

# Odcienie Indonezji



# Odcienie Indonezji

Pod redakcją  
Renaty Lesner-Szwarc



Toruń 2014

# *Odcienie Indonezji*

Redakcja naukowa:  
Renata Lesner-Szwarc

Rezydent:  
Jacek Pawlik

Projekt okładki:  
Waldemar Kakareko

Wydawca:  
Oficina Wydawnicza Kucharski – Toruń

Współwydawcy:



Ambasada Republiki Indonezji w Polsce



Stowarzyszenie Polsko-Indonezyjskie „Sahabat”



Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK w Toruniu

Publikacja sfinansowana przez Ambasadę Republiki Indonezji w Polsce

© Copyright by Stowarzyszenie Polsko-Indonezyjskie „Sahabat”

ISBN: 978-83-64232-03-9



Skład, druk, oprawa i e-book:  
Oficina Wydawnicza Kucharski – Toruń

# Spis treści

Foreword.....	7
Przedmowa.....	9
Od redakcji.....	11

## Część I

### **Joanna Waclawek**

<i>Latające żaby i batik krakowski. Jawajska podróż profesora Michała Siedleckiego i jej znaczenie dla poznania kultury i sztuki Indonezji w Polsce</i> .....	15
---	----

### **Przemysław Wiatrowski**

<i>Profesora Michała Siedleckiego</i> <b>Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży</b> <i>okiem językoznawcy – w stulecie wydania</i> .....	31
---	----

### **Eleonora Tenerowicz**

<i>Marionetki teatru wayang golek w zbiorach Muzeum Etnograficznego w Krakowie</i> .....	49
--	----

### **Heribertus Florianus Wea**

<i>Czekając na deszcz w refleksji mieszkańca wyspy Flores</i> .....	73
---	----

## Część II

### **Krzysztof Morawski**

<i>Ornamenty najdawniejsze – neolityczne i brązowe – w Indonezji</i> .....	83
--	----

### **Maria Szymańska-Ilnata**

<i>Ewolucja formy i zmiana kontekstu wykonania sztuki indang z Zachodniej Sumatry</i> .....	101
---	-----

### **Dawid Martin**

<i>Orkiestry tanjidor jako muzyczne dziedzictwo kolonialnej Batawii</i> .....	115
---	-----

### **Marianna Lis**

<i>Współczesny wayang</i> .....	133
---------------------------------	-----

### **Część III**

#### **Sylvia Gil**

*Syekh Siti Jenar – jawajski mistyk* ..... 151

#### **Halszka Wierzbicka**

*Banten – balijska ofiara*..... 163

#### **Renata Lesner-Szwarc**

*Ajeg Bali, czyli jak być prawdziwym Balińczykiem* ..... 177

#### **Dobrochna Olszewska**

*Tam, gdzie żyją tygrysy. O relacjach sumatrzańskich ludów z „panem lasu”* ..... 189

#### **Teija Gumilar**

*Dziedzictwo języka portugalskiego w języku indonezyjskim*..... 203

### **Część IV**

#### **Martyna Wasiuta**

*Polityka etniczna w Indonezji*..... 223

#### **Sławomir Świątecki**

*Indonezja wobec rywalizacji amerykańsko-chińskiej w Azji Południowo-Wschodniej. Rys historyczny i perspektywy rozwoju sytuacji w regionie* ..... 241

#### **Michał Sęk**

*Przestrzenne aspekty rozwoju w Indonezji. Konwergencja państw, dywergencja regionów (?)* ..... 251

#### **Izabela Jamrozik**

*Syndrom Stresu Pourazowego w Indonezji – jak zacząć zwracać uwagę na wpływ katastrof naturalnych oraz konfliktów na ludność lokalną* ..... 279

## Foreword

Allow me at the outset to congratulate and express my appreciation to the Editor as well as the Polish-Indonesia Association “Sahabat” and the University of Nicolaus Copernicus in Torun for the initiative to publish this publication. As a saying goes “Books are windows to the world”, this publication may help us to see through the window the feature of Indonesia.

Since there are very few publications about Indonesia in Polish language, I hope this publication will serve as a great introduction about Indonesia and will inspire other editors or authors or publishers, to publish such a publication in Polish language to complement the existing references about Indonesia.

I wish to pay warm tribute to the contributors of this publication *Odcienie Indonezji*. I take a pride that most of the contributors are the alumni of Darmasiswa scholarship, a program of which is conducted by the Indonesian government for Polish young generation to learn art and culture of Indonesia. In recent years hundreds of Polish students have been sent to Indonesia to study about the country and this fact reflects the growing scientific interest of the Polish to Indonesia.

Being alumni of Darmasiswa, recipients of the scholarship may serve as the agent of friendship. With knowledge learned during the scholarship program, they could introduce Indonesia to the broader audiences in Poland. I am pretty sure that these contributions are very instrumental in promoting better understanding, and hence to strengthen friendship between the Polish and the Indonesians.

I do hope that this publication would be more than an information or reference about Indonesia. Rather, also on how to promote synergy of efforts to strengthen the existing bilateral relationship between Poland and Indonesia. Thus, as a result, adding value to what would otherwise be separate efforts by the two countries. Not least, we would benefit immensely from frank and candid information on the subjects at hand, from politics, economic, to art and culture.

Looking through this magnificent publication, I have every confidence that this publication will encourage young scholars to know and study more about Indonesia, and, at the end, will contribute to the further development of the Indonesian study in Poland.

Once again, I would like to congratulate the Editor, as well as the Polish-Indonesia Association “Sahabat” and the University of Nicolaus Copernicus in Torun, on the launching of this publication *Odcienie Indonezji*.

Dr. Darmansjah Djumala  
Ambassador of the Republic of Indonesia





## Przedmowa

Na początku pozwolę sobie pogratulować i wyrazić moje uznanie dla Redaktorki, jak również dla Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat” oraz Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu za inicjatywę opublikowania tej książki. Zgodnie z powiedzeniem: „Książki są oknem na świat”, niniejsza publikacja może pomóc czytelnikowi ujrzeć Indonezję.

Do tej pory w języku polskim ukazało się kilka publikacji o Indonezji, w związku z powyższym mam nadzieję, że ta książka będzie służyć za dobre wprowadzenie do tematyki indonezyjskiej i będzie inspirować innych redaktorów, autorów lub wydawców, do wydawania w języku polskim takich publikacji w celu uzupełnienia istniejących bibliografii dotyczących Indonezji.

Serdeczne podziękowania kieruję do wszystkich, którzy przyczynili się do powstania książki *Odcienie Indonezji*. Dumą napawa mnie fakt, że większość z nich to stypendyści programu Darmasiswa – inicjatywy rządu indonezyjskiego przeznaczonej dla młodych Polaków, chcących pogłębić wiedzę o sztuce i kulturze Indonezji. Setki Polaków wyjechało ostatnio do tego kraju, by podjąć o nim studia, co świadczy o rosnącym zainteresowaniu naukowym Indonezją wśród Polaków.

Stypendyści programu Darmasiswa mogą służyć za pośredników w budowaniu międzynarodowej przyjaźni. Dysponując wiedzą zdobytą na wymianie stypendialnej mają oni potencjał, by zainteresować Indonezją szersze grono Polaków. Bez cienia wątpliwości stwierdzam, iż wszelkie podjęte przez nich działania są niezwykle przydatne w polepszaniu wzajemnego zrozumienia, a zatem wzmacniania przyjaźni pomiędzy Polakami i Indonezyjczykami.

Mam nadzieję, że publikacja ta będzie czymś więcej niż zbiorem informacji lub rodzajem encyklopedii o Indonezji. Powinna ona być traktowana jako źródło promujące połączenie wysiłków zmierzających ku umocnieniu obecnych stosunków dwustronnych między tymi krajami. W rezultacie, ma ona dowartościować obustronną współpracę. Nie mniej ważny jest także fakt, że stanowi ona przekaz rzetelnych wiadomości na różne tematy: od polityki, przez gospodarkę, po sztukę i kulturę.

Patrząc przez pryzmat recenzowanej książki, z całą pewnością mogę wyrazić przekonanie o tym, że zachęci ona młodych naukowców do podjęcia lub zintensyfikowania badań nad Indonezją, oraz, w konsekwencji, przyczyni się do dalszego rozwoju studiów o Indonezji w Polsce.

Jeszcze raz pragnę pogratulować Redaktorce, a także Stowarzyszeniu Polsko-Indonezyjskiemu „Sahabat” i Uniwersytetowi Mikołaja Kopernika w Toruniu, za wydanie książki *Odcienie Indonezji*.

Dr. Darmansjah Djumala  
Ambasador Republiki Indonezji



## Od Redakcji

Pomimo wieloletnich, intensywnych badań naukowych przeprowadzanych przez wybitnych holenderskich, australijskich czy amerykańskich naukowców, Indonezja w dalszym ciągu stanowi źródło inspiracji badawczych dla coraz większej liczby badaczy, w tym, od stosunkowo niedawna, również tych z Polski, którzy wraz z innymi reprezentantami krajów, nieposiadających tradycji badań indonezjanistycznych, mogą wnieść świeżość w postrzeganiu „indonezyjskiego świata”.

*Odcienie Indonezji* – publikacja, wydana w sto lat po ukazaniu się jednej z najcenniejszych, z nielicznych polskich monografii z zakresu studiów nad kulturami wysp Indonezji, *Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży* profesora Michała Siedleckiego, stanowi prezentację współczesnych, niezwykle zróżnicowanych badań indonezjanistycznych w Polsce. W czterech, następujących po sobie częściach autorzy przedstawiają wiele różnorodnych zagadnień, od analizy spuścizny naukowej Michała Siedleckiego, wybranych elementów kultur indonezyjskich wysp, w tym sztuki i języka indonezyjskiego, po te o tematyce społeczno-politycznej.

Prezentowana publikacja jest efektem spotkań młodych polskich i indonezyjskich naukowców mieszkających w Polsce, które odbywały się głównie w ramach Konferencji Studiów Indonezjanistycznych, organizowanych przez Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Katedrę Filozofii i Antropologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, a od 2013 roku również przez toruński oddział Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”.

Autorzy niniejszej publikacji wywodzą się z różnych środowisk naukowych. Reprezentują kilka dziedzin, w tym etnologię, historię sztuki, etnomuzykologię, językoznawstwo, teatrologię, politologię, historię, geografii i indologię. Większość z nich jest stypendystami programu stypendialnego Rządu Republiki Indonezji – Darmasiswa oraz prowadziła badania terenowe na indonezyjskich wyspach Archipelagu Malajskiego. Śmiało można powiedzieć, iż autorzy publikacji są pionierami w zakresie kształtujących się badań indonezjanistycznych w Polsce.

Przedstawiona publikacja zbiorowa może stanowić źródło wiedzy dla osób, chcących poznać Indonezję i jednocześnie być inspiracją do dalszych badań naukowców już zajmujących się badaniami indonezjanistycznymi.

Wyrazy podziękowania za pomoc w przygotowaniu i cenne uwagi składam recenzentowi *Odcieni Indonezji*, profesorowi Jackowi Pawlikowi. Dziękuję również Waldemarowi Kakareko za projekt okładki oraz Izabeli Jamrozik za tłumaczenie z języka angielskiego artykułu dra Taiji Gumilar, a także Mirosławowi Kucharskiemu z Oficyny Wydawniczej Kucharski – Toruń, bez którego ogromnego zaangażowania opublikowanie niniejszej książki nie byłoby możliwe. Szczególnie chciałabym także podziękować Jego Ekscelencji, dr Darmansjah Djumali, Ambasadorowi Republiki Indonezji w Polsce za wsparcie i wiarę w nasze dążenia do rozwoju badań indonezjanistycznych w Polsce.

Renata Lesner-Szwarc



# Część I



Joanna Waclawek  
(Instytut Sztuki PAN)

## **Latające żaby i batiki krakowskie. Jawajska podróż profesora Michała Siedleckiego i jej znaczenie dla poznania kultury i sztuki Indonezji w Polsce**

[...] Na statku prawie sami Holendrzy i Anglicy; prawie wszyscy to plantatorzy drzew kauczukowych, o których ciągle toczyła się rozmowa; marynarze to sami Jawańczycy ubrani biało i w zawojach wzorzystych. W niecałe dwa dni od wyjazdu z Singapur zaczęły się rysować sylwety dwóch dużych błękitnych wulkanów, morze wygładziło się zupełnie, a wreszcie ukazała się bujna zieleń mangrove, otaczającej port Batawii. Z zwierciadlanej toni wynurzyła się przed nami Jawa, ten Ogród Wschodu, wyspa szmaragdowa, – upragniony cel podróży. [...]¹.

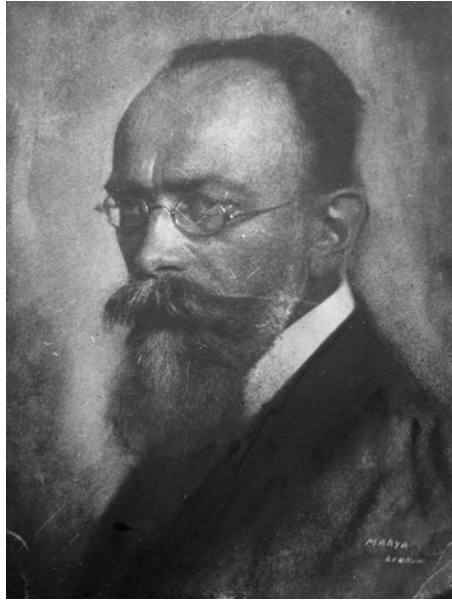
Na przełomie XIX i XX wieku archipeląg indonezyjski, czyli ówczesne Indie holenderskie, choć rzadko stawał się terenem eksplorowanym przez polskich naukowców bądź podróżników, nie był dla Polaków obszarem zupełnie nieznanym. Warto wspomnieć o roli polskich duchownych, którzy udając się na dalekie misje, często prowadzili obserwacje dotyczące kultury i sztuki. Jedną z takich relacji jest seria artykułów jezuita Michała Zalewskiego, opublikowana w 1898 roku w piśmie *Missye Katolickie*². Jego krótka relacja

---

**JOANNA WACLAWEK:** historyk sztuki i dziennikarz, doktorantka w Instytucie Sztuki PAN. Na Jawie mieszkała w latach 2006–2010, studiując język, kulturę oraz sztukę (w szczególności tkaniny) Indonezji. Bada m.in. związki kultury i sztuki, w tym rzemiosła artystycznego, Polski i Indonezji. Wśród jej zainteresowań naukowych znajdują się także relacje z podróży Polaków odwiedzających wyspy Indonezji przed 1945 rokiem oraz przemiany w sztuce Indonezji, głównie Jawy, wynikające z wpływów religii i przemian politycznych. Obecnie prowadzi badania terenowe na Jawie środkowej. Kontakt: [jumetun@interia.pl](mailto:jumetun@interia.pl)

<sup>1</sup> M. Siedlecki, *Jawa. Przyroda i sztuka – uwagi z podróży*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1913, s. 30.

<sup>2</sup> M. Zalewski, *Podróż do Jawy i wybrzeży chińskich*, „Missye Katolickie. Czasopismo Ilustrowane Miesięczne”, R.17, Kraków 1898, nr 9–11.



**Ilustracja 1.** Portret Michała Siedleckiego

z podróży między innymi na Jawę, przybliżała polskim czytelnikom w dużym uproszczeniu przyrodę i pewne elementy kultury jawajskiej; wzbogacona była także o kilka fotografii. Jednak pozostawała bardzo oszczędna w szczegóły. Dominujący w niej nastrój rozczarowania, a niekiedy i zniechęcenia, nie pozwalał dostrzec nielicznych opisów zwyczajów i strojów.

Indie holenderskie stawały się bardziej znane dzięki specjalistom polskim, którzy znaleźli się tam prowadząc badania lub pracując. W 1900 roku powrócił z czteroletniego pobytu na Jawie botanik, Marian Raciborski, przywożąc ze sobą kolekcję, którą ofiarował Muzeum Etnograficznemu w Krakowie. W tym mieście znajdowały się już także inne przykłady sztuki indonezyjskiej<sup>3</sup>, z nim też związany był Michał Siedlecki (Ilustracja 1).

Krakowska atmosfera intelektualna końca XIX wieku sprzyjała rozwojowi wszechstronnych zainteresowań badawczych młodego zoologa. W wieku 23 lat Siedlecki uzyskał tytuł doktora filozofii i wyjechał na czteroletnie studia zagraniczne<sup>4</sup>, zdobywając uznanie i rozgłos w środowisku naukowym<sup>5</sup>. W 1900

<sup>3</sup> W krakowskim Muzeum Technicznym i Przemysłowym znajdowały się m.in. jawajskie tkaniny batikowe, podarowane w 1887 roku przez Jarosława Waszaka, a przywiezione z jego z podróży na Jawę, Sumatrę i Filipiny.

<sup>4</sup> Zarysowując – bardzo pobieżnie – na potrzeby niniejszego tekstu biografię Michała Siedleckiego korzystałam przede wszystkim z własnych zapisków profesora, opublikowanych w zbiorze: *M. Siedlecki, Na drodze życia i myśli: pisma pośmiertne uzupełnione wyciągami z „Notatnika wojennego” Ewy Siedleckiej*, *Memorabilia zoologica* (15), a także licznych artykułów publikowanych w prasie polskiej na przestrzeni ostatnich 100 lat. Nieocenioną pomocą było opracowanie Zygmunta Fedorowicza, *Michał Siedlecki (1873 – 1940)*, *Memorabilia zoologica* (17).

<sup>5</sup> Badania Michała Siedleckiego przyczyniły się m.in. do zrozumienia cyklu rozwojowego *Plasmodium* – zarazka malarycznego.



roku zatwierdzona została jego habilitacja, a w 1904 roku został profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Rok później ożenił się z Ireną Wolską<sup>6</sup>.

Momentem zwrotnym stała się śmierć młodej żony, która umarła przy porożu w Wigilię Bożego Narodzenia 1905 roku, wraz z nowo narodzoną córeczką<sup>7</sup>. Kilka tygodni później Siedlecki wyruszył do Egiptu, gdzie spędził cztery miesiące. Po powrocie do kraju zaczął starania o subwencję na kolejny wyjazd – na Jawę.

Swoją kilkumiesięczną podróż do ogrodów botanicznych w Bogor i Cibodas, w końcu 1907 roku, poprzedził rozległymi studiami. Zapoznał się z podstawami języka malajskiego i najważniejszymi publikacjami europejskimi dotyczącymi kultury regionu. Prowadził też rozmowy z profesorem Raciborskim.

Jawa zachwycała 35-letniego naukowca oszałamiająco bujną przyrodą i spiętrzeniem kultur, które następując po sobie, bądź współrządząc, wydały monumenty takie jak Borobudur, oraz małe dzieła sztuki, jak krisy czy batiki. Zachwyć budziła wreszcie muzyka jawajska i sami mieszkańcy wyspy. Po powrocie z wyprawy prof. Siedlecki zmienił swoje zainteresowania badawcze<sup>8</sup>, zmieniła się również jego sytuacja osobista. W 1910 roku ożenił się po raz drugi<sup>9</sup>. Pomiędzy narodzinami trójki dzieci, w 1913 roku, ukazała się *Jawa. Przyroda i sztuka – uwagi z podróży*<sup>10</sup> (Ilustracja 2), a czternaście lat później, w 1927 roku, niejako dopełniający ją zbiór krótkich opowiadań – *Opowieści malajskie* (Ilustracja 3). Obie publikacje ugruntowały w świadomości Polaków konkretny obraz tropikalnej wyspy, chciałabym więc prześledzić, jaka Jawa wyłania się z tych książek<sup>11</sup>.

Profesor Siedlecki pisał:

[...] Moim zdaniem przyrodnik powinien w czasie podróży patrzeć na wszystko. Od krajobrazu do języka ludzi, od bezpośredniego badania tematu, dla którego podjął się podróży, do stosunków społecznych danego kraju – nic nie powinno być obojętne dla niego<sup>12</sup>.

Głównym przedmiotem jego zainteresowania na Jawie była żaba latająca (*Polypedates Reinwardtii*), niemniej badania profesora obejmowały także innych przedstawicieli świata zwierząt i roślin wyspy. Niektóre obserwacje botaniczne, jak np. te związane z zakwitającymi o jednej porze storczykami, powróciły w *Opowieściach malajskich*. Jednak opisując faunę i florę Jawy,

<sup>6</sup> Zaproszenie na ślub z Ireną Wolską, kolekcja prywatna autorki.

<sup>7</sup> Z. Federowicz, *Michał Siedlecki (1873 – 1940)*, Memorabilia zoologica (17), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, s. 17.

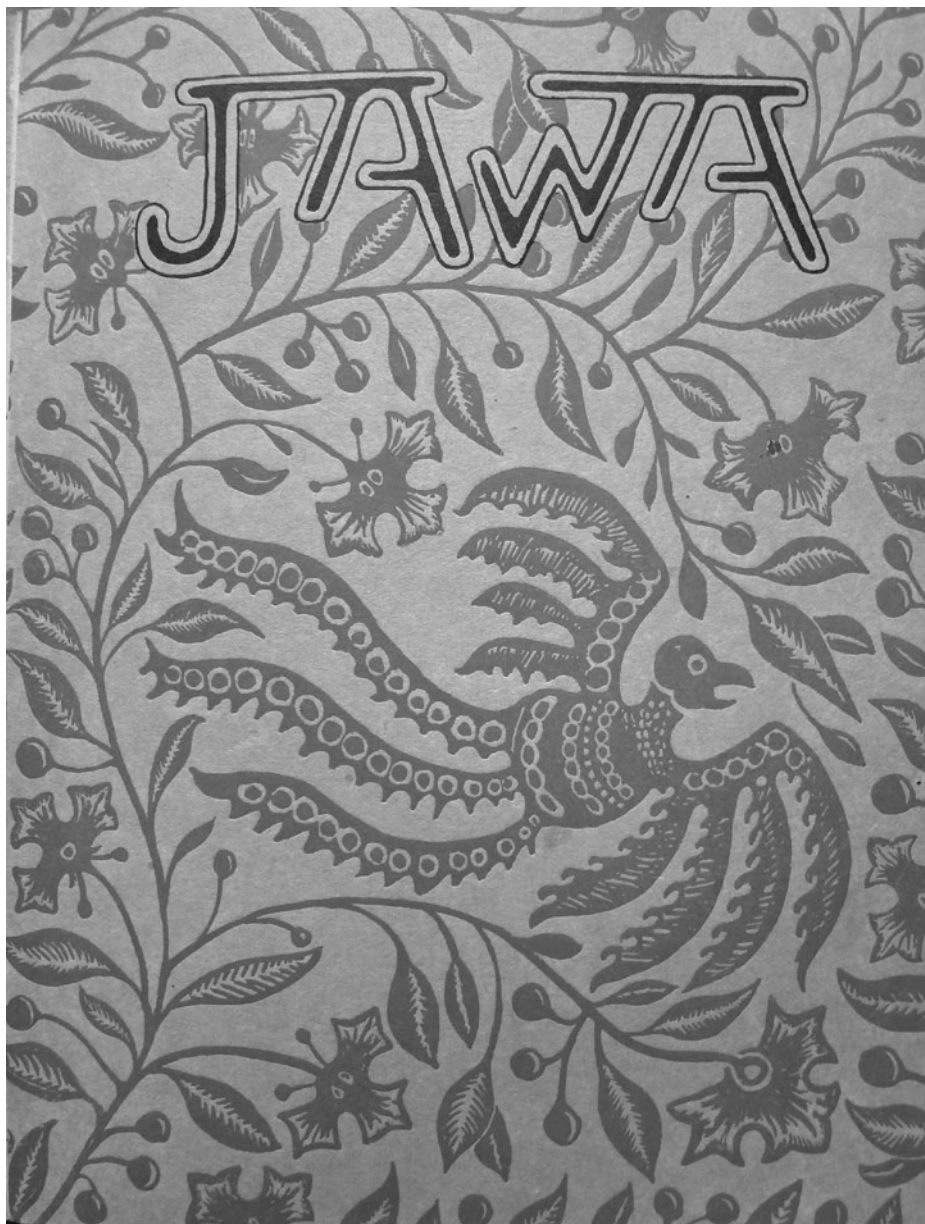
<sup>8</sup> Tamże, s. 54.

<sup>9</sup> Zaproszenie na ślub z Anną Stachiewiczówną, kolekcja prywatna autorki.

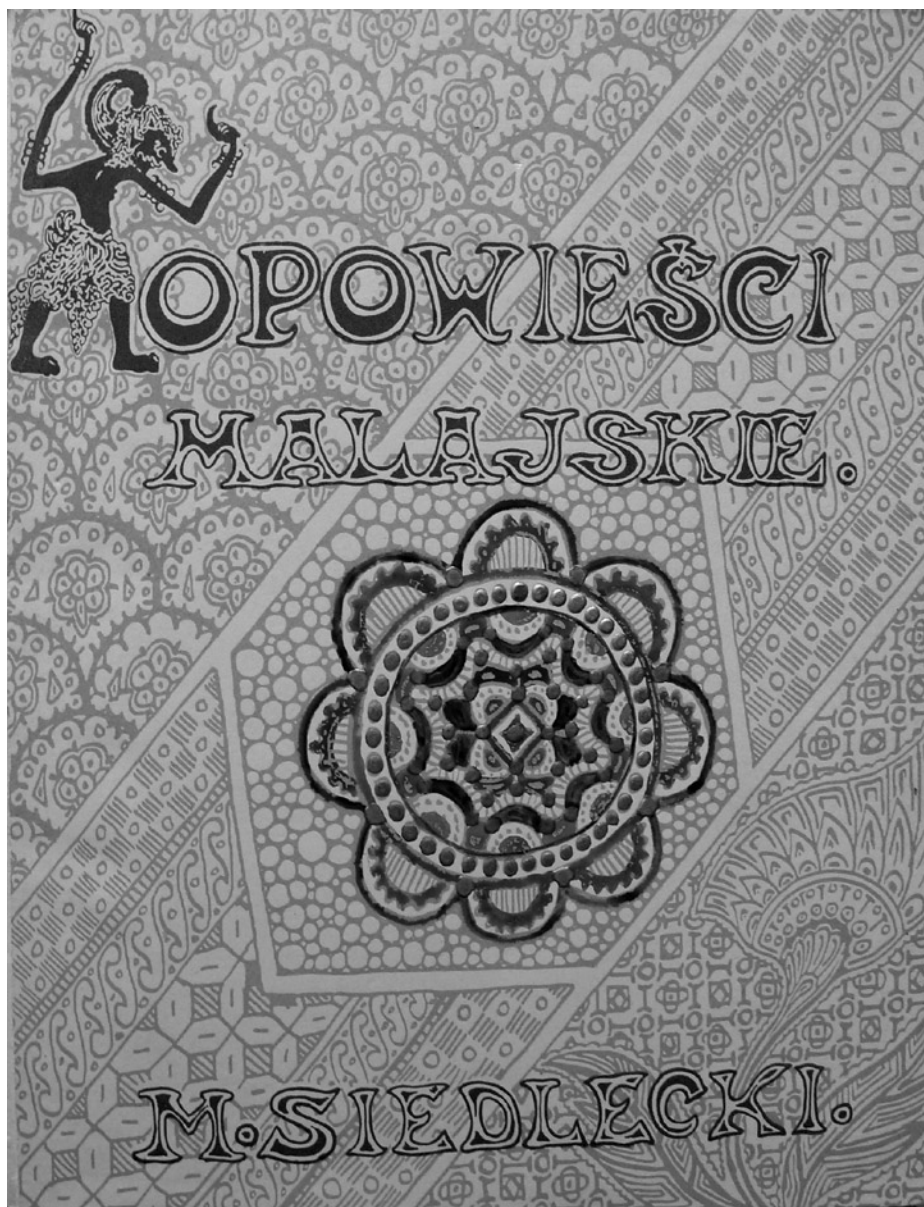
<sup>10</sup> Dalej w tekście stosowany będzie zapis skrócony tytułu, tj. *Jawa*.

