasanagara de normale levensduur der Buddha-Koningen toeschrijven, doch plus een tweede „voogdijperiode" van vijftien jaren, die hem kennelijk

als centrale figuur der Pancatathāgata-configuratie toekwam; aan de verdubbeling der voogdijperiode moest in hoofdstuk 1 bijzondere aandacht besteed worden, omdat zij in de kapancatathāgatan-chronologie een uitzondering is, maar globaal bleek aanvaarding van 1256 als beginjaar allerlei Nāgarakrtāgama-informatie tot haar recht te laten komen. De berekening van hoofdstuk 1 bracht aanvaarding van 1284 als Rājasanagara's abhiniṣkramaṇa-jaar met zich mee; de moeilijkheden, die daaruit ontstonden, zijn sub 1.233 besproken, en er is een oplossing voor gevonden, waarop het spreekwoord „eenvoud is het kenmerk van het ware" niet bijster toepasbaar was. Dat bezwaar liet zich in het kader van het betoog van hoofdstuk 1, zoals het mij in 1969 voorkwam, niet opheffen, maar ik was toen met een betere weg naar het doel niet vertrouwd.

De andere weg is echter in hoofdstuk 1 wel terloops ter sprake gebracht. Wegens door de Casparis in een boekbespreking geuite bezwaren tegen het betoog van VAWL-NR 69/1 heb ik er in 74/1,28 sqq. de aandacht op gevestigd, dat in het kader der kapancatathāgatan-chronologie Jayanagara's sterfjaar variabel is, en dat dit een uitvloeisel is van dubbelzinnigheid van het chronogram der Krtanagara-hymne, hetwelk omrekening tot „1211", maar ook tot „1214" toelaat; cf. 74/1,55 sq., met een hier niet relevant toevoegsel op p. 78. Van het overzicht der varianten, dat men in 74/1,30 vindt, is reeks A voor het onderhavige betoog niet van belang, terwijl ik reeks D thans buiten beschouwing mag laten, omdat het chronogram van Nag. 57,4,a voor emendatie in aanmerking komt en dan voor „1255" staat; zie de laatste alinea van noot 88 van dit boek. De vereenvoudigde versie der in 1969 verdedigde stelling is dus, dat Jayanagara's sterfjaar zowel 1250 als 1255 is. Aangezien nu volgens de kapancatathāgatan-theorie de nieuwe Buddha-Koning op het moment der verdwijning van zijn voorganger verschijnt, en de Javaanse chronologen „verdwijning" aan het einde, doch „verschijning" aan het begin van een jaar laten geschieden, is Rājasanagara's verschijning te fixeren op 1-1-1251 èn op 1-1-1256.

Op de vraag naar de plaats van 1284 in de reeks van Rājasanagara's levensjaren is dus te antwoorden, dat het zijn 29ste jaar was, indien men uitgaat van de mededeling van Nag. 1,4,a betreffende zijn *wijil* in 1256, doch zijn 34ste jaar, indien men de mededeling van Nag. 48,3,a betreffende Jayanagara's verdwijning in 1250 tot uitgangspunt neemt. Sub 1.2313 heb ik rekening gehouden met de Buddhistische traditie, die de abhiniṣkramaṇa van de Bodhisattwa in zijn 29ste levensjaar fixeert. Volgens de Lalitawistara – cf. HBB 1,52 sqq. – heeft de Bodhisattwa zich na zijn abhiniṣkramaṇa gedurende zes jaren aan beoefening der āsphānaka-meditatie gewijd, en tegen het einde van dat meditatietijdperk heeft hij met zijn uit de hemel neergedaalde moeder aan de Nairanjanā-oever het gesprek gevoerd, waarin hij haar spoedige verwerving van Buddha-status in het vooruitzicht gesteld heeft; het rekensysteem der Javaanse chronologen brengt met zich mee, dat zij „het gesprek aan de

Nairanjanā-oever", als een van de verwerving der verlichting te onderscheiden gebeurtenis, die echter zo laat mogelijk in het tijdvak der āsphānaka-meditatie te plaatsen was, in het vijfde āsphānaka-jaar, d.i. het 34ste levensjaar van de Bodhisattwa, gefixeerd hebben. Welnu, 1284 is wèl Rājasanagara's abhiniṣkramaṇa-jaar, indien men van Prapanca's fixering van zijn verschijning in 1256 uitgaat, maar het is het jaar van zijn „gesprek met Māyā" en dus van „het herstel van Māyā's çraddhā en definitieve hemelvaart", indien men het chronogram van Nag. 48,3,a tot uitgangspunt neemt. Deze overweging leidt tot de conclusie, dat het jaar 1284 in de Nāgarakrtāgama een dubbele functie heeft; dubbele belasting van een Çāka-jaar is echter ontoelaatbaar volgens de opvatting der chronologen, en uit dit dilemma kan men zich slechts redden door te stellen, dat de dubbele belasting als aspect der gelijkstelling „1251 = 1256" illusoir is, doch intellectueel spel voor de Buddhistische filosoof, die *adwaya* belijdt en daarmee de grens tussen realiteit en illusie uitwist.

2.513. Leest men nu de Nāgarakrtāgama door, dan ziet men, dat Prapanca het verhaal over Jayanagara's dood en „de gebeurtenis van 1251" in de mond gelegd heeft van de oude Buddhistische monnik Ratnāngça, als onderdeel van diens exposé aangaande de oudere geschiedenis der heersende dynastie, door Prapanca in zich opgenomen bij gelegenheid van een bezoek aan Singhasāri in 1281, d.w.z. in het kader van Rājasanagara's „vierde excursie". De vierde excursie, directe aanleiding tot de abhiniṣkramaṇa van de Bodhisattwa, betekent een revolutie in de gedachtensfeer van de man, die tevoren *prapanca*, „door *māyā* verblind", was geweest; de Nāgarakrtāgama-dichter, die zichzelf *Prapanca* noemt, moet zichzelf dus superieur en inferieur inzicht toegeschreven hebben al naar het door Ratnāngça gevormd dan wel zelfstandig verworven was, en er is dus reden om aan te nemen, dat de mededeling van 48,3 sqq. het superieure inzicht reflecteert. „Prapanca's gesprek met Ratnāngça", door de Nāgarakrtāgama-dichter trouwens in eigen formulering weergegeven, lijkt mij niet meer te zijn dan litteraire figuur van een kakawin-dichter, maar die figuur moet dan wel een functie in het geheel van diens gewrocht hebben gehad; die functie, of een deel daarvan, kan geweest zijn de verschijning van de Bodhisattwa, op wiens levensloop de hele Nāgarakrtāgama betrekking heeft, in het licht van superieur inzicht te stellen; in dat geval vereiste 48,3 sqq. een complementaire Nāgarakrtāgama-passus, die het inferieure – doch niet per se ordinaire – inzicht weergeeft, en dat inzicht kan dan vervat zijn in 1,3 sqq., een passus, waarvoor Prapanca impliciet zelf de verantwoordelijkheid aanvaard heeft. Bestudeert men nu de twee Nāgarakrtāgama-passages in kwestie, dan is evident, dat de auteur ze op elkaar afgestemd heeft; dat is begrijpelijk, omdat het over één in twee varianten gepresenteerd inzicht gaat, en voor de Nāgarakrtāgama-onderzoeker van belang, omdat hij Prapanca's bedoeling nu reconstrueren kan via exploitatie der door

Prapanca zelf verschafte aanknopingspunten.

2.521. De passus over Rājasanagara's verschijning, die het eerst voor bespreking in aanmerking komt, bestaat uit strofe 1,4 plus zang 2, evenals hetgeen volgt onderdeel van Prapanca's eigen informatie; de strofen 1,1 en 1,2 zijn hier als manggala-strofen irrelevant, en hetzelfde geldt voor 1,3, waarin de dichter in aansluiting aan de manggala-strofen de strekking van zijn in 1287 voltooide werk omschrijft. Strofe 1,5 beschouw ik als toevoegsel van een waarschijnlijk laat-Majapahitse dichter, wiens tekst bovendien door de Lombokse copiist voor een deel verknoeid is; men vindt in 1,5 herhaling van voorafgaande mededelingen plus een irrelevante uitspraak, en als geheel lijkt zij mij daarom met Prapanca's stijl in strijd; deze kwestie is niet van belang ontbloot, want de mededeling van 2,1 is beter te begrijpen, indien men deze strofe direct bij 1,4 laat aansluiten.[99]

Kern heeft 1,4 vertaald, toen hij de Nāgarakrtāgama als geheel nog slechts oppervlakkig kende, en van het onderdeel, waarom het hier gaat, geen bruikbaar Nederlands equivalent geleverd, maar de miraculeuze voortekens, die de dichter in de tweede helft van 1,4,b vermeldt, als gebeurtenis tijdens de zwangerschap van Rājasanagara's moeder opgevat; Pigeaud's streven om de Javaanse tekst beter tot zijn recht te laten komen was daarom plausibel, maar het resultaat was averechts, omdat hij de fouten in de overgeleverde tekst niet heeft kunnen opmerken bij ontstentenis van een globale en tevens adequate Nāgarakrtāgama-theorie. Vergelijking van Prapanca's gedicht met de Lalitawistara leert, dat de auteur van het Sanskrt geschrift miraculeuze verschijnselen ter sprake brengt zowel in het verhaal over de nederdaling van de Bodhisattwa uit de Tuṣita-hemel, hetwelk tot „de incarnatie" te rekenen is, als in het verhaal over zijn geboorte, maar dat hij de incarnatie op de voorgrond stelt, en wel door uit te weiden over het van de neerdalende Bodhisattwa uitstralende licht, hetwelk in onvoorstelbare intensiteit de hele cosmos doordrong. Dat licht wordt in RML 58 bij herhaling aangeduid met de term *prabhā*, een woord, dat slechts in één detail verschilt van het overgeleverde *prabhū*, waarmee Kern niet in het reine gekomen is vanwege een onbruikbare vertaling van het voorafgaande *inastwakën*, en Pigeaud niet, omdat elders in de Nāgarakrtāgama – 41,3,a en 47,2,a/b – de eerste abhiṣeka van een Buddha-Koning aan het begin van diens derde levensjaar plaatsvindt. Aangezien men nu via vervanging van *prabhū* door *prabhā* tot beter begrip van de strekking der mededelingen van zang 2 komt, en aanpassing van de context aan deze emendatie geen onoverkomelijke moeilijkheden oplevert, stel ik voor 1,4,a plus de eerste helft van 1,4,b als volgt te lezen en te vertalen:

ring çāka rtu-çarêna *kāla ni* wijil nrpati tĕlas inastwakĕn pra*bhā*
an garbh*agraha* nātha ring Ka*hu*ripan . . .

De tijd van 's konings *wijil* was het Çāka-jaar „seizoen-pijl-moeder" [1256]. De Lichtglans kondigde tot in de verste verte aan,

dat zwanger van hem werd bhre Koripan . . .;

astu is het scheppingswoord, dat in het algemeen „zo zij het" en in dit bijzondere geval „zij zij zwanger" betekent; het derivaat *mangastwakĕn* is te vertalen met „*astu* zeggen met betrekking tot", zodat mijns inziens *nātha ring Kahuripan* als subject van het passieve werkwoord optreedt en *an garbhagraha* de precisering van het ruime *astu* verschaft. Het overgeleverde *garbheçwara* betekent „een geboren heerser" en is dus door Pigeaud correct weergegeven, maar mijns inziens met de strekking van Prapanca's verhaal niet te rijmen, zodat ik het vervangen heb door *garbhagraha*, een Sanskrt substantief voor „Empfängnis" (CSW 106), op Java in de corresponderende predicatieve betekenis, „zwanger worden", te gebruiken. In plaats van *kāla ni* geeft de overgeleverde tekst *rakwa ri*; de lezing *rakwa* laat zich – omdat Prapanca een Lalitawistara-verhaal weergeeft – verdedigen, maar de emendatie dringt zich op, omdat het *kāla ni wijil nrpati* dan op één lijn komt te staan met het *kāla ni wijilnira* van 65,1,a, hetwelk eveneens op verschijning van een uit de hemel nederdalend wezen slaat. De verbetering van het overgeleverde *kawuripan* is een zuiver technische kwestie en reeds door Kern aangebracht.[100]

Voor het verstaan van de mededelingen van Nag. 2 is nodig, dat men rekening houde met de opvattingen der Javaanse chronologen en met Prapanca's irrealistische verdubbeling der normale „voogdijperiode" in Rājasanagara's geval, volgens het schema van VAWL-NR 74/1,202 iuncto 206. In de Lalitawistara sterft Māyā een week na Gautama's geboorte; daar „Māyā's dood" een andere „gebeurtenis" was, moesten de chronologen hem in het jaar na Rājasanagara's verschijning fixeren, in een bij Nag. 1,4 aansluitende mededeling derhalve in 1257, maar wegens de vermelde verdubbeling was „1257" functioneel-identiek met „1272". Prapanca vermeldt in 2,1,d slechts het laatstgenoemde jaartal, en daarvan is het gevolg geweest, dat aan Kern en zijn medestanders het verband tussen 1,4 en zang 2 ontgaan is. Betrekken wij de in de vorige alinea geciteerde tekst op het incarnatiewonder en 2,1,d op het overlijden der Javaanse Māyā-figuur, dan ligt voor de hand, dat Prapanca in 2,1,a/c een mededeling over „de situatie tijdens Māyā's zwangerschap" gedaan heeft. In de Lalitawistara lezen wij daarover volgens de samenvatting van HBB 1,34 sq.: „In Meditation versunken, hat Māyā selbst den Anblick des in ihrem Schosze ruhenden Bodhisattva. . . . Wunderbare Heilkräfte gehen in dieser Zeit von ihr aus: alle Männer und Frauen, Knaben und Mädchen in der Umgegend, die von allerlei Dämonen besessen sind, werden beim Anblick der Königin Māyā frei von ihrer Plage . . . Kranke aller Art werden gesund". Hiermee komt, wat de eerste zin van het citaat betreft, geheel overeen Prapanca's *utsāhêng yoga Buddhasmaraṇa ginĕngira*, „in yoga-meditatie verdiept koesterde zij Buddhasmaraṇa", terwijl de rest van het citaat in het Javaans beknopt weergegeven is met *chattra ning rāt wiçeṣa*, „zij was een voortreflijke beschermster der mensen". Een

vrouw, die *utsāhêng yoga* is, mag men normaliter *wrddhamuṇḍī*, „ervaren non", noemen, maar in het onderhavige geval heeft Prapanca de in yoga-meditatie verdiepte tevens aangeduid met *cīwarī*, „een vrijwel naakte", en met *sang lwir pāwak Bhaṭārī Paramabhagawatī*, „die er uitzag als een geïncarneerde Durgā"; het equivalent hiervan vindt men niet in de Lalitawistara, maar Prapanca's beschrijving is begrijpelijk, omdat op Java yoga beoefend werd volgens de opvattingen der Bhairawa-secte, en het Lalitawistara-beeld dus in overeenstemming met locale gebruiken bijgekleurd mocht worden.[101]

2.522. Kern heeft *cīwarī wrddhamuṇḍī* vertaald met „toen zij het geestelijk gewaad had aangenomen, als oude non", en deze termen op Rājasanagara's grootmoeder betrokken, omdat degene, op wie de hierboven besproken mededelingen slaan, door Prapanca aangeduid is als *çrī Rājapatnī* . . . *mātāmahī çrī narendra*; de overgeleverde tekst geeft *mātāmahā*, maar dat lijkt mij een afschrijversfout. De door Prapanca gebruikte verwantschapsterm heeft misverstand verwekt, dat vervolgens geleid heeft tot de theorie van Nag. ed. 248 en HJG² 383, volgens welke Tribhuwanottunggadewī, Rājasanagara's moeder, zich na Jayanagara's dood met de regering belast heeft, omdat háár moeder, Rājasanagara's grootmoeder, non was geworden en zich op die grond van uitoefening van het koningschap onthouden mocht of moest. De Lalitawistara doet een andere interpretatie der door Krom te berde gebrachte gegevens aan de hand door te vertellen, dat na Māyā's dood haar oudere zuster Mahāprajāpatī Gautamī zich met de verzorging van de jeugdige Bodhisattwa belast heeft; beschouwt men Gāyatrī als Rājasanagara's moeder, dan zou toepassing van het Lalitawistara-verhaal op het Javaanse geval vervanging van Gāyatrī door haar oudere zuster, volgens Nag. 46,1 Tribhuwanottunggadewī of Prajnāpāramitā, vereisen; in Nag. 2,2,c/d wordt successie van Tribhuwanottunggadewī als *rena* . . . *amwangmwang*, d.i. „pleegmoeder", vermeld, en er is daarom weinig reden om aan een andere situatie dan de door de Lalitawistara gesuggereerde te denken.[102] De pleegmoeder heeft echter volgens de Javaanse opvatting haar taak vervuld in een ander bhawacakra-tijdperk dan Gāyatrī, die, als bij gelegenheid van Rājasanagara's geboorte gestorven, primair een figuur van het Jayanagara-tijdperk geweest was; acht men de verwantschapsterminologie door kapancatathāgatan-theorie en dus door bhawacakra-grensmomenten beheerst, dan is Tribhuwanottunggadewī, in het Jayanagara-tijdperk Gāyatrī's oudere zuster, Gāyatrī's „dochter" geworden in het nieuwe tijdvak van Rājasanagara, terwijl Gāyatrī krachtens het optreden van een nieuwe „moeder van Rājasanagara" volgens dezelfde gedachtengang „grootmoeder van Rājasanagara" geworden is. De term *mātāmahī* van Nag. 2,1,a lijkt mij in deze zin verstaan te moeten worden, en als object van het *gumanti* van 2,2,c komt dus de in 2,1,a en in 2,2,a vermelde Rājapatnī = Gāyatrī in aanmerking; men zou tegen deze

interpretatie kunnen inbrengen, dat Prapanca hetgeen hier uit zijn tekst gelezen is niet duidelijk gezegd heeft, maar dan is mijn tegenargument, dat Prapanca zijn Javaanse publiek met de Nāgarakrtāgama/Lalitawistara-relatie vertrouwd mocht achten en bovendien deze relatie met de mededelingen van 1,4 en 2,1,b/c gesuggereerd heeft, alsmede dat Prapanca's hele verhaal over een geheim des geloofs gaat en als zodanig door cryptische formulering niet ontsierd wordt. Wat betreft Krom's opvatting, dat Tribhuwanottunggadewī en Rājasanagara wegens Gāyatrī's overlijden „eenvoudig van vorstenzetel geruild (hebben)" (Nag. ed. 248), zij is moeilijk te rijmen met Prapanca's gebruik van de werkwoordsvorm *gumanti*, want ter uitdrukking van „elkaar opvolgen" bezit het Javaans een ander *ganti*-derivaat, zoals blijkt uit het *magantya-gantyan* van AW 31,3,b.[103]

In Ratnāngça's verhaal vindt men elementen van zang 2 terug, want het *manggalya ring rāt wiçeṣa* van 49,2,b, ditmaal verduidelijkt met *angratwakĕn mwang rumakṣêng sakārya*, „spirituele macht – *kratu*, cf. CSW 94 – en bescherming doen gelden in alles", is te vergelijken met het *chattra ning rāt wiçeṣa* van 2,1,b, en de drie personen van zang 2 komen allen ook in 49,1/2 ter sprake. Het *gumanti* van 2,2,c vindt men terug in 49,1,c; in dit geval heeft Krom geen titelruil verondersteld, maar een andere niet-uit-de-tekst-blijkende interpretatie bedacht blijkens zijn suggestie, dat Gāyatrī Jayanagara staatsrechtelijk opgevolgd heeft, terwijl Tribhuwanottunggadewī dat, wegens omstandigheden, feitelijk gedaan zou hebben, zodat het object van *gumanti*, met Tribhuwanottunggadewī als subject, toch Jayanagara zou zijn. Het staatsrechtelijke aspect van het geval heeft Krom echter, Nederlandse normen hanterende, buiten de tekst om bedacht; het betoog van de vorige alinea maakt aannemelijker, dat Prapanca bedoeld heeft, dat Tribhuwanottunggadewī Gāyatrī opgevolgd heeft als „moeder" van Rājasanagara. In dat geval is waarschijnlijk, dat in 49,1/2 een equivalent te vinden is van het *rena* . . . *amwangmwang* van zang 2, dat wegens de textuele scheiding der twee saamhorige woorden opvalt; mijns inziens is dat equivalent *rājnī-paningkah*, omdat *rājnī* met *rena* en *paningkah* met *amwangmwang* een betekeniselement gemeen heeft, en met betrekking tot *rājnī-paningkah* een zelfde eigenaardigheid op te merken is als met betrekking tot *rena* . . . *amwangmwang*, want *rājnī* vindt men in strofe 49,1, *paningkah* in 49,2. In de overgeleverde tekst vindt men tussen *rājnī* en *paningkah* een hele versregel, maar tegen totale aanvaarding van die regel pleit, dat de auteur van 49,1/2 dan bhre Singhasāri als object van het *gumanti* van 49,1,c gesuggereerd zou hebben, en dat deze relatie uitgesloten moet worden geacht; daarom stel ik voor de overgeleverde versregel 49,1,d te wijzigen en met 49,1,c van plaats te laten verwisselen; dan wordt *rājnī* het onmiddellijk aan *paningkah* voorafgaande woord en neemt strofecaesuur in 49,1/2 de functie der textuele scheiding in *rena* . . . *amwangmwang* over. De versregels, waarom het hier gaat, 49,1,b/d plus 49,2,a, zou ik

dan als volgt willen lezen en vertalen:

nrpê Jīwanâkhyāti mātā narendra
rinowang narendrêrikang Singhasāri
gumantīrikang Tiktamālūra rājnī-
paningkah *silih* çrī Mahārājapatnī

Bhre Koripan, bekend als „'s konings moeder",
door Singhasāri's vorst geassisteerd,
trad nu in Majapahit op als rājnī-
paningkah ter vervanging van de Grote Koningin.

Kern heeft in zijn vertaling *mātā narendra* weergegeven met „de moeder van den tegenwoordigen Koning", die hij echter volgens Nag. 1,4 pas in 1256 geboren achtte. Laat men Rājasanagara ook in 1251 verschijnen, dan heft men een tegen Kern's opvatting in te brengen bezwaar op, en vindt men in 49,1,b nog iets meer aansluiting aan het in 2,2,c gebruikte *rena*. Wat bhre Singhasāri betreft, hij is Prapanca's equivalent van Çuddhodana, wiens aandeel in de opvoeding van de Bodhisattwa in de Lalitawistara herhaaldelijk vermeld wordt.[104]

2.523. In de Lalitawistara komt slechts één zuster van Māyā ter sprake; zij treedt op als verzorgster van de Bodhisattwa na Māyā's dood, en mag op grond van incidentele informatie als Māyā's oudere zuster beschouwd worden. Krachtens Javaanse chronologentraditie heet de pleegmoeder van Rājasanagara, die in Nag. 46,1 als Gāyatrī's oudere zuster vermeld wordt, elders in het gedicht Gāyatrī's dochter; aan deze terminologie moet men wennen, maar zij stelt ons niet voor een probleem. De kwestie wordt iets moeilijker, zodra men constateert, dat Prapanca een tweede Gāyatrī-dochter vermeldt, en overweegt, dat daarmee geen echte dochter van Gāyatrī bedoeld kan zijn, omdat in de Lalitawistara de Bodhisattwa Māyā's enige kind is. Gaat men na, wat Prapanca over „de Gāyatrī-dochters" zegt, dan blijkt echter, dat zij van elkaar de variant zijn, welker functie met elker titel, resp. bhre Kahuripan en bhre Daha, gegeven is: men moet de twee vorstinnen in het kader der kapancatathāgatan-theorie plaatsen, zodat de essentiële eenheid van het tweeledige rijk en de essentiële eenheid der twee religies in hun wederzijdse relatie tot uitdrukking komen. Dit heeft Prapanca op onmiskenbare wijze in de Nāgarakrtāgama te kennen gegeven; van de twee „Gāyatrī-dochters" zegt hij in 48,1,c, dat zij *bangun rwa ning Rati*, „als een Rati-tweetal", waren, en met een daarbij aansluitende vergelijking noemt hij ze in 4,1,d *lwir Sudewy āpalih*, „als Sudewī in twee helften"; bovendien heet in 4,1,d bhre Daha *sama-sa*ma *kalawan hajîng Jīwana*, „in alle opzichten aan bhre Koripan gelijk".[105]

Vanwege deze uitspraken moet men aan de twee „Gāyatrī-dochters" ook dezelfde levensloop toekennen. Nu heeft Tribhuwanottunggadewī in Nag. 46,1 behalve Gāyatrī, die zij als moeder van Rājasanagara vervangen

heeft, ook prinses Prajnāpāramitā, haar jongere zuster, doch Gāyatrī's oudere zuster, naast zich staan; is de bhre Daha van 48,1 en 4,1 met de Prajnāpāramitā van 46,1,b/c te vereenzelvigen, dan hebben wij daarmee de figuur van de nominaal dubbele pleegmoeder, die functioneel één persoon is. Dat dit de oplossing van het probleem is, blijkt uit het sub 2.413 reeds besproken gegeven van OJO 84; daar is de jeugdnaam van bhre Daha „dyah Wiyat", en aangezien *wiyat* in de betekenis „luchtruim" een synoniem is van *bhuwah*, de middelste term der mahāwyāhrti, krijgen wij twee figuren in „de kop van de gāyatrī", die Gāyatrī's oudere zusters zijn, de Swah en de Wiyat. Er blijft dan tussen de twee oudere zusters, later „dochters", van Gāyatrī nog één verschil bestaan: Tribhuwanottunggadewī heeft de naam van Nag. 46,1 als Gāyatrī-dochter behouden, terwijl Prajnāpāramitā in 4,1 onder een andere naam optreedt; de ratio daarvan is echter duidelijk: Tribhuwanottunggadewī heeft haar naam behouden, omdat de Nāgarakrtāgama-lezers daardoor de pleegmoeder van Rājasanagara als Gāyatrī's zuster konden herkennen, terwijl handhaving van de oudere naam in het andere geval niet noodzakelijk was en eventueel om redenen van bijzondere aard – misschien de verhuizing der Buddhistische Prajnāpāramitā naar het Wiṣnuïtische Daha; bhre Wĕngkĕr wordt in 4,2,a uitdrukkelijk Upendra, d.i. „Wiṣnu", genoemd – onwenselijk.[106]

De „dochters van Gāyatrī" komen mèt Krtawardhana en Wijayarājasa ter sprake in resp. Nag. 3 en 4. Prapanca heeft daar waarschijnlijk een symmetrische constructie gebruikt, maar strofe 3,1, die blijkens het beginwoord *tĕkwan* een belangrijke mededeling moet hebben bevat, is corrupt geraakt, en daardoor is misschien voor het onderhavige betoog belangrijke informatie voor ons verloren gegaan.[107]

2.524. In het verhaal over het begin van het Rājasanagara-tijdvak, hetwelk Prapanca op eigen gezag verteld heet te hebben, vindt men vier „gebeurtenissen" onderscheiden: 1⁰ Jayanagara's verdwijning, in 57,4 aangeduid met „verdwijning van het onzichtbare Akṣobhya-beeld", in 1255, indien wij het bijbehorende chronogram als *anila-çarârka* lezen; 2⁰ Rājasanagara's verschijning in 1256; 3⁰ Gāyatrī's overlijden, in 1257 te dateren, hoewel Prapanca 1272 als „equivalent jaar" vermeldt, en 4⁰ het optreden der pleegmoeder Tribhuwanottunggadewī, in 1258 te dateren, hoewel Prapanca het equivalente jaar 1273 gesuggereerd heeft, wegens de samenhang der mededelingen van zang 2 en via het intermezzo 67,3 sqq., dat in het volgende hoofdstuk te bespreken zal zijn. Prapanca's verhaal is bepaald niet simplistisch te noemen, maar het moet op lager niveau staan dan de corresponderende passus van het Ratnāngça-verhaal, indien men – cf. 2.513 – laat gelden, dat het inzicht van de bejaarde geleerde Ratnāngça superieur was aan dat van de leerling Prapanca, hoewel, zoals uit de terminologische overeenkomst blijkt, de oude en de jonge geleerde „hetzelfde" verteld hebben. Ratnāngça vermeldt, en zulks

zelfs directer en in begrijpelijke taal, uitsluitend Jayanagara's verdwijning in 1250 en Tribhuwanottunggadewī's optreden in 1251, en heeft dus noch Rājasanagara's *wijil*, noch Gāyatrī's overlijden ter sprake gebracht; aangezien nu Prapanca de laatstgenoemde „gebeurtenissen" op voor een insider duidelijke wijze in het licht van het betrokken stuk Lalitawistara-verhaal gesteld heeft, mogen wij zeggen, dat Ratnāngça's exposé opvalt door het ontbreken van verwijzing naar het Lalitawistara-verhaal. In het kader van het Ratnāngça-verhaal is dat echter geen omissie, want de bejaarde geleerde heeft Prapanca te verstaan gegeven wat er op de bhawacakra-grens tussen 1214 en 1215 geschied was en zich krachtens de Pancatathāgata-theorie op iedere volgende bhawacakra-grens moest herhalen: verwekking van de nieuwe Buddha-Koning door zijn zichvergoddelijkende voorganger, samen met diens Ardhanareçwarī, die de nieuwe Buddha-Koning buiten de aardse tijd en zonder zwangerschap voortbrengt; bovendien heeft hij, daar de bruikbaarheid van het jaartal van Nag. 48,3,a uit het chronogram der Krtanagara-hymne volgt, zich indirect op het gezag van deze Javaanse Sanskrt tekst beroepen. Stelt men nu, dat Ratnāngça's suggestie ten aanzien van het tijdstip van Rājasanagara's *wijil* – die hij overigens evenmin als Jayanagara's *wijil* direct vermeldt – van hoger inzicht getuigt dan Prapanca's slechts naar de Lalitawistara verwijzende verhaal, dan is 1284 primair Rājasanagara's 34ste levensjaar, en de functie van het ritueel van 1284 dus primair herdenking van het herstel van Māyā's çraddhā en van haar definitieve hemelvaart.

Op een relatief laag niveau van abstractie is 1256 het jaar van Rājasanagara's *wijil* en 1284 dus zijn abhiniṣkramaṇa-jaar, volgens een algemeen-Buddhistische traditie, die op dit punt een zelfde waarde als de Lalitawistara had. Zoeken wij nu in het Lalitawistara-verhaal over de abhiniṣkramaṇa naar een detail, dat de Majapahitse verrichting van dodenritueel in 1284 zou verklaren, dan vinden wij dat in de vermelding van het feit, dat Mahāprajāpatī's hart brak, toen zij het bericht over het vertrek van haar pleegzoon vernam, en begreep, dat aan haar pleegmoederfunctie een einde was gekomen (HBB 1,50). Nemen wij aan, dat voor de Majapahitse Javanen Mahāprajāpatī's functionele dood van groter belang was dan haar voortleven in blijvend verdriet, dan hebben zij Tribhuwanottunggadewī's overlijden en voor háár verricht dodenritueel in 1284 kunnen fixeren; in dat geval mogen wij uit Krom's theorie verrichting van ekoddiṣṭaçrāddha-riten in 1284 overnemen, maar ze betrekken op Tribhuwanottunggadewī als beneficiante, en dus zonder de ekoddiṣṭaçrāddha-riten als dwādaçawarṣaçrāddha te beschouwen; aanvaarding der – tot Krom niet doorgedrongen – mogelijkheid om het sleutelwoord van Nag. 63 sqq. als *çrāddha* dan wel als *çraddhā* te lezen impliceert de mogelijkheid om het complement van dit woord in het ene geval als aanduiding van Tribhuwanottunggadewī, in het andere van Gāyatrī te verstaan, maar aangezien wij sub 2.4 gezien hebben, dat het

verschil tussen Tribhuwanottunggadewī en Gāyatrī eer op spel dan op realiteit berust, en in deze sectie, dat zulks ook geldt voor de onderscheiding der jaren 1251 en 1256, mogen wij bij het lezen van Nag. 63 sqq. eer denken aan een door Prapanca gespeeld vernuftig spel dan een poging doen om historische feiten bij de interpretatie van de passus te betrekken. Nu heb ik bij een vorige gelegenheid [108] 1279 als Tribhuwanottunggadewī's sterfjaar aanvaard; in het kader van Prapanca's çakakāla correspondeert echter het verschil tussen 1279 en 1284 met het verschil tussen 1251 en 1256, zodat enerzijds ook 1279 als jaar van Rājasanagara's abhiniṣkramaṇa en van Tribhuwanottunggadewī's overlijden aanvaardbaar is, en aan de andere kant de tegenstelling tussen 1279 en 1284 even illusoir als die tussen 1251 en 1256. Er blijft intussen een verschil te overbruggen, want bij de bedoelde vorige gelegenheid heb ik Tribhuwanottunggadewī's overlijden op oudejaarsdag 1279 gefixeerd, terwijl het bij de gelijkstelling „1279=1284" om nieuwjaarsdag gaat; daarom is „in het kader van Prapanca's çakakāla" toegevoegd, want in dat kader geldt niet het reële, maar het functionele verschil tussen „begin van het jaar" en „einde van het jaar", zodat wat in de ene context begin is in een andere einde mag zijn.

In Nag. 63,2,a ontbreekt na de eigennaam *Tribhuwanawijayottunggadewī* een drielettergrepig woord. Mej. Muusses heeft destijds voorgesteld om aan de overgeleverde tekst *prakāça* als term voor „beroemd" toe te voegen; cf. OV 1923,37 en voor Pigeaud's instemming met haar voorstel JFC 2,75. Aan de beroemdheid van Tribhuwanottunggadewī behoeft men niet te twijfelen om in te zien, dat Prapanca's mededeling bij toevoeging van *prakāça* praktisch dezelfde blijft. Ik geef er de voorkeur aan *paratra*, „in het hiernamaals", toe te voegen, want in dat geval is begrijpelijk, dat een copiist, die Tribhuwanottunggadewī's overlijden nergens in de Nāgarakrtāgama vermeld vond en reden had, of meende te hebben, om aan dodenritueel ten behoeve van Gāyatrī te denken, *paratra* als storende kwalificatie niet in zijn tekst opgenomen heeft. De gedachte, dat het ontbrekende woord *paratra* zou kunnen zijn, is bij mij opgekomen, omdat men in 67,1,a na het daar voor de tweede maal gebruikte sleutelwoord *çrāddha/çraddhā*, en dus in een zelfde context, *sang paratra* vindt, hetgeen daar inderdaad op Gāyatrī slaat; dit laatste is uiteraard geen bezwaar meer, zodra men de hele passus 63 sqq. als Prapanca's speeltuin beschouwt. Het belangrijkste argument voor aanvaarding van *paratra* in 63,2,a lijkt mij te zijn, dat het Gajah-Mada's optreden als woordvoerder in de vorstenvergadering van de ochtend van nieuwjaarsdag 1284 – het tijdstip blijkt uit de context, daar het slot van 62,2,d het verhaal over „de gebeurtenis van 1283" afsluit – verklaart, want Tribhuwanottunggadewī's overlijden zou dan enkele uren vóór de vorstenvergadering plaatsgevonden hebben, en Gajah-Mada was als hogepriester het best in staat om een bevel van een zich in de andere wereld bevindende op te vangen en door te geven.[109] Verrichting van ekoddiṣṭaçrāddha-riten dient men zo snel mogelijk na iemands overlijden te organiseren, en die organisatie komt dan ook in

63,3 ter sprake; het dan nog betrekkelijk lange uitstel van de verrichting der riten laat zich hieruit verklaren, dat de maand *bhādrapada* per se voor viering van het herstel van Māyā's çraddhā en van haar definitieve hemelvaart in aanmerking kwam, omdat *bhadra* „Glück, Heil, Segen" betekent (CSW 301) en blijkens de mededeling van Nag. 67,1,c iets dergelijks van de verrichting van het ritueel verhoopt werd.

2.525. Daar Brandes' aantekening bij Par. 29,27 tot een communis opinio aangaande verrichting, te Majapahit en in 1284, van dodenritueel geleid heeft, en sommige gegevens met die opvatting in strijd leken te zijn, heb ik in dit hoofdstuk trachten aan te tonen, dat er reden is om het feest van 1284 als een Buddhistische plechtigheid ter viering van het herstel van Māyā's çraddhā en van haar definitieve hemelvaart te beschouwen. Gebleken is echter, dat de nieuwe opvatting de geldigheid der oude niet uitsluit, mits men enerzijds de beneficiante van het Hinduïstische dodenritueel onderscheide van het Majapahitse Māyā-equivalent, en aan de andere kant bereid zij rekening te houden met de Lalitawistara als bron van Prapanca's inspiratie èn met de visie, die hij als Buddhistische filosoof op realiteit, inclusief realiteit van tijdsverschil, had. Dubbele belasting van een Çāka-jaar is in strijd met een beginsel der Javaanse chronologen, en Prapanca's suggestie in Nag. 94,3, dat de Nāgarakrtāgama als een çakakāla te beschouwen is, is dus evenmin au sérieux te nemen als zijn opmerking in de voorafgaande strofe, dat het gedicht *Deçawarṇana* genoemd zou mogen worden. Een feit is echter, dat onderdelen van de Nāgarakrtāgama onder het gezichtspunt van „Landbeschrijving" te brengen zijn. Een feit is eveneens, dat men, indien men het chronogram van 57,4,a als *anila-çarârka* leest, Prapanca geen evidente overtreding van het chronologenbeginsel ten laste kan leggen, want volgens de letter van zijn tekst heeft hij Jayanagara slechts één sterfjaar en Rājasanagara slechts één verschijningsjaar toegekend, terwijl hij Tribhuwanottunggadewī's optreden in strofe 2,2 ongedateerd heeft gelaten, en in strikte zin het jaar 1284, door in 63,2,c over „het jaar —4" te spreken, niet genoemd heeft; in hetzelfde vlak ligt zijn formele onderscheiding van Tribhuwanottunggadewī en Gāyatrī. *Adwaya*, „niet-onderscheiding", is echter hetgeen een Buddhistische monnik nastreeft, en van dat streven blijkt de Nāgarakrtāgama te getuigen, zodra men meer tekstgegevens met elkaar in verband brengt dan Kern heeft gedaan; bepaaldelijk het tussen Çiwaïsme en Buddhisme gemaakte onderscheid heeft Prapanca blijkens de manggala-strofen der Nāgarakrtāgama als irreëel beschouwd; men moet verschil maken alvorens het te kunnen ontkennen, en wat Prapanca met betrekking tot het feest van 1284 gedaan heeft is dus een verschil, tussen Hinduïstisch dodenritueel en een Buddhistische rite ter herdenking van een belangrijk moment in Gautama's leven, maken om het te kunnen uitwissen, via spel met twee Sanskrt woorden, die in het Javaans samenvallen.

