



## Nie-religia w Yogyakartaie (Jawa Centralna). Historia, problemy i wyzwania *kejawen*

Joanna Waclawek

Instytut Sztuki

Polska Akademia Nauk

### Abstract

#### Non-religion in Yogyakarta (Central Java). The History, Problems and Challenges of *Kejawen*

The aim of this article is to explore the perceptions and understanding of the term *kejawen*, not only in academic publications (from Geertz to Mulder), but first and foremost in terms of changes to Indonesian law and society. *Kejawen*, traditional Javanese beliefs and traditions, are officially not recognised in Indonesia as a “true” religion (*agama*). This paper discusses the definitions as well as the interpretations of religion in contemporary Indonesia in the context of religious discrimination, especially “non-official” religions and beliefs in the world’s largest Muslim – but formally still not Islamic – state.

**Key words:** Java, Islam in Indonesia, Javanism, *kejawen*, *kebatinan*, religion, religious freedom in Indonesia, Yogyakarta

**Słowa kluczowe:** Jawa, islam w Indonezji, jawanizm, *kejawen*, *kebatinan*, religia, wolność religijna w Indonezji, Yogyakarta

Historia, problemy i wyzwania, a także niektóre wątki łączące się z *kejawen*<sup>1</sup> zostaną omówione w niniejszym artykule na przykładzie Yogyakarta. Miejsce nie zostało wybrane przypadkowo – położona w środkowej części Jawy Yogyakarta<sup>2</sup>, wraz z sąsiednią Surakartą, jest uważana kolebkę kultury i sztuki jawańskiej<sup>3</sup>. Ma w Indonezji

---

<sup>1</sup> W języku jawańskim: *kejawèn*.

<sup>2</sup> Także: Jogjakarta.

<sup>3</sup> W połowie XVIII w. sultanat Mataram został podzielony na dwory w Yogyakartaie (odtąd pod panowaniem sultana) i Surakarcie (pod panowaniem susuhunana).

status specjalnej prowincji<sup>4</sup>. To także tutaj doszło do wydarzenia, które uznałam za symptomatyczne.

15 września 2013 roku po 22 w nocy na jeden z cmentarzy Yogyakarta przyjechała grupa zamaskowanych motocyklistów, licząca około 30 osób<sup>5</sup>. Część z nich weszła do budynku wzniesionego wokół kilku grobów. Wśród nich największym szacunkiem otaczano grób Kyai lub kiai, wyrażający szacunek tytuł lub zwrot honorowy stosowany w odniesieniu do nauczycieli islamu / duchowych, uczonych. Uzbrojeni w maczety przybywszy przez pół godziny niszczyli nagrobki i otoczenie. Obalili płyty nagrobne, rzucili na ziemię i połamali parasole, w tradycji jawajskiej chroniące miejsce, przedmiot bądź osobę, związane ze sferą *sacrum*. Zerwali także ustawiony nad grobem kyai Prawiropurbo baldachim. Zanim odjechali niezatrzymani przez nikogo, pozostawili napisy: *syirik*<sup>6</sup>, *haram*<sup>7</sup>, a także podpis: Brigade Muslim Al Haq – Muzułmańska Brygada Al Haq<sup>8</sup>. W relacjach prasowych z tego wydarzenia często cytowano wypowiedź, jaką opiekun cmentarza, *juru kunci*<sup>9</sup> wyznaczony przez sułtana, usłyszał od jednego z nielicznych świadków, którzy zbiegli się na miejsce, choć nie odważyli się interweniować: „Nie wolno wierzyć w grób, a w Boga. Błądzi ten, który wierzy w nagrobki”<sup>10</sup>. To niezwykle znamienna uwaga wygłoszona w sercu kultury jawajskiej, ponieważ jej tradycja uznaje groby przodków, królów i nauczycieli duchowych – takim był ów potomek sułtana – za miejsca święte (*keramat*)<sup>11</sup>.

Indonezja, najliczniejszy kraj muzułmański na świecie<sup>12</sup>, nie jest krajem wyznaniowym, nie jest jednak także krajem laickim. Konstytucja z 1945 roku opiera się na pięciu zasadach, tzw. Pancasila<sup>13</sup>, zaproponowanych przez Sukarno, pierwszego prezydenta Indonezji. Pierwsza z nich stanowi, że każdy obywatel Indonezji wyznaje

<sup>4</sup> Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY).

<sup>5</sup> *Preman obrak-abrik makam cucu HB VI*, „Tribun Jogja”, 18.09.2013; *Perusak makam cucu HB VI sempat berteriak haram*, Tribunnews.com, <http://www.tribunnews.com/regional/2013/09/17/perusak-makam-cucu-hb-vi-sempat-berteriak-haram> [dostęp: 15.10.2014].

<sup>6</sup> Isl. politeizm.

<sup>7</sup> W islamie określenie oznaczające coś, co jest zabronione.

<sup>8</sup> *Kelompok bercadar rusak makam*, Muslimesianews, <http://www.muslimedianews.com/2013/09/kelompok-bercadar-rusak-makam-gp-ansor.html> [dostęp: 16.10.2014].

<sup>9</sup> *Juru kunci* to określenie sługi (bądź sług) pałacu, który jest wyznaczony do opieki nad miejscem ważnym/świętym dla tradycji/religii, a pozostającym pod władzą sułtana Yogyakarta. Najczęściej są to cmentarze, ale także naturalne „miejsca mocy”, m.in. wulkan Merapi oraz plaża Parangkusumo.

<sup>10</sup> *Preman obrak-abrik makam cucu HB VI*, s. 1.