<sup>11</sup> Doświadczenia z podróży, także tej na Jawę, widoczne są również w innych publikacjach Siedleckiego, m.in. w *Bajkach*, (1923), jednak jako wątki poboczne, nie zostaną więc w niniejszym tekście omówione.

<sup>12</sup> M. Siedlecki, *Jawa*, s. 65.



**Ilustracja 2.** Okładka książki Michała Siedleckiego *Jawa. Przyroda i sztuka – uwagi z podróży*



Ilustracja 3. Okładka książki Michała Siedleckiego *Opowieści malajskie*

Siedlecki nie pozostał obojętnym wobec ludzi zamieszkujących ten obszar. Starając się poznać miejscowe podania, legendy i zwyczaje, przedstawił ich obraz niezwykle plastycznym językiem. Piękno tego języka, wyraźnie wyrosłego z młodopolskiej tradycji, niekiedy wręcz nasuwającego skojarzenia chociażby z poezją Jana Kasprówicza, czy przekładem *Boskiej Komedii* Edwarda Porębowicza, zdradza dbałość nie tylko o treść, ale i o formę, a także wrażliwość na to, co otaczało badacza:

[...] Skoro tylko minęliśmy północny kraniec Sumatry, której wulkany strzeliście rysowały się na horyzoncie i wpłynęliśmy do kanału Malakka, morze nabrało barwy wybitnie zielonej. [...] Był to właśnie pierwszy świt, wychylający się z nad wzgórz i lekko różowiący niebo, coraz to bardziej złoćące się od wschodu [...] <sup>13</sup>.

Impresjonistyczne opisy ulotnych zjawisk przyrody, stały się na kartach *Jawy* sceną dla wprowadzanych przez profesora kolejnych bohaterów ze świata ludzi, roślin, czy zwierząt:

[...] Z załomów murów, z poza ram obrazów, z szpar w meblach wysuwają się wieczorem najgroźniejsi nieprzyjaciele świata owadów – domowe jaszczurki [...] <sup>14</sup>.

Pierwszy raz w piśmiennictwie polskim czytelnik miał możliwość poznać złożoność fauny i flory Jawy, a liczne ryciny były w tym znakomitą pomocą.

Żywy umysł i dociekliwość, które cechowały Siedleckiego, pozwalały z równą wnikliwością i znanstwem opisywać żywot zwierząt, monumentalność krajobrazu, jak też zwyczaje ludzi – nie tylko „krajanów”, ale również stosunkowo nielicznych białych.

Relacje między Holendrami oraz innymi Europejczykami mieszkającymi na Jawie, a miejscowymi grupami etnicznymi i jawańską przyrodą, opisuje Siedlecki jako pełne nierówności i wyzysku. Choć dostrzega on wiele udogodnień, jakie Holendrzy wprowadzili na podlegającym im obszarze, sytuacja Jawańczyków – skonfrontowanych z jednej strony ze swoją świetną tradycją, a z drugiej z kolonialną podległością wobec Holandii – łatwa jest do zrozumienia dla niego, wychowanego w ojczyźnie, która także podlega zwierzchnictwu innych mocarstw. Charakterystyczne są dwa obszernie fragmenty, w których profesor Siedlecki opisuje stosunki społeczne na wyspie:

[...] Poznanie języka malajskiego jest dla Europejczyka absolutnie niezbędne, głównie dlatego, że ludność Jawy wcale się nie uczy języków europejskich. Do niedawna rząd holenderski surowo zakazywał tubylcom, nawet pochodzącym z rodzin panujących, uczenia się po holendersku [...]. Ten obyczaj[...] ma swą podstawę w stosunkach panujących na Jawie. Na dworach udzielnych regentów jawańskich, gdzie mówi się nie po malajsku lecz po jawańsku, jest osobny język zwany kromo, dla ludzi o wyższym stanowisku społecznym, a osobny dla

<sup>13</sup> Tamże, s. 23.

<sup>14</sup> Tamże, s. 44.

warstw niższych, zwany ngoko. [...] Holendrzy uznali swój język jako mowę panów i władców a wszelkie języki krajowców jako niższe i gorsze. Być też może, że chodziło im o to, by nie być tak łatwo zrozumianymi przez ludność, boć to dla interesów prowadzonych nieraz z wielką bezwzględnością może przedstawiać znaczne korzyści. [...]<sup>15</sup>

[...] Malaj, nawet wykształcony, w niektórych okolicach nie śmie stać lub siedzieć przy białym, lecz musi przykucnąć, lub przyklęknąć na ziemi; jeśli jedzie konno, to mijając Europejczyka musi zejść z konia; mówić ma krótko i mało. W okolicach mniej zapadłych, ten stosunek poprawił się, ale do dziś dnia jest przepaść między dwiema rasami. [...] Mieszkańcy [...] na Jawie nie są [...] zupełnie odtrąceni od Europejczyków, tak jak to jest w Indyach; mogą nawet sprawować urzędy publiczne, co prawda zwykle podrzędne. Ich stanowisko jest dość przykre, bo oni sami nie chcą się łączyć z krajowcami, a Europejczycy znów niechętnie z nimi się łączą. Zwykle [...] uważają się za Europejczyków i starają się nadać sobie pozór o ile możliwości europejski. [...] Rząd holenderski tych ludzi, o ile są uznani za dzieci Europejczyków, traktuje pod względem prawnym na równi z ich białymi ojcami<sup>16</sup>.

Nierówności społeczne, napięcia między zamieszkującymi wyspę Europejczykami i Jawajczykami, oraz dramaty tożsamości dzieci z mieszanymi związków jeszcze silniej uwypuklone zostały w *Opowieściach malajskich*. Profesor stworzył w nich obraz mozaiki kultur, siatki uprzedzeń oraz zależności, nałożonych na tło obrazów bujnej przyrody, z której wyrasta człowiek. Wydaje się, że zdaniem Siedleckiego Europejczycy oraz Jawajczycy, nie mogli budować wspólnej przyszłości, o ile nie uległby zmianie kontekst polityczny.

Obszerne materiały etnograficzne, jakich dostarcza lektura Jawy, pozwalają czytelnikowi poznać ze szczegółami opisane zarówno położenie geograficzne wyspy, specyfikę jej przyrody, bogactwo świata zwierzęcego jak i zwyczaje mieszkańców. Tak dobrze dziś znane każdemu podróżnikowi po Indonezji obrazy, jak kot z ogonem kikutowatym, skorpion jawajski, czy mnogość odmian bananów, profesor Siedlecki nie tylko skrupulatnie i z talentem opisał, ale swój tekst ozdobił własnoręcznie wykonanymi rysunkami oraz fotografiami.

Podróż po Jawie rozpoczął się od Batawii. To samo miasto, które ksiądz Czerwiński kwitował ostro jednym słowem: „rozczarowanie!”<sup>17</sup>, Siedlecki opisał, przedstawiając panoramę wielobarwności i rytm dnia jego mieszkańców, stroje oraz architekturę. Są to bardziej obrazy utrwalone w pamięci i spisane w notatkach, niż drobiazgowy opis Batawii, a jednak czytelnik z łatwością mógł sobie wyobrazić to gwarne portowe miasto. Profesor barwnie opisał zmieniające się w zależności od pory dnia lub okazji stroje Europejczyków i krajanów, a w cieniu wielkich hoteli pozwala dostrzec bambusowe domy Jawajczyków.

Wyruszając poza Batawię, omówił m.in. zmieniające się krajobrazy, wyjątkowość obyczajów Tengerezów, oddających cześć wulkanowi Bromo, archi-

<sup>15</sup> Tamże, s. 39.

<sup>16</sup> Tamże, s. 215.

<sup>17</sup> M. Zalewski, *Podróż do Jawy*, s. 256.

tekturę chińską, dwory w Yogyakarcie i Surakarcie, jak również sadzenie, orkę i zbiór ryżu, sposoby organizacji wiosek na Jawie, nie rezygnując z podawania słów, które używane były przez Jawajczyków. Pisał więc m.in. o *nasi* i *padi*<sup>18</sup>, podał też nazwy oraz lokalne nazwy niektórych zwierząt. Jak podkreśla Maria Wrońska, to profesorowi Siedleckiemu zawdzięczamy spopularyzowanie słowa batik które weszło do języka polskiego<sup>19</sup>. W rozdziale *Jawy* zatytułowanym *Ludność*, znajduje się pierwszy w języku polskim opis metody batikowej i narzędzi do nakładania wosku. Także i tu wywód badacza wzbogacony został o rysunki autora i fotografie ludności w batikowych strojach. Wartości i urodzie batików poświęcona jest także w całości jedna z nowel w *Opowieściach malajskich*. Równocześnie czytelnik zostaje ostrzeżony:

[...] Chcąc jednak kupować te przedmioty, trzeba się trochę znać na ich wartości, bo możnaby łatwo nabyć falsyfikat wyrobu europejskiego, którym jak zwykle wszelką tandetą, przeważnie Niemcy zasypują Jawę<sup>20</sup>.

Profesora Siedleckiego fascynowały też inne wyroby rzemiosła jawajskiego. Wyraźnie interesowały go krisy, którym poświęcił wiele miejsca:

[...] Jest to broń charakterystyczna dla całego świata malajskiego, począwszy od półwyspu Malakka, do końca wysp sundajskich. Są to noże obosieczne z wybornej stali, często kute na sposób damasceński; ich kształt bywa albo prosty i lancetowaty, rozszerzający się ku nasadzie, albo też wężowaty, jak płomień świecy wiatrem miotanej. [...] Sama rękojeść bywa bardzo różna. W okolicy Singapur widziałem na kriszach postać demona – Rakszasy; na wyspie Madurze noszą krisze z rękojeścią w kształcie lwa, w niektórych okolicach Jawy, widzi się na niej postać lori, czyli nocnej małpiatki, symbolizującą demona [...]. [...] nosi się go (kris) zawsze na grzbiecie od prawej strony. Tak, jak u nas karabela, tak tam krisz bywa świętością rodzinną, przechodzącą z ojca na syna; największą wagę mają te, w które wkuto nieco żelaza meteorycznego<sup>21</sup>.

Kolejny rozdział, *Głosy przyrody*, jest jednym z najbardziej poetyckich i nastrojowych. Jego bohaterowie należą do świata roślin i zwierząt i mają doprowadzić czytelnika do tematu muzyki stworzonej przez ludzi. Profesor Siedlecki pisał:

[...] Tam, gdzie niema muzyki pól i przyrody całej, tam pieśń może być wymyślona i poddana ludowi, lecz tam, gdzie przyroda jeszcze żyje bez więzów kultury, tam grają w pieśni wszystkie te głosy, które ucho łowić może poza sadybami ludzkimi<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Padi* to ryż rosnący na polu, zaś *nasi* – ugotowany.

<sup>19</sup> M. Wrońska, *Sztuka woskiem pisana. Batik w Indonezji i Polsce*, Gondwana, Warszawa 2008, s. 121.

<sup>20</sup> M. Siedlecki, *Jawa*, s. 203.

<sup>21</sup> Tamże, s. 204–205.

<sup>22</sup> Tamże, s. 231.



Ilustracja 4. Rysunek Kriszny – lalki z teatru cieni<sup>23</sup>

Kończąc swój barwny i poruszający opis słowami:

Na takim tle wyrosła muzyka jawańska<sup>24</sup>.

Muzyce jawańskiej poświęcony jest w *Jawie* cały rozdział. Profesor nie krył swojego stosunku do niej pisząc:

[...] Nie wiem, czy jest gdziekolwiek na świecie muzyka ciekawsza od gamelanu, zarówno pod względem instrumentacji i harmonizacji instrumentów, których się do niej używa, melodyi, jaką daje, a wreszcie i tego wrażenia, jakie sprawia na człowieku, słuchającym jej po raz pierwszy<sup>25</sup>.

Rysunki i opisy instrumentów oraz uroczystości, którym towarzyszy gamelan, uzupełniają także zapisy melodii gamelanowej „ze słuchu”, płynnie łącząc się z opowieściami dotyczącymi jawańskiego teatru (Ilustracja 4). Nie wiem, czy był w owym czasie badacz bardziej predestynowany do tego, by opisać Jawę, jednak trudno sobie wyobrazić, by ktokolwiek uczynił to z większym uczuciem, talentem, zarazem nie próbując wybić się na plan pierwszy opisywanych zdarzeń.

---

<sup>23</sup> Źródło: Tamże, s. 254.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 236.

Każdy rozdział *Jawy* i każda nowela *Opowieści malajskich* zdradza wielki umysł autora i jego głęboką i wszechstronną botaniczną i humanistyczną wiedzę. Opisując różnice między teatrem Zachodu i Wschodu profesor pisał:

[...] To, co u nas często tworzy najwyższy punkt tragedii, śmierć bohatera, nie ma na Wschodzie tej dramatycznej wartości; tragedią na Wschodzie zmaganie się duchów, walka pojęć, walka demonów; śmierć to tylko epizod [...]<sup>26</sup>.

Siedleckiemu zawdzięczamy opisy eposów stanowiących podstawę jawajskiego teatru, niektórych postaci w nim się pojawiających i obserwację:

[...] Zasadą przedstawień dramatu jawańskiego jest opowiadanie legend; samo przedstawienie jest tylko ilustracją opowiadania. [...] Główną więc osobą teatru jawańskiego jest bard, t.z. dalang, opowiadacz zdarzenia dramatycznego. Pokazać zaś samo zdarzenie mogą równie dobrze niemi aktorzy, jak lalki drewniane albo cienie postaci, a wreszcie nawet rysunki<sup>27</sup>.

Opisując *wayang topeng* pozostawia w wyobraźni czytelnika jeden z najpiękniejszych obrazów tanecznego przedstawienia:

[...] Obie postacie stąpają rytmicznie w takt muzyki; rozpościerają ramiona i wyginają je, jakby dwa złoto-lśniące węże, przełamując je w łokciach w przeciwnym kierunku, niż zwykle; ręce o długich palcach drgają wciąż falującymi ruchami, nogi suną po ziemi, nie odrywając się od niej, i zdają się te postacie płynąć po scenie. Obie równocześnie wykonywają wszystkie ruchy; nawet najmniejsze drgnięcie dłoni razem, a jednakowo u obu widoczne tak, że zdają się złączone w jedną nierozzerwalną całość. [...] Wajang staje się jakimś przedziwnym misterium; już się nie słucha opowieści, lecz patrzy na ruch złoto-barwnych postaci, tonących w dźwiękach gamelanu<sup>28</sup>.

Jawa opisana przez profesora Siedleckiego to także sztuka minionych wieków, zachowana w zabytkowych świątyniach Borobudur, Prambanan, *candi Mendut* i *candi Sewu*. W opisach ich wyglądu i próbach analizy rzeźb pokrywających kolejne piętra Borobudur, profesor Siedlecki ukazuje nie tylko wiedzę zdobytą podczas lektur, ale i swobodę kojarzenia form oglądanych na innych wyspach. Zwiedzanie tych zabytków wywarło na nim zapewne duże wrażenie; jedna z najbardziej tajemniczych nowel, *Uśmiech Loro Jonggan*, poświęcona jest niedostępnemu dla przybysza z Europy uniwersum w którym prastare wierzenia wciąż wpływają na losy mieszkańców Jawy.

Obie publikacje profesora Siedleckiego poświęcone Jawie dzieli czternaście lat i pierwsza wojna światowa. *Opowieści malajskie* wydane zostały w niepodległej już Polsce, w której prężnie rozwijała się literatura podróżnicza. Powstawały pisma w rodzaju *Naokoło świata*, na Jawie powstał konsul polski,

<sup>26</sup> Tamże, s. 253.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 256.



w prasie polskiej zaczęły pojawiać się coraz liczniejsze artykuły poświęcone archipelagowi oraz relacje z podróży do Indii holenderskich. Jednak żadna z późniejszych publikacji nie może równać się z pierwszym całościowym opisaniem Jawy, którego podjął się profesor Siedlecki. Żadna też nie miała tak dużego wpływu na wiedzę o tej części świata i nie odcisnęła się na kulturze polskiej.

Rozbudzenie zainteresowania tematem Indii holenderskich przyniosło na nowo wydarzenia przełomu lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Być może to na ich tle Siedlecki podjął decyzję o opublikowaniu *Opowieści malajskich*. W 1931 roku w Paryżu odbyła się Wystawa Kolonialna. W Pawilonie Holenderskim publiczność miała okazję zobaczyć wybrane z wielką starannością dzieła sztuki, architekturę i wyroby rzemiosła artystycznego Jawy, Bali i Sumatry, obejrzeć dzieła artystów europejskich tworzących w Indiach holenderskich, a także uczestniczyć w pokazach tradycyjnych tańców. Przygotowania do wystawy trwały kilka lat i były głośno komentowane w prasie europejskiej.

W Polsce międzywojennej zainteresowanie kulturą tego regionu wiązało się nie tylko z przygotowaniem do Wystawy Kolonialnej<sup>29</sup>, oraz samej Wystawy, opisywanej także na łamach polskiej prasy<sup>30</sup>. Zainteresowanie to nie było również związane wyłącznie z relacjami podróżniczymi. Oprócz dość ograniczonej terytorialnie działalności Raciborskiego, popularyzującego wiedzę o teatrze cieni, Polacy mogli zobaczyć na żywo chociażby występy, które dał w styczniu 1931 roku Raden Mas Jodjana, tancerz jawajski od kilku lat mający tournée po Europie. Pomimo licznych głosów w prasie europejskiej zwracających uwagę, że jego przedstawienia są bardziej konfrontacją współczesnego artysty z tradycją, niż tańcem tradycyjnym, występy te cieszyły się dużym zainteresowaniem<sup>31</sup>. W miesiącach poprzedzających wybuch II wojny światowej w Polsce występował także zespół tancerek z Jawy, Bali, Sumatry, Borneo i Celebes, Polacy mieli więc możliwość poznawania kultury i sztuki Indii holenderskich z wielu źródeł. Dla zainteresowania Jawą w Polsce najważniejsze jednak było uznanie, jakim dużo wcześniej, jeszcze przed I wojną światową, cieszyć się zaczęły wyroby rzemiosła artystycznego wyspy. W będącym jego następstwem prężnym rozwoju polskiego batikarstwa dużą rolę odegrała właśnie publikacja *Jawy* (Ilustracja 5).

Wydanie *Jawy* zbiegło się w czasie z rozwojem zainteresowania batikiem w Polsce. W Europie moda na batikowanie pojawiła się na przełomie XIX i XX wieku, zaś w 1913 roku w Krakowie utworzone zostały Warsztaty Krakowskie, w których uzyskiwano znakomite rezultaty w pracy m.in. nad tą techniką zdobienia i doprowadzono do podjęcia badań nad barwnikami naturalnymi. Warty

<sup>29</sup> W wystawie tej Polska nie brała udziału, choć w pierwszym Pawilonie Holenderskim znajdowały się prace Czesława Mystkowskiego.

<sup>30</sup> Zob. m.in. E. Woroniecki, *Do serca Azji taneczną stopą*, „Tygodnik Ilustrowany” 1931, nr 51–52, s. 973–974.

<sup>31</sup> Wybór artykułów z prasy polskiej omawiających występy tancerza w warszawskim Teatrze Polskim, znaleźć można w: Z. Osieński, *Polskie kontakty teatralne z Orientem w XX wieku. Część pierwsza: Kronika*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 33.



**Ilustracja 5.** Rysunek *tjantingów* jawajskich<sup>32</sup>

wspomnienia jest w tym kontekście także wielki sukces Wystawy Paryskiej z 1925 roku, na której Polska zaprezentowała rodzime batiki. Aż do połowy lat dwudziestych batikarstwo polskie przeżywało gwałtowny rozwój. Powstawały publikacje polskich praktyków tego tematu<sup>33</sup>, w prasie częste były wzmianki o wystawach batików, reklamy sklepów z narzędziami niezbędnymi do pracy z batikiem, a także porady jak wykonywać batikowe drobiazgi.

Jak pisze Wrońska, egzotyczna podróż profesora Siedleckiego na Jawę odbiła się szerokim echem w środowiskach artystycznych Krakowa, Warszawy i Lwowa<sup>34</sup>. Profesor, zafascynowany jawajską sztuką, przywiózł do Krakowa nie tylko zbiory związane z fauną i florą badanego obszaru, ale również kolekcję srebrnych ozdób, lalek jawajskiego teatru i właśnie batików. Część z tych tkanin ofiarowywał rodzinie i znajomym, przyczyniając się do popularności batików w kręgach krakowskich artystów<sup>35</sup>.

Na rozgłos i uznanie, jakim cieszyła się *Jawa*, wskazują także artykuły innego Polaka związanego z Jawą. W końcu lat dwudziestych polski malarz Czesław Mystkowski, wyjechał na Jawę, by tam tworzyć obrazy inspirowane przyrodą i ludnością Indii Holenderskich. W opublikowanych w latach trzydziestych XX wieku w warszawskim „Świecie” artykułach jego autorstwa, czytelne są nawiązania, jeśli nie wręcz cytaty z książki profesora<sup>36</sup>. Zdaniem Mieczysława Wejmana to dzięki publikacji profesora Siedleckiego spopula-

<sup>32</sup> Źródło: M. Siedlecki, *Jawa*, s. 202.

<sup>33</sup> Zobacz m.in.: Z. Lorec, *Batik. Część I*, Warszawa 1922, oraz N. Okołowicz, *O farbowaniu batiku czyli tkaniny woskiem pisanej*, Warszawa 1925.

<sup>34</sup> M. Wrońska, *Sztuka woskiem pisana*, s. 123.

<sup>35</sup> Za: tamże, s. 123.

<sup>36</sup> Wydaje się, że publikacje Siedleckiego były dobrze znane także innym Polakom mieszkającym na Jawie.

ryzowała się w Polsce wiedza o jawajskim teatrze<sup>37</sup>, wywierając w pewnym stopniu wpływ na rozwój polskiego teatru lalek<sup>38</sup>, ale pamiętać też należy, że *Jawę* czytali nie tylko ci, których interesowała przyroda i kultura wyspy, oraz że na jej lekturze wyrosły pokolenia Polaków.

Choć sam pobyt i badania Siedleckiego na Jawie były komentowane w prasie holenderskiej, to w tytułach wydawanych w Indiach Holenderskich ani publikacja *Jawy*, ani *Opowieści malajskich* nie doczekały się recenzji. Nie powinno to jednak dziwić, biorąc pod uwagę mnogość tego rodzaju publikacji (niezależnie od oceny ich wartości merytorycznych) na rynku wydawniczym Holandii, bądź też innych krajów, np. Niemiec. Nawet jednak na ich tle Jawa pozostaje dziełem wybitnym, przewyższającym większość z nich treścią, a także starannością wydania.

Dzięki znajomościom oraz obydwu małżeństwom Michał Siedlecki związany był zarówno z kręgami naukowymi, jak i artystycznymi Warszawy i Krakowa. Przyjaźnił się m.in. z Adamem Asnykiem, Władysławem Reymontem, Kazimierzem Tetmajerem i Stanisławem Wyspiańskim. Jego kuzynkami były wybitne artystki Wanda Szczepanowska i Eleonora Plutyńska, a brat Franciszek był znanym krytykiem sztuki i grafikiem, współpracującym m.in. z Wydawnictwem Jakóba Mortkowicza, wydającego w owych czasach najlepsze pióra epoki<sup>39</sup>. To Mortkowicz umożliwił Michałowi Siedleckiemu wydanie książki w tak bogatej szacie graficznej<sup>40</sup>. Barwny drzeworyt *Jawy* zaprojektował sam profesor Siedlecki, przerysowując wzór z batikowej tkaniny. Fotografie wyeksponowano na papierze kredowym, treść ozdobiły piękne inicjały, mapy, rysunki i zdjęcia. Wraz z *Opowieściami malajskimi* pozostaje *Jawa* jedną z najpiękniej wydanych książek tego okresu<sup>41</sup>, równocześnie pozostając do dziś najpełniejszym obrazem wyspy jaki stworzono w języku polskim. W jednej z recenzji, jaka ukazała się po publikacji *Jawy*, autor pisał:

[...] Wdzięczność się i wydawcy należy, że to tak cenne pod względem treści dzieło dał nam w godnej szafie zewnętrznej<sup>42</sup>.

W 1939 roku profesor rozpoczął prace nad drugim wydaniem *Jawy*. Jednak w listopadzie został aresztowany wraz z innymi pracownikami naukowymi

<sup>37</sup> Zainteresowanie to rozbudziły już wyprawy innych podróżników i badaczy, m.in. wspomniana wcześniej podróż badawcza Raciborskiego. Po powrocie z Jawy, w Dublinach pod Lwowem organizował w latach 1900–1909 przedstawienia jawajskiego teatru cieni *wayang kulit*. Por. m.in.: Z. Osieński, *Polskie kontakty z orientem*, s. 12–13.

<sup>38</sup> M. Wejman, *O rysunkach profesora Siedleckiego*, „Wszechświat” 1955, z. 8–9, s. 244.

<sup>39</sup> Więcej o wydawnictwie m.in. M. Mlekicka, *Polityka wydawnicza Jakuba Mortkowicza 1903–1939*, „Studia o książce” 1970, T.1, s. 159–184.

<sup>40</sup> Zarówno *Jawę* jak *Opowieści malajskie* wydano na bardzo dobrym papierze. W przypadku *Opowieści* był to ręcznie czerpany papier mirkowski, z wytwórci papieru „Mirków” w Jeziornie. H. Mortkowicz-Olczakowa wymienia *Jawę* jako jedno z wydawnictw „ozdobnych”. Por. H. Mortkowicz-Olczakowa, *Pod znakiem kłoska*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962, s. 115.

<sup>41</sup> Za: M. Wrońska, *Sztuka woskiem pisana*, s. 118.

<sup>42</sup> K.K-ć, *Nowe książki*, „Ziemia. Tygodnik Krajoznawczy Ilustrowany” 1913, R.4, nr 8, s. 127.

Uniwersytetu Jagiellońskiego i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen. Zmarł dwa miesiące później, 11 stycznia 1940 roku. W 1912 roku, w przedmowie do *Jawy* pisał:

[...] Jako Europejczyk, do tego jeszcze wychowany w głębi lądu, patrzyłem na ten kraj, jak na szereg czarownych obrazów, przesuwających się jakby w kalejdoskopie. [...] Te wrażenia, i to nie wszystkie, chciałem podać w niniejszej książce; a jeśli tak się zdarzy, że któreś z nich posłuży jako nauka, lub będzie źródłem nowych pojęć albo przynajmniej pobudzi do poznania przyrody i ludów Wschodu i Południa – będę uważał cel mej książki za spełniony<sup>43</sup>.