Over de Çiwaïtische reactie op het verhaal van Nag. 63 sqq., die Krom de term *dwādaçawarṣaçrāddha* ingegeven heeft, zal in een later hoofdstuk het een en ander te zeggen zijn. Of er in 1284 te Majapahit inderdaad een feest, dat aan Prapanca's verhaal beantwoordt, gevierd is, is een vraag voor een historicus, niet voor mij. Evenmin ligt het op mijn weg het verhaal van Nag. 63 sqq. als litteraire prestatie te beoordelen; over smaak valt zelfs binnen de grenzen van één cultuurpatroon niet te twisten, laat staan wanneer het gaat om een geschrift, dat uit de litteraire traditie van een ander cultuurpatroon ontstaan is; in het onderhavige geval relevant is slechts de opmerking, dat de dubbelzinnigheid van Prapanca's exposé niet alleen uit de typische vaagheid der Buddhistische dogmatici, maar ook uit de traditie der Hinduïstische vervaardigers van gedichten van het kāwya-genre te verklaren is.

2.531. Sub 2.13 heb ik de aandacht gevestigd op enige door Prapanca in Nag. 63 sqq. gebruikte termen, die misverstand van vorige vertalers veroorzaakt hebben. Nu met betrekking tot de functie van het verhaal over „de gebeurtenis van 1284" nieuwe gezichtspunten gefixeerd zijn, is er reden om in deze laatste subsectie na te gaan, of het sub 2.13 te berde gebrachte aanvulling dan wel verbetering vereist.

Sub 2.133 is betoogd, dat het overgeleverde *dhārya* van Nag. 63,1,d in tegenstelling tot anderer opvatting bruikbaar is, omdat van *ulih-ulihĕn ikanang dhārya* het subject bij het predicaat past. De door Krom in zwang gebrachte interpretatie van het ritueel van 1284 impliceerde, dat Gāyatrī pas twaalf jaar na haar dood de voor haar eeuwige welzijn noodzakelijk geachte verzorging door familieleden gekregen heeft, die een ander normaliter in de vorm van ekoddiṣṭaçrāddha-riten ten deel valt terstond na zijn overlijden; dat bracht met zich mee, dat *dhārya* te verstaan was als „zurück-, aufzuhalten" in de zin van „die (door haar familie) belet werd (naar de Yamaloka of een variant daarvan) te vertrekken". Neemt men echter aan, dat het door Prapanca gesuggereerde ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel op realisatie van het eeuwige welzijn der op 1-1-1284 overleden Tribhuwanottunggadewī gericht was, dan stelt men impliciet, dat aan *dhārya* een andere betekenis toe te kennen is. Nu laat het werkwoord *dharati*, waarvan *dhārya* het gerundivum is, blijkens CSW 192 verschillende vertalingen toe, o.a. „bewahren, . . . besitzen, hegen, nicht fahren lassen"; *dhārya* is dus ook weer te geven met „die men bij zich had willen houden", „wier overlijden men liever voorkomen had", en dat laat zich op iedere dierbare overledene betrekken. Volgens de Lalitawistara is Māyā, wier Javaanse equivalent volgens het onderhavige betoog Gāyatrī was, op jeugdige leeftijd in het kraambed overleden; ook haar hadden haar verwanten dit allicht gaarne bespaard, en ook op Gāyatrī is derhalve *dhārya* in de laatstgenoemde betekenis toepasbaar. Een voordeel van deze andere vertaling van *dhārya* is, dat de strekking van *ulih-ulihĕn ikanang*

dhārya dan vager wordt; dat is voordeel, indien wij Prapanca betrachting van dubbelzinnigheid toeschrijven.

Hetgeen sub 2.133 over het wangsalan-verband tussen *dhārya* en *wurung/wandhya* via *bandhya* gezegd is vereist geen wijziging, omdat *dhārya* per se een wangsalan-variant van *wurung* en *wandhya* blijft. Nu is *wurung* te betrekken op iedere overledene, die het heilzame effect der ekoddiṣṭaçrāddha-riten nog niet genoten heeft, daar het een oud woord voor „pontianak" is, en een niet van het effect profiterende vrouw gedoemd is pontianak of iets dergelijks te worden. *Wurung* betekent echter ook „gefrustreerd" en laat zich in die zin betrekken op Māyā, toen zij zich in haar verwachtingen aangaande het succes van haar zoon bedrogen waande. De dubbele betekenis van *wurung* komt dus tot haar recht, indien wij *dhārya* op Gāyatrī èn op Tribhuwanottunggadewī toepasbaar achten.

2.532. Nu gebleken is, dat het sleutelwoord van Nag. 63 sqq. zich tot gebruik in twee verschillende verhalen leent, en dat wij reden hebben om het feest van 1284 zowel met dodenritueel ten behoeve van Tribhuwanottunggadewī als met een gebeurtenis in het hemelse bestaan van Māyā-Gāyatrī in verband te brengen, dient opnieuw aandacht geschonken te worden aan strofe 64,5 en aan de betrekking tussen 64,5 en 65,1. Met het *manginjĕm irikang Swah* van 64,5,a blijkt de in het kader der ekoddiṣṭaçrāddha-riten passende, tot de overleden Tribhuwanottunggadewī gerichte āwāhana bedoeld te zijn; het Lalitawistara-verhaal over Māyā's gesprek met de Bodhisattwa vermeldt, dat Māyā uit eigen beweging naar de aarde afgedaald is, en in dat verhaal past geen āwāhana-rite. De figuur, die op vollemaansdag in de kring der familieleden verschijnt, is de Māyā-representante Gāyatrī, aangezien de haar aangeboden tapĕl's een boodschap van de Sarwajna, die een variant van Gautama's verklaring over zijn spoedige verwerving van Buddha-status is, bevatten. Dit inzicht stelt ons voor de vraag, hoe Prapanca de tegenstelling tussen 64,5,a en 65,1 sqq. overbrugd heeft; dit is tevens een vraag betreffende de verwijzingskracht van het suffix van het *wijilnira* van 65,1,a, dat Pigeaud, Kern's afwijkende opvatting verwerpende, terecht op Gāyatrī betrokken heeft, doch in de veronderstelling, dat zij de enige vrouwelijke-hoofdfiguur van het ritueel van 1284 was; betrekt men het *manginjĕm irikang Swah* op de tot Tribhuwanottunggadewī gerichte āwāhana, dan stelt zich de vraag, wat dan het antecedent van het suffix van *wijilnira* zou moeten zijn. Het reeds gegeven globale antwoord op deze vraag is, dat de reductie van de drie vorstinnen van Nag. 46,1 tot de ene dochter van de Buddha-Koning identificatie van Tribhuwanottunggadewī en Gāyatrī impliceert, zodat het op Gāyatrī slaande suffix van *wijilnira* indirect zijn antecedent vindt in het *irikang Swah* van 64,5,a; het globale antwoord bevredigt echter niet geheel, omdat in het betoog van dit hoofdstuk de bedoelde reductie niet afgeleid is uit mededelingen van Prapanca zelf, maar deel

is van een conclusie, die via bestudering van heterogeen bronnenmateriaal bereikt is; er is dus behoefte aan een gegeven van Prapanca zelf, dat voor het probleem van het ontbrekende antecedent een oplossing verschaft.

Dat gegeven schuilt mijns inziens in de tweede helft van strofe 64,5, indien wij de vigerende interpretatie daarvan enigszins wijzigen. De tekst van 64,5,c/d,

> sang hyang Puṣpa yinoga ring wĕngi linakwan supratiṣṭhākriyā
> pöh ning dhyāna samādhi siddhi kinĕnākĕn de mahāsthāpaka,

bevat twee termen, waarnaar met *-nira* verwezen zou kunnen worden, namelijk *sang hyang Puṣpa* vanwege het hoge lidwoord, hetwelk met het hoge suffix *-nira* correspondeert, en *mahāsthāpaka*, omdat daarmee de Buddhistische opperpriester bedoeld wordt, die in strofe 64,4 driemaal met *-nira* aangeduid wordt; de grammaticale regel is, dat, indien de context twee antecedenten, die beide op zichzelf voor verwijzing met *-nira* in aanmerking komen, bevat, slechts de hoogste in rang antecedent kan zijn; in het onderhavige geval ligt het zo, dat wij uit toepassing van die regel mogen afleiden, dat wat met *sang hyang Puṣpa* aangeduid wordt de opperpriester in rang overtreft, omdat de hogepriester krachtens de zin van het verhaal als antecedent uitgesloten is. In de vaklitteratuur is de extreem hoge rang van hetgeen met *sang hyang Puṣpa* aangeduid wordt niet tot zijn recht gekomen, ten eerste omdat het dilemma van de verwijzingskracht van het suffix van *wijilnira* vroeger niet beseft werd, en ten tweede omdat, ware het eerste het geval geweest, de geldigheid van de grammaticale regel niet algemeen ingezien zou zijn. Die vaklitteratuur bestaat, voor zover ik weet, uit bijdragen van Krom (Nag. ed. 288), Poerbatjaraka (BKI 80,250 sq.), Stutterheim (JAOS 51,1 sqq.), Pigeaud (JFC 4,183, afgezien van een verwijzing in 2,77) en Johns (Lingua 15,549); alle bijdragen hebben betrekking op de heilige Bloem als zetel, verblijfplaats of tijdelijk lichaam van een uit het hiernamaals verschenen wezen, maar geen der contribuanten heeft de aandacht gevestigd op de mogelijkheid, dat Prapanca traditionele opvattingen over ,,de heilige bloem" aan zijn eigen exposé dienstbaar gemaakt en *puṣpa* dubbelzinnig gebruikt heeft. Wat dit laatste betreft, woorden voor ,,bloem" of namen van bepaalde bloemen zullen wel door allerlei volkeren ter aanduiding van vrouwen gebruikt zijn; ten aanzien van Java herinner ik aan termen als *para arum*, ,,de vrouwen", *kĕmbang sĕpasang*, ,,twee zusters", en *Sĕkar Kĕḍaton*, letterlijk ,,paleisbloem", maar als eigennaam van prinsessen niet onbekend; mijn gissing is, dat *sang hyang Puṣpa* in Nag. 64,5,c primair gebruikt wordt voor ,,de Prinses"= ,,de Krtanagara-dochter", als op zichzelf neutrale term het verschil tussen de in 64,5,a bedoelde Tribhuwanottunggadewī en de in 65,1,a bedoelde Gāyatrī overbruggende, en dat de hogepriester, met zijn uit langdurige yoga-beoefening gewonnen tovermacht, Tribhuwanottunggadewī veranderd heeft in Gāyatrī, die dan ook object der Sarwajnapūjā is in

65,1 sqq. Het argument voor deze gissing is, dat een tweede omtovering, die Gāyatrī veranderd heeft in Prajnāpāramitā, vermeld wordt in 67,1 sq.; daar is het de Bodhisattwa Rājasanagara, die, het voorbeeld van Gautama in zijn gesprek met Māyā volgende, Gāyatrī plechtig ont*wurung*iseert *(tan pakawandhya)*, met als gevolg, dat Gāyatrī *sukha . . . n kinārya*, „vreugde om het feit, dat zij betoverd werd", ondervindt en in 67,2,b in haar nieuwe identiteit *(tĕmah)*, als Prajnāpāramitā, optreedt. Een tweede argument is, dat een grammaticaal detail, het ontbreken van een lidwoord vóór *supratiṣṭhākriyā*, er op wijst, dat *linakwan supratiṣṭhākriyā* als tweede predicaat bij *sang hyang Puṣpa* optreedt; dit predicaat laat zich met betrekking tot een geïnthroniseerde gebruiken, maar moeilijk van de troon zelf zeggen.[110]

Dat de in 65,1 sq. vermelde verschijning der Māyā-representante en haar confrontatie met de Majapahitse Pancatathāgata-configuratie plus gevolg het hoogtepunt van het feest van 1284 is, is ook op te maken uit de structuur van de passus 63,1 t/m 67,2, die weer te geven is met de volgende symmetrische figuur:

(d) manifestatie	1	1	verwelkoming	(e)
(c) sacerdotalia	3	3	kartar-offer	(f)
(c) additamentum	2	2	additamentum	(f)
(b) de corveeërs	2	2	de bedeelden	(g)
(a) aankondiging	2	2	slotritualia	(h)

Sinds Krom in FBG 1,375 sqq. op de symmetrische structuur van de hele Nāgarakrtāgama gewezen heeft, is er, ondanks bijval van verschillende kanten, weinig gedaan om van zijn vondst op ruimere schaal gebruik te maken, hoewel evident is, dat resultaat op dit terrein het begrip van 's dichters bedoelingen vergroot en ons soms helpt Prapanca's tekst van latere toevoegsels te zuiveren; in het onderhavige geval mogen wij, met het oog op de overheersende bruikbaarheid van het symmetrische beeld, de in het Nāgarakrtāgama-handschrift voorkomende strofen 65,6 en 66,5 schrappen. De symmetrische figuur laat duidelijk zien, dat voor Prapanca de kern van het feest van 1284 geweest is een ritueel, hetwelk in de ochtenduren na vollemaansnacht verricht is; dit zal van belang blijken te zijn bij latere bespreking van Prapanca's totale Bharāḍa-verhaal en van het Ṭowong-spel, dat in Javaanse dorpen in zwang is gebleven. Uit de symmetrische figuur is af te leiden, dat de strofe over Rājasanagara's tapĕl-aanbieding de tegenhanger is van de purohita-strofe 64,3; de verrichter der eerste omtovering staat dus op één lijn met de verrichter der tweede omtovering, en Rājasanagara's boodschap aan zijn moeder, die Gautama's troostende voorspelling aan Māyā's adres reflecteert, houdt bevestiging in van de eerder gegeven verklaring van de term Sarwajnapūjā van 64,3,a. De mededeling over de āwāhana en de eerste omtovering, die wij in strofe 64,5 vinden, is een onderdeel van de belangrijke sacerdotalia-passus, maar staat daarin op de laagste plaats, zoals blijkt uit de

corresponderende strofe 65,3, waarin de tapĕl-aanbieding der juniores, bhre Paguhan en bhre Matahun, vermeld wordt; dat hangt kennelijk hiermee samen, dat Tribhuwanottunggadewī als pleegmoeder iets minder belangrijk was dan Gāyatrī als Buddha-moeder en Māyā-representante.[111]

2.533. Ook over strofe 63,2 is in deze subsectie nog iets te zeggen. Het betoog van dit hele hoofdstuk leidt tot de conclusie, dat in regel b *çraddhā çrī Rājapatnī* te lezen is, en dat Tribhuwanottunggadewī dus bevel gegeven heeft tot verrichting van ritueel, dat op verheerlijking van Gāyatrī gericht was; zij heeft echter impliciet dodenritueel, waarvan zijzelf de beneficiante zou zijn, geregeld, en daarmee de tot haar gerichte āwāhana van 64,5,a beheerst èn illusoir gemaakt. Nu valt het op, dat in strofe 63,2 zelf elementen verwerkt zijn, die, ondanks de geldigheid der genoemde conclusie, verrichting van ekoddiṣṭaçrāddha-riten suggereren. In de eerste plaats bevat het bevel een opdracht aan de vorsten tot *awwat taḍah*; de vorsten bieden in het vervolg van het verhaal tapĕl's aan, maar *tapĕl* is een synoniem van *pinḍa* in een der betekenissen van het laatstgenoemde woord, dat in een andere betekenis een equivalent van *taḍah*, „voedsel", is; primair suggereert *taḍah* dus verrichting van met pinḍa-aanbieding gepaard gaand dodenritueel. In de tweede plaats schrijft het bevel verrichting van riten *ing kaḍatwan* voor; ekoddiṣṭaçrāddha-riten dienen, zoals men in OHS 247 kan lezen, op het erf van de overledene verricht te worden, maar voor „herdenking van het gesprek aan de Nairanjanā-oever" zou eer het lijkenveld van Palungan – waarover in het volgende hoofdstuk meer te zeggen zal zijn – in aanmerking komen; aangezien de āwāhana-rite Tribhuwanottunggadewī's komst naar de kraton met zich meebracht en haar omtovering tot Gāyatrī dáár dus geschieden moest, past het *ing kaḍatwan* van Nag. 63,2,b in het totale verhaal, maar niettemin is duidelijk, dat voor *ing kaḍatwan* hetzelfde geldt als voor *taḍah*.

Wat het derde element, dat ik hier op het oog heb, betreft, de Lalitawistara stelt Māyā's gesprek met de Bodhisattwa voor als een vrijwel tijdloze gebeurtenis, want het vindt te middernacht plaats (HBB 1,53) en bestaat slechts uit een weeklacht van Māyā en een troostend antwoord van de Bodhisattwa. Prapanca suggereert echter in Nag. 63,2,b/d een evenement van vrij lange duur, en die vrij lange duur is blijkens de tijdstipbepaling in 66,2 met het ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel in verband te brengen. Nu is in sectie 2.1 gebleken, dat het door Poerbatjaraka geconstrueerde dagenschema als middel tot herkenning van dat ritueel te gebruiken is, maar voor een deel berust op pseudo-tekstverbetering van een laat-Majapahitse dichter, die kennelijk het ekoddiṣṭaçrāddha-tijdschema herkenbaar heeft willen maken. Prapanca zelf heeft dan slechts twee duidelijke aanknopingspunten verstrekt, de āwāhana-vermelding en de vermelding van het namiddagritueel in 66,2, en enkele cryptische aanknopingspunten, die echter andere facetten dan de duur van het dodenritueel betreffen. Op dit punt nu vereist het betoog van dit hoofdstuk

nog een aanvulling. In 67,1,a/b heeft Prapanca gebruik gemaakt van een *yāwat/tāwat*-constructie, die men aan het slot van sommige inscriptieteksten vindt en in gewijzigde vorm ook in 69,3, een strofe, die ook in ander opzicht bij 67,1 aansluit; die constructie suggereert traditioneel een betrekkelijk lang tijdvak. In het kader van die constructie nu heeft Prapanca in 67,1,a het vrij zeldzame en dus opvallende werkwoord *mangkalĕkas* gebruikt en dit laten volgen door *magawe*, aldus het begin van het ritueel tegenover het beloop er van stellende. Degene, wiens aandacht reeds gevallen is op het feit, dat het sleutelwoord van de passus slechts in 63,2,b en in 67,1,a voorkomt, en die bovendien geconstateerd heeft, dat het in 63,2,b tussen *çraddhā* en *gawayĕn* voorkomende *wĕkasana* de vertalers voor een probleem geplaatst heeft, vindt in het *mangkalĕkas* van 67,1,a reden om het *wĕkasana* van 63,2,b te vervangen door *lĕkasana*, dat per se duidelijk is. Strofe 63,2 verstrekt met *siddhā ning kārya* de derde term van de trits begin-beloop-afsluiting; het formele equivalent daarvan vindt men in het *ri huwus ning kārya* van 67,3,a, maar reeds in 67,2 vindt men afsluiting-suggererende termen, *anguryakĕn*, dat voor het overgeleverde *angūrakĕn* [5] in de plaats te stellen is, *tĕmah* en *umantuk*. Voor zijn opvallende dubbele-vermelding van het begin, het beloop en het einde van het ritueel van 1284 moet Prapanca een reden gehad hebben; nemen wij aan, dat hij zijn publiek vertrouwdheid met het Lalitawistara-verhaal over het kortstondige contact van Māyā en haar zoon aan de Nairanjanā-oever toegeschreven heeft, dan lijkt zijn bedoeling geweest te zijn op een tweede functie van dat ritueel opmerkzaam te maken, het aan zijn lezers overlatende die tweede functie zelf te preciseren.[112]

Aan het slot van het verhaal over „de gebeurtenis van 1284" vindt men twee regels – 67,1,c/d – ingelast, met welker tekst Gāyatrī-Prajnāpāramitā bezworen wordt haar *anugraha* ten bate van Rājasanagara's heerschappij effectief te maken. Ook dit is een opvallende uiting, omdat in de Lalitawistara Māyā haar *anugraha* effectief maakt tijdens haar zwangerschap, maar na het gesprek aan de Nairanjanā-oever niet meer ter sprake wordt gebracht. Nu vindt men in vrij jonge Javaanse geschriften het woord *srda(h)*, dat tot Sanskrt *çraddhā* te herleiden is, als synoniem van het *anugraha* van 67,1,c gebruikt, en de vraag stelt zich dus, of niet in dit hoofdstuk met de op Java geëvolueerde betekenis van *çraddhā* rekening gehouden had moeten worden. Het is echter beter die kwestie te bespreken in hoofdstuk 4, omdat daar de terloops reeds genoemde strofe 69,3 en het verband, waarin Prapanca haar geplaatst heeft, aan de orde te stellen zullen zijn; zie voorshands nog noot 18.

NOTEN

1. Gegevens over het Indische dodenritueel heb ik gemakshalve ontleend aan C. J. M. de Klerk's „Cultus en ritueel van het orthodoxe Hindoeïsme in Suriname", Amsterdam 1951; de term *ekoddiṣṭaçrāddha*, die in hoofdstuk 2 voorkomt, betekent „op één persoon gericht dodenritueel". De Pararaton-chronogrammen zijn besproken in Bijlage B, dat van Par. 29,27 onder nummer 15 (VAWL-NR 74/2,663).

2. Kern's opvatting is door Krom in Nag. ed. 247 met „vurige Buddhiste" overgenomen. Dat Prapanca een andere gedachtengang gevolgd heeft, blijke uit het betoog sub 2.4.

3. Zie TBG 76,266 en SIA 69. In RI 272 heeft Zoetmulder het ritueel van 1284 als dwādaçawarṣaçrāddha aanvaard, maar de generalisatie als onbewezen gekenmerkt. Zie ook TP ed. 264.

4. In Adip. 123,23 sq. wordt de ten behoeve van Pāṇḍu verrichte pitrtarpaṇa vermeld als afsluiting van een twaalfjarige wachttijd. Vergelijkt men echter de Adip.-passus over Pāṇḍu's dood met het Sanskrt origineel, dan vindt men afwijkingen, die het vermoeden van verminking rechtvaardigen. Het is niet uitgesloten, dat de oorspronkelijke tekst na 1284 gewijzigd is; dat zou op zichzelf interessant zijn, maar hier van ondergeschikt belang. Ook het *rwawĕlas tahun tuwuhnira* van Adip. 122,11 trekt in dit verband de aandacht; het is door Juynboll bij hetgeen voorafgaat gevoegd, maar laat zich ook als begin van de volgende zin beschouwen.

5. Het in Nag. 67,2,a aan *sang pinūjā* voorafgaande woord is tot *anguryakĕn*, van het grondwoord *ure* of *uray*, te corrigeren; daar *ūra* geen bekend grondwoord is, is Pigeaud's aantekening in JFC 2,80 een vergissing, maar de vertaling „to release" in JFC 3,78 is desondanks juist. Kern's herleiding van het betrokken woord tot *hūr*, die in OJNW 673 tot iets absurds geleid heeft, is onbruikbaar. Met het oog op het jongere *uran-uran* en op SD 1,1,c heeft Poerbatjaraka het verminkte woord van Nag. 67,2,a met „bezingen" – Slametmuljana's *melagukan* – vertaald, maar het *inurākĕn* van SD 1,1,c betekent „uitstrooien", van korrels gezegd, van het grondwoord *urā*=*wrā*; leest men in Nag. 67,2,a *anguryakĕn*, dan is de herkomst van *uran-uran* hier geen relevante kwestie, evenmin als Pigeaud's dubieuze mening daarover in JFC 2,80. — De Baliërs hebben de term *ngrorasin* behouden, maar verrichten de kalĕpasan-rite – naar ik me meen te herinneren – niet meer regelmatig op de twaalfde dag.

6. Voor „de volgende dag" wordt normaliter een afleiding van het grondwoord *isuk* gebruikt. Pigeaud heeft het *muwah* van Nag. 66,2,a met „also" vertaald en er in JFC 3,77 dan ook een heel andere functie

aan toegekend. Mijns inziens betekent *muwah* in *dina muwah* hetzelfde als *l(um)ingsir*; zie voor „(van plaats) veranderen" ook KBW 1,238. Tagalog *araw* betekent zowel „zon" als „dag"; cf. KBW 4,389 en de Malagasy termen *andro mody* en *andro alina* voor verschillende namiddaguren. *We tis* is in het Javaans aanduiding van een koele plaats geworden, maar betekent primair „koele zon", „late namiddag".

7. In KBW 4,720 vindt men in dezelfde betekenis *ghaṭi*; het daar voorkomende *saptaghaṭi* is mijns inziens een Sanskrt compositum, zodat de Javaanse regel er geen vat op heeft. Voorts vindt men in KBW 4,725 een *ghaṭika* vermeld, dat volgens het Javaanse spraakgebruik een nevenvorm van *ghaṭita* is en dus in Nag. 66,3,b, afgezien van de eisen van het metrum, gebruikt had kunnen worden; het valt op, dat *ghaṭika*, indien men met de Javaanse uitspraak rekening houdt, opgesloten ligt in het *tan pĕgat tikang* van 66,3,b; misschien is dat een op de gelijkwaardigheid van *ḍawuh* en *ghaṭika* steunend spel van de dichter, in welk geval het de in de hoofdtekst voorgestelde emendatie zou steunen; zulke finesses zijn in kakawin's gebruikelijk, maar een solide argument is er niet aan te ontlenen.

8. Zie de opmerkingen sub 1.2342. In Nag. 66,1/2 vindt men de patih van Daha vóór die van Majapahit vermeld, zoals in 65,4 bhre Wĕngkĕr vóór bhre Tumapĕl ter sprake komt; in 65,3 daarentegen heeft bhre Paguhan prioriteit en staat bhre Wĕngkĕr's zoon bhre Matahun op de tweede plaats; het een en ander is in overeenstemming met de prioriteitswisseling per bhawacakra-tijdvak.

9. Over de Sĕkaten zal sub 4.2 meer te zeggen zijn.

10. In de sangkalpa-strofen 63,1 sq. vindt men het jaar en de maand van het te verrichten ritueel aangeduid, maar niet de dag(en); strofe 64,5 is dus, vanuit het gezichtspunt van de sangkalpa-eis bezien, het supplement van 63,1 sq. – Pigeaud heeft in JFC 4,198 de āwāhana uit oud-inheems sjamanisme verklaard; in de context heeft hij Indische en Javaanse praktijken op dit terrein nauw aan elkaar verwant genoemd, maar die uitspraak laat niet voldoende tot zijn recht komen, dat het in 64,5 om de āwāhana van het Hinduïstische dodenritueel gaat.

11. Het handschrift geeft voor het slot van 8,3,c *sahopakāra wki sök*, dat op zichzelf wel te vertalen is, maar ons voor de vraag stelt, hoe daarbij dan de volgende regel aansluit; aangezien het ontbreken van een lidwoord vóór *prāyaçcitta* er op wijst, dat dit woord in een zin als object optreedt, heb ik *wĕki sök* vervangen door het transitieve werkwoord *mangiwö*, waarna vervanging van het vreemde *sahopakāra* door *saha prakāra* als variant van het gebruikelijke *saprakāra*, „et cetera", voor de hand ligt. Krachtens het betoog sub 2.225 geef ik er thans de voorkeur aan de term *Çewa-Boddha* te laten slaan op één priestergroep en die te identificeren

met de in Nag. 64,3 sq. vermelde purohita plus gezellen, hetgeen dan ook geldt voor 83,6,c (VAWL-NR 74,232 iuncto 527); Kern, op dit punt gevolgd door Pigeaud (JFC 3,10), had twee samenwerkende groepen verondersteld, en omdat dat op zichzelf toelaatbaar is, heb ik mij in 1969 bij hun opvatting aangesloten. Laat men de priestergroep als eenheid optreden, dan is het beter *mawiwāda*, in aansluiting aan CSW 414, te vertalen met „rechtsgedingen behandelen", mede ter vermijding van Kern's „disputeren" en Pigeaud's „competing with each other", dat normaliter een werkwoordsvorm *ma-R-(R)-an* ter aanduiding van wederkerigheid vereist; *mucap aji*, „teksten reciteren", lijkt mij te slaan op het geven van onderwijs, volgens het Indisch-Javaanse systeem, dat de guru een tekst reciteert, die zijn studenten zich inprenten; in 8,3,c/d worden dan drie functies van de priestergroep vermeld, rechtspraak, onderwijs en contact met de geestenwereld, wat dit laatste betreft speciaal de bezwering van kwaadaardige wezens als de pontianak. Krom's suggestie ten aanzien van *grahaṇa*, waarbij Stutterheim (VKI 7,41 sqq.) en Slametmuljana zich eerder aangesloten hebben, is toe te lichten met de opmerking, dat het Javaanse *panglong*, „(lichtsterkte)vermindering", zowel op een eklips als op de tweede helft van een lunaire maand te betrekken is, zodat Sanskrt *grahaṇa*, „eklips", op Java ook in de andere betekenis van *panglong* in zwang is kunnen komen; Pigeaud's bezwaar tegen Krom's gissing in JFC 2,21 houdt dus geen steek. Daarentegen heeft Pigeaud er in JFC 4,276 terecht op gewezen, dat de in Nag. 8,3,d èn in 83,6,d gebruikte *makaphala*-constructie op verband tussen de twee passages wijst.

12. Cf. JFC 2,21 en 4,14, plus Pigeaud's verspreide JFC-opmerkingen over het *çrāwaṇa/bhādra*-feest als een soort nieuwjaarsviering, die soms onder voorbehoud gemaakt zijn, maar vaker zonder; het feest zou volgens hem zijn tegenhanger vinden in een *phālguna/caitra*-feest. In JFC 4,171 sq. vindt men aantekeningen over het dodenritueel, maar hoe Pigeaud het verband tussen dodenritueel en *çrāwaṇa/bhādra*-viering gelegd heeft, is mij niet geheel duidelijk geworden. De term *prāyaçcitta* vindt men in KBW 4,122 verklaard met *pangilang mala ning jagat*; er worden dus ngruwat-riten mee bedoeld, en die verricht men bij verschillende gelegenheden, niet bepaaldelijk in de maand çrāwaṇa; wat Pigeaud in JFC 2,22 met zijn verwijzing naar het citaat in KBW 4,406 sq. bedoeld heeft, blijkt evenmin. — Sub 1.2414 is het caitra-feest van het phālguna-feest gescheiden; in Nag. 83,6,d lees ik thans liever *ri kaswastyana çrī narendra*, met het oog op de regels aangaande het gebruik van het lidwoord, maar deze correctie beïnvloedt de vertaling niet.

13. Pigeaud's voorstel om in 64,5,a *irikang swah* te lezen (JFC 2,77) is intussen als grammaticale correctie plausibel. Johns heeft Pigeaud's vertaling van *swah* overgenomen met de aantekening, dat „soul" past „in a tantric framework", maar de strekking van die opmerking is mij

niet duidelijk; waarschijnlijk steunt zij op Pigeaud's uiteenzetting in JFC 4,198, doch ook in die passus vindt men meer gezegd dan verklaard.

14. Het werkwoord *manglad* verdient de aandacht, omdat het vrijwel synoniem is met *mangukir*, dat *ukiran*, ,,houtsnijwerk'', tot participium heeft. Naast *ukiran* komt een hypercorrect *wukiran* voor, en wegens de saamhorigheid van *wukir* en *gunung* in de betekenis ,,berg'' heeft zich een *gunungan* als synoniem van *ukiran*, ,,houtsnijwerk'', kunnen vormen. Dit is van belang, omdat de hedendaagse grĕbĕg's door gebruik van gunungan's gekenmerkt worden op een zelfde wijze als de riten van 1284 door gebruik van tapĕl's. De pinḍa van het dodenritueel bestaat uit een minimale hoeveelheid rijst, de gunungan uit een aanzienlijke hoeveelheid; vermoedelijk heeft *gunung*'s betekenis ,,berg'' tot de massavergroting bijgedragen. Cf. JNHW 2,551, Nag. ed. 289 en JFC 4,176 iuncto 188, waar met de betrekking tussen *gunungan* en *ukiran/tapĕl* geen rekening gehouden is.

15. Sanskrt *marman* betekent ,,(iemands) zwakke plek'', letterlijk en figuurlijk (CSW 323). Wordt het woord figuurlijk gebruikt, dan gaat het om emotionele zwakheid, die iemands reactie bepaalt, en daaruit is het Javaanse gebruik van *marma* voor ,,reden, oorzaak'' te verklaren. De chronologie van dit verschuivingsproces is nog niet bestudeerd, zodat de keuze tussen de twee in aanmerking komende vertalingen soms moeilijk is; behalve in SD 22,8,d komt men ook in BY 14,9,b – *ataña ri marma nikang wĕka n paratra* – met beide betekenissen uit. — De woorden *jĕnu*, *jĕne*, *jĕnar* en *jĕnang* zijn waarschijnlijk alle ontstaan uit een prototype **jĕnĕr*, dat ,,curcuma'', ,,geel'' en ,,gele zalf'' aanduidde; uit het *rakta* van SD 22,8,d blijkt, dat *jĕnu* daar in nog ruimere zin gebruikt is.

16. De vertaling van Sanskrt *pinḍa* met *ulih* heeft er waarschijnlijk toe geleid, dat *uminḍa* een synoniem geworden is van het Javaanse *umulih*, toen dit nog behalve ,,van plaats veranderen'' ook ,,van gedaante veranderen'' betekende; Malagasy *mody*, de isocyt van het Javaanse *mulih*, betekent namelijk behalve ,,revenir chez soi'' ook ,,devenir, se changer en'' (DMF 456); jongere varianten van *uminḍa* zijn o.a. *pinḍah*, ,,verhuizen'', en *mendah*, ,,vreemd, opvallend, mooi''.

17. Juynboll's verwerking van het materiaal van KBW 1,269 sqq. in OJNW 100 sq. heeft latere geleerden, die een omvangrijke tekst wilden vertalen en dus hun lexicografische onderzoek beperken moesten, misleid; zo is Teeuw's uitspraak in TBK 80, dat *mangulih-ulih* steeds ,,overleggen, beraadslagen'' betekent, niet juist. Het *mangulih-ulih* van AW 22,3,d en R 8,178,d, alsmede het *angulih-ulih* van T 1,3 (geciteerd in KBW 3,172), betekent, van *ulih* = ,,resultaat'' afgeleid, ,,iets trachten te bereiken'', met de grondwoordverdubbeling van het onbepaalde object. *Ulih-ulih*, door Kern met betrekking tot Nag. 63,1,d om duistere reden met ,,gevoelen'' = ,,mening'' vertaald, komt herhaaldelijk voor als woord voor ,,door een

gast aangeboden geschenk", oppositum van *pasungsung*, „door een gastheer aangeboden geschenk", en oudere vorm van het huidige *oleh-oleh*; in de oudere litteratuur is dit geschenk van de gast soms iets immaterieels; zo in BK 13,9,b en 29,1,d alsmede in R 25,5,d. Het verouderde causativum voor „naar de plaats van bestemming brengen" vindt men in R 17,59,b en waarschijnlijk ook in R 14,21,a gebruikt; als bijbehorend participium, „terugstuurmiddel", is het *pangulih-ulih* van KBW 1,271 op te vatten. De hier bedoelde causativa hebben in jongere taal soms de kenmerkende reduplicatie verloren, zoals blijkt uit het gebruik van *nangi* en *mungu*, „wekken, aanwakkeren", naast *nĕnangi* en *mumungu* (JNHW 1,720; het grondwoord, *tangi* resp. *wungu*, betekent „opstaan, wakker worden").

18. De betekenis van het *ḍatĕng çraddhā bhaṭārêçwara* van AW 1,5,b blijkt uit het totale Arjunawiwāha-verhaal, want het gaat daarin om wanhopige goden, die in Arjuna als helper-in-nood geloven; Poerbatjaraka's vertaling in BKI 82,249 is onbruikbaar, omdat hij de geciteerde woorden, die „Içwara's vertrouwen rijpt" betekenen, vertaald heeft alsof er *bhaṭārêçwara çraddhā ḍatĕng*, met *çraddhā* als hulppredicaatswoord vóór een hoofdpredicaatswoord *ḍatĕng*, stond; de oudere Javaanse commentatoren hebben *çraddhā* opgevat als een woord voor „gunstbewijs", omdat die goddelijke reactie op ascese van een sterveling veel vaker in Hinduïstische verhalen ter sprake komt, en misschien is mede daardoor de Javaanse betekenis van *çraddhā*, „welwillendheid", in zwang gekomen. In BY 19,15,d betekent *çraddhê parĕk ning hulun* „zij hebben in mij, toen ik mijn diensten aanbood, vertrouwen gesteld"; de vertaling in D 14,38 is onjuist, ten eerste omdat ook dit *çraddhā*, ondanks het ontbreken van een hoofdpredicaatswoord voor „aannemen", daar als hulppredicaatswoord opgevat is, en ten tweede omdat *parĕk ning hulun* niet herkend is als een – in het moderne Javaans vaak voorkomend – substituut voor *hulun marĕk*.

19. Kern heeft het in Nag. 64,3,c op *purohita* volgende woord, in aansluiting aan KBW 3,176, met Sanskrt *ṣaṭpada* of *ṣaṭpāda*, „bij", in verband gebracht, en deze opvatting heeft mej. Muusses willen verbeteren. Poerbatjaraka is in OV 1924,155 de bij trouw gebleven, maar heeft er een symbool van vlijt in gezien, hetgeen Pigeaud's „diligent" in JFC 3,74 verklaart; in de Javaanse litteratuur is de dartele bij echter het symbool van een vrouwenjager; daarom heb ik in VAWL-NR 69/1,200 een andere afleiding voorgesteld, die Pigeaud in JFC 5,439 verworpen heeft. Met het oog op het *lĕpas kasatpadan* van A 30,1,d handhaaf ik mijn opvatting van 1962, die overigens een variant is van een door Poerbatjaraka in TBG 72,156 sq. voorgestelde verklaring; ik acht haar bruikbaarder dan die van mej. Muusses. Zie ook de opmerkingen sub 2.222.

20. Kern heeft het *anawung* van Nag. 12,1,c als woord voor „zich verenigen" opgevat – misschien wegens het *sinawung*, „in de echt vereenigd?", van KBW 3,230 –, waardoor hij tot de vertaling van

mukhya ng anawung met „voornaamste van den Sanggha (Congregatie)" is gekomen, alsof er *mukhya ning anawung* stond; Stutterheim heeft „zich verenigend" van Kern overgenomen, maar een transitief *anawung*, „zich verenigen onder" = „als leider erkennen", binnengesmokkeld via „gezamelijk onder", met verwaarlozing van *mukhya ng*; Poerbatjaraka heeft tot dusver slechts Moens (TBG 64,530) aan zijn zijde gekregen, maar Moens heeft geen blijk van eigen taalkundig inzicht gegeven. Het essentiële over het gebruik van *sawung* is reeds gezegd in VAWL-NR 74/2,491 sq., waar echter de uitspraak, dat *sawung* slechts in jonger Javaans „haan" betekent, ruim genomen moet worden, wegens het gebruik van *sawung* voor „vechthaan" in Par. 16,3 sqq. en van *sawung tĕnung* voor „wichelhaan" in BK 88,54,c en HW 13,11,c. *Sawung* komt in de zin van „het hanengevecht der defloratie" voor in BK 4,9, welks enigszins corrupte tekst door Teeuw (TBK 59) niet begrepen is. *Sumawung* betekent „een hanengevecht houden", met de Liefdegod als subject en dus in de erotische nevenbetekenis, in R 26,30,a/b, maar van het *manawung* van R 24,20,c is de Doodsgod subject, en daar gaat het dan ook om de eindstrijd tussen Rāma en zijn aartsvijand Rāwaṇa; het zelfstandige *manawung*, welks subject over de vechthanen beschikt, is uiteraard te onderscheiden van het eerste lid van het compositum *manawung-sanggama*, welks subject de kemphanen zelf zijn. — Ik teken nog aan, dat *sanḍangan* op kleding plus bijbehorende sieraden slaat, zodat *ananḍang çangkha* en *ananḍang kul-putih*, als synoniemen van *çangkhapāṇi* en aanduidingen van Wiṣnu of een Wiṣnu-priester, als normaal Javaans te beschouwen zijn; het door Poerbatjaraka in SD 6,15,b gelezen *tunggu çangka*, door hem opgevat als „(Çiwa) met schelphoorn", lees ik met het oog op SD 1,8,c als *dunghus i ngkā*, zodat mijns inziens de SD-plaats niet bewijst, dat ook Çiwa op Java als schelpdrager gekenmerkt is.

21. Poerbatjaraka's voorstel om in Nag. 38,4,c *tan anggakara panasara*, „niet misleid door hoogmoed", te lezen is wegens syntactische bezwaren onaanvaardbaar, en zijn opmerking over de frequentie van *panasara* is onhoudbaar, omdat het slot van 71,3,d, te lezen als *wruhêng para wiwādita n panusara*, „zij moeten er op letten, dat in-een-proces-verwikkelden toegeeflijk zijn" — Sanskrt *anusara*, CSW 16 —, slechts een emendatie van Kern te zien geeft, en omdat wegens 71,3,d in 16,1,d *phalanya tan panusara*, „met ontrouw als gevolg daarvan", te lezen is, in een onechte strofe gezegd van een Buddhist, die het Çiwaïsme predikt. Pigeaud is met zijn emendatie *tan angga cara panasara*, „unwilling to follow the way of errors", van Poerbatjaraka's *panasara* niet vrijgekomen; een compositum voor „dwaalweg", *cara-panasar* < *ācāra-panasar*, is op zichzelf niet ondenkbaar, maar de vraag stelt zich, waarom het in de irrealiteitsvorm gebruikt zou zijn, en of transitief gebruik van *angga* van elders bekend is.

22. Pigeaud acht met *kriyântara* het Çiwaïsme bedoeld (JFC 4,133);

mijns inziens slaat de term op de Bhairawa-praktijken, waarover Moens in TBG 64,521 sqq. geschreven heeft. Een variant is het *kriyâdhyātmika* van Nag. 43,3,a, en misschien is *kriyântara* ook te lezen, in plaats van *kriyâdwaya*, in 95,2,d, in welk geval de vertaling sub 1.2331 en de commentaar in VAWL-NR 74/2,508 sq. aangepast zouden moeten worden.

23. Uiteraard heb ik voor het slot van Nag. 38,4,c gezocht naar een bij het *akarĕngka* van 12,1,c direct aansluitend woord, maar ik heb niets bruikbaars gevonden; een in 38,4,c vermelde Wiṣnu-Buddha is overigens, gezien het betoog sub 2.22, een aanvaardbaar complement van de Wiṣnu-Çiwa van 12,1,c. Van der Tuuk's verwijzing naar Sut. 131,13 in KBW 4,17 heeft mij niets opgeleverd, maar wel heb ik in Sut. 133,24,c *warapannagāgni*, ,,slangenvuur'', gevonden. In KBW 4,17 wordt ook de boomnaam *punnāga* – Sanskrt *pumnāga*, Maleis *pĕnaga* – vermeld; *pannaga* en *punnāga* vallen in de Javaanse uitspraak samen, en niet onmogelijk is, dat verwarring der twee woorden het *panāgara* van het handschrift, met een lange tweede lettergreep, verklaart. Uit het *çinangkhapāṇyan* van Sum. 112,2,a zou men kunnen afleiden, dat op Java een transitief *manangkhapāṇyani*, dat *nagara*, ,,kraton'', als object zou verdragen, in gebruik is geweest, maar de aansluiting aan Nag. 12,1,c lijkt mij belangrijker dan deze overweging.

24. In het jongere Javaans betekent *nawang*, zelfstandig gebruikt, ,,beschouwen''; uit JNHW 1,817 blijkt niet, dat dit van een afstand geschiedt, maar die precisering geeft PJNH 514; noch in JNHW, noch in PJNH vindt men religieuze connotatie vermeld. Voor *guru 'nadi* zie men JNHW 2,553; in jonger Javaans is het gebruik verschoven, en het tweede lid komt onder invloed van het eerste ook in de vorm *nabi* voor.

25. De primaire betekenis der participia van *hĕli* en *wĕli* is ,,substituut'', ter aanduiding van een A, die bij ruil etc. B als gelijkwaardig(e) kan vervangen; cf. KBW 1,260 sq. en 3,570 iuncto 751. Hierin ligt een tegenstelling tussen vorm en waarde-of-bruikbaarheid opgesloten: A kan een andere vorm dan B hebben, maar als B gelden of functioneren. Het spraakgebruik laat verschillende toepassingen van deze grondbetekenis toe; het tot *men* verkorte **lumen* is ,,de rol spelen van'' gaan betekenen: A heeft dan in riten tijdelijk de identiteit van de B, die door A's masker, kleding etc. gesuggereerd wordt.

26. In aansluiting aan Krom (Nag. ed. 264) heeft Pigeaud in JFC 4,49 de Kanakamuni van OJO 85 als de met *sang yayah* bedoelde ter sprake gebracht. Voorzichtigheid is echter geboden, omdat *kanakamuni*, met *kanaka* als equivalent van *mas* ter bepaling van hoge rang, ,,oppermonnik'' betekent en niet meer dan een variant van *gurupada*, *guru 'nadhi* etc. is. Zie ook de opmerkingen over de Pararatonse Tuhan Kanaka in VAWL-NR 69/1,255 sqq. en 74/2,672, en over Gajah-Mada als patih van Daha sub 1.2351.

27. Zie ook Nag. 18,8,c en 35,1,d. Misschien heeft Pigeaud met het gebruik van *ananmatêng langö* als substantivum moeite gehad en daardoor twee verschillende grammaticale kwesties met elkaar verward.

28. Pigeaud heeft in JFC 4,50 uit het gebruik van *putra* etc. in Nag. 17,8 afgeleid, dat de Majapahitse clerus geen celibaat in acht behoefde te nemen, en deze opvatting vervolgens aan zijn vertaling van 77,1,a – cf. JFC 4,235 – dienstbaar gemaakt; hij heeft echter aangetekend niet over Buddhistische gegevens ter zake te beschikken, en in Nag. 17,8 gaat het juist over Buddhisten. Overdrachtelijk gebruik van verwantschapstermen is op Java zo ruim geweest, dat ik de waarde van Pigeaud's opmerking en conclusie betwijfel. Aan het slot van de Kidung Sunḍa komt een Mevrouw Gajah-Mada ter sprake; ook dat gegeven is echter niet te gebruiken tegen een celibaatstheorie. — In Nag. 12,4,d komt Gajah-Mada als *rājādhyakṣa* ter sprake; Pigeaud heeft in JFC 2,29 verbetering tot *rājyādhyakṣa* voorgesteld, maar ook correctie tot *dharmādhyakṣa* komt in aanmerking.

29. De correcties, die in de overgeleverde tekst van 20,1 en 20,2,a/b aan te brengen zijn, zijn door Krom en Pigeaud reeds voorgesteld, resp. in Nag. ed. 224 en in JFC 2,41; in 19,2,d lees ik met Poerbatjaraka (BKI 80,223) *andondon*, met de aantekening, dat dit geen frequentatief van *andon* is, maar de variant, die onbepaaldheid van het object suggereert; het argument, dat Pigeaud ter handhaving van het overgeleverde *andondok* gebezigd heeft (JFC 2,40 sq.), overtuigt mij niet. Het overgeleverde *andyus* van 19,2,d heb ik door het meer gebruikelijke *adyus* vervangen. In 20,2,b heb ik vóór *carcan* het lidwoord *ng* toegevoegd. Van de door Kern voorgestelde vertaling van *kastawêng langö*, 19,2,a, ben ik afgeweken, omdat „vermaard om zijn schoonheid" een equivalent van „om" zou vereisen. Het *Gantĕn-Poh* van 20,1,c heb ik met het oog op het *Bañu-Poh* van KBW 4,4 als afkorting van *Sĕgantĕn-Poh*=*Sĕgaran-Poh*, „pĕlĕmvijver", opgevat; Stutterheim's in BKI 95,415, noot 3, tegen een soortgelijke combinatiepoging van Krom (Nag. ed. 266 sq.) geopperde bezwaar dwingt echter tot voorbehoud.

30. De twee verminkte woorden van Nag. 20,2,c/d zijn door de vroegere vertalers niet gecorrigeerd via bezinning op de betekenis en de implicaties der ongeschonden-gebleven woorden, maar hebben die bezinning juist verlamd. Om mij tot Pigeaud te beperken, hij heeft in JFC 2,41 aangetekend: '*Bhukti* as a chancery term means: „meal of the writ", hence evidence, proof'; ik kan deze gedachtengang niet volgen en vermoed, dat Pigeaud *bhukti* met *wyakti*, „evidentie", verward heeft. De woorden *apatĕh* en *amatĕh* betekenen „volgzaam, onderdanig"; het jongere *matuh*, „gewend aan iets" (JNHW 2,266), laat zich gemakkelijk uit de situatie van een dwangarbeider verklaren. *Angçânggĕhnyâkuwu* betekent „hun betrekking tot de akuwu is (die van) erfdeel"; men mag het derde lid als *akuwu*

opvatten, omdat *-nya* met een volgend *a-* bij contractie een metrisch-ambivalente lettergreep oplevert. *Nāhan* staat wat de verwijzingswaarde betreft op één lijn met *ika*, dat iets als algemeen-bekend kan kenmerken, en is in het onderhavige geval met „zoals iedereen weet" weer te geven. Kern's vervanging van *panakārya* door *pinakārya* schept meer grammaticale problemen dan zij oplost; Poerbatjaraka's lezing *bhuktin yan hana kārya kawwalu* laat de door hem voorgestelde vertaling – cf. BKI 80,223 sq. – toe, maar is moeilijk te rijmen met de compensatiebepaling voor pĕrdikan-dorpen, die volgens ENI² 1,593 tot in onze tijd in zwang is gebleven; Pigeaud heeft de overgeleverde tekst van Nag. 20,2,d gehandhaafd, maar zijn vertaling van *bhuktinya* maakt het verband onbegrijpelijk, en dat euvel verhelpt de toelichting in JFC 4,69 niet. Voor de kwestie van Tra-Sungay zie men de opmerkingen sub 2.232 en noot 37.

31. Buiten beschouwing blijve de in Nag. 59,1,b/d vermelde afzonderlijke reis van Prapanca, omdat zij plaatsgevonden zou hebben in de laatste fase van Rājasanagara's „vierde excursie", toen wederaansluiting aan diens reisgezelschap geen zin meer had. Overigens vraag ik mij af, of de genoemde versregels wel tot de oorspronkelijke Nāgarakrtāgama behoord hebben. Volgens 58,2,c/d bereikt de koning tegen het einde van zijn reis Japan, waar hij het escorte ontmoet, dat hem op de laatste etappe moet begeleiden; het bestaat uit ondergeschikten, in regel c aangeduid met *balasang*gha, in d met *parĕkan ika*; Kern's en Pigeaud's vertaling van *parĕkan* is onbruikbaar. Bij 58,2 sluit logisch aan de strofe, die bestaat uit 59,1,a plus 59,2,b/d, want voor het afleggen van de vrij korte afstand van Japan tot Majapahit zal men ongeveer drie uur nodig gehad hebben. Volgens strofe 58,3 echter zou de koning een etmaal in Japan gebleven zijn voor een maaltijd met zijn familieleden; dat lijkt even onwaarschijnlijk als Prapanca's afzonderlijke reis op de dag van de plechtige intocht in Majapahit, en daarom zou ik strofe 58,3 plus 59,1,b/d en 59,2,a als storende toevoegsels van een copiist willen schrappen.

32. Het komt mij voor, dat de strofen 18,2 t/m 18,5 door een copiist aan de tekst van Prapanca toegevoegd zijn, en dat in het origineel op 18,1, waarin Rājasanagara's vertrek uit Kapulungan vermeld wordt, direct gevolgd is regel 18,6,a, die op zijn aankomst in Pancuran-Mungkur betrekking heeft. Van aanwezigheid van leden der koninklijke familie is in het totale verhaal aangaande Rājasanagara's vierde excursie geen sprake; dat zou trouwens in strijd zijn met de betrekking tussen de Nāgarakrtāgama en de Lalitawistara, want in de Lalitawistara maakt de Bodhisattwa zijn uitstapjes zonder begeleiding van familieleden, hetgeen speciaal van belang is in het vierde geval, dat door zijn ontmoeting met een monnik gekenmerkt wordt en directe aanleiding tot de abhiniṣkramaṇa is. Aan tot de uittocht beperkte familiebegeleiding is niet te denken, want in strofe 18,1 bevindt Rājasanagara zich reeds in Kapulungan, op vrij grote afstand van Majapahit; het zou bovendien zonderling zijn, indien

pas na de vermelding van Kapulungan de koninklijke begeleiders van Rājasanagara opgesomd zouden worden. In 18,2,c komt Gajah-Mada ter sprake; Kern heeft de strofe zo vertaald, dat Gajah-Mada's aanwezigheid in de stoet niet verondersteld behoeft te worden, maar Pigeaud heeft hem kennelijk wèl als lid van het reisgezelschap beschouwd; daar Rājasanagara naar een bezoek aan Gajah-Mada onderweg was, is die interpretatie in elk geval uitgesloten, terwijl men ten aanzien van Kern's opvatting kan zeggen, dat verwijzing naar de patih irrelevant zou zijn.

De sub 2.224 geciteerde passus wijkt van de door Pigeaud voorgestelde tekst af, doordat ik in 17,11,b *ring udadhi* voor *rihĕringi*, in 18,6,d *Matunjung* voor *Matanjung*, en in 18,7,c *kārīng* voor *kāryyāng* gelezen heb. De laatstgenoemde emendatie is van grammaticaal-technische aard: krachtens de zin der mededeling regeert *towi*, „zelfs", de realiteitsvorm *kāri*, en dit woord smelt met de volgende prepositie normaliter tot *kārîng* samen. De andere twee emendaties vloeien uit mijn interpretatie van de mededeling voort. Kern, Krom en Pigeaud hebben in 17,11,b drie plaatsnamen vermeld geacht, maar Poerbatjaraka heeft in BKI 80,221 aan de vertaling „te Waru, niet ver van het zeestrand" de voorkeur gegeven; het onderhavige geval vereist als geheel aansluiting aan Poerbatjaraka's opvatting, maar grammaticaal is *ri hiring i tīra* onaanvaardbaar, zodat ik het door *ring udadhitīra* vervangen heb; Waru ligt inderdaad niet ver van het strand, omstreeks 10 km ten zuiden van Surabhaya. Deze plaatsbepaling brengt met zich mee, dat Surayaça te identificeren is met één der in 19,2 sqq. bedoelde geestelijke centra van Tra-Sungay, en daarom heb ik *Matanjung*, door Poerbatjaraka op p. 222 als Javaanse naam van Yānatraya beschouwd, vervangen door *Matunjung*, omdat dit het Javaanse equivalent van *Ratnapangkaja* zou kunnen zijn (*tunjung* = *pangkaja*, „lotus"); Prapanca moet dan van Waru in zuidwestelijke richting gereisd hebben, ergens naar het oosten afgeslagen zijn om Matunjung te bereiken, en vandaar naar het – waarschijnlijk te of bij Sidaarja (Sidoardjo) gelegen – Yānatraya gegaan zijn; de koerswijziging moet in dat geval plaatsgevonden hebben in de buurt van Īçānabajra (Kĕlagen, ouder Kamalagyan). In Nag. 76,3,b wordt Surayaça onmiddellijk na Yānatraya genoemd; dat past bij het in deze alinea geuite vermoeden, maar de door Prapanca gehanteerde Trasungay-topografie is in menig opzicht nog duister.

De vroegere vertalingen van Nag. 18,7,a bevredigen niet, omdat men er geen rekening mee gehouden heeft, dat *deçâsimpar kaboddhan* wegens het ontbreken van een determinans niet als subject van de zin te beschouwen is; de term is zelf determinans van *kaywan*, dat volgens de regel bij inversie van een possessief suffix voorzien moet worden: „de dorpen . . . hun bomen". Voor de interpretatie betekent dat, dat de mededeling formeel niet – zoals Pigeaud blijkens zijn tekstwijziging (JFC 2,39) aangenomen heeft – op de genoemde dorpen betrekking heeft, maar op het hinderlijke gebrek aan schaduw en dus op de ontberingen, die Prapanca zich op zijn Yānatraya-reis heeft moeten getroosten; daarachter schuilt: men kan

Yānatraya niet bereiken zonder grote inspanning, conform de opmerkingen sub 2.225.

33. Voor de betekenis van *matutur* verwijs ik naar BK 16,2,c, waar *tutur i sang katinggal aturū* „aan de slapend-achtergelatene denken" betekent, en voor de Javaanse associatie van *sambhrama*, „nervositeit", met gastheersplichten naar KBW 3,358. In KBW 3,811 vindt men *alangö* voor „(een vrouw) liefkozen"; het Sanskrt woord voor „liefkozing", *lālana*, is blijkens de gegevens van KBW 3,727 ook voor „wandelen, reizen" in gebruik gekomen, en uit de associatie der genoemde woorden is de betekenisuitbreiding van *(lu)mangö* te verklaren; cf. BY 52,9 in VAWL-NR 74/2,418 sqq. voor de saamhorigheid van „dichten" en „wandelen". Pigeaud heeft *amogha* in zijn glossarium (JFC 5,398) ten onrechte onder *mogha* opgenomen; zijn commentaar op Nag. 17,11 in JFC 4,51 sqq. gaat aanzienlijk verder dan de gegevens toelaten. Kern heeft *Yānatraya* van *mengĕt* afhankelijk geacht en *anggĕhnya* met „zijn vaste voornemen" vertaald, maar te gemakkelijk verondersteld, dat zijn vertaling een realiteitsvorm *mengĕt* zou toelaten; Poerbatjaraka heeft *mengĕt* met het in *kawiṣaya* opgesloten *wiṣaya* verbonden en de combinatie met „gehoorzame onderhoorigheid" weergegeven — hetgeen wel niemand zal overtuigen —, en Pigeaud heeft *mengĕt*, het van het voorafgaande scheidende, vertaald met „(de onderhorigheden) remembered the fact", alsof het tegendeel denkbaar geweest zou zijn; de onbruikbaarheid der oudere vertalingen pleit voor de in de hoofdtekst voorgestelde oplossing. Het woord *er-maṇik* vind ik in de woordenboeken niet vermeld, maar in JNHW 1,45 wèl andere met *er-* beginnende woorden, die juwelen aanduiden, en in 2,466 *maṇik-toya*.

De in de hoofdtekst geciteerde zinsnede van Nag. 18,8 is door Kern en Pigeaud verkeerd vertaald, en de door Pigeaud in JFC 2,40 voorgestelde emendatie is overbodig; *i(ng) kamantyan* en *sakamantyan* betekenen „terstond daarop", en *wyāpāra* is Javaans Sanskrt voor „verversingen", gevolg van het feit, dat Sanskrt *wyāpāra* (CSW 430, „Beschäftigung"), als synoniem van het Javaanse *ulah* bij een op Java niet ongewoon predicatief gebruik, de waarde van *olah*, „bezig zijn", en daardoor van *olah* of *olah-olah*, „met voedselbereiding bezig zijn, koken", gekregen heeft; van het objectsparticipium *olah-olahan* is daardoor *pamyāpāra* (Sum. 39,7,c en Kidung Sunda C 1,23), met *wyāpāra* als resultaat van Rückbildung, een deftig equivalent geworden (KBW 4,285, ten onrechte onder het trefwoord *pyāpara* gebracht).

34. Zie TBG 58,310 sq. In Nag. 66,1,c zegt de dichter van de twee dharmādhyakṣa's, dat ieders tapĕl de vorm van een schip had; daar een der betekenissen van Sanskrt *yāna* „schip" is (CSW 350), ligt voor de hand, dat de schepen als Çiwayāna en Buddhayāna aan het object der Sarwajnapūjā aangeboden zijn, in welk geval wij voor het Majapahitse tijdvak althans over een indirecte aanwijzing betreffende het gebruik van

Çiwayāna naast *Buddhayāna* zouden beschikken. De verminkte tekst laat zich mijns inziens verbeteren tot *banawa paḍa winarṇa bhāwaka*nira, „schepen, beide gebruikt tot hun symbool", met *winarṇa* als variant van het huidige transitieve *digawe*, „van A maakt men B", en met *bhāwaka*, o.a. „vorstellend" volgens CSW 305, als equivalent van *tapĕl*. Het handschrift geeft als laatste woord van regel c *kidung*, dat echter geen zin geeft; Kern heeft zich van vertaling onthouden en Pigeaud heeft een heel andere oplossing van het probleem voorgesteld (JFC 2,79 iuncto 4,192), zodat Nag. 66,1,c voor het hoofdbetoog slechts beperkte bewijskracht heeft. Het is mogelijk, dat de dichter aan drie Yānatraya-gangers gedacht heeft, daar Gajah-Mada normaliter in Majapahit woonde en dus de reis naar de Madakaripura gemaakt moet hebben om daar Rājasanagara en Prapanca te kunnen ontvangen.

35. In hoofdstuk 11-B vindt men geen chronogrammen, zodat het verhaal van dat hoofdstuk formeel buiten de tijd staat en de volgorde der mededelingen in Prapanca's çakakāla niet verstoort. Hoofdstuk 11-A bevat slechts het chronogram van Nag. 74,2,b, dat voor „1287" staat; het voorafgaande chronogram is dat van 71,1,b; het staat voor „1286", zodat hoofdstuk 11-A ons wat dat betreft met geen chronologisch probleem confronteert. Het valt echter op, dat in 74,2,b tevens de maand bhādra vermeld wordt; toevoeging van een maandnaam geschiedt in de Nāgarakrtāgama slechts in bijzondere gevallen: in 48,2,a vindt men de maand vermeld van het jaar 1238, dat in de Majapahitse theorie aangaande de kraton-successie – die ik in hoofdstuk 5 ter sprake hoop te brengen – een belangrijke rol speelt, in 63,2,c vermeldt Prapanca de maand van „het jaar —4" in verband met de sangkalpa-eis der geschriften over het Hinduïstische dodenritueel, en in 94,2,a dateert hij de Nāgarakrtāgama in āçwayuja 1287. De maand āçwayuja volgt op de maand bhādra, en daar zowel in 74,2,b als in 94,2,a het vermelde jaar 1287 is, hebben wij volgens de opvatting der Javaanse chronologen in 74,2,b en in 94,2,a te maken met essentieel dezelfde „gebeurtenis", die dus slechts in twee varianten vermeld wordt; laten wij „de verschijning van de Nāgarakrtāgama" gelden als equivalent van wat in HBB 1,25 en 1,56 „Eintritt in den Bodhikreis" heet – tussen dat moment en de verlichting op 1-1-1288 ligt de eerder besproken „zwangerschapsperiode" –, dan fixeert de combinatie van 74,2,b „de overwinning van de *wikalpa*", die noodzakelijke voorwaarde voor de „Eintritt in den Bodhikreis" en dus nauwelijks als zelfstandige „gebeurtenis" te beschouwen is; dit betekent, dat „overwinning van de *wikalpa*" het thema van hoofdstuk 11-A is en dat hetgeen „blijk van *wikalpa*" is slechts ter sprake komt om aard en zin der overwinning te verduidelijken. De Lalitawistara vermeldt intussen twee *wikalpa*-situaties in het leven van de Bodhisattwa; Prapanca's vermelding van één *wikalpa* is slechts te begrijpen, indien men „de kleine *wikalpa*" fixeert in 1272 als het aan Rājasanagara's huwelijk op 1-1-1273

voorafgaande jaar èn 1272 met 1287 identificeert krachtens het chronologische schema van VAWL-NR 74/1,206; dat dit de opvatting der Majapahitse geleerden reflecteert, blijkt mijns inziens uit het Pararaton-verhaal over de pasuṇḍa-bubat, waarin Rājasanagara de verkeerde bruid kiest, maar door Gajah-Mada gecorrigeerd wordt, een verhaal, dat Prapanca uiteraard niet zelf heeft kunnen vertellen.

36. Hoofdstuk 11-A bestaat uit negen zangen, maar met strofe 79,3 verlaat Prapanca het terrein der Javaanse heiligdommen; de Java-passus is dus verdeeld over zeven zangen, van welke zang 76 de centrale plaats inneemt, en Yānatraya komt ter sprake in 76,3,b; aan de passus ontbreekt echter een duidelijk symmetrische structuur.

Inlichtingen zijn slechts kostbaar te achten, indien zij de tijdgenoten van de verstrekker rijker of wijzer gemaakt hebben. Waarschijnlijk hebben die tijdgenoten aan minder vraagtekens behoefte gehad dan Pigeaud, maar dan blijft toch gelden, dat Prapanca's opsomming zijn publiek voor identificatieproblemen gesteld heeft, die met geografische kennis niet op te lossen waren; een feit is namelijk, dat in de opsomming der heiligdommen Hantĕn tweemaal voorkomt en Srangan zelfs driemaal, zonder toelichting; in sommige gevallen schijnt voor de vermenigvuldiging een synoniem gebruikt te zijn, want men vindt Lĕmah-Surat naast Lĕmah-Tulis, Amrtasabhā naast Surayaça („godshuis") en Bala-Masin naast Poyahan („zoutmijn"; Sanskrt *wala* betekent „Höhle", CSW 390). Zelfs de lijst der „koninklijke heiligdommen" is onbetrouwbaar, want ten eerste vindt men daarin het heiligdom van Nag. 56 sq. onder twee namen, Jawa-Jawa en Sagala, vermeld, en ten tweede is het in 74,2,a vermelde aantal niet in overeenstemming met het verhaal over de vroegere koningen van 40 sqq.; dat Prapanca de indruk heeft willen wekken de vroegere vorsten in chronologisch verband te vermelden, blijkt uit de trits Kagĕnĕngan-Kiḍal-Jajaghu van 73,3,a/b, waarbij de reeks van 74,1 aansluit. Pigeaud heeft in JFC 2,88 bezwaar geuit tegen een in VAWL-NR 59/1,268 gemaakte opmerking over de telling der heiligdommen van Nag. 73,3,a/b; dat bezwaar lijkt mij niet houdbaar.

37. Naar de gegevens der woordenboeken te oordelen heeft het naast *tĕrus* voorkomende *tĕras* primair „doorboord" en „doorborende" betekend; van *tĕras* is een vrij normale variant *tĕnḍas*, dat ten opzichte van het passieve *tĕras* betekenisvernauwing ondergaan heeft en bepaaldelijk voor „afgehakt hoofd" in gebruik is gekomen; cf. Maleis *mĕnĕndas* „onthoofden". Het Javaans heeft blijkens KBW 2,574 sq. in *tumĕnḍas* de ruimere betekenis van *tĕras* bewaard, maar de specifieke semantische ontwikkeling blijkt uit het door van der Tuuk vermelde *tĕnḍasan*, terwijl voortgezette betekenisverschuiving geleid heeft tot gebruik van *tĕnḍas* als woord voor „hoofd", jonger *ĕnḍas*, waarschijnlijk onder invloed van *amĕgat tĕnḍas* = *amĕrang tĕnḍas*. Daar KBW 1,265 voor *hulu* ook de betekenis „afgehouwen hoofd" geeft, en het Maleise *hulu sungay* voor „bovenloop van een rivier"

gebruikt wordt, is Kern's gelijkstelling „*tĕras* = bron" niet onredelijk, maar de woordenboekgegevens steunen haar niet. Ik voeg aan deze opmerkingen toe, dat er geen enkele reden is om met Pigeaud (JFC 4,67) *sungay* als een Madurees woord op te vatten; men vindt het in verschillende Indonesische talen, en het moet op Java het normale woord voor „rivier" geweest zijn, voordat het door *kali*, ontstaan uit *kalen*, „gracht", verdrongen werd; met zijn bezwaar tegen mijn – thans positiever geuite – gelijkstelling „Tra-Sungay = Antara-Sungay" is Pigeaud niet erg consequent geweest, want in JFC 4,222 heeft hij wèl in het Antaraçaçī van Nag. 73,3,c een aanduiding van Trawulan gezien.

Nadīntara of *Nadintara* is als Javaanse verbastering van *nadyantara* aanvaardbaar, omdat KBW 4,1043 *bumintara* naast *bhūmyantara*, „buitenland", stelt, en *bintara* voorkomt als woord voor „kraton", jongere variant van Sanskrt *abhyantara*. Kern heeft het in het handschrift op *nadī* volgende *tadamwang* gelezen als *tadā mwang*; Pigeaud's *Nadītaṭā* vertoont de lange slotvocaal van Kern's *tadā* en de voorafgaande consonant van Poerbatjaraka's emendatie *Naditaṭa*; daar *nadītaṭa* als woord voor „rivieroever" niet hetzelfde is als *Nadī*, stelt zich de vraag, of, en zo ja waarom, Pigeaud 77,1,b gerekend heeft tot de Nāgarakrtāgama-plaatsen, waar volgens JFC 2,77 de dharma Nadī vermeld zou zijn; zie ook het slot van paragraaf 2.233.

38. Pigeaud heeft in JFC 4,235 voorgesteld om *Tajung* tot *Tanjung* te verbeteren; cf. pagina 230 aldaar sub 7. De emendatie is metrisch ontoelaatbaar; misschien heeft Pigeaud bedoeld, dat *Tanjung* gewoner zou zijn, maar wat dan nog?

39. Merkwaardig is, dat Pigeaud in JFC 3,88 en 4,233 Krom's voorstel tot emendatie, waarbij een verschil tussen *rama* en *rāma* betrokken is (Nag. ed. 238), voetstoots aanvaard heeft, en dat het in dit geval gaat om een niet erg plausibele tekstverbetering; ik heb het oog op Nag. 76,3,a, waar mijns inziens het overgeleverde *kawinayānu* te corrigeren is tot *kawinayan*, zodat de rest van de regel, inclusief *Wipularāma*, ongewijzigd kan blijven. Zie voorts de aanvulling op het betoog van VAWL-NR 69/1,290 sqq. sub 2.241 van dit boek.

40. Dit betekent overigens niet, dat *kadang-haji* op zichzelf de in de hoofdtekst vermelde specifieke verwijzingskracht heeft, want het is te vertalen met „des konings bloedverwant"; men heeft er echter rekening mee te houden, dat verwantschapstermen op Java een ruimere functie hebben dan in Nederland, èn dat Prapanca in de cryptische passages van zijn gedicht eigen identificatiemiddelen hanteert, waarover een oordeel pas uit te spreken is na bevredigende analyse van de hele Nāgarakrtāgama. In verband met de bespreking van Nag. 74,2,d in paragraaf 2.234 verdient de aandacht, dat de daar genoemde „gezellen van Gajah-Mada" in de voorafgaande regel *amātya* genoemd worden; voor dit Sanskrt woord geeft

CSW 25 „Hausgenosse, Minister", zodat men het als synoniem van *kadang-haji* mag laten gelden, maar er, naar behoefte, ook een andere gebruikswaarde aan toe mag kennen; de omschrijving van de betekenis in JFC 5,114 lijkt mij te zeer op Pigeaud's Nāgarakrtāgama-interpretatie toegespitst, evenals die van *kadang-haji* in JFC 2,90.

41. *Pakuwukan* is „een plaats, waar wilde katten huizen" of „iemand, op wie een wilde kat afkomt"; cf. KBW 2,6 sq., waar figuurlijk gebruik van *kuhuk* en *kuhukan* blijkt, en 4,699, met een verwijzing naar PK 4,216, waar de actie van een geduchte legeraanvoerder vergeleken wordt met de aanval van een gagarangan=kuwuk, zodat de in JNHW 1,475 en PJNH 311 vermelde zegswijze *nĕmu kuwuk*, letterlijk „een wilde kat ontmoeten", òf door de betrokken lexicograaf verkeerd begrepen, òf in het spraakgebruik van functie veranderd is, daar „in groot gevaar raken" meer voor de hand ligt dan „overvallen"; daar *abhaya* speciaal met betrekking tot de Buddha gebruikt wordt, en *tiyang* in het oudere Javaans vooral op de kleine man slaat (KBW 2,741), is *abhayê(ng) tiyang pakuwukan* na *sīmênadhi* een zinvolle woordgroep. *Akiyal*, „stevig, gespierd", heb ik opgevat als synoniem van het in Nag. 78,4,d eveneens aan *sīmā* of *sīma* toegevoegde *apagĕh*. *Haricandanâmra* heb ik in de plaats gesteld van het overgeleverde *haraçālanampu*, omdat het er als Sanskrt uitziende *haraçāla* – *çāla* is trouwens ook naam van of woord voor „een boom" (CSW 441) – voor het volgende *nampu* geen verklaring inhoudt, en de door vorige vertalers veronderstelde plaatsen toch onbekend zijn (JFC 4,242); daar het gele sandelhout geurig is, past het bij *gandha* als appellativum voor „reuk", „parfum".

42. Het handschrift geeft *wikurājya*; de emendatie is voorgesteld door Pigeaud in JFC 2,88, maar hij heeft *wiku rāja* gelezen en aan een Javaans compositum gedacht. Mijn voorkeur is bepaald door de overeenkomst tussen het *sthāpaka wikurāja* van Nag. 74,2,d en het *sthāpaka sang mahāguru* van 78,1,d, terwijl ik *lāwan* als substantief opgevat heb, omdat het zo ook in 43,6,a – zie de volgende noot – voorkomt. *Amātya nipuṇa* is in 74,2,c/d predicatief gebruikt blijkens het voorafgaande *kapwa*, en 74,2,d laat zich dus het eenvoudigst opvatten als appositie bij het voorafgaande *tang wineh matunggwa*. Een andere interpretatie van 74,2,c/d stoort echter mijn betoog niet, zodat het onderhavige meningsverschil voor mij bijzaak is.

43. Cf. VAWL-NR 69/1,240 sqq. en aansluitende opmerkingen in 74/1. Op de passus Nag. 43,5 sq. ga ik in dit boek nader in sub 2.43.

44. In Nag. ed. 177, noot 1, heeft Kern het door hem als een zelfstandig woord beschouwde *sabha* van Nag. 78,1,c als metrische fout van de dichter beschouwd, en Pigeaud heeft op zijn beurt Kern's bedoeling misverstaan blijkens zijn aantekening „Ke: *sabha*, Skt spelling". Het in 78,1,c aan *apupul* voorafgaande woord is *linggapraṇāla*, maar de korte slotvocaal is

in dit geval wegens de contractie met *apupul* niet vast te stellen. Daar *linggapraṇālā*, een term, waarover het nodige gezegd is in VAWL-NR 74/1,212 plus 285, met de bijbehorende noten 145 en 189, in Nag. 78,1,c geen zin geeft, neem ik aan, dat Prapanca het oog gehad heeft op *sang linggapraṇālasabha* als tegenhanger van *sang pratiṣṭhasabha*, doch het *-sabha* van het tweede woord als reeds in het eerste gebruikt weggelaten heeft, met een stijlfiguur dus, die doet denken aan het veerhuisopschrift „hier zet men over en koffie". Kern is met 78,1,c in het geheel niet in het reine gekomen, noch Poerbatjaraka en Slametmuljana, die zijn vertaling overgenomen hebben; Pigeaud geeft in JFC 3,90 „*pratiṣṭhasabhās* (assemblies of divine statues) and ... *linggapraṇālas* (ithyphallic sanctuaries)", waarbij in JFC 4,238 commentaar aansluit, die uiteraard geen grotere waarde heeft dan de vertaling, waarop hij berust. Voor de *angutkaṭa*-kwestie zie men de laatste alinea van 2.234.

45. Voor de emendatie van 78,1,a zie men JFC 2,90, voor die van 78,1,d Nag. ed. 238. *Sumpud-Rupit* heb ik met Kern, en anders dan Poerbatjaraka en Pigeaud, als één naam laten gelden, omdat het naast *sumput* voorkomende *sumpĕt*, „nauw" (KBW 3,344), een synoniem van *rupit* is. Pigeaud heeft in JFC 4,239 de mogelijkheid geopend om *Buwun* in plaats van *Butun* te lezen, maar ik heb mij wegens gebrek aan gegevens van adhesie onthouden. Het belangrijkst in Nag. 78,1,b is de vermelding van Pawitra, waarmee ik het Jalatunḍa-heiligdom bedoeld acht; in verband daarmee heb ik *jagaddhita* en *pucangan* als kwalificaties bij *Pawitra* opgevat, maar *Pucangan* kan als zelfstandige eigennaam bedoeld zijn; het Jalatunḍa-heiligdom komt ter sprake in een voor publikatie in BKI bestemd opstel.

46. Zie de noot in VBG 49/1,64, ongewijzigd herhaald in VBG 62,78 en overgenomen door Krom in HJG[2] 331. Het op Bañak-Wiḍe te betrekken *dipunbatang* van BTJ 12,37 – cf. 13,21 – laat over de betekenis van *babatangan* geen enkele twijfel bestaan; zie ook JNHW 2,701 en VAWL-NR 59/1,94 sqq. en latere opmerkingen.

47. In Par. 28,20 sqq. vindt men de cryptische term *tan amukti palapā*, „niet de *brata* genieten"=„niet als Buddhistische monnik leven", laatstelijk besproken in VAWL-NR 69/1,253 en 74/1 sub 1.14; het gaat om de twintig jaren tussen de pasaḍeng van 1253 en de pasunḍa-bubat van 1272, die Gajah-Mada aan militaire acties besteed zou hebben. De cryptische term heeft allerlei misverstand uitgelokt; op een der fantastische verklaringen van *palapā* steunt de naam *Palapa* van een Indonesische ruimtesatelliet, naar een krantenbericht (NRC-Handelsblad 2-8-1976) te oordelen.

48. Kern heeft het chronogram van Nag. 48,2,a tot „1238" omgerekend louter op grond van Pararaton-gegevens; cf. VAWL-NR 74/2,641 sq. alsmede 661 en 668. Er blijft enige onzekerheid over „het jaar van Nambi's

val" bestaan, maar uit de Pararaton blijkt althans, dat de fixering in 1238 een oude traditie is. Zie ook noot 51.

49. *Turen*, als afkorting van *Tūryāntapada* te beschouwen, komt als plaatsnaam in verschillende streken van Java voor; in latere eeuwen kan een beroemde oude plaatsnaam opnieuw gebruikt zijn, maar tevens is rekening te houden met Kern's gissing aangaande het Turayan van Nag. 24,2,c. — In de bedoelde Pararaton-passus leest men, dat Angrok wangbang Saḍang, zoon van de çangkhapāṇi Loh-Gawe bij een Wiṣnuïtische vrouw, met Bango's dochter Cucupu-Ranti heeft laten trouwen. Hierachter schuilt ongetwijfeld een stuk theorie, aangezien *Cucupu-Ranti* een aanduiding van Wiṣnu's gemalin dewī Çrī is; daar de ongenoemde Wiṣnuïtische vrouw kennelijk met Cucupu-Ranti = dewī Çrī te vereenzelvigen is, moet met *wangbang Saḍang* een figuur bedoeld zijn, die met de çangkhapāṇi Loh-Gawe op één lijn stond; misschien is te denken aan Gajah-Mada als „de man van Saḍeng", en is de Çrī-figuur met Gāyatrī te identificeren, daar jongere Javaanse verhalen te herleiden zijn tot een prototype, waarin Gajah-Mada met Gāyatrī getrouwd is. De Pararaton-notitie is echter te beknopt om hieromtrent zekerheid te verschaffen.

50. Voor het bijzondere gebruik van *wīra* zie men TBG 64,533 en Moens' daarbij aansluitende beschouwingen. — Noch het gebruik van dezelfde persoonsnaam door vader en zoon, noch van eigennamen, die grondwoordverdubbeling suggereren, is mij van elders bekend, zodat ik er de voorkeur aan geef *Patipati* als kwalificatie te beschouwen en het woord als Sanskrt compositum. Overigens geldt ook voor normaal spraakgebruik, dat Sanskrt *pati* een synoniem is van *wīra* èn van *rāja*, respectievelijk in de betekenis „echtgenoot" (CSW 232 iuncto 421) en „gebieder".

51. Uit de versmeltbaarheid der namen *Nambi* en *Sora* tot één Çiwa-epitheton blijkt hetzelfde als uit Nag. 4,1, waar bhre Daha functioneel-identiek heet met haar „oudere zuster" bhre Koripan; dat het zustertweetal tot Māyā, het patih-paar tot Çiwa te herleiden is, is een gevolg van verschil van bhawacakra-tijdperk. De Pararaton-man, die Nambi als patih en Sora als dĕmung vermeldt, heeft kennelijk de betrokken passus van de Sukamrta-tekst niet direct gekend; de gelijkstelling „Tipar = Iwar" mag men dus aanvaarden ondanks het feit, dat Iwar in de Sukamrta-tekst als kanuruhan optreedt. De namen der andere functionarissen van de Sukamrta-tekst zijn niet zo gemakkelijk tot een eenheid te versmelten als Nambi-Sora, al kan de auteur ook daarmee gespeeld hebben; de namen der twee rangga's zijn te versmelten tot een eenheid, die op Sanskrt *çaçidīpa*, „maanlicht", „Damar-Wulan", lijkt, en de namen der twee kanuruhan's leveren bijna Sanskrt *rawimāla*, „krans om de zon", Javaans *kalangan*, op, indien men de lettervolgorde van *elam-iwar* omdraait. De splitsing van *Nandīçwara* in *Nambi* en *Sora* is eerder besproken in VAWL-NR 69/1,216; daar is — cf. p. 35 — de aandacht er op gevestigd,

dat Sora in een Pararaton-passus optreedt als *wāhana* voor Wijaya en zijn bruid, en van belang zou dus kunnen zijn, dat de tumĕnggung's van de Sukamrta-tekst samen *wāhana pamor* heten, zo iets als „echtpaarrijdier".

Is in het prototype veel spel naar Indische trant verwerkt, dan is gemakkelijker te begrijpen, dat degene(n), van wie de passus Par. 25,21 sqq. afkomstig is, zich voor een probleem gesteld moet(en) hebben gevoeld, met geknoei als gevolg; in de passus 25,15 sqq. treedt Sora op als (juru) dĕmung, maar Juru-Dĕmung is in 25,28 sq. een zelfstandige figuur geworden; overigens is iets van het Sukamrtase vijftal in de Pararaton bewaard gebleven, want daarin vindt men vijf tegen Jayanagara rebellerende rijksgroten vermeld. De intrigant Mahāpati, die in het Pararaton-verhaal opstand der verschillende rijksgroten uitlokt, heeft zijn ontstaan waarschijnlijk te danken aan het feit, dat iemand Jayanagara's strijd tegen Nambi na Wijaya's beloning van Wīrarāja onbegrijpelijk heeft gevonden en daarom de oorzaak van het conflict in een lastercampagne gezocht heeft; Stutterheim heeft in INI 1,37 reeds opgemerkt, dat Mahāpati „in de Pararaton als het ware plotseling uit de lucht komt vallen", maar Mahāpati's prototype zou ik eer in wayang-verhalen dan in Patipati Jr zoeken. Ten slotte stelt zich de vraag, of er verband is tussen de tweevoudige patih van de Sukamrta-tekst en de meervoudige patih, die in verschillende varianten voorkomt in OJO 83, OJO 84 en OJO 85; ik weet er echter geen antwoord op te geven.

52. Tussen de pūrakapiṇḍa's der verschillende ekoddiṣṭaçrāddha-dagen is er functioneel verschil, omdat iedere piṇḍa van deze reeks tot vorming van een bepaald onderdeel van het nieuwe lichaam van de preta heet te leiden; cf. OHS 237. Met de functionele samenhang der pūrakapiṇḍa's correspondeert, in het kader der andere interpretatie van het feest van 1284, functionele samenhang der tapĕl's, want iedere tapĕl verschaft de beneficiante van het ritueel een stuk informatie, en de brokken informatie constitueren samen één boodschap.

53. Dat men bhre Lasĕm en bhre Pajang als „halfzusters" van Rājasanagara dient te beschouwen, is sub 1.2412 betoogd; bij de bespreking van de tapĕl's van Krtawardhana en Gajah-Mada kom ik op deze kwestie terug. Pigeaud heeft krachtens Krom's en zijn eigen misverstand aangaande de betrekking tussen bhre Lasĕm en bhre Pajang rivaliteit tussen Lasĕm en Pajang verondersteld, zoals hij ook Kaḍiri en Kahuripan tot elkaar in oppositie stelt; cf. JFC 4,187 sq. en in dit verband ook 215 sq. Rivaliteit is algemeen-menselijk, zodat men haar in vrijwel elke situatie een rol mag laten spelen, maar uit de Nāgarakrtāgama zijn geen argumenten ter ondersteuning van Pigeaud's stelling te putten, voor zover ik zie. Dat in Nag. 65,3 bhre Paguhan prioriteit heeft boven bhre Matahun, doch in 65,4 bhre Wĕngkĕr boven bhre Tumapĕl, is een door de aard van hun boodschap bepaald uitvloeisel van prioriteitswisseling op de bhawacakra-

grens en heeft evenmin met rivaliteit in de zin van Pigeaud's beschouwing te maken.

54. Cf. JFC 4,188 sqq., alsmede 4,53 sqq., daar Pigeaud de passus Nag. 18,3/5 als echt en met de tapĕl-passus 65,3 sqq. vergelijkbaar beschouwd heeft. Pigeaud heeft het woord *handiwa* via *aren* en *aryan/ajang* met *Pajang* associeerbaar geacht, maar daartoe moeten aannemen, dat *handiwa* ter aanduiding van de suikerpalm gebruikt is; de mededeling, dat de boom in kwestie dukūla etc. draagt, wijst in een andere richting. Pigeaud's associatie van bhre Matahun's stier met Lasĕm loopt via *nandana*, *kasĕngsĕm* en *mesĕm*, daar in Nag. 65,3,c de koe Nandinī ter sprake komt; op zichzelf is dat mogelijk, maar Pigeaud heeft de pointe van 65,3,c mijns inziens niet begrepen.

55. In SHK *b* 53 vindt men aan de geciteerde woorden toegevoegd, dat de creatieve goden, Īçwara, Brahmā en Wiṣnu, uit Wairocana's *kasarwajnān* ontstaan, hetgeen de splitsing van het door Kats gelezen *sarwajnāna* in *sarwajna* plus *nā* rechtvaardigt. In de editie van I Gusti Bagus Sugriwa, Denpasar 1957, vindt men *Sarwajnana* en *kasarwajnānan* (p. 146); de onzekerheid, die de twee tekstedities op zichzelf laten bestaan, mag men door het *Sarwajnapūjā* van Nag. 64,3,a opgeheven achten. Misschien is in de geciteerde zin *kalimanira* in plaats van *kalima sira* te lezen; voor een keuze tussen de twee mogelijkheden heb ik geen vergelijkingsmateriaal ter beschikking.

In Lingua 15,547 heeft Johns een vertaling van Nag. 64,3,a/b voorgesteld, die berust op een andere opvatting aangaande *sarwajnapūjā*; zij lijkt mij grammaticaal niet te verdedigen, en bovendien blijkt Johns' weifeling uit een noot, waarin hij zich nauwer bij Pigeaud's vertaling – die hij ten onrechte „unintelligible" noemt – heeft aangesloten.

56. Pigeaud's opvatting, dat de tapĕl's van Nag. 65,3 sqq. door een groep of familie aangeboden zijn, berust op de mededeling van strofe 65,6; sub 2.122 heb ik aangetekend deze strofe als later toevoegsel te beschouwen, met een verwijzing naar 2.532. Dat Krtawardhana en Rājasanagara niet tot elkaar in oppositie te stellen zijn, blijkt uit Nag. 3,2, waar aan Krtawardhana de Ratnasambhawa-identiteit toegekend wordt, die aan Rājasanagara als derde Buddha-Koning toekomt. Voor het gesprek aan de Nairanjanā-oever zie HBB 1,53.

57. De woordenboeken vermelden *kañar* als woord voor „nieuw, nooit eerder gezien" niet, maar vorm en betekenis zijn gegeven met *kañaran*, „vreemd vinden", plus een frequente semantische betrekking tussen *ka*-R- en *ka*-R-*an*-vormen, en uiteraard ook met *kābhinawa*; te oordelen naar de gegevens in FvW 290 zou „kanjer" in de zeventiende eeuw aan het Javaans ontleend kunnen zijn. De weergave van *lĕmbora* met „karper" steunt blijkens JNHW 2,154 op een Javaanse traditie, en mogelijk is uiteraard, dat men in 1284 een karper de functie van de lĕmbora heeft

laten vervullen; neemt men echter „karper" in de vertaling van Nag. 65,5,c op, dan komt de strekking der mededeling niet tot haar recht. De lezing van 65,5,d, die Johns in Lingua 15,552 voorgesteld heeft, is metrisch onbruikbaar.

58. Johns heeft het bezwaar tegen *mukhyā* trachten op te heffen, maar is daardoor in moeilijkheden van syntactische aard vervallen; zijn voorstel om het *wiwudha*, Sanskrt *wibudha*, „god", van b te laten gelden als *wiwuda*, „naakt", stuit af op het bezwaar, dat ook in het Javaanse Ādiparwa-verhaal het karnen gedaan wordt door goden èn demonen, om nog te zwijgen over de onregelmatige reduplicatielettergreep; *arĕs* is een intransitivum, maar de vertaling „terrified" stoort de samenhang niet. Sanskrt *mudrā* betekent „zegelring"; de betekenis is op Java verruimd tot „hetgeen iemand kenmerkt", b.v. de rituele handhouding en de tepel van een vrouwenborst, zodat in het onderhavige geval het verschil tussen *mudrā* en *tapĕl* niet te groot behoeft te zijn.

59. De Javaanse tekst vermeldt Lakṣmī in plaats van Surā; daar *Lakṣmī* een naam van Çrī is, mag men aannemen, dat Surā op Java niet herkend is. In Juynboll's vertaling (BKI 45,79 sqq.) komt Lakṣmī niet voor en vindt men *Jambudwīpa* in plaats van *Çangkadwīpa* < *Çākadwīpa*.

60. Dat *penan* „tante" betekent, blijkt duidelijk uit Sum. 157,11,c, waar het naast *pāman*, „oom", staat; de vertaling in KBW 4,17 is dan ook juist, terwijl Poerbatjaraka's „moeders" (BKI 80,272) in zekere zin aanvaardbaar is. Dat Pigeaud Krom's gissing (TBG 56,552) overgenomen heeft, is merkwaardig; wie *penan* met „zwager" vertaalt met het oog op de context (JFC 4,262 sq. en 5,436) wekt de indruk de context te verstaan, en die is sedert Kern's vertaling in 1910 een probleem geweest.

61. Over de wensboom en zijn betrekking tot Maitreya zie men Aichele's opstel in D 8,28 sqq.; cf. VAWL-NR 74/1,151. De genealogische lijn van de derde naar de vierde Buddha-Koning loopt in de Nāgarakrtāgama over bhre Pajang en bhre Mataram; hierin ligt een voorspelling van de kraton-trits „Majapahit-Pajang-Mataram" opgesloten. Aichele heeft speciaal de waringin als wensboom beschouwd (D 8,28, noot 4), maar daar de wensboom geen botanische identiteit heeft, kan in beginsel elke boom als wensboom fungeren; ook de suikerpalm komt dus in aanmerking, maar voor de interpretatie van Nag. 65,3,b is dat irrelevant. Men vindt *handiwa-handiwa* – de functie der grondwoordverdubbeling is niet duidelijk – ook in Sum. 1,15,d, in het Hariṇī-verhaal; daarom is een der namen van de wensboom *hariṇīwidruma* geworden, en de weergave van dit woord met *kalpataru* (KBW 1,97) levert ons de grond voor de vertaling van *handiwa* met „wensboom".

62. Pigeaud heeft het overgeleverde *hanamaminḍa* gelezen als *hanam aminḍa* en *hanam* met „plaited work" vertaald. Een bezwaar hiertegen

is, dat die betekenis eer aan het participium *hanaman* toekomt, zoals blijkt uit het Maleise en Sundase *añaman*.

63. Het gaat in BrP 55,25 sqq. om vier door Brahmā in yoga gewonnen zonen, die zijn evenbeeld waren, en van wie Sanatkumāra de jongste was. Van dit viertal zegt de auteur:

> Ndatar ahyun maparigrahā, tan arĕp marabya. Dumeh sira mangkana: jĕnĕk ring kabrahmacaryan, alĕmĕh kalalarana gumawayakĕn yoga.
>
> Zij wilden niet trouwen, want zij wensten bij het verrichten van yoga niet (door sexuele activiteit) bezoedeld te worden, volmaakt tevreden als zij waren met het celibaat.....

De Smara/Pinggalā-kwestie is voor het betoog van de hoofdtekst niet relevant; het gaat om het echtpaar van het slotverhaal der kakawin Smaradahana, zodat *Pinggalā* als synoniem van *Rati* gebruikt schijnt te zijn; *pinggala* betekent volgens CSW 252 „rotbraun", is dus het Sanskrt equivalent van het Javaanse *(m)abāng* (KBW 4,339), en wegens de ruimere betekenis van het Javaanse woord op één lijn te stellen met *rāgin*, dat „rood", maar ook „verliefd" betekent (CSW 361), zodat men zou kunnen komen tot „Pinggalā = Rāginī = Rati", op basis van de gelijkstelling „*rāga = rati*".

64. Het door Kern gelezen *açarīra* is uit de tekst te halen, maar geeft weinig zin; *asaçarīra* past qua structuur bij het Maleise *bĕrsĕtubuh*, „geslachtsgemeenschap hebben". *Ḍinasar* staat als vorm van het accidentele passief naast *ḍinasarakĕn*, en is met „bezield" te vertalen wegens het in KBW 2,460 vermelde *ḍasaran*; de leer, dat Smara en Rati onzichtbaar participeren in de coitus van ieder echtpaar, vindt men o.a. in SD 19,17. *Mawijil* betekent „onkosten maken", „geld uitgeven" en in een bepaalde context ook „belasting betalen". *Kawicitran* heb ik in aansluiting aan Kern (Nag. ed. 155, noot 5) opgevat als traditionele misvorming van *kawicittan* – dat eventueel via emendatie in de tekst te brengen is –, maar Kern's „radeloosheid" heb ik vervangen door „verrukking" < „ontstentenis van gedachtenconcentratie". *Wadhūharaṇa* staat op één lijn met het in KBW 1,97 vermelde *strīharaṇa*, maar een Javaanse dichter kan het ook gebruikt hebben als verbaalsubstantief bij *angalap strī*, dat „een meisje tot vrouw nemen" betekent en niet noodzakelijkerwijze „schaken" impliceert. Het woord *(m)atunggalan* betekent „samen een eenheid vormen" en laat *dina*, „dag", als volgend woord mijns inziens niet toe. *Tingkah* betekent „wijze van doen", „gedrag"; het predicatieve *atingkah* wordt ook gebruikt voor „zich in slagorde scharen", en lijkt mij in het onderhavige geval bruikbaar wegens de traditionele beschrijving van een coitus als gevecht.

De in 66,2,b vermelde nagasari-boom is het symbool van Maitreya; cf. van Erp in TBG 54,427 sqq. en mevr. Hooykaas in BKI 113,324 sqq.

In de Nāgarakrtāgama komt de nagasari herhaaldelijk ter sprake, en, naar het mij voorkomt, steeds in een dynastiek-belangrijke situatie; in dit verband teken ik aan, dat Pigeaud's bezwaar (JFC 2,53) tegen Poerbatjaraka's aantekening in BKI 80,235 verdwijnt, indien men het *nāhikusuma* van 37,1,d ontbindt in *nā* plus *ahikusuma*.

65. Voor de twee beelden zie men IHJK² 2,90 sq.; uit hetgeen daar over de herkomst van het Marīci-beeld gezegd wordt blijkt, mede in verband met het genoemde jaar, de dynastieke betekenis van het beeldenpaar. In TP 126 sq. komen Trṇawindu en Anggira voor als tweelingen, door Agaṣṭi opgevoede kinderen uit het wilde huwelijk van Açoṣṭi en de dochter van koning Taki; vooraf gaat een verhaal over de gemalin van Taki, die overspel pleegt met Tapa Palet, een koe baart, haar Çrī-gedaante herneemt en reïncarnatie als prinses van Campā aankondigt; de koe wordt later van Tapa Wangkĕng zwanger en baart een menselijke dochter, die op haar beurt gemalin van koning Taki wordt; we hebben hier kennelijk te maken met een verminkt verhaal, welks prototype door het verhaal over het mysterieuze huwelijk van Krtawardhana en Gajah-Mada beïnvloed is, waarbij nog komt, dat de non van twijfelachtige deugd, die twee zonen baart, doet denken aan de mysterieuze non Gāyatrī alias prinses van Campā, die twee dochters gekregen zou hebben. Over de verwisselbaarheid van Krtawardhana en Gajah-Mada is eerder een opmerking gemaakt in VAWL-NR 69/1,185 sq.

66. Kern heeft aan *apnĕd* een op zichzelf bruikbare betekenis toegekend, maar is met de woordvolgorde niet in het reine gekomen; hetzelfde geldt voor Poerbatjaraka's vertaling in BKI 80,246. Pigeaud heeft in JFC 3,76 de woordvolgorde in acht genomen, maar *apnĕd* vertaald met „well appointed", en die vertaling lijkt mij onhoudbaar; Johns heeft zich in Lingua 15,551 globaal bij Pigeaud aangesloten en is met „impressive" dichter bij *apnĕd*'s betekenis gebleven, maar het woord zou een stoplap blijven, zodat ik, alles overwegende, toch aan emendatie de voorkeur heb gegeven. Het voorstel om in 65,4,b *amah-uda* te lezen steunt op het *dhana bangun jala* van 7,1,d; met het oog daarop heb ik in VAWL-NR 69/1,268 voor Nag. 15,3,b de lezing *awwat wāh-uda mawijil* in overweging gegeven, hetgeen Pigeaud in JFC 5,437 blijkbaar minder acceptabel geacht heeft; ik handhaaf dat voorstel, met de aantekening, dat ik van der Tuuk's opmerking in KBW 3,443 over de wisselende kwantiteit van *wah*'s vocaal juist bevonden heb.

67. Voor de emendatie van regel a zie men het betoog sub 2.122 plus noot 8. Het in regel b gelezen *manūt* dient ter vervanging van het overgeleverde *pĕnuh*, omdat *yaça buku-bukuran* ongedetermineerd is en dus niet als subject van *pĕnuh* kan optreden.

68. Pigeaud's uitspraak, dat „terrace" de normale betekenis van *pathani* is (JFC 2,78 iuncto 5,351), lijkt mij onjuist. Het woord heeft, ondanks

van der Tuuk's opmerking, aanleiding tot misverstand gegeven, zoals vooral blijkt uit OJNW, waar men het op p. 282 s.v. *thāni* en op p. 333 s.v. *patani* vindt, met daardoor gesuggereerd verschil; het betekent in zekere zin hetzelfde als Sanskrt *pattana*, maar als „krama inggil" kan het iedere plaats, waar de koning zich bevindt, aanduiden, zodat een vertaler van wisselende equivalenten, gekozen krachtens de context, gebruik mag maken; over *Tāladhwaja* vindt men het nodige gezegd in VAWL-NR 74/2,453 sqq. Het woord *wĕngkĕr*, met de jongere nevenvorm *wĕngku*, het Madurese *bĕngko*, betekent „muur", „omheining" etc., doch tevens „ommuurd etc. terrein", en toont dus dezelfde differentiatie als blijkt bij vergelijking der Germaanse woorden *tuin*, *Zaun* en *town*. De verklaring van de term *Pramiçwara ring Pamotan* in VAWL-NR 69/1,123 iuncto 266 sq. is niet onjuist, maar te eenzijdig toegepast.

69. De eenheid van *pinḍa* en *tapĕl* – zie het betoog sub 2.132 plus noot 14 – is in de door Drewes weergegeven verhalen bewaard gebleven.

70. Het door Pigeaud voor de vertaling van Prapanca's *handiwa* met „sugar-palm" gebruikte argument, dat „in a West Java dialect a *dewan*-man is a sugar-palm tapper" (JFC 4,56), laat ruimte voor het ontstaan der associatie in het incubatietijdperk van de Tantu Panggĕlaran, zodat het gebruik van „sugar-palm" in de vertaling van Nag. 65,3,b, door Johns in Lingua 15,551 overgenomen, riskant blijft. Het verhaal over de palmwijntapper, aan wie het koningschap ontgaat, komt echter, indien men de wensboom met de suikerpalm associeert, in een ander licht te staan dan er in VAWL-NR 69/1,144 sq. op geworpen is. De in de hoofdtekst geciteerde regel TP 73,3 is gecorrigeerd conform Pigeaud's suggestie in TP ed. 143, noot 3.

71. Pigeaud heeft blijkens zijn vertaling en commentaar enkele termen van de coituspassus niet herkend, zodat de zin van het geheel hem ontgaan is. De sampuṭa geldt als moeilijk te verrichten en als *cintāmaṇi*, „Liebeszauber" (SIE 963); de vrouw ligt daarbij op haar zijde; lees: *kāritā sang cintāmaṇi kaguling-guling ; ya ta matangnya n hana gunung Gulingan-Ḍara*, „degene, met wie men deze supercoitus verricht, ligt op haar zijde, en daarom bestaat de berg ‚Zijligging-der-Vrouw' ". Uit het totale verhaal is op te maken, dat met *komāracintāmaṇi* bedoeld is een pseudo-coitus, die de maagdelijkheid van het meisje spaart, en in dat verband heeft de TP-man *sampuṭa* kennelijk verklaard met *sanggama pupu*, „dijcoitus". Dat het onderhavige TP-verhaal of een prototype er van in een bepaalde kring populair geweest is, lijkt waarschijnlijk, omdat de betekenissen van *komāra* en *cintāmaṇi* in jongere geschriften met elkaar versmolten zijn; KBW 2,344 vermeldt s.v. *kumala II* de slang Antaboga als bezitter van een wondersteen – CSW 125: *cintāmaṇi*, „der Stein der Weisen" – en in KBW 1,575 vindt men Cintāmaṇi vermeld als naam van een goudgele slang, die goud kakt; de slang vertegenwoordigt allicht de penis. Sanskrt

sampuṭa betekent buiten de sfeer der erotiek „runde Dose" (CSW 480); in die betekenis staat het naast *cupu*, dat voorkomt in *cupu maṇik aṣṭagiṇa*, naam van een toverdoos, die alle wensen bevredigt; herleidt men de hier besproken TP-passus tot Nag. 65,3 sqq., dan is associatie van de *komāracintāmaṇi* met de wensboom begrijpelijk. Op de mogelijkheid van jongere ontwikkelingen worde hier echter slechts terloops de aandacht gevestigd; een uitvoeriger onderzoek zou wenselijk zijn.

Het in TP 78,18 voorkomende *silodaka* heeft Pigeaud in TP ed. 232 als „praeparaat van olibanum (silha-udaka)" opgevat. Dat is, wegens de uiterlijke overeenkomst van melk en olibanum en de samenhang van het Arabische *lubān* met *laban*, „melk", te verdedigen, maar mij lijkt toch waarschijnlijker, dat *silodaka* een Javaanse vervorming van Sanskrt *kṣīrodaka* = *kṣīrodadhi*, „Melkzee", is, omdat de Melkzee in Nag. 65,5 ter sprake komt, voorts omdat *kṣīrārṇawa* op Java tot *sirarnawa* vervormd is, en ten slotte omdat de Melkzee ook in TP 71,9, onder de naam *Ranu-Puhan* – Pigeaud's „Puhan-meer" in TP ed. 141 is slechts een halve vertaling –, ter sprake komt.

De oudste der uit Umā's teen geboren kinderen heet in TP 79,10 *Kumāra-Gimbal*, „de wildharige knaap", maar dat Sanatkumāra bedoeld is, blijkt uit de tegenstelling tot *Kumāra-Rare* èn het feit, dat wij te maken hebben met een der mythische wezens, die terstond na de geboorte volwassen zijn en dus met uitgegroeid hoofdhaar geboren worden; Sanatkumāra is een asceet en dus een *jaṭādhara*, „vlechtdrager"; cf. *remane jaṭā gimbal* in KBW 4,377. Volgens Pigeaud, TP ed. 148, zou de TP-man de naam *Kumāra-Gimbal* verklaard hebben met *dak-rarapusane romanta*, „ik zal uw haar zalven"; het ligt meer voor de hand te denken aan een hypercorrecte vorm van *ndak-apusane*, „ik zal (uw haar) tot een vlecht binden" = „ik zal u tot *jaṭādhara* maken"; zulk een hypercorrecte vorm is ook het in KBW 1,709 vermelde *rucap*, dat naast *ucap* voorkomt.

72. Cf. TO 1, waar Rājasanagara's „moeder" met betrekking tot Krtawardhana *Ardharājaparameçwarī* heet, „gemalin van de Ardharāja". De Pararaton noemt Krtanagara *Çiwa-Buddha*; de jongste Krtanagara-dochter behoort bij de Buddha-component, is dus Buddhistisch en hoort daarom traditioneel in Daha thuis als vrouw van de Hinduïstische koning. Ik teken aan, dat Krom's oordeel over het gedrag van de Ardharāja van OJO 81 bepaald is door het „zich schandelijk gedragende" van Brandes' vertaling van OJO 81 (VBG 49/1,82); het door Brandes gelezen *lumakwakĕnan sayaprawṛti* is echter geen normaal Javaans, en corrigeert men de tekst tot *lumakwakĕn anangçayaprawrtti*, dan laat men de auteur van OJO 81 het minder scherpe oordeel uitspreken, dat met Prapanca's oordeel over Krtajaya, in Nag. 40,3,c, vergelijkbaar is: Krtajaya is daar bang en neemt de vlucht, maar heet niettemin in regel b een onberispelijke held.

73. Het complot, dat tot Rāma's verbanning op aandringen van Kaikeyī

leidt, verschilt van het Pararatonse complot tussen Wīrarāja en Jaya-Katwang, dat Krtanagara's dood en in tweede instantie Wijaya's zwerftocht veroorzaakt, maar het formele verschil stoort de essentiële overeenkomst niet; de Pararatonse samenzwering mag men dus wel tot het Rāmāyaṇase prototype herleiden, mutatis mutandis. De invloed van het Rāmāyaṇa-verhaal op dat der Pararaton blijkt op Java begrepen te zijn; in RL 4,51 sqq. vindt men een variant van Hanuman's gesprek met Sītā in Langkā, en bij die gelegenheid biedt Wijaya's boodschapper aan de jongste Krtanagara-dochter een Sītā-portret aan.

74. Brandes heeft in ieder geval een fout gemaakt door *Daha (ta riḍu)* met „de Dahaërs" te vertalen (VBG 49/1,70); het Javaanse equivalent daarvan zou *wong Daha (târiḍu)* moeten zijn. Brandes' tekst geeft voorts *sama-rowangipun, wong, putrinira, panuwa* en *denira sambut*, waar ik resp. *rowangipun, awor, putranira, panuha* en *den-sambut* gelezen heb. De verkieslijkheid van de lezing *awor* blijkt uit KBW 1,730, RL 1,82 en KHW 2,83a. In KHW 2,83b volgt *murub* onmiddellijk op *balaman* (lees: *balĕman*); op dit punt geeft de kidung dus een betere Pararaton-tekst weer. De RL-tekst suggereert, dat de oudste Krtanagara-dochter zich bij een door de Kaḍiriërs verlaten kampvuur schuilhield, maar ter aanduiding van het vuur vindt men het eigenaardige *badiyang (badihyang, balihyang) pangaring-aringan* gebruikt; het tweede woord vindt men in KBW 1,130 weergegeven met „waarbij men zich tracht te warmen"; van der Tuuk heeft dit gesteund met een verwijzing naar *ngidu* (1,154), maar in verband met Sambaraṇa's poging om Tapatī te omhelzen merke men op, dat in 1,129 sq. een *bale pangaring-aring*, „(vorstelijk) stoeipaviljoen", vermeld wordt, zodat de gegevens toch schijnen te wijzen op een probleem, waarmee de vindplaats der oudste Krtanagara-dochter de Javaanse letterkundigen reeds eeuwen geleden geconfronteerd heeft. Ik maak van de gelegenheid gebruik om aan te tekenen, dat in mijn RL-tekst van 1,84 *aneka* door *anêngka* te vervangen is, en misschien *maradūtâjāga* door *mara duk ajāga*, „zoëven, toen zij er de wacht hielden".

75. In cod. L.B. 1786 vindt men het Tapatī-verhaal in zang 8,38 sq. In de laatstelijk door Olthof uitgegeven BTJ-versie komt het Tapatī-verhaal (15,36 sqq.) niet geheel tot zijn recht en getuigt de omschrijving der familierelatie tussen de ajar en Susuruh (16,20 sq.) van jonger misverstand, waarover meer te zeggen zal zijn. Voor de Javaanse Çiwâditya-cultus zie men het eerste hoofdstuk van OBT en RI 322.

76. Een beschrijving van het upanayana-ritueel vindt men in OHS 103 sqq.; voor de upanayana-mantra zie men OHS 109 sq. en OBT 18 en 82.

77. Andere interessante vindplaatsen zijn: 1º SD 28,2,c/d, waar het door Poerbatjaraka gelezen *swang . . . basā* te verbeteren is tot *(a)srang . . . baçā*, hetgeen impliceert, dat aan Nīlāngga wèl wereldheerschappij toegeschreven

is, en waar met het oog op OBT 92 *Indra* te vervangen is door *Īça*; 2⁰ BK 1,26, waarvan de vertaling – cf. TBK 45 – gemakkelijker is, indien men in regel b *anĕḍa çaraṇa ri* en *mangkā* leest, alsmede *atyanta* in regel c; 3⁰ BK 2,5,d, waar *swah* ontbreekt, omdat het opgezwiepte water de hemel niet bereikt, en waarvan de vertaling – cf. TBK 46 – eenvoudiger wordt, indien men het *wĕkas ika* van c als subject van *inusir* laat gelden, aangezien het gaat om de vierhoofdige Brahmā, die uitziet naar *(umusir)* de hoge top van de lingga.

78. In Nag. 46,1,a lees ik *Tribhuwanottunggā-* in plaats van het overgeleverde *Tribhuwaṇānamā-*. Het van Poerbatjaraka afkomstige en door Krom gesteunde voorstel om in 46,1,b *Suhitā* in plaats van *duhitā* te lezen – TBG 56,490 resp. Nag. ed. 279 – was plausibel, omdat het de ontbrekende eigennaam leek te leveren; het bleek echter onhoudbaar, toen de Balawi-tekst bekend werd. Vóór de emendatie leek te pleiten, dat een vorstin Suhitā bekend is uit Par. 30 sq.; de vraag stelt zich nu uiteraard, of niet het Pararatonse *Suhita* emendatie vereist dan wel in zwang gekomen is als laatste lid van een epitheton ornans; de in CSW 506 voor *suhita* vermelde betekenissen suggereren geen bruikbare vrouwennaam.

79. Van OJO 84 is een deel onleesbaar, terwijl TO 1 onvolledig is; de mogelijkheid bestaat dus, dat meer interessante nevennamen in gebruik zijn geweest. Krom heeft in HJG² 384 aan de betekenis der termen *wiyat* en *gītârja* geen aandacht geschonken, als gevolg waarvan hem de generatieversmelting ontgaan is.

80. Uit LoJ 1,201 blijkt, dat Pigeaud – die Satyawān, en daarmee ook de titel van het gedicht, als *Sangsatyawan* weergeeft – van Stein Callenfels' inhoudsopgave en Poerbatjaraka's commentaar niet gekend of genegeerd heeft. Niet het sexuele verkeer der hoofdpersonen, maar de eenmaligheid er van had trouwens vermeld moeten worden, mede in verband met het verhaal van BTJ 23,29 sqq., waar de genealogische betrekking tussen Majapahit en Mataram het gevolg is van één coitus, en dat van BTJ 12,30 sqq., waar de verwekking van Bañak-Wiḍe een iets ingewikkelder geval is; deze verhalen, die misschien de sleutel verschaffen voor verklaring van de corrupte Pararaton-passages 18,16 sqq. en 25,1 sq., hangen kennelijk samen met verbazing over het maagdelijke moederschap van Māyā-Gāyatrī. Daarom is ook de vermelding van Yayāti interessant; diens dochter Mādhawī zou viermaal uitgehuwelijkt en na elk vorig huwelijk weer maagd geworden zijn. Het thema „miraculeuze vruchtbaarheid" is dan de schakel tussen het Indische en het Javaanse Sāwitrī-verhaal.

81. Cf. VAWL-NR 69/1,96 en 286. De door Schrieke geopperde mogelijkheid, dat *Darapĕṭak* samenhangt met een Lampongse clan-naam – OV 1922,105; cf. HJG² 364 –, behoeft men niet te verwerpen om de gelijkstelling „Darapĕṭak = Dwārawatī" te kunnen handhaven; Sumatra heeft veel Javaanse verhalen geabsorbeerd, en het Pararaton-verhaal over

de Maleise prinses, die de stichter van Majapahit een troonopvolger geschonken heeft, kan Zuid-Sumatra zeer wel bereikt hebben na de verbastering van *Darawati* tot *Daraputih*. Krom's poging om zijn opvatting over de moeder van Jayanagara met het gegeven van de Balawi-tekst in overeenstemming te brengen – GNI 1,261 sq.; cf. JFC 4,139 – verliest haar zin, indien men raden Darapĕṭak met de Parameçwarī van Nag. 46,1,a identificeert krachtens het in de hoofdtekst sub 2.42 ontvouwde argument.

82. De chronogrammen van Nag. 41,5 sq. zijn besproken in VAWL-NR 74/2,637 sqq.; 1191 is het eerste jaar van Krtanagara's zelfstandige regering. Voor het bedoelde Bhairawa-beeld zie men TBG 64 naast p. 546; de foto is daar opgenomen in verband met Moens' beschouwingen over de door Krtanagara beleden vorm van Buddhisme. Aangezien de passus Nag. 41,5 sq. over Krtanagara's acties tegen nūṣântara-gebieden gaat, moet men aannemen, dat Prapanca de kraton van Mahiṣa-Rangkah in de Indische Oceaan gelocaliseerd heeft; tegen die veronderstelling rijst geen bezwaar, indien men Nag. 41,5 sq. als een stuk theorie beschouwt; het verhaal van SAS 18 over de tĕmahan van Dewata Cĕngkar, die als heerser over de Zuidzee de daar reeds eerder wonende vorstin Angin-Angin terroriseert, zodat deze bereid is de gemalin te worden van een eventuele overwinnaar van de tyran, mag men als een uitvloeisel van Nag. 42,1,a/b beschouwen, aangezien de vorstin in kwestie te identificeren is met Lara Kidul, de Prajnāpāramitā van 46,1,c èn hañang van het zuiden krachtens het betoog van subsectie 2.42.

Dat Kern's vertaling van het *ratu* van Nag. 42,1,d met „koning" onjuist is, heb ik betoogd in BKI 114,10 sq. Pigeaud heeft deze opvatting in JFC 4,127 overgenomen, maar mogelijk geacht, dat in 42,1,d meer dan één ratu bedoeld is. Bij die suggestie sluit ik mij op mijn beurt aan, echter met dien verstande, dat ik aan ratu's van verschillende herkomst denk, terwijl Pigeaud de mededeling van 42,1,d uitsluitend op Bali betrokken heeft. Van de gelegenheid maak ik gebruik om de aandacht er op te vestigen, dat het woord *marĕk* in JFC 1,32 uitgevallen, maar wel in 5,338 opgenomen is, en dat *kawĕnang* geen zelfstandig werkwoord is, maar de variant, die *wĕnang* als hulppredicaatswoord vervangt, indien het hoofdwerkwoord een passivum is.

83. Door gebruik van cursief schrift is aangegeven, op welke punten ik afgeweken ben van de door Poerbatjaraka in TBG 76,373 sq. gepubliceerde tekst, die in transcriptie het origineel weergeeft. Aangezien het mij slechts om een onderdeel van de Balawi-tekst te doen is, onthoud ik mij van precisering van de afwijkingen; het wachten is op iemand, die de koperplaten zelf aan een zorgvuldig onderzoek kan onderwerpen en al hetgeen van de Balawi-tekst bewaard gebleven is corrigeert en vertaalt. Ik vestig de aandacht op het door mij in epitheton 4 gelezen *-sangpaddhariṇākṣa*, waarmee ik Poerbatjaraka's „çapuddha (?) rināksa" gecorrigeerd heb; dat Poerbatjaraka het laatste onderdeel van het compositum niet als

Sanskrt *hariṇākṣa* (CSW 528: „gazellenäugig") herkend heeft, is begrijpelijk, maar onbegrijpelijk is, dat hij op p. 379 „die zichzelf (?) beschermt" geeft en blijkbaar aangenomen heeft, dat *rakṣā* met het infix van een Javaans passivum, als *rināksa*, in een Sanskrt compositum opgenomen mocht worden.

84. *Prakāra* komt op nog twee andere plaatsen in de Balawi-tekst als categorieaanduider in een constructie van het type *lawan tigang juru* voor; het door Poerbatjaraka in I,6 gelezen *catusprakaraṇa-da* is te corrigeren tot *catus prakāra nāda*, „vier nomina", en in 2,5 is *ringrā t-ngaran* waarschijnlijk te corrigeren tot *rarā wungaran*, waardoor men krijgt *rarā-wungaran catus prakāra*, „vier jonge-vrouwen"; wat dit laatste betreft, vergelijking met het in BK 21,3,d te lezen *denya ng wunga wungaran kagrahaṇana de ning prabhu taruṇânekhara tuhan ing rāt*, „zou zich de jonge koning van haar meester maken, dan werd de jonge bloem een krans om 's keizers hoofd", maakt aannemelijk, dat *rarā wungaran* op te vatten is als synoniem van *rājasa* en *hañang*. — Als laatste lid van een compositum betekent *-prabhrti* zowel als *-prakāra* op Java „et cetera", maar met betrekking tot de woordgroep *catus prakāra prabhrti* lijkt mij dat irrelevant te zijn en op zijn hoogst te getuigen van dichterlijk spel. Het gebruik van *prabhrti* in de zin van *hañang*, dat uit de Balawi-tekst blijkt, geeft overigens aanleiding tot aanvaarding van Kern's vertaling van Nag. 83,5,c, die ik in VAWL-NR 74/2,524 met het oog op KBW 4,135 minder waarschijnlijk achtte.

In OJO 83,4a vindt men *Madhura-Tanjungpura* ter aanduiding van één nūṣântara-gebied gebruikt, blijkens de plaats van het toegevoegde *-ādi*, „etc."; misschien is *-Tanjungpura* in dit geval een door de globale saamhorigheid der boomnamen *tanjung* en *campaka* ingegeven variant van *-Campā*, aangezien er reden is om de Sri Tanjung der gelijknamige kidung als variant van „de prinses van Campā" te beschouwen. Het is uiteraard ook mogelijk, dat ergens in de wordingsgeschiedenis van de Balawi-tekst een contribuant A Zuiderland èn Madhura-Tanjungpura in de nūṣântara-serie opgenomen heeft, en dat een contribuant B Zuiderland geschrapt heeft, omdat hij Madhura en Tanjungpura als verschillende gebieden beschouwde en zich tot vier namen beperken moest.

De Balawi-tekst staat qua functie dicht bij de Sukamrta-tekst, en bovendien vindt men er af en toe dezelfde termen in gebruikt; dat het *parinata* van Balawi-tekst 3,4 tot *parigata* te verbeteren is, blijkt uit Sukamrta-tekst 2b,2. Een dergelijk detail doet de vraag rijzen, of de tijdsafstand tussen de twee teksten wel zo groot is als het jaartal 1227 van de Balawi-tekst suggereert; misschien is de bedoeling geweest om een zonderlinge Balawi-tekst voor het verschaffen van een paar belangrijke inlichtingen te creëren, doch het stuk als geheel voor diskwalificatie in aanmerking te doen komen; in dat geval zou het jaartal „1217" geweest kunnen zijn, daar dit jaar, zoals wij eerder gezien hebben, als paranggalawe-

jaar überhaupt niet voor uitvaardiging van een oorkonde in aanmerking kwam.

85. De Camse prinses van BTJ 18,16 sqq., die Bra-Wijaya's parameçwarī wordt, heet daar geen hañang, omdat de koning van Java haar ceremonieel ten huwelijk gevraagd zou hebben; dat zij in de BTJ-traditie kinderloos is, wijst er op, dat de betrokken passus uitsluitend op de Nāgarakrtāgama steunt. Als vierde vrouw van Bra-Wijaya, zij het voor slechts één coitus, wordt in het verhaal van BTJ 23,23 sqq. een hofdame der Camse prinses genoemd; zij fungeert als hañang, wordt de stammoeder der koningen van – het in de context als kraton der toekomst vermelde – Mataram, en staat dus op één lijn met Prapanca's Gāyatrī; met de modernisering van het verhaal over Gāyatrī's stammoederschap is in de Babad Tanah Jawi verplaatsing van Wijaya naar het einde van het Majapahitse tijdvak gepaard gegaan, hetgeen in het kader der kapancatathāgatan-theorie trouwens aanvaardbaar was. Het verhaal van TP 119, waarin de prinses van Campā als *tëmahan* van Taki's gemalin vermeld wordt, is van hetzelfde type als het in deze noot besproken BTJ-verhaal; in het TP-verhaal krijgt het dubbele prototype twee dochters, evenals Gāyatrī in de Nāgarakrtāgama, maar het thema „miraculeus moederschap" is daar anders uitgewerkt; er is geen reden om met Pigeaud (TP ed. 278) aan oud-inheemse figuren te denken.

86. In 1962 heb ik over het hoofd gezien, dat Cohen Stuart reeds in VBG 27,244 over de betrekking tussen Madhura en Dwārawatī de nodige informatie verschaft had. Zie ook de volgende noot.

87. Waarom Brandes in TBG 58,540 de naam van Nag. 41,5,b met „Djajaradja" weergegeven heeft, is mij niet duidelijk. Pigeaud heeft in JFC 4,127 de aandacht gevestigd op een jonger verhaal, waarin een demonische koning Caya of Lo Caya in verband met de nederlaag van Majapahit's laatste koning in de strijd tegen de Muslims een rol speelt; dat verhaal kan op overgeleverde kennis aangaande Nag. 41,5,a/b wijzen, maar draagt, voor zover uit Pigeaud's aantekening op te maken is, niet tot verklaring van Nag. 41,5,a/b bij. Van groter belang is het verhaal van de lakon Calunṭang – cf. VBG 27,XLIV in noot 84 en JWM 74 sqq. –, volgens hetwelk Suyudana als koning van heel Java aanspraak maakt op heerschappij over Dwarawati, waarmee uiteraard het buurland van Java bedoeld is; daar de tegenstelling tussen de Kaurawa's en de Pāṇḍawa's op Java een variant van de tegenstelling tussen de Buddhisten en de Hinduïsten is, is de globale samenhang van het lakon-verhaal met de mededeling van Nag. 41,5,a/b evident, maar hier komt nog bij, dat in het lakon-verhaal de zoon van Krṣna een belangrijke rol speelt, en dat Krṣna's dochter Siti-Sĕndari er in verschijnt onder de schuilnaam

Lara Tĕmon, „de Vondelinge"; het betoog van de hoofdtekst brengt met zich mee, dat de hañang van Madhura te beschouwen is als „oudste Krtanagara-dochter", en sub 2.411 hebben wij de oudste Krtanagara-dochter als een soort vondelinge leren kennen. Dat niet het totale Calunṭang-verhaal tot Nag. 41,5,a/b te herleiden is, en dat bovendien de omwerking van traditionele gegevens tot een lakon haar sporen op het resultaat gedrukt heeft, doet aan het belang van de lakon voor het betoog van subsectie 2.42 geen afbreuk.

88. Met betrekking tot een goddelijk of koninklijk paar in coitu heet de man *ardhanārīçwara*, met *nārī*, „vrouw", als tweede lid van het compositum, de vrouw *ardhanareçwarī*, met *nara*, „man", als tweede lid; de fout, die Prapanca met betrekking tot de derde lettergreep gemaakt heeft, is dus gemakkelijk te verklaren, te meer daar, naar de gegevens der woordenboeken te oordelen, geen der twee woorden in de oudere Javaanse litteratuur een hoge frequentie heeft. Brandes heeft in TBG 58,542 het overgeleverde *ardhanareçwarī* terecht op een vrouw betrokken, maar voor het, door hem als één geheel beschouwde, Nag. 43,6,b/c geen bruikbare vertaling geleverd, terwijl Kern, die *ardhanareçwarī* op Krtanagara heeft laten slaan, op dit punt via een taalkundige fout tot een betere interpretatie, doch evenmin tot een aanvaardbaar geheel is gekomen. Het in 43,6,a aan *Jinawimba* voorafgaande woord is mijns inziens een afkorting van *sakalapratiṣṭhasudharma*, welks laatste lid na het *dhinarma* van 43,5,d weggelaten mocht worden; van het complete compositum is *sakalapratiṣṭha-* — zie ook de opmerkingen sub 2.234 en in noot 44 — het adjectivische deel, met *sakala-* of *sagala-* als woord voor „zichtbaar" vanwege de op Java bekende *sakala/niṣkala*-tegenstelling, „stoffelijk/onstoffelijk", die men ook in Nag. 1,1,b vindt; daar *sakala* in verband met die tegenstelling op de zichtbare buitenkant, in oppositie tot de onzichtbare kern, te betrekken, en *jawa* een Javaans woord voor „buitenkant" is, liet de maximale afkorting van *sakalapratiṣṭhasudharma*, die men in 74,1,a vindt, verjavaansing tot *canḍi Jawi* toe. *Sagala* is blijkens het Maleise *sĕgala*, „alle(n)", een Indonesische variant van Sanskrt *sakala* (CSW 463), zodat de in 74,1,a gebruikte vorm niet impliceert, dat ook in 43,6,a *sagala-* te lezen is; Moens' gissing in TBG 64,554, dat *ring sagala* een met *ring usāna* vergelijkbare adverbiale bepaling is, is een produkt van niet-taalkundige overwegingen en voor het bereiken van een bruikbare vertaling van Nag. 43,5 sq. van geen waarde; zijn opponenten hebben trouwens evenmin gezien, dat in hun gedachtengang *muwah* het eerste woord van 43,6,a zou moeten zijn, niet *lāwan*.

Kern heeft het *ika* van 43,6,b niet vertaald, terwijl Pigeaud, die het formeel met „her" weergegeven heeft, er geen rekening mee gehouden heeft, dat *ika sang çrī Bajradewī* algemene bekendheid der godin zou suggereren, een suggestie, die met de context niet te rijmen is. Vat men *ika* als een naar het voorafgaande *çrī nātha* verwijzend zelfstandig

demonstrativum en als subject in de zin van 43,6,a/b op, dan zijn *lāwan*, *Jinawimba* en *Ardhanarīçwara* in die zin predicaatsnomina, die als zodanig geen determinans vereisen, zodat het ontbreken van een determinans bij *lāwan* en *Jinawimba* – *Ardhanarīçwara* is te dezer zake een twijfelgeval – een argument ter bepaling van *ika*'s syntactische functie is. Kern heeft in zijn vertaling een onverantwoord „als" gebruikt; Pigeaud's vertaling „in Sagala is a *pratiṣṭhā*" is onhoudbaar, omdat het dan onmisbare *hana* niet in de tekst voorkomt en omdat hij met de eisen van het metrum geen rekening gehouden heeft.

Poerbatjaraka's voorstel om aan het *ri ngke* van 43,5,d de waarde van „te Singhasāri" toe te kennen – OV 1918,113 sqq.; cf. JFC 4,132 – is uit de destijds lopende discussie over het aantal van Krtanagara's bijzettingsplaatsen te verklaren. Het betrokken probleem was fictief, omdat èn in strofe 13 der Krtanagara-hymne èn in Nag. 56,1,c 's konings miraculeuze – *tĕkwan!* – zelfbijzetting, die normale bijzettingsriten uitsluit, vermeld wordt. Hetgeen in het kader van dit misverstand met betrekking tot Nag. 43,5 sq. gesuggereerd is – zoals Stutterheim's voorstel om het *sthāna* van 43,5,d met „plaatsen" weer te geven en om de mogelijkheid van een tussen 43,5 en 43,6 uitgevallen strofe te overwegen (TBG 76,304 sqq.) – behoeft daarom hier niet in details besproken te worden. Het is niet onmogelijk, dat Prapanca zelf normale en eventueel meervoudige bijzetting van Krtanagara uitgesloten heeft met het *tan hana waneh* van 56,1,c, in dat geval te vertalen met „er is geen andere [bijzetting(splaats) (te vermelden)]"; de geciteerde woorden zijn tot dusver algemeen, in aansluiting aan Nag. ed. 140, noot 3, als stoplap beschouwd, maar dat behoeft niet het geval te zijn, al staat met deze opmerking uiteraard niet vast, dat Prapanca *tan hana waneh* in pregnante zin gebruikt heeft.

De vertaling van Nag. 56 sq. in VAWL-NR 69/1,243 sq. is trouwens op nog enkele andere punten te verbeteren. Het door mij nog gelezen *cihnêng* van Nag. 56,2,a is te vervangen door *cihna ng*, zoals uit JFC 1,42 iuncto 2,68 blijkt. In verband hiermee stel ik voor om in 56,2,b *mwat*, „bevatten", in plaats van het overgeleverde *mwang* te lezen, omdat men dan beter uitkomt met het ongedetermineerde *Çiwawimba*, dat als object van *mwat* geen determinans vereist; voor *mwat* zie men KBW 4,969. In 57,1,d zou ik thans, mèt Pigeaud (JFC 5,148), *maciry an* in plaats van *maciryan* willen lezen. Het chronogram van 57,4,a, volgens de overgeleverde tekst *anala-çarârka*, „vuur-pijl-zon" = „1253", en door mij nog in VAWL-NR 74/2,644 ongewijzigd gelaten, zou ik thans willen corrigeren tot *anila-çarârka*, „wind-pijl-zon" = „1255", omdat men dan beter uitkomt met de kapancatathāgatan-chronologie èn het probleem der drievoudige vermelding van het jaar 1253 in de Nāgarakrtāgama oplost; de „gebeurtenis van 1253" wordt dan tweemaal vermeld, in 49,3,a en in 71,1,a, maar dat is met de chronologentheorie niet in strijd, omdat slechts één „gebeurtenis" in het geding is; de correctie van het chronogram is van belang voor het

betoog sub 2.51 sq. Ten slotte teken ik aan, dat men het *tĕkwan kadohan huwus* van 57,4,d aldus mag verstaan: het in 56,2,a/b vermelde Çiwa-beeld is eind 1255 miraculeus verdwenen, terwijl de tevoren onzichtbare Akṣobhya wel zichtbaar geworden is, maar te Majapahit.

89. In BKI 114,11 heb ik de op *sang rowangnira* volgende term wel als eigennaam opgevat, maar het voorafgaande *-nira* nog op Krtanagara betrokken. Misschien is in Nag. 43,6,c *Wrddhi-ning-Bhuwana* te lezen, maar ik heb de overgeleverde tekst op dit punt gehandhaafd wegens het ontbreken van zekerheid. Een vergelijkbare naam, *Wrddhi-ning-Sih*, draagt Draupadī tijdens het verblijf der Pāṇḍawa's bij Wirāṭa, volgens de lakon Jagal Abilawa (VBG 27,XLVI, in noot 35); aangezien Draupadī daar in een zelfde situatie verkeerde als de oudste Krtanagara-dochter na de val van Singhasāri volgens het Pararaton-verhaal, is niet uitgesloten, dat het lakon-detail door Nag. 43,6,c beïnvloed is. Het *prakāça* van 43,6,d is door Kern met „vermaard" weergegeven; het woord betekent echter ook „zichtbaar" (CSW 266), en wegens de samenhang van Nag. 43,6 met het verhaal van 56 sq. verdient „zichtbaar" mijns inziens de voorkeur.

90. Zie de opmerking van Krom in Nag. ed. 277 alsmede VAWL-NR 69/1 sub 5,1. In de vertaling van het fragment SHK ed. 118 vindt men *Bajradhātusubhūti* als naam van het genoemde tantra opgevat (VAWL-NR 69/1,171), maar misschien is een betere weergave „het verheven geschrift van de HoogEerwaarde Subhūti", want Sanskrt *wajradhātu* laat zich vertalen met het stofaanduidende adjectief „diamanten", zodat het gebruikt kan zijn als krama-inggil van het Javaanse *mas*, een woord voor „goud(en)", dat tevens fungeert als honorifiek lidwoord bij namen van personen.

91. In het geciteerde stuk heb ik *sumahakāryani* gelezen in plaats van Kats' *sumahakâryya ni(ra)*, omdat wij dan te maken hebben met een normale afleiding van *sahakārī*, Sanskrt *sahakārin*, „Gehilfe" (CSW 488), in het onderhavige geval „dienares", en wij van dit *sahakārī* in de passus zelf het synoniem *pariwāra* aantreffen. Het in mijn tekst opgenomen *makarūpa* ontbreekt in die van Kats; *bhaṭāra Wairocana . . . makarūpa Sarwajnarūpa* betekent „de zich als Sarwajna (=Pancatathāgata) openbarende Wairocana", hetgeen met de Javaanse Buddha-theorie in overeenstemming is èn het optreden der Pancatathāgatadewī als synchronische configuratie verklaart. Het door Kats gelezen *kawaçâkna*, door hem blijkbaar als afleiding van het tot *waça* te herleiden *kawaça* beschouwd, heb ik door *kawasakĕna* als afleiding van *awas* vervangen. Het door mij als kwalificatie van Wairocana beschouwde *makajnāna çāçwatajnāna (makarūpa) Sarwajnarūpa* heeft Kats op de dewī's betrokken, maar de gelijkwaardigheid der termen *Sarwajna* en *Pancatathāgata* sluit die mogelijkheid uit. Het gebruik van op *-bajrī* eindigende namen in plaats van de gewone Caturdewī-namen vereist een verklaring, en die is gegeven

met de stelling, dat Krtanagara's hañang's zijn yoginī's geweest zijn bij het verrichten van gaṇacakra-riten.

92. Voor een eerdere vertaling van Nag. 42,3 sqq., waarmee ik enige bestaande misverstanden gecorrigeerd meen te hebben, zie men VAWL-NR 69/1,156 sqq. plus 279 sq. De in 43,4,a overgebleven metrische onregelmatigheid lijkt mij thans op te heffen door *sakweh pratyanīkaprabhu* te lezen; dan staan alle andere vorsten als mede- of tegenstanders — Sanskrt *pratyanīka* = Javaans *lāwan*, waarmee vriend èn vijand bedoeld kan zijn — in een partitieve constructie tegenover Krtanagara; *sakweh* wordt blijkens JFC 5,189 vaker direct door een substantief gevolgd. Door 43,4,d op Rājasanagara èn bhre Matahun te betrekken laat men het *paḍa* van de mededeling beter tot zijn recht komen. Wat strofe 43,3 betreft, het door Kern in a gelezen *wrddhi* blijkt door *wrddha* vervangen te moeten worden, omdat het handschrift dat geeft; van de bestaande vertalingen blijf ik echter afwijken door het woord op geestelijke rijpheid te laten slaan, want Krtanagara was nog vrij jong, toen hij stierf. Pigeaud's kritiek op mijn vertaling van Nag. 43,3 in JFC 5,440 lijkt mij het resultaat van slordig lezen te zijn; ik heb niet beweerd het probleem van *iki mātra* opgelost te hebben en in die richting slechts een suggestie gedaan, terwijl Pigeaud het probleem zelfs niet onderkend heeft; wat 43,3,d betreft, hij heeft niet gezien, dat mijn vertaling op een andere lezing dan Kern aanvaard heeft berust, en voor zijn opvatting aangaande de betekenis van *gaṇacakra* in JFC 4,131 geen plausibel argument te berde gebracht. Ik teken nog aan, dat ik thans in b *rasanyêng* zou willen lezen in plaats van *rasanyê*, en dat het *ring prajā* van d beter is dan *hing prajā*.

De inscriptie op het Cāmuṇḍā-beeld van Ardimulya vermeldt (Krtanagara's) triomf en wereldheerschappij met betrekking tot 1214; voor tekstverbetering zie men Ind. 9,406. Nu tussen Krtanagara's militaire en spirituele activiteit nauw verband blijkt te bestaan, mag men zijn victorie met het bereiken van nirwāṇa associëren; beschouwt men zijn verrichting van gaṇacakra-riten als inleidende fase der nirwāṇa-verwerving, dan is de demonische Cāmuṇḍā-voorstelling, die met de gaṇacakra-riten in harmonie is, dientengevolge tevens nirwāṇa-symbool. Voor de Gajah-Mada-inscriptie zie men BAS 136 sqq.

93. Het substantief *abhijnā* heeft een lange slotvocaal, zodat *ṣaḍabhijna* in Nag. 43,1,d primair een adjectief, „wiens *abhijnā* zes(voudig) is", is, al laat zich dit secundair als eigennaam gebruiken; Poerbatjaraka, die in BKI 80,238 een fout van Kern verbeterd heeft, heeft met de korte slotvocaal van *ṣaḍabhijna* geen rekening gehouden. Zie voorts de opmerkingen in VAWL-NR 69/1,142 sq. en 279 sq.: de in de Pararaton vermelde mpu Pūrwa van Panawijen is te herleiden tot de Pūrwayawādhipa der Erlangga-hymne, doch deze figuur is later blijkbaar de vertegenwoordiger van het eerste Buddhistische rijk bij uitstek geworden en

daarom als functioneel-identiek met de sang hyang Ṣaḍabhijna van Nag. 43,1,d beschouwd.

94. De mededeling van Nag. 7,4 wordt met *tĕkwan* ingeleid, hetgeen inhoudt, dat Prapanca haar in het teken van voor leken onbegrijpelijke theologie geplaatst heeft; Kusumawardhanī is als produkt van Rājasanagara's eerste verlichting de Prajnāpāramitā van haar tijdperk, en daarom heet haar „moeder" in 7,3,d *Suṣumṇadewī*, personificatie van een der belangrijkste yoga-instrumenten. Als moeder van de vierde Buddha-Koning is zij de bruid van Wikramawardhana; daarom begint ook strofe 6,3, die Wikramawardhana als enige zoon van bhre Pajang vermeldt, met *tĕkwan*. In SHK *b* 42 heet Prajnāpāramitā „moeder van de Buddha", en ook daar heeft de context betrekking op yoga-meditatie; het kapancatathāgatan-systeem brengt met zich mee, dat de „dochter van de Buddha-Koning" zich later als „moeder van de Buddha-Koning" manifesteert. — Met betrekking tot de titels van Nag. 46,1 merke men op, dat *Parameçwarī* en *Mahādewī* in de gemalinnenreeks der Panji-verhalen opgenomen zijn, maar het duistere *Jayendrā* niet, en vermoedelijk daarom ook *Rājapatnī* niet; voor de jongere leden van de reeks vindt men daar Javaanse termen, die weliswaar eveneens ondoorzichtig zijn, maar vermoedelijk krachtens een andere oorzaak.

95. Indien men de kwalificatie van Nag. 46,1,d op Gāyatrī als Tapatī-equivalent betrekt, bereikt men toch een zekere aansluiting aan de voorafgaande kwalificaties, daar Tapatī als vrouw van verblindende schoonheid beschreven wordt. Voor die verklaring van *anurāga*, die mijns inziens de voorkeur verdient, zie men de gegevens in KBW 1,27 en 3,676 en 4,351 plus 353, alsmede in JNHW 2,379 en in PJNH 159; blijkens de door van der Tuuk vermelde glossen hebben ook de Baliërs *anurāga* als afkorting van *(ka)janānurāga* beschouwd; uit het oudere *kaloka* is het jongere *kaloq* ontstaan, alsmede *aloq* als secundair grondwoord, zoals men reeds in KBW 3,676 opgemerkt vindt.

96. Het verband, waarin de twee *Klĕting*'s voorkomen, brengt met zich mee, dat zij als hañang's van Trunajaya, die trekken met de Pararatonse Wijaya gemeen heeft, vermeld worden; het BTJ-verhaal wijkt van het prototype in zoverre af, dat juist de met Trunajaya getrouwde hañang later, als weduwe, een tweede huwelijk aangaat, maar haar zoon uit dat huwelijk wordt in BTJ 249,12 met de prins van Dwārawatī vergeleken, en dat wijst er op, dat de BTJ-man beter dan de Pararaton-man geweten heeft, dat raden Darapĕṭak met Campā en Madhura te associëren was; de betekenis van *klĕting*, dat het Pararatonse *dara-* vervangt, is mij duister, maar in ieder geval verdient Teeuw's spelling *Klet-ing-*, in het Register op Olthof's BTJ-editie, geen adhesie. In KBW 3,713 noemt van der Tuuk *Raktalawana* en *Çwetalawana* als equivalenten van *Jinggādarana* — cf. RL 7,148 — en *Darapĕṭak*; jammer is, dat hij de vindplaats niet duidelijk

vermeldt, want Lawaṇa heet er „vorst van Madhura".

97. De Pararaton onderscheidt in Gajah-Mada's ambtelijke leven een soort inleidende periode, een tweede aan militaire activiteit gewijde periode, die de auteur met *tan amukti palapā*, „de (Buddhistische) brata niet proeven", aanduidt en die twintig jaar geduurd zou hebben (1253 t/m 1272), en een derde periode, waarin Gajah-Mada amangkubhūmi was (1273 sqq.); het een en ander is bij vorige gelegenheden – in dit boek sub 1.14 – besproken. Zie ook paragraaf 2.241.

98. Aan het slot van 1.2332 had het laatste substantief eigenlijk tussen aanhalingstekens moeten staan, maar de ratio daarvan zou toen nog niet duidelijk geweest zijn.

99. Over de verknoeide versregel Nag. 1,5,b zijn opmerkingen gemaakt door Kern en Krom, resp. in Nag. ed. 26, noot 1, en 219, alsmede door Pigeaud in JFC 2,6. Wegens de vermelding van Girinātha in Nag. 1,5,a neem ik aan, dat de auteur van strofe 1,5 met Prapanca's bedoeling vertrouwd is geweest, maar in dat geval kan hij in 1,5,b niet *sādĕgira* gebruikt hebben. Men krijgt een begrijpelijke mededeling in normale kakawin-taal, indien men regel b reconstrueert tot *sakweh çatrunirêkanang saYawabhūmitala paḍa tumungkul ādara*, „op heel Java onderwierpen zich zijn vijanden". De emendatie is hier niet van direct belang, maar het geval van verminking van een aan Prapanca's tekst toegevoegde strofe is voor onze kennis van de geschiedenis der Nāgarakrtāgama interessant.

100. Omdat *wijil* de vertaling „geboorte" toelaat, maar in het onderhavige geval „uittocht (uit de Tuṣita-hemel)" betekent, heb ik het onvertaald gelaten. Kern's stelling, dat *inastwakĕn* „goedgekeurd" betekent, maar met „voorbestemd tot" te vertalen is, laat zich nauwelijks verdedigen; tegen Pigeaud's „to inaugurate" heb ik niet per se bezwaar, maar krachtens secundaire overwegingen. Pigeaud heeft Kern terecht verwaarlozing van *tĕlas* verweten, maar zijn „already" (JFC 2,5) geeft in de context geen zin; vaak duidt *tĕlas* aan, dat de met het hoofdwerkwoord vermelde daad maximaal verricht wordt, en dat past in het onderhavige geval beter, omdat de Lalitawistara vermeldt, dat de prabhā zelfs de aartsdonkere hel verlichtte (HBB 1,32 sq.). *Garbheçwara* is blijkens het citaat in KBW 4,697 – waar echter de toelichting onjuist is – op Java een bekend woord geweest, zodat begrijpelijk is, dat een latere scribent het voor het minder bekende *garbhagraha* in de plaats heeft gesteld. De in VAWL-NR 69/1,126 voorgestelde vertaling van Nag. 1,4 sq. moge men als thans ten dele verouderd beschouwen.

De in de hoofdtekst voorgestelde interpretatie van 1,4,a/b impliceert, dat *nātha ring Kahuripan* te betrekken is op Rājasanagara's moeder; het betoog van subsectie 2.52 brengt met zich mee, dat de titel op Gāyatrī betrokken worde, hoewel elders in de Nāgarakrtāgama Tribhuwanottunggadewī met „vorstin van Kahuripan" aangeduid wordt; sub 2.413 hebben

wij echter gezien, dat aan de vorstin van Nag. 2,2,c in TO 1 de jeugdnaam *Gītârja* toegekend wordt, en aangezien Gāyatrī's naam dus ter aanduiding van Tribhuwanottunggadewī gebruikt kon worden, behoeft men geen bezwaar te maken tegen aanduiding van Gāyatrī met Tribhuwanottunggadewī's titel.

101. *Cīwarī* betekent „(slechts) een cawĕt dragen" en is een synoniem van het *angawĕt cīwara* van Nag. 68,4,c, dat daar op Gāyatrī-Prajnāpāramitā slaat. Voor de vertaling van *Paramabhagawatī* met „Durgā" zie men KBW 4,1048 sq.; haar afschuwwekkende uiterlijk vindt men in verschillende verhalen uit het laat-Majapahitse of Pajangse tijdperk beschreven. De passus SHK *a* 44, waarnaar Krom in Nag. ed. 248 verwezen heeft, is slechts te begrijpen, indien men aanneemt, dat de auteur de in Nag. 2,1,c bedoelde yoga-meditatie heeft willen verklaren; ook de context van SHK *a* 44 staat met de Nāgarakrtāgama-inleiding in nauw verband. Kats' vertaling van SHK *a* 44 bevredigt niet; de Javaanse tekst is te lezen als *Buddhānusmaraṇa ngarannya sang hyang adwayajnāna kasākṣātkrtan i tan-hana ning hiḍĕp*, „de zogenaamde Buddhānusmaraṇa is de verheven kennis-der-ongedifferentieerdheid, die zich realiseert in non-existentie der bewustwording", met een tot *sākṣātkrta* te herleiden werkwoordsvorm. In de Lalitawistara vindt men voor Māyā's miraculeuze aanschouwing van haar ongeboren zoon het gewone werkwoord *paçyati* gebruikt; misschien is het onderhavige *(anu)smaraṇa* hieruit te verklaren, dat *paçyati* op Java met *eling* weergegeven is, toen dit nog „zien" betekende, en dat het later met *eling* op één lijn gestelde *engĕt*, „zich herinneren", bij vergissing versanskrtiseerd is tot *(anu)smaraṇa*, „herinnering", „overpeinzing".

102. In 1273 zou Rājasanagara, toen volgens het jaartal van Nag. 1,4,a zeventien jaar oud, geen verzorgster meer nodig gehad hebben, en daarom heeft Pigeaud in JFC 2,8 een ruimer gebruik van *amwangmwang* waarschijnlijk geacht; beschouwt men „1273" als wegens bijzondere omstandigheden voor „1258" in de plaats gesteld, dan gaat het om een tweejarige knaap, die voor *amwangmwang* in de gewone betekenis des woords in aanmerking kwam. — In de Lalitawistara heet Mahāprajāpatī Gautamī *mātrṣwasar*, waaruit geen leeftijdsverschil met Māyā blijkt; de relatief hoge leeftijd van de pleegmoeder blijkt echter in de Lalitawistara hieruit, dat Çuddhodana's adviseurs bezwaar hadden tegen jonge vrouwen als plaatsvervangster der op jeugdige leeftijd gestorven Māyā, maar Mahāprajāpatī geschikt achtten; in HBB 1,38 komt dit detail niet ter sprake, maar men vindt het in Foucaux's vertaling (AMG 6,90). In RML 115 vindt men driemaal *Mahāprajāwatī* in plaats van *Mahāprajāpatī*; dat trok mijn aandacht, omdat CSW 268 „des (älteren) Bruders Frau" als een van *prajāwatī*'s betekenissen geeft, en ik naar leeftijdsaanduidingen uitkeek; in RML 282 sq. echter vindt men het ook door Foucaux en Beckh, en daarom passim door mij, gebruikte *Mahāprajāpatī*, en omdat

ik het verschil niet zelf beoordelen kan, maak ik van de lezing in RML 115 geen gebruik. — Ik vermoed, dat de Nederlandse gewoonte om kinderen naar oudere familieleden te noemen vroegere Nāgarakrtāgama-vertalers verleid heeft om de gelijknamigheid van de vorstin van Nag. 2,2 en die van 46,1,a als vanzelfsprekend te beschouwen; vernoeming is in Majapahit wel gebruikelijk geweest, maar waar zij te constateren valt, gaat het steeds om functionele identiciteit der dragers of draagsters van dezelfde naam.

103. De door Krom in Nag. ed. 248 vermelde gegevens mogen juist zijn, de vraag is, of zij in het kader van zijn betoog bewijskracht hebben. De jonge Jayanagara heet in 47,2 ,,vorst van Daha", maar in 48,1,a, met betrekking tot het jaar 1232, ,,koning van Majapahit"; in 48,1,d komt een bhre Koripan ter sprake, die in 49,1,c te Majapahit woont, doch bhre Koripan blijft heten, alsmede een bhre Daha, en in dit geval heeft Krom geen positieruil verondersteld. — Het Oud-Javaanse *magantya-gantyan* bestaat in de gemoderniseerde vorm *gĕnten-gĕnten* nog steeds (PJNH 128), en is dus kennelijk een permanent onderdeel van het Javaanse vocabularium geweest.

104. Het handschrift geeft voor 49,1,d *pitā çrī narendrā rikang S.* Kern heeft dit tegenover het *mātā narendra* van regel b gesteld en *gumanti* beschouwd als kennelijk ook voor bhre Singhasāri geldend predicaat; dat is behalve met de kapancatathāgatan-theorie ook met Krom's reconstructie in strijd, maar Krom heeft er in Nag. ed. 280 niets over gezegd. Pigeaud, die, evenals ik nog in VAWL-NR 74/1,199, blijkens ,,took his place" Krom's opvatting overgenomen heeft, heeft 49,1,d met 49,2,a gecombineerd tot een mededeling over bhre Singhasāri als schoonzoon der Rājapatnī; het daartegen in VAWL-NR 74/1,199 sq. iuncto 381 ingebrachte bezwaar berustte op de overweging, dat *paningkah* in BY 51,3,b invloed van een hogere op een lagere suggereert; dit blijft tegen Pigeaud gelden, nu ik *paningkah* als nomen agentis in plaats van als nomen actionis — deze twee verbaalsubstantiva vallen in het Javaans formeel samen — beschouw om *rājnī-paningkah* met ,,opvoedster" te kunnen vertalen. De vervanging van *pitā çrī* door *rinowang* brengt met zich mee, dat de agensaanduider direct op het passieve werkwoord volgt, maar die constructie vindt men ook in Nag. 19,2,c. — Het handschrift geeft voor 49,2,a *paningkahnira*; aanhechting van een possessief suffix van de derde persoon aan het vooropgeplaatste eerste lid van een constructie ,,A van B" lijkt mij met Prapanca's taaleigen in strijd, en daarom heb ik *-nira* door *silih*, ,,opvolgster" — in die betekenis in AW 31,3,d gebruikt —, vervangen; hiermee schakel ik tevens het bezwaar uit, dat tegen ,,opvoedster van de Rājapatnī" zou bestaan.

105. Krom's voorstel (Nag. ed. 219) om *Sudewī* door *sadewī*, ,,medevorstin", te vervangen stuit af op het bezwaar, dat Sanskrt *sadewa* in

die betekenis volgens CSW 470 niet voorkomt, terwijl een Javaanse verbinding van *sa-* plus *dewī* niet voor „medevorstin" te gebruiken is. Pigeaud heeft dan ook zowel Kern's oudere vertaling als Krom's „verbetering" in JFC 2,12 terecht verworpen en in *Sudewī* aanduiding van een godin gezien; wegens het in de hoofdtekst gelegde verband lijkt mij Rati bedoeld te zijn, maar andere toepassing in ander verband sluit ik niet uit; *Sudewī* komt ook voor in Nag. 18,4,c, doch ik twijfel aan de echtheid van de betrokken passus.

106. Krom heeft in het kader van zijn opvattingen aangaande de successie in 1251 moeten aannemen, dat Gāyatrī's oudere zusters toen reeds overleden waren (HJG[2] 383 sq.). Pigeaud heeft in JFC 4,140 Krom's visie blijkbaar overgenomen, doch de veronderstelling toegevoegd, dat Gāyatrī's oudere zusters volgens Indische traditie de vuurdood gekozen hebben bij gelegenheid van Krtarājasajayawardhana's crematie; in tegenstelling tot Krom's gissing steunt die van Pigeaud op geen enkel gegeven.

107. Prapanca heeft in zang 4 eerst aan bhre Daha en vervolgens aan haar man één strofe gewijd; dat is wat men a priori verwachten mocht, gegeven Prapanca's gewoonte om bij mededelingen over personen een verantwoord evenwicht te laten gelden. Men mag daarom veronderstellen, dat Prapanca strofe 3,1 aan bhre Koripan, strofe 3,2 aan Krtawardhana besteed heeft. In de overgeleverde tekst komt Krtawardhana echter reeds ter sprake in 3,1,c, terwijl hij bovendien in zang 3 tweemaal 's konings vader genoemd wordt; bhre Koripan krijgt daardoor niet de haar toekomende ruimte. Twijfel aan de echtheid van een belangrijk deel der strofe dwingt dan tot scepsis ten aanzien van de mededeling van 3,1,b, volgens welke Tribhuwanottunggadewī – om Kern's vertaling te volgen – „ceremonieel aan 't voeteneinde des grafs van de overledene (=Gāyatrī)" verricht zou hebben, en wel in gehoorzaamheid aan haar plicht als Buddhiste; Tribhuwanottunggadewī was geen Buddhiste en het Lalitawistara-verhaal over Māyā's eerste hemelvaart sluit de mogelijkheid van een „graf van Māyā" uit. Pigeaud heeft, zoals uit zijn aantekening in JFC 2,10 blijkt, Kern's vertaling van Nag. 3,1,b onbevredigend gevonden, maar het graf slechts vervangen door de plaats, waar zich Gāyatrī's lijk vóór de crematie bevond; de Lalitawistara sluit echter crematie der Māyā-figuur evenzeer uit als haar graf. In verband met de opmerkingen in VAWL-NR 74/1,221 sq., waar ik strofe 3,1 nog als bruikbaar beschouwde, teken ik aan, dat men bij verdere discussie over het woord *sedampati* van 3,1,d er nu rekening mee moet houden, dat een latere scribent het onder invloed van Sum. 163,1,b gebruikt heeft. Ten slotte moge er op gewezen worden, dat de sub 2.522 besproken verminking van Nag. 49,1 waarschijnlijk met de verminking van strofe 3,1 in verband staat, omdat op beide plaatsen Krtawardhana in het geding is.

Laat men gelden, dat de levensloop der twee „Gāyatrī-dochters" dezelfde geweest is, dan heeft dat consequenties voor het betoog van

paragraaf 2,524, maar een probleem doet zich niet voor, want indien men aanneemt, dat in 1284 çrāddha-riten ten behoeve van Tribhuwanottunggadewī verricht zijn, terwijl ,,herdenking van çraddhā-herstel'' met betrekking tot Gāyatrī gevierd is, dan behoeft men de mededeling over Prajnāpāramitā als *tĕmahan* slechts als sluitstuk van tweeërlei ritueel te beschouwen.

108. Cf. VAWL-NR 69/1 vanaf p. 60, en 74/1,201 sq. Aanvaarding van 1279 èn 1284 als Tribhuwanottunggadewī's sterfjaar vereist aanpassing van vroegere opmerkingen aan de nieuwe conclusie, maar daarvoor ontbreekt hier de ruimte. Pigeaud heeft in JFC 5,441 de fixering van Tribhuwanottunggadewī's overlijden in 1279 betwijfeld, en zou waarschijnlijk tegenover fixering van twee sterfjaren in nog hogere mate sceptisch gestaan hebben; ik teken hier aan, dat zijn verwijzing naar de mededeling van Nag. 18,3 mij vanwege de kennelijke onechtheid van de passus illusoir lijkt, en dat zijn bezwaar tegen mijn interpretatie van 71,2 mij bevreemdt, omdat rituele raadpleging van overledenen ter oplossing van een probleem ook onder de Javanen in zwang (geweest) is; ik mis in de aantekening van JFC 5,441 reactie op mijn vertaling van het *linawĕ-lawŏ* van 71,2,d, want de interpretatie der hele strofe lijkt mij grotendeels af te hangen van de aan dit woord gehechte betekenis.

109. Volgens Pigeaud (JFC 4,169 sq.) blijkt uit Gajah-Mada's toespraak het politieke belang van het ritueel van 1284, daar het patronaat der Rājapatnī voor de eenheid van Janggala en Kaḍiri bevorderlijk geacht werd. Dit laatste behoeft men niet te ontkennen om tegenover de uitspraak in kwestie sceptisch te staan; de kapancatathāgatan-theorie brengt ,,herstel der rijkseenheid'' op het moment van Rājasanagara's optreden met zich mee, en in 1284 was die situatie dus geen staatkundig desideratum. Pigeaud's uitgangspunt op de genoemde bladzijde was Krom's veronderstelling, dat Gajah-Mada primair als staatsman te beschouwen is; aanvaardt men hem als Buddhistische opperpriester, dan krijgt zijn optreden op nieuwjaarsdag 1284 vanzelf een andere betekenis.

110. Als vertaling van Nag. 64,5,c/d stel ik voor:

> In nachtelijke uren werd de Koningin object van yoga en inthronisatie-ritueel,
> de kwintessens van door de Sthāpaka op haar gerichte meditatie, concentratie en betoveringsvermogen.

Daar, indien men het *i prāpta ning swah muwah* van 64,5,b met ,,bij het invallen van de duisternis'' vertaalt, drie nachten voor de omtovering van Tribhuwanottunggadewī in Gāyatrī ter beschikking waren, is mogelijk, dat de Sthāpaka zich één nacht aan meditatie, één nacht aan concentratie en één nacht aan zijn hoofdtaak gewijd heeft. *Linakwan* kan mijns inziens niet beschouwd worden als het passivum van het frequent gebruikte

(m)anglakwani, „(een weg) begaan", „(een daad) verrichten"; het lijkt mij opgevat te moeten worden als partner van *linakwakĕn*, „aan de gang brengen", in een paar van het *winehan/winehakĕn*-type; *pratiṣṭhā* heb ik met „inthronisatie" vertaald in aansluiting aan de betekenis „Tronbesteigung eines Fürsten", die CSW 272 vermeldt; waarom Johns in Lingua 15,549 het bruikbare *kinĕnākĕn* vervangen heeft door *kirṇnākĕn*, dat „strooi het uit" *(kīrṇākĕn)* zou suggereren, maar dan een zeldzame variant van *kīrṇākĕna* zou moeten zijn, ontgaat mij. — In verband met de stelling, dat *sang hyang Puṣpa* speciaal te betrekken is op de door Gajah-Mada uit de preta van Tribhuwanottunggadewī gecreëerde Gāyatrī, verdient de aandacht, dat in KBW 3,121 een Sĕkar Kancana — letterlijk „verheven bloem" en dus een variant van *sang hyang Puṣpa* — vermeld wordt, die in een jonger Javaans geschrift als koningin der geesten optreedt; die functie heeft namelijk in de BTJ-traditie Lara Kidul, aantoonbaar een jongere verschijningsvorm van Gāyatrī-Prajnāpāramitā.

111. In de symmetrische figuur zijn de additamenta afzonderlijk opgenomen, omdat zij de symmetrie bijzonder duidelijk doen uitkomen; ik heb ze echter niet van een afzonderlijke volgordeletter voorzien om hun saamhorigheid met de belendende passus van drie strofen te laten gelden. Op de onbruikbaarheid van strofe 65,6 is reeds sub 2.122 gewezen; wat strofe 66,5 betreft, zij heeft in de context geen eigen functie en wekt wantrouwen met de term *pratidina*, die op één lijn staat met het *angkĕn dina* van 65,6,a.

112. Kern heeft het overgeleverde *wĕkasana gawayĕn* vertaald met „moet eindelijk verricht worden", een vertaling, die misschien voor Krom mede een prikkel geweest is om zijn dwādaçawarṣaçrāddha-theorie te lanceren; grammaticaal is Kern's opvatting echter aanvechtbaar, omdat bij directe verbinding van een hulppredicaatswoord met een hoofdpredicaatswoord slechts het hulppredicaatswoord van het suffix van de irrealiteitsvorm voorzien wordt. Pigeaud heeft de fout van Kern vermeden door *wĕkasana* en *gawayĕn* van elkaar te scheiden, maar zijn veronderstelling, dat *wĕkasana* de irrealiteitsvorm van *wĕkasan*, „einde", is en „toekomstig einde" zou betekenen (JFC 2,75 iuncto 3,72), lijkt mij te zeer ingegeven door de omstreeks 1960 vigerende opvatting; voor zover geldt, dat in 1284 ekoddiṣṭaçrāddha-ritueel verricht is, kon trouwens de voltooiing daarvan niet in 1284 bereikt worden, zoals blijkt uit OHS 239 sq. Johns' vertaling van *wĕkasana* in Lingua 15,544 is technisch beter dan die van Pigeaud, maar suggereert, dat een deel van het dodenritueel vóór 1284 verricht is; daaromtrent blijkt niets uit de context, terwijl Johns' mening bovendien niet houdbaar is, indien de in de hoofdtekst veronderstelde functie van het jaar 1284 voor de interpretatie van Nag. 63 sqq. aanvaard wordt.

Kern heeft in 67,1,a *mangka lĕkas narendra* gelezen en dat waarschijnlijk opgevat als te staan voor „zodanig was 's konings activiteit"; wat Pigeaud

en Johns met *mangka* gedaan hebben is evenmin duidelijk. Vermoedelijk heeft Prapanca in verband met de plechtige *yāwat/tāwat*-constructie een reeds in zijn tijd verouderde verbale afleiding van *lĕkas* gebruikt; in die richting wijst ook het *tan pakawandhya* van 67,1,b. De variant *mangkalĕkas*, die Prapanca dan in plaats van *makalĕkas* gebruikt heeft, valt op, maar stelt ons niet voor een probleem, aangezien het oudere prefix *pinaka-* in jonger Javaans de vorm *pinangka-* vertoont; aannemelijk is, dat uit *pinangka* via Rückbildung het woord *sangka* ontstaan is, en in dat geval moet *pinangka-* reeds lang vóór Prapanca's tijd in zwang zijn geweest, daar *sangka* vrij vaak in de Nāgarakrtāgama voorkomt.

Volgens Pigeaud geeft het handschrift voor 67,3,a *ri huwus ni kāryya*; dat is dan echter in strijd met het metrum, en daarom heb ik de woorden in geëmendeerde vorm weergegeven.

LIJST VAN EIGENNAMEN EN TERMEN

Ter besparing van ruimte zijn enige lange eigennamen van grote frequentie door een letter of een lettercombinatie vervangen; voor het gemak van de gebruiker vermeld ik hier: BK, Buddha-Koning, met Romeinse cijfers, I voor Krtanagara, II voor Jayanagara, III voor Rājasanagara, IV voor [Jayawardhana], en V voor Rājasawardhana, G = Gāyatrī, GM = Gajah-Mada, JN = Jayanagara, KN = Krtanagara, KRJW = Krtarājasajayawardhana, KW = Krtawardhana, MB = Mahābhārata, MP = Majapahit, P = Pigeaud, PT = Pancatathāgata, RN = Rājasanagara, Sk = Sanskrt en TB = Tribhuwanottunggadewī. Indien een trefwoord op een reeks van gevallen slaat, heb ik het door een komma laten volgen. Een vraagteken duidt aan, dat het om een dubieuze opvatting, van mij of van een ander, gaat. Daar voor vervaardiging van de lijst na de correctie van de drukproeven van de hoofdtekst slechts een beperkte tijd ter beschikking stond, heb ik waarschijnlijk fouten gemaakt, die ik dan bij publikatie van het volgende hoofdstuk hoop te kunnen vermelden.

„A v B"-constructie met *-nira*? 163
-a/-ā-verschil mbt Sk woorden 46
„aankondiging" 123
aantal, v ratu's v KRJW 103/4, v KN's bijzettingsplaatsen 157
aardse Jina-equivalent 95
abhaya 141
abhijnā 100, 159; cf Ṣaḍabhijna
abhiniṣkramaṇa 108/10, 117, 135; –jaar 109/110; –verhaal 8/9, 38
abhyantara 140; cf bintara
accidenteel passief 147; cf *ḍinasar*
Achter-Indische Dwārawatī 91
achtstemaandsherendienst 31; cf akārya kawwalu, angawolu
āçauca 11; –beperkingen 61
Açoṣṭi 148; cf Taki's dochter
Açwapati 84
āçwayuja anno 1287 138
„additamenta" 123, 166
sang adhi, adhiguru 25/6, 36, 47
Ādiparwa(n) 64/5, 81, 127, 146
Ādityawarman 12, 61, 72
adwaya, –jnāna 110, 119, 162
Agaṣṭi, Agastya 71, 148
agensaanduider ivm prepositie 63, 163
ahikusuma = nagasari 148
Aichele 146
Airāwaṇa (de olifant) 65
ajar 74, 81; zeven –gerechten 74; – v g. Kombang 81, 151
Aji Saka (Sĕrat) 74
akārya kawwalu 30/1, 52; cf achtste– en *angawolu*
Akṣobhya 61, 95; verwekking 98; zichtbaarwording 158
Akṣobhya-beeld, verdwijning v h onzichtbare –, 116
akuwu, akuwu-nātha 30, 35, 45, 134; cf Nag. 19 sq.
alwetende Buddha 59; cf Sarwajna
amangkubhūmi, –functie 7, 8, 107, 161
amātya('s) 45, 72, 140/1; cf kadang-haji
Amitābha 61
amogha (Sk) 34, 137; Amoghasiddhi 61
amrta ivm volmaakte koningschap 65
Amrtasabhā 139
amukti palapā 142, 161
amwang 94; amwangmwang 162; + rena 113/4; cf paningkah
analaçarârka iplv anila– 157
anandang/anawung çangkha (kulputih), anangkhapāṇeni, cf çangkhapāṇi
ananmatêng langö 28, 134
Anantawikrama, –motungga 78, 88
andere, Ardharāja 78, cultuur 120, kraton 80, riten 94, wereld 118
andersdenkenden *(parajana)* 62, 75

angawĕt cīwara 162
angawolu 51/2; cf achtstemaands-
angça 30
Anggira; cf Trṇawindu
Angin-Angin (ratu) 153
angratwakĕn, gw *kratu* 114
Angrok 48, 52/3, 56, 74, 143
angulih-ulih, betekenissen v 130
anguryakĕn, gw *ure*, *uray* 125, 127
angutkaṭa 46/7, 142
ano 75/6
Antaboga (de slang) 149
Antaraçaçī, Antarasungay 41, 140; cf Trasungay, Trawulan
antecedentkeuze 121/2; vide Nag. 65, 1, a
anugraha 125, 160; cf srda(h) en Māyā; vide Nag. 67, 1, c
anurāga 103/4, 160
Anūṣanātha 92
anusara (Sk) 132
anusmaraṇa = *engĕt*; Jav gebruik via *eling* 162
aprang awilĕt 70
Arabisch *laban/lubān* 150
Ardhanareçwarī, *Ardhanārīçwara* 94, 117, 156/7
Ardhanarīçwara 94/5, 98; –betrekking 89
Ardharāja 78, 82, 150; v OJO 81 en „de andere" 78
Ardharājaparameçwarī 150
Ardimulya 159
aren, *aryan*, cf. *handiwa*
Arjuna's hulp, Arjunawiwāha 131
asaçarīra, Maleis *bĕrsĕtubuh* 147
ascese, āsphānaka-meditatie 40, 109/110
astu, scheppingswoord 112
atingkah o.a. „coire" 70, 147
atīrthasewana 30
atpadĕng langö 28
āwāhana 10, 12/3, 15, 121, 123/4, 128
Ayodhyā 91

ba = 3 50
Babad Tanah Jawi 80, 87, 90, 105, 151, 155, 160, 166; verplaatsing v KRJW en v Camse prinses 155
babatangan 48, 50, 56, 142; cf primaire –
babatangan-wong = 1233 50
badihyang etc *pangaring-aringan* 151
Baḍung 33
Bajradewī 93/5, 98, 100, 156; cf Indreçwarī en Wairocana–
bajradhātu, Sk *wajradhātu*, „diamanten", hoger dan *mas* 158
Bajradhātu Subhūti 158
Bajradhātwīçwarī 95/6, 98/100; niet-*len* v Locanā 104; cf. Wairocana-B.
Bajrapāṇi 61
bajrapurê wano rama 42; cf Īçānabajrapura 42
–*bajrī*, Caturdewī-namen op –, 158
Bala-Masin 139; cf. *wala* en Poyahan
Balawi-tekst 85, 87/93, 97, 102, 152/4
bale pangaring-aring 151
Bali 10, 29, 41, 86/7, 89, 153; KN's –expeditie 87; hañang v – 99
Bali-Sumatra-Madhura-Borneo 89
Bali-Zuiderland-Malayu-Madhura 89
Baliër(s) 87, 127, 160
Bangli-Malayu-Madhura-Tanjungpura 89
Banglyādi- 89/90, Banglyādiparadwīpa 88
Bango 56, 143; Bango-Samparan 56
bangsal sewayana 37
Banjaran-Sari 74
Bañak-Wiḍe 54, 142, 152
Bañu-Poh 134
Barang 49
Barungbung 33
Bāsuki (de slang) 65
Batavia 81; vertegenwoordiger v 37
Beckh 8, 38, 162
„de bedeelden" 123; cf Sĕkaten
de beneficiante v 1284 60, 108, 117, 119, 124, 144
betekenis, v *Çewa-Boddha* 128, *çraddhā* 131, *inastwakĕn* 161, *mangulih-ulih* 130, *mawiwāda* 129
betrekking tussen, Madhura en Dwārawatī 155; Nag. 64,5 en 65,1 121
bevalling (miraculeuze) 117
bevel uit de andere wereld 118
bhadra, bhādra, bhādrapada 17, 119, 138
Bhairawa 49, 55, 97; beeld 153, v Singhasāri 87; practijken, secte 71, 96/8, 113, 133; cf wīra
Bharāḍa-reis 81, –verhaal 39, 75, 123
Bharālī, Dhātwīçwarī 97/8, Locanā 97
Bhāratayuddha (kakawin) 74
bhasma-ruil 49
Bhaṭāra, Guru 65, Narapati 9, 11/2, 72, Ratnatraya 61
Bhaṭārī Paramabhagawatī 113
Bhawa mèt Bhawānī = Bhawau 100

bhawacakra, –grens, grensmomenten, periode, theorie, tijdvak passim
bhāwaka = *tapĕl* 138
Bhaya (kalana) 87
Bhomakāwya (kakawin) 91
bhujagakusuma = nagasari 70
bhujangga 25, – Çaiwapakṣa Bhairawabrata 55
bhūmyantara = bintara, via *bumintara* 140
bhūr-bhuwah-swah 16, 82/3; cf Swah en Wiyat
Bintara, afbraakproduct v *abhyantara* of *bhūmyantara* 140
Bloem, de Heilige 13, 122; cf sang hyang Puṣpa
„blijk van wikalpa" 138
Bodhisattwa 8, 36, 39, 65, 86, en passim na 100
boodschap, de ene 144, v h Kālakūṭajaar 65, v RN 123, v d Sarwajna 121
Bosch 95/7, 100
botanische identiteit v d wensboom? 146
Brahmā 49, 145; de vierhoofdige 152, zonen v 147; cf creatieve goden
Brandes passim; bespreking v Par. 20,3 sq. 151
Brantas 30; -delta, -vlakte 40/1
Bra-Wijaya 90; parameçwarī, vierde vrouw v 155
brokken v d ene boodschap 144
bruid, v d overwinnaar (cf hañang) 153; v Wikramawardhana 160, in lichtgloed 81
Buddha en Buddha-Koning passim
Buddhasmaraṇa, Buddhānusmaraṇa 112, 162
Buddhayāna 35, 37, 99, 137/8; cf Çiwayāna
Buddhisme 6, 37, 40, 59, 75, 119; KN's 153; orthodox 71
Buddhiste, „de vurige –", 62, 127; gemalin v d Wiṣnuïtische koning 101
Buddhisten 21/3, 75, 134; op één lijn m d Kaurawa's 155
Buddhistisch(e) passim
buitenlandse hañang's 105
Burnouf 35
Butun 46/7; of Buwun? 142
buyut v Paṇḍakan 80
bij in d Jav litteratuur (symboolfunctie) 131
bijzetting v KN, normaal?, meervoudig? 157; bijzettingsplaatsen v KN? 157
caitra-feest 129; cf phālguna/caitra-feest
Calunṭang (lakon) 155/6
Campā 86, 91, 99, 154, 160, alias Madhura 91
Camse, prinses 86, 90/1, 99, 105, 154/5 (cf Gāyatrī, hofdame, mevr Taki); – uiterlijk v caṇḍi Pari 90
Camuṇḍā v Ardimulya 159; inscriptie v 98
caṇḍi Jago 7; caṇḍi Jawi 95 (naam 156, Çiwa-beeld v 158); caṇḍi Pari 90
Capahan 30, 41
carangan (lakon) 85
caryātantra 36
de Casparis 53, 109
catalogus der heiligdommen 38
categorieaanduider(s) 154; cf *prakāra*
Caturdewī 96/9, 106; namen op *-bajrī* 158, corresponderende pāramitā's 96; = Pancatathāgatadewī 104; caturdewika 88; caturduhitā nrpa Krtanāgara 101
Caturdwīpeçwara 87 (Krtanagara-, –Muni 94); –helft v h KN-verhaal 86
catus prakāra –; *nāda* 154, *prabhrti* 88/9, 154; *rarā wungaran* 154
causativa (ouderwetse) 18
cawĕt 162; cf. *angawĕt cīwara* en Cīwarī
caya, Caya, 92, 102; ook *kacaya*, *chāyā*; koning (Lo) Caya 155
Cayarāja 86, 91/2, 102
celibaat van de MPse clerus 134
Cĕngkar (dewata) 153
centrale BK 39; – figuur v PT-configuratie 109, v ritueel v 1284 78
chattra ning rāt 112, 114
chāyā (Sk) 92, 102, Jav *caya*
chronogrammen 48, 50, 86, 109, 116/7, 119, 138, 142, 153, 157
chronologen (Jav) 51, 109/10, 112, 115, 119, 138, 157
chronologie, v kapancatathāgatan 51, 95, 109, v betekenisverandering 130
chronologische, schema der voogdijperiode 139; –studies 88
cina in *putri Cina*, verbastering van *jingga* 105
cintāmaṇi, Cintāmaṇi 76, 149
cīwara, cf *angawĕt* en *cawĕt*; Cīwarī 113, 162; cf wrddhamuṇḍī
classificatie (cosmische) 59
classificerende hulptelwoorden 51
clericale gezellen (d drie) 52
clerus (MPse) 134; cf celibaat

cod. L.B. 1786 80/1
Cohen Stuart 155
coitus, associaties 76, 147; sampuṭa– 76; vrouw voor één – 155
coituspassus v TP 77,1 sqq. 149
compensatie voor pĕrdikan-dorpen 135
complementaire Nag.-passages 86, 110
configuratie (Pancatathāgata-) 61, 109
connotatie v *nawang* (religieuze) 133
continuïteit der Jav Buddha-manifestatie 67, 70
copiistenfouten, –toevoegsels etc. 63, 70, 73, 86, 135; de Lombokse copiist 111
correctie chronogram Nag. 57,4 157
corresponderende strofen 123/4
corrupte Pararaton-passus 152
„de corveeërs" tegenover „de bedeelden" 123
cosmische classificatie 59
„de Cosmische Top" 94
creatie v G uit TB's preta 166
creatieve goden (genesis der) 145
crematie der Māyā-figuur? 164, v KRJW? 164
cryptische, aanknopingspunten 124, formulering 114, naam 95, Nag.-passages 140, titel 103
Cucupu-Ranti (= dewī Çrī) 143
cupu maṇik aṣṭagiṇa 150; cf sampuṭa

çaçidīpa 143
çāçwatajnāna 97, 158
Çaiwa/Boddha-functies 36
Çaiwapakṣa 55; cf bhujangga
Çākadwīpa 146; cf Jambudwīpa; naast Çangkadwīpa 146
Çāka-jaar, dubbele belasting v 110, 119
çakakāla 118/9, 138; Prapanca's – 118
Çākyamuni 61, 104
çangkha 23; ananḍang – 24, anawung – 132; = kulputih 132
çangkha, –cakrapāṇi 23, –dhara 25, –pāṇi 23/6, 132, 143
Çewa-Boddha 14; betekenis v – 128
Çikhanḍin-verhaal 66
Çiwa 17, 56, 68, 76, 82, 94; als patihtweetal 143; –beeld v canḍi Jawi 95, 158; en Pārwatī 100; met schelphoorn? 132; –Zonnegod = Çiwâditya
Çiwa-Buddha 23, 79/80, 82, 150; 's oudste dochter 101, twee dochters 105
Çiwabuddhālaya 88/9, Çiwabuddhaloka 94, 98; Çiwabuddhārcā 94
Çiwâditya 82, 84, 100; –cultus op Java 151
Çiwaïet 49; Nederlander– 37
Çiwaïsme 37, 119, 132
Çiwaïtisch(e) 37, dochter v Çiwa-Buddha 82, KN-dochter 104; – Pajang 56; –reactie op Nag. 63 sqq. 120
Çiwawimba 157
Çiwayāna 37, naast Buddhayāna 137/8; cf Sewayana
çloka's, SHK– in Jav vertaling 97
çraddhā 5, 8/9, 15, 17, 19/20, 108, 117/9, 125; betekenissen, gebruik v 131; – çrī Rājapatnī 124; Māyā's – 67 en herstel er van 110, 118, 165; herdenking van dat herstel 165; cf srda(h)
çraddhā/çrāddha als sleutelwoord 118
çrāddha 5/6, 9, 12, 15, 19, 107/8, 117/9; –offer 7, 9, riten 5, 165, verhaal 17; Buddhistisch – 59; – Sĕkaten 12
çrāwakayāna 35, 37
çrawaṇa, çrāwaṇa 14, 129; çrāwaṇa/bhādra-feest 14, 129
çrī, „lichtglans", 92
Çrī (dewī, godin) 64/5, 143, 146; gemalin v Wiṣnu 92, 143; –figuur van Par. 14,3 sqq. 143; –gedaante 148
Çrīnātha, Çrīpati 92
çuddhaçrāddha 10/11, 20
Çuddhodana 67, 85, 115, 162; –equivalent 115
Çwetalawana 160

de dagelijkse pinḍa (functie v) 144
dagenschema als herkenningsmiddel 124
Daha 12, 28, 56, 72, 78/9, 101, 150/1; ardharāja v 78, functionarissen v 28, 56, 72, 128, o.a. GM 133; JN als koning v – 163; Wiṣnuïtisch 116
bhre Daha 66, 69, 78, 83, 115/6, 143, 163/4; functioneel-identiek met bhre Koripan 143
Damais 88
Damar-Wulan 143
dans als gaṇacakra-rite 98
Dara-Jingga 87, 105/6
Dara-Pĕṭak 85/7, 90/2, 96, 105/6, 152/3, 160; ontstaan v haar naam uit *Dwārawatī* 86, 152; hañang 86; betr tot Indreçwarī 92
Dara-Putih, *Darawatī*, oudere vormen van *Dara-Pĕṭak* 90, 153
ḍasaran, naast ḍinasar(akĕn) 147

datering, v de Nag. 138; relatieve – 107
ḍawuh 11; = ghaṭika 128; cf uuraan-duiding
Deçawarṇana 31, 37, 119
definitieve, hemelvaart v Māyā 110, 119; – verlichting 38/9, 65
defloratie 132; –beschrijvingen 70
demonische, Camunḍā 159; uitwerking v zaadverspilling 76; volgorde van KN's expedities 87
dĕmung (dubbele) 56
derde BK 61/2 = Ratnasambhawa 145; dochter v – 61/2, 84
determinans, bij eigennamen 64; afwezigheid v 157
Dewata Cĕngkar 153
Dewī Çrī 92, 143
dewī met bajra 94 (cf Bajradewī); dewī's v KN 158
dhana bangun jala 148, dhanawitaraṇawarṣa 72
Dhanwantari 65
dharma Nadī? 148; dharma kasogatan 30, 35
Dharmabajrī 97/9
dharmacakramudrā 100
dharmādhyakṣa 9/10, 33/4, 36/7, 55; mv 61; de twee – 137; kaçaiwan 55; kasogatan 22, 26/9, 36, 55; bedoeld iplv rājādhyakṣa? 134
dhārya 18/9, 120/1, afleiding van *dharati*; cf ulih-ulihĕn
Dhātwīçwarī (Bharālī) 97/8
Dhātwīçwarīlocanêka 97
dialoogvorm v SHK 96
dina muwah 10/11, 16, 128
ḍinasar, naast *ḍinasarakĕn* en *ḍasaran* 70, 147
diskwalificatie v d Balawi-tekst 154
Djajabaja 74, cf Jayabhaya; Djajaradja 155, lees Cayaraja
dochter v de BK 104, 121, v BK I 84/5, 101, 105, BK III en V 84, v Gāyatrī 113, 115/6, v KW èn GM = v Mitra èn Waruṇa 69, v Taki 148
dochter èn moeder v d BK 160
dochters v Gāyatrī 115/6; v KN 98, 101, 106
„dochters v KN" als hañang-titel 89
dochters v de Zonnegod (Sawitar, Sūrya) 81, 83, 100
dodenoffer, –riten passim; Buddhistische variant? 59; Tibetaans 59; P's opvatting 129
dogma SHK– 99; Buddhistische dogmatici 120
dood, v JN 110, 113; in het kraambed 120; v Māyā 112/3
Doodsgod 132
dorpshoofd v Kudadu 54
drankgebruik als gaṇacakra-rite 98
Draupadī 158
Drewes 74/5, 149
drie, clericale gezellen 51/2; hoofdfiguren v dodenritueel 108; kanaalgodinnen 68/9; KN-dochters 84; Nirwāṇazoekers 37; priesterlijke functies 129; trappen der „Vocalsteigerung" 95; vorstinnen van Nag. 46,1 121; werelden (triloka, tribhuwana) 83; yāna's 35/6; Yānatraya-gangers 138
Drieëenheid, geografische 37, heilige 50, 61, vrouwelijke 104
drieëne, pad, weg 35, 40; bewandelaars 40; cf Yānatraya
drietal of viertal KN-dochters 84, 102
dualis van Sk mannelijke eigennamen 100
dubbele, belasting v Çāka-jaren 110, 119; betekenis v *wurung* 121; functie v 1284 110; functionarissen 56, 143; pleegmoeder 116; sterfjaar v JN 109
dubbelzinnig gebruik v *puṣpa* 122
dubbelzinnigheid 121; v chronogram der KN-hymne 109, v Prapanca 120
Duhitā, gecorrigeerd tot Suhitā 102, 152
duizend maanden (man v) 21
dukūla als boomvrucht 67/8, 145
Durgā 113, 162
dwādaçawarṣaçrāddha 7, 8, 107, 117, 120, 127; – sampūrṇa 7; –theorie 107, 166
Dwārawatī 86, 90/2, 155; betrekking tot Madhura 155; prins v 160; cf Darapĕṭak
dwīpântara 88
dynastie, v Pajang 50; v Singhasāri en MP 52, 110; de Wiṣnuïtische 92
dynastieke, functie, v KRJW 105, v Marīci-beeld 148; prioriteit/rivaliteit 144/5; situatie (cf nagasari) 148; theorie v Prapanca 100
dynastiestichter 52, 74; Hinduïstische 75

echtgenoot, v dewī Çrī 92; v Iḍā 69; v Sāwitrī 84

echtgenote, trouwe – v Satyawān 84; cf *jāyā*
echtpaar, GM-Gāyatrī 143; verheven – in coitu 156
echtpaaraanduiding per dualis 100
echtpaarrijdier 144; cf Wāhana-Pamor
één, inzicht in twee varianten 110; ene BK-dochter 103/4, 121
eenheid, v Bajradhātwīçwarī en Locanā 99, 104; v prinses v Campā en die v Madhura 99; v Janggala en Kaḍiri 165; der twee religies 115; v het tweeledige rijk 115
eenmalig sexueel verkeer 152
eerste, abhiṣeka 95, 111; BK 100; BK-dochter 84; Buddhistische rijk 48, 159; daad v KN 92; hemelvaart v Māyā 164; omtovering 123
effectuering v d anugraha 125
eigennamen, determinatie 64; distinctief en niet- 103; m grondwoordverdubbeling? 143; -trits v Nag. 46, 1 103/4
einde, v h jaar 118; v h MP-tijdvak 155
eindstrijd v Rāma en Rāwaṇa 132
Eintritt in den Bodhikreis 138
eisen, der Jav grammatica 95; v h metrum 45
ekoddiṣṭaçrāddha 6, 9/13, 15, 17, 127; dag(en) 61, 144; drie hoofdfiguren 108; riten 58, 62, 73, 108, 117/8, 120/1, 124, 166; tijdschema 108, 124
Elam-Iwar 143; cf rawimāla (Damar-Wulan?)
elfde ekoddiṣṭaçrāddha-dag 61
eling, eens = Sk *paçyati*; via *engět* = *anusmaraṇa*? 162
„elkaar opvolgen"? = *magantya-gantyan* 114
enjambement 34, 101
enkelvoudigheid, v d „jaargebeurtenis" 157; v d kartar 62; v Māyā's kroost 115
epitheta en eulogie v d Balawi-tekst 88
equivalent, formeel 125; Jav Māyā- 120; equivalente jaren 116
er-combinaties voor „juweel" 137; *ermaṇik*, Er-Maṇik 33/4, 137
Erlangga 53; -hymne 54, 87, 103, 159
erotiek 150; erotische nevenbetekenis v *s(um)awung* 132; – tapěl-voorstellingen 71
van Erp 147
Erucakra-geloof 74
eschatologie, Muḥammedaanse 74, mbt Jayabhaya 74
essentiële overeenkomst bij formeel verschil 151
eulogie v d Balawi-tekst 88
excursie, RN's vierde 10, 135
expedities, KN's 87, anti-nūṣântara 92

„favorite des konings"? 103
„feest v 1284" 60, 65, 119, 121, 123, 144; feestweek? 12
femininum v *Indra* 103
fictieve Gāyatrī-dochter 115
filosofie (Buddhistische) 100; filosoof 110, 119
fixering v TB's overlijden in 1279 165
formeel-distinctieve, eigennamen 103, -titels 102
freule Luchtruim 83; cf Wiyat
Foucaux 162
functionaristweetallen 143
functionele, dood 117; eenheid der pleegmoeders 116; identiciteit 61, 160, 163 (v bhre Daha en bhre Koripan 143, v Nambi en Sora 143, der zeven tapěl-aanbieders 74); samenhang 91, der pūrakapiṇḍa's en der tapěl's 144; tweelingen (oorkonden als) 55; tijdonderscheiding 118; vrouwelijkheid van GM 71

gahan ring jagat, eigennaam? 43
Gajah-Mada passim; hogepriester 118, 165; partner v Gāyatrī 143; passieve coituspartner 71; patih v Daha 133; SHK-guru 96; staatsman 165; woordvoerder 118; zijn, functionele vrouwelijkheid 71, „gezellen" 140, inscriptie 98, 159, levensperioden 161, militaire jaren 142, 161, nieuwjaarstoespraak 165, variant 50; GM's en KW's gemeenschappelijke dochter 69; cf Krtawardhana, Madakari, Mitra-Waruṇa, Tapa-Wangkěng
Mevrouw Gajah-Mada 134
Galanggang 33
gaṇacakra 159; -riten 98, 159; -samenkomst 98; yoginī's 98
gandha 44, 47, 49, 141; parfum 141; secteteken 49; Gandha 43/4, 47
gandhadwipa 47, gandhotkaṭa 47
Ganggā (Ganges) 88
Gantěn-Poh 30, 134

Gapuk 30
garbhagraha, garbheçwara 111/2, 161
„de gast v 1284" 69, 73
gastgeschenk 131, gastheersplicht 137
Gautama 8, 13, 17, 38/9, 61/2, 65, 108, 119, 123; geboorte 112; gesprek m Māyā 123; zijn leerling Subhūti 96; zijn voorspelling aan Māyā = de Sarwajna-boodschap 121, 123
Gautamī 113, z. o. Mahāprajāpatī
gawe narendra 60
gāyatrī (mantra) 82/3, 101; kop v d – 83, 116
Gāyatrī passim; = Sāwitrī 104; bedoeld in Par. 14,3 sqq.? 143; Buddhiste? 164; maagdelijk moederschap 152; ontstaat uit TB's preta 124, 165/6; relatie tot GM 143, tot Prajnāpāramitā 125, 162, 166, tot prinses v Campā 148; Tapatī-equivalent 160; woonplaats 81; zwangerschap 111; Buddha-moeder en Māyā-representante 121, 124; in trits m TB en krijgsgevangene of Prajnāpāramitā 101, 124
gebeurtenis, v 1218 51; v 1251 110; v 1253 157; v 1283 118; v 1284 107/8, 120, 125; enkelvoudigheid der jaargebeurtenis 157; varianten v één – 138
gebeurtenissen, tijdens Gāyatrī's zwangerschap 111; de vier – v 1250/1 en v 1255/6 116
geboorte, v de Bodhisattwa 111, v Rājasanagara 113
gebruik, v *çraddhā* 131, v d demonstrativa 157, v *kapwa* 141, v h lidwoord 128/9, v *marma* 130, v *mātra* 159, v suffix *–nira* in „A v B"-constructie 163
gedichten v h kāwya-genre 120
geestelijke, centra v Yānatraya 136; vader v RN 38
geestenbezwering 129
geestenkoningin 166
gefrustreerde Māyā 121; cf wurung
gehalte v d SHK-tekst 96
geheim des geloofs 114
gelduitdeling 72
geleerde, de jonge 116, de oude 116
gelijknamigheid op Java 163
gemalin, v d Ardharāja 150, v e Hinduïstische vorst (Buddhiste als) 101, v KRJW 85
gemalinnen, godenkoningin onder d 103; v KRJW 105; in d Panji-verhalen 160; traditioneel aantal der – 104
genealogische, betrekking tussen MP en Mataram 152; lijn v BK III naar IV 146; prioriteitswisseling 67
generalisatie v d dwādaçawarṣaçrāddha 127
generatieversmelting 152
genesis v d creatieve goden 145
geografische Drieëenheid 37; – namen 99
gerechten, symbolische betekenis der zeven – v d ajar 74
geslachtsverkeer bij gaṇacakra-riten 98
gesprek, Māyā's – m d Bodhisattwa 73, 109/10, 121, 124/5, 145; Prapanca's – met Ratnāngça 110
ghaṭi etc.; Sk *ghaṭika* = Jav *ḍawuh* 11, 128
Girinātha 161
gītârja 83, 152; dyah Gītârja 83, 162
goddelijk echtpaar in coitu 156
godenkoningin onder de gemalinnen 103
godenmelk *(puhan dewa)* 76
godheden (de zeven –) 62
godsdienstige gezindheid der opdrachtgeefster 62
Goris 68
de goud-kakkende slang 149
grahaṇa v phālguna 14; Sk *grahaṇa* en Jav *panglong* 129
grammaticale regel 52, betr het antecedent 122; betr het suffix *–nira* 122; grammaticaal-technische correctie 136
graveur v d Balawi-tekst 88
grĕbĕg's 130; grĕbĕg-viering 37
grensmoment; bhawacakra– 113; tijdloos 95
grondwoordverdubbeling c.q. reduplicatie 130/1, 134; in eigennamen? 143; functie der – 146; bij onbepaald object 134
grootmoeder als moeder, v RN 83, 113, v Maitreya 69
guguladhūpa 47
Gulingan-Ḍara 149
gumanti 113/4, 163
gunstige maand (bhādrapada als) 118
gunung kombang 81; d ajar v Gunung-Kombang 81, 151
gunungan der grĕbĕg-viering 130; wegens *ukiran* 130

Guru, Bhaṭāra 165; de grote 29
guru 'nadhi ('nadi, 'nabi) 26, 133
gurupada 27, 133; de – v Wanjang 29

halfzusters van RN 144
Hana/Taya-oppositie in Nag. 1, 1, d 62
hanḍawe, handewa, handiwa 67; suikerpalm?, wensboom 145/6, 149; *handiwa-handiwa* 68, 76, 146
handiwa/Pajang-relatie volgens P 145
hanengevecht = defloratie 132; cf. *s(um)awung*
Hanuman's gesprek met Sītā 151
Hantĕn 139
hañang('s) 87, 89/90, 105/6, 155/60; de vier – v KN 89, 97/8, 105; v Bali 99, Campā 99, Madhura 91, 99, 156, Malayu 99, Zuidland 99, 153; kleurnamen der – 106; v Trunajaya 160; = *prabhrti* 154; = KN's yoginī's 159
haricandana 43/4, 49; Haricandana, –configuratie 49, –verering 49
Harihara (v Simping) 23; –beelden 23
hariṇākṣa Sk 154
Hariṇī-verhaal v d Sumanasāntaka 146
hariṇīwidruma = kalpataru 146
Harṣa-Wijaya (kidung) 105, 151
Hauptereignisse (die zwölf) 38
Heer, v Lamajang lawan tigang juru 55; v Mungguh 21; v Paruha 21; v Yānatraya 35, 49
heerser over de vier (ei)landen 87
Heerser over de Zuidzee 153
heilige, Bloem 122, Drieëenheid 61, Land 75, Paar 94
heiligdom v Nag. 56 sq. 139
heiligdommen, Jav., lijst, opsomming 139; als Nag.-thema 139; telling der – v Nag. 73, 3, a/b 139
helften v Prapanca's KN-passus 86
hĕli en *wĕli*, *hĕlyan* en *wĕlyan*, verkorting tot *lyan*, *len* 27, 133
hemelvaart, als beloning 85; Māyā's definitieve – 110, 117, 119; – der Pāṇḍawa's 86, 99
herdenking, v Māyā's çraddhā-herstel en hemelvaart 110, 117/8, 165; v h gesprek aan de Nairanjanā-oever 124
herdenkingsrite 119
herendienst 31/2
herkenningsmiddel, dagenschema als – 124
herstel, der rijkseenheid 165; v Māyā's çraddhā 110, 117/8
Hinduïstische, ascesebeoefening 39; dodenritueel 59, 108, 119, 128, 138; dynastiestichter 75; moeder = Iḍā 69; naam v Gāyatrī 62; yuga-theorie 75
Hinduïsten, geassocieerd met Pāṇḍawa's 155
höchste Vocalsteigerung 95
hofdame der Camse prinses 155
hogepriester 122; GM als – 118
homofonie v Sk woorden i h Javaans 119
honorifieke lidwoorden vóór persoonsnamen 158
de hoogste Buddha 99
hoogste der drie werelden 83; cf tribhuwanottungga
Mevr. Hooykaas 147
hulppredicaatswoorden 63, 131; dragers v h suffix *–a* 166; *wĕnang* en *kawĕnang* 153
hypercorrecte, *r– (rapus, rucap)* 150, woordvormen 130

Īça 152
Īçānabajra 30/1, 37, 40/4, 136; (–bhawana) 42
Īçānabajrabhawana 40
(Īçāna)bajrapura 42
Īçānabhawana 40
Īçwara 62, 131, 145 (cf creatieve goden); *īçwarī*, krama-inggil voor *wadon* 93
iḍā; Iḍā 66, 68/9, 71; haar echtgenoot 69, vader 69
identieke jaren, 1251 en 1256, 110; 1279 en 1284, 118
identieke levensloop der Gāyatrī-dochters 164
identiteit v d wensboom 146
ika, verwijzingswaarde 135; ter aanduiding van algemene bekendheid 156
Ilā, dochter v Tṛṇawindu 71; cf. Iḍā
illusoir tijdsverschil 118
inastwakĕn's betekenis 161
incarnatie v d Bodhisattwa 111; –wonder 112
Indische, mythologie, litteratuur, verhalen passim
Indisch-Javaans onderwijssysteem 129
Indonesische, talen 10, 63, 140; ruimtesatelliet 142; variant v Sk *sakala* 156
indra– tegenover *–indra* 93
Indra 65, 93, 103, 152; de vrouwelijke – 93
Indrabhawana, mokta ring 7

Indreçwarī 85, 93, 104; *Indra + īçwarī* 93; identiek m r Darapĕṭak 92 en Bajradewī 94/5; naast de Parameçwarī 93; haar zoon 95
ingelaste SHK-passus 97
initiatieriten 82
inleidende prepositie 95
inscriptieteksten 53, 125; v 1408 107
„het intermezzo" 116
inthronisatie *(pratiṣṭhā)* 166; object v –ritueel 165
intocht in Majapahit 135
inversie, regel betr –, 136
inzicht, niveauverschil 116; v Prapanca naast Ratnāngça = inferieur naast superieur inzicht 110,116; twee varianten v één – 110
irrealiteitsvorm, v *wĕkasan*? 166; regels betr – 132
isocyt v *umulih* (Malagasy) 130
Iwar (kanuruhan) 56, 143; cf Tipar; cryptisch? 143; cf Rawimāla

„het jaar –4" 119, 138
het jaar, 1284 65/6, 107/8; v h herstel v Māyā's çraddhā en definitieve hemelvaart 110; begin tegenover einde 118
jaartalvarianten 109
jaartalwaarde v h chronogram v Nag. 48, 2, a 142
Jacobi 84
jagaddhita (metrum) 30, 46, 142
Jagal Abilawa (lakon) 158
Jago, Jajaghu (canḍi) 7, 139
Jalatunḍa-heiligdom 142
Jambhala 62
Jambudwīpa 49; verbastering van Çangka- = Çākadwīpa 146
janānurāga, cf anurāga 103, 160
Janggala 165; eenheid v – en Kaḍiri 165
Japan (bij Majapahit) 135
jaṭādhara, jaṭā gimbal 150
Java, Javaans(e) passim
jawa, „buitenkant" 156; Jawa 51; Jawa-Jawa 139
canḍi Jawi 156; cf sakala
jāyā Sk, gehuwde vrouw, gemalin 102
Jayabhaya, die der Kaḍirise inscripties 75, die der MPse theorie 74
Jaya-Katwang 105
Jayanagara 28, 50, 85, 90/3, 95/6, 98, 105, 109/10, 113/4, 116/7, 119, 144, 163; moeder v 85, 91/3, 96, 105, 153; verwekking v 98; dubbele sterfjaar v 109; verdwijning v 109/10, 113, 116/7; strijd tegen Nambi en vijfvoudige vijand 144
jayendrā 160
Jina's 28, 60, 94/6; –configuratie 61; Jina-telg uit het Pancatathāgata-geslacht 29, 96; Jinadewī's 96; Jinawimba 94, 156/7
Jinendra 94, Jinendrālaya 94
jingga, „helrood" 105; Jinggādarana 160; cf Cina, Dara-Jingga
Jīwana 115
Jnānabajreçwara 96/7
Johns 11, 15, 18, 122, 129, 145/6, 148/9, 166/7
juru, lāwan tigang juru; cf Lamajang
juru dĕmung 144, Juru-Dĕmung 144
jurupada 36
„Juweeldeel" 37
Juynboll 127, 130, 146

kābhinawa (= kañar) 63/4, 145
kabodhisattwan-chronologie 65
de kaboddhan 33, 84, 136
kaçaiwan (dharmādhyakṣa ring) 55
kadang-haji 43/4, 140/1; = amātya
kadi als hulppredicaatswoord 63
Kaḍiri 66, 74/5, 101, 105, 144, 165; Kaḍiriërs 79/80, 105, 151
Kagĕnĕngan 139
Kahuripan 144; bhre – 69, 78, 111/2, 115, 161
Kaikeyī 47, 150
kakadang-hajyan 43/4
kakawin's 93, 128; –dichters 24, 48, 62, 110; –litteratuur 24, 70; –stijl 93; –taal 161
Kalampitan 30
kālāmra-vruchten 44
kalana Bhaya 87
kālakūṭa 63/5; –effect 65
kalĕpasan-riten 10, 127
Kali-Gunting (weduwe v) 80
Kaliyuga 86, 99
Kalki 74
kalpataru 75/6, 146; cf Hariṇīwidruma
Kāma en bruid 71
Kamahāyānikan, cf Sang Hyang –
Kamalagyan 40, 136
Kāmasūtra 76
„het kampvuur" 151
Kanaalgodinnen (de drie) 68/9
kanaka, hoger dan *mas*, 133; Tuhan Kanaka 133; Kanakamuni 133

kanuruhan, v Daha 56; Iwar 143; -tweetal 56, 143
kañar naast *kañaran* 63, 145; cf *kābhinawa*
kapancatathāgatan 69, 75, 95, 99/100; -chronologie 51, 95, 109, 157; -dynastie 28; -genealogie 67; -systeem 160; -terminologie 113; -tijdvak 28, 100; -theorie passim
Kapulungan 135/6
kapwa 45, 70
ka-R- naast *ka*-R-*an*-vormen 145
karangka Sk, Jav *karĕngka* 23, 25, 133
Karmabajrī 97/9
karnen v d oceaan, melkzee 63/5, 75; karnprodukten 64/5
karper 63, 145; cf *lĕmbora*
kartar 10, 12/3, 21, 58/9, 62, 108, 123; -offer 123
karuṇā 99
kasākṣātkrtan 162
kasarwajnān (Wairocana's) 145
kasatpadan (lĕpas -) 131
kasogatan 30/1, 35; cf dharmādhyakṣa
Kats 96, 145, 158, 162
Kaurawa's, geassocieerd met Buddhisten 155
kaustubha (edelsteen), op Java kostubha 64/5, 88
kawairocanan 97
kawĕnang naast *wĕnang* 153
sang kawi 26/7, 29; kāwya-genre, -traditie 120
keizer of Buddha, op Java: keizer èn Buddha 86
Kĕlagen 40, 136
Kĕmbang-Lampir 19
kennis der drie tijden 81
Kern passim
Kĕṭa 29; cf Saḍeng
Kiḍal 139
kidung, Harṣa-Wijaya 105, 151; Sri Tanjung 154; Sunḍa 134
de kleine wikalpa v 1272 138
de Klerk 12, 127
Klĕting, -Kuning en -Wungu 106, 160
de zwarte koe 66/7, 76
komāra, kumala 149; Komāracintāmaṇi 149/50
koning, v heel Java 89, 155; Majapahit 105, 163; Madhura 54; Malayu 72; koningen v Mataram 155
Koningin der Geesten 166
koninklijk(e), echtpaar in coitu 156; heiligdommen 139, familie v MP 59, 69, 90
kop v d gāyatrī 83, 116
Korawāçrama 49
bhre Koripan 112, 115, 143, 163/4
korte BK-tijdvak 50
kraambed (dood i h) 13, 19, 120
krama-inggil 93, 149
kraton, -bouwwerk 72, -successie 138, -trits (MP etc.) 146; v Mahiṣa-Rangkah 153, v d toekomst 155
kratu, „spirituele macht", 114
kriyā 94, -tantra 36; kriyâdhyātmika, kriyâdwaya 133; kriyântara 24, 94, 132/3
Krom passim
Kṛṣna (Wiṣnu-incarnatie) 91/2; -dochter Siti Sĕndari 155; -zoon 155
Krtajaya 150
Krtanagara passim; Buddha-periode 92; Buddhisme 153; bijzettingsplaatsen 157; Caturdwīpeçwara 94; Çiwâditya 84; dood en nirwāṇa 79, 94, 151, 159; Jinābhiṣeka 97; kleinzoons 98; leerling 55; militaire/spirituele activiteiten 153, 159; studie en praktijken 97/8; zelfbijzetting 157
Krtanagara-dochter(s), dewī's, hañang's passim; aantal 101/3, 106; de Buddhistische 104, 150, de Çiwaïtische 104; cf sang hyang Puṣpa
Krtanagara-hymne 21/22, 25, 94, 117, 157
Krtanagara-passus v de Nag. (symmetrische structuur) 93/4, 98, 100
Krtarājasajayawardhana, v 51 t/m 157 passim; gemalinnen 89, 97, 103, 105
Krtawardhana, vanaf 61 passim
kṣīrārṇawa, kṣīrodaka (Melkzee) 150
kumala 149
Kumāra 68, 75; -Gimbal en -Rare 150
Kumudaratna 41, 43
Kuran 30
Kusumawardhanī 84, 160
kuṭi v Mungguh 30, 37
kuwu 30, cf akuwu; Kuwu-Nātha 35
kuwuk (nĕmu); cf. Pakuwukan
kwalificaties en titels in Nag. 46,1 102/4

laat-MPse, dichter 111, 124, -verhalen 162
lakon, Calunṭang 155, carangan 85, Jagal Abilawa 158, -verhaal 155/6
Lakṣmī 146

Lalitawistara passim; betrekking tot de Nag., 108, 114, 135
Lamajang lawan tigang juru 51; Heer v 55
Lampongse clan-naam i v m Darapĕṭak 152
„Landbeschrijving" = Deçawarṇana 119
lange tijdvak der BK's 51
Langkā 151
langö, „poëzie", 28; kastawêng – 134; cf *ananmata*, *atpada*, *mangö*; *lumangö* 137
Lara Kidul 81, 153, 166
Lara Tĕmon, „de Vondelinge", 156
bhre Lasĕm 59, 66, 144; cf Nandinī
Lassen 35
lāwan, „gezel", 52, 94, 141, 157; = Sk *pratyanīka* 159; niet hetzelfde als *muwah* 156
lāwan tigang juru 51/2, 55, 89; constructietype 154
Lawana v Madhura 161
leerling, v Gautama 96, v KN 55
legitimering v d sampuṭa 76
Leidse bronsje 100
lĕkasana of *wĕkasana*? 125
Lĕmah-Surat, –Tulis 139
lĕmbora, zeemonster, 63/4; Jav traditie betr 145; voorgesteld door karper? 145
len 27, 95; cf *tan-len* en *hĕlyan*, **lumen* en *men* 133
lĕpas kasatpadan 131
levensduur der BK's 108
levensjaar, v d Bodhisattwa, het 29ste 108/9, het 34ste 110; –jaren v RN 109
levensloop der Buddha's 65
lexicologisch, onderzoek 130; –achtergrond der Pinggalā/Rati-equatie 147
lichaam v d preta (nieuwe) 144
het uitstralende licht *(prabhā)* 111
de lichtzinnige non 148
lidwoord, gebruik v h 128/9
Liebeszauber 149; cf cintāmaṇi
de Liefdegod 132; cf Kāma
linakwan v Nag. 64,5,c, te verklaren uit *linakwakĕn* 165/6
linawĕ-lawö 165
lingga (top v d) 152
linggapraṇālā 47, 140/2; met slot-*a* als adjectief
lingga/yoni-combinatie 47
litteraire, figuur in kakawin's 110; prestatie 120; spelletjes 91, 101; tradities 54, 120
Locanā 95, 98/100, 104; Bharālī – 97; –configuratie 98; v Tumpang 100; zie Bajradhātwīçwarī, eenheid v B en L, en Wairocana
Lo Caya (koning) 155
Loh-Gawe 143
Lokeçwara 61
de Lombokse copiist 111
lumangö, z. onder *langö*
Lumbang 30
**lumen*, cf. *len* en *men* 133
freule Luchtruim 83
lijkenveld v Palungan 124; lijkverbranding(sdag) 10
lijst der koninklijke heiligdommen 139

maagdelijke Buddha-moeder 67, 152
maagdelijke zwarte koe 76
maanden v 1284 138
maandvermelding bij chronogrammen 138
Heer Maanlicht 143
maataanduiders 51
mada, *madagandhacālita* 46/7
Madakari (= GM) 35; Madakaripura 29/32, 35/8, 41, 138
Mādhawī (viervoudig huwelijk v) 152
Madhura 51, 90/1, 99, 154, 160/1; = Campā 91, 99; cf sub Bali-; hañang, prinses v 91, 99, 156; pacificatie v 86; Lawana v 161; vorst v 54, 86; Madhura/Dwārawatī-betrekking 155; Madhura-Tanjungpura als eenheid 154
Madhurā 91, en Mathurā 90, cf Madhura
madotkaṭa 47
Mahābuddhaloka 18
Mahādewī 102, 160
Mahāguru 40, 45, 47
Mahāmeru-verhaal in TP 75
Mahā-Palyat 49
Mahāpati, de intrigant 144
Mahāprajāpatī Gautamī (variant –prajāwatī) 113, 117, 162; functionele dood 117, pleegzoon 117
Mahārājapatnī 115
maharddhika, mĕrdeka 54
mahāsthāpaka 122
mahāwyāhrti 16, 82/3, 116
Mahiṣa-Rangkah 86; zijn kraton 153
maithuna 71
Maitrāwaruṇī 69
Maitreya 67, 69/70, 99, 146; symbool

147; tijdvak 72; verwekker(s) 70 en cf 99
maitrī 69, 99
Majapahit passim; betrekking tot Pajang en Mataram 138, 146, 152, 155; dynastie v Singhasāri en – 52, 92; genealogie 85; koninklijk huis 61, 69, 90; Pancatathāgata v – 123; patih en clerus v 91, 93, 128, 134, 139; stichter v 90, 153; theorie, betr Jayabhaya 74, 92, betr kraton-successie 138; toekomstverwachting 75
sang makajayendrā 102
Malayu 12, 86, 89, 91, 105; hañang v 99; koning v 72; prinses(sen) v 91, 105, 153; cf onder Bali–
Māmakī 98/9
man v duizend maanden 21, 28/9, 55
manangkhadhara-pannagani 25
Manasija 62
manawung, çangkha, – sanggama 23/5, 132; ook mananḍang 24
giri Mandara 64/5
manggala-strofen 37, 40, 62, 111, 119
manggalya ring rāt 114
manggurupada of *mangjurupada* 26/7
mangkalĕkas als variant v *makalĕkas* 125, 166/7
manglad naast *mangukir* 130
mangö 28, 33/4; cf *langö*
mangulih-ulih, betekenissen 18, 130; *inulih-ulih* als causativum 131
„de manifestatie" 123
maṇik-toya 137
mapanji Patipati Jr 54
Marīci 71; dynastieke functie v h –beeld 148; cf Trṇawindu
marman Sk, Jav. *marma* 130
mas als persoonlijk lidwoord 133; honorifiek 158
maskerspel 133
mātā narendra 115; mātāmahī (çrī narendra) 62, 113
bhre Matahun 61, 66/8, 72/3, 98, 124, 128, 144, 159; de stier v 145
Matanjung of Matunjung 33, 136
Mataram 81, 146; kraton der toekomst 155; stammoeder v 155; bhre Mataram 146
mātṛṣwasar Sk 162
matutur 34, 137
mawijil, betekenissen v 147
mawiwāda 129
māyā 28
Māyā passim; Gāyatrī als Māyā-representante 119, 121, 123/4; visio beatifica 162, çraddhā-herstel 67, 110, 119, gesprek met de Bodhisattwa 65, 110, 121, 123/5, overlijden 112/3, 115, 164, en hemelvaart 110, 164, vervanging door oudere zuster 115, 143, etc., in het licht van de gelijkstelling te beoordelen
Māyā-Gāyatrī 152
MB-genealogie 82, –verhaal 75, 84
meditatietijdperk v d Bodhisattwa 110; cf āsphānaka en 165
meervoudige, bijzetting v KN? 157; patih 144; vermelding v 1253 157
melk v d maagdelijke koe 76; Çiwa als melkboer 76
de Melkzee 63/4, 76, 150
men, verkorting v **lumen* 133
metrum, eisen v h 45; metrisch-ambivalente lettergreep 135; metrische fouten v Prapanca? 144; metrische onregelmatigheid in Nag. 43,4,a 159
Messiaanse verwachtingen 74
het metafysische aspect van KN's dood 98
militaire, acties v KN 86, 153; expedities tegen de nūṣântara 92; periode v GM 142, 161; versus spirituele activiteit v KN 159
miraculeuze, verdwijning v h Çiwa-beeld uit c Jawi 158; vruchtbaarheid en moederschap 152, 155; geboorte v kinderen 76; voortekens 111
Mitra 69, 71
Mitra-Waruṇa 69, 71, 99; dochter v – 69; hoedanigheid 76
moeder, v JN 91/3, 96, 105, 153; v d koning v Malayu 105; v Kusumawardhanī 160; v bhre Pajang 69; v RN 28; 111, 113/4, 161; v BK IV 160; Prajnāpāramitā als – v d Buddha 160
moeder èn dochter v d BK 160
moeder/grootmoeder 113, v Maitreya 69, v RN 83
Moens 132/3, 143, 153, 155
sang moktêng Çiwabuddhaloka 94
de Monseigneur v Nadī 25, 44
mucap aji, betekenis v 129
muditā 99
mudrā Sk, op Java o.a. = *tapĕl* 64, 146
Muḥammedaanse eschatologie 74
Mungguh 30/1, 41, 43/4; *Mukuh* iplv –

40/1, 43; Heer v – 21, 43/5, 47; kuṭi v 30, 37
Muslim's 12; tegen MP 155
Muusses 21/2, 118, 131
muwah, betekenis v 127; *dina muwah* 128; verschil tussen – en *lāwan* 156
mysterie, des geloofs 35; v d KN-dochters 86
het mystieke huwelijk 81
mystificatie(s) 54, 102
mythische wezens 150
mythologie, Indische 71; versus historiografie 80

Nāda = Nādajna 22
'nadhi, zie *guru 'nadhi*
nadī 22/3, 140; Nadī een dharma? 23, 25, 44, 140
Nadintara voor *nadyantara* 41/2, 140, versus *nadītaṭa*, „rivieroever" 140
Nāgarakrtāgama, passim; complementaire, cryptische passages 110, 140; handschrift 123; hiaat? 157; hoofdstuk over heiligdommen 139; KRJW-passus 101; RN-verhaal 108; symmetrische onderdelen 86, 123; taal 42; toevoegsels 111, 123
Nāgarakrtāgama/Lalitawistara-betrekking 108, 114, 135
nagasari-boom 70; dynastieke associaties 148; Maitreya-symbool 147
nagelgevecht 70
nāhan, verwijzingswaarde v 135
Nairanjanā-oever 9, 38, 62, 65, 73, 108/9; „gesprek a d" 109, 124/5, 145
Nambi 48, 50/2, 56, 144; zijn verhouding tot Sora 143, val 142; cf Tāmbi
Nambi-Sora, verbastering v *Nandīçwara* 56
Nandi, stier v Çiwa 76; omtovering 76; Nandīçwara = Çiwa, cf Nambi-Sora
de koe Nandinī 66/8, 72, 145; *Nandinī*-keten v P 145
nara in *Ardhanareçwarī*, *nārī* in *Ardhanārīçwara* 156
Narārya Sanggrāmawijaya 88
nawang-worship 24/5, 133
nawung krīḍa (rudatin, turida) 24; cf *sawung* 23/4
nederdaling v d Bodhisattwa 111
Nederlander-Çiwaïet 37
Nederlandse normen v staatsrecht en successie 114
ngrorasin 10, 127
ngruwat-riten 129; cf prāyaçcitta
niet-distinctieve eigennamen 103
niet-*len* = nominaal *tan-len*, tegenover *rowang* 94/5
niet-man 67
niet-onderscheiding 119; cf adwaya
nieuwe lichaam v d preta 144
nieuwjaarsdag 1284 118, 165; toespraak v GM 165; viering 129
Nīlāngga 151
-nira i „A v B"-constructie? 163
nirguṇa 62
nirwāṇa 36, 86; Buddha op weg naar – 86, 94; KN's – 94; –symbool, –verwerving 159; de drie nirwāṇa-zoekers 37
niṣkala/sakala-tegenstelling 156; cf *jawa*, Jawi en *sakala*
niveau v abstractie en inzicht 116/7
niwedya 73
nominaal-dubbele pleegmoeder 116
normale, bijzettingsriten voor KN? 157; KN-dochters? 90
Nūṣa Kambangan 49
nūṣântara 88/9, 153/4; expedities tegen en onderwerping v 86/7, 92; –koningen 88/9; Madhura en Tanjungpura één –gebied 154

object, v inthronisatieritueel, v yoga 165; v Sarwajnapūjā 122
ochtend, v d 11de ekoddiṣṭaçrāddha-dag 61; na vollemaansnacht 123
„offerer proper"? 59
olah, „actief", *olah-olah*, „koken", ivm *wyāpāra*, *pamyāpāra* 137
Oldenberg 69
oleh-oleh tegenover *panungsung* 131
olibanum-preparaat? 150; cf *silodaka*
Olthof, BTJ-editie 151, 160
omineuze natuurverschijnselen 76
omtovering, v Nandi 76; v TB in Gāyatrī 122/3, 165; eerste en tweede 123
onbegrijpelijke theologie 160; cf *tēkwan*
onderwijs 129; Indisch-Javaans systeem v 129
onechtheid v Nag. 16,1 132
ongedetermineerd, subject 63, nomen, predicaatsnomen 157
onregelmatige reduplicatie? 146
ontbrekende, woord v Nag. 63,2,a 118; antecedent 122; determinans 157

ontmoeting, m d monnik 135; i d wildernis 101
ont*wurung*isering 123
de onzichtbare gezel v candi Jawi 95; verdwijning v 116, en herverschijning 158; cf Akṣobhya
oorkonden als functionele tweelingen 55
oorkondetekst (diskwalificatie v) 154
opperpriester, GM als 165; de Buddhistische – 122
opsomming der heiligdommen 139
optreden, v RN 165, v pleegmoeder TB 116/7
opvoedster v d Rājapatnī? 163; cf rājnī-paningkah
opvolging, feitelijk of juridisch? 114
oudere, betekenissen van *çraddhā* 131; commentatoren 131; geschiedenis v d dynastie 110; Jav. litteratuur 85, 156; de oudere zuster 143, v Māyā 113, 115, v Gāyatrī als „Gāyatrī-dochter" 116
ouderwetse causativa 18
oud-inheemse, figuren? 155; sjamanisme 128; elementen i h Jav. cultuurpatroon 59
oudste dochter, v KN 78, 82, 151, 156, 158; v Çiwa-Buddha 101; v Sawitar 83; fungerende als jongste 82
overdrachtelijk gebruik v verwantschapstermen 134
overeenkomst (terminologische) 116
overgeleverde TP-tekst 76
overlijden, v Gāyatrī 114, 116; v d Jav. Māyā-figuur 112; v RN 108; v TB 117/8
overwinning v d wikalpa 39, 42/3, 138
overzeese gemalin v KRJW 86

*pa**, verbaalsubstantiva met – 163
het heilige Paar 94
Pabayĕman 30
pacificatie v Madhura (KN's) 86, 91
paçraddhan 5, agung 5, 7, 107/8
bhre Paguhan 61, 66/9, 72/3, 76, 124, 128, 144
Pajajaran 80
Pajang 48, 59, 75, 81; dynastie, kraton, heerschappij v h Çiwaïtische – 48, 50, 56, 146
bhre Pajang 59, 66/9, 144, 146, 160; haar enige zoon 160
Pajangse, figuur, informatie, verhalen 49/51; verband m gebruik v *handiwa*? 145
tan pakawandhya 18/9, 167
palapā (tan amukti) 142, 161; de ruimtesatelliet Palapa 142
de Paleisbloem (Sĕkar Kĕḍaton) 122
palet, palyat, „eeuwig" 49; Tapa Palet 49, 148 (cf Mahā-Palyat)
palmwijntapper (de onfortuinlijke –) 149
Palungan 80/1; lijkenveld v 124
pamalayu 87, 91
Pamĕkas v Pajajaran 80/1
Pamor, cf Wāhana-Pamor
pamotan 73; Pamotan 73, 149; cf Pramiçwara ring –
pamyāpāra, „verversingen" 137; cf *olah*
panaḍahan sajĕng 98
Panataran 84
Panawijen 159; cf mpu Pūrwa
Pancadewī, som der pāramitā's 96
Pancar 30
Pancatathāgata 60, 104; alias Sarwajna 61, 158; configuratie 61, 109, 123; dynastieke toekomst 74; manifestatie op Java 60, 97; synchronische configuratie 61, 158; theorie 117
Pancatathāgatadewī 98/9, 104, 158; = Caturdewī 99, 104
Pancuran-Mungkur 135
Pāṇḍawa's 158; geassocieerd m Hinduïsten 155; hemelvaart der – 86, 99
Pāṇḍurawāsinī 98/9
pangaring-aring (bale) 151; cf stoeipaviljoen
pangaring-aringan, cf *badihyang*
panglong, naast Sk *grahaṇa* 129; panglong-dag 9, 12
paningkah 163, naast *amwangmwang* 114; cf rājnī– 114/5
Panji-roman 104; gemalinnen i d – 160
pannaga 25, 133; *–pannagani* 25
parajana 75, –hegemonie 75
Paramabhagawatī 113, 162
de Parameçwarī 90/3, 96, 160; v Nag. 46,1,a 92/3, 153; Bra-Wijaya's 155; moeder v Jayanagara 85; synoniem v Indreçwarī? 93; haar zoon 90
de pāramitā's 96, 99/100
paranggalawe 55; –passus 51, –jaar 154
Pararaton passim; verhalen 53/4, 91, 98, 100/1, 105/6, 151, 158, o.a. betr de KN-dochters 78, 80, Darapĕṭak 152, Mahāpati 144, „de samenzwering" 151, Tapatī 101, de pasunḍa-bubat 139
sang paratra 118

candi Pari 90
pariwāra v Wairocana 97; = sahakārī 158
Paruha (Heer v) 21
Pārwatī, naast Çiwa 100
pasaḍeng v 1253 142
pasunḍa-bubat 7, 139; v 1272 142
Pasuruhan 40/1
patani 73, wanspelling *pathani* 148, Sk *pattana* 149; yaça – 72/3
pati Sk = *wīra* en *rāja* 143
patih 73; „de patih" = GM 136; a.s. koning 54; dubbele 56; v Daha 28, 72 (GM als – 133), v MP 28 en cf. 56; tweevoudige en meervoudige 144; tweetal als Çiwa-manifestatie 143
patih/Agastya-relatie 71
patipati Sk compositum; mapanji Patipati Sr 55, Jr 54/5, 144
patronaat der Rājapatnī 165
patulangan ratu 5
pāwak bhaṭārī Paramabhagawatī 113
Pawitra 46/7, 142
penan, „tante", niet „zwager", 66/7, 69, 146
pĕnḍapa-terras v Panataran 84
pĕrdikan-dorpen 135; -gebied 31, 38, 52/5
periodieke prioriteitswisseling 67
phālguna 14; -feest 129; phālguna/caitra-feest? 129
Pigeaud passim
Pilan 46/7
pinḍa, Sk offerspijs 10/1, 17; jongere betekenis op Java 17, 58, 124, 130; – aanbieding bij dodenritueel 11, 17, 124, 130; functie v d dagelijkse – 144; *pinḍa/tapĕl*-relatie 149
Pinggalā 68, 147; cf Rati en Smara; Pinggalā/Rati-equatie 147
pitrtarpaṇa 19, 127
plaatsnaam, -namen 42; *sagala* opgevat als – 156
de pleegmoeder 113, 162; RN's 115/6; TB als – 116, 124; de dubbele – 116; -functie 117
pleegzoon v Mahāprajāpatī 117
Poerbatjaraka passim
politiek belang v h ritueel v 1284? 165
pontianak 19, 121, 129
positieruil? 114, 163
Pott 69
Poyahan, „Zoutmijn" 139; cf Bala-Masin
de prabhā 111, 161
prabhrti, 1° = hañang 154; catus prakāra – 88/9, 154; 2° „etc." 154
prajāwatī Sk 162
prajnāpāramitā 99; Prajnāpāramitā, prinses 101/3, 113, 116, 153; produkt der verlichting èn Moeder v d Buddha 160; tĕmahan v Gāyatrī 123, 165; de – v haar tijdperk 160; Gāyatrī-Prajnāpāramitā 125, 162, 166
prakāça, betekenis 158; stoplap? 118
prakāra 1° categorieaanduider of hulptelwoord, 88/9, 154; 2° „etc." 154
prakrti, aanleiding tot misverstand v Poerbatjaraka 89
pralambang's v Jayabhaya; het verhaal daaromtrent 74
Pramiçwara v Pamotan 73, 149
praṇawa 82
prang awilĕt 70
prapanca 110; Prapanca passim, auteur v d Nāgarakrtāgama; zijn gesprek m Ratnāngça 110; overigens verspreide opmerkingen over zijn gedicht, opvattingen etc.
pratidina, het – v Nag. 65,5 166
pratiṣṭhā Sk, „Tronbesteigung", „inthronisatie" 157, 166
pratiṣṭhasabha 46, adjectief, als nomen opgevat door P 142
pratyanīka Sk = Jav *lāwan* 159; *-prabhu* 159
pratyeka 31, 36; pratyekabuddha's 36; pratyekayāna 35/7, 99
prāyaçcitta 129; cf ngruwat-riten
predicaatsnomina, zonder grammaticale determinans 157
preta 10, 17, 58; de tot Gāyatrī omgetoverde – 166; het nieuwe lichaam v d 144
pretatarpaṇa 20
priesterlijke, staatsman 50; de drie – functies 129
primaire, babatangan 51; functie v 1284 117
prins v Dwārawatī 160
prinses, v Campā 86, 90/1, 105, 154, en TP-figuur 155; – v Madhura 91; v Malayu 91, dubbel in 105; in prabhrti-functie 89; verschijning in stralend vuur 80; Sāwitrī 84
prior v Wanjang 49
prioriteitswisseling 67, 128, op de bhawacakra-grens 144

pseudo-, klassieke verhalen 85, Camse tempel 90, tekstverbetering 124, coitus 149
Pucangan 46, 142
pu handewa, puhan dewa 76
pūrakapinḍa's 58, 144; hun functionele samenhang 144
de purohita v Nag. 64 13, 21/2, 24/6, 36, 38, 56, 108; cf 35, 123, 129
Pūruṣa 62
mpu Pūrwa v Panawijen 159/60; = s hy Ṣaḍabhijna
Pūrwayawādhipa 159
sang hyang Puṣpa 122/3, 166; = KN-dochter 122
putri Cina 105
pyāpāra, v d. Tuuk's gissing iplv *wyāpāra* 137

raadpleging der overledenen 165
Rāhu 51, 65
rāja naast *pati* en *wīra* 143
rājadhānī 35
rājādhyakṣa fout voor *dharmādhyakṣa*? 134
rājapatnī 102; de Rājapatnī 6/8, 16, 18, 101, 113, 160; haar patronaat 165
raja putri, „koningin" 93
rājasa 70; het Rājasa-geslacht 88
Rājasanagara passim, de jonge BK v h Nāg.-verhaal
Rājasawangça 88
rājnī-paningkah = *rena amwangmwang* 114/5, 163
Raktalawana 160
rama of *rāma*, „vader", 42, 140; in *wano rama*
Rāma 47, 53, 78, 132, 150; -variant op Java 53, 78; -verhaal 78, 105
Rāmāyaṇa 47, 58, 151; -verhaal 54, 78, 82, 151
ramêkudadu 54
rangga (dubbele) 56, 143
Rangga-Lawe 51; -jaar 51; kidung - 151
Ranggah-Rājasa 51/2, 92
Ranu Puhan (de Melkzee) 150
rarā wungaran, naast *hañang*, 154; cf *wunga wungaran*
Rati 17, 115, 147, 164; cf Pinggalā/Rati-equatie
Ratnāngça (ācārya) 21/2, 37, 44, 48, 110, 116/7; zijn verhaal 110, 114, 116/7
Ratnabajrī 97/9
Ratnapangkaja 37, 44; kuṭi 30/1, 41, 43, 136
Ratnasambhawa 61; -identiteit 61, 145; = derde BK 145
Ratnatraya 37, 61
de ratu's v Nag. 42,1,d = hañang's, v verschillende herkomst 87, 153
Rāwaṇa 78, 132
rawimāla Sk = Jav. *kalangan*, te lezen in *Elam-Iwar*? 143
realiteitsvorm bij *towi* 136
reduplicatie en grondwoordverdubbeling bij causativa 131; cf 146
regel, betr antecedent 122, inversie 136, suffix *-nira* 122
reïncarnatie v Mevr. Taki 148
reis, v Prapanca 29, 135; v RN 29
rekensysteem der Jav. chronologen 109
religieuze, waardering v d coitus 147, connotatie v *nawang* 133, praktijken v KN 97
rena amwangmwang naast *rājnī-paningkah* 113/4
Rĕngkannadī 22/3
ritueel v 1284 passim; *ing kaḍatwan* 124
Rouffaer 58
rowang tegenover *tunggal*, niet-*len* 94, 96; *rowang* v Bajradewī 95
ruil v vorstenzetel? 114
rijksdelingstheorie 78; cf 51, 82
rijksgroten 61; dubbele - 56

„sacerdotalia" 123
ṣaḍabhijna Sk „v zesvoudige abhijnā" 159; s hy Ṣaḍabhijna 86, 99/100 = „Heer v Panawijen" 160; Ṣaḍabhijna/Ṣaṭpāramitam als echtpaar? 100
Saddharmapuṇḍarīka 35/7
Saḍeng 29, man v - 143; Saḍeng/Kĕṭa-affaire 49; wangbang Saḍang 143
sagala 139, Indon. variant v *sakala*; misverstand tav *ring sagala* 156/7
sagalapratiṣṭha, „door zichtbaar beeld gekenmerkt" 46/7, 94
saha prakāra = *saprakāra*, „etc." 128
sakala o.a. zichtbaar, vandaar „buitenkant" = *jawi*; cf canḍi Jawi 156
sakalaniṣkala, „stoffelijk/onstoffelijk", vandaar „zichtbaar/onzichtbaar" 156
sakalapratiṣṭha 46, 156; cf *sagala*-
Sambang 40/2
Sambaraṇa 81, 151
sambhrama, „nervositeit", „gastheersplicht", 137

samenhang, der pūrakapiṇḍa's, der tapĕl's 144
samenwerking, sexuele, v KW en GM 76
„de samenzwering" in Pararaton en Rāmāyaṇa 151
sampuṭa, coitusvorm 76, 149; verband met *cupu maṇik* 149/50
Sanatkumāra 66, 68, 77, 147, 150
sanggama pupu, „dijcoitus" = *sampuṭa* 149; cf *manawung* – 24
Sanggrāmawijaya (Narārya) 88
Sang Hyang Kamahāyānikan 20, 29, 96, 100, 104; GM's onderwijs aan RN, met o.a. Prajnāpāramitā-theorie; details passim; cf Wajracchedikā-Prajnāpāramitā
sangkalpa-strofen Nag. 63,1 sq. 128; sangkalpa-eis 138
Sangsatyawan 152; cf Satyawān
Sanskrt passim; Javaans Sanskrt o.a 73, 117, 137
saprakāra, „etc." 128
saptaghaṭi 128; cf. *ḍawuh*
Sarwajna = Pancatathāgata 60/1, 74, 158; = Wairocana 98; „boodschap v d –" = Gautama's belofte aan Māyā 121
Sarwajnapūjā 6, 59/62, 74/5, 123, 137, 145
Sarwajnarūpa 97, 158
ṣaṭpada, ṣaṭpāda, „bij", 131
ṣaṭpāramitam 96, 100; cf Ṣaḍabhijna
Sattwabajrī 97/9
Satyawān 84, 152; Javaans S.-verhaal 84
Sawitar 82/3
sāwitrī 82, 101; Sāwitrī, MB-figuur, zuster v Tapatī 81/2, 84, 100/1, 104; op Java = Gāyatrī 85, 104, 152
sawung, vechthaan, hanengevecht/defloratie; – *sanggama* 24, 132; – *tĕnung* 132
Sawungan 33
schelp- en schedeldrager 23; schelphoorn, cf Çiwa
schema der voogdijperiode 139
scheppingswoord *astu* 112
schip, vaartuig = *yāna* 137; schip/yānasuggererende tapĕl's 137
Schrieke 152
sedampati 164
Sĕganten-Poh 134
Sĕkar Kancana 166, Sĕkar Kĕḍaton 122
Sĕkaten, afleiding v *sĕkati* 9, 12, 128, „de bedeling" = *çrāddha sĕkaten*
Sĕrat Aji Saka 74
Sewayana, bangsal – 37
sexeverandering 66/7; sexuele beloning 76, opwinding 98, samenwerking 76
Sidaarja (Sidoardjo) 136
silih 115, „opvolgster" 163
silodaka, Jav. voor *kṣīrodaka*, „Melkzee" 150; = *sirarnawa* 150; cf. *kṣī-*
Sīma 30, 43/4
Simping 23; Harihara v 23
Sinḍok 40, 48
Singhasāri passim; bhre – 114/5, 163; dynastie v – en MP 52; val v 90, 158
Singhasāri-Majapahit 92
sitawṛṣabha 68
Sītā 78, 151, haar splitsing in Sītā-I en -II, 78, 81/2, 101, 104
Siti-Sĕndari, dochter v Kṛṣna 155
situatie tijdens Māyā's zwangerschap 112
sjamanisme 128
Skanda 68, 88
Slametmuljana 24, 28, 45, 127, 129, 142
de slang, Antaboga 149, Bāsuki 65
sleutelwoord v Nag. 63 sqq. *(çraddhā/çrāddha)* 118, 121, 125
slot-*ā* v Sk woorden 46, 95
„slotritualia" 123
sluitstuk v tweeërlei ritueel 165
Smara 147; kakawin Smaradahana 147
smaraṇa, cf *anusmaraṇa*
Smara/Pinggalā-kwestie 147
de som der pāramitā's 96
Sora (dĕmung) 51/2, 56, 143/4; cf Nambi-Sora, nandīçwara 143; = Juru-Dĕmung? 144
spirituele, (v. militaire) activiteit v KN 159; macht *(kratu)* 114; waarden 96
Srangan 139
srda(h) 20, = *anugraha, çraddhā* 125
Sri Tanjung 154; kidung – 154
de stad der zaligheid 35, 37
stammoeder der koningen v Mataram 155
stammoederschap v Gāyatrī 82, 155
van Stein Callenfels 21, 26, 84/5, 152
Stein der Weisen, wondersteen 149
sterfjaar 119; Jayanagara's variabele – 109; TB's – 118
sthāpaka 45, 47, 165; ring sudharma 21
stichter v MP 90, 153
stier (de witte) 66/7

stoei, –partij (sacraal karakter v) 73; –paviljoen 73, 151
stoffelijk/onstoffelijk, zie *sakalaniṣkala*
strī 61, *strīharaṇa* 147
strofecaesuur 114
strijd om het amrta 65
Stutterheim passim; t zake v uitgevallen Nag.-strofe 157
subject, determinering v 63
substituutconstructie 131
Subhūti 96, Subhūti-tantra 96/7
successie, v 1251 164, v 1401 56
Sudewī 163, godin 164; – apalih 115
suffix, *–a* ivm hulppredicaatswoord 166; *–nira* in Nag. 65,1,a 121
Sugrīwa (de apenkoning) 54, 78, 80; I Gusti Bagus – 145
suhita Sk 152; dubieuze Pararatonkoningin Suhitā 102, 152
suikerpalm 75/6, 146, 149; = Umā 75
Sukamrta-tekst 53/6, 85, 91, 93, 102, 143/4, 154; –vijftal 144
Sumanasāntaka (kakawin) 71, 146; cf Hariṇī-verhaal
sumawung, „een hanengevecht houden"; – *sanggama*, „coïre" 132
Sumatra, cf Bali–; Jav verhalen op – 152
Sumpud-Rupit 46/7, 142
sungay, gebruiksgebied v 140
superieur tegenover inferieur inzicht 110
Surā (godin) 64, 146
Surabhaya 136
Surakarta 37
Surayaça (kuṭi) 33/4, 136, 139
Sūrya 81/2; zijn twee dochters 82, 100
suṣumṇā 68; Suṣumṇadewī 69, 160
Susuruh 80/1, 151; –verhaal 80, –zwerftocht 81
Suyudana 155
swaduhitā v Wijayarājasa 69
swah 15/6, 83, 152; cf *bhūr-bhuwah-swah*; P's vertaling 129; *swah muwah*, „ondergaande zon", „late namiddag" 10, 16, 165
de Swah 16, 83, 95, 101, 116, 121
symbolische betekenis v gerechten 74
symbool, v eenheid der twee rijken en religies 115; v vlijt of hartstocht? 131
symboolfunctie der tapĕl's 58/9, 63
symmetrische structuur 11, 139, 166; v d KN-passus 86, 93; in de Nag. 116, 123
synchronische, Pancatathāgata 61, Pancatathāgatadewī 158
synonieme titels in Nag. 46,1 103

taḍah naast/tegenover *piṇḍa* en *tapĕl* 72, 124
Tajung 40/1
Taki (koning); TP-verhaal over zijn gemalin, voorloopster der Camse prinses, en over zijn dochter in koegedaante 148, 155
Tāladhwaja 73, 149
Tāmbi, cf Nambi 55/6
tan-*len* 27/8; *tan pakawandhya* 18/9, 167; tan amukti palapā 142
tangan = 2 50
tanjung, boomnaam 154; cf Sri Tanjung en Tanjungpura
Tanjungpura 90, 154; cf Bali– en Madhura-Tanjungpura
de „tantes" v koning X 66/7, 69; cf *penan*
tantratraya 36
tantrische, karakter v SHK 60; – riten en praktijken 60, 129
Tantu Panggĕlaran 49, 65/6; cf 75/6, 149/50; TP-verhaal over Mevr. Taki en haar reïncarnatie in de prinses v Campā 155
Tapa Palet 49, 148
Tapa Wangkĕng 48/50, 148; = GM 49
tapĕl en combinaties passim
Tapatī, Sūrya's jongste dochter 81/2, 100, 104, 151, 160; –verhaal 81, 151; haar betrekking tot Sāwitrī en Gāyatrī 82, 101, 160
Tārā 98/9
Tathāgata-geslacht 29, 96
taya 61; Taya-figuren 61; Taya-tijd en rijksdeling 82
Teeuw 130, 132, 160; Teeuw-Uhlenbeck 14/5, 17, 45
tegennatuurlijke coitus 76; cf sampuṭa
tĕka en *tĕkap*, resp. 87 en 63
tekst en vertaling v Par. 20,3 sq. 151
tĕkwan 116, 157/8, 160
tĕlas, betekenis v 161
telling der heiligdommen in Nag. 73,3 139
telwoorden, gebruik der 31, 51, 128
tĕmah, *tĕmahan* 123, 125, 153, 165
Tĕmon, Lara 156
tempel v Çiwa en Buddha = v h zichtbare beeld 94

tĕnḍas(an), *tĕras* en *tĕrus*, betekenis ivm Tra-Sungay 139/40
theorie, betr kapancatathāgatan 53, 109, het Wiṣnuïtische rijk 92, de ene BK-dochter 103, dwādaçawarṣaçrāddha 107, 117, kraton-successie 138
Tibet, Tibetaans dodenritueel 6, 59
Tiktamalūrā = Majapahit 115
Tipar (tumĕnggung) 51/2, 56; Tipar/Iwar-relatie 143
toegevoegde Nag.-strofen 145, 161; cf 111, 123
toekomst, –verwachtingen, –voorspelling 74/5, 81
toverdoos 150, tovermacht 122
towi met realiteitsvorm 136
Ṭowong-spel 123
traditioneel, aantal gemalinnen 104, lakon-materiaal 156
trappen der Vocalsteigerung 95
tras, *tras-sungay* 41, ivm Tra-Sungay 30, 41, 135/6; = Antara-Sungay 140
Trawulan = Antaraçaçī 140
tribhuwana, *tribhuwanottungga*, *triloka* 16, 83
Tribhuwanottunggadewī, ook Tribhuwanawijayottunggadewī, passim; met „de krijgsgevangene" en Gāyatrī een trits 101
Triratna, Buddhistische trits 37, 104; –equivalent 61; vrouwelijke – 104/5
de trits Kagĕnĕngan – Kiḍal – Jajaghu 139
troostwoord v d Bodhisattwa 124
Triyāna 35
Trṇawindu 71; cf Ilā; naast Marīci 71; naast Anggira 148
trṣnā 71
Trunajaya 160; zijn hañang's 160; vergelijkbaarheid m Wijaya 160
Tuhan Kanaka 133
bhre Tumapĕl 61, 71, 128, 144
tumĕnggung-tweetal 56, 144
Tumpang 100; Locanā v 100
Tunggilis 30
Turayan, Turen 143; Tūryāntapada 52/3, 143
Tuṣita-hemel 111, 161
v d Tuuk, herhaaldelijk genoemd, vaak begrepen in „KBW"
tweetallen, wegens grote verscheidenheid niet afzonderlijk vermeld
de twintig militaire jaren v GM 142
tijdloosheid v miraculeuze gebeurtenissen en situaties 95, 124
tijdperk, bhawacakra– 113, Jayanagara– 113
tijdschema, ekoddiṣṭaçrāddha– 108, 124
tijdstipbepaling in Nag. 66,2 124
tijdvakken 36, 39, 48/9, 51, 72, 79, 90, 110, 116
tijdverschil, illusoir 118, of reëel 119

udadhitīra 136
Uhlenbeck, z onder Teeuw–
uitgesloten antecedent 122
uitgevallen Nag.-strofe, volgens Stutterheim 157
uitstel v dodenriten 119
ukiran-wukiran-gunungan-betrekking 130
ulah/wyāpāra-betrekking; cf *olah* en *wyāpāra*
ulih/pinḍa-betrekking 17, 130
ulih-ulihĕn ikanang dhārya 18/9, 101, 120
Umā 75/7, 150; als kalpataru = suikerpalm 75; merkwaardige kinderen 76/7
umulih/uminḍa-betrekking 68, 130; *uminḍa*-varianten 130
upanayana, –mantra 82/4, 101, 151; –ritueel 151
upekṣā 99
Upendra = Wiṣnu 116
urā/wrā, *uran-uran* en *ure/uray* 127
ring usāna 156
utkaṭa, *utkaṭā*, *pangutkaṭa* 46/8
utsāhĕng yoga 112/3
uurtelling en uuraanduiding 11

„Vader" 42; de vader des konings 67, 164; de vaders v Iḍā 69
val v Singhasāri 90, 158
variabele sterfjaar v Jayanagara 109
varianten, der Maitreya-verwekking 99; v *uminḍa* 130, v één gebeurtenis 138
verbastering v Sk woorden op Java 140, 150
verdubbelde voogdijperiode 109, 112
verdwijning, v JN 109, 116/7; v het „beeld" v canḍi Jawi 116, 158
„de verkeerde bruid" 139
verloren, SHK-passus 105, informatie 116
verminking, v Nag. 3,1 164; v Nag. 49,1 164
„vernoeming" op Java 163

verplaatsing, v d Mahāmeru 75; v Wijaya i BTJ 155
„verpersoonlijking" als vertaling v *prakrti*? 89
versanskrtisering 162
vertegenwoordiger, v Batavia 37; v het eerste Buddhistische rijk 159
verwantschapsterminologie 113, 134
verwekkers v Maitreya 70
verwekking, v Akṣobhya-Jayanagara 98, v Bañak-Wiḍe 152, v d KN-dochters 98, v Maitreya 99, v d nieuwe BK 117
„de Verwelkoming" 123
verwerving, v Buddha-status 71, 73; v d verlichting 110
verwijzing (pronominale) 94, 110, 121/2, 135, 156
de vier, gebeurtenissen v 1250/51 116, hañang's = „KN-dochters" 89, 105, koningsvrouwen 101, nūṣântara-gebieden 87, pāramitā's 96
de vierde, BK 61, 67, 69, 73, en zijn moeder 160; excursie (RN's) 37, 110, 135; vrouw v Bra-Wijaya 155
de vierdochtertheorie mbt KN 79, 87/8, 102/3
de vierhoofdige Brahmā 152
viervoudige huwelijk v Mādhawī 152
visio beatifica v Māyā 162
Vocalsteigerung, hoogste trap 95
volgorde der KN-expedities 87
volkstaal 42
vollemaansdag, –nacht, –ochtend 10, 12/3, 121, 123
volmaakte koningschap (amrta en het) 65
volwassenheid v e pasgeborene 150
voogdijperiode (chronologie der tweede) 108, 139
vooropgeplaatste telwoorden 51
voorspellingen 86, 121, 123
voortekens 111
vorstenvergadering v 1–1–1284 118
vroegere koningen (verhaal over de) 139
vrouw, i d classificatie 59; voor één coitus 155
vrouwelijke, hoofdfiguur in Nag. 63 sqq. 74, 121; leerling v d ajar 74; tapēl-aanbieders? 59; Indra 93; Drieëenheid 104; Triratna 104/5
„de vurige Buddhiste" 62, 127
de vijf, BK's 60, 92; Jina's 61; vijanden van Jayanagara 144
de vijftien vorstelijke personen 84

wadhūharaṇa 147
Wāgindra 62
wāh-uda, amāh-uda 148
de wāhana voor Wijaya en zijn bruid 144
Wāhana-Pamor, echtpaarrijdier? 144
Wairocana 61, 95, 97, 100, 145, 158; –Sarwajna en kasarwajnān 98, 145; zijn pariwāra/dienaressen 97; ivm Bajradewī 96, Bajradhātwīçwarī 96, Locanā 94, 96
Wairocanaïstische Locanā? 100
Wairocanau = W. + gemalin 100
Waiṣnawa-Bauddha, Waiṣnawa-Çaiwa 36
wajra en *wajrin*-synoniemen 93
Wajracchedikā Prajnāpāramitā 96, bewerkt in SHK 96
wala Sk, verwerkt in Bala-Masin 139
Waluh-Bang 49
walvis, voor *lĕmbora*, 63
wandhya naast *wurung* 18/9, 121
Wanjang 29, 42/3; prior v 49; cf Wangkĕng
wangbang Saḍang 143
Tapa Wangkĕng 148
wangsalan 59, 92; –equivalent, –variant, –verband 93, 121; –ketens v P 145
waringin als wensboom 146
Waringinpitu-tekst 84
Waru 33/4, 136
Waruṇa 69, 71; naast Mitra 71, 99; Waruṇa-achtige vader 69
Wasiṣṭha 66
Watu-Kiken 33
wayang-verhalen 144
wederkerigheidsaanduiding 129
weduwenverbranding, Indische traditie tav 164
weeklacht v Māyā 124
wĕkasana of *lĕkasana*? 116, 125, 166
wĕli/wĕlyan, zie *hĕli/hĕlyan*
wĕnang = Sk *wiçeṣa*; sang hyang Wĕnang idem 85; naast *kawĕnang* als hulppredicaatswoord 153
wĕngkĕr appellativum 73; bhre Wĕngkĕr 61, 67, 71/3, 116, 128, 144; *wĕngku* 149
wensboom 67/9, 72, 76, 146, 149/50; geen botanische identiteit 146
wenskoe v Wasiṣṭha 66/7
wereldtrits 83; cf *bhūr-bhuwah-swah* en Tribhuwana–

Werocanā of *Werocano*? 100; cf Wairocana
west/oost-reis 80
We-Pětang 30
we tis 16, 128
Wezen uit het Hiernamaals 122
wibudha Sk, cf *wiwudha*
wichelarij 59; wichelhaan = *sawung tĕnung* 132
wiçeṣa Sk = Jav *wĕnang*; sang hyang Wiçeṣa 85
Wijaya, als koning KRJW 50/1, 53/4, 79/80, 82, 100/1, 105, 144, 151, 155, 160
Wijayarājasa 69, 116; *swaduhitā*, zijn dochter 69
wijil, o.a. verschijning, geboorte 12/3, 161; mbt de koning 111/2, JN 117, RN 109, 117
wijilnira v Nag. 65,1,a; suffix en antecedent 121/2
wikalpa 39, 42/3, 138; de kleine – v 1272 138; cf overwinning v d 138; de twee wikalpa-situaties v d Bodhisattwa 138
Wikramawardhana 67, enige zoon v bhre Pajang; zijn bruid 67, 160
wiku rāja of *wikurāja*? 141
de wildharige knaap 150
windstreken 59, –patroon 87
Wipularāma 140
wīra 55, = Bhairawa en echtgenoot, naast *pati* en *rāja* 143
wīrarāja 55, 144, 151; Wīrarāja 48, 50/5; apanagegebied 52, –equivalent 55
Wirāṭa 158
Wiṣnu 49, 51, 92, 132, 145; cf creatieve goden en Upendra; –Buddha, –Çiwa 133, –priester 132; zijn gemalin Çrī 143, zijn incarnatie Kṛṣna 92
Wiṣnu/Çiwa-beelden 23
Wiṣnuïsme 37; Wiṣnuïtische, Daha 116, dynastie 92, rijk 92, titel v e Buddhist 25; de – vrouw v Par. 14,3 sqq. 143; Buddhiste als gemalin v – vorst 101
Wiṣnuwardhana 7
Wiṣnuyāna 37
Wiṣnwawatāra 51, 53
de witte stier 66/7
wiwuda voor „naakt"? 146; *wiwudha*, Sk *wibudha*, „god" 146
wiyat = *bhuwah*, „luchtruim" 83, 116, 152; dyah Wiyat 83, 116
wondersteen *(kumala, komāra)* 149
wong = 1 50
woordvoerder (GM als –) 118
ri wrddhanira, „in staat v rijpheid" 96, 159
wrddhamuṇḍī, „ervaren non" 113
wrddhi, grammaticale term 95; Wrddhi ring Bhuwana = TB 94/5; eventueel *ning* 158
Wrddhi-ning-Sih 158
wukiran, hypercorrect voor *ukiran*, prototype v *gunungan* 130
wunga in *wunga wungaran* = *rarā wungaran*, „jonge bloem", „prinses" 154
wungsu pinakādi 82, 103/4
wurung 18/9, naast *wandhya* 121; „gefrustreerd" en/of „pontianak" 121
wyāpāra Sk 34, 73, 137; op Java = *ulah*, *olah*, en *pamyāpāra* voor „verversingen" 137

yaça 61, + *buku-bukuran* en + *patani* 72/3
Yādawa's 91; –residentie 90
Yamaloka 58, 120; Yamarāja 62
yāna 36, Sk „schip", „vaartuig", „voertuig" 137; de drie yāna's 35/6
Yānatraya 31/8, 40/2, 44, 47/9, 52/3, 136/7, 139
Yānatraya-gangers (de drie) 138; Yānatraya-Madakaripura 41
Yawabhūmi 161; sa– 88; Yawadwīpa 88
yāwat/tāwat-constructie 125, 167
yayah 28, 133
Yayāti 84/5, 152
yoga, –instrumenten, –meditatie 160/1; object v – 165; in – verwekte zoon 147
yoga-beoefening 113, 122; – meditatie 112/3; yogatantra 36
yoginī's der gaṇacakra-riten 98
Yogya(karta) (voor Ayodhyā) 91
yuga-theorie 75

zaadverspilling (demonisch effect v) 76
„zelfbijzetting" v KN 157
„zelfstandige gebeurtenis" 138
zelfstandige regering v KN 153
de zes pāramitā's 96
de zeven, gedaanten v s hy Sarwajna 74; gerechten v d ajar 74; godheden 62; tapĕl-aanbieders 74; tapĕl-boodschappen 62
zichtbaarwording v d onzichtbare Akṣobhya 158
het zichtbare, beeld (tempel v h) 94; – Çiwa-beeld 95

zinstructuur (Jav) en elementen daarvan 95
Zoetmulder 127
de Zonnedochter(s) 84, 101
de Zonnegod 81; cf Sawitar en Sûrya
de zoon v, Gāyatrī 62, TB 62, Māyā 86, de Parameçwarī 85, 90, Darapĕṭak 90, Indreçwarī 95
Zuiden, Zuid(er)land, hañang v h 99, 153; cf Bali- 89, 154
Zuid-Sumatra 153
Zuidzee (heerser over) 153
zuiveringsritueel 14, 16/7
zuster v, Gāyatrī 101, Māyā 115
zustertweetal (tot Māyā te herleiden) 143
zustervarianten (functie der) 115
zwager des konings 69
zwangerschap, v Māyā 112, 125, v RN's moeder 111/2; tijdloze - 95; bevalling zonder - 117
„de zwangerschapsperiode" 138
de zwarte koe (Nandinī) 66/7, 76
zwerfgezellin 101, zwerftocht 151 v Wijaya
„Zijligging der Vrouw", „Vrouw op haar zijde" 149; cf Gulingan-Ḍara

LIJST DER GECITEERDE EN/OF VERMELDE TEKSTPLAATSEN

Ādiparwa
31, 27 64
33, 4 sqq. 65
102, 22 20
122, 11 127
123, 23 sqq. 127
157, 2 sqq. 81
Arjunawijaya
30, 1, d 131
Arjunawiwāha
1, 5, b 20, 131
9, 4, d 94
22, 3, d 130
31, 1, c 47
31, 3, b 114
31, 3, d 163

Babad Tanah Jawi
12, 30 sqq. 152
12, 37 142
13, 21 142
15, 36 sqq. 151
16, 20 sq. 151
18, 16 sqq. 155
19, 39 sqq. 105
23, 23 sqq. 155
23, 29 sqq. 152
24, 39 sqq. 19
193, 35 sqq. 106
249, 12 160
Balawi-tekst
I, 6 154
2, 5 154
3, 4 154
Bh. = KBW 4, 555
24 47
Bhāratayuddha
9, 4, d 83
14, 9, b 130
19, 15, d 20, 131
51, 3, b 163
52, 9 137
Bhīṣmaparwa
21 44
Bhomakāwya
1, 26 152
1, 26, b 152
1, 26, c 152
2, 5, c 152
2, 5, d 152
4, 9 132
13, 9, b 131
16, 2, c 137
21, 3, d 154
29, 1, d 131
88, 54, c 132
Brahmāṇḍapurāṇa
55, 25 sqq. 66, 147

cod. L.B. 1786
8, 38 sqq. 151

Erlangga-hymne
31 87

Hariwangça
13, 11, c 132

kidung Harṣa-Wijaya
2, 83 151
Kidung Sunda C
1, 23 137
Krtanagara-hymne
10 94
13 157

Mahābhārata
1, 17 sq. 64
1, 19 51
1, 171 81
2, 14 90
3, 293 sqq. 84
5, 114 sqq. 85
5, 186 sqq. 66

Nāgarakrtāgama
1, 1 111
1, 1, b 156
1, 1, d 62
1, 1/2 37
1, 2 62, 111
1, 3 111
1, 3 sqq. 110
1, 4 111/2, 114/5
1, 4, a 8, 108/9, 111, 162
1, 4, a/b 161
1, 4, b 111
1, 4 sq. 161
1, 5 111, 161

1, 5, a	161
1, 5, b	161
2	8, 108, 111/2, 114, 116
2, 1	111
2, 1, a	62, 113
2, 1, a/c	112
2, 1, b	114
2, 1, b/c	114
2, 1, c	162
2, 1, d	7, 112
2, 2	119, 163
2, 2, a	113
2, 2, c	83, 113/5, 162
2, 2, c/d	113
3	116, 164
3, 1	116, 164
3, 1, b	164
3, 1, c	164
3, 1, d	164
3, 2	145, 164
3, 2, b	61
4	116, 164
4, 1	83, 116, 143
4, 1, d	115
4, 2, a	116
6, 1/2	67
6, 1, a	67
6, 1, a/b	66
6, 2	68
6, 2, c	66
6, 3	160
7, 1, d	148
7, 3, c	69
7, 3, d	160
7, 4	103, 160
7, 4, a/b	84
8, 3	14
8, 3, c	128
8, 3, c/d	14, 36, 129
8, 3, d	129
12, 1	44
12, 1, c	21/6, 36, 44, 131, 133
12, 3, c/d	12
12, 4, d	134
15, 1, a	91
15, 3, b	148
16, 1, d	132
17, 7 sqq.	32
17, 8	22, 26/7, 36, 55/6, 134
17, 8, a	27, 29
17, 8, b	26/8
17, 8, b/d	27
17, 8, c	26, 28/9
17, 8, d	22, 26/7, 29, 46
17, 9, a	29
17, 11	32, 137
17, 11, b	32, 136
17, 11, b/d	33/4
17, 11, c	34
17, 11, d	33/4
18, 1	135
18, 2, c	136
18, 2/5	135
18, 3	165
18, 3/5	145
18, 4, c	164
18, 6, a	135
18, 6, b sqq.	33/4
18, 6, d	136
18, 7	34/6
18, 7, a	136
18, 7, b	31, 36
18, 7, c	32, 34, 136
18, 7, c/d	34, 36
18, 7, d	34
18, 8	137
18, 8, b	11
18, 8, c	134
18, 8, c/d	34
19, 2	30/1
19, 2 sqq.	32, 40/1, 43, 52, 136
19, 2, a	35, 134
19, 2, b	52
19, 2, c	28, 163
19, 2, d	41, 134
20	31/2, 37, 44
20, 1	40, 134
20, 1, a	31
20, 1, b	36
20, 1, c	134
20, 1/2	30
20, 2	40
20, 2, a/b	134
20, 2, b	31, 134
20, 2, c	31
20, 2, c/d	30/1, 134
20, 2, d	31, 52, 135
22, 2	32, 34
22, 5	32
24, 2, c	143
31, 5, c	46
32 sqq.	37
32, 1, a	11
35, 1, d	134
35, 2, a	32
35, 4, a/b	32
37, 1, d	148
38, 3, c/d	32

38, 3, c sqq. 36
38, 3, d 21
38, 4 26
38, 4, a 21, 24, 28
38, 4, b 43
38, 4, c 24/5, 132/3
39, 1, a 21, 37
40 51
40 sqq. 139
40, 3, b 150
40, 3, c 150
41, 3 92
41, 3, a 111
41, 5 102
41, 5, a/b 91, 155/6
41, 5, b 86, 91/2, 102, 155
41, 5 sq. 86/7, 90, 92, 153
42, 1, a/b 153
42, 1, c 87
42, 1, c/d 87
42, 1, d 87, 89, 91, 98, 153
42, 2 86
42, 3 86
42, 3 sqq. 159
43, 1 86, 99
43, 1, d 50, 100, 159/60
43, 2 96
43, 2/4 94
43, 2 sqq. 97
43, 3 96, 159
43, 3, a 133, 159
43, 3, a/b 97
43, 3, b 159
43, 3 (c/d) 97
43, 3, d 98, 159
43, 4, a 159
43, 4, b/c 98
43, 4, d 98, 159
43, 5 98, 157
43, 5, b 24
43, 5, c 94
43, 5, d 156/7
43, 5, d sqq. 95
43, 5 sq. 93/4, 141, 156/7
43, 6 95, 98, 100, 157/8
43, 6, a 46, 141, 156
43, 6, a/b 95, 157
43, 6, b 93/4, 100, 156
43, 6, b/c 156
43, 6, c 95/6, 158
43, 6, d 158
45, 1, c 103/4
45, 2 102
45, 2, c 101
45, 2, c/d 101/3
45, 2, d 101
46, 1 82/5, 88, 90, 101/6, 113, 115/6, 121, 160
46, 1, a 83/5, 90/2, 96, 102, 152/3, 163
46, 1, b 152
46, 1, b/c 83, 116
46, 1, c 103, 153
46, 1, d 82, 84, 102/4, 160
47, 2 85, 91/3, 95, 104, 163
47, 2, a/b 111
48, 1 78, 116
48, 1, a 163
48, 1, c 115
48, 1, d 163
48, 2, a 138, 142
48, 3, a 109/10, 117
48, 3 sqq. 110
49, 1 114, 164
49, 1, b 115, 163
49, 1, b/d 114
49, 1, c 114, 163
49, 1, d 114, 163
49, 1/2 114
49, 2 114
49, 2, a 114, 163
49, 2, b 114
49, 3 29, 49
49, 3, a 157
49, 5, a 21
49, 8 32
56 sq. 94, 139, 157/8
56, 1, c 157
56, 2, a/b 158
56, 2, b 157
56, 2, c 157
57, 1, d 157
57, 4 116
57, 4, a 109, 119, 157
57, 4, d 158
58, 2 135
58, 2, c 135
58, 2, c/d 135
58, 3 135
59, 1, a+ 59, 2, b/d 135
59, 1, b/d+ 59, 2, a 135
59, 2, b 11
62, 2, d 118
63 sqq. 6/9, 12/3, 15, 18/21, 58/9, 74, 101, 107/8, 117/8, 120/1, 166

63, 1 sq. 5, 18, 128
63, 1 sqq. 17
63, 1 t/m 67, 2 123
63, 1, d 19, 101, 120, 130
63, 2 124/5
63, 2, a 118
63, 2, b 6, 9, 15/6, 19, 101, 108, 124/5
63, 2, b/d 124
63, 2, c 119, 138
63, 3 119
63, 4, c 6, 9, 15/6
64, 3 36, 44, 123
64, 3 sq. 27, 129
64, 3 sqq. 21
64, 3, a 6, 59/60, 123, 145
64, 3, a/b 145
64, 3, c 23/6, 36, 38, 56, 131
64, 4 122
64, 4, a 28
64, 5 10, 12/5, 121/3, 128
64, 5, a 15/6, 101, 121/2, 124, 129
64, 5, b 10, 16, 165
64, 5, c 13, 122
64, 5, c/d 122, 165
65, 1 12/4, 121
65, 1 sq. 123
65, 1 sqq. 121, 123
65, 1, a 112, 121/2
65, 1, d 60
65, 3 10, 67/8, 124, 128, 144
65, 3 sq. 59
65, 3 sqq. 9, 16, 58, 60, 62, 74, 77, 145, 150
65, 3/5 61
65, 3 t/m 66, 2 10
65, 3, a 68, 73
65, 3, b 67/8, 76, 146, 149
65, 3, c 66/8, 145
65, 3, c/d 66
65, 3, d 66
65, 4 61, 70, 128, 144
65, 4, a 61, 71, 73
65, 4, a/b 71/2
65, 4, b 72, 148
65, 4, c 70
65, 4, c/d 70/1, 73
65, 4, d 70
65, 5 62/5, 75, 150
65, 5, a 64
65, 5, a/b 64
65, 5, b 63/4, 146
65, 5, c 63, 146
65, 5, d 63, 146
65, 6 12, 123, 145, 166
65, 6, a 166
66, 1 9/10
66, 1 sq. 61
66, 1/2 61, 128
66, 1, a 11/2, 148
66, 1, a/b 72
66, 1, b 61, 73, 148
66, 1, c 10, 137/8
66, 1, c/d 11, 61
66, 2 9/10, 124
66, 2, a 10/1, 16, 127
66, 2, b 24, 58, 70, 73, 147
66, 2, c/d 11, 61
66, 2, d 58
66, 3 12
66, 3, b 11, 128
66, 5 123, 166
67, 1 18, 125
67, 1 sq. 123
67, 1, a 9, 15, 19, 108, 118, 125, 166
67, 1, a/b 125
67, 1, b 18/9, 101, 167
67, 1, c 119, 125
67, 1, c/d 125
67, 2 125
67, 2, a 60, 127
67, 2, a/b 10
67, 2, b 18/9, 101, 104, 123
67, 3 65
67, 3 sqq. 117/8
67, 3, a 39, 125, 167
68 39, 80
68, 3 sq. 87
68, 4, b 80
68, 4, c 162
69, 3 125
70, 1/2 23
70, 3 29
71, 1, a 157
71, 1, b 138
71, 2 165
71, 2, a 67
71, 2, d 165
71, 3, d 132
73, 3 sq. 45
73, 3, a/b 139
73, 3, c 140
74, 1 139
74, 1, a 156
74, 2 45

74, 2, a 139
74, 2, b 138
74, 2, c/d 141
74, 2, d 45, 140/1
76 139
76, 3 37
76, 3, a 140
76, 3, b 35, 38, 45, 136, 139
77, 1 40/1, 43/4
77, 1, a 134
77, 1, b 40/2, 140
77, 1, d 41, 43
77, 2, c 43
78 47
78, 1 46
78, 1, a 142
78, 1, b 142
78, 1, c 45/8, 141/2
78, 1, c/d 46
78, 1, d 45/6, 141/2
78, 2, a 45
78, 3, a 42
78, 4 43
78, 4, b 43, 49
78, 4, b/c 43/4
78, 4, c 44
78, 4, d 141
79, 3 139
80, 4, a 91
82, 1, d 66
83, 5 sqq. 13
83, 5, c 154
83, 6 13
83, 6, c 129
83, 6, d 14, 154
84, 1, a 12
89, 3, d 11
94, 2, a 138
94, 2, d 28
94, 3 119
95, 2, d 133

Oud-Javaansche Oorkonden
61 40
62, 14 40
79 86
81 53/6, 78, 97/8, 150
83 144
83, 4a 154
84 83, 116, 144, 152
85 133, 144
91 sqq. 7/8
92 7
94 7

Pararaton
5, 1 76
13, 28 sqq. 52/3
13, 34 53
16, 3 sqq. 132
16, 32 25
18, 16 sqq. 152
18, 30 50/1, 55
19, 34 sqq. 79, 81
20, 27 54
21, 33 sqq. 51
21, 35 52
24, 27 sqq. 85, 91/2, 96, 105
24, 29 sq. 105
25 sq. 56
25, 1 sq. 152
25, 15 sqq. 51/3, 56, 144
25, 19 56
25, 20 52
25, 21 sqq. 144
25, 28 sq. 144
27, 15 sq. 73
28, 20 sqq. 142
29 7/8
29, 15 sqq. 7
29, 16 31
29, 27 5, 7, 107, 119, 127
30 sq. 152
30, 24 sq. 108

Kidung Pamancangah
4, 216 141

Rāmāyaṇa
3, 5, b 47
8, 178, d 130
14, 21, a 131
15, 40 63
17, 59, b 131
24, 20, c 132
25, 5, d 131
26, 30, a/b 132

Rgweda
3, 62, 10 82/3

kidung Rangga-Lawe
1, 82 151
1, 84 151
4, 51 sqq. 151
7, 148 160

Smaradahana
1, 1, c 127
1, 8, c 132
6, 15, b 132
19, 17 147

22, 8, d 17, 24, 130
28, 20, c/d 151
Sang Hyang Kamahāyānikan
a 39 sq. 96
b 39 100
b 42 160
a 44 162
53 60
b 53 145
53 sqq. 104
60 95/6
a 60 99
b 60 98
a 61 96
ed. 118 sq. 27, 96, 158
Sukamrta-tekst
2 b, 2 154
9 b 54
Sumanasāntaka
1, 15, d 146
39, 7, c 137
112, 2, a 133
152, 4 63
152, 4, b 63
157, 11, c 146
163, 1, d 164
Sutasoma
131, 13 133
133, 24, c 133

Tantri
1, 3 130
Tantu Panggĕlaran
63 sqq. 65
71, 9 150
72, 20 sqq. 75/6
73, 3 149
77 sq. 66
77, 1 sqq. 76/7
78, 18 150
79, 10 150
115 sqq. 49
119 155
126 sq. 148
Trawulan-Oorkonde I
83, 150, 152, 162

LIJST VAN AFKORTINGEN

Adip.	Ādiparwa, ed. H. H. Juynboll, 's-Gravenhage 1906.
AMG	„Annales du Musée Guimet", Parijs.
BAS	Jessy Blom, „The Antiquities of Singasari", Leiden 1939.
BEFEO	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.
BhP	Bhīṣmaparwa, Javaanse tekst, uitgegeven door J. Gonda, BJ 7 en 7a, Bandoeng 1936/1937.
BJ	Bibliotheca Javanica, ed. 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 te Leiden.
BTJ	Babad Tanah Djawi, uitgegeven en vertaald door W. L. Olthof, 's-Gravenhage 1941.
CJ	H. H. Juynboll, „Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteits-bibliotheek", Leiden 1907 en 1911.
cod. L.B.	handschrift van de collectie der Leidse Universiteitsbibliotheek.
CSW	Carl Cappeller, „Sanskrit-Wörterbuch", Strassburg 1887.
D	Djåwå, tijdschrift, uitgegeven door het Java-Instituut, Weltevreden/Batavia.
DJG	G. W. J. Drewes, „Drie Javaansche Goeroe's", Leiden 1925.
DMF	Abinal-Malzac, „Dictionnaire Malgache-Français", Tananarive 1930.
ENI²	Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, tweede druk, 's-Gravenhage-Leiden 1917 sqq.
FBG	Feestbundel, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Weltevreden 1929.
FvW	Franck's Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal, tweede druk (door N. van Wijk), 's-Gravenhage 1929.
GIL	M. Winternitz, „Geschichte der indischen Litteratur", Leipzig 1904/1920.
GNI	„Geschiedenis van Nederlandsch Indië", Amsterdam 1940 sqq.
HBB	Hermann Beckh, „Buddhismus", Sammlung Göschen, Berlin und Leipzig 1919 en 1916.
HJG²	N. J. Krom, „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", tweede druk, 's-Gravenhage 1931.
IHJK²	N. J. Krom, „Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst", tweede druk, 's-Gravenhage 1923.
Ind.	Indonesië, tijdschrift.
INI	Inscripties van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, aflevering 1, Batavia 1940.
JAOS	Journal, American Oriental Society.
JFC	Theodore G. Th. Pigeaud, „Java in the 14th Century", The Hague 1960–1963.
JNHW	„Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek", laatste editie, Amsterdam-Leiden 1901.
JWM	A. Jonkers, „Wangsatama Mamaling", Leiden 1934.
KBW	H. N. van der Tuuk, „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek", Batavia 1897–1912.
Lingua	Tijdschrift voor algemene linguistiek, Amsterdam.

LoJ	Theodore G. Th. Pigeaud, „Literature of Java", publicatie der Leidse Universiteitsbibliotheek, drie delen, 1967–1970.
Nag.	Nāgarakrtāgama, laatstelijk uitgegeven door Pigeaud in JFC; met Nag. ed. bedoel ik Krom's uitgave met aantekeningen van 1919.
OBT	R. Goris, „Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche theologie", Leiden 1926.
OHS	C. J. M. de Klerk, „Cultus en ritueel van het orthodoxe Hindoeïsme in Suriname", Amsterdam 1951.
OJNW	H. H. Juynboll, „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst", Leiden 1923.
OJO	„Oud-Javaansche Oorkonden", transcripties van Brandes, uitgegeven door Krom in VBG 60.
ORV²	Hermann Oldenberg, „Die Religion des Veda", tweede druk, Stuttgart und Berlin 1917.
OV	Oudheidkundig Verslag, jaarlijkse publikatie, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
PA	Poerbatjaraka (Lesya), „Agastya in den Archipel", Leiden 1926.
Par.	Pararaton, uitgegeven door J. Brandes, VBG 49/1; heruitgave, met aantekeningen van verschillende geleerden, in VBG 62.
PJNH	Th. Pigeaud, „Javaans-Nederlands Handwoordenboek", Groningen-Batavia 1938.
RI	Waldemar Stöhr en P. Zoetmulder, „Die Religionen Indonesiens", Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz [1965].
RML	Ra'jendrala'la Mitra's Lalitawistara-editie, Calcutta 1877.
SAS	Sĕrat Aji Saka, prozatekst, uitgegeven door J. J. B. Gaal en T. Roorda, Amsterdam 1857.
SD	Smaradahana, uitgegeven door R. Ng. Poerbatjaraka, BJ 3, Bandoeng 1931.
SHK	Sang Hyang Kamahāyānikan, uitgave J. Kats, 's-Gravenhage 1910.
SIA	W. F. Stutterheim, „Studies in Indonesian Archaeology", The Hague 1956.
SIE	R. Schmidt, „Beiträge zur indischen Erotik", Leipzig 1902.
SS	Sārasamuccaya, geraadpleegd in een transcript van C. Hooykaas.
T	Tantri, Javaanse verhalenverzameling, geciteerd naar een handschrift of via KBW.
TBG	Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TBK	BK staat voor Bhomakāwya, uitgegeven in VBG 24, door A. Teeuw vertaald in „Het Bhomakāwya", Groningen-Batavia 1946.
TO	Trawulan-Oorkonden, uitgegeven in OV 1918, 108 sqq. en 169 sqq.
TP	Th. Pigeaud, „De Tantu Panggĕlaran", 's-Gravenhage 1924.
VAWL-NR	de serie, waarin dit boek verschijnt.
VBG	Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
VG	Verspreide Geschriften van H. Kern, 's-Gravenhage 1913 sqq.
VKI	Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde te Leiden.
YY	P. H. Pott, „Yoga en Yantra in hunne beteekenis voor de Indische Archaeologie", Leiden 1946.