<sup>11</sup> Pielgrzymowanie do grobów przodków w tradycji jawajskiej określa się jako *nyekar*. Zob. Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, s. 365–266. Pielgrzymowanie do grobów świętych mężów jest znane także w islamie pod terminem *ziarah*. Więcej na temat praktyk *ziarah* na Jawie zob. J.J. Fox, *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java* [w:] *Islam in the Indonesian Social Context*, M.C. Ricklefs (red.), Clayton 1991, s. 19–38.

<sup>12</sup> Z 251,2 mln mieszkańców Indonezji muzułmanie stanowią ok. 87% (w większości sunnici), proteści – 7%, katolicy – 3%, hinduiści – 1,5%. Buddyści, konfucjaniści oraz wyznawcy pozostałych religii to ok. 1,25% całej populacji. Dane z: *International Religious Freedom Report for 2013*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?year=2013&dliid=222133#wrapper> [dostęp: 16.10.2014].

<sup>13</sup> Słowo *panca* w sanskrycie oznacza cyfrę 5, *sila* – zasadę, fundament, filar.

wiarę w jednego i jedyne Boga (*Ketuhanan Yang Maha Esa*)<sup>14</sup>. Wiele aktów prawnych gwarantuje wolność wyznania. Między innymi artykuł 28E paragraf 1 Konstytucji wskazuje, że „każdy ma prawo do wolności przekonań i praktyk religijnych”, odróżniając je jednak od wspomnianego w paragrafie drugim „prawa do wolności wierzeń”<sup>15</sup>. Artykuł 28I w paragrafie 1 Konstytucji gwarantuje między innymi „prawo do wolności religijnej”, w paragrafie 2 zaś prawo do „wolności od dyskryminacji”. Wreszcie artykuł 29 w paragrafie 1 stanowi, że „państwo opiera się na wierze w jednego i jedyne Boga”, a w paragrafie 2, że: „gwarantuje każdemu obywatelowi wolność religii oraz prawo do jej praktykowania”. Wiara w Boga jest więc podkreślana zarówno przez Pancasila, jak i Konstytucję Indonezji<sup>16</sup>. Prawo do wolności wyznania i swobody wypowiedzi gwarantują także artykuły 156 i 157 Kodeksu karnego, oraz Prawo Przeciw Dyskryminacji na Tle Rasowym nr 40/2008 itd.<sup>17</sup>, a jednak te prawa są często ograniczane i łamane<sup>18</sup>. Ograniczeniami bywają chociażby niektóre dekrety prezydenta, ministrów i lokalnych samorządów dotyczące tej kwestii, a także Ustawa przeciwko bluźnierstwu z 1965 roku, podtrzymana na mocy postanowienia Trybunału Konstytucyjnego z kwietnia 2010 roku. Ustawa ta zabrania publicznego rozważania lub wypowiedzania się, wspierania oraz szukania poparcia dla interpretacji jednej z uznanych przez rząd indonezyjski religii, jak też czynności religijnych mających je naśladować, jeśli takie wypowiedzi albo zachowania naruszają zasady wiary danej religii. Oznacza to między innymi, że *kejawan*, podobnie jak inne *kepercayaan* – wierzenia, nie mogą być nazywane zgodnie z prawem religią. Ustawa przeciwko bluźnierstwu od wielu lat stanowi narzędzie ograniczające prawa do wolności religijnej<sup>19</sup>. Problemem nie wydaje się jednak niedostatek praw,

<sup>14</sup> Ta zasada pierwotnie była ostatnia, i nie precyzowała, że Bóg ma być „jeden”; ich kolejność zmienił w toku prac nad przyszłą konstytucją Indonezji. Dopiero po jej proklamacji pojawiło się określenie wskazujące na obowiązek wiary w jednego Boga jako zasadę leżącą u podstaw państwa indonezyjskiego. Sukarno zaproponował zasady: nacjonalizmu, (*kebangsaan*), internacjonalizmu lub humanitaryzmu (*internasionalisme atau demokrasi*), jedności lub demokracji (*mufakat atau demokrasi*), sprawiedliwości społecznej (*kesejahteraan sosial*) oraz zwierzchności boskiej (*ketuhanan*). Więcej m.in. w: B.F. Intan, „Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia, New York 2006, s. 31–43; S. Butt, T. Lindsey, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, Oxford–Portland, OR 2012, s. 13–14.

<sup>15</sup> Słowo oznaczające religię to *agama*, podczas gdy wierzenia w języku indonezyjskim tłumaczone są jako *kepercayaan*. W tym znaczeniu między innymi opisano najważniejsze religie i wierzenia Indonezji w albumowym wydawnictwie mającym popularyzować wiedzę na ich temat: L. Turangan, R. Willyanto, R. Fadhilla, *Seni budaya & warisan Indonesia: Agama dan kepercayaan*, Jakarta 2014.

<sup>16</sup> *The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia: As Amended by the First Amendment of 1999, the Second Amendment of 2000, the Third Amendment of 2001 and the Fourth Amendment of 2002 (unofficial translation)*, [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/-ilo\\_aids/documents/legaldocument/wcms\\_174556.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/-ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_174556.pdf) [dostęp: 16.10.2014]; J.C.T. Simorangkir, B. Mang Reng Say, *Around and about the Indonesian Constitution of 1945*, Jakarta 1980.

<sup>17</sup> R. Djamin, *The Paradox of Freedom of Religion and Belief in Indonesia*, [http://www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920\\_iccpr/docs/expert\\_papers\\_Bangkok/RAFENDI%20DJAMIN.pdf](http://www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920_iccpr/docs/expert_papers_Bangkok/RAFENDI%20DJAMIN.pdf) [dostęp: 16.10.2014].

<sup>18</sup> Raport The WAHID Institute za rok 2013, <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html> [dostęp: 16.10.2014].

<sup>19</sup> M.A. Crouch, *Law and Religion in Indonesia: The Constitutional Court and the Blasphemy Law*, „Asian Journal of Comparative Law” 2012, nr 7, iss. 1, <http://www.degruyter.com/view/j/asjcl.2012.7.issue-1/1932-0205.1391/1932-0205.1391.xml> [dostęp: 16.10.2014].

lecz ich nieprzestrzeganie oraz mniej lub bardziej jawna dyskryminacja mniejszości wyznaniowych i religijnych, przy jednoczesnych próbach przekształcenia Indonezji w kraj islamski. Próby te sięgają początków opracowywania kształtu konstytucji jeszcze w pierwszej połowie XX wieku. Kompromisem w konfrontacji świeckich i muzułmańskich nacjonalistów stało się wówczas przyjęcie i zastosowanie zasad Pancasila jako podstawy tworzenia zrębów nowej państwowości, co jednak muzułmanie dążący do ustanowienia państwa opartego na islamie odebrali jako porażkę i symbol ogromnego poświęcenia się większości muzułmańskiej dla dobra państwa oraz przedstawiciele innych wyznań. W toku dalszych dyskusji podpisano porozumienie, w którym znalazła się wzmianka dodająca do zasady *ketuhanan* dopisek o obowiązku podporządkowania się zasadom szariatu dla wyznawców islamu<sup>20</sup>. Został on jednak unieważniony dzień po proklamacji niepodległości 17 sierpnia 1945 roku, co spotęgowało w ortodoksyjnych muzułmanach poczucie niesprawiedliwości<sup>21</sup>. Swego rodzaju rekompensatą dla wyznawców islamu stało się utworzenie na początku stycznia 1946 roku Ministerstwa Religii, początkowo mającego się zajmować wyznawcami islamu i zarazem podkreślać specjalny status religii wyznawanej przez większość mieszkańców kraju<sup>22</sup>. W konsekwencji ministerstwo stało się platformą do prób zmiany kruchego stanu równowagi przez decyzje prawne uderzające w pozycje pozostałych religii w teorii równych pozycji islamu w Indonezji. Już na początku lat pięćdziesiątych zdominowane przez muzułmanów Ministerstwo Religii podjęło pierwsze znaczące próby wprowadzenia wąskiej definicji religii, która miałaby obowiązywać, ostatecznie jako jej niezbędne elementy wymieniając posiadanie świętej księgi, proroka i deklarowanie wiary w jednego Boga. Opierając się na takim rozumieniu pojęcia, w 1961 roku Sukarno ogłosił dekret. Jedynie pięć religii zostało oficjalnie uznanych przez rząd Indonezji. Były to: islam, protestantyzm, katolicyzm, buddyizm i hinduizm (później dodano także konfucjanizm). Tym samym Ministerstwo Religii stało się – jak pisze Benyamin Fleming Intan – „narzędziem”, za pomocą którego ortodoksyjni muzułmanie w kolejnych latach wprowadzali ograniczenia bądź zakazywali innych praktyk religijnych, w tym „*abangan*, czyli *kebatinan*”<sup>23</sup>.

W publikacji *The Religion of Java*<sup>24</sup> Clifford Geertz jako podstawową dychotomię w życiu religijnym społeczeństwa jawajskiego określił opozycję *santri* – ortodoksyjnych muzułmanów – do *abangan* – łączących w swoich tradycjach religijnych

<sup>20</sup> Słowa z tzw. *Pigam Jakarta* (Karty Dżakareckiej), określane do dziś po prostu jako *tujuh kata* (siedem słów), brzmią: „dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Zob. m.in. B.F. Intan, *op.cit.*, s. 40. Więcej na ten temat: R.E. Elson, *Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945*, „Indonesia” 2009, nr 88, s. 105–130; J. Waclawek, *Dlaczego Indonezja nie jest krajem wyznaniowym?* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Mianeki (red.), Toruń (w przygotowaniu).

<sup>21</sup> Muhammad Hatta, późniejszy premier Indonezji, otrzymał informację, że w przypadku podtrzymania tego zapisu wschodnie tereny Indonezji, zamieszkane w większości przez chrześcijan, mogą zostać odłączone od kraju. Por. m.in. B.F. Intan, *op.cit.*, s. 42.

<sup>22</sup> R.A. Surbakti, *Interrelation between Religious and Political Power under New Order Indonesia*, rozprawa doktorska, Northern Illinois University, 1991, s. 125, za: B.F. Intan, *op.cit.*, s. 44.

<sup>23</sup> B.F. Intan, *op.cit.*, s. 44. O rozróżnieniu pojęć *abangan*, *kejawan* i *kebatinan* wspomina poniżej.

<sup>24</sup> C. Geertz, *The Religion of Java*, Chicago 1960.

animizm i elementy kultury hinduistyczno-buddyjskiej oraz islamu<sup>25</sup>. Przez kolejne dziesięciolecia ten podział i jego znaczenie były przedmiotem analiz, a same określenia *santri* i *abangan* znalazły stałe miejsce w piśmiennictwie naukowym<sup>26</sup>. Zarazem jednak utrwaliło się przekonanie, że pojęcie *abangan* można stosować wymiennie z *kejawen* oraz *kebatinan*. Mark Woodward używa określenia *kejawen* jako opozycyjnego dla *santri*, uważając, że to drugie oznacza muzułmanina praktykującego islamski mistycyzm<sup>27</sup>. Analizy praktyk *kejawen* można znaleźć w publikacjach Merle'a Calvina Ricklefsa i Nielsa Muldera<sup>28</sup>, choć autorzy różnie rozumieją znaczenie tego określenia.

Termin *kejawen* pochodzi od nazwy Jawa i jest tłumaczony jako „jawanizm”; odnosi się do praktyk związanych z tradycją, mitologią i wierzeniami jawańskimi. Przy omawianiu jawanizmu problematyczne staje się dziedzictwo kilkudziesięciu lat prac badaczy sprowadzających go do terminu *abangan*, a tym samym najczęściej definiujących jego wyznawców jako muzułmanów (jedynie nominalnych) o nieradykalnych poglądach, pielęgnyjących tradycje i rytuały jawańskie spojone z wierzeniami hinduistyczno-buddyjskimi oraz elementami islamu. Niejednoznaczność w rozumieniu tego pojęcia jest spowodowana brakiem w literaturze jasnej i powszechnie przyjętej definicji tego terminu. Badania prowadzone w Yogyakarta w latach 2013–2014 pozwalają na doprecyzowanie terminologii i wyciągnięcie wniosków, że w najszerszym ujęciu *kejawen* z jednej strony oznacza praktykowanie obrzędów oraz podtrzymywanie tradycji rozpoznawanych jako rdzennie jawańskie i rozumienie samego pojęcia *kejawen* jako religii, a tym samym odrzucanie innych, na przykład islamu, jako „obcych”<sup>29</sup>, z drugiej zaś oznacza podtrzymywanie jawańskich tradycji, kult przodków i znaczenie przypisywane właściwemu postępowaniu, ale w połączeniu z inną religią, najczęściej islamem, splecionym z *kejawen* w węzeł synkretyzmu, w którym „obca” religia jest znaturalizowana przez wtopienie jej w tkankę wcześniejszych wierzeń<sup>30</sup>. W tym wypadku osoby praktykujące tak rozumiany *kejawen* zwykle identyfikują same siebie jako wyznawców jednej z oficjalnie uznawanych przez rząd In-

<sup>25</sup> Geertz wskazywał także na znajdujących się pomiędzy tymi przeciwieństwami *priyayi*, wywodzących się z arystokracji jawańskiej, którzy w swoich obrzędach akcentują elementy hinduistyczne.

<sup>26</sup> Cennym opracowaniem badającym historię opozycji *abangan-putihan* jest: M.C. Ricklefs, *The Birth of the Abangan*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 2006, nr 1, s. 35–55.

<sup>27</sup> M. Woodward, *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge in Indonesian History* [w:] *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*, L.E. Cady, S.W. Simon (red.), London–New York 2007, s. 85. Por. także: M. Woodward, *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tuscon 1989.

<sup>28</sup> Zob. m.in. N. Mulder, *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, Singapore 1978.

<sup>29</sup> Islam pojawił się na Jawie najprawdopodobniej w XIV w. W literaturze często jest stosowane określenie *Agami Jawi* – religia jawańska, choć naukowcy dość dowolnie interpretują je jako właśnie religię jawańską lub synkretyzm jawański. *Agami Jawi* w znaczeniu synkretyzmu zob. m.in. Koentjaraningrat, *op.cit.*, s. 398.

<sup>30</sup> Na ten temat: N. Mulder, *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*, Yogyakarta 2005, s. 84. Autor podtrzymuje swoją koncepcję, zgodnie z którą *kejawen* nie jest kategorią religijną, lecz odsyła do etyki i stylu życia inspirowanego jawańskim myśleniem. Por. *ibidem*, s. 17. Jawańczycy określają się często w kontekście kultury bądź/i tradycji jako *wong Jawa*, czyli w języku jawańskim dosłownie ‘człowiek/ludzie Jawy’.

donezji religii, ale w jej „zjawanizowanej” wersji<sup>31</sup>. Termin *kejawen* bywa używany, chociaż rzadko, w odniesieniu do jawajskiej wiedzy i kultury. Problematiczne okazuje się również określenie *kebatinan*, stosowane przez wielu badaczy wymiennie z *kejawen*, jednak nieprawidłowo, gdyż nie jest z nim tożsame. Ruchy *kebatinan* (od słowa *batin* – wewnątrz) stanowią rozległe pole badawcze, obejmujące całe *spectrum* praktyk, od mistycyzmu do mesjanizmu, praktyk magicznych i okultyzmu<sup>32</sup>.

W *kejawen*, rozumianym jako religia, najczęściej postrzega się Boga jako byt wszechobecny, zarazem naturę, nieskończoność, a także najmniejszą cząstkę istniejącą we wszechświecie. Istnieje także koncepcja duszy (*jiwa*). *Kejawen* nie rozpoznaje człowieka jako najdoskonalszego ze stworzeń, dlatego za istotną uznana jest koncepcja szacunku okazywanego innym, także naturze, duchom, przodkom i starszym<sup>33</sup>. Z tej relacji ze wszechświatem, innymi ludźmi i innymi stworzeniami wynika kult przodków oraz szacunek, jakim są otaczane szczególnie cenne przedmioty, uznane za posiadające nadnaturalne moce, tzw. *pusaka* – święte dziedzictwo. W osiągnięciu szczerego i bezpośredniego kontaktu z Bogiem mogą pomóc pewne praktyki, które jednak nie powinny zostać narzucone, a mają wypływać ze szczerzej chęci, takie jak post czy asceza<sup>34</sup>. Człowiek jest nieodłączną częścią świata i w tym kontekście powinien zwracać uwagę na swoje zachowanie: ma okazywać szacunek innym i nie robić nikomu krzywdy (także naturze i istotom nadprzyrodzonym). Z tą ideą łączy się również pojęcie grzechu rozumianego jako wyrządzenie krzywdy<sup>35</sup>.

Według *kejawen* życie ludzkie to manifestacja Jedności<sup>36</sup>. Szerzej naturę ludzką, przez kosmiczną analogię, wyjaśnia zjawanizowana wersja *Mahabharaty* i *Ramayany*, przedstawiana jako opowieści teatru cieni, *wayang kulit*<sup>37</sup>. Oprócz prezentacji podstawowych sposobów zachowań, które Jawajczyk powinien naśladować bądź których ma unikać, ilustracji historii wyjaśniających określone porządki lub zjawiska we wszechświecie przez kontekst kosmiczny, *wayang kulit* jest uważany za posiadający moc sprawczą i do dziś przedstawienia te są elementem niektórych uroczystości nie tylko po to, aby zapewnić rozrywkę, ale również po to, aby odpędzić zło i zapewnić pomysłność<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> W tym przypadku *kejawen* należałoby rozumieć jako pokrewny inkulturacji lub interkulturacji, pozwalający zachować tradycje i zwyczaje jawajskie, niebędące otwarcie sprzeczne z religiami (głównie islamem) napływającymi na Jawę. Takie znaczenie terminu *kejawen* jednak również podlega dalszym podziałom – jest uzależnione od odwrotnie proporcjonalnego stosunku stopnia ortodoksji do przywiązania do tradycji. W przypadkach kiedy owo przywiązanie okazuje się silniejsze, bardziej wyraźne stają się praktyki *kejawen* odstające od zasad islamu bądź innej religii.

<sup>32</sup> Zob. Koentjaraningrat, *op.cit.*, s. 398–406.

<sup>33</sup> Wywiad z *pak Slamet*, Yogyakarta 23.10.2013. Por. N. Mulder, *Mysticism & Everyday...*, s. 100–104.

<sup>34</sup> Szerzej o znaczeniu, odmianach i sposobach odbywania postu w tradycji *kejawen* zob. Aulia, *Ritual puasa orang Jawa*, Yogyakarta 2009.

<sup>35</sup> Wywiad z *pak Slamet*, Yogyakarta 26.10.2013.

<sup>36</sup> N. Mulder, *Abangan Javanese Religious thought and Practice*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1983, nr 2/3, s. 260; *idem*, *Mysticism & Everyday...*, s. 100.

<sup>37</sup> N. Mulder, *Mysticism & Everyday...*, s. xiv.

<sup>38</sup> O praktyce *ruwatan* m.in. V. Groenendaal, *Released from Kala's Grip: A Wayang Exorcism Performance from East Java*, Jakarta 1998.

Ważną część praktyk *kejawen* stanowi tradycja *slametan*<sup>39</sup>, rytualnego posiłku mającego jednoczyć określoną społeczność, towarzyszącego wszystkim ważniejszym wydarzeniom, jak narodziny, *mitoni* (siódmy miesiąc ciąży), ślub, pogrzeb itp. O ile tradycja *slametan* na Jawie jest tak silnie zakorzeniona, że poddają się jej w określonych sytuacjach także niektórzy muzułmanie *santri*, nie dostrzegając w niej sprzeczności z zasadami islamu, o tyle część innych praktyk bywa już kojarzona jedynie z *kejawen*. Tak jest w przypadku *sesaji* bądź *sajen* – niewielkich (najczęściej) darów ofiarowywanych stworzeniom nadnaturalnym, duchom przodków bądź innym bytom niematerialnym<sup>40</sup>. Podobnie szacunek, jakim są otaczane przedmioty *pusaka*, a zwłaszcza obrzędy związane z ich rytualnym oczyszczaniem, w oczach ortodoksyjnych muzułmanów noszą znamiona pogaństwa i zostały zakazane dla wyznawców islamu<sup>41</sup>.

Okresem szczególnej euforii i rozkwitu *kejawen* okazały się lata po uzyskaniu przez Indonezję niepodległości. Fakt, że uznawała ona wolność religijną, nie narzucając żadnego wyznania narodowego, był – jak już wspomniano – zwycięstwem nacjonalistów, często świecko- i jawajskozorientowanych, przeciwnych stworzeniu państwa islamskiego. Powstawały liczne odłamy ruchów mistycznych, organizowano konferencje i seminaria<sup>42</sup>.

Nawet zaakceptowanie przez rząd definicji religii, która nie pozwalała na uznanie *kejawen* za kolejną „oficjalną” religię Indonezji, nie wydawało się zagrożeniem dla ruchów *kejawen* i *kebatinan*. Sytuacja uległa zmianie po roku 1965 – jesienią, w następstwie zamachu stanu, grupy muzułmanów, przy wsparciu armii, rozpoczęły trwającą kilkanaście miesięcy rzeź komunistów oraz podejrzewanych o ateizm bądź animizm<sup>43</sup>. Wyznanie mogło decydować o życiu bądź śmierci tysięcy ludzi na Jawie, Sumatrze i Bali. Do 1965 roku zamordowano ponad pół miliona współobywateli, w dużej części praktykujących *kejawen*. Te wydarzenia pozostawiły po sobie trwałe ślady – trauma jest odczuwana do dziś. Wprowadzono też obowiązek wpisywania wyznawanej religii w jednej z rubryk dowodu osobistego. Można było wybrać jedną z oficjalnie uznanych przez rząd religii. Praktykujący *kejawen* poczuli się zagrożeni, podobnie jak wielu innych wyznawców mniejszych, nieoficjalnych religii i wierzeń. Fala antykomunistycznej hysterii, która przetoczyła się przez kraj, oraz jej reperkusje, zmieniły religijny krajobraz. Z jednej strony strach przed utratą życia, więzieniem lub torturami, z drugiej zaś późniejsza intensywna akcja mająca „nawrócić” muzułmanów *abangan* na drogę prawdziwej wiary stały się przyczyną licznych konwersji, początkowo w wielu przypadkach na protestantyzm, a w późniejszej fazie działalności misyjnej na obszarach wiejskich – na islam.

<sup>39</sup> Na temat *slametan* zob. m.in. C. Geertz, *op.cit.*, s. 11–85.

<sup>40</sup> Na temat *sesaji* zob. J. Waclawek, *Sesaji w tradycji prowincji Yogyakarta na Jawie Centralnej* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Mianeki (red.), Toruń (w przygotowaniu).

<sup>41</sup> Praktykujący *kejawen* często spotykają się z zarzutem, że oddają cześć przedmiotom: sztyletom, drzewom, kamieniom, a także dżinom.

<sup>42</sup> N. Mulder, *Mysticism & Everyday...*, s. 4–10.

<sup>43</sup> Obszernymi opracowaniami analizującymi zagadnienie mordów 1965/1966 w Indonezji są: *The Indonesian Killings 1965–1966: Studies from Java and Bali*, R. Cribb (red.), Clayton 1990; D. Kammen, K. McGregor, *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965–68*, Singapore 2012.

Okres dyktatury prezydenta Suharto, w szczególności przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, aż do upadku reżimu w 1999 roku, znaczyły kroki zmieniające kruchy *status quo* w międzyreligijnych stosunkach w Indonezji. Z funduszy Ministerstwa Religii lub też fundacji wspieranej przez rodzinę Suharto zbudowano tysiące meczetów<sup>44</sup>, prezydent zaś rozpoczął intensywną kampanię podkreślającą jego oddanie religii. Sam odbył pielgrzymkę do Mekki, a jego córka zaczęła nosić chustę zakrywającą włosy, co było odbiciem ówczesnych tendencji i przełożyło się na zmianę w modzie oraz upowszechnienie chust<sup>45</sup>. W 1990 roku z inicjatywy Suharto utworzono islamski bank<sup>46</sup>.

Umocnienie pozycji islamu przebiegało przy równoczesnej marginalizacji pozostałych religii<sup>47</sup>, pogłębiającym się rozłamię w dialogu międzyreligijnym, a także przy liczniejszych aktach przemocy, których doświadczaly z rąk radykalnych wyznawców islamu. W 1974 roku uchwalono Prawo małżeńskie. Za ważne uznane od-tąd miały zostać jedynie związki zawierane zgodnie z przepisami religijnymi małżonków<sup>48</sup>. Ograniczyło to możliwości zawierania małżeństw międzyreligijnych<sup>49</sup> i tak obciążonych niechęcią ugrupowań muzułmańskich, na przykład Nahdlatul Ulama (NU), największej muzułmańskiej organizacji Indonezji, która wydała fatwę (w latach 1962, 1968 i 1989) uznającą takie małżeństwa za zabronione dla muzułmanów<sup>50</sup>. Niezarejestrowanie małżeństwa może spowodować między innymi kłopot z aktem urodzenia dziecka z takiego związku. Akt urodzenia dziecka zrodzonego ze związku, w którym para nie ma wydanego aktu ślubu, piętnuje dziecko jako nieślubne, czyli w konsekwencji także niemające praw na przykład do spadku po ojcu. Podobnie

<sup>44</sup> M. Woodward, *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge...*, s. 90.

<sup>45</sup> W Indonezji chusta zakrywająca włosy i spinana pod szyją nazywa się *jilbab*. Pomimo sporadycznej obecności chust muzułmańskich w modzie lat czterdziestych i pięćdziesiątych większość kobiet preferowała stroje zachodnie i odsłaniała włosy lub nosiła szal przerzucany przez głowę, niespinany pod szyją. Dopiero schyłkowe lata prezydentury Suharto były okresem stopniowych narodzin mody wzorowanej na arabskiej. Dian Maya Safitri wskazuje (za Suzanne Brenner) na trend, który w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych objął swoim wpływem świat muzułmański i który spowodował, że w wielu krajach muzułmanki zaczęły nosić różne modele chust. Zob. D.M. Safitri, *What Went Wrong with the Veil? A Comparative Analysis of the Discourse of the Veil in France, Iran, and Indonesia*, „Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies” 2010, nr 48, s. 82. O odradzaniu się praktyk i symboli w świecie islamu (w kontekście współczesnej Indonezji i kwestii *jilbabu*) szerzej także w: N.J. Smith-Hefner, *Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia*, „The Journal of Asian Studies” 2007, nr 2 (66), s. 389–420.

<sup>46</sup> M. Woodward, *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge...*, s. 90.

<sup>47</sup> Najbardziej jaskrawym przykładem jest wprowadzenie szariat w stanie Aceh na Sumatrze w 2003 r.

<sup>48</sup> M. Seo, *Falling in Love and Changing Gods: Inter-religious Marriage and Religious Conversion in Java, Indonesia*, „Indonesia and the Malay World” 2013, nr 41 (119), s. 76–96; N. Aini, *Inter-Religious Marriage from Socio Historical Islamic Perspectives*, Brigham Young University, 2008, <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2008/iss3/1/> [dostęp: 16.10.2014].

<sup>49</sup> Małżeństwo, aby było ważne w świetle prawa, musi zostać zarejestrowane: w przypadku muzułmanów – w Biurze do Spraw Religii (Kantor Urusan Agama) albo – w przypadku osób innych wyznań – w Urzędzie Stanu Cywilnego (Kantor Catatan Sipil). Małżeństwa religijne nie mogą zostać zarejestrowane.

<sup>50</sup> M. Seo, *op.cit.*, s. 82.



w przypadku gdy narzeczeni nie wyznają jednej z „oficjalnych” religii, a nie chcą zmienić wyznania na potrzeby ceremonii ślubnej<sup>51</sup>.

Praktykujący *kejawen* chwilowo nie mogą liczyć na zmianę w polityce, umożliwiającą poszerzenie listy religii uznanych przez rząd Indonezji. Problemem jest przede wszystkim brak struktury, zinstytucjonalizowania oraz bardzo osobiste rozumienie *kejawen* przez każdego z wyznawców bądź zwolenników. Brakuje świętych pism konstytuujących podstawowe założenia, a system edukacji religijnej opiera się na prywatnych naukach u wybranego nauczyciela (guru *kejawen*).

Grupy wyznawców religii nierozpoznanych jako „oficjalne” mogą się zarejestrować w Indonezji w Ministerstwie Kultury i Turystyki jako organizacje społeczne i kulturalne. Ich działalność religijna jest kontrolowana i ograniczana. Choć od kilku lat istnieje możliwość wpisania w rubrykę dowodu osobistego wyznania innego niż jednego z oficjalnych lub pozostawienia pustego miejsca, w praktyce rzadko kto decyduje się na takie rozwiązanie. Pozostawienie pustego miejsca wiązałoby się między innymi z trudnościami, o ile nie z brakiem możliwości, uzyskania aktu ślubu i aktu urodzenia dziecka. Niezwykle trudne byłoby zatem zapisanie dziecka do szkoły. Wielu problemów przysparzałyby także trudności ze zdobyciem pracy.

Wielkim wyzwaniem stojącym przed *kejawen* stałaby się próba ostatecznego zdefiniowania się. Obecnie – jak zostało to w największym skrócie omówione wyżej – termin *kejawen* wykorzystywany jest do określenia dwóch zupełnie odmiennych postaw. Pierwsza traktuje *kejawen* jako jawańską tradycję, można więc być muzułmaninem, katolikiem, buddystą itd., a zarazem praktykować *kejawen*, wzbogacając swoje praktyki religijne o elementy rdzennie jawańskie. Druga rozumie *kejawen* jako religię, złożony system idei dotyczących natury człowieka i społeczeństwa oraz ich roli w kształtowaniu wszechświata, które przeniknęły do etyki i zwyczajów. Dla przedstawicieli obydwu tych poglądów kultura jawańska jest źródłem dumy i tożsamości, a patrząc jedynie na praktyki *kejawen*, niekiedy trudno rozpoznać, z którą postawą mamy do czynienia.

Co jednak charakterystyczne, przedstawiciele obydwu tych koncepcji *kejawen* są dyskryminowani przez ortodoksyjnych muzułmanów<sup>52</sup>. Ci bowiem uważają, że *kejawen*, jeśli jest praktykowane przez wyznawcę „oficjalnej” religii, zanieczyszcza ją elementami pogańskimi, niezgodnymi z doktryną. Za bluźniercze uważają nawet praktyki medytacji i modlitw przed grobami szeroko pojętych „przodków”, pomimo islamskiej tradycji *ziarah*. *Kejawen* często wybierają się do tego rodzaju świętych miejsc w dni szczególnie ważne w kalendarzu jawańskim. Popularne są: pielgrzymowanie tam zwłaszcza w *malam selasa kliwon* oraz *jumat kliwon*, czyli nocami przed wtorkami i piątkami zwanymi *kliwon*, wypadającymi w kalendarzu jawańskim co 35 dni, palenie kadzideł i medytacja w intencji uzyskania mądrości, określonych zdolności, powodzenia przedstawienia *wayang* itp. Praktykujący *kejawen* zazwyczaj

<sup>51</sup> Zob. *Indonesia: Minoritas Agama Sasaran Kekerasan*, Human Rights Watch, <http://www.hrw.org/id/news/2013/02/25/indonesia-minoritas-agama-sasaran-kekerasan> [dostęp: 16.10.2014].

<sup>52</sup> Podano tu wzmiankę o dyskryminacji przez muzułmanów, ponieważ chociaż zdarzają się sporadyczne przypadki ostrego wyrażania dezaprobaty dla praktyk *kejawen* przez przedstawicieli innych religii, z reguły pozostają one wyjątkami i nie dają się porównać z reakcjami ortodoksyjnych wyznawców islamu.

przynoszą z sobą niewielkie ofiary *sesaji*. *Sesaji* są również regularnie rozkładane w wyznaczonych miejscach domu, a nieco inne w formie *sesaji* powstają na potrzeby wielu ceremonii, między innymi ślubnych.

Za niegodne prawdziwego muzułmanina uważa się zarówno obchodzone przez dwór sultana obrzędy związane z *kejawen*: rytualne oczyszczanie przedmiotów *puasa* czy ofiarowanie darów Ratu Kidul, Bogini Morza (*Labuhan*), jak i wspomniane już, a praktykowane bardziej prywatnie, *sesaji*. Wielokrotnie byłam świadkiem, jak pozostawione na grobach niewielkie *sesaji* lub kadzidła stawały się celem osób, które uznawały je za bluźnierstwo i uważały, że należy je zlikwidować, czyli zniszczyć, rozdeptać lub rozrzucić.

## Podsumowanie

*Kejawen* budzi emocje nie tylko wówczas, kiedy dyskusja dotyczy jej statusu jako ewentualnej religii, ale nawet pozycji jako elementu kultury. Biorąc pod uwagę status *kejawen* na Jawie od czasu proklamacji niepodległości w 1945 roku, na zbeczczenie grobów na cmentarzu w Yogyakarcie w sierpniu 2013 roku należy spojrzeć przede wszystkim jako na jeden z owoców trwającego kilka dziesięcioleci sporu o to, jakie siły religijne mają kształtować państwowość Indonezji. Pancasila pozostaje do dziś jedyną alternatywą dla impasu, w jakim znajdują się – z jednej strony – przedstawiciele ortodoksyjnych środowisk muzułmańskich, z drugiej zaś – nie tyle zwolennicy państwa laickiego, ile raczej przeciwnicy stworzenia państwa islamskiego. Agresja na tle religijnym wyraźnie narasta, podsycana przede wszystkim obojętnością rządu oraz działalnością radykalnych ugrupowań muzułmańskich niezainteresowanych współlistnieniem z przedstawicielami innych wyznań w Indonezji na równych prawach. Ofiarą padają nie tylko kamienne płyty nagrobków bądź kwiatowe *sesaji*. Coraz bardziej nierealnie brzmi motto Indonezji *bhinneka tunggal ika* – „jedność w różnorodności”, bezpośrednio nawiązujące do tradycji królestwa Majapahit<sup>53</sup> i mające być symbolem zjednoczenia mieszkańców archipelagu ponad różnicami językowymi, kulturowymi i religijnymi, zarówno wówczas, w XIV stuleciu, złotym wieku Majapahit, jak i w niepodległej Indonezji.

## Bibliografia

- Aini N., *Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives*, Brigham Young University, 2008, <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2008/iss3/1/> [dostęp: 16.10.2014].
- Aulia, *Ritual puasa orang Jawa*, Yogyakarta 2009.
- Butt S., Lindsey T., *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, Oxford–Portland, OR 2012.

<sup>53</sup> B. Wiryomartono, *Perspectives on Traditional Settlements and Communities: Home, Form and Culture in Indonesia*, Singapore 2014, s. 10.

- Crouch M.A., *Law and Religion in Indonesia: The Constitutional Court and the Blasphemy Law*, „Asian Journal of Comparative Law” 2012, nr 7, iss. 1, <http://www.degruyter.com/view/j/asjcl.2012.7.issue-1/1932-0205.1391/1932-0205.1391.xml> [dostęp: 16.10.2014].
- Djamin R., *The Paradox of Freedom of Religion and Belief in Indonesia*, [http://www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920\\_icpr/docs/expert\\_papers\\_Bangkok/RAFENDI%20DJAMIN.pdf](http://www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920_icpr/docs/expert_papers_Bangkok/RAFENDI%20DJAMIN.pdf) [dostęp: 16.10.2014].
- Elson R.E., *Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945*, „Indonesia” 2009, nr 88, s. 105–130.
- Fox J.J., *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java* [w:] *Islam in the Indonesian Social Context*, M.C. Ricklefs (red.), Clayton 1991, s. 19–38.
- Geertz C., *The Religion of Java*, Chicago 1960.
- Groenendael V., *Released from Kala's Grip: A Wayang Exorcism Performance from East Java*, Jakarta 1998.
- Indonesia: Minoritas Agama Sasaran Kekerasan*, Human Rights Watch, <http://www.hrw.org/id/news/2013/02/25/indonesia-minoritas-agama-sasaran-kekerasan> [dostęp: 16.10.2014].
- Intan B.F., *„Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia*, New York 2006.
- International Religious Freedom Report for 2013*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?year=2013&dlid=222133#wrapper> [dostęp: 16.10.2014].
- Kammen D., McGregor K., *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965–68*, Singapore 2012.
- Kelompok bercadar rusak makam*, Muslimesianews, <http://www.muslimesianews.com/2013/09/kelompok-bercadar-rusak-makam-gp-ansor.html> [dostęp: 16.10.2014].
- Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985.
- Mulder N., *Abangan Javanese Religious thought and Practice*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1983, nr 2/3 (139), s. 260–267.
- Mulder N., *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, Singapore 1978.
- Mulder N., *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*, Yogyakarta 2005.
- Perusak makam cucu HB VI sempat berteriak haram*, Tribunnews.com, <http://www.tribunnews.com/regional/2013/09/17/perusak-makam-cucu-hb-vi-sempat-berteriak-haram> [dostęp: 15.10.2014].
- Preman obrak-abrik makam cucu HB VI*, „Tribun Jogja”, 18.09.2013.
- Report for 2013*, The WAHID Institute, <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html> [dostęp: 16.10.2014].
- Ricklefs M.C., *The Birth of the Abangan*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 2006, nr 1 (162), s. 35–55.
- Safitri D.M., *What Went Wrong with the Veil? A Comparative Analysis of the Discourse of the Veil in France, Iran, and Indonesia*, „Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies” 2010, nr 48, s. 81–100.
- Seo M., *Falling in Love and Changing Gods: Inter-religious Marriage and Religious Conversion in Java, Indonesia*, „Indonesia and the Malay World” 2013, nr 41 (119), s. 76–96.
- Simorangkir J.C.T., Mang Reng Say B., *Around and about the Indonesian Constitution of 1945*, Jakarta 1980.
- Smith-Hefner N.J., *Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia*, „The Journal of Asian Studies” 2007, nr 2 (66), s. 389–420.
- The Indonesian Killings 1965–1966: Studies from Java and Bali*, R. Cribb (red.), Clayton 1990.
- The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia: As Amended by the First Amendment of 1999, the Second Amendment of 2000, the Third Amendment of 2001 and the Fourth Amendment of 2002*, [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/--ilo\\_aids/documents/legaldocument/wcms\\_174556.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/--ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_174556.pdf) [dostęp: 16.10.2014].
- Turangan L., Willyanto R., Fadhillah R., *Seni budaya & warisan Indonesia: Agama dan kepercayaan*, Jakarta 2014.
- Wacławek J., *Dlaczego Indonezja nie jest krajem wyznaniowym?* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Mianeki (red.), Toruń (w przygotowaniu).

- Wacławek J., *Sesaji w tradycji prowincji Yogyakarta na Jawie Centralnej* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Miancki (red.), Toruń (w przygotowaniu).
- Wiryoartono B., *Perspectives on Tradisional Settlements and Communities: Home, Form and Culture in Indonesia*, Singapore 2014.
- Woodward M., *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson 1989.
- Woodward M., *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge in Indonesian History* [w:] *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*, L.E. Cady, S.W. Simon (eds.), London–New York 2007, s. 85–104.