## Literatura

- Z. Federowicz, *Michał Siedlecki (1873 – 1940)*, Memorabilia zoologica (17), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966.
- K.K-ć, *Nowe książki*, „Ziemia. Tygodnik Krajoznawczy Ilustrowany” 1913, R.4, nr 8.
- Z. Lorec, *Batik*, Część I, Warszawa 1922.
- M. Mlekicka, *Polityka wydawnicza Jakuba Mortkowicza 1903–1939*, „Studia o książce” 1970, T.1, s. 159–184.
- H. Mortkowicz-Olczakowa, *Pod znakiem kłoska*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962.
- N. Okołowicz, *O farbowaniu batiku czyli tkaniny woskiem pisanej*, Warszawa 1925.
- Z. Osiński, *Polskie kontakty teatralne z Orientem w XX wieku. Część pierwsza: Kronika*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- M. Siedlecki, *Jawa. Przyroda i sztuka – uwagi z podróży*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1913.
- M. Siedlecki, *Opowieści malajskie*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1927.
- M. Wejman, *O rysunkach profesora Siedleckiego*, „Wszechświat” 1955, z. 8–9.
- E. Woroniecki, *Do serca Azji taneczną stopą*, „Tygodnik Ilustrowany” 1931, nr 51–52, s. 973–974.
- M. Wrońska, *Sztuka woskiem pisana. Batik w Indonezji i Polsce*, Gondwana, Warszawa 2008.
- M. Zalewski, *Podróż do Jawy i wybrzeży chińskich*, „Missye Katolickie. Czasopismo Ilustrowane Miesięczne”, R.17, Kraków 1898, nr 9–11.

<sup>43</sup> M. Siedlecki, *Jawa*, s. VII.

**Joanna Waclawek**

**Flying frogs and Cracovian batik. Professor Siedlecki trip to Dutch East Indies and its meaning for Polish knowledge about Indonesia**

(summary)

In the late of nineteenth and the early twentieth century Indonesia, known as the East Indies or the Dutch Indies, was a colony of the Netherlands. At that time several Polish researchers and experts travelled to Indonesia. One of them was Michał Siedlecki (1873–1940), Polish zoologist and naturalist. Between December 1907 and July 1908 he worked at the Botanical Garden in Buitenzorg (now Bogor), near to Batavia (now Jakarta). During his zoological research he became fascinated by Javanese culture, art and traditions as well as by the local people. After his return to Cracow, some of his observations were published in 1913 in *Jawa. Przyroda i sztuka* (Java. Nature and Art). As a complement in 1927 was published *Malayan Stories* a collection of short stories. These rich illustrated books became the main Polish source of information about Java. [tłum. J. W.]



Przemysław Wiatrowski  
(Uniwersytet Adama Mickiewicza)

## **Profesora Michała Siedleckiego *Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży* okiem językoznawcy – w stulecie wydania**

W 2013 roku przypadła 140. rocznica urodzin profesora Michała Siedleckiego oraz setna rocznica wydania jego publikacji *Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży* (1913). To znakomita okazja, by przyjrzeć się wymienionemu dziełu między innymi z perspektywy lingwistycznej. Celem mojego szkicu jest charakterystyka wybranych aspektów językowych publikacji.

Na blisko 300 stronach autor zawarł bogaty i różnorodny zbiór spostrzeżeń poczynionych przede wszystkim podczas trwającego ponad siedem miesięcy pobytu na Jawie, jednej z Wielkich Wysp Sundajskich leżących w Archipelagu Malajskim w Azji Południowo-Wschodniej. W uwagach wstępnych autor następująco wyjaśnia cel publikacji: „Nie mam zamiaru dawać w tej książce monograficznego studium o tym zakątku świata; przeciwnie, chcę dać tylko garść wspomnień i wrażeń, chcę, by ta książka to zawierała, co mnie nasuwały po bezpośredniej obserwacji świata, dla mnie zupełnie nowego”<sup>1</sup>.

Wspomnienia profesora Siedleckiego odnoszą się – co odzwierciedla chociażby szczegółowy spis treści – najpierw do podróży z Triestu do Bata-

---

**PRZEMYSŁAW WIATROWSKI** – doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa polskiego, adiunkt w Zakładzie Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego i Onomastyki Instytutu Filologii Polskiej UAM, autor 63 publikacji, w tym 2 książek: *Morfologiczne i leksykalne wykładniki negatywnych emocji w „Przewodniku Katolickim” z lat 1895–2005* (2010) oraz *Nazwy miejscowości gminy Łabiszyn* (2013), członek Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”. Jego zainteresowania naukowe obejmują przede wszystkim fonetykę, socjolingwistykę, stylistykę, tekstologię, onomastykę oraz językoznawstwo indonezyjskie.  
Kontakt: przemek@amu.edu.pl

<sup>1</sup> M. Siedlecki, *Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1913, s. VI–VII. W dalszej części artykułu korzystam z tego wydania. Cytując poszczególne fragmenty, zachowuję oryginalną ortografię i interpunkcję. Własne podkreślenia tekstowe oznaczam pogrubioną czcionką.

wii (dzisiejszej Dżakarty, stolicy Indonezji), potem – i to jest najobszerniejsza część książki – do rozmaitych faktów, zjawisk, zdarzeń odnotowanych podczas pobytu na „szmaragdowej wyspie” (takiej peryfrazy używa autor w tekście kilkakrotnie<sup>2</sup>). Są to między innymi uwagi geograficzne, geologiczne, klimatologiczne, nadto dotyczące flory, fauny, a także kultury (muzyki, teatru, zabytków architektonicznych) Jawy. Warto przy okazji nadmienić, że zamieszczone w dziele relacje, studia i opisy sporządzone zostały z kilkuletniej perspektywy. „Minęło już prawie cztery lata od czasu, kiedy powróciłem z podróży na Jawę, jednak wrażenia i wspomnienia z tej wyprawy trwają jeszcze w mej myśli z całą siłą”<sup>3</sup> – oto pierwsze zdanie omawianej publikacji.

Autor nie przestał tylko na słowie. Książkę zdobią również wykonane wprawną ręką rysunki, szkice, fotografie. Oddają one bogactwo jawajskiego świata, z którym profesor Siedlecki zetknął się na wyspie (także poza nią).

Kim był profesor Michał Siedlecki (1873–1940)? Doktor filozofii, zoolog, pracownik Uniwersytetów Jagiellońskiego i Wileńskiego (także jego rektor). Wykładał biologię ogólną, protozoologię lekarską, biologię morza, systematykę zwierząt. Autor szeregu prac naukowych podejmujących różnorodną wątki z zakresu przyrodoznawstwa, także książek o charakterze beletrystycznym (np. *Głębiny* 1916 rok, *Bajki* 1923 rok, *Opowieści malajskie* 1927 rok). Prowadził badania nie tylko w Polsce, ale także za granicą (m.in. w Neapolu, Wimmereux). Odbył kilka podróży badawczych do Egiptu, Nubii, Indii, na Jawę i Cejlon. Był członkiem wielu towarzystw krajowych i zagranicznych. Wielokrotnie nagradzany i odznaczony, cieszył się ogromnym uznaniem środowiska. Działał na rzecz ochrony przyrody w Polsce. Znawca literatury, filozofii i sztuki, poliglota. Przyjaźnił się m.in. z Tadeuszem Boyem-Żeleńskim, Adamem Asnykiem, Władysławem Stanisławem Reymontem, Stanisławem Przybyszewskim, Tadeuszem Micińskim, a zwłaszcza ze Stanisławem Wyspiańskim, którego wspierał materialnie w najtrudniejszych chwilach. W listopadzie 1939 roku został aresztowany. Zmarł w obozie Sachsenhausen w wyniku zapalenia płuc<sup>4</sup>.

Imieniem profesora Michała Siedleckiego nazwano jedną z ulic m.in. Gdańska, Nowego Sącza, Krakowa, a także naukowo-badawczy statek oceaniczny zwodowany w 1970 roku. Profesor Siedlecki jest też patronem Szkoły Podstawowej nr 81 w Gdańsku.

---

<sup>2</sup> Nacechowany pozytywnymi konotacjami jest w niej przymiotnik „szmaragdowa”, który wywołuje skojarzenia związane nie tylko z kolorem (odsyłającym – jak należy domniemywać – do bujnej, mieniącej się rozmaitymi odcieniami zieleni roślinności Jawy), ale także z kamieniem szlachetnym. Chodzi zatem o takie cechy asocjacyjne, jak ‘piękny, bezcenny’.

<sup>3</sup> M. Siedlecki, *Jawa*, s. V.

<sup>4</sup> Informacje zaczerpnięte z leksykonu *Biogramy uczonych polskich. Materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie, TNW, PAU, PAN. Część 2. Nauki biologiczne*, oprac. A. Śródka, P. Szczawiński, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 331–337.



## Reportaż podróżniczy w perspektywie genologicznej

Tytuł książki Michała Siedleckiego sugeruje przynależność publikacji do gatunku reportażu podróżniczego. Taką funkcję pełni przede wszystkim podtytuł *Uwagi z podróży*. Pierwszy składnik ideonimu (*Jawa*) wyznacza obszar geograficzny, którym książka jest poświęcona. Dalsze komponenty (*przyroda i sztuka*) precyzują krąg deklarowanych zainteresowań autora, którym daje on wyraz w treści publikacji. Inne elementy obudowy dzieła, takie jak *Piśmiennictwo odnoszące się do Jawy* (s. IX–X) oraz *Objaśnienia do rycin na tablicy I* (s. 295), *Objaśnienia do rycin na tablicy II* (s. 296) wskazują na powiązania z tekstami naukowymi. Do tego wątku będę powracał w dalszej części artykułu.

Reportaż podróżniczy doczekał się wieloaspektowej analizy genologicznej (z uwzględnieniem ewolucji gatunku) przeprowadzonej przez Artura Rejtera. Przypomnijmy skróto najważniejsze ustalenia badacza<sup>5</sup>.

Reportaż (w tym reportaż podróżniczy) należy do zespołu gatunków użytkowych. Jego nadrzędną funkcją jest informacja o faktach (przekaz ścisłych, konkretnych danych). Zauważalne są związki reportażu z literaturą piękną, które występują przede wszystkim na poziomie formy (zabiegi kompozycyjne, stylistyczne), nie treści. Jest więc ten rodzaj tekstu typem reportażu publicystycznego. Reportaż podróżniczy to gatunek wtórny, ukonstytuowany na podstawie innych odmian genologicznych (list, pamiętnik, dziennik). Ukształtował się ostatecznie w XX wieku (XIX-wieczny reportaż podróżniczy jest jeszcze odmianą genologiczną niejednorodną stylistycznie).

Do wyznaczników organizacji fragmentów inicjalnych i finalnych tekstu reportażu podróżniczego należą dwa zespoły delimitatorów: model oparty na uobecnienu podmiotu podróży (będącego wewnątrztekstowym odpowiednikiem nadawcy tekstu) oraz model akcentujący przedmiot podróży. Podstawowymi strukturami wypowiedzi są opis i opowiadanie. Pierwsza służy przybliżeniu odbiorcy odwiedzanych miejsc, druga zawiera sprawozdanie z kolejnych etapów peregrynacji. Od XIX wieku pojawia się także dodatkowa forma podawcza – kontekst rozważania (wpływający na intelektualizację wypowiedzi).

W warstwie stylistycznej tej odmiany reportażu dają się zauważyć środki językowe właściwe tekstom artystycznym. W obrębie opisów są to: apostrofy, enumeracje, personifikacje, animalizacje, porównania, słowotwórcze środki stylistyczne (głównie zdrobnienia). Język opowiadania jest natomiast neutralny. Wskazane różnice widoczne są w tekstach prereportażowych. XX-wieczny re-

<sup>5</sup> A. Rejter, *Kształtowanie się gatunku reportażu podróżniczego w perspektywie stylistycznej i pragmatycznej*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2000. Literaturoznawcze spojrzenie na ten gatunek tekstu prezentują m.in. Czesław Niedzielski oraz Magdalena Piechota. Zob. C. Niedzielski, *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej. Podróż. Powieść. Reportaż*, PWN, Toruń 1966; M. Piechota, *Jaka Ameryka? Polscy reportażyści dwudziestolecia międzywojennego o Stanach Zjednoczonych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002. Reportaż doczekał się filologicznego opisu Jadwigi Litwin oraz Marii Wojtak. Zob. J. Litwin, *Język i styl polskiego reportażu (na materiale z lat 1945–1975)*, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1989; M. Wojtak, *Reportaż. Informacja zobrazowana*, [w:] tejsze, *Gatunki prasowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 268–303. Zob. także E. Malinowska, D. Rotta (red.), *Wokół reportażu podróżniczego*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2004.

portaż podróżniczy jest bardziej jednorodny pod względem stylistycznym (opis i opowiadanie są organizowane za pomocą podobnych środków językowych).

Książka Michała Siedleckiego odpowiada tak zarysowanemu schematowi gatunkowemu reportaży podróżniczego. Partie inicjalne tekstu reprezentują model oparty na uobecnieniu podmiotu podróży (nadawcy) z obustronną relacją nadawczo-odbiorczą – oprócz nadawcy uobecniony jest też odbiorca kolektywny<sup>6</sup>. Autor zastosował osobny rozdział (w spisie treści nazwany *Wstępem*) będący wprowadzeniem do lektury dalszych części książki poświęconych podróży, która jest podstawowym tematem tekstu (megamotywy tematycznym). Zabieg ten wpływa na wyrazistość fragmentu inicjalnego<sup>7</sup>. Tekst reportażu nie zostaje jednak jednoznacznie zwięźziony wyraźnym delimitatorem (książkę kończy obszerny akapit poświęcony zabytkom architektonicznym Tjandi Sewu). Wyodrębnienie końca komunikatu jest w tym wypadku możliwe dzięki symptomom w postaci spisu rycin występujących po tekście.

Autor stosuje zasadnicze dla reportaży podróżniczego struktury podawcze, takie jak opis i opowiadanie. Pojawia się ponadto kontekst rozważania. W warstwie językowej występują również środki stylistyczne typowe dla tekstów artystycznych.

### ***Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży*** **– wybrane cechy stylistyczne**

Z wielu zagadnień bezsprzecznie zasługujących na uwagę wybieram problem szaty stylistycznej badanego reportażu. Skoncentruję się przede wszystkim na dwóch właściwościach tekstu, mianowicie właściwej reportażowi (także podróżniczemu) precyzji opisu oraz jego obrazowości. Obie cechy wiążą się ze sposobem kształtowania przez autora wizji świata, z autorskim punktem widzenia na percypowany i prezentowany czytelnikowi fragment rzeczywistości.

Precyzja opisu to bez wątpienia pochodna reporterskiego obiektywizmu. Jak pisze Maria Wojtak, „Obiektywność, bezstronność, dystans, wierność faktom obowiązuje reportera, zwłaszcza występującego w roli obserwatora lub rekonstruktora zdarzeń”<sup>8</sup>. Obrazowość z kolei wiąże się z oddziaływaniem tekstu na wyobraźnię. Wynika ona ze stosowania środków językowych czyniących komunikat plastycznym i sugestywnym.

#### **1. Precyzja**

W reportażu podróżniczym podstawowymi wyznacznikami precyzji są wyciżnienie i szcegół, a także odwołania do innych źródeł<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Zob. A. Rejter, *Kształtowanie się gatunku*, s. 36.

<sup>7</sup> Tamże, s. 48.

<sup>8</sup> M. Wojtak, *Gatunki prasowe*, s. 296.

<sup>9</sup> Zob. A. Rejter, *Kształtowanie się gatunku*, s. 62–78.

Pozostające na usługach funkcji mimetycznej i poznawczej opisu enumeracji<sup>10</sup>, wplatane w publikacji Michała Siedleckiego w tekst ciągły, pozwalają przedstawić fragmenty rzeczywistości w formie niezwykle skondensowanej. Oto garść przykładów: „Nawet na liściach roślin tu i owdzie dostrzega się rosnące **mchy, grzyby i porosty**” (s. 117); „Ta trudność spostrzeżenia fauny pozostaje w rażącej sprzeczności z niesłuchanie wielką ilością zwierząt, jaką się czasem nagle widzi lub słyszy. Kiedy zapada wieczór, rozpoczyna się niemilknący chór **świerszczy, koników polnych i żab**, nieraz odzywających się tysiącami rozmaitych głosów. Każda pora dnia i wieczora ma całe mnóstwo swych śpiewaków; wieczorami pokazują się całe chmury drobiazgu owadziego; – za nimi idą drapieżce, jak **nietoperze, jaszczurki i ropuchy, a nawet modliszki** żarłoczne” (s. 129); „Dano mi cały pokój do rozporządzenia; obszerna i cienista **izba** mająca aż nadto światła do badań mikroskopowych, wygodne ogromne **stoły i szafy, gaz i palniki jasne, termostat i suszarka**, słowem najważniejsze urządzenia znalazły się na miejscu” (s. 89); „Sam Buiten-zorg, zwany Bogor przez krajowców, to małe miasteczko, liczące około **16000 Sundanezów i Malajów, około 4–5000 Chińczyków, niecałe 1000 Arabów i około 2000 Europejczyków**” (s. 88); „Warunki, które mogą wpłynąć na charakter fauny kraju, są dwojakiego rodzaju: jedne z nich, stale działające, to warunki życia codziennego, jak **temperatura, wilgotność i ruchliwość atmosfery, ilość opadów, szata roślinna, właściwości gleby, naświetlenie słoneczne**, słowem, wszystko to, co może bezpośrednio wpływać na bieg życia zwierzęcia” (s. 129).

Wyliczenie polega tutaj „na podaniu przykładów potwierdzających temat i/lub tezę postawioną przez nadawcę”<sup>11</sup>. Zastosowanie tego zabiegu z jednej strony podkreśla precyzję nadawcy, z drugiej – zwiększa jego wiarygodność. Wskazany efekt osiąga autor na przykład poprzez odwołanie się (tak jak w przykładzie czwartym) do danych liczbowych. W konsekwencji tekst przypomina naukowe sprawozdanie<sup>12</sup>.

Warto również odnotować te fragmenty, w których wyliczenie przybiera rozbudowaną formę. Dzieje się tak wówczas, gdy nadawca rozwija poszczególne komponenty enumeracji dodatkowymi modyfikatorami. Sięgnijmy po dwa wyraziste przykłady: „**Kilku handlowców, typowych »Reisenderów«**, kilku księży, (którym Lloyd austriacki daje zawsze ogromne zniżki w cenach jazdy), **młodzi angielscy urzędnicy, dzielne i tęgie chłopaki wracające ze studyów w Europie ukończonych do swych »rodzinnych« Indyi, jakaś arcysympatyczna para staruszków, jadąca odwiedzić córkę w Madras zamieszkałą, kilku podróżnych jadących dla przyjemności, między nimi zaś jakiś bogaty Brazylijczyk, zazdrośnie strzegący swej pięknej żony, mającej wiecznie minę ptaka w klatce; wreszcie kilka pań jadących do mężów w Indyach zamieszkałych** – ot i całe towarzystwo” (s. 4); „Koło pociągu zaroilo się od prze-

<sup>10</sup> Na temat funkcji opisu zob. B. Witosz, *Opis w prozie narracyjnej na tle innych odmian dyskursji. Zagadnienia struktury tekstu*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1997, s. 32–37.

<sup>11</sup> Zob. A. Rejter, *Kształtowanie się gatunku*, s. 62.

<sup>12</sup> Tamże, s. 64.

kupniów sprzedających owoce; na dużych tacach podawano mi do okna to **duże okrągłe, brunatne *Sao-manilla* (*Sapodilla*) – owoc drzewa *Achras sapota*, o smaku słodkawym, a wonnym, karmelowym zapachu**; to znów częstowano mię owocem *Duku* – **małymi kulkami słodko-kwaskowemi, zdradzającymi lekki zapach żywiczny jakby z kosodrzewiny**; inny przekupień miał tacę pełną **najrozmaitszych bananów (*Pisang*)**, których tutaj hoduje się kilkadziesiąt odmian o różnej wielkości i bardzo różnych smakach i zapachach; ofiarowano też **ananas**, uważane tutaj za owoc gorszy i ordynarniejszy, **bo królem owoców tutejszych to *Mangustan* (z drzewa *Garcinia mangifera*)**, owoc nie dający się przewieźć do Europy, mający twardą ciemnopurpurową skorupę a wewnątrz parę białych, wodnistych ząbków, ułożonych jak w pomarańczy, rozpływających się w ustach a mających smak i zapach **delikatny a wonny, jak najlepsze leśne poziomki, ananas i najsoczystsza wiśnia zmieszane z przepyszną śmietanką**” (s. 85–86).

Pierwszy wyimek jest znakomitym, w krótkiej formie ujętym studium postaci, które towarzyszyły podróżnikowi podczas rejsu. Każda z nich (handlowcy, księża, urzędnicy, chłopcy, para staruszków, Brazylijczyk, panie) obdarowana została zestawem określeń (głównie konstytuujących grupę nominalną) precyzyjnie uwydatniających najważniejsze z punktu widzenia obserwatora cechy. Daje więc tutaj o sobie znać subiektywizm nadawcy, który ucieka się do środków językowych zawierających w strukturze semantycznej komponenty wartościujące (np. „dzielne i tęgie chłopaki”, „arcsympatyczna para staruszków”, „piękna żona”).

W kolejnym cytacie wyliczeniu podlegają produkty oferowane przez handlarzy na stacji kolejowej. Poszczególne elementy wyliczenia – owoce – zyskują niezwykle sugestywną charakterystykę oddającą ich wygląd („duże okrągłe, brunatne”; „małe kulki”; „różnej wielkości”), smak („o smaku słodkawym”; „słodko-kwaskowe”; „bardzo różne smaki”), zapach („wonne, karmelowy zapach”; „lekki zapach żywiczny jakby z kosodrzewiny”), uwydatniając także informacje o bogactwie odmian („których tutaj hoduje się kilkadziesiąt odmian”) i stosunku do nich miejscowej ludności („ananas, uważane tutaj za owoc gorszy i ordynarniejszy, bo królem owoców tutejszych to *Mangustan*”). W omawianym fragmencie daje o sobie znać charakterystyczna cecha pisarstwa Michała Siedleckiego zauważalna na wielu innych kartach książki. Drobiazgowo opisy, zwłaszcza zjawisk przyrodniczych, zyskują na sensualności poprzez wykorzystywanie słownictwa odwołującego się do różnych zmysłów. Rezultatem tak konstruowanych deskrypcji jest ich plastyczność, obrazowość.

Wspomniana przeze mnie drobiazgowość opisu przejawia się w dbałości autora o szczegóły deskrypcji. Chęć do jak najwierniejszego odwzorowania elementów prezentowanej rzeczywistości – tak charakterystyczna dla tekstów naukowych – zaznacza się najwyraźniej na przykład podczas przedstawiania czytelnikom zdobytych lub oglądanych w naturalnym środowisku okazów roślin czy zwierząt, także podczas omawiania jawańskich instrumentów muzycznych czy też prezentacji zabytków architektonicznych, np.: „Beo, to przepyszne stworzenie, mogące rozśmieszyć największego mizantropa nawet

w chwili najgorszego humoru. Jest to ptak, wielkości średniego gołębia, cały ciemno-granatowy, tylko na końcu skrzydeł ma dwa białe pasy; na głowie nad oczami ma żółte brwi, a po obu jej stronach zwieszają się dwa jasnożółte płatki skóry, nadające twarzy tego ptaka dziwnie poważny wyraz; dziób i nogi są pomarańczowe” (s. 141); „Pośrodku półkola, zajętego przez te perkusyjne instrumenty, siedzi jeden z najważniejszych muzykantów, skrzypek. Trzymając w rękę tak zwany *brabab*, to jest skrzypce arabskie; ich gruby chwyt toczony, opatrzony dwoma nadmiernie długimi kołkami, przechodzi w sercowatą komorę, zrobioną z jednego wyłobionego kawałka drzewa; przód komory, zaciągnięty skórą z węża, bardzo silnie napiętą, na niej zaś opiera się wysoki podstawek, przez który przechodzą 2 struny metalowe, nastrojone na jeden ton. Struny leżą wysoko nad szyjką skrzypiec tak, że nie można ich do niej przycisnąć; uciskając je palcami, tłumi się ich drgania i dlatego wydobywa się tylko tony przytłumione i miękkie. Smyczek, z wygiętego kawałka drzewa, ma włosie tak umieszczone, że można je naciągać palcami ręki wodzącej” (s. 238–239); „Burubudur to świątynia odmienna od wszelkich innych. Jest to właściwie pagórek, na którym terasowato zbudowano szereg galerij piętrzących się jedna nad drugą. Te galerye nie są pokryte dachem, lecz są to otwarte krużganki, biegnące dookoła świątyni. Na czterech bokach są schody prowadzące z galerii na galeryę, a wreszcie wychodzące na górne platformy, których jest trzy. Sam szczyt stanowi ogromna, okrągła Dagoba, mająca 16 metrów przekroju. Całość świątyni spoczywa na ogromnej terasie, dziś częściowo zrujnowanej i zasypanej. Na każdym załamku galerii, na końcu tych krużganków, na ich bokach i na ścianach są nieprzeliczone framugi, w których mieści się zawsze posąg Buddy [...]” (s. 287).

Z przytoczonych cytatów wynika, iż autor stara się zaprezentować opisywane obiekty czy miejsca w sposób pełny i wszechstronny. Szczególnie wówczas, gdy „obserwacja dotyczy czegoś albo niespotykanego, albo zasługującego na wyjątkową uwagę”<sup>13</sup>. Na ogół autor tworzy opis pozbawiony skrótów myślowych, bez informacji o charakterze abstrakcyjnym czy metaforycznym (choć i takie w przywołanych opisach się zdarzają, np. „tony przytłumione i miękkie”). Stosuje słownictwo konkretne, nazywające poszczególne detale (wielkość, kształt, barwa itp.), a także wskaźniki przestrzennego usytuowania opisywanych obiektów, np. „ptak, wielkość średniego gołębia”, „ciemno-granatowy”, „na końcu skrzydeł dwa białe pasy”, „nad oczami żółte brwi”, „skrzypce”, „gruby chwyt”, „dwa długie kołki”, „sercowata komora”, „wysoki podstawek”, „2 struny metalowe”, „smyczek”, „pagórek”, „szereg galerij piętrzących się jedna nad drugą”, „dach”, „otwarte krużganki”, „dookoła świątyni”, „schody”, „16 metrów przekroju”, „na ścianach”.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że precyzyjność opisów jest też wypadkową posługiwania się przez podróżnika leksyką fachową. To kolejna charakterystyczna właściwość badanej publikacji. Fakt ten nie dziwi, jeśli odwołamy się do uwarunkowań kontekstowych (kontekst komunikacyjny) związanych

<sup>13</sup> Tamże, s. 72.

z wykształceniem autora. Profesor Siedlecki dba o naukową ścisłość przekazu, inkrustując go słownictwem specjalistycznym, przede wszystkim łacińską terminologią odnoszącą się do poszczególnych okazów jawańskiej fauny i flory, np. *Dendrocalamus giganteus*, *Eriodendron anfractuosum*, *Ficus religiosa*, *Arenga saccharifera*, *Elaeis guineensis*, *Zalacca edulis*, *Borassus flabelliformis*, *Nelumbium speciosum*, *Sphaenocorynus seminudus*, *Polypedates Reinwardtii*, *Cervulus muntjak*, *Sus vittatus*, *Felis pardus*, *Sus vittatus*, *Sus verrucosus* i wiele innych. W tym miejscu trzeba podkreślić szczególne zagęszczenie omawianego typu nazw na stronach analizowanego reportażu.

Do innych elementów o statusie profesjonalizmów należą na przykład określenia sprzętu używanego do badań naukowych, słownictwo związane z systematyką zwierząt i roślin, ich budową, pojęcia geograficzne i geologiczne, terminy chemiczne czy muzyczne i inne. Oto wybrane przykłady: „flora zwrotnikowa”, „strefy subtropikalne”, „wulkaniczna gleba”, „monsun suchy i wilgotny”, „formacje roślinne”, „aparat węchowy”, „aparat aerostatyczny”, „aparat lotny”, „aparaty chwytne”, „konwergencja”, „octan amylowy”, „mimezyza”, „rtęć”, „sterówki”, „alkaloid”, „polygamia”, „rezonator”, „aparat słuchowy”, „chlorofil”, „akord”, „tony”, „oktawa”, „tonacja”, „interwał półtonowy”, „ćwierćtony”, „gama”. W ten sposób konstruowana tkanka językowa tekstu wpływa na wiarygodność zawartych w nim informacji. Świadczy ponadto o niezwykłej elokwencji Michała Siedleckiego. Sąd ten dotyczy leksemów, którymi biolog posługuje się podczas szczegółowych opisów rzeczywistości wykraczającej poza uprawianą przez niego dziedzinę wiedzy. Dowodzą tego części książki zawierające informacje na temat muzyki, tańca, teatru i architektury Jawy.

Jak zauważył Artur Rejter, „W XX wieku jako ostatnim okresie kształtowania się reportażu podróżniczego ukonstytuował się kolejny sposób wyrażania precyzji bardzo charakterystyczny zwłaszcza dla reportażu podróżniczego *sensu stricto*. Ścisłość przekazywanych informacji wyrażana jest tutaj [...] również za pomocą odwołań do innych źródeł”<sup>14</sup>. Jest to kolejny dowód świadczący o powiązaniu omawianego gatunku z komunikatami naukowymi<sup>15</sup>.

Wskazane zjawisko występuje na kartach analizowanego reportażu. Michał Siedlecki, profesor biologii, przywołuje niekiedy poglądy innych badaczy na zjawiska, którym przygląda się okiem nie zwykłego podróżnika, lecz specjalisty zainteresowanego wyjaśnieniem obserwowanych faktów, np.: „Na ten nadrzeczny sposób życia węży zwrócił już uwagę **Ridley**, który nawet ogromne a jadowite okazy otrzymywał z konarów wysokich drzew; ja sam raz jeden tylko widziałem średniej wielkości pstrą, jadowitą żmiję (z rodzaju *Lachesis*), czatującą na dużym, ułamanym konarze drzewa w okolicy Buitenzorgu” (s. 143); „**Wallace** podaje, że w początku XIX wieku było na Jawie tylko 3,500.000 mieszkańców, w 1826 r. liczono ich 5,500.000, w 1850 r. 9,500.000, w 1865 r. 14,168.000. Tak olbrzymia ilość mieszkańców powstała

<sup>14</sup> Tamże, s. 76.

<sup>15</sup> Tamże.

jednak dopiero w ciągu ubiegłego stulecia” (s. 198). Odsyłanie do informacji zawartych w innej publikacji nie ma tutaj formy cytatu, lecz przytoczenia danych z odwołaniem się do ich autora.

## 2. Obrazowość

Ze sposobem kształtowania wizji świata w omawianym reportażu podróżniczym wiąże się kolejna cecha stylistyczna, mianowicie obrazowość. Wyraża się ona nade wszystko w stosowaniu określonych środków artystycznego wyrazu, takich jak epitety, porównania czy metafory. Czynią one komunikat plastycznym, sugestywnie oddziałującym na wyobraźnię czytelnika. Pozwalają również uprzystępnąć treści osobliwe, egzotyczne, obce polskiemu odbiorcy.

W badanym tekście można znaleźć takie fragmenty, w których nadawca wypowiada się sucho i z dystansem (zdarza się to jednak rzadko) oraz takie, które pokazują umiejętność wybierania i dobierania form uplastyczniających komunikat. Nagromadzenie różnorodnych środków nadających opisowi bądź opowiadaniu kształt obrazowy obserwować można zwłaszcza w rozdziałach omawiających wieloaspektowo florę i faunę „szmaragdowej wyspy”.

Uwagę czytelnika przyciąga niebywałe wprost bogactwo nazw odnoszących się do okazów przyrody (roślin, zwierząt). Są to zarówno nazwy ogólne, jak i hiponimiczne, potoczne, z języka ogólnego oraz ściśle naukowe (pomiędzy w tym miejscu wskazaną wcześniej grupę nazw łacińskich, które zazwyczaj współwystępują z innymi typami określeń), np. „mięczaki”, „skorupiaki”, „termyty”, „jaszczurki”, „pająki”, „żaby”, „gady”, „owady”, „marabuty”, „smok latający”, „zwierzyna”, „ptactwo”, „chrząszcze”, „ryjkowce”, „muchy”, „małpy”, „makaki”, „gibbony”, „motyle”, „szarańczak”, „dzięcioł”, „piewiki”, „świerszcze”, „koniki polne”, „nietoperze”, „drobiazg owadzi”, „ropuchy”, „modliszki”, „ssawce”, „rogacz”, „drozdy”, „łasice”, „czarna pantera”, „ptaki wodne i brodzące”, „dziki”, „poczwarzki”, „gąsienice”, „kraby morskie”, „wirki”, „pijawki”, „robaki”, „kijanki”, „gekony”, „tygrys”, „wół”, „tukan”, „jaskółki”, „gołębie”, „drobiazg pierzasty”, „turkawki”, „ziarnojady”, „owadożerce”, „węże”, „żmija”, „żółw”, „zwierzęta domowe”, „dzikie kury”, „pasikonik”, „liściec”, „jeżatka”, „czarna mrówka”, „dżungla”, „mchy”, „storczyki”, „grzyby”, „porosty”, „drzewo tamaryndowe”, „liany”, „nasturcyja”, „storczyk owadożerny t. z. dzbanecznik”, „orlica”, „jaskry”, „szczaw”, „sinice”, „palmy kokosowe”, „borówki”, „szarotki”, „pierwiosnek”, „zioła”, „kwiaty”, „roślina”, „las”, „rasemale”, „palma”, „banany”, „arony”, „paprocie”, „begonie”, „chwasty”, „ziemniaki”, „kapusta”, „dammar”, „eukalyptusy”, „agawy”, „aloesy”, „araukarye”, „dziedzierzawa”, „figowce”, „coca”, „trawy”, „drzewa kamforowe i cynamonowe”, „manjok”, „kassawa”, „papaya”, „drzewa chlebowe”, „bambusy”.

Wielokrotnie są one opatrywane pojedynczymi lub rozbudowanymi epitetami dookreślającymi rozmiar, kształt, wygląd, zachowanie, sposób i miejsce występowania, tryb życia itp., np. „wonne trawy”; „prześlizne i ogromne

eukalyptusy o białej korze, a liściach pionowo zwieszonych”; „przybrzeżna dziedzierzawa”; „palma o pierzastych liściach”; „brunatne ryjkowce”; „duże arony”; „młode paprocie drzewiaste”; „lasy jawańskie”; „gniazda paproci”; „widłaki jasnozielone”; „gorący i opary las dziewiczy”; „szpilkowy, cyprysowaty Podocarpus cupressina”; „ruchliwe makaki”; „duże ssawce roślinożerne”; „mały rogacz”; „drobne motyle”; „duży dziki wół”; „jadowita, pstra żmija”.

Modyfikatorami bywają poza tym struktury językowe wnoszące do wypowiedzi pierwiastki subiektywizmu. Chodzi o wyrazy wartościujące (także nacechowane emocjonalnie), np. „To zbiorowisko drobnych istot pędzonych falami i niezdolnych do oparcia się prądom, złożone z drobnych, prawie że niewidocznych gołym okiem istot, jednak zdradza swe istnienie przez wywoływanie zjawisk tak potężnych i **imponujących**, jak świecenie morza lub zmiana jego barwy” (s. 17–18); „A jeśli księżyc zajdzie i blaskiem swym nie tamuje morskiego światła, to cały horyzont zda się pokryty dziwnym, mlecznym a świetlanym oparem, w którym ginie granica powierzchni wody tak, że złudzonemu oku zda się, iż statek zawisa w przestrzeni przepojonej blaskiem miesięcznym. To **cudne** zjawisko jest w związku z niezmierną obfitością różnych drobnych żyjatek, mających zdolność wydawania światła” (s. 18–19); „Przykładem pierwszego typu jest najwyższy wulkan Jawy do dziś czynny Semeru, lub Sindoro, **przepiękny** wulkan w środku Jawy położony [...]” (s. 56); „Stara brama prowadzi do głównej alei wjazdowej, obsadzonej olbrzymimi drzewami kanariowemi (*Canarium commune*). **Śliczne**, strzeliste pnie, jasną korą pokryte, wznoszą się wysoko nad ziemię i dopiero gdzieś u szczytu rozsnuwając się w gęstą koronę liści i gałęzi, łączą się nad drogą w jednolite cieniście sklepienie” (s. 92); „Duży, bo blisko 5 cm. długi jego odwłok lśni barwą czarnobrunatnego aksamitu, na której **wspaniale** odznaczają się plamy i pasy żółte [...]” (s. 95); „Bawi oko barwą, **zadziwia pięknnością** ten świat drobnych istot; **cudne** motyle ważą się w powietrzu [...]” (s. 148); „Jednym słowem dla botanika i wogóle biologa ogród botaniczny w Buitenzorgu to **prawdziwie czarowna** kraina” (s. 104); „[...] Stonek, chrząszczy, lśniących **świetnemi** barwami” (s. 160).

Odnotowane przykłady dobitnie świadczą o afirmatywnej postawie reportażysty, który nie ukrywa swojego zachwytu nad opisywanym światem. Przy okazji warto nadmienić, że ulubionymi przez Michała Siedleckiego słowami wartościującymi pozytywnie są – funkcjonujące w polszczyźnie na prawach synonimów – wyrazy „przepyszny”/„przepysznie” (*pyszny* ‘bardzo dobry, doskonały, wspaniały, świetny, wyborny, wyśmienity’) oraz „wyborny”/„wyborne” (*wyborny* ‘bardzo dobry, doskonały, wyśmienity, przepyszny, znakomity, świetny’), np. „Nigdy jednak nie miałem sposobności spotkania się z tą **przepyszna** postacią straszego, czarnego drapieżcy” (s. 137); „Beo, to **przepyszne** stworzenie, mogące rozśmieszyć największego mizantropa nawet w chwili najgorszego humoru” (s. 141); „**Przepysznie** wyglądają modliszki do boju gotowe!” (s. 180); „Twarze ich kryją białe, drewniane maski; ramiona i gors nagie, świecą złotym kolorem skóry, od której **przepysznie** odbijają bogate bransolety na rękach i ponad łokciem [...]” (s. 256); „Najważniejszą zaś zaletą



statku jest to, że kierownikiem jego jest dr. van Kampen, doskonały znawca Morza jawańskiego, a kapitanem prowadzącym p. Rosendahl, który już brał udział niejednokrotnie w wyprawach zoologicznych i zna się **wybornie** na połowach” (s. 264); „Malaje umieją **wybornie** temi łodziami kierować, bo jako rasa wyspiarska i nadbrzeżna, mają wrodzone talenty marynarskie” (s. 266); „Na bazaltach i andezytach tworzy się bardzo prędko warstwa zwietrzała, zawierająca dużo substancji, stanowiących **wybory** podkład dla roślin” (s. 67); „Pochylony na grzbiet odwłok [modliszki płaskonogiej – uzup. P.W.] nie uderza o ziemię i nie wstrząsa się, słowem w rozszerzonych odnóżach jest **wybory** aparat do bujania w powietrzu” (s. 171).

Nie brakuje jednak uwag o wydzwiku negatywnym, choć są o wiele rzadsze, np. „[...] oblażył mię te pijawki i jak z nimi walczyć musiałem; przypominam sobie, jak **okropnie** wyglądały boscie nogi mego służącego i kulisów na każdej ekspedycji do lasu, a te wspomnienia, to naprawdę jedne z **przykrzejszych** z całej podróży” (s. 134); „[...] chmury owadów, czasem bardzo pięknych, lecz **okropnie cuchnących**, jak n. p. niektóre pluskwiaki, padają na stoły” (s. 148); „[...] wtedy z drzewek na górze sceny, ukazują się **ohydna** postać gospodarza [...]” (s. 250); „Ta mieszanina zwana *sirih* lub *betel* ma podobno smak ostry a właściwości antyseptyczne; jej żucie ma podobno dobrze wpływać na utrzymywanie zębów, ale ma ono tę wadę, że ślina i cała jama ustna staje się od tego karminowo czerwona a zęby brunatnieją. Jest to obyczaj **tak wstrętny**, że kiedy się przyjmuje służbę, to wyraźnie zastrzega się, iż nie wolno jej żuć betelu” (s. 98).

Jawajski świat mieni się tysiącem barw, co oddają jednostki językowe nazywające kolory. Wskazane pole semantyczno-leksykalne jest na kartach książki bardzo często eksploatowane. To tylko garść wynotowanych z książki egzemplifikacji (zaznaczmy, że określenia barw przybierają formę rozmaitych części mowy: przymiotników, przysłówków, imiesłowów przymiotnikowych, rzeczowników, czasowników): „Ciche wody cieśniny Malakka lśniły **zielenią**”; „**czerwone** kwiaty *Balanophora*”; „pączek kwiatowy **zabarwiony brunatno**”; „kwiat o płatkach **brudno-cielistych** i **krwawo nakrapianych**”; „widłaki **jasno-zielone**”; „**zielone** kaskady”; „długie, **zielone** liście”; „kolonie **niebieskich** i **brunatnych** sinic”; „krzaki o liściach **srebrnych**”; „**srebrem** błyszczące pędy”; „**szare** makaki”; „**czarne** makaki”; „**jasne** gibbony”; „**brunatne** motyle”; „na końcu skrzydeł ma dwa **białe** pasy”; „eukalyptusy o **białej** korze”; „**szary** «tjankurilang»”; „**czerwone** jagody”; „**ciemno zabarwione** robaki”; „**brunatny** wół”; „**brunatna** sierść”; „**biały** brzuch”; „**biało**-szynne orliki”; „**zielono-żółte** papużki”; „lśniące **zieleniami**, **czerwoniami** i **liliowemi** barwami gołębie”; „**błękitne**, **czerwono**-dzióbe zimerodki”; „w strefie **zazielonej** powłoką najbujniejszej roślinności”; „ptak **ciemno-granatowy**”; „**czarne** węże z **złoto-żółtymi** paskami poprzecznymi”; „wąż **brunatny** w **ciemno czerwonej** plamie i pasy”; „**żółtawy** płyn”; „**trawiasto-zielony** wąż”; „**zielone** jaszczurki”; „chrząszcze **złotem** lub **teczą** łyskają”; „**szmaragdowa** Jawa”; „**czarne** jelonki”; „na **zieleniu** ciele **rdzawe** plamki”; „**zielony** kolor tła bywa u tych zwierząt to **jasny**, to **trawiasty**, to znów **żółtawy**”;

„jego [latoperza – uzup. P.W.] **barwa ciemna, szaro-oliwkowa z żółtym** nie-regularnym nalotem”; „jaszczurki, z wierzchu **brunatne** lub **szare** z **brunatnymi** i **szaro-zielonymi** wzorami, od spodu **biało-niebieskie**”; „podgardle jest u samców **jasnożółte** a u samic **turkusowo-niebieskie**”; „spód błon lotnych jest **biały** z **czarnym** wzorem u *Draco fimbriatus*, a **pomarańczowy** u *Draco volans*”; „modliszka **żółtoszara**”; „cała wyspa **jasno się zieleni**”.

Przy okazji warto też zwrócić uwagę na inny typ semantyczny określników, np. „**olbrzymi** storczyki”; „dochodzą do **kilkunastu metrów wysokości**”; „**ogromne** gniazda paproci”; „liany pnące się **bardzo wysoko**”; „**olbrzymie** szarotki”; „**ogromne** eukalyptusy”; „**ogromne** szarańczaki”; „drzewa **ogromne**”; „**ogromna** a imponująca **wysokość** drzew dochodząca do **przeszło 50 metrów**”; „**ogromny** filodendron”; „**ogromne** liście”; „**ogromne** Araukarye i Dammary”; „**wielka** pnąca się roślina”; „**wielkie** pierzaste państwo”; „**olbrzymie** zwały skalne”; „**olbrzymi** figowiec”. Obecne w zacytowanych wyimkach leksemy określające duże rozmiary (w tym jednostki językowe oznaczające stosunki kwantytatywne) opisywanych faktów wywołują w czytelniku wrażenie wielkości wykraczających poza normę, z którą czytelnik styka się we własnym otoczeniu, tym samym czynią ten świat niezwykłym, wręcz baśniowym.

Jawajski świat pulsuje, żyje, jest w nieustannym ruchu. Dynamizm opisów przyrody uzyskuje autor dzięki różnym czasownikom (także zwrotom werbalno-nominalnym) oraz imiesłowom przymiotnikowym, np. „ulatywał spłoszony tjankurilang”; „unoszą się biało-szyjne orliki, nad Batawii i wsiami okolicznymi uganiają stada jaskółek, lub przelatują wrony”; „po korze drzew pną się zgrabnie dzięcioły i bargle kowaliki”; „kroczą poważnie czaple”; „wąż staje wyprostowany”; „termity toczą sprzęty”; „jaszczurki odskakują nagle”; „jaszczurka skacze, a potem pędzi co sił po ziemi”; „małpki przebiegają po gałęziach”; „suną nocni drapieże”; „gołębie uciekają z głośnym trzepotem skrzydeł”; „niektóre chrząszcze skaczą”; „węże rzucają się z gałęzi”; „skoki, imponujące śmiałością i odległościami pokonywanymi jednym susem, wykonywa gibbon”; „wylatujące z gniazd roje uskrzydłych samców i samic”; „kręci się rój nietoperzy”; „gąsienica przypełzła po stole”.

Czytelnik oczami wyobraźni może nie tylko zobaczyć drobiazgowo odmalowywane elementy egzotycznej rzeczywistości, może je także poczuć, usłyszeć. To z kolei rezultat wplatania w tekst wyrazów odwołujących się do innych niż wzrok zmysłów (smaku, węchu, słuchu), np. „na koronach drzew zaczyna nagle coś chrzęścić”; „świsł”; „las szeptał”; „muchy brzęczące”; „chrzęst gałęzi”; „ciągła cicha nuta kropli wilgoci, szmerzących po liściach”; „dzięcioł (*Chotorhea javensis*), wybijający monotonicznie swoje wieczne powtarzane głuche: tulung – tumpung – tulung – tumpung”; „zwierzątko o gładkiej sierści”; „wilga gwizdże, a sikory ćwierkają”; „[...] potem nikt nie [gibbon – uzup. P.W.] z oczu wśród gęstwiny a dochodzi tylko jego głos donośny, który rozpoczyna się pokrzykiwaniem: wau – wau – waau – waau, a potem przechodzi w przeciągłe oua – ououa – oouua [...]”; „duża jaszczurka syczy”; „szumią drzewa i gwarzą swe tęskne opowieści”; „palmy chrzęszczą”; „krople deszczu

lub potoki ulewy dźwięczą ostro”; „smukłe pióropusze pierzastych palm kokosowych, lub drzewa paprociowe, w wirrze szepcą tylko i cicho szeleszczą”; „w gajach bambusów ogromnych rozgwar się z wiatrem czyni wielki”; „szczyty wiotkie [bambusów – uzup. P.W.] ocierają się o siebie z szumem łagodnym”; „trzeszczą i dźwięczą długie ich pnie, bijąc o siebie”; „a nawet, kiedy wiatr spocznie, a wiechy długich, ostrych liści bambusa ułożą się nieruchomo, z zarośli tych dochodzi cichy szmer”; „krople szmerzą cicho”; „owoc drzewa *Achras sapota*, o smaku słodkawym, a wonnym, karmelowym zapachu”; „owoc *Duku* – małe kulki słodko-kwaskowe, zdradzające lekki zapach żywiczny jakby z kosodrzewiny”; „*Mangustan* [...] owoc [...] mający twardą ciemnopurpurową skorupę a wewnątrz parę białych, wodnistych ząbków [...] rozpływających się w ustach a mających smak i zapach delikatny a wonny”; „o odurzającym cudnym zapachu, albo bez woni, lub nawet z wstrętnym zapachem nieświeżego mięsa – storczyki”. Sensoryczność opisów zawierających wymienione jednostki nie podlega dyskusji<sup>16</sup>.

Niektóre deskrypcje mają wyraźnie charakter artystyczny, co wyraża się pogłębiłą percepcją odnotowywanych zjawisk odzwierciedlaną przesunięciami synestezyjnymi, np. „dały się słyszeć **jasne** i **ostre** a donośne **głosy** piewików” (s. 128); „olbrzymi strumień **słodkich dźwięków**” (s. 240); „Jeżatka [...] ogonem, opatrzonym pustymi rogowymi naroślami, potrząsa szybko wydając **chrzęst metaliczny**” (s. 173–174); „**dźwięk** od nich [palm – uzup. P.W.] idzie **blaszany, twardy**” (s. 223); „stare liście bambusa, na jego pniu osadzone jakby pochwy, obsychając wyginają się i odrywają z **twardym szelestem**” (s. 223). Epitety odwołujące się do różnych doznań sensualnych („jasne”, „ostre”, „słodkie”, „metaliczne”, „blaszany”, „twardy”) zderzają efekty różnej percepcji rzeczywistości, tworząc niecodzienny obraz.

Zdecydowana większość prezentowanych w reportażu przedmiotów, zjawisk, zdarzeń obca jest polskiemu odbiorcy, stąd – o czym już była mowa – drobiazgowo ich opisy. Percepcję egzotycznego świata ułatwiają też procesy metaforyzacyjne, głównie polegające na zabiegach personifikacyjnych, np. „Las **stał** bez ruchu, tak, jak stało martwe, chłodne, nocne powietrze – i **szep-tał**” (s. 123); „Wiją się one [dzikie figowce lub krewniaki naszego wina – uzup. P.W.] dookoła pni i gałęzi, **obejmując** je tak silnym **uściskiem**, że często tkanka samej podpory cofa się przed okręconą lianą” (s. 118); „donośne głosy piewików, tych **śpiewaków** z świata owadów” (s. 128); „Cała okolica tutaj pusta, zniszczona wybuchami, spalona słońcem, a zalesiona jedynie **smutnymi** eukaliptusami lub drzewem *Tjemara* (*Casuarina* sp.), które świszczy i **jęczy** w wirrze” (s. 212); „wicher **gra na długich strunach** kazuarin” (s. 224); „Drzewo to, zwane »tjemara«, [...] szumi [...] **kwiliąc** żałośnie cienkimi tonami i **plącząc** dziwne **żale**” (s. 224); „Właściwymi jednak **grajkami** przyrody są zwierzęta” (s. 224); „Księżyc **sieje** teraz cały swój blask” (s. 287); „A dookoła świątyni **drzemią** ciche pola” (s. 287). To przyroda jest w zacytowanych fragmentach nierzadko głównym tematem opisu. Mechanizm antropomorfiza-

<sup>16</sup> Przewaga określeń odwołujących się do bodźców słuchowych wynika z faktu, iż głosem przyrody poświęcił Michał Siedlecki odrębną rozdział książki.

cji tworzy niezwykle tajemniczy, baśniowy nastrój. Czyni ponadto deskrypcję sugestywną i plastyczną<sup>17</sup>.

Najczęstszym środkiem, za pomocą którego nadawca próbuje przybliżyć omawiane fakty, jest porównanie (często zmetaforyzowane). Wszak jego istotą jest uwypuklanie podobieństwa między dwoma obiektami. Warunkiem zestawienia dwóch członów porównania – comparandum i comparatum – jest obecność wspólnej cechy semantycznej (tertium comparationis)<sup>18</sup>. Konstrukcje porównawcze pojawiają się w reportażu zwykle w partiach opisujących świat przyrody. Autor sięga po nie także wówczas, gdy przedstawia kulturowe bogactwo Jawy. W wyekscerpowanych porównaniach funkcję comparatum pełnią bardzo często struktury leksykalne denotujące elementy bliskie doświadczeniom czytelników. Znajdujemy zatem na kartach książki na przykład takie porównania: „z nich najpiękniejsze są olbrzymie «*rasemale*» (*Altingia excelsa*) o białych pniach, strzelających **prosto jak świece** na jakie 35 metrów” (s. 115); „gdzieindziej widać owoce, ogromne, żółto-czerwone, **jak pękate ogórki**” (s. 107); „Rozwija on [pączek kwiatowy – uzup. P.W.] się w kwiat-olbrzym, o przekroju dochodzącym do kilkudziesięciu centymetrów (50–90), o płatkach brudno-cielistych i krwawo nakrapianych, leżących na ziemi, **jakby duże platy mięsa**” (s. 116–117); „cudne motyle ważą się w powietrzu, lśniąć w słońcu, **jak duże barwne ptaki**” (s. 148).

Interesujące są te konstrukcje porównawcze, w których zoolog zestawia roślinność i zwierzęta Jawy z innymi zjawiskami florystycznymi i faunicznymi. Autor niejednokrotnie porównuje zwierzęta do roślin (fitonifikacja), rośliny do zwierząt (animalizacja), zestawia także przedstawicieli tego samego królestwa<sup>19</sup>, np. „Podobne uwagi nasuwają się, jeśli rozważamy właściwości postaci i sposób życia larwy modliszki płaskonogiej [...]. Jest to zwierzę bardzo piękne i interesujące, **podobne do kwiatu storczyka**” (s. 170–171); „W jednym końcu ogrodu widzi się próbne plantacje kawy, o drzewkach najwyżej na dwa metry wysokich, umieszczone w cieniu pierzastolistnych drzew, **z pokroju podobnych do akacji**” (s. 106); „na drzewo umykał duży smok latający (*Draco fimbriatus*), skacząc za zbliżaniem się naszego powoziku i rozpościerając błony lotne **jakby duże skrzydła motyla**” (s. 112); „wreszcie otwarła się przede mną łąka ze stawem i cienista aleja obsadzona dammarami **podobnymi do olbrzymich cyprysów**” (s. 112); „Nieraz pnącza przyczepiają się korzeniami zapuszczanymi w szpary kory; często mają wąsy, skręcające się i chwytające cienkie pędy, czasem trzonki ich liści zginają się, **jakby pazury, czepiające się najmniejszych nierówności na podporze**” (s. 118); „Jeśli wiatr trąci doj-

<sup>17</sup> Tamże, s. 94.

<sup>18</sup> Na temat porównania zob. np. A. Wierzbicka, *Porównanie – gradacja – metafora*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4, s. 127–147; B. Greszczuk, *Konstrukcje porównawcze i ich rozwój w języku polskim*, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1988; G. Skommer, *Wyrażenia porównawcze. Model struktury i semantyki porównań w języku polskim i norweskim*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

<sup>19</sup> Używam tego słowa w znaczeniu ‘najwyższa jednostka w systematyce organizmów żywych’. Zob. M. Bańko (red.), *Inny słownik języka polskiego*, t. A–Ó, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 709 (hasło: *królestwo*).

rzały owoc, to wylatuje z niego chmurka tych nasion, **jakby stado srebrnych motyli**” (s. 119–120); „Wirki [...] przesuwające się po zmoczonych liściach na warstwie śluzu obficie przez się wydzielonego; czasem na nitkach tego śluzu zsuwają się z liścia na liść, **jak pająk na pajęczynie czasem pełzną szybko po gałązce, a wyrzucając faldzisty przelyk umieszczony pod spodem ciała, zbierają nim pokarm**” (s. 133).

Michał Siedlecki bardzo chętnie sięga po porównania wykorzystujące skojarzenia ze światem dźwięków (orkiestra, instrumenty muzyczne i inne). Ten typ porównań eksploatowany jest zwłaszcza podczas charakterystyki odgłosów przyrody czy też deskrypcji muzyki lokalnej, np. „grał wicher na cieniuchnych gałązkach, **jak na rozelkanych strunach harfy**, to cichszym, a niższym językiem, to znów kwileniem przeciągiem, a tak wysokiem w tonie, że ucho za niem ledwo nadążyć mogło” (s. 224); „Świat roślinny Jawy sam mieści w sobie całe melode; każdy powiew wiatru wydobywa z różnych drzew tony rozmaite, tak, **jakby z różnych instrumentów orkiestry**” (s. 224); „Znów cisza... po chwili odzywa się świst, **jakby ktoś próbował tonów piszczałki**” (s. 122); „Co chwila słyhać dziwny dźwięk, zupełnie taki, **jakby ktoś powoli i ostrożnie przerywał kartę twardego, szeleszczącego papieru**” (s. 223).

Inne porównania oparte są na skojarzeniach z różnymi przedmiotami, częściami ciała człowieka, jego zachowaniami, działaniami, zjawiskami atmosferycznymi, zapachami itp., np. „Przy bokach drogi rosły duże drzewa o gęstej koronie, całe pokryte ogromnem ognisto czerwonym kwieciem (*Spatodea australis*); w gorącym słońcu drzewa te wyglądały **jakby płomykami pokryte**” (s. 111–112); „W młodych liściach Elettarii, zwiniętych, **jakby trąbka z papieru**, znajdują się prawie zawsze drobne chrząszcze” (s. 116); „Były to zwierzęta [gąsienice – uzup. P.W.] dużych rozmiarów; długie około 12 cm., grube **jak wielki palec**” (s. 157); „Całe zwierzę [modliszka – uzup. P.W.] wygląda wtedy **jak baletnica, otoczona jakąś faldzistą suknią**” (s. 180); „Całe zwierzę [gąsienica – uzup. P.W.] staje się podobne do głowy i szyi węża, wyrzucającego raz po raz rozwidlony czerwony język; a równocześnie rozchodzi się koło niego zapach bardzo silny, **jakby eteryczny**, wydawany z wypukłych worków, zapach **przypominający woń octanu amyłowego**” (s. 182); „Podszedłszy bliżej, dostrzegłem unoszący się nad drzewem słup, **jakby mgły gęstej z ciemnych punkcików złożonej**; był to rój termitów” (s. 192); „Teraz gongi w gamelanie drgają całą mocą, blacha bije potężne tony, a na scenę wpada z rozwartymi ramionami straszliwy *Buta*, czyli *Rakszasza*, demon o czarnej masce, z wyłupiastymi oczyma i okropnymi białymi kłami. Przesuwa się jak pantera przez scenkę, okręca się na miejscu, **jak wicher złowrogi**, grozi ruchem i postacią” (s. 257); „to wtedy całe Burubudur zda się drgać życiem tych rzeźb. Od oczu kamiennych figur padają wtedy długie cienie, **jakby od jedwabistych rzęs zapiszczonych**” (s. 290).

Na kartach reportażu mamy do czynienia z wyrażeniami porównawczymi przywołującymi elementy polskiej rzeczywistości, z którymi reportażysta zestawia wybrane fragmenty jawajskiego świata, np. „Często przy nich spostrzedz się daje na gałęziach wiewiórka lub szara tupaia, **podobna do naszej**

popielicy” (s. 97); „wyżej zaczynają się borówki, **tak, jak u nas w Tatrach pod szczytami**” (s. 121); „to olbrzymie szarotki [...], których kwiaty nie tak duże i gwiaździste, lecz liście równie piękne, **jak u naszych, tatrzańskich**” (s. 122); „Zebrałem trochę gąsienic tegoż chrząszcza, **przypominających bardzo pędraki naszego chrabąszcza majowego**” (s. 154); „**Tak, jak u nas karabela, tak tam krisz bywa świętością rodzinną, przechodzącą z ojca na syna**” (s. 204); „kazuarin, które **z pokroju przypominają nasze drzewa szpilkowe**” (s. 224). Za taką interpretacją przemawia obecność w przytoczonych przykładach inkluzywnego zaimka osobowego „nas” oraz dzierżawczego „nasz” (my narodowe), ponadto leksemów „Tatry”, „tatrzański” denotujących elementy polskiego pejzażu.

Zacytowane (w niewielkim wyborze) porównania służą przede wszystkim do obrazowego zaprezentowania różnorodnych elementów jawajskiego krajobrazu, głównie wyglądu roślin i zwierząt (wielkości, barwy, budowy anatomicznej), wydawanych przez nich odgłosów, także zachowań. Ukształtowanie terenu, egzotyczna muzyka, taniec, ślady architektonicznej przeszłości Jawy również stały się przedmiotem porównawczej eksplikacji.

## Zakończenie

Przedstawione w niniejszym studium uwagi nie wyczerpują całej złożoności zjawisk językowych występujących w książce profesora Michała Siedleckiego – spadkobiercy antycznej tradycji sporządzania itinerariów i periegez. Dokonana analiza charakterystycznych dla gatunku reportażu podróżniczego wyznaczników stylistycznych dowiodła pisarskiego kunsztu autora, który z niezwykłą drobiazgowością, ścisłością właściwą naukowej narracji, a z drugiej strony z artystycznym zacięciem przedstawił czytelnikowi niezwykle sugestywny, oddziałujący na wszystkie zmysły obraz Jawy – „szmaragdowej wyspy” – jawiającej się jako miejsce wyjątkowe, tętniące życiem, wypełnione ruchem, feerią barw, zapachów, rozmaitych dźwięków, kształtów; miejsce niezwykle, wręcz baśniowe. Taki odbiór kształtuje misternie skonstruowana tkanka językowa tekstu nasycona różnego typu środkami oddającymi bogactwo opisywanych zjawisk.

„Jako Europejczyk, do tego jeszcze wychowany w głębi lądu, patrzyłem na ten kraj, jak na szereg czarownych obrazów, przesuających się jakby w kalejdoskopie; cała podróż była dla mnie jednym szeregiem wrażeń przyrodniczych i estetycznych tak silnych, że trudno wśród nich rozpoznać najsilniejsze. Te wrażenia, i to nie wszystkie, chciałem podać w niniejszej książce; a jeśli się tak zdarzy, że któreś z nich posłuży jako nauka, lub będzie źródłem nowych pojęć, albo przynajmniej pobudzi do poznania przyrody i ludów Wschodu i Południa – będę uważał cel mej książki za spełniony”<sup>20</sup> – pisał we wstępie do

<sup>20</sup> M. Siedlecki, *Jawa*, s. VII.

swojego dzieła profesor Michał Siedlecki. Poczynione w artykule obserwacje nie pozostawiają wątpliwości, że tak zaprojektowany cel publikacji został zrealizowany z nadstatkiem.

### Literatura:

- M. Bańko (red.), *Inny słownik języka polskiego*, t. A–Ó, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Biogramy uczonych polskich. Materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie, TNW, PAU, PAN. Część 2. Nauki biologiczne*, oprac. A. Śródka, P. Szczański, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 331–337.
- B. Greszczuk, *Konstrukcje porównawcze i ich rozwój w języku polskim*, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1988.
- J. Litwin, *Język i styl polskiego reportażu (na materiale z lat 1945–1975)*, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1989.
- E. Malinowska, D. Rotta (red.), *Wokół reportażu podróżniczego*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2004.
- C. Niedzielski, *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej. Podróż. Powieść. Reportaż*, PWN, Toruń 1966.
- M. Piechota, *Jaka Ameryka? Polscy reportażyści dwudziestolecia międzywojennego o Stanach Zjednoczonych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.
- A. Rejter, *Kształtowanie się gatunku reportażu podróżniczego w perspektywie stylistycznej i pragmatycznej*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2000.
- M. Siedlecki, *Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1913.
- G. Skommer, *Wrażenia porównawcze. Model struktury i semantyki porównań w języku polskim i norweskim*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.
- A. Wierzbicka, *Porównanie – gradacja – metafora*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4, s. 127–147.
- B. Witosz, *Opis w prozie narracyjnej na tle innych odmian deskrypcji. Zagadnienia struktury tekstu*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1997.
- M. Wojtak, *Reportaż. Informacja zobrazowana*, [w:] *też*, *Gatunki prasowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.

## Przemysław Wiatrowski

### **Java – Nature and Art. Notes from a Journey by Professor Michał Siedlecki as seen by a linguist – on the one hundredth anniversary of the first edition**

(summary)

The article focuses on selected stylistic features of a travel reportage by Professor Michał Siedlecki entitled *Java – Nature and Art. Notes from a Journey* (1913). The analysis covered linguistic factors determining descriptive precision and the imagery in the reportage. Precision stems from the use made by the author of enumerations, details and references to other sources. In this way, the reportage gets closer to a scientific text. The imagery, on the other hand, is the result of artistic devices such as epithets, similes and metaphors. The rich variety of linguistic devices employed in the book testifies to Michał Siedlecki's literary prowess thanks to which he was able to unveil the different aspects of the Indonesian reality in a thorough, vivid and suggestive manner. [tłum. P.W.]



Eleonora Tenerowicz  
(Muzeum Etnograficzne w Krakowie)

## **Marionetki teatru *wayang golek* w zbiorach Muzeum Etnograficznego w Krakowie**

Na początku XX wieku w Krakowie było już kilka znaczących kolekcji sztuki jawańskiej. Wśród instytucji, które miały w swoich zbiorach obiekty z Jawy znalazło się również krakowskie Muzeum Etnograficzne. Założone w 1911 roku muzeum gromadziło głównie obiekty polskiej kultury ludowej oraz kultur krajów ościennych, ale od samego początku widziało również potrzebę kolekcjonowania obiektów kultur pozaeuropejskich, mając zamiar stworzenia ekspozycji kultury polskiej na tle kultur pozaeuropejskich. Współpraca założyciela muzeum z krakowskimi naukowcami reprezentującymi różne dyscypliny naukowe zaowocowała tym, że już dwa lata po założeniu, zaczęło ono pozyskiwać pierwsze obiekty spoza Europy. Były to przede wszystkim depozyty z innych instytucji, głównie Muzeum Techniczno-Przemysłowego, Polskiej Akademii Umiejętności, czy różnych gabinetów Uniwersytetu Jagiellońskiego, a składały się na nie XIX-wieczne kolekcje afrykańskie, syberyjskie i z Azji Centralnej. Od tej pory muzeum nie tylko sukcesywnie gromadzi kolekcje pozaeuropejskie, w dalszym ciągu bazując głównie na darach od różnych osób i instytucji, ale także prezentuje je na wystawach. Wśród tych kolekcji największe są zbiory azjatyckie; zawierają ponad 4000 obiektów. Dużą ich część stanowią obiekty pochodzące z wysp indonezyjskich – około 1000 obiektów, z czego 1/3 to obiekty pozyskane w II połowie XIX i na początku XX wieku.

---

**ELEONORA TENEROWICZ** – ukończyła indianistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1983 roku oraz dwuletnie studia podyplomowe w Indiach w Central Institute of Hindi, w l. 1980–1982; od 1989 roku pracuje w Dziale Kultur Ludowych Pozaeuropejskich MEK. Kustosze, specjalista kultur azjatyckich, zajmuje się również kulturami Indian Ameryki Południowej. Autorka i współautorka licznych wystaw o tematyce pozaeuropejskiej. W roku 2004 brała udział w holenderskim programie „Exchange Programme of Polish Museum Professional” organizowanym przez Związek Muzeów Holenderskich NMV, w ramach którego poznawała pracę wybranych muzeów w Amsterdamie, Lejdzie, Rotterdamie i Delft.

Kontakt: tenerowicz@etnomuzeum.eu; tel. służbowy: (12) 430 63 42 w. 21

Pierwsze kolekcje jawajskiej sztuki pochodzące z II połowy XIX wieku muzeum otrzymało w 1917 roku. Był to dar profesora Mariana Raciborskiego (1863–1917), znanego botanika, profesora uniwersytetów Jana Kazimierza we Lwowie i Jagiellońskiego w Krakowie. Swoją etnograficzną kolekcję przekazał muzeum niedługo przed swoją śmiercią, za pośrednictwem swojego nauczyciela i przyjaciela – profesora Józefa Rostafińskiego. We wspomnieniu pośmiertnym o Raciborskim, profesor Rostafiński nawiązał do ostatniego ich spotkania:

Ostatnia nasza rozmowa była o zbiorach malajskiej ludowej sztuki, które polecił mi złożyć w muzeum etnograficznym na Wawelu<sup>1</sup>.

(...). Profesor botanik w Uniwersytecie Jagiellońskim, dr Marian Raciborski jako dyrektor ogrodu botanicznego w Buitenzorg na wyspie Jawie, które to stanowisko zajmował przed laty kilkunastu, zebrał tam kilkaset nadzwyczaj cennych okazów sztuki i przemysłu ludów malajskich na Jawie, Borneo i Sumatrze<sup>2</sup>.

Raciborski pozyskał kolekcje sztuki jawajskiej i wyrobów rzemiosła z Jawy oraz innych wysp indonezyjskich podczas prawie czteroletniego pobytu na Jawie, w okresie od 1896 do 1900 roku, gdzie na zlecenie rządu holenderskiego przeprowadzał badania naukowe mające na celu zwalczanie chorób niszczących uprawy trzciny cukrowej i tytoniu oraz badania dotyczące flory jawajskiej<sup>3</sup>. Właściwie był jednym z pierwszych Polaków, którzy zapoczątkowali systematyczne badania naukowe w Indonezji, wówczas Holenderskich Indiach Wschodnich. Owocem jego badań prowadzonych na Jawie są liczne prace naukowe; 40 prac i notatek, z których aż 31 powstało w czasie pobytu na Jawie<sup>4</sup>. Początkowo jego miejscem pracy był wspaniały Ogród Botaniczny w Buitenzorgu (obecny Bogor) w Jawie Zachodniej, o którym sam Raciborski pisał po powrocie do kraju, że Buitenzorg na Jawie jest dla rozwoju botaniki „tem, czem jest dla malarzy Rzym lub Paryż, lub dla zoologii Neapol”<sup>5</sup>.

Urzeczony miejscem, z zapałem realizował zadania obowiązkowe, zajmując się również kolekcjonowaniem zbiorów botanicznych. Kolejnymi przystankami, w których prowadził badania i pozyskiwał kolekcje botaniczne, a także

<sup>1</sup> Muzeum Etnograficzne znajdowało się wówczas na Wawelu, który pozostał siedzibą placówki do wybuchu wojny; zob. „Rocznik XIV”, Kraków 1998.

<sup>2</sup> „Czas Krakowski”, 1917, nr 142 (25.03), s. 1.

<sup>3</sup> M. Raciborski wyjechał na Jawę do słynnego Ogródu Botanicznego w Buitenzorgu z polecenia K. Goebła z Monachium, jednego z najwybitniejszych ówczesnie botaników i badaczy flory tropikalnej, u którego boku w l. 1893–1896 zapoznawał się ze zbiorami roślin tropikalnych i pod kierunkiem którego napisał pracę doktorską; zob. H. Markiewicz (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, t. 36, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa, Kraków 1996, s. 599–601; M. Raciborski *Zabytki Przyrody*, Kraków 1947 (reprint oryginału z 1908 r. ze wstępem W. Szafera), s. 6–7.

<sup>4</sup> T. Słabczyński, *Podróżnicy polscy w badaniach Azji Południowo-Wschodniej*, [w:] Towarzystwo Geograficzne LVII, 1986, 3, s. 346–348; H. Markiewicz (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, s. 599.

<sup>5</sup> M. Raciborski, *Zabytki Przyrody*, s. 6–7; E. Tenerowicz, *Indonezja. Mozaika tradycji i kultur. Marian Raciborski jako badacz flory jawajskiej i kolekcjoner sztuki wysp indonezyjskich*, katalog wystawy w Muzeum J. Malczewskiego w Radomiu, 2003, s. 14–18.

etnograficzne były liczne miejsca najpierw w Jawie zachodniej, m.in. Bandung, Telagabodas, Depok, Tjibodas, Tjigombong, Salak Tjapoës, a następnie w Jawie Centralnej – Kagok, Tegal, Cirebon, Klaten, Djokja (Yogya), Solo (Surakarta) i Malang, Kota Batu w Jawie wschodniej oraz na Nusa Kambongan u wybrzeży Jawy południowej<sup>6</sup>. Z racji zatrudnienia rozumiałym jest, że Raciborski najbardziej poznał Jawę, jednak jak wiadomo z opracowań naukowych, jak i relacji samego badacza oraz zgromadzonych przez niego zbiorów, był on również na Sumatrze oraz na Borneo (Kalimantan). Podczas licznych wyjazdów terenowych zgromadził duże zbiory roślin zielnikowych, jak i okazów specjalnie przygotowanych w roztworze alkoholowym, z myślą o prezentacji ich w muzeum. Jego ogromna kolekcja botaniczna, licząca prawie 1300 okazów<sup>7</sup> znajduje się dziś w Instytucie Botaniki UJ i Krakowskim Ogrodzie Botanicznym, gdzie jest także poświęcona mu sala, w której zobaczyć można przykłady zielników, zasuszonych owoców egzotycznych, okazy tzw. mokre, liczne rodzaje lian oraz przekroje różnych gatunków palm i innych drzew tropikalnych. W palmiarni natomiast hodowane są takie same gatunki paprotników, którymi profesor zajmował się na Jawie.

Zbiory etnograficzne, w tym marionetki teatralne, które muzeum zawdzięcza Raciborskiemu są efektem jego żywego zainteresowania kulturą malajską, w której uczoney dostrzegł piękno i oryginalność. W jednym z listów do przyjaciela pisał:

sam zabawiam się zbieraniem starej broni jawajskiej, a więc przede wszystkim sztyletów [...] a nadto zbieram maryonetki, a nawet mam już figury z drzewa naturalnej wielkości<sup>8</sup>...

Muzealna kolekcja indonezyjskich lalek teatralnych jest najliczniejsza spośród zebranych przez Raciborskiego obiektów. Składa się z 74 lalek, wśród których 11 figur reprezentuje teatr cieni, a pozostałe należą do teatru marionetkowego *wayang golek*. Pochodzą one z zachodniej i centralnej Jawy, gdzie znajdowały się główne miejsca badawcze botanika.

Tradycyjny teatr indonezyjski, *wayang*, obok sztyletów krisów i tkanin batikowych uważany jest za kwintesencję jawajskiej kultury i sztuki, chociaż możemy je znaleźć również w innych częściach Indonezji. Jest wiele różnorodnych form teatralnych, zarówno aktorskich, jak i lalkowych, do których odnosi się termin *wayang*. Słowo to tłumaczone jako teatr, dosłownie oznacza cień, gdyż wywodzi się od najstarszej formy teatralnej, którą był tu teatr cieni. Nie występuje samodzielnie, ale w połączeniu z dodatkowymi słowami określającymi rodzaj formy teatralnej i cykl przedstawianych opowieści. W dwu lub

<sup>6</sup> *Career, Collecting Localities*, [www.nationaalherbarium.nl/fmcollectors/r/RaciborskiM.htm](http://www.nationaalherbarium.nl/fmcollectors/r/RaciborskiM.htm) [dostęp 15.11.2013]; niektóre z wymienionych miejsc określonych jako Jawa Centralna znajduje się w dzisiejszej prow. Jawa Zachodnia

<sup>7</sup> A. Piekiełko-Zemanek, *Zbiory muzealne Ogrodu Botanicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie*, „Wiadomości Botaniczne”, 1985/29/1, s. 61.

<sup>8</sup> A. Piekiełko-Zemanek, *Kalendarium życia Mariana Raciborskiego*, [w:] J. Kornaś (red.), *Marian Raciborski. Studia nad życiem i działalnością naukową*, Warszawa–Kraków, 1986, s. 26–27.

trzy członowych nazwach, *wayang* zawsze występuje na pierwszym miejscu, np. *wayang kulit* to teatr cieni, a *wayang golek* – teatr marionetkowy. Drugi człon nazwy w tych złożeniach odnosi się do rodzaju formy teatralnej i medium, za pomocą którego forma jest przedstawiana, np. *kulit* – skóra, z której wykonane są figury teatru cieni; *golek (kayu)* – drewno, z którego wyrzeźbione są trójwymiarowe lalki występujące w teatrze marionetkowym. Do niektórych form dodawane jest jeszcze jedno określenie, *purwa* lub *menak*, odnoszące się do repertuaru, prezentowanych opowieści. *Pūrwa* – słowo z sanskrytu<sup>9</sup> – oznacza „pierwszy”, „główny” i odnosi się do cyklu opowieści bazujących na indyjskich eposach, *Mahabharata* i *Ramajana*. Natomiast *menak* – „arystokratyczny”, odnosi się do cyklu opowieści o romantycznych przygodach jawajskiego księcia Panji (wschodnio-jawajskiego księstwa), a także historycznych opowieści o bohaterze z VI wieku – wojowniku Amirze Hamzah, wujku proroka Mahometa<sup>10</sup>.

Marionetki ze zbiorów muzeum należą do dwóch różnych form teatralnych, chociaż ich bohaterami są drewniane, trójwymiarowe lalki. Są to teatry: *wayang golek purwa* i *wayang golek menak*, nazywany krótko *wayang menak*. Kolekcja marionetek z teatru *wayang golek purwa* jest najliczniejsza i najpełniejsza. Reprezentuje bohaterów z *Mahabharaty*, zarówno tych pozytywnych należących do rodu Pandu – szlachetnych braci Pandawów i ich sprzymierzeńców, jak i negatywnych braci Kaurawa, chociaż wywodzących się z książęcego rodu Kuru, a także bohaterów *Ramajany* oraz specyficzny typ postaci charakterystyczny tylko dla indonezyjskich wersji eposów.

Niewiele jest źródeł na temat historii i rozwoju teatru *wayang golek*. Jego historia sięga według jednych źródeł końca XVI wieku, a według innych – początku XIX. Jak pisze Andrew N. Weintraub, opowieści z *Ramajany* i *Adiparwa* – pierwszej księgi *Mahabharaty* były recytowane przez specjalnego narratora już na początku XVI wieku, na co wskazuje sundajski manuskrypt z 1518 roku, nie wymieniający jednak terminu *wayang*.<sup>11</sup> Niektórzy uczeni indonezyjscy zajmujący się teatrem, wymieniani przez tego autora uważają, że powstanie teatru marionetkowego *wayang golek* zapoczątkował Sunan Kudus, jeden z dziewięciu świętych liderów, *wali*, którzy wprowadzali islam na Jawie w XV i XVI wieku. Ów *wali* miał w 1583 roku stworzyć drewniane lalki bazujące na istniejących już skórzanych figurach z teatru cieni<sup>12</sup>. Lalki *wayang golek* miały powstać na Jawie centralnej, skąd wzdłuż północnego wybrzeża Cirebon dostały się na Jawę zachodnią zamieszkałą przez Sundajczyków. Według Wiryanapury, innego uczonego, wymienianego przez Weintrauba, ada-

<sup>9</sup> W. A. Kocergina, *Sanskritsko-russkij słowar*, Moskwa 1978, s. 403.

<sup>10</sup> K. Foley, *Indonesian Puppetry: The World of Wayang*, [w:] *Warrior Kings and Divine Jesters: Indonesian Rod Puppets*, <http://blog.asianart.org/pdf/education/Warrior-Kings.pdf>, s. 9–27 [dostęp: 15.11.2013].

<sup>11</sup> A. N. Weintraub, *Power Plays: Wayang Golek Puppet Theater of West Java*, Ohio University Press, Ohio 2004, s. 27–28.

<sup>12</sup> Zob. J. Susilo, *Eisler Shadow-Puppet Collections Catalogue*, 2004, *Scholarship and Research. Paper 1.*, [http://scarab.bates.edu/music\\_research/1](http://scarab.bates.edu/music_research/1), pdf., s. X–XI [dostęp: 15.11.2013]; K. Foley, *Indonesian Puppetry*, s. 10–11.

ptacja *wayang kulit* na *wayang golek* dokonała się we wczesnym wieku XIX za sprawą małej grupy *dalangów* (narratorów prowadzących przedstawienie) z Tegal – miasteczka na północnym wybrzeżu centralnej Jawy, którzy zostali zaproszeni, by dawać przedstawiania dla sundajskiej elity w arystokratycznych regencjach Bandungu. Sundajscy regenci patronowali jawajskiej sztuce teatralnej i łożyli duże pieniądze na to, by przyciągnąć różne formy kultury z centralnej Jawy na zachód. Pod koniec 1800 roku, jak pisze Kathy Foley, teatr cieni stał się rzadki w Jawie zachodniej, natomiast ulubioną formą teatralną zaczął być teatr marionetkowy *wayang golek*.<sup>13</sup>

Niezależnie od początków teatru marionetkowego *wayang golek*, we wczesnym okresie swojego istnienia, przedstawiany był, podobnie jak teatr cieni, tylko dla arystokracji, w tym przypadku – sundajskiej. Jednak już w połowie XIX wieku stał się on dostępny także dla widzów z niższych warstw społecznych. Na początku XX wieku przedstawienia marionetkowe były często odgrywane w rozwijających się miastach i na plantacjach dla robotników. Pierwsze nagranie *wayang golek* miało miejsce w 1911 roku, zaś w latach trzydziestych XX wieku *wayang golek* był już pokazywany szeroko sundajskiej publiczności, różnych klas, ras i politycznych poglądów.<sup>14</sup> Przedstawienia dla robotników plantacji herbaty, opisywane jako popularna rozrywka dla niższych klas, były pełne żartów i personalnych aluzji. *Wayang golek* wykorzystywany był także do krytykowania kolonialnego reżimu holenderskiego, a w postaciach szlacheńskich bohaterów z *Mahabharaty* przemycano wyraźne aluzje do aresztowania w 1929 roku, przez holenderski reżim, bohaterów indonezyjskich, Sukarno i jego towarzyszy.

Do dziś jawajski teatr lalkowy pozostał teatrem żywym i tak jak przed laty jest to teatr przede wszystkim dla dorosłych. I zgodnie z tym, co pisał na początku XX wieku, po powrocie z Jawy Michał Siedlecki, drugi ze sławnych polskich przyrodników przebywających tam w latach 1907–1908, nadal

cała ludność Jawy przepada za teatrem i nie ma uroczystości domowej ani publicznej, która mogłaby się obyć bez przedstawienia teatralnego, tem więcej, że te zabawy mają pewien charakter, zbliżający je do misterii religijnych.<sup>15</sup>

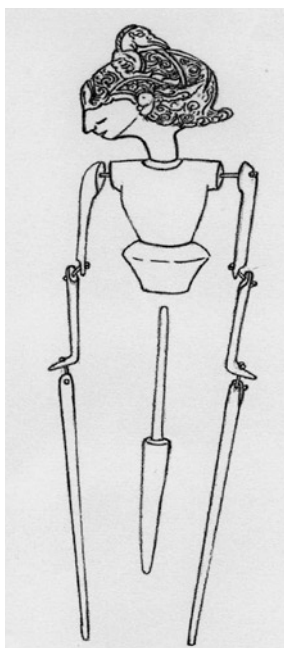
Chociaż odbywają się dziś również specjalne przedstawienia dla turystów, to większość ich organizowana jest w związku z różnymi uroczystościami i rytuałami przejścia, jak śluby, narodziny czy obrzezanie; rzadziej zaś podczas rytualnego oczyszczania jakiegoś miejsca bądź człowieka.

*Wayang golek*, podobnie jak inne teatry azjatyckie jest połączeniem dramatu, tańca i muzyki. Aktorami są tu trójwymiarowe drewniane lalki, ale jak słusznie zauważył Siedlecki

<sup>13</sup> K. Foley, *Indonesian Puppetry*, s. 11.

<sup>14</sup> A. N. Weintraub, *Power Plays*, s. 30.

<sup>15</sup> M. Siedlecki, *Jawa. Przyroda i sztuka. Uwagi z podróży*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1913, s. 259.



**Ilustracja 1.** Rysunek konstrukcji marionetki *wayang golek* wg Stephenie Kao<sup>16</sup>

ludziom Wschodu nie chodzi w dramacie o osobę, tylko o działanie, bez względu na to, kto działa. Osnową dramatu musi być czyn, bohaterstwo [...] walki duchów, zmaganie się pojęć symbolizowanych w postaciach. [...] Pokazać zaś samo zdarzenie mogą równie dobrze niemi aktorzy, jak lalki drewniane albo cienie postaci.<sup>17</sup>

Wyrzeźbione w drewnie trójwymiarowe lalki *wayang golek* różnią się od typowych marionetek, zarówno budową, jak i sposobem animacji. Nie posiadają nóg. Każda marionetka składa się z dziewięciu zasadniczych części: głowy; korpusu; dwuczęściowych rąk, które, używając języka Siedleckiego, „łamią się w stawach”; dwóch patyczków doczepionych do rąk oraz kijka przechodzącego centralnie przez korpus lalki. Na kijku tym osadzona jest starannie wyrzeźbiona głowa. (Ilustracja 1) Kijek oraz patyczki doczepione do rąk służą narratorowi do trzymania i animowania lalki podczas trwania przedstawienia; marionetka animowana jest od dołu. Lalki, w zależności od typu bohatera, ubrane są w batikowe lub perkalowe wzorzyste spódniczki, a ich głowy ozdobione są, wyrzeźbionymi w drewnie koronami, turbanami lub niskimi czapczkami. Najważniejszą częścią lalki jest głowa, gdyż to ona wskazuje na typ bohatera. Mówią o tym zarówno rysy twarzy, nos i oczy, charakter uczesania oraz nakrycia głowy, jak i kąt jej nachylenia. Stąd też w procesie powstawania lalki *wayang golek* najważniejszą czynnością jest wyrzeźbienie głowy, której

<sup>16</sup> Źródło: tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 251–253.

najpierw nadaje się ogólny kształt, a następnie skomplikowane i niezmiernie dekoracyjne oraz pełne znaczeń zdobienia, po których obok innych symboli, widzowie rozpoznają konkretnego bohatera. Z tyłu wielu nakryć głowy można zauważyć charakterystyczną rzeźbę *Garuda mungkur*<sup>18</sup> w formie głowy mitycznego ptaka Garudy.

Lalki rzeźbione są na ogół w lekkim, miękkim drewnie, a ręce i patyczki do animacji łączone są przy pomocy sznurka. Gdy rzeźba jest ukończona pokrywana jest farbą podkładową, a następnie głowa jest malowana według tradycyjnych wzorów i kolorów. Szczególnie ważne są cechy twarzy, które wymagają możliwie pewnej ręki, jako że „życie” lalek zawarte jest w ich oczach i ustach. Ciało i ręce są zwykle malowane na złoty kolor. Korpus lalki okrywają niekiedy gorsety lub szarfy, a batikowa długa spódnica zakrywa całkowicie kijek i rękę lalkarza. Wielkość marionetek *wayang golek* waha się od około 40 do 90 cm, chociaż większość lalek mieści się w granicach 40–75 cm; te większe przedstawiają demoniczne olbrzymy i złych królów.

W typowym klasycznym przedstawieniu *wayang golek*, które podobnie jak teatr cieni może trwać całą noc, bierze udział na ogół 60–70 lalek, chociaż skrzynka z lalkami, *kotak wayang*, może zawierać ich nawet sto dwadzieścia<sup>19</sup>.

Podobnie jak w teatrze cieni, wszystkie lalki przed rozpoczęciem przedstawienia są bardzo dokładnie ułożone. Część po lewej stronie a część po prawej, zgodnie z tradycją, która mówi, że dobre charaktery znajdują się po prawej a złe po lewej stronie. Typowe przedstawienie *wayang golek* rozpoczyna się po wieczornych modlitwach. Muzycy zaczynają grać między 19.30 a 20.00. Prowadzący spektakl *dalangowie* pojawiają się na scenie około 21.30. Po specjalnej inwokacji zawierającej błogosławieństwo przodków, duchów i Allacha oraz prośby o pomyślność przedstawienia, rozpoczyna się wprowadzająca muzyka. Spektakl trwa całą noc bez przerwy i kończy się przed poranną modlitwą następnego ranka, około 3.30–4.30. Organizatorem przedstawienia, które uświetnia konkretną uroczystość jest rodzina lub grupa rodzin, która zaprasza *dalanga* i zleca budowę sceny we wskazanym miejscu, a także zapewnia miejsce i jedzenie dla zaproszonych gości oraz miejsca dla widzów bez zaproszeń. Koszty organizacji przedstawienia zawierają wynajęcie trupy aktorskiej wraz z muzykami oraz techniczną załogą.

Powodzenie przedstawienia, a tym samym przygotowanego święta zależy od poziomu hałasu, jaki powoduje zebrana publika. Jej żywotna reakcja na grę i zastosowane w niej żarty podnosi status gospodarza-organizatora i bardziej upamiętnia celebrowaną uroczystość. Kathy Foley porównuje atmosferę tradycyjnego przedstawienia *wayang golek* do ferworu nocnego jarmarku<sup>20</sup>. Im bardziej liczna i hałaśliwa publika, tym bardziej prowadzący przedstawienie *dalang* wraz ze swoim zespołem musi się starać, by uatrakcyjnić spektakl. Od tego czy trafi w gusta widzów zależy, czy pozostaną do końca przedstawie-

<sup>18</sup> K. Foley, *Indonesian Puppetry*, s. 12.

<sup>19</sup> A. N. Weintraub, *Power Plays*, s. 45.

<sup>20</sup> K. Foley, *Indonesian Puppetry*, s. 20.

nia. Liczba widzów zależy zatem przede wszystkim od kwalifikacji i nazwiska *dalanga*<sup>21</sup>. Znany *dalang* jest traktowany podobnie jak indyjscy aktorzy – jak supergwiazda. To on jest najważniejszą postacią przedstawienia, on animuje wszystkie lalki, prowadzi większość narracji i dialogów, a także śpiewa wiele pieśni podczas trwania spektaklu. To on także kieruje orkiestrą gamelanową, dając sygnał do odpowiedniej gry przy pomocy drewnianych kłapek *cempala*, trzymany w lewej ręce lub metalowych talerzyków *kecrek*, które zawieszono na piersiach marionetki, wprawiane są w ruch przez prawą stopę *dalanga*. Te instrumenty używane są do zaznaczenia początku i końca muzycznych sekwencji, by podkreślić narrację *dalanga*, rytmikę podczas muzycznych partii oraz regulowania tempa muzyki. *Dalang* jest także główną osobą w trupie teatralnej. To on odpowiada za całość przedsięwzięcia, zarządzając całym zespołem i prowadząc negocjacje z organizatorami zamawiającymi przedstawienie. Ale też i jego wkład w przedsięwzięcie jest nieporównywalnie większy niż innych członków grupy, którzy na ogół są z nim spokrewnieni lub w bliskich relacjach. Lalki, a także orkiestra gamelanowa czy stroje, które są na ogół jego własnością, to bardzo duża inwestycja. Jednak jak pisze K. Foley – inwestycja opłacalna, bo współczesny „top dalang” daje przedstawienia prawie codziennie, za wyjątkiem Ramadanu, który jest czasem odpoczynku i przygotowaniem do nowego sezonu.

W przedstawieniu nie wykorzystuje się konkretnych tekstów; ustalana jest tylko struktura dramatyczna i typy bohaterów, natomiast pieśni i dialogi są improwizowane w trakcie trwania spektaklu. W klasycznych formach teatralnych, do których zalicza się również *wayang golek purwa*, istnieją cztery główne typy bohaterów, charakteryzujące się odpowiednim wyglądem (kolorem twarzy i ciała, odpowiednim kształtem oczu i nosa, uczesaniem), wielkością, sposobem poruszania i głosem. Są to: bohaterowie szlachetni; silne typy bohaterów, wśród których znajdują się zarówno brawurowi wojownicy, jak i demoniczne charaktery o niekontrolowanych emocjach; demoniczne olbrzymy; oraz specjalne charaktery komiczne. Niektórzy wymieniają pięć podstawowych typów, dodając do wyżej wymienionych jeszcze bohaterów półszlachetnych i nieco inaczej je dzielą<sup>22</sup>.

W ramach tych czterech głównych typów znajdują się charaktery od bardzo szlachetnych do bardzo ostrych i gwałtownych. Szlachetne postaci mają małe ciała, białe lub jasne twarze, wąskie oczy i proste nosy oraz spojrzenie skierowane w dół. Mocne żywiołowe charaktery mają bardziej bezpośrednie i konfrontacyjne spojrzenie oraz większe sylwetki. Im mniej szlachetna postać tym większa postura marionetki i bardziej agresywne rysy twarzy, w których oczy stają się coraz większe aż do wyłupiastych; także nos w zależności od typu postaci przybiera coraz większy, bulwiasty kształt; zmienia się również

<sup>21</sup> A. Noah Weintraub, *Power Plays*, s. 42–43; zob. C. F. C. Ebert, *The Realm of the Other: Jester, Gods and Aliens in Shadow Play*, Tel Aviv Univ. 2004, s. 91; J. Susilo, *Eisler Shadow-Puppet Collections Catalogue*.

<sup>22</sup> K. Foley, *Indonesian Puppetry*, s. 12; E. Tenerowicz, *Teatry Azji*, (katalog) Kraków 1997, s. 19–24.



kolor twarzy. Największe lalki przedstawiają bohaterów o dużej fizycznej sile oraz demoniczne postaci.

W teatrze marionetkowym *wayang golek* może występować kilka płaskich figur skórzanych z teatru cieni *wayang kulit*, wśród których najważniejszą jest tzw. drzewo życia *gunungan (kayon)*<sup>23</sup> (Ilustracja 2).<sup>24</sup> W zbiorach muzeum znajdują się dwie figury reprezentujące drzewo życia, z których jedna, z końca XIX wieku, przywieziona została przez Mariana Raciborskiego, a druga, z okresu lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, pochodzi z kolekcji Andrzeja Wawrzyniaka – wieloletniego dyplomaty w Indonezji i innych krajach azjatyckich oraz założyciela Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. Lalka z kolekcji Raciborskiego jest schematycznie przedstawioną figurą w formie trójkąta z trapezową podstawą, ażurowo wyciętą w skórze bawolej i barwnie polichromowaną. W trapezowatej części, w postaci fal, zaznaczona jest woda – symbol życia; trójkątna część figury to ażurowo wycięte gałęzie z licznymi odnogami wraz z przedstawieniami różnych zwierząt: małp, bawołów oraz ptaków. U podstawy drzewa, pośrodku przedstawiona jest, w otoczeniu nimbu z płomieni, twarz demona czasu – *Kala*, reprezentującego niszczące siły istniejące we Wszechświecie.

Figura ta pojawia się w dwu formach: w formie drzewa życia – *kayon* lub świętej góry bogów – *gunungan*, chociaż obydwie te formy mogą symbolizować wiele różnych rzeczy i zjawisk. Lalki *kayon-gunungan* mają na ogół różniące się od siebie przedstawienia po obu stronach. Natomiast „drzewo życia” z kolekcji Raciborskiego charakteryzuje się jednakowym wizerunkiem z obydwu stron.

Ta jedna z najważniejszych figur *wayangu* odgrywa bardzo ważną rolę w wierzeniach Jawajczyków. Wprowadzona do gry reprezentuje kosmiczny porządek, żywioły tworzące Wszechświat. Może symbolizować zarówno pałac, las, morze, kamień czy górę, jak i światy nadziemny oraz podziemny. Reprezentuje trzy różne aspekty tego porządku: dobrą stronę, zapewniającą życie i ochronę – drzewo wraz z licznymi rozprzestrzeniającymi się gałęziami tworzy mieszkanie i ochronę dla wszystkich stworzeń zamieszkujących świat; złą – destrukcyjną stronę z demonem czasu *Kala* oraz stronę uosabiającą cienie, która symbolizuje duchową moc. Drzewo życia pojawia się w spektaklu wielokrotnie; otwiera i zamyka przedstawienie oraz sygnalizuje zmianę akcji lub sceny. Przed rozpoczęciem przedstawienia znajduje się pośrodku lalek rozdzielając dobre charaktery znajdujące się po prawej stronie od złych po lewej. Zmiana pozycji na prawą stronę ekranu jest sygnałem do rozpoczęcia akcji, umieszczona pośrodku ekranu, ale nachylona w prawo lub lewo sygnalizuje zamknięcie konkretnej scenki.

<sup>23</sup> C. F. C. Ebert, *Wayang Puppets: Iconography and Characterization*, [w:] *The Realm of the Other: Jester, Gods and Aliens in Shadow Play*, Tel Aviv Univ. 2004, s. 94–98; J. Susilo, *Eisler Shadow-Puppet Collections Catalogue*, s.144–145; *Wayang Golek Slide Description*, [http://education.asianart.org/sites/asianart.org/files/resource-downloads/Wayang\\_Golek\\_Slide\\_Descriptions.pdf](http://education.asianart.org/sites/asianart.org/files/resource-downloads/Wayang_Golek_Slide_Descriptions.pdf); Slide 2, s. 38–39 [dostęp: 12.11.2013]

<sup>24</sup> Wszystkie zdjęcia w niniejszym artykule zostały opublikowane za zgodą Muzeum Etnograficznego im.Seweryna Udzieli w Krakowie.

Prowadzący spektakl lalkarz *dalang* poruszając figurą w różny sposób, naśladuje lot ptaka, drżenie, trzepotanie, przywołuje do życia Wszechświat oraz poszczególne partie przedstawienia. Otwierając przedstawienie nawiązuje kontakt z królestwem przodków, bogów i demonów; jednocześnie zaprasza widownię do wejścia w ożywiony świat bogów, herosów i zwierząt.

W teatrze *wayang golek* może jeszcze występować kilka innych płaskich figur, do których należą figury zwierząt oraz reprezentujące broń.

Wśród marionetek *wayang golek purwa* znajdujących się w zbiorach muzeum wiele reprezentuje bohaterów *Mahabharaty*. Jedną z nich jest Ardzuna – syn Kunti i Pandu, uważany też za syna boga Indry.<sup>25</sup> (Ilustracja 3) To trzeci z pięciu szlachetnych braci Pandawa. Jego imię oznacza Świetlany, Błyszczący, Srebrny. Ma wiele innych przydomków oraz imion, które mają związek z jego czynami: np. Zwycięski, posiadacz łuku Gandawy, Kuruprawira – kszatrija z dynastii Kuru i wiele innych. Spośród braci jest najbardziej stanowczy. Jako szlachetna postać z królewskiego rodu ma białą twarz, wąskie oczy, prosty wąski nos i małe smukłe ciało. Ma też charakterystyczne uczesanie cechujące braci Pandawa, bardzo finezyjnie upięte czarne włosy, co wiązane jest przez niektórych z przydomkiem Gudakeśa<sup>26</sup>. Ubrany jest w jasną batikową spódnicę z diagonalnym motywem geometryczno-roślinnym. Jego skierowane w dół spojrzenie świadczy o samokontroli. Ardzuna porusza się kontrolowanymi i pełnymi gracji ruchami, a jego głos jest niski i delikatny. Jest bardzo miły i uprzejmy dla ludzi, których szanuje, ale bezlitosny dla swoich wrogów, których bez skrpułów zabija, wyposażony w ekstremalną moc i siłę. Jako uczeń bramina Drony (Drona), po mistrzowsku władającego bronią jest doskonale wyszklonym wojownikiem. Należy do ulubionych pierwszoplanowych postaci.

Innym z braci Pandawa, reprezentowanym w zbiorze muzeum jest Bhima zwany też Bhimasena (straszliwy). (Ilustracja 4) To syn Pandu i Kunti lub też boga wiatru Wayu, stąd też nazywany także Wayuputra – „Syn Wayu”, a ze względu na swój olbrzymi apetyt – Wrikodara/Werkudara (wilczy żołądek).<sup>27</sup> To drugi z rodzeństwa, odznaczający się niezwykłą siłą. Pomimo szlachetnego urodzenia cechuje go duży wzrost i potężna sylwetka o czarnym lub złotym ciele oraz groźny wygląd, charakterystyczny dla demonicznych olbrzymów. Podkreślają to okrągłe oczy, z czerwonymi źrenicami, bulwiasty nos i para szponiastych pazurów, będących straszną bronią w walce. Ma zieloną lub niebieską twarz, a szczególnym jego wyróżnikiem jest opleciony wokół szyi wąż zamiast naszyjnika. Nosi też podwójne bransolety naramienne. Bhima jest lojalnym, ale okrutnym wojownikiem; porusza się nagłymi długimi krokami,

<sup>25</sup> Zob. W.G. Ermana, E. N. Tjomkina (red.), *Tri wielkich skazania drewniej Indii*, Moskwa 1978, s. 558; L. Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, P. Piekarskiego (red.), Katowice 1998, t. I i II.

<sup>26</sup> Są rozbieżne tłumaczenia tego przydomku, który jest nazwą złożoną i w zależności od oryginalnej pisowni może pochodzić od sanskryckich słów: *gudhaka* – ciemność oraz *isha* – pan, co tłumaczone jest jako „pan ciemności lub ten, co pokonał sen”, albo od *guda* – węzeł kok oraz *keśa* – włosy, co tłumaczone jest jako ten, który ma upięte włosy w kok; zob. *The Bhagavadgita*, pingwin Books India 2005; W. J. Kaljanowa (red.), *Sanskritsko-russkij słowar*, Moskwa 1978; *Hindi-rusi śabdakosz*, Moskwa 1972, s. 465.

<sup>27</sup> L. Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, s. 134.

a jego głos odstrasza wrogów. Walczy ze złymi demonami i olbrzymami. Symbolizuje szczerość, surowość i brawurę.

Niewyobrażalną siłę i moc mają także synowie Bhimy: Antareja (Ilustracja 5), Ghatotkaca (Ilustracja 6) oraz Anantasena, których uosobienia w postaci marionetek również znajdują się w muzealnej kolekcji. Każdy z nich zrodzony jest z innej matki. Antareja urodził się ze związku Bhimy (znanego też jako Bratasena) z pierwszą żoną, Dewi Nagagini; Ghatotkaca – to syn siostry rakszasy Hidimba (Arimbi), a Anantasena jest synem trzeciej żony – Dewi Urang<sup>28</sup>. Wszyscy trzej są w wyglądzie podobni do ojca; mają złote ciała, niebieskie twarze, duże okrągłe oczy o czerwonych tęczęwkach oraz szerokie i kanciaste nosy, a także wąsy i brodę. Ich głowy z charakterystycznie uczesanyimi włosami zdobią korony. Noszą też batikowe wzorzyste spódnice. Posiadają oni olbrzymią magiczną moc i siłę, które stanowią śmiertelne zagrożenie dla wrogów. Antareja miał niezwykłą właściwość; jego ślina była tak trująca, że mogła zabić każdego, nawet szlachetnego Baladewę – brata Kriszny. Jednak Kriszna używając podstęp, spowodował, że Antareja nieświadomie polizał swój własny ślad i poniósł śmierć na miejscu.

Szczególne moce posiadał również Ghatotkaca<sup>29</sup>. Jest on odważnym, brawurowym, ale oddanym i lojalnym wojownikiem, zawsze gotowym do walki. Dzięki swojej sile i nadprzyrodzonej mocy odziedziczonej po rodzicach, dokonuje na polu walki spustoszenia w szeregach wroga. Spośród innych wyróżniała go zdolność latania, co dawało mu oczywistą przewagę w walce. To jednak nie uchroniło go od śmierci. Ostatecznie ginie od magicznej broni księcia Karno, zestrzelony gdy przelatywał nad wrogim wojskiem braci Kaurawa. Dzięki temu ocalał życie Ardżuny, gdyż broń, której można było użyć tylko raz, przeznaczona była właśnie do zabicia tego bohatera.

Szlachetne urodzenie Ghatotkaca widoczne jest w jego smukłej sylwetce odzianej w batikową spódnicę z motywem złamanego ostrza *parang*, zastrzeżonego tylko dla królewskich rodów, a także specjalnym uczesaniu, charakterystycznym dla Pandawów. Szczególnymi wyróżnikami nawiązującymi do jego zdolności latania jest przystrojona głowa z ozdobą w formie mitycznego ptaka Garudy, naramienniki w kształcie ptaków oraz skrzydła na plecach. Marionetka wyobrażająca Ghatotkaca pochodzi z lat osiemdziesiątych XX wieku z daru Ambasadora Indonezji w Polsce – Hassana Abduldjalila dla Prezydenta Krakowa.

Do szlachetnych bohaterów *Mahabharaty*, ale walczących po złej stronie w wielkiej wojnie Bharatów należy Aśwatthaman<sup>30</sup> (Ilustracja 7) – generał klanu braci Kaurawa, który walczył dla jednego z nich – Duryodhany. To syn bramina Drony (ind. Durna) i Kripy, stąd nazywany jest też Dronaputra

<sup>28</sup> J. Susilo, *Eisler Shadow-Puppet Collections Catalogue*, s. 136.

<sup>29</sup> *Wayang Golek Slide Description*, [http://education.asianart.org/sites/asianart.org/files/resource-downloads/Wayang\\_Golek\\_Slide\\_Descriptions.pdf](http://education.asianart.org/sites/asianart.org/files/resource-downloads/Wayang_Golek_Slide_Descriptions.pdf), Slide 5, s. 44–45 [dostęp: 12.11.2013]; *Dancing Shadows: Wayang Characters and Stories*, <http://online.internationalfolkart.org/dancing-shadows/repertoire/whos-who.html>, 2009–2010 [dostęp: 12.11.2013]; *Eisler Shadow-Puppet Collections Catalogue*, 2004, s. 128.

<sup>30</sup> L. Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, s. 87.

– „Syn Drony”. Jest podstępny i złośliwym wojownikiem. Chcąc pomścić śmierć przyjaciół i sojuszników, zabił m.in. Parikshita, syna Abhimanyu, a wnuka Ardżuny używając magicznej broni *śika-śastra*, za co został ukarany przez bogów odebraniem magicznego klejnotu i ostatecznie zabity przez Ardżunę.

Aśwatthama jako postać wywodząca się ze szlacheckiego rodu nosi na głowie złotą koronę, jego twarz nosi znamiona szlacheckich rysów. Ręce zdobią bransolety i naramienniki. Wysoko uniesiona głowa i różowy kolor twarzy oraz czerwony pazur symbolizują nieustraszoną odwagę. Ubrany jest w batikową spódnicę z tradycyjnym wzorem *parang*, należącym do tzw. zakazanych wzorów, zastrzeżonych tylko dla królewskich rodów.

Warto tutaj przedstawić jedną z niewielu marionetek w zbiorach reprezentujących kobiece postaci. Należy do nich Draupadi – córka Drupady, księżniczka, która w indonezyjskiej wersji eposu nie jest żoną wszystkich pięciu braci Pandawów, tylko najstarszego Yudhishtiry. Po jego poślubieniu została królową Hastinapury. W tej wersji *Mahabharaty* nie ma konkursu łuczniczego, w którym bierze udział, jako doskonały łucznik, trzeci z braci Pandawów – Ardżuna, ale zwycięża w zawodach ten, kto pokona wuję Drapaudi. Dla starszego brata Yudhishtiry dokonał tego Bhima. Drapaudi jako oddana żona ukazana jest z głową lekko pochyloną. Biały kolor jej twarzy i szlachetne rysy wskazują na wysokie urodzenie i piękno. Małe wąskie półprzymknięte oczy są symbolem wstrzeźliwości przed pokusami i pragnieniami, a półzamknięte usta oznaczają, że nie wypada szlachetnie urodzonym za dużo mówić.

Przedstawione powyżej lalki uosabiające bohaterów *Mahabharaty* są tylko wyborem z licznej grupy reprezentowanych w zbiorach postaci. Spora część marionetek przedstawia bohaterów *Ramajany*. Należą do nich między innymi: Hanuman (Ilustracja 8), Sugriwa, Rawana. Marionetka przedstawiająca króla demonów i władcę Lanki (Sri Lanka) – Rawanę, należy do największych w zbiorach. Rawana, zwany również Dasamukha, czyli o dziesięciu twarzach to ten, który porwał i uprowadził na Lanke, małżonkę Ramy – Sitę (Sita, Sinta). To straszny olbrzym, najgorszy z najgorszych, „owoc złej spermy” boga miłości Kamy<sup>31</sup>. Według legendy swoją moc uzyskał podstępem jako dar od boga Brahmę, ujętego wielką pobożnością i ofiarą Rawany, który przez dziesięć tysięcy lat medytował, umartwiając się, a potem zaczął odcinać swoje głowy w ofierze dla Brahmę. Przed odcięciem ostatniej głowy pojawił się przed nim Brahma i chcąc mu to wynagrodzić, zgodził się spełnić każde jego życzenie. Rawana zapragnął być niezniszczalnym i osiąść moc bogów, czego następstwem było zło i zniszczenie, które wyrządzał. Niszczył każdego, kto tylko stanął na jego drodze. Królem Lanki został dzięki wujowi Prahastie, który zrezygnował z tronu na jego rzecz, pozostając tylko doradcą. Jednak po koronacji Rawana nie słuchał dobrych rad wuja i stał się bezwzględny rakszasą, gotowym posłużyć się własną żoną do osiągnięcia swych niecznych celów.

Jego nieczny charakter zdradza olbrzymia sylwetka, czerwony kolor twarzy, olbrzymie okrągłe oczy i duży nos, a także wyszczerzone i sterczące zęby

<sup>31</sup> Tamże, s. 167–169; *Wayang Golek Slide Description*, s. 57.

w otwartych ustach. Wysoko uniesiona głowa z agresywnym spojrzeniem świadczą o konfrontacyjnej postawie i brutalnym charakterze bohatera, chociaż zachowuje pewne atrybuty przynależne władcom: wysoka korona na głowie oraz biżuteria – ozdobny naszyjnik i bransolety. Nosi także charakterystyczną batikową spódnicę przewiązaną pasem ze srebrnej lamety.

W odzyskaniu Sity z rąk Rawany pomaga Ramie bezgranicznie mu oddany Hanuman (Anoman)<sup>32</sup>. Czczony w Indiach jak bóstwo, w *Ramajanie* występuje jako minister króla małp Sugriwy. To przybrany syn boga Wayu (Bayu) i pomocnik bogów w zwalczaniu złych sił; został upoważniony przez nich do zrzucenia olbrzymiej góry na ciało Rawany. Jako dowódca małpich wojsk dzielnie walczy z demonicznym Rawaną i jego wojskami. Jest zarówno doskonałym doradcą, jak i wojownikiem. Jego spryt i przebiegłość pozwala mu na pokonanie całej armii demonicznych wojsk. To typ silnego bohatera i ma cechy charakterystyczne dla takich postaci (większe ciało, duże okrągłe oczy, wystające szczęki i zęby), ale w odróżnieniu od innych ma białą twarz.

Reprezentująca Hanumana marionetka posiada wyżej wymienione cechy; jej rzeźbiony drewniany ogon jest przyczepiony do przystroju głowy. Nosi batikową wzorzystą spódnicę, a jego ręce zdobią rzeźbione bransolety. Sugriwa<sup>33</sup> zaś to władca królestwa małp, Kiszkindhy, znajdującego się na południu Indii. W zamian za pomoc w odzyskaniu tronu, pomaga Ramie w walce z demonicznym Rawaną. Kolor i rysy jego twarzy, od razu wskazują, że jest to silny typ charakteru, a wysoka korona na głowie i kształt twarzy zdradza, z jakim królem mamy do czynienia. Okrągłe, szeroko otwarte oczy i usta z wyszczerzonymi zębami oraz wystającymi kłami, a także uporcezywe spojrzenie i uniesiona głowa w konfrontacyjnej postawie dowodzi mocnego i pełnego wigoru charakteru, zdolnego do porywczego, niepohamowanego zachowania. Marionetka ma złote ciało, twarz koloru różowoczerwonego oraz batikowa spódnicę w kolorze indygo z jaśniejszymi motywami zdobniczymi.

Szczególnym rodzajem charakterów, występujących w *wayang golek*, są bohaterowie typu *buta* (bhuta) lub *rakszasa*. W kosmogonii braministycznej *bhuta* to duchy tych, którzy umarli śmiercią gwałtowną, a ich ciała nie zostały poddane odpowiednim rytuałom pogrzebowym.<sup>34</sup> Rakszasa zaś to demony-ludojady, które niekiedy spełniają rolę strażników bóstw i często są zaciekłymi wrogami rodzaju ludzkiego.<sup>35</sup> Te demoniczne olbrzymy, które pojawiają się w wielu manifestacjach, wprowadzają zamęt i spustoszenie we wszechświecie. Są jak ślepcy, którzy nie potrafią odróżnić dobra od zła. Jednakże w przedstawieniach wayangowych często przybierają rolę nieporadnych olbrzymów<sup>36</sup>. Ich formy nie są z góry ustalone, za wyjątkiem niektórych przypadków, a ich wygląd, w dużej mierze, zależy od inwencji artysty. Generalnie mają duże ciała, olbrzymie oczy, kły i nosy oraz bardzo ekspresyjne kolory. Współczesne

<sup>32</sup> K. Foley, *Indonesian Puppetry*, s. 15; *Wayang Golek Slide Description*, s. 54–55.

<sup>33</sup> *Dancing Shadows: Wayang Characters and Stories*, <http://online.internationalfolkart.org/dancing-shadows/repertoire/whos-who.html>; 2009–2010 [dostęp: 15.11.2013].

<sup>34</sup> L. Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, s. 138.

<sup>35</sup> Tamże, s. 166.

<sup>36</sup> *Wayang Golek Slide Description*, s. 50–51.

typy *buta* zawierają wiele nowoczesnych rozwiązań, które mają za zadanie przyciągnąć młodszych widzów.

Do lalek reprezentujących w kolekcji muzeum ten typ bohaterów należą Buta Cakil (Ilustracja 9) czy Butotero. Buta Cakil to bohater o agresywnym charakterze i odstrasającym wyglądem. Ma różową twarz, długi, sięgający baniastego nosa język oraz mocno wystającą dolną szczęką. Czarne włosy upięte na karku w kok, nakryte są cylindryczną dość wysoką czapką. Ubrany jest w batikową spódnicę. To olbrzym pełniący straż na obrzeżach królestwa, ale jest jak „ślepy” człowiek, który nie potrafi rozróżnić dobra od zła, stąd też walczy ze szlachetnym Ardżuną. Mimo zręcznej i oddanej walki, aż do ostatniej kropli krwi, zostaje zabity. Charakterystycznym jest, że zostaje pokonany w walce swoim własnym krisem.

Wrażenie raczej nieporadnego olbrzyma sprawia Butotero – demoniczna postać o zielonym ciele i twarzy z okrągłymi dużymi oczami i bulwiastym ogromnym nosem, ubrany w batikową spódnicę i perkalową bluzkę.

Specjalną kategorią postaci, reprezentowanych również w kolekcji muzealnej są *punakawan* (*panakawan*)<sup>37</sup> – charaktery występujące tylko w indonezyjskiej wersji *Mahabharaty* lub *Ramajany*. *Punakawan* – błaznowaci służący i doradcy zarazem, pojawiają się w antraktach głównych wątków. Swym wyglądem i manierami znacznie różnią się od bohaterów z wyższych sfer. Często posiadają paskudne twarze i zniekształcone ciała, a ubrani są w zwykłą wiejską odzież, kontrastującą z dopracowanym dworskim stylem większości charakterów występujących w sztuce. Także ich styl mówienia jest szorstki, obcesowy, nierzadko rubaszny, a nawet obsceniczny. Używają takiego słownictwa niezależnie od tego, do kogo mówią. Ci specyficzni lalkowi bohaterowie pojawiają się w tradycyjnych przedstawieniach pomiędzy północą a 3 godziną rano, by w komediowy sposób przedstawić aktualne sprawy społeczno-polityczne, a ich popisy potrafią utrzymać widzów w napięciu przez kilka godzin. Widzowie przychodzą specjalnie na ich występy, bo jeśli główne wątki przedstawianych od wieków sztuk są im doskonale znane i z góry wiadomo, jaki będzie koniec akcji, to z gry *punakawan* zawsze można się dowiedzieć czegoś nowego, chociażby lokalnych plotek czy nowinek. Widzowie identyfikują się z tymi bohaterami, bo z nieporównywalną łatwością i swobodą poruszają się zarówno wśród zwykłych ludzi, jak i królewskich rodów, a także w świecie bogów.

Do głównych błaznowatych doradców zaliczają się boski Semar i jego trzej synowie: Bagong (Cepot), Petruk (Dawała) oraz Gareng. Średni syn Semara – Petruk – wyróżnia się wysokim wzrostem, bardzo długim nosem i szczególnie ciętym językiem, Podobnie jak bracia, zawsze walczy po stronie prawdy. Marionetka reprezentująca w zbiorach Petruka ma różową oszpeconą twarz i zniekształconą z tyłu głowę, a włosy zebrane na czubku głowy i splecione w warkoczyczek. (Ilustracja 10) Tak, jak inni tego typu bohaterowie znacznie różni się swym wyglądem i manierami od postaci z wyższych sfer. Ubrany jest w bawełnianą spódnicę zdobioną diagonalnym wzorem geometryczno-

<sup>37</sup> A. N. Weintraub, *Power Plays*, s. 117–127; C. F. C. Ebert: *The Realm of the Other*, s. 109–124.

roślinnym. Posługuje się bardzo wysokim, nosowym głosem, a także bardziej skomplikowaną dykcją niż bracia. Jest znany ze swoich figli i żartów. Wśród braci jawi się jako ten, który w swoich czynach „używa mózgu”, a nie mięśni<sup>38</sup>. We współczesnych spektaklach teatralnych Petruk przedstawiany jest często jako maniak komputerowy, znający także wszelkie nowinki i mody. Jest też bohaterem współczesnego indonezyjskiego malarstwa na szkle, a także malunków na dostawczych samochodach, gdzie często przedstawiany jest w pozycji półleżącej, uśmiechnięty, z papierosem w ustach.

Ulubioną postacią tej kategorii jest również Bagong – najmłodszy syn Semara. Wyglądem przypomina swojego boskiego ojca, z charakterystycznym wystającym jednym zębem; ma jednak różową twarz, dodatkowo oszpeconą czarnymi kropkami (kółeczkami) oraz bardzo duże okrągłe oczy. Wg legendy, gdy Semar został zesłany na ziemię, bogowie postanowili, że z jego cienia narodzi się jego syn i przyjaciel zarazem. Bagong ma jednak różową twarz w czarne kółeczka i bardzo duże okrągłe oczy. Ma niezwykłą osobowość, jest asertywny i lubi grać rolę głupka. Znany jest ze swoich żartów, możliwości naśladowania i przedrzeźniania innych. W rzeczywistości jest bardzo dobrym doradcą kszatrijów i tylko maskuje swoją wiedzę i mądrość przybieraną pozą głupka z niskiej klasy społecznej.

Wymienieni błaznowaci bohaterowie służyli i doradzali szlachetnym Pandawom, natomiast ich przeciwieństwem, stworzonym specjalnie by służyć złym królom i władcom jest Togog. Wraz ze swym towarzyszem Bilungiem zawsze występował przeciw Semarowi i jego synom. W swoim repertuarze, podobnie jak inni bohaterowie tego typu, ma szeroką gamę zachowań. Głównie jednak są to złośliwe i złe występki. Jego różowa twarz, olbrzymie wylupiate oczy i niebyt miła aparycja zdradza jego zły, podstępny charakter i nieczne zamiary, choć perkalowa spódnica i bluzka oraz zwykłe nakrycie głowy podkreślają związek ze zwykłymi ludźmi. Wydłużone i naciągnięte usta Togoga legenda tłumaczy tym, że usiłował połknąć górę. Podobnie, jak inni *punakawan* pojawia się w tradycyjnych przedstawieniach *wayangowych* pomiędzy północą a 3 godziną rano.

Przedstawione powyżej lalki teatralne są tylko wybranymi przykładami z kolekcji jawajskich marionetek. Oprócz nich na uwagę zasługuje niewielka kolekcja kilkunastu lalek *wayang menak* pozyskanych również przez profesora Mariana Raciborskiego w końcu XIX wieku. Przedstawiają one bohaterów z jawajskich opowieści o przygodach wschodnio-Jawajskiego księcia Panji (Ilustracja 11), a także zwykłych kupców arabskich. Lalki te są mniejsze, ale bohaterowie opowieści przybierają cechy podobne do cech szlachetnych bohaterów z eposów indyjskich. Mają także jasne twarze i wąskie oczy; ubrane są w sarongi, a głowy zdobią charakterystyczne dworskie nakrycia. Odważny i przystojny książę Panji ma na głowie koronę w kształcie odwróconej litery V. Oczy szlachetnie urodzonych mężczyzn są półprzymknięte, ich górna krawędź jest łukowato wygięta, a dolna tworzy linię prostą.

<sup>38</sup> K. Foley, *Indonesian Puppetry*, s. 17.

Należy podkreślić, że wszystkie marionetki *wayang golek* w zbiorach muzeum, oprócz dwóch współczesnych, pochodzą z końca XIX wieku i zostały pozyskane przez Mariana Raciborskiego. Jedną z dwóch współczesnych lalek jest opisana wcześniej marionetka wyobrażająca Ghatotkaca, natomiast druga – przedstawia charakterystyczną, dualistyczną postać półczłowieka-półwęża. Nawiązuje do zaczerpniętych z mitologii indyjskiej bóstw wężowych *naga*, które reprezentują również duchy wodne zamieszkujące podziemny świat i strzegące jego skarbów. Lalka pochodzi z 1970 roku z Celengan (Tjelengan) na Jawie Środkowo-Wschodniej i została pozyskana przez dra Janusza Kamociego, podczas jego pobytu w Indonezji.

Popularyzacja przedstawień wayangowych w radio i telewizji oraz dostosowywanie ich do współczesności świadczy o tym, że *wayang* jest ciągle żywy. Wielu widzi w tym pozytywną przemianę, inni, w tym wykonawcy, uważają to za zagrożenie i twierdzą, że *wayang* się rozpada; jest złamany – „rusak”. Mimo innowacyjności, do dziś jednak wykonuje się tradycyjne lalki i przedstawienia. Zaś dawne muzealne kolekcje pozwalają nie tylko porównywać barwne światy lalek, ale także je ożywiać podczas różnych prezentacji.





**Ilustracja 2.** Kayon- Gunungan: drzewo życia skóra bawola ażurowo wycinana i polichromowana; złożony motyw gałęzi drzewa z figurami zwierząt oraz twarzą demona Czasu Kala; kijek drewniany; wysokość 76 cm Indonezja, Jawa, II połowa XIX w.; z kolekcji prof. Mariana Raciborskiego nr inw. 21513/MEK (fot. M. Wąsik)



**Ilustracja 3.** Ardzuna drewno rzeźbione i polichromowane, spódnica batikowa; szarfy złota i atlasowa; dł. tułowia z głową: 29 cm; dł. spódnicy – 46 cm Indonezja, Jawa, II poł. XIX w.; z kolekcji Mariana Raciborskiego nr inw. 21163/MEK (fot. M. Wąsik)



**Ilustracja 4.** Bhima

Drewno rzeźbione, polichromowane,  
spódnica batikowa; dł. c. 67 cm  
Indonezja, Jawa, kon. XIX w.; z kolekcji  
prof. Mariana Raciborskiego nr. 21173/  
MEK (fot. J. Kubiena)



**Ilustracja 5.** Antareja

Drewno rzeźbione, polichromowane,  
spódnica batikowa, szarfy aksamitna  
i atlasowa; dł. tułowia z głową: 38 cm; dł.  
spódnicy – 46 cm  
Indonezja, Jawa, kon. XIX w.; z kolekcji  
prof. Mariana Raciborskiego, 1917 r.  
nr inw. 21198/MEK (fot. J. Kubiena)



**Ilustracja 6. Ghatokaca**  
Drewno rzeźbione, polichromowane;  
spódnica batikowa, aksamit, jedwabne  
szarfy, cekiny;  
wys. 65,5 cm;  
Indonezja, Jawa ; l. 80. XX w.; z daru  
Ambasadora Indonezji w Polsce – Hassana  
Abduljalila dla Prezydenta Krakowa  
Tadeusza Salwy  
nr inw. 64186/MEK (fot. J. Kubiena)



**Ilustracja 7. Aśwatthaman**  
Drewno rzeźbione, polichromowane; spódnica  
batikowa z motywem złamanego noża parang  
dł. tułowia z głową: 25 cm; dł. spódnicy – 43  
cm;  
Indonezja, Jawa , kon. XIX w.;  
nr inw. 21150/MEK (fot. M. Wąsik)



**Ilustracja 8.** Hanuman (Anoman)  
drewno rzeźbione i polichromowane,  
spódnica batikowa; dł. tułów z głową – 34  
cm; spódnica – 49 cm;  
Indonezja, Jawa, Kon. XIX w.; z kolekcji  
prof. Mariana Raciborskiego, 1917 r.  
nr inw. 21196/MEK (fot. M. Wąsik)



**Ilustracja 9.** Buta Cakil  
Drewno rzeźbione, polichromowane;  
spódnica batikowa; wys. głowa +tułów:  
29 cm, dług. spódnicy: 45 cm ; z kolekcji  
Mariana Raciborskiego  
Indonezja, Jawa, kon. XIX w.  
nr inw. 18800/MEK (fot. M. Wąsik)



**Ilustracja 10.** Petruk

Drewno rzeźbione, polichromowane, spódnica batikowa, bawełniane nici; wys. c. 91 cm  
Indonezja, Jawa, kon. XIX w.; wys. 71 cm; z kolekcji Mariana Raciborskiego nr inw. 19027/MEK (fot. M. Wąsik)



**Ilustracja 11.** Panji

drewno rzeźbione i polichromowane, spódnica bawełniana; dł. tułowia z głową: 16cm  
Indonezja, Jawa, kon. XIX w.; z kolekcji prof. M Raciborskiego nr inw. 21190/MEK (fot. M. Wąsik)

## Literatura:

- The Bhagavadgita*, Pinguin Books India 2005.  
„Czas Krakowski”, 1917, nr 142 (25.03).  
*Dancing Shadows: Wayang Characters and Stories*, [http://online.international-folkart.org/dancing shadows/repertoire/ whos-who.html](http://online.international-folkart.org/dancing%20shadows/repertoire/whos-who.html); 2009–2010 [dostęp: 15.11.2013].
- C. F. C. Ebert: *Wayang Puppets: Iconography and Characterization*, [w:] *The Realm of the Other: Jester, Gods and Aliens in Shadow Play*, Tel Aviv University, Tel Aviv 2004.
- W. G. Ermana, E. N. Tjomkina (red.), *Tri wielkich skazania drevniej Indii*, Moskwa 1978.
- K. Foley, *Indonesian Puppetry: The World of Wayang*, [w:] *Warrior Kings and Divine Jesters: Indonesian Rod Puppets*, <http://blog.asianart.org/pdf/education/Warrior-Kings.pdf>, s. 9–27 [dostęp: 15.11.2013].
- L. Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. I i II, polskie wydanie pod red. P. Piekar-skiego, Katowice 1998.
- Hindi-Rusi śabdakosh*, Moskwa 1972.
- W. A. Koczergina (red.), *Sanskritsko-russkij słowar*, Moskwa 1978.
- H. Markiewicz (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, t.36, Instytut Historii Polskiej Aka-demii Nauk, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa, Kraków 1996.
- A. Piekiełko-Zemanek, *Kalendarium życia Mariana Raciborskiego*, [w:] J. Kornaś (red.), *Marian Raciborski. Studia nad życiem i działalnością naukową*, War-szawa–Kraków, 1986
- A. Piekiełko-Zemanek, *Zbiory muzealne Ogródu Botanicznego Uniwersytetu Jagiel-lońskiego w Krakowie*, „Wiadomości Botaniczne”, 1985/29/1, s. 59–68.
- M. Raciborski, *Zabytki Przyrody*, Kraków 1947 (reprint oryginału z 1908 r. ze wstępem Władysława Szafera).  
„Rocznik XIV MEK”, Kraków 1998.
- M. Siedlecki, *Jawa – przyroda i sztuka. Uwagi z podróży*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków, 1913.
- T. Słabczyński, *Podróżnicy polscy w badaniach Azji Południowo-Wschodniej*, [w:] „Towarzystwo Geograficzne LVII”, 1986,3, s. 346–348.
- J. Susilo, *Eisler Shadow-Puppet Collections Catalogue*, 2004, Scholarship and Research. Paper 1, <http://scarab.bates.edu/musicresearch/1> (pdf) [dostęp: 15.11.2013].
- E. Tenerowicz, *Indonezja. Mozaika tradycji i kultur. Marian Raciborski jako badacz flory jawańskiej i kolekcjoner sztuki wysp indonezyjskich*, katalog wystawy w Muzeum J. Malczewskiego w Radomiu, Radom 2003.
- E. Tenerowicz, *Teatry Azji* (katalog), Kraków 1997.
- A. N. Weintraub, *Power Plays: Wayang Golek Puppet Theater of West Java*, Ohio Uni-versity Press, Ohio 2004.

## Źródła internetowe:

- [http://education.asianart.org/sites/asianart.org/files/resourcedownloads/Wayang\\_Golek\\_Slide\\_Descriptions.pdf](http://education.asianart.org/sites/asianart.org/files/resourcedownloads/Wayang_Golek_Slide_Descriptions.pdf); Slide 2 [dostęp: 12.11.2013].  
[www.nationaalherbarium.nl/fmcollectors/r/RaciborskiM.htm](http://www.nationaalherbarium.nl/fmcollectors/r/RaciborskiM.htm) [dostęp: 12.11.2013].

**Eleonora Tenerowicz**

**Puppets of *wayang golek* theatre at the Ethnographic Museum's collection in Krakow**

(summary)

A collection of Indonesian puppets at the Ethnographic Museum in Krakow containing 74 objects comes from the late nineteenth century. It was collected in 1896–1900 in Java by the famous botanist Marian Raciborski (1863–1917), who at the request of the Dutch government conducted research there. Puppets come from the Central and West Java – major research places of the botanist. Among all puppets only eleven represent shadow theater figures, and the rest of them are *wayang golek* puppets. The largest and most complete is the collection of *wayang golek purva* puppets. They represent the heroes of the Mahabharata and Ramayana and *punakawan* – jesters, a specific type of servants, which are characteristic only for the Indonesian version of the epics. [tłum. E. T.]





Heribertus Florianus Wea  
(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)

## *Czekając na deszcz* w refleksji mieszkańca wyspy Flores

W 2009 roku ukazał się polski film dokumentalny, noszący tytuł *Czekając na deszcz*<sup>1</sup>, w reżyserii Macieja Górskiego<sup>2</sup>. Głównymi bohaterami filmu są polscy ojcowie misjonarze ze Zgromadzenia Słowa Bożego (Księża Werbiści), którzy idąc za nakazem misyjnym Jezusa Chrystusa, ponad trzydzieści lat temu opuścili swoją ojczyznę i wyruszyli w bardzo daleki i nieznany świat – na wyspę Flores. Misjonarze przed wyruszeniem w długą drogę z Polski do Indonezji byli świadomi, że staje przed nimi wielkie zadanie głoszenia Ewangelii ludziom, którzy znają Chrystusa i Jego Kościół dopiero od początku XIX wieku. Warto zaznaczyć, że oprócz stosunkowo krótkiej znajomości religii chrześcijańskiej, mieszkańcy Flores byli i są głęboko zakorzenieni w swoich kulturach, które miały i dalej mają wielki wpływ na ich mentalność oraz sposób życia. Werbiści, dotarłszy do celu musieli znaleźć odpowiedzi na nietławe dla każdego misjonarza pytania. Jak głosić Ewangelię ludziom, aby Chrystus mógł być obecny w ich kulturach? Co zrobić, aby głoszenie Ewangelii mogło iść w parze z kulturą tamtejszych ludzi?

---

**HERIBERTUS FLORIANUS WEA:** urodzony w Mataloko na wyspie Flores (Indonezja). Do Polski przyjechał w 2002 roku. Od 2002 do 2003 roku odbył kurs języka polskiego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W roku 2007 ukończył studia teologiczne w Misyjnym Seminarium Duchownym Księża Werbistów w Pieniężnie. W latach 2010–2013 odbył studia licencjackie w zakresie teologii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Jest studentem studiów doktoranckich z zakresu nauk teologicznych i zajmuje się pracą duszpasterską w parafii pod wezwaniem Św. Arnolda w Olsztynie. Jego zainteresowania badawcze obejmują przede wszystkim ludowe zwyczaje mieszkańców Ngadha na wyspie Flores.  
Kontakt: [berniwea@yahoo.com.au](mailto:berniwea@yahoo.com.au)

<sup>1</sup> *Czekając na deszcz* – reżyseria: Maciej Górski; scenariusz: Maciej Górski, Andrzej Bojańczyk; zdjęcia: Paweł Sobczyk, Maciej Górski; muzyka: Jan Duszyński; montaż: Leszek Molski; dźwięk: Franek Kozłowski; produkcja: Studio Filmowe Kronika; współfinansowanie: Polski Instytut Sztuki Filmowej, TVP 1.

<sup>2</sup> Maciej Górski jest absolwentem Wydziału Radia i Telewizji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. *Czekając na deszcz* jest jego pierwszym filmem dokumentalnym.

Film Macieja Górskiego próbuje przybliżyć widzom tę rzeczywistość, w której znajdują się ojcowie Werbiści. Ukazuje problemy, z którymi zmagają się na co dzień. Z jednej strony film budzi podziw dla misjonarzy, za ich odwagę i poświęcenie, ale jednocześnie pokazuje ich jako osoby samotne i zagubione w obcym świecie, który jawi się jako biedny i zacofany. Czy takie jest właśnie Flores?

## Wyspa Flores

Flores to indonezyjska wyspa wchodząca w skład Małych Wypw Sundajskich. Na południowy wschód od wyspy położona jest wyspa Timor, na południowy zachód – Sumba, a na północ – Celebes. Portugalscy handlarze jako pierwsi Europejczycy, którzy dotarli na tę wyspę w celu poszukiwania drogich przypraw, nazwali ten ląd *cabo da flores*, co znaczy w języku polskim „przylądek kwiatów”. Na początku nazwa ta została zarezerwowana tylko dla wschodniej części wyspy, ale od 1636 roku stała się oficjalną nazwą całego jej obszaru.

Czy Flores to wyspa kwiatów? Krajobraz tej ziemi nie zostawia wątpliwości, że wyróżnia się bogatą roślinnością, ale to nie jest wystarczający argument, by nazwać ją *cabo da flores*. Sareng Orinbao, werbista i znany antropolog, pochodzący z tej wyspy stwierdził, że określenie Flores nie reprezentuje tożsamości i pierwotności tej ziemi. Badanie, które przeprowadził wykazało, że przed przyjazdem portugalskich handlarzy wyspa posiadała już swoją nazwę – *nusa nipa*, oznaczającą wyspę węża. Z tym określeniem związana jest legenda, według której dawno temu na wyspie żyło bardzo dużo węży, a mieszkańcy traktowali je jako święte zwierzęta przynoszące im szczęście. Stąd też nazwa *nusa nipa* zawiera w sobie filozofię, kulturę i pierwotną religijność jej mieszkańców.

Wielkość i długość wyspy Flores (14 000 km<sup>2</sup>) wskazuje na to, że nie należy ona do grupy dużych wysp, takich jak Sumatra, Borneo, Jawa, Celebes i Papua. Mimo niedużych rozmiarów wyspa Flores dla antropologów i etnologów posiada swoją cenną specyfikę. Ich badania naukowe wykazały, że mieszka tam wiele grup etnicznych, które posiadają własną kulturę, język, zwyczaje i odniesienia do świata transcendentnego. Oprócz wielu kultur, różnych języków, zwyczajów, i ludowych praktyk religijnych, również rysy członków tych grup etnicznych potwierdzają fakt różnorodności mieszkańców wyspy.

## Chrześcijaństwo na wyspie Flores

Flores nie należy do grupy dużych wysp, tak jak Sumatra, Borneo, Jawa, Celebes, czy Papua. Mimo to stanowi ważny punkt dla Indonezji – największego muzułmańskiego kraju na świecie. *Nusa nipa* wnosi wiele bogactw dla Indonezji nie tylko w sferze kultury, ale także w dziedzinie religii. Ze swoim

katolicyzmem, Flores stanowi nierozzerwalny element niezwykłego zróżnicowania kulturowo-religijnego – wyjątkowej cechy narodu indonezyjskiego.

Wyspa Flores jest znana Indonezyjczykom jako baza wiary chrześcijańskiej. Dziś, dzięki działaniom europejskich misjonarzy większość jej mieszkańców wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa. Warto jednak zaznaczyć, iż niektórzy mieszkańcy wyspy Flores wyznają islam. Mimo różnorodności wyznawanych religii ludzie starają się żyć w zgodzie i harmonii, a zasada *gotong royong* (wzajemna pomoc), stanowiąca o niezwykłości państwowości Indonezji, staje się cennym narzędziem, które jednoczy wszystkich. Przykłady życia codziennego, takie jak budowanie razem kościoła, czy meczetu, chodzenie razem do szkoły są dowodem tego, że katolicy i muzułmanie mogą żyć w zgodzie.

Chrześcijaństwo dotarło na wyspę Flores w XVI wieku. Dominikanie przybyli na wschodnią część wyspy i ochrztili tamtejszych ludzi. Gdy udzieleniu sakramentu chrztu nie towarzyszyło dalsze pogłębienie wiary, ludzie szybko powracali do swoich dawnych ludowych wierzeń. Po misjach dominikanów, dzieło ewangelizacji próbowali kontynuować jezuici. Trudne warunki bytowe spowodowały jednak, że musieli opuścić wyspę, a głoszenie nauki Chrystusa przejęli misjonarze ze Zgromadzenia Słowa Bożego, które niedawno świętowało jubileusz 100-lecia swojej działalności na tej ziemi.

Misje ojców werbistów przyczyniły się do tego, że dziś ziemia ta wydaje obfite plony, nie tylko dla samej wyspy Flores, ale również dla Indonezji, gdzie obecność Kościoła katolickiego staje się jednym z elementów pluralizmu religijnego państwa. Zadziwiający jest fakt, że większość mieszkańców Indonezji to wyznawcy Islamu, a jednocześnie z Indonezji właśnie pochodzi najwięcej na świecie Księży Werbistów.

Przed głoszeniem Ewangelii dawni mieszkańcy wyspy Flores mieli już swoje ludowe praktyki religijne i system wierzeń, przez które wyrażali swoją wiarę w Istotę Najwyższą. Pierwotnie ludzie wierzyli, że istnieje Istota Najwyższa, która panuje nad wszystkim, co istnieje na ziemi. Ich wiara zrodziła się z refleksji nad tym, co działo się w ich życiu codziennym. Dzięki temu ludzie poznali swoją ograniczoność i zależność od Istoty Najwyższej, źródła wszelkiego bytu.

Pierwotni mieszkańcy wyspy Flores wyrażali swoją wiarę na różne sposoby. Różnorodność ludowych praktyk religijnych można dostrzec w nadawaniu imion Istocie Najwyższej, które świadczą o Jej bogactwie i nieograniczoności. I tak: na wschodnim Flores Istota Najwyższa przybiera imię Lera Wulan Tanah Ekan, co oznacza Słońce – Księżyc – Ziemię; na Lembacie – Lera Wulan Tanah Ekan (Słońce – Księżyc – Ziemia); na Sikka – Ina Wiang Tana Wawa i Amang Lero Wulang Reta (Ziemia – Księżyc – Słońce); w Ende-Lio – Wula Leja Tana Watu (Księżyc Słońce – Ziemia); w Ngadha – Deva zeta Nitu zale (Niebo – Ziemia), zaś w Manggarai – Mori Kraeng – Tana wa awang eta – Ine wa ema eta (Ziemia – Niebo).

Wymienione określenia wskazują na to, że dawni mieszkańcy Flores wierzyli w Istotę Najwyższą, która góruje nad Słońcem, Księżycem i Ziemią. System wierzeń, o charakterze astrologicznym i kosmologicznym wynikał z ich

doświadczeń życiowych. Jako rolnicy, żyli z dobrodziejstw Słońca, Księżycy i Ziemi. Ich praca uzależniona była od pogody, dlatego też ludzie na Flores zwracali się zawsze z prośbą o dobre plony do właściciela nieba i ziemi.

Mieszkańcy wyspy Flores wierzą, że obok Istoty Najwyższej istnieją również inne istoty nadnaturalne, które również są ważne w ich życiu. Odgrywają różne role, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Niektóre z nich pełnią funkcję pośredników pomiędzy człowiekiem a Istotą Najwyższą, inne zaś istnieją tylko po to, aby przeszkadzać ludziom. Istoty nadnaturalne żyją na ziemi lub w świecie podziemnym. Mieszkają w lasach, nad morzem, nad rzeką, w zwierzętach albo w górach przy dużym kamieniu. Objawiają się bardziej jako duchy, dlatego nie wszyscy mogą je zobaczyć.

### Czekając na deszcz

Film Macieja Górskiego *Czekając na deszcz* nie przedstawia pełnego i rzeczywistego obrazu życia mieszkańców Flores i głoszenia przez misjonarzy słowa Bożego. Po obejrzeniu dokumentu można odnieść wrażenie, że mieszkańcy wyspy są oporni na przyjęcie Chrystusa, że wierzą tylko w czarną magię, i że nie można im do końca ufać. Jako mieszkaniec wyspy Flores oraz misjonarz, który zna bardzo dobrze środowisko Flores, po obejrzeniu tego filmu odniosłem wrażenie, że reżyser niesłusznie przedstawia tylko i wyłącznie pogaństwo, biedę i zacofanie wyspiarzy.

Maciej Górski ukazał problemy, z którymi zmagają się ojcowie misjonarze, na przykład praktykowanie czarnej magii. Rzeczywiście jest to problem, ale wiąże się on z dawnymi wierzeniami w istnienie istot nadnaturalnych, które mogą niszczyć człowieka lub mu pomagać i nie można tego przedstawiać w sposób jednoznaczny, krzywdzący dla wyspiarzy. Wiara w magię, głęboko zakorzeniona w świadomości mieszkańców Flores przekazywana była z pokolenia na pokolenie. Jednak obecnie większość mieszkańców wyspy wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa i odżegnuje się od praktyk magicznych. Ponadto trzeba wziąć pod uwagę to, że Kościół katolicki na Flores istnieje dopiero od 100 lat, a przyjęcie Ewangelii dla wielu nie oznacza bezwzględnego odrzucenia własnej kultury i zwyczajów.

Mimo młodego wieku Kościół na Flores cieszy się powodzeniem i szacunkiem. Można powiedzieć, że to wszystko dzięki umiejętnościom głosicieli Słowa Bożego, którzy potrafili i potrafią dostrzegać w mieszkańcach wyspy Flores, w ich kulturze i zwyczajach iskrę wiary. Mieszkańcy wyspy Flores z łatwością przyjęli Ewangelię, ponieważ europejscy misjonarze nie traktowali ich kultury jako przeszkody, którą trzeba eliminować. Wręcz przeciwnie, przez kulturę i zwyczaje panujące na wyspie dotarli do ludzi z Ewangelią. Inkultuacja na Flores jest powszechna. Głoszenie Ewangelii i wyznawanie wiary w tych kulturach pozwala uzyskać argument przeciwko zarzutom niektórych muzułmanów, dla których wiara chrześcijańska i Kościół katolicki kojarzy się z dominowaniem „Zachodu”, czyli w tym przypadku Europy.

Autor filmu skupił się tylko na problemach misjonarzy. W mojej ocenie mankamentem filmu jest nieukazanie dla równowagi sukcesów, które ojcowie misjonarze osiągnęli na Flores, na przykład jak głęboko ludzie w tych kulturach przeżywają spotkanie z Bogiem, jak świeccy wyspiarze angażują się w życie Kościoła. Reżyser nie pokazał całej rzeczywistości. Tak jednostronny sposób przedstawiania problemu w filmie może jedynie pogłębiać u niektórych ludzi stereotypy dotyczące tamtejszych mieszkańców. Film Macieja Górskiego pozwala dostrzec tylko jedno, że Flores to piękny krajobraz z zacofanymi ludźmi. Owszem są problemy, ale stanowią one jedynie część prawdy o przedstawianym społeczeństwie. Ukazane obrazy z życia tamtejszych katolików są niezwykle krzywdzące dla mieszkańców Flores. Dokument ma charakter jednostronny i tym sposobem prezentuje zakłamany wizerunek wyspy.

Po obejrzeniu filmu można odnieść wrażenie, że bohaterowie filmu nie są szczęśliwi, że żyją obok ludzi, którym niosą Jezusa, a nie z nimi. Trudno w to uwierzyć, ponieważ znam niektórych z nich, a poznanie ich z bliska pozwala odczuć coś zupełnie innego. Wielu z nich czuje się związanych z tą ziemią i jej mieszkańcami. Otoczeni są miłością i szacunkiem ludzi z Flores. Być może u schyłku życia zadają sobie egzystencjalne pytania i pewien smutek, słabość, czy ślad rozgoryczenia pojawia się w ich sercach, ale nie stanowi to o prawdzie ich życia.

Ojcowie misjonarze, pomimo problemów, z którymi zmagają się na co dzień, nie ulegają zniechęceniu, wręcz przeciwnie – starają się wypełniać powierzone im zadanie do końca swojego życia. Jest to piękne świadectwo, za którym kryje się cenne przesłanie o wierności powołania dla wielu ludzi w ich wieku, borykających się z różnymi problemami.

Bohaterowie *Czekając na deszcz* dotarli na wyspę z Flores z myślą, aby zmienić tamtych ludzi, a w rzeczywistości to ich życie uległo zmianie po spotkaniu z adresatami głoszenia Ewangelii. Przykład misjonarzy uczy nas jak powinniśmy postępować, gdy znajdujemy się w nowym środowisku i w nowej kulturze. Spotkanie z inną kulturą jest cenną okazją, która może wzbogacać nas samych. Osoba, która zdolna jest do przyjęcia nowej dla siebie kultury, po zmaganiu się z nią, może wyjść z nowym doświadczeniem, dzięki któremu staje się człowiekiem otwartym między innymi na wielokulturowość.

## Rola misjonarzy

Każda nowa kultura, z którą stykamy się po raz pierwszy, początkowo zawsze jest nam obca, a elementy, które w niej się zawierają nieraz mogą nas pozytywnie lub negatywnie zaskakiwać. Często niezrozumiałe mogą być dla nas, różne od własnych, zachowania ludzi wywodzących się z innej kultury. Mimo tych trudności, moim zdaniem, słowo Boże powinno docierać do najdalszych zakątków świata. Każdy sposób przybliżania pracy misjonarzy uczy nas otwartości na jeden, święty i powszechny Kościół. Także film *Czekając na deszcz*, choć bardzo wybiórczo pokazuje nam część tego Kościoła do którego

należymy niezależnie od kultury, rasy, czy języka, jakim się posługujemy. Misjonarze jadą w najdalsze zakątki świata i po poznaniu kultury oraz obyczajów ludzi, których mają ewangelizować, muszą zdobyć ich szacunek i zaufanie, stać się ich częścią. Jest to bardzo trudny proces, ale przynosi owoce, bo Bóg działa przez człowieka i co czasem wydaje się nam niemożliwe, czy niezrozumiałe, staje się zachwycające i piękne. Tak właśnie jest z pracą misyjną.

Film *Czekając na deszcz* przedstawia z jakimi trudnościami muszą zmagać się misjonarze na co dzień. Wszystkie trudności losu nie zniechęcają ich, bo poświęcili całe swoje życie dla drugiego człowieka. Jednocześnie, jak już zostało wspomniane, bardzo krytycznie ukazuje mieszkańców wyspy Flores, którzy podatni są na Słowo Boże (co widać choćby w liczbie powołań), zachowując jednocześnie swoje ludowe tradycje i obrzędy. W pracy misyjnej zachodzi wzajemne oddziaływanie misjonarza na ludzi o obcej kulturze i odwrotnie. Wszyscy czerpią coś od siebie nawzajem. Ludzie poznają naukę Chrystusa, a głoszący Ewangelię jakby wtapia się w lokalne środowisko. Misjonarz chcąc nauczać o Bogu musi najpierw włączyć się w życie kulturowo-społeczne ludzi do których został posłany; nie może narzucać wiary chrześcijańskiej lecz musi szanować ludzi i ich kulturę. Sama osoba misjonarza jest pierwszą formą ewangelizacji. Poprzez swoją postawę daje świadectwo o Bogu. Jeśli zdobędzie zaufanie i sympatię ludzi, będą go naśladować, a ich ciekawość pozwoli odkryć Boga i czerpać wzorce z wiary chrześcijańskiej. Tak też się dzieje na Flores.

## Zakończenie

*Flobamora tanah air ku yang tercinta  
Tempat beta dibesarkan ibunda  
Meski sudah lama jauh dirantau orang  
Beta ingat mama janji pulang e  
Biarpun tanjung teluknya jauh terpeleh nusaku  
Tapi selalu terkenang dikabulku....*

Flores to moja ziemia, którą kocham  
Miejsce, w którym urodziła mnie matka  
Mimo, że jestem daleko, w obcym miejscu  
Zawsze pamiętam o prośbie mamy,  
Aby wrócić do tej ukochanej ziemi... [tłum. H.F.W.]

Powyższe słowa są skrótem piosenki, która jest bliska wszystkim mieszkańcom wyspy Flores. Każde słowo w niej zawarte jest wyrazem uczucia, szacunku i miłości ludzi tego łądu do swojej ziemi. Przesłanie, które kryje się za tą piosenką jest jedno: nie wolno zapominać o ziemi, która daje człowiekowi początek życia. I ja o Flores nie zapominam, nie godząc się między innymi na pokazywanie nieprawdziwego świata wyspy, na której mieszka nie tylko

---

rdzenna ludność, ale też Księża Werbiści, w tym główni bohaterowie filmu, do którego odnoszę się w swoim tekście.

Moja praca nie jest krytyką dokumentu Macieja Górskiego. Pragnę tylko pokazać drugą twarz wyspy Flores i jej mieszkańców, której w tym filmie brakuje. Uważam, że przedstawiony w *Czekają na deszcz* obraz życia na wyspie może budzić niechęć w ludziach, którzy nie mają żadnej wiedzy na temat samej wyspy, jak i mentalności jej mieszkańców.

## Heribertus Florianus Wea

### *Waiting for the rain in the reflection of Island Flores inhabitant*

(summary)

Flores is one of the Lesser Sunda Islands. To the southeast of the island is Timor, to the southwest Sumba, and Celebes to the north. Its inhabitants call it *nusa nipa*, which means the island of the snake. From the anthropological point of view, the name *nusa nipa* encompasses philosophy, culture and primeval religion of the indigenous population.

Maciej Górski's documentary *Czekając na deszcz* (*Waiting for the rain*) claims to present everyday life and work of the missionaries on Flores. Sadly, the film suffers from near absence of any positive elements. I know that it is hardly possible to include everything in a short documentary, but why should Flores be always associated only with poverty, backwardness and heathendom? [tłum. H. F.W.]



# **Część II**



Krzysztof Morawski  
(Muzeum Azji i Pacyfiku)

## Ornamenty najdawniejsze – neolityczne i brązowe – w Indonezji

Indonezja – i cała *Nusantara* (Archipelag Malajski wraz z Półwyspem Malajskim) – to teren nawarstwiania się wielu zewnętrznych wpływów kulturowych przez szereg wieków, przy czym w różnym nasileniu na różnych jego fragmentach. Zewnętrzne wpływy, zwłaszcza wielowiekowy wpływ Indii (który pozostawił dzieła architektury i rzeźby od połowy VIII w. n.e. do schyłku XV wieku), dały się odczuć o wiele mocniej w zachodniej części Indonezji niż we wschodniej (wpływ Indii objął w zasadzie tylko Sumatrę, Jawę i północną Bali). Jako zachodnią Indonezję określa się Wielkie Wyspy Sundajskie: Jawę, Sumatrę, Borneo i Sulawesi/Celebes, a ze względu na powinowactwo kulturowe także Bali; zaś jako wschodnią: Małe Wyspy Sundajskie zwane też jako *Nusa Tenggara*, Moluki oraz zachodni skraj Papui (ponadto cała Polinezja jest pod względem kulturowym pokrewna Indonezji wschodniej). Podział wynika z czynników kulturowych i językowych, które z kolei wynikły ze względów historycznych<sup>1</sup>. Pewne motywy były w sztuce i rzemiośle własne, sprzed okresu kolejnych wpływów. Najstarszym okresem rozwoju kultury Austronezyjczyków był neolit. Austronezyjczycy to ludy stanowiące większość mieszkańców *Nusantary*, i należą do nich m.in. współcześni Indonezyjczycy (poza nielicznymi wyjątkami, jak Timorczyki i Alorczyki – którzy reprezentują ludy

---

**KRZYSZTOF MORAWSKI:** ukończył Państwowe Liceum Sztuk Plastycznych w Warszawie i historię sztuki na Uniwersytecie Warszawskim (specjalizacja ze sztuki Kościoła Ortodoksyjnego). Pracuje w Muzeum Azji i Pacyfiku, gdzie zajmuje się sztuką i rzemiosłem Indonezji oraz buddyzmem. Autor artykułów o sztuce Indonezji (ornamentyka, krysy, wpływ batików na polskie zdobnictwo) i wystaw o te same tematyce oraz (także jako współautor) – wystaw prezentujących ikonografię i symbolikę buddyzmu tybetańskiego. Zainteresowania badawcze dotyczą obecnie Indonezji, a w jej obrębie głównie ikonografii, ornamentyki i symboliki.  
Kontakt: kmorawski@muzeumazji.pl

<sup>1</sup> A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, Editions Didier Millet, Singapore 2005, s. 35nn; P. Bellwood, *The Austronesian Dispersal* [w:] D. Newton (red.), *Arts of the South Seas*, Prestel Verlag, Munich 1999, s. 8–17.

papuaskie). Neolit trwał na terenie Indonezji zasadniczo w latach od około 2500–1500 r. p.n.e. do około 100–500 r. n.e. (czas pojawienia się kultury brązu). Jednak na wielu obszarach kraju pozostały niemal do dziś ludy reprezentujące kulturę neolityczną (animistyczne wierzenia, pierwotna forma organizacji społecznej, tradycyjne budownictwo, rzemiosło), ewentualnie z późniejszymi dodatkami technicznymi, jak znajomość obróbki metalu<sup>2</sup> (broń, biżuteria), ale nie wszędzie obecnymi i bez zmiany organizacji społecznej, której podstawową i najwyższą strukturą była wioska.

### **Austronezyjska kolonizacja. Podział Archipelagu Malajskiego na wschód i zachód**

Austronezyjczycy, zróżnicowani pod względem form twarzy i odcienia skóry, ale mówiący pokrewnymi językami (rodzina austronezyjska) skolonizowali Archipelag Malajski (według nowej teorii) przemieszczając się stopniowo ze swych pierwotnych terenów w dzisiejszych południowych Chinach na – zapewne – Tajwan (około 4000 roku przed Chrystusem), stamtąd na Filipiny (około roku 2500–2000). Następnie dotarli do północno-wschodniej części Indonezji obejmującej północne Moluki i Północno-Wschodnie Sulawesi (około 2500 roku p.n.e. lub najpóźniej 1500 roku p.n.e.). To stamtąd wyruszyli dalej, na cały kraj, ale rozdzielili się na dwa kierunki. Część skierowała się na zachód (Jawę, Sumatrę, Półwysep Malajski; 1000 lat przed Chrystusem i sięgnęła też Madagaskaru!), a część zajęła wschód po Małe Wyspy Sundajskie (około roku 2000 lub 1500 przed Chrystusem), Papuę zachodnią i część zachodniej Oceanii (Mariany w Mikronezji, część Melanezji – zajęta jednak pod koniec zeszłej ery z powrotem przez Melanezyjczyków – oraz zachodnią Polinezję) około 1200 p.n.e., a dużo później – już w erze chrześcijańskiej, także wschodnią Polinezję<sup>3</sup>. Dzieje i kierunki wędrówek Austronezyjczyków odtworzono głównie na podstawie lingwistyki historycznej – badań nad historią języków<sup>4</sup>,

<sup>2</sup> Można mówić o dwóch fazach kultury megalitycznej: wcześniejszej, z wytworami wyłącznie z kamienia i późniejszej – paleometalicznej, gdy ciągle powstawały megality, ale jednocześnie już trwała epoka brązu; wg: F. Brinkgreve, R. Sulistianingsih (red.), *Sumatra. Crossroads of Cultures*, KITLV Press, Leiden 2009, s. 35.

<sup>3</sup> A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, s. 35nn; P. Bellwood, *The Austronesian Dispersal*, s. 8–17.

<sup>4</sup> Wędrując, cały czas ewoluowali pod względem językowym: powstawały nowe języki w obrębie ich rodziny. Badanie tej ewolucji oparto na porównywaniu wyrazów pokrewnych (*kognatów*) – wyrazów odziedziczonych, a nie zapożyczonych z innych języków. W ten sposób ustalono kolejność faz, w jakiej pojawiały się poszczególne języki/grupy języków. Były to: 1. pra-austronezyjski; występował na Tajwanie około 4000 p.n.e. lub może nawet jeszcze w praojczyźnie Austronezyjczyków w południowych Chinach; 2. faza: proto-malajo-polinezyjska (wywodząca się z pra-austronezyjskiego) występowała na Filipinach, prawdopodobnie około 2500–2000 p.n.e.; 3. z niej rozwinęły się języki: zachodnio-malajo-polinezyjskie (obejmujące Filipiny, Wielkie Wyspy Sundajskie, Bali, Lombok, zachodnią Sumbawę, a nawet także częściowo Madagaskar; natomiast z wyjątkiem północnej Halmahery należącej do strefy języków papuaskich) i środkowo-wschodnio-malajo-polinezyjskie; 4. z kolei z drugiej z wymienionych grup powstały m.in. języki środkowo-malajo-polinezyjskie (Małe Wyspy Sundajskie i Moluki; z wyjątkiem Timoru oraz m.in. Aloru i Pantaru – te trzy w strefie języków

ale też z pomocą innych dziedzin: archeologii, genetyki, peloantropologii i innych<sup>5</sup>.

Austronezyjczycy przywieźli ze sobą rewolucję neolityczną, czyli zespół takich umiejętności i form bytowania jak: rolnictwo osiadłe z uprawą zbóż (ryż, proso) i hodowlą udomowionych zwierząt (w miejsce wcześniejszej gospodarki zbieracko-łowieckiej, jaką na ogół prowadzili tubylcy, pra-Melanezyjczycy – zasiedlający Archipelag od około 35 tysięcy lat, lub wcześniej); życie zorganizowane w wioski; obróbka drewna – wznosili drewniane domy, wykonywali łodzie/statki; tkactwo – znali krosna tkackie (najprostsze, napinane plecami tkaczki), a ich wytworami były ubrania i żagle (choć i dużo później, w naszych czasach, na pewnych obszarach Archipelagu stosowano ubrania z *tapy* – ubijanej kory, będącej przodkiem papieru); ceramika; narzędzia kamienne gładzone (polerowane) – wyróżnik epoki neolitu; megality – budowle z wielkich kamieni, mające znaczenie religijne (m.in. ołtarze, grobowce) i przybierające różne formy (menhiry – pojedyncze pionowe kamienie; dolmeny – wielkie kamienne płyty ustawione jak blat stołu na co najmniej dwóch kamiennych podstawach i in.). Ponadto, choć nie należy to do wyróżników neolitu, znali łuk i strzałę; a także tatuaż i używkę – betel<sup>6</sup>.

Zyli zorganizowani w państwa-wioski. Ta forma organizacji społecznej pozostała typowa do XX wieku, a w pewnym stopniu do teraz dla tych społeczności w Indonezji, które – głównie we wschodniej części Archipelagu – pozostały ludami określanymi w literaturze jako plemienne, „pierwotne”, „archaiczne” lub megalityczne.

W związku z tym, iż przywieźli ze sobą nowe umiejętności, zwłaszcza rolnictwo, które stanowiły rewolucję w porównaniu z techniką opanowaną przez pra-Melanezyjczyków (mezolit), wyparli tubylców z Archipelagu, bądź częściowo się z nimi mieszała. Tylko Papuasi z Nowej Gwinei posiadali – niezależnie od przybyszów – pewną formę rolnictwa osiadłego. Choć nie była to uprawa zbóż na polach, a tylko ogrodowa uprawa roślin bulwiastych, to stanowiło to wystarczającą podstawę ekonomiczną do oparcia się austronezyjskiej kolonizacji i z większości Papui nie zostali wyparci; i tak jest do dzisiaj.

## Neolit a brąz

Jak zaznaczono, Austronezyjczycy zasiedlili Indonezję (był to długotrwały proces) w przybliżeniu około 2000 lat przed Chrystusem. Nieśli ze sobą własną technikę, sztukę, rzemiosło i ornamenty. W czasie, gdy zaczynała się epoka brązu na Archipelagu Malajskim – a było to wg Anthoniego Granuc-

---

papuaskich) oraz wschodnio-malajo-polinezyjskie; 5. znowu z drugiej z grup wymienionych w fazie 4. powstały języki południowej Halmahery i zachodniej Nowej Gwinei oraz języki oceaniczne. Ten schemat stworzył R. Blust i jest on najpowszechniej przyjęty spośród modeli klasyfikacji języków austronezyjskich; całość tego przypisu wg. P. Bellwood, *The Austronesian Dispersal*, s. 8, 11–14.

<sup>5</sup> Tamże, s. 8.

<sup>6</sup> Tamże, s. 11.

kiego – między 100 r. n.e. a 500 r. n.e. (w różnych częściach Archipelagu), kultura Austronezyjczyków trwała tam od około dwóch tysięcy lat i była w pełni uformowana<sup>7</sup>. Brąz dotarł z kontynentalnej Azji południowo-wschodniej, czyli Indochin. Epoka brązu na tamtym terenie jest umownie nazywana kulturą Dong Son, od nazwy wioski w północnym Wietnamie, wokół której dokonano bogatych znalezisk z tej epoki. Jest w Indochinach różnie datowana, m.in. na okres od początku I tysiąclecia przed Chrystusem do pierwszych wieków n.e. Brąz dotarł do Indonezji zapewne drogą kontaktów handlowych – eksportu wyrobów i kontaktów pomiędzy wytwórcami brązów, a nie kolonizacji<sup>8</sup>. Wraz z nową kulturą docierały na Archipelag nowe motywy ornamentalne<sup>9</sup> i przypuszczalnie mogły nałożyć się na neolityczne. W dawniejszej nauce sