

10.051 SA 5:10

Een hypothese omtrent den oorsprong van het Oudjavaansche verhaal van Kuñjarakarna

door

Dr. C. HOOYKAAS.

*Taalambtenaar aan de volksleerstoel
Batavia, Nederlandsch Oost Indië*

OVERGEDRUKT UIT HET TIJDSCHRIFT VOOR
INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

DEEL LXXI

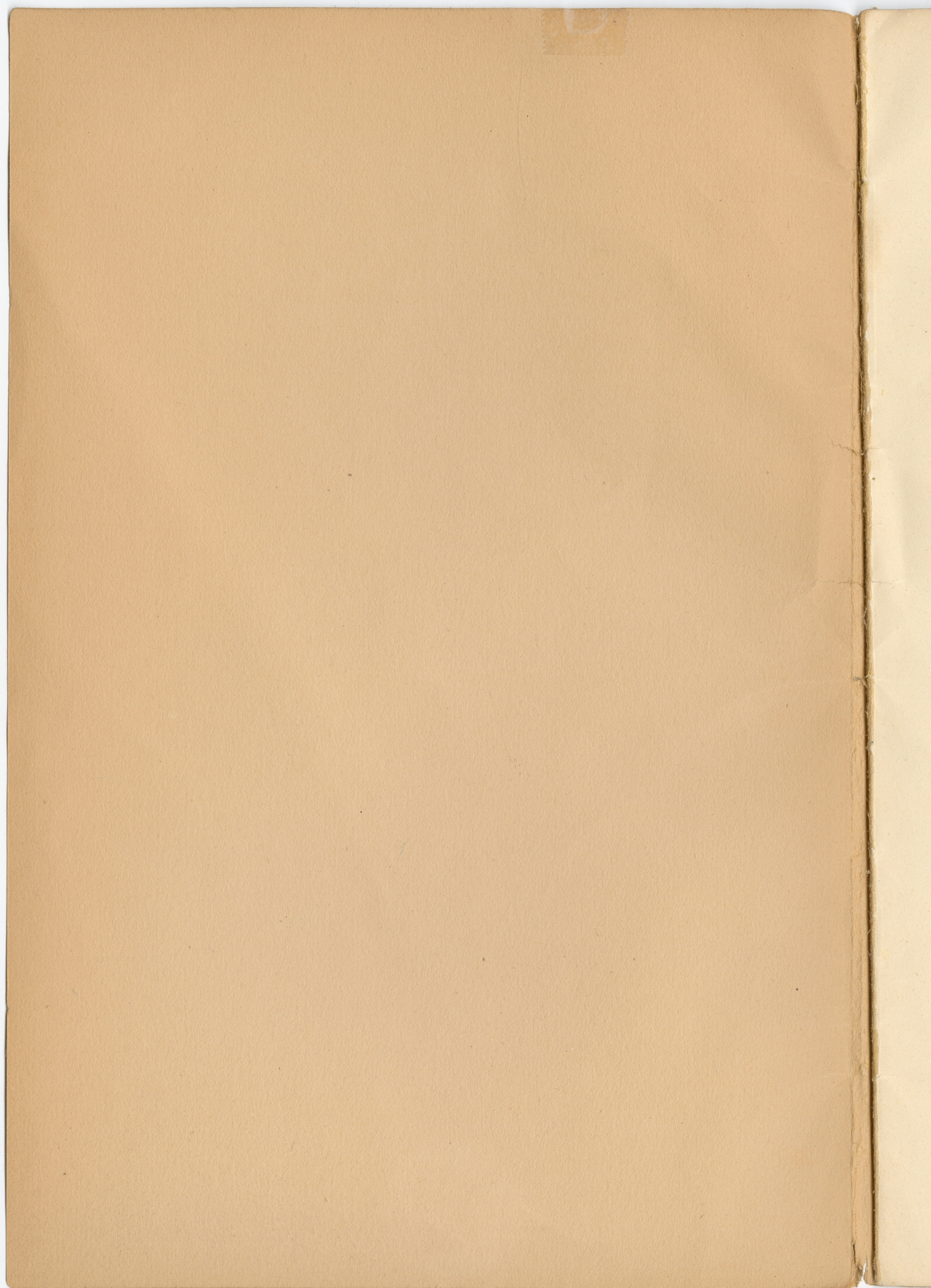
JAARGANG 1931

AFLEVERING 1—2



A. C. NIX & Co — BANDOENG
1931





Een hypothese omtrent den oorsprong van het Oudjavaansche verhaal van Kuñjarakarna

door

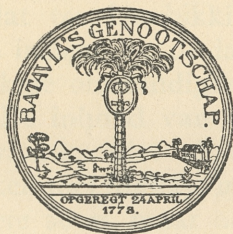
Dr. C. HOOYKAAS.

OVERGEDRUKT UIT HET TIJDSCHRIFT VOOR
INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

DEEL LXXI

JAARGANG 1931

AFLEVERING 1—2



A. C. NIX & Co — BANDOENG
1931

for hydraulic power for the
engine and the machinery
vertical and horizontal

of the engine

OVERVIEW OF THE THEORETICAL
PARTIAL PART OF THE

MECHANICAL
PARTIAL PART
MECHANICAL

of the engine

Een hypothese omtrent den oorsprong van het Oudjavaansche verhaal van Kuñjarakarna¹⁾

door

Dr. C. HOOYKAAS.

Nog geen 30 jaar geleden verscheen van de hand van Kern in de Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam²⁾ een vrij lijvige studie, getiteld: De Legende van Kuñjarakarna, volgens het oudst bekende handschrift, met Oudjavaanschen tekst, Nederlandsche vertaling en Aanteekeningen. Het gold hier een „dichterlijk verhaal, eene „vrome legende”, behoorende „tot de voortbrengselen „der Buddhistische, nauwkeuriger gezegd Mahāyānistische letterkunde van 't oude Java”. Het eenige handschrift hiervan dat ter beschikking stond van Kern dagteekende zijns inziens uit de laatste helft der 14de eeuw — een gelukkige omstandigheid, die helaas maar al te zelden is. „De inhoud van de tekst”, zegt Kern, „is van groote waarde, niet alleen omdat wij daar „door kennis maken met Mahāyānistische denkbeelden „van een bijzondere soort, maar ook omdat de redactie „ontwifelbaar veel dichter bij de oorspronkelijke staat „dan die wij in de Balische handschriften aantreffen”. Op grond van eigenaardigheden van taalkundigen aard meende Kern het ontstaan van het oorspronkelijk

¹⁾ Voordracht gehouden voor de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde in haar 22ste vergadering van den 10den October 1930, met eenige wijzigingen en toevoegingen.

²⁾ Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Dl. III no. 3, 1901.

geschrift te kunnen stellen in de 12de eeuw, en tegen deze dateering zijn tot nog toe voor zoover ik weet geen bezwaren te berde gebracht. Uit deze vroege tijden nu zijn ons nog maar weinig geschriften bekend; vandaar dat deze in des te sterker mate de aandacht getrokken hebben. Veel zorg werd door Kern besteed aan de gegevens van taalkundigen en theologischen aard; ook aan de litteraire herkomst schonk hij alle aandacht. Het lag voor de hand om evenals bij het Oud-Javaansche werk Sutasoma naar een prototype te zoeken in de buddhistische letterkunde van Voor-Indië. Inderdaad is de naam Kuñjarakarna daar niet onbekend, maar het verhaal werd er niet aangetroffen; naar Kern's voorzichtige conclusie „pleit de gelijkheid „van den naam eer tegen, dan voor de veronderstelling dat de stof der legende aan eene Indische bron „zou ontleend zijn, tenzij men een ouderen Kuñjara- „karna ergens kon opdiepen. Dit nu is niet het geval, „en al zijn we ons volkomen wel bewust van onze nog „gebrekkige kennis van de omvangrijke legendarische „litteratuur der Noordelijke Buddhisten, zoolang er nog „geen spoor van een Yakṣa Kuñjarakarna is aange- „troffen, hebben wij niet het recht de Indische herkomst „der legende voor zeker, of zelfs voor waarschijnlijk „te houden”. Al kon Kern dus 30 jaar geleden nog geen zekerheid geven of zelfs maar een waarschijnlijkheid verantwoorden, aan de mogelijkheid dacht hij wel. Hij zag zich echter gedwongen dit deel van zijn beschouwingen af te sluiten met de zinsnede: „Van „'t bestaan derzelfde legende onder anderen titel en „met andere namen is ons ook niets bekend”.

Dit nu is het punt waarbij ik wil aansluiten. Ik meen namelijk inderdaad eenzelfde legende onder anderen titel en met andere namen aan te treffen in een studie van den Russischen folklorist Andrejev, getiteld: Die Legende vom Räuber Madej, in 1927 te Helsinki verschenen als No. 69 van de Folklore Fellows' Communications bij de Finsche Academie van Wetenschappen.

De geleerde schrijver weet ons niet minder dan een 250-tal varianten van het ons hier bezighoudende verhaal te verschaffen, vrijwel alle uit Europa, en wel in belangrijke mate uit de Slavisch-sprekende landen. Zoowel in algemeenen opbouw van het verhaal als in tal van onderdeelen is de overeenkomst tusschen dit 12de-eeuwsche Javaansche litteraire werk en de 19de-eeuwsche Europeesche volksvertelsels veelal zoo frappant, dat de waarschijnlijkheid van een zelfden oorsprong (en wel in Voor-Indië) voor mij zeer groot is.

Inmiddels is tot dusverre slechts gesproken óver het verhaal van Kuñjarakarna, zonder dit mede te deelen. Ontdaan van alle eigennamen en zeer summier samengevat, luidt het als volgt: Een heilsbegeerig wezen wenscht in een beteren status te komen en begeeft zich tot de godheid, die hem ter verkrijging van 't ware inzicht naar den hellevorst verwijst. In diens gebied aansehouwt hij de gruwbare praeparatieven die getroffen worden voor de ontvangst van een groot zondaar, die de vriend van den eersten hoofdpersoon blijkt te zijn. Deze laatste spoedt zich, na het noodige onderricht ontvangen te hebben, terug naar de aarde, om daar zijn vriend den zondaar te waarschuwen voor 't lot dat hem te wachten staat. Zelf komt hij met den schrik vrij en krijgt het diepste inzicht, maar zijn tot inkeer gekomen vriend moet na eenigen tijd van boetedoening op aarde bij zijn dood althans een deel der helsche straffen ondergaan. Dan gebeurt een wonder, en ook hij wordt verlost.

Het litteraire Javaansche verhaal telt in de vertaling van Kern niet minder dan 25 van de bekende compresgedrukte bladzijden der *Verspreide Geschriften*¹⁾; Kern heeft er een samenvatting van gegeven in 3 bladzijden die hier worden overgenomen, teneinde den lezers een onbevooroordeelden indruk van dit werk te verschaffen en de gegevens aan de hand te doen voor hetgeen aan-

¹⁾ Deel X, 1-76, vertaling 21-45, samenvatting 10-13.

stonds opgemerkt zal worden aan overeenstemmingen, afwijkingen en mutata mutanda.

„De inhoud van de legende is, in 't kort, als volgt.
 „Zekere Yakṣa Kuñjarakarna wenscht in eene volgende
 „vleeschwording een hooger staat te bereiken en
 „oefent zich daarom als kluizenaar in zelfkastijding.
 „In twijfel staande of hij als mensch dan wel als godheid
 „zal verkiezen herboren te worden, besluit hij zich te
 „laten onderrichten in den Dharma, de Wet, door Vairo-
 „cana, den verheven Heer, wiens prediking, zooals hij
 „vernomen heeft, door de overige Jina's, Bodhisatwa's
 „en godheden met aandacht gevolgd wordt. Hij begeeft
 „zich dan naar Bodhicitta, het verblijf van Vairocana
 „en smeekt om onderricht te ontvangen. De genadige
 „Heer belooft hem dit later te zullen geven, maar be-
 „veelt hem eerst naar 't rijk van Yama, den Vorst der
 „Hel, te gaan en van dezen te hooren, waarom de
 „boozen in de hel gepijnigd worden. De Yakṣa gehoor-
 „zaamt en komt niet zonder moeite, in de onderwereld,
 „waar hij ruimschoots gelegenheid heeft te zien, welke
 „gruwelijke folteringen de zondaren daar te verduren
 „hebben. Pijnlijk aangedaan door hetgeen hij aan-
 „schouwd heeft spoedt hij zich volgens het bevel van
 „Vairocana, naar de plaats waar Yama zelf zich bevindt,
 „ontvouwt dezen het doel zijner komst en ontvangt
 „van hem de gewenschte inlichting en tevens les over
 „hetgeen men zou kunnen noemen de physiologie der
 „zielsverhuizing. Na de les ontwaart de Yakṣa dat de
 „helleketel, waarin de boozen gezonden ¹⁾ worden, gereed
 „wordt gemaakt; op zijn vraag waarom zulks geschiedt,
 „verneemt hij dat weldra een groot zondaar verwacht
 „wordt. Tot zijn grooten schrik hoort hij verder dat die
 „zondaar niemand anders is dan zijn oude makker, de
 „Vidyādhara Pūrṇavijaya, een zoon van Indra, die wegens
 „zijn wangedrag, zooals Yama verzekert, na zijn aan-
 „staand overlijden in den helleketel zal geploft worden.

¹⁾ Drukfout voor: gezoden? (Te Batavia niet na te gaan.)

„Na eene aanmaning van Yama om naar Vairocana
 „terug te keeren, diens lessen te hooren en zich te
 „zuiveren van de zondige begeerten des vleesches,
 „neemt de Yakṣa afscheid van den welwillenden god
 „des Doodenrijks en ijlt weg; niet evenwel aanstonds
 „naar Bodhicitta, maar naar 't verblijf van Pūrṇavijaya
 „ten einde dezen te waarschuwen. Te middernacht
 „komt hij aan de woning van den Vidyādhara. Op zijn
 „kloppen aan de deur wordt hem opengedaan door
 „Kusumagandhavatī, de vrouw van Pūrṇavijaya, want
 „deze laatste ligt gerust te slapen. Nadat hij, op aan-
 „drang van Kuñjarakarna, door zijne vrouw gewekt is,
 „geeft zijn oude makker hem eene beschrijving van
 „het lot dat hem eerlang in de hel te wachten staat.
 „Hevig ontsteld bij 't hooren van zulk een tijding,
 „smeekt de zondaar zijnen vriend hem van den dood
 „te redden, doch deze verklaart hem niet te kunnen
 „helpen, zoolang hij zelf nog niet het middel weet om
 „de aangeboren smetstoffen des lichaams te doen
 „verdwijnen. „Laten wij echter”, zegt hij „gezamenlijk
 „naar Bhaṭāra Vairocana gaan; roept zijne genade in,
 „opdat hij u leere hoe u zelve te louteren”. Zoo ge-
 „zegd, zoo gedaan.

„Te Bodhicitta aangekomen, drukt Kuñjarakarna den
 „Vidyādhara op 't hart, dat deze zich schuil moet
 „houden totdat hij zelf zijne opwachting bij den Heere
 „gemaakt heeft en vandaar teruggekomen is. Daarop
 „gaat hij naar Vairocana, verzoekt om onderricht te
 „ontvangen in zelfloutering en roert daarbij het droevig
 „geval van Pūrṇavijaya aan. Gehoor gevende aan de
 „smeekbede van den Yakṣa, ontwikkelt de verheven
 „Meester een diepzinnig betoog, van deels physiologi-
 „schen, deels zedekundigen aard, met dit gevolg dat
 „Kuñjarakarna inzicht krijgt in de hoogere wijsheid,
 „het eenige middel om volkomen gelouterd en zalig
 „te worden. Hij ontvangt de wijding door den Meester
 „en zie! zijne gedaante van Yakṣa verdwijnt om over
 „te gaan in die van eene godheid. Met dankbetuiging

„en de noodige plichtplegingen verwijdert hij zich en
 „keert terug naar de plek waar Pūrṇavijaya zich bevindt.
 „Deze krijgt nu verlof zijne opwachting bij den Heere
 „te maken en zijne belangen voor te dragen. Hij gaat
 „dienovereenkomstig tot den Heere, en ontvangt op
 „zijne bede onderricht in de heilige Wet. Door den
 „reinigenden invloed van 't onderricht en het daardoor
 „opgewekte ernstige voornemen om zich toe te leggen
 „op de hoogere wijsheid, verdwijnen oogenblikkelijk
 „de zondige begeerten, de smetstoffen zijns lichaams.
 „Aan den dood kan hij echter niet ontsnappen, en
 „het doemvonnis dat hij zich wegens zijn vroeger wan-
 „gedrag op den hals heeft gehaald, moet aan hem
 „voltrokken worden, maar slechts ten deele. Hij zal,
 „zoo verzekert hem Vairocana, niet zoo lang dood zijn
 „en in de hel gepijnigd worden, als hem eerst beschoren
 „was. Getroost keert Pūrṇavijaya naar zijne woonstede
 „terug. Daar oefent hij zich in Samādhi, vroom en
 „diepzinnig gepeins, volgens de lessen van den Heere,
 „in afwachting van zijn naderend einde. Alvorens den
 „doodslaap in te gaan beveelt hij zijne vrouw bij zijn
 „lichaam de wacht te houden totdat hij na verloop
 „van tien dagen weder in 't leven zal terugkeeren.
 „De stonde des doods genaakt, Pūrṇavijaya ontslaapt,
 „de ziel ontvliedt het lichaam en ijlt, gevolgd door 't
 „begane kwaad als eene schaduw, naar het Doodenrijk.
 „Daar ondergaat de ziel van den zondaar de gewone
 „straffen, tot groote vreugde der hellewichten, maar
 „als men zoover gekomen is om de ziel in den heeten
 „ketel te werpen, geschiedt er een wonder: het vlam-
 „mende vuur dooft uit, de ketel vliegt in stukken, en
 „op de plaats er van schiet een Kalpataru, een Para-
 „dijsboom op, waaronder een heldere waterplas, om-
 „boord van de schoonste bloemen; Pūrṇavijaya zelf
 „verrijst, stralende van gezondheid en jeugd. De uit het
 „veld geslagen hellewichten brengen Koning Yama
 „bericht van 't onverklaarbare mirakel. Yama begrijpt
 „het zelf ook niet en vraagt Pūrṇavijaya om ophelde-

„ring. Deze vertelt nu, hoe dat alles te danken is aan
 „de genade van den Buddha Vairocana. De hellevorst
 „is door de verstrekte inlichting volkomen tevreden
 „gesteld en geeft aan de ziel van Pūrṇavijaya be-
 „reidwillig de vergunning om naar zijn woonstede
 „terug te keeren. Zoo vaart de ziel op den elfden dag
 „dan weer in 't lichaam en Pūrṇavijaya ontwaakt
 „uit zijn doodslaap, tot niet geringe vreugde van
 „Kusumagandhavatī, aan wie hij zijn wedervaren
 „meedeelt en tevens, dat hij besloten is zijn lieven
 „vriend Kuñjarakarna te volgen en met hem zelfkas-
 „tijding te oefenen. Voorts beveelt hij haar al de
 „Vidyādhara's en Vidyādhari's op te roepen, ten einde
 „gezamenlijk in optocht te trekken naar Bodhicitta en
 „den Heere eerbiedig hulde te bewijzen. Aan 't bevel
 „wordt voldaan, de stoet begeeft zich op weg en bereikt
 „Bodhicitta. Allen verheerlijken den genadigen Heere,
 „de Vidyādhara's en Vidyādhari's door proeven af te
 „leggen van hunne kunst met muziek en gezang. Ter-
 „wijl Vairocana aldus verheerlijkt wordt, komen ook
 „goden, zooals de beheerschers der windstreken: Indra,
 „Yama, Varuṇa, enz. hem eer bewijzen. Yama maakt
 „van de gelegenheid gebruik om den Heer te vragen
 „wat de reden is dat Pūrṇavijaya, die eigenlijk ver-
 „oordeeld was om honderd jaar lang in den helleketel
 „gefolterd te worden, zoo spoedig vrij gekomen was.
 „Welwillend deelt nu Vairocana de voorgeschiedenis
 „van Pūrṇavijaya en in verband daarmee die van
 „Kuñjarakarna mede. Beide hadden zich in een vorig
 „bestaan, toen zij Muladara en Kirnagata heetten,
 „schuldig gemaakt aan onbetamelijke ijverzucht en door
 „niets gewettigden toorn jegens een arm, maar braaf
 „en vroom man, zekeren Utsahadharma. Tot straf hier-
 „voor werd Muladara later herboren als Pūrṇavijaya,
 „wel is waar wegens de goede werken die hij gedaan
 „had als Vidyādhara, maar toch van lageren rang dan
 „Utsahadharma na herboren te zijn bekleedde. Kirnagata
 „werd herboren als Yakṣa. Zoo ziet men hoe het goed

„en kwaad, in een vroeger bestaan verricht, onvermij-
 „delijk daaraan evenredige vruchten voortbrengt in
 „eene latere vleeschwording. Nadat Vairocana deze
 „waarheid den goden wel op 't hart gedrukt heeft —
 „want ook de goden zijn aan wedergeboorte onder-
 „worpen — keeren dezen met eerbiedigen groet ieder
 „naar zijn eigen hemel terug. Nadat de goden vertrok-
 „ken zijn, geeft Pūrṇavijaya aan zijne vrouw te kennen
 „dat hij nu zijn voornemen wil ten uitvoer brengen
 „om een tijd lang zelfkastijding te oefenen en beveelt
 „haar naar huis te gaan. Aan haar verzoek om hem
 „te mogen vergezellen geeft hij geen gehoor, dewijl
 „het niet geoorloofd is dat een asceet zijne vrouw
 „bij zich heeft. Hij troost haar intusschen met de
 „verzekering dat hij niet langer dan twaalf (jaren)
 „een kluzenaarsleven zal leiden. Schreiende gaat dan
 „Kusumagandhavati heen, terug naar Indra's hemel, en
 „haar man neemt eerbiedig afscheid van Vairocana.
 „Daarop trekt hij naar den voet van den heiligen berg
 „Mahāmeru, waar hij Kuñjarakarna ontmoet. Beiden
 „bouwen zich een kluis, richten die behoorlijk in en
 „wijden zich aan de strengste zelfkastijding, totdat na
 „verloop van twaalf (jaren) beiden door de genade
 „des Heeren, als Siddha's in den Siddhahemel geluk-
 „zaligheid deelachtig worden”.

Het is bekend, dat achter elk Boeddhistisch verhaal, om te spreken met den Amerikaanschen schrijver Mark Twain, in zijn onvolprezen Tom Sawyer, een zedepreek zijn gebrekkigen staart kwispelt. Moet het bij ons in zeker soort moppen altijd een tweetal joden zijn die elkaar te slim af zijn, een Boeddhistisch monnik begint een dergelijk verhaal met twee willekeurige personen, van wie hij ten slotte mededeelt dat de slimste Boeddha was en de gefopte zijn slechte neef Devadatta, of het in een volgende incarnatie worden zouden. Ja zelfs werd bij verhalen van den bekenden driehoek van vrouw, bedrogen echtgenoot en succesvol minaar, Devadatta

tot onschuldige Cocu, terwijl Buddha alias Jina, de „overwinnaar” (n.l. der zinnelijke geneugten en stofelijke belemmeringen tot het hoogste inzicht) geïdentificeerd werd met den slimmen verleider! Zonder ons nog verder te begeven op de zonderlinge paden der homiletiek die buddhistische monniken wel bewandeld hebben, kunnen we ook hier voor onze hypothese voorloopig gerust het laatste kwart van ons verhaal afschrapen en dit toewijzen aan een later exegeet. We houden dan het korte schema over van den tot leering ter helle dalende, die daar het voorland aanschouwt van een groot zondaar, welke zondaar tot inkeer komt, boete doet, zijn straf aanvankelijk ondergaat, maar dan door een wonder hieraan onttrokken en vervolgens gered wordt.

Wenden wij ons nu tot de verhalen die Andrejev onderzocht heeft, dan blijkt het geraamte hiervan van eenzelfde structuur zijn. Met hem kunnen we het verhaal verdeelen in drieën: 1e. de motiveering van de hellevaart, 2e. de hellevaart en de ontmoeting met den tweeden hoofdpersoon — onzen Pūrṇavijajā — en 3e. de boetedoening van den tweeden hoofdpersoon. Alle verhalen die volgens Andrejev van deze structuur zijn, heeft hij verzameld en in factoren ontleed; uit de 250 varianten aangetroffen over een gebied van Finland tot de Krim en Rusland tot Ierland stelt hij een soort G.G.D. van motieven vast. Andrejev kende de Kuṅjarakarna echter niet, en stelde zijn G.G.D. dus samen wél met verscheidene christelijke (grieksch- en roomsch-katholieke) factoren, maar zonder buddhistische. Juist aan het begin blijkt dit het duidelijkst: de hellevaart van den eersten hoofdpersoon wordt gemotiveerd door het toezeggen van een onsterfelijke ziel aan de Helsche Majesteit. De bij de verschillende varianten nogal uiteenlopende detaillering (letter A) kunnen we voor ons doel overslaan om volledig te refereeren letter B — O, de hellevaart en boetedoening. De reeks van factoren waartoe Andrejev zijn geweldig

materiaal weet te reduceeren vertoont nog het meest overeenkomst met een spijslijst van een *déjeuner à la carte*; evenmin als iemand alle gangen afwerkt, herbergt eenig verhaal alle mogelijke opbouwende deelen in zich, en evenals men bij elken gang weer de keus heeft tusschen verschillende schotels, bestaan hier zeer vele verschillen in detaillistische uitwerking. In 't Hollandsch vertaald luidt Andrejev's formule voor ons verhaal dan als volgt ¹⁾:

A. De toezegging aan den duivel, die in niet minder dan 10 rubrieken vervalt, ongeacht de zeer talrijke onderverdeelingen.

B. De aan den duivel beloofde vraagt raad van verscheidene personen, waarvan de een hem steeds verwijst naar den ander, en zoo komt hij eindelijk tot den tweeden hoofdpersoon (B1), of wel de ontmoeting vindt toevallig plaats, wanneer de beloofde ter helle vaart, om de toezegging ongedaan te krijgen (B2).

C. De tweede hoofdpersoon is een boosdoener, die in nauwe relatie staat tot den duivel (C1), „Satan's peet” e.d. (C2), een boosdoener i.h.a. (C3), een menscheneter (C3), een bloedschennig vadermoordenaar (C4), een vadermoordenaar i.h.a. (C4), iemand die bloedschennige zonden begaan heeft met vrouwen uit zijn familie (C5). (Er zijn ook toevallige of onbepaalde vormen, eveneens opgenomen onder letter C).

D. De moeder (D1) of de vrouw (D2) van den tweeden hoofdpersoon (of een andere vrouw D3) verbergt den verkochte, om zijn leven te redden.

E. De verkochte gaat naar de hel, alléén (E1) of in gezelschap van een tweeden hoofdpersoon (E2), of wel de tweede hoofdpersoon roept den duivel tot zich (E3).

F. De verkochte krijgt in de hel het contract terug, hetgeen uitvoerig beschreven wordt (F1) dan wel kort medegedeeld (F2).

¹⁾ ANDREJEV, pag. 5-8.

G. Het blijkt dat den tweeden hoofdpersoon na zijn dood een vreeselijke stoel te wachten staat (G1) of bed (G2) of ketel (G3), dan wel een speciaal vertrek in de hel (G4).

H. De verkochte komt terug uit de hel en ontmoet den tweeden hoofdpersoon weer.

J. De tweede hoofdpersoon heeft berouw over zijn zonden.

K. Hij legt zichzelf een boete op (K1), dan wel wordt hiermee belast door den verkochte (K2) of een ander persoon (K3).

L. De boetvaardige zondaar moet zichzelf doodkwelen (La1), naakt door een doornbosch (La2)-, of op de knieën naar Rome kruipen (La3), of wel hij moet bidden en boete doen, totdat er knoppen komen aan zijn staf (Lb1), aan een dorren tak (Lb2), of een fakkel (Lb3). (Er zijn ook toevallige of onbepaalde vormen, eveneens opgenomen onder letter L).

M. De zondaar doet zijn boete geheel af en sterft (M1); uit staf, dorren tak of fakkel groeit een boom op (M2), waarvan de vruchten gedurende de biecht afvallen (M3), terwijl er twee blijven hangen (M4) tot de zondaar ook den moord op zijn ouders bekend heeft.

N. Na den dood van den zondaar heeft boven zijn lijk een strijd plaats tusschen een duif en een raaf; de overwinning van de duif kondigt de redding van den zondaar aan.

O. Een heilig kluizenaar, die de redding van den zondaar verneemt, murmureert tegen God en wordt bestraft (O1) of schikt zich in God's besluit (O2).

Tot zoover Andrejev. Het zal den lezer duidelijk zijn, dat verscheidene onderdeelen, kort aangeduid met een letter, geen constitueerend, maar slechts een ornamenteerend karakter hebben. Vele varianten missen dan ook de episodien, die beantwoorden aan een dergelijke letter; menige variant ook mist een deel, dat een meer constitueerend karakter heeft. Andrejev laat in zijn

studie het voorafgaande onmiddellijk volgen¹⁾ door een opsomming van alle 250 varianten, geografisch geschikt, met bronvermelding en letterformule van de deelen waaruit zoo'n variant is opgebouwd. Ter kenschetsing van den aard van het materiaal en zijn verbreiding zij gereleveerd, dat er o.a. 1 schotsche en 2 iersche varianten zijn, 5 bretonsche, 4 fransche, 25 Duitsche, 21 tsjechische, 42 poolsche, 10 litauische, 60 russische en 17 sloveensche. Uit het aldus gerangschikte materiaal trekt Andrejev nu in een 300 tal bladzijden een heel aantal min en meer gewichtige conclusies, waarvan ik de op de Legende van Kuñjarkarna toepasselijke in het kort releveeren zal.

Het blijkt²⁾ dat van de drie deelen — 1e. motiveering van de hellevaart, 2e. de hellevaart en de ontmoeting met den tweeden hoofdpersoon, 3e. de boetedoening van den laatsten — het derde het meest verbreid is, dan het tweede, en dan pas het eerste. Zooals zoeven aan den dag trad, is anderzijds dat eerste deel juist verreweg het meest aan allerlei variatie onderhevig, waarbij verwante taalgebieden ook wel varianten-groepen vormen³⁾ maar de onderzoeker toch den indruk krijgt, dat het verhaal oorspronkelijk begon met een motiveering van de hellevaart, die later onvoldoende geacht werd, zoodat men bij de verbreiding van het verhaal in de verschillende gebieden telkens andere beginnen aan het verhaal heeft gezet. Dat deze niet nog meer verschillen onderling is verklaarbaar uit het feit dat de vertellers ten slotte hiervoor geput hebben uit een verhalenschat, die in het middeleeuwsch Europa door de betrekkelijke eenheid der christelijke geloofsvoorstellingen veel overeenkomstigs had. Het ligt voor de hand, dat in onze buddhistische legende geen sprake is van een contract met den duivel, en de vrome auteur zijn eersten hoofdpersoon dan ook slechts uit heilsbegeerte naar de hel laat afdalen.

¹⁾ ANDREJEV, pag. 9—42. ²⁾ pag. 45. ³⁾ pag. 61.

Bij de hellevaart zelf blijkt in het grootste deel der varianten de eerste hoofdpersoon volwassen ¹⁾ te zijn, betrekkingen tot den geestelijken stand te hebben ²⁾, en vóór zijn reis verscheidene personen om raad te vragen ³⁾. De eerste twee punten kloppen met de KunĀjarakārṇa, maar inzake het derde, waar bij ons KunĀjarakārṇa door Vairocana naar Yama verwezen wordt, onthoud ik me liever van een identificatie, daar de gang van zaken in ons verhaal te natuurlijk is dan dat we op voldoende grond kunnen spreken van een uitgesproken gaan van den een naar den ander.

En nu — het zal den aandachtigen lezer niet ontgaan zijn — komt een afwijking van ons verhaal met Andrejev's schema. Terwijl immers in het overgrootste meerendeel der Europeesche varianten de eerste hoofdpersoon den tweeden *eerst* vóór de hellevaart ontmoet ¹⁾, en hierna hem *nog eens* opzoekt om hem te waarschuwen, bezoekt KunĀjarakārṇa zijn ouden vriend Pūrṇavijaya pas *na* het aanschouwen van de gruwbare helletaferelen. In het geheel vertoont slechts een 10-tal varianten deze eigenaardigheid, „ongetwijfeld een verminking” — volgens Andrejev ⁴⁾ — „die den geheelen logischen gang van het verhaal stoort”. Ik moet hier aanteekenen, dit inzicht niet te kunnen deelen, zeker niet voor de m. i. logisch-verlopende legende van KunĀjarakārṇa; deze lastige varianten contrarieeren slechts Andrejev in zijn vooropgestelde inzicht. Trouwens zijn postulaat dat een volksvertelsel aan de eischen der logica, d. w. z. onzer logica, moet beantwoorden, is naar ik meen wel weerlegd door den Leidschen folklorist De Vries ⁵⁾.

Van den tweeden hoofdpersoon gaat Andrejev na, welke zonden hij in de verschillende varianten zoo al bedreven heeft ⁶⁾. Bij ons verhaal is er geen enkel vergrijp, of hij heeft het op zijn geweten, zoodat we

¹⁾ ANDREJEV, pag. 74. ²⁾ pag. 75. ³⁾ pag. 75, 78. ⁴⁾ pag. 80.

⁵⁾ *Mensch en Maatschappij* IV, 1928, pag. 20 sqq.

⁶⁾ ANDREJEV, pag. 81-2, 85-8.

alleen concludeeren kunnen, dat de tweede hoofdpersoon *de* groote zondaar is in alle varianten. Naar hém noemt Andrejev dan ook het onderzochte verhaal „Die Legende vom Räuber Madej” ¹⁾, in overeenstemming met de grootste groep varianten. Tamelijk vaak is de grootste zondaar niet thuis bij de komst van den eersten hoofdpersoon ²⁾; zijn vrouw ontvangt den laatsten dan en waarschuwt den bezoeker voor haar man, zooals in sprookjes zoo vaak de teerhartige gade van een geweldenaar toevallige gasten voor diens vraatzucht in bescherming neemt. Wij zagen, hoe Kuñjarakarna door de vrouw van Pūrnavijaya werd ontvangen, omdat deze laatste sliep; veel overeenkomst is er niet in deze overigens meer ornamenteerende dan constitueerende episode. Andrejev ³⁾ meent ook reeds uit de omstandigheid, dat deze episode niet over het geheele verspreidingsgebied van onze legende voorkomt, te mogen afleiden, dat dit een nieuw toevoegsel is.

Madej wil graag van zijn bezoeker hooren, hoe hij alsnog zalig worden kan ⁴⁾, evenals Pūrnavijaya van Kuñjarakarna.

Hoewel er uitzonderingen op bestaan, gaat de eerste hoofdpersoon toch alléén naar de hel, wat de normale vorm der legende is ⁵⁾. Menigmaal ontmoet hij onderweg een engel ⁵⁾, die hem raad geeft voor zijn verder gedrag. In Kern's *uittreksel* bleek hiervan nog niets, daar is dit trekje vervallen, maar in *het verhaal zelf* vervult een dorpelwachter ⁶⁾ de functie van den christelijken engel, hetgeen een aardig trekje van overeenkomst mag genoemd worden.

De ingang tot de hel en de hel zelf — ik citeer Andrejev weer — worden menigmaal vrij precies beschreven ⁷⁾, maar in de verschillende varianten telkens anders. Interessant is de slechts aan eenige grootrussische, witrussische en ukrainsche varianten eigen voorstelling, dat men om in de hel te komen, in 't water

¹⁾ ANDREJEV, pag. 84–5. ²⁾ pag. 88. ³⁾ pag. 190. ⁴⁾ pag. 90.

⁵⁾ pag. 93. ⁶⁾ *Verspreide Geschriften* X. 23. ⁷⁾ ANDREJEV, pag. 94.

moet duiken ¹⁾. Hierbij zij opgemerkt, dat ook Kuñjarakarna via den oceaan voor den sluitpoort van Yama's rijk komt, welke poort hij zonder moeite opent, hetgeen Andrejev ook signaleert als eerste en wel meest voorkomende mogelijkheid ²⁾.

Vele vertellers gebruiken de geboden gelegenheid, om niet weinig drastische helletafereelen te schilderen ³⁾, welke echter geheel accessoir zijn en niet tot de requisieten behooren, evenals in de Kuñjarakarna. In een honderdtal varianten begeeft de eerste hoofdpersoon zich tot den opperste der duivelen ⁴⁾, hetwelk Andrejev voor den normalen vorm van het verhaal als onmiskenbaar karakteristiek aanziet. In de Kuñjarakarna fungeert Yama, de God van Doodenrijk en Onderwereld, als dusdanig.

Nadat de eerste hoofdpersoon zijn contract heeft teruggekregen ⁵⁾, d. i. bij ons: het inzicht is deelachtig geworden, verneemt hij het lot dat den tweeden hoofdpersoon te wachten staat ⁶⁾. Bij een kleine zeventig varianten is dit tweede helletafereel ten nauwste verbonden met het eerste ⁷⁾; Andrejev houdt dit ook voor het logisch verband ⁸⁾, temeer daar verscheidene varianten, die dit verband niet hebben, kennelijk onvolledig zijn. Evenals daarnet zijn het de poolsche, groot-russische, witrussische en ukrainsche varianten waarbij deze trek het meest voorkomt, evenals in de Kuñjarakarna.

Die in uitzicht gestelde kwellingen zullen numeriek het meest op een bed ondergaan moeten worden ⁹⁾, hetwelk Andrejev dan ook voor normaal houdt ¹⁰⁾, waarbij hij evenwel moet opmerken, dat in geografisch ver van elkaar verwijderde varianten een ketel terugkomt ¹⁰⁾, als in de Kuñjarakarna; hij meent dit te moeten toeschrijven aan de algemeene voorstellingen van hel-sche martelingen. Bed, stoel of ketel zijn gloeiend of

¹⁾ ANDREJEV, pag. 94. ²⁾ pag. 95. ³⁾ pag. 96. ⁴⁾ pag. 97.

⁵⁾ pag. 99-106. ⁶⁾ pag. 106. ⁷⁾ pag. 107. ⁸⁾ pag. 108-9.

⁹⁾ pag. 109. ¹⁰⁾ pag. 110.

met vlammen, of er brandt een vuur onder; soms worden slangen of ander ongedierte genoemd, die den zondaar zullen kwellen ¹⁾, alles evenals in de Kuñjarakarna.

In een veertiental varianten verneemt de eerste hoofdpersoon terstond in de hel, hoe de groote zondaar toch nog gered kan worden ²⁾. Op den terugweg gaat de eerste hoofdpersoon gewoonlijk naar den tweeden en vertelt hem, wat hij gezien en gehoord heeft ³⁾. Dit is volgens Andrejev de normale vorm ⁴⁾, en deze twee trekken vinden we ook terug in de Kuñjarakarna, waar dit evenwel de eerste ontmoeting in dit verhaal is van de twee hoofdpersonen die al van oudsher bevriend waren, terwijl Andrejev naar we zoeven zagen twee ontmoetingen postuleert.

Hiermee zijn we gekomen aan de derde episode ⁵⁾; de boetedoening van den grooten zondaar, den tweeden hoofdpersoon. In het merendeel der varianten hoort hij van de op hem wachtende foltering, zoodat de angst hem om 't harte slaat en hij zich bekeert ⁶⁾. Over het geheele gebied waar onze legende zich verbreed heeft is dit motief bekend, ook bij varianten die overigens tot verschillende groepen behooren, zoodat Andrejev hieruit concludeert, dat dit de normale vorm is ⁷⁾. Ook de Kuñjarakarna is zoo opgebouwd.

De groote zondaar bekeert zich, en gaat boete doen. Deze wordt hem opgelegd door den eersten hoofdpersoon, of een geestelijke, een hemelsche stem, Jezus, Maria, enz. enz. ⁸⁾ Toch meent Andrejev dat „ongetwijfeld” de normale vorm zóó is, dat de eerste hoofdpersoon den tweeden de boete voorschrijft ⁹⁾. We zagen dat bij ons verhaal Kuñjarakarna zijn vriend Pūrṇavijaya introduceert bij Vairocana, naar wien hij zelf toch ook toe moest. Ik laat liever in 't midden, of dit een afwijking is van het normale type, dan wel een der vele mogelijkheden, en dan een in ons verhaal zeer voor de hand liggende.

¹⁾ ANDREJEV, pag. 112. ²⁾ pag. 113. ³⁾ pag. 116. ⁴⁾ pag. 118.

⁵⁾ pag. 118. ⁶⁾ pag. 120. ⁷⁾ pag. 122-3. ⁸⁾ pag. 124-5. ⁹⁾ 125.

Wat nu de boetedoening zelf betreft, daarin vertoonen de varianten zeer groote verschillen, hetwelk van invloed is op den geheelen verderen bouw van het verhaal, zooals Andrejev aantoot ¹⁾. In Christelijk Europa vinden we als verreweg meest verbreid motief datgene dat ons uit Wagner's Tannhäuser wellicht het best bekend is: boete doen zoolang totdat een dorre staf bloemen gaat dragen ²⁾. In óns verhaal komt óók een oogenblik waarop Pūrṇavijaya verlost wordt van de helsche folteringē; dan dooft het vuur uit, de ketel vliegt in stukken en er schiet een paradijsboom op, waaronder een waterplas, omboord van de schoonste bloemen. Mutata mutanda? Ik geloof het wel, temeer daar ook de Europeesche overlevering hier in niet minder dan eenige tientallen varianten van zeer verscheiden herkomst van een wonderbaarlijken appelboom weet te verhalen ³⁾.

Hiermee kunnen we het eigenlijk verhaal als geëindigd beschouwen, maar hier en daar heeft men er nog eenige trekjes aan vastgebreid, door Andrejev herleid tot twee groepen. Het eerste toegiftje was de overwinning van de duif op den kraai bij de verlossing van den zondaar, in het tweede heeft een kluizenaar van de wonderbaarlijke redding vernomen, en murmureert tegen God. In de Kuñjarakarna zijn het de hellewichten die zich verschrikt en verwonderd tot Yama wenden, die zich tot hun woordvoerder maakt, eerst Pūrṇavijaya's ziel om opheldering vraagt, en zich nog onvoldaan tot Vairocana wendt, die hem weet te bevredigen. Men kan dit een analogon noemen, maar wellicht toch met meer recht toeschrijven aan de didactische strekking van de Kuñjarakarna.

Uit het tot dusverre medegedeelde zou ik nu eenige conclusie's willen trekken. Ik hoop te hebben kunnen aantoonen, dat de Kuñjarakarna niet alleen vele trekken van overeenkomst heeft met de verschillende

¹⁾ ANDREJEV, pag. 129. ²⁾ pag. 126, 129-155. ³⁾ pag. 149.

varianten waarin de legende van den zondaar Madej bekend is, maar geen enkele ernstige wijziging, lacune of toevoeging vertoont, terwijl ook de mutata mutanda van ondergeschikt belang zijn. Zelfs overtuigde aanhangers van de theorie van mogelijke polygenese van sprookjes zullen het bij deze overeenkomst, zoowel in algemeen en opbouw als in kleine onderdeelen, wel waarschijnlijk achten, dat onze Kuñjarakarna samenhangt met de door Andrejev verzamelde 250 varianten. Nu is het niet geoorloofd, a priori de mogelijkheid geheel uit te sluiten, dat een verhaal als hetgeen hier onderzocht wordt, spontaan op verschillende tijden en plaatsen ontstaan zou zijn. Waarschijnlijk is het echter geenszins; daartegen verzet zich de toch wel als tamelijk ingewikkeld te kenschetsen opzet. En in ieder geval zal toch moeten besloten worden tot den onderlingen samenhang der door Andrejev verzamelde varianten en tot hun gemeenschappelijke oorsprong. Ook moeten we constateeren, dat die 250 varianten niettegenstaande hun klaarblijkelijke samenhang onderling veel meer verschillen aan den dag leggen dan hun kleinste gemeene veelvoud vertoonde met de Kuñjarakarna, welke overeenkomst frappant mag genoemd worden. Alvorens echter tot genetischen samenhang, monogenese dus, te kunnen besluiten, zouden we drie kloven moeten overbruggen, en wel die van godsdienst (Buddhisme tegenover Christendom), tijd (twaalfde tegenover negentiende eeuw) en afstand (Java tegenover Europa).

Wat het eerste betreft, weten we sinds lang, dat voor vertelselstof geen grenzen van godsdienst of taal bestaan. Reeds boven kwam ter sprake, hoe geen gegeven te vreemdsoortig kan zijn om gebezigd te worden als stichtelijk buddhistisch verhaal, en wie in de litteratuur der christelijke exempelen thuis is, kan daar dezelfde bevinding doen. Bekend is ook, dat indische verhalen zoowel bij buddhisten als christenen in de moraliseerende litteratuur zijn opgenomen. In het

verband van deze uiteenzetting is het betoog wellicht het best gediend met te herinneren aan een studie van den franschen folklorist Cosquin, die reeds 50 jaar geleden aantoonde ¹⁾, hoe de Buddha-legende zelf is opgenomen in het Martyrologium Romanum van 1583, de gecanoniseerde verzameling heiligenlevens der Roomsche-Katholieke Kerk. Cosquin vangt zijn studie aan met de verzekering, dat de Katholieke Kerk de volledige vrijheid geeft tot een kritisch onderzoek naar de totstandkoming van bovengenoemd werk, en rekt in het voorbijgaan eventjes grondig af met den wereldberoemden sanskritist Emile Burnouf, die „in een „even weinig wetenschappelijk als anti-godsdienstig „boek zich beijverd heeft, hieraan argumenten tegen „het Katholicisme te ontleenen”.

Bij het nagaan waar de legende der heiligen Barlaam en Josaphat in de letterkunde voorkomt, geraakt Cosquin tot de volgende resultaten. Eertijds toegeschreven aan den kerkvader Johannes Damascenus uit de achtste eeuw, werd dit verhaal, waarvan het origineel in het grieksch is geschreven en in Palestina of een naburige streek moet opgesteld zijn, in het arabisch vertaald, ten gebuike der christenen, die deze taal spraken. Er bestaat nog een handschrift uit de elfde eeuw van deze vertaling, die waarschijnlijk is gemaakt naar een syrische redactie die evenwel verdwenen is. Op haar beurt deed de arabische vertaling een koptische en een armeni-(aan)sche ontstaan. — In de twaalfde eeuw was de legende der heiligen Barlaam en Josaphat reeds in West-Europa doorgedrongen tengevolge van een latijnsche vertaling. In den loop der dertiende eeuw werd deze vertaling door Vincentius van Beauvais (gestorven omstreeks 1264) opgenomen in zijn *Speculum Historiale*, daarna door Jacobus Voraginus, aartsbisschop van Genua (gestorven in 1298) in zijn *Legenda Aurea*, die zoo lang geliefd

¹⁾ *Revue des questions historiques*, 1880; 1922 herdrukt als pag. 27—49 der *Etudes Folkloriques*.

gebleven is. Vervolgens ontstaan verscheidene bewerkingen in het fransch, duitsch, provençaalsch, italiaansch, zweedsch, ijslandsch, spaansch, tsjechisch en poolsch.

Tenslotte is de autoriteit van Johannes Damascenus groot genoeg, om de legende in 1583 te doen opnemen in het Martyrologium Romanum, al heeft het bij gezaghebbende theologen nooit ontbroken aan twijfel betreffende de historiciteit der in het verhaal vermelde geschiedenis.

Blijkens russische handschriften uit de 15de en 16de eeuw behooren onze heiligen ook tot die der Grieksch-Katholieke Kerk.

Den naam Theudas, die in de legende voorkomt, moet men zich voorstellen als te zijn ontstaan uit Devadatta, Buddha's snooden neef, door het intermediair van Devdatt en Thevdat, terwijl Josaphat van Bodhisattva komt via [Bodhsattv, Būdsatf, Yūdsatf] Yūdsasp, Yūdast en Yūdsaf. Van de reis der Buddha-legende naar Voor-Azië zijn ons geen étappen bekend, zoodat Cosquin's volgende hypothese onbewezen is gebleven. Hij werd namelijk getroffen door de overeenkomst met de lotgevallen van het Pañcatantra, welk voor-indisch werk terzelfdertijd dezelfde bewerkingen onderging in dezelfde landen en talen. Maar hiervan is historisch overgeleverd, hoe Chosrau Anūçirwān het, met andere werken, uit het sanskrit liet vertalen door zijn kundigen lijfarts Barzoë. Zou, zoo oppert Cosquin, de heiligenlegende tot deze andere werken behoord hebben? Wa'llāhu a'lam.

Van de buddhistische legende bij uitstek zien wij dit verhaal dus worden tot een gecanoniseerde heiligenlegende in Roomsche en Grieksch-Katholieke Kerk. Bovengenoemde verschillen van godsdienst zien we overspannen op de meest treffende wijze; ook die van tijd en afstand. Is trouwens het Egyptische sprookje van de Twee Broeders uit omstreeks 2000 vòòr Christus er niet, om te wijzen op „fabel”achtige tijdsruimten, die overbrugd kunnen worden?

Zijn hiermee verschillen in godsdienst en tijd overbrugd, inzake afstand moge hier bovendien gereleveerd worden, hoe de Buddha-legende niet alleen in steen is afgebeeld op Baraḥudur, maar ook een episode uitmaakt van het oud-javaansche gedicht *Sūtasoma* alias *Puruṣādaçānta* ¹⁾).

Zagen we in het voorafgaande, hoe de Buddha-legende zich zoowel naar het westen als naar buddhistisch Java in het verre Oosten heeft verbreid, met de aan de Kuñjarakarṇa verwante *Sutasoma* is het evenzoo gegaan, waarom ik er in het kort de aandacht op wil vestigen. De japansche buddholoog Watanabe heeft hierover gehandeld in het *Journal of the Pali Text Society* van 1909, en onafhankelijk van hem Kern in 1912, onder den titel *Kalmāṣapāda* en *Sutasoma* ²⁾), naar aanleiding van het javaansche dichtwerk. De nieuwste gegevens omtrent de westwaartsche verbreiding van de *Sutasoma* vinden we bij Wesselski in het *Archiv Orientalní* van Maart 1930. Wesselski schreef naar aanleiding van een studie van Andrejev, *Die Legende von den zwei Erzsündern*, F. F. C. No. 54, waarin hij wel alle hem toegankelijke europeesche varianten behandeld had, maar waarbij de voor-indische prototypen hem onbekend gebleven waren. Het is merkwaardig, op te merken, hoe Andrejev en Kern beide aan dezelfde twee legenden gewerkt hebben, Andrejev op europeesch —, Kern op asiatisch gebied. Van Buddha-legende en *Sutasoma* staat vast, dat ze uit Voor-Indië stammen en uitgestraald zijn naar Voor-Azië, Europa en Java, bezwaren van godsdienst, tijd en afstand ten spijt. Zouden die bezwaren dan bij de Kuñjarakarṇa nog ernstig gewicht in de schaal kunnen leggen?

¹⁾ R. Ng. Dr. POERBATJARAKA was zoo vriendelijk, op mijn verzoek een inhoudsopgave van dit werk samen te stellen, waaraan ik deze bijzonderheid ontleen.

²⁾ *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 4e Reeks*, dl. XI; herdrukt in *Verspreide Geschriften III*, 121–51.

Hypothetisch *blijft* de opvatting van de indische monogenese van de Kuñjarakarna, in zooverre het doorslaand bewijs nog niet is geleverd, bij gebrek aan den verbindenden schakel. Het is mij nog niet mogen gelukken, dezen schakel aan te toonen, noch aan die kenners van de buddhistische letterkunde, aan wie ik hieromtrent inlichtingen gevraagd heb. Daar dit niet tot mijn studiegebied behoort, heeft het geen nut, de gemaakte hypothese in portefeuille te houden; mededeeling ervan zal misschien iemand bereiken, die het desideratum kan aanvullen. Nog zij herinnerd aan den alouden Turkestanschen karavaanweg, waarlangs zoo-veel oostersche goederen het westen bereikt hebben, een weg die grondig opgebroken is, maar waarvan in deze eeuw overblijfselen aan den dag zijn gebracht, die het beste doen hopen ook voor dit onderzoek.

Ik wil toch nog niet geheel van dit onderwerp afstappen, alvorens gebruik gemaakt te hebben van de gelegenheid om eenige kritiek uit te oefenen op de resultaten en werkwijze van Andrejev, welke tevens toch wel typeerend zijn te achten voor de Finsche School¹⁾. In de eerste helft van zijn boek ordent en rangschikt hij zijn materiaal, herleidt de varianten tot groepen, en besluit uit de frequentie van voorkomende trekjes, of deze essentieel zijn dan wel niet. Voor ons doel: identificatie van de Kuñjarakarna met de europeesche verhalen, heeft dit goede resultaten opgeleverd, en we kunnen den auteur dankbaar zijn voor zijn werk, dat

¹⁾ Bij gelegenheid dat deze voordracht gehouden werd maakte R. A. Prof. Dr. H. DJAJADININGRAT mij opmerkzaam op een artikel in *Mensch en Maatschappij* van 1 Juli 1930, 6de jaargang No 4, Over het Russische Sprookjesonderzoek der laatste jaren, door (Prof. Dr.) J. DE VRIES. Het blijkt, dat zich aan hem en mij hetzelfde bezwaar heeft voorgedaan zoowel bij Andrejev i.h.b. als bij de zgn. Finsche methode i.h.a. Alleen ziet De Vries in Andrejev, door wien „de Finsche methode . . . weder een schoonen triomf te boeken” heeft, den vader der nieuwere russische folkloristiek, terwijl ik eerder geneigd ben zijn methode onvruchtbaar te achten.

jaren moet gekost hebben. Maar ik betwijfel toch of het wel juist is aan alle varianten dezelfde waarde toe te kennen, elk als één te tellen, ja eigenlijk ze te hanteeren als *de* twee honderd vijftig stukken van een moeilijke legkaart — want zoo schijnt de schrijver wel tegenover zijn stof te staan. Nu heeft hij zich wel ernstig moeite gegeven om alle mogelijke varianten te verzamelen, en zich de medewerking verzekerd van niet minder dan twintig andere geleerden, ja zelfs is hij er misschien wel in geslaagd alle opgeteekende varianten machtig te worden — maar daarmee is men er nog geenszins. In de eerste plaats immers is er op menig gebied nog weinig en onvoldoende vastgelegd, al kan het natuurlijk zijn dat deze gebieden bij systematisch onderzoek ook niet veel blijken te bevatten. In de tweede plaats had de verbreiding over een zoo groot gebied den auteur voorzichtiger moeten stemmen t. a. v. zijn gegevens, die immers nog geen eeuw oud zijn. Wel blijkt hij zich dezen geringen ouderdom bewust te zijn, ernstig gezocht te hebben naar oudere varianten, en groote belezenheid te bezitten, maar hij heeft hieruit niet kunnen besluiten, dat zijn zoo omvangrijk materiaal zich door eenzijdigheid slecht leende tot het trekken van conclusies. Hij heeft ook wel opgemerkt dat de verschillende varianten en varianten-groepen op elkaar ingewerkt hebben, maar blijft bij zijn opvatting van: elke variant is er één. Zoo komt zijn *materiaal hèm* te dwingen tot de conclusie uit het ongerijmde, dat deze legende zich van het Westen naar het Oosten moet verbreid hebben, en wel, daar z. i. overwegingen van kultuur-historischen aard het uitermate onwaarschijnlijk maken, dat ze van Rusland tot Bretagne en Ierland zou gegaan zijn. Welke deze overwegingen zijn wordt ons evenwel onthouden ¹⁾. In deze conclusie is geen plaats voor de KunĀjarakāra, maar bovenal stemt tot voorzichtigheid het feit, dat de auteur uit al dit minu-

¹⁾ ANDREJEV, pag. 218.



tieus onderverdeeld en gerangschikt materiaal niets nauwkeurigers weet te deduceeren, dan dat het verhaal zoowel van Oost naar West als van West naar Oost zich kan verbreid hebben, en dit uitermate gewichtige alternatief afdoet met een onbewezen verzekering.

Hiermee wil ik het boek van Andrejev verder laten voor wat het is: een zóó rijke materiaalverzameling, dat ze den auteur uit het oog heeft doen verliezen, dat ze geenszins volledig of ook maar toereikend is voor veel verdergaande behandeling dan ordening naar verschillende gezichtspunten.

Blijven we bij onze beschouwing geheel op hetzelfde plan, dan zouden we kunnen opmerken, dat het zoo juist genoemde misschien wel *de* groote en ook zoo natuurlijke verleiding voor folkloristen is. Mijn initiator in deze materie, de Leidsche folklorist De Vries, op wien ik mij zoeven beriep, en wiens lijvige studie in de Folklore Fellows' Communications No. 74 in een vorige aflevering van dit Tijdschrift door Drewes in zijn betoog betrokken werd ¹⁾, is hier ook al niet geheel aan ontkomen. Wel had hij zich bij zijn jarenlange onderzoekingen niet beperkt in gebied of tijd, maar hij heeft op zeker oogenblik zijn materiaal toch voldoende geacht tot het trekken van conclusies en het opstellen van een reconstructie. Toen kwam Wesselski eenig nieuw materiaal brengen, hetwelk De Vries' conclusies op verscheidene allerminst ondergeschikte punten tegenspreekt, wijzigt en zelfs omverwerpt ²⁾. Nu zijn we op allerlei gebied van wetenschap gewend dat na een onderzoek weer nieuw materiaal aan den dag komt, of dat waarlijk niet alle materiaal behoeft uitgemergeld te worden. Maar wanneer slag op slag na een minutieus onderzoek van alle toegankelijk materiaal het eerste het beste nieuwe gegeven geheele stukken of de gansche

¹⁾ T. B. G. 70, 1930, pag. 267—330: *Sjamsi Tabriz in de Javaansche Hagiographie*.

²⁾ In de *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 1 Beiheft, Prag 1929.

bewijsvoering op losse schroeven zet, dan moet er toch iets haperen aan de methode. Blijkbaar is het dan toch nog praematuur zulke omvangrijke onderzoekingen te entameeren over een wijdverbreid vertelsel, en moeten we ons voorloopig nog vergenoegen met het systematisch doorvorschen van gebied na gebied, waarvan dan alle materiaal moet worden verzameld, bewerkt en overzichtelijk gerangschikt, zooals inzake den archipel b.v. is gedaan voor de Bataklanden door Voorhoeve in zijn *Overzicht van de Volksverhalen der Bataks* ¹⁾. Dat dit niet alleen gewenscht is, maar m. i. de eenige mogelijkheid om tot zekere resultaten te komen, wordt blijkbaar nog niet algemeen ingezien. Toch vergenoegt zelfs bij de archaeologie menig onderzoeker zich niet meer met proefsleuven, maar raseert geheele uitgestrektheden, en gooit alle materiaal door zeef na zeef. De folkloristische arbeid wordt bij toepassing van deze werkmethode wel reusachtig, maar is in zooverre geheel onschuldig, dat het materiaal nooit verloren gaat, alleen maar steeds aanwast. Het komt mij voor, dat de folkloristiek bij een dergelijke methode en met een doelstelling die uitgaat boven het nagaan van de verbreiding van één verhaal, het verwijt ontgaat van een goedaardige liefhebberij te zijn, zooals philatelisme, en zich terecht wetenschappelijk kan noemen.

Maar een dergelijk onderzoek kan ook op een ander plan gebracht worden, wanneer we niet alleen onze aandacht richten op wat er gebeurt, maar ook op wat de oorspronkelijke ontwerper van de zinrijke legende heeft willen uitbeelden, en hoe dit op den duur wellicht anders begrepen werd. Dan krijgt de tot dusverre buiten beschouwing gelaten voorgeschiedenis van Pūrṇavijaya en Kuṅjarakarna beteekenis, daar we hierin den sleutel zouden kunnen vinden tot een juist begrip van de geheele legende, en althans datgene dat eens bij de lezers als sleutel gegolden heeft. Dan moeten

¹⁾ Diss. Leiden, 1927.

ook in de studie betrokken worden de redacties die ons nog tot op den huidigen dag overgeleverd zijn in lontarhandschriften op Bali. Bij onze nog zoo geringe kennis van de geloofsvoorstellingen en de wijze van uitbeelden hiervan is dit vooralsnog zeer moeilijk, terwijl een vergelijking met den eigenlijken inhoud en de opzet van de door Andrejev geregistreeerde varianten toch nog onmogelijk blijft voor wie niet als slavist toegang heeft tot een welvoorzene Oost-Europeesche Universiteits-Bibliotheek. Immers ons kon in het boek van Andrejev het materiaal door zijn omvang slechts in korte letter-formules verschaft worden, waarmee van de oorspronkelijke vertelsels even weinig overblijft als wanneer we een rekenkundige moeilijkheid uit het dagelijksche leven tot oplossing trachten te brengen door er een eenvoudige algebraïsche vergelijking van te maken. Zoo zouden dan vele van de behandelde varianten opnieuw aan een diepergaand onderzoek moeten onderworpen worden, waarna eigenlijk pas goed kan blijken, wat constitueerend is en wat ornamenteerend; of men dezelfde beteekenis is blijven hechten aan de legende dan wel er een andere aan is gaan toekennen. Dergelijke beschouwingen, veel diepergaand en van veel meer belang dan het onderwerp van dit opstel, mogen hier niet onvermeld blijven, maar kunnen hier nu nog niet worden gehouden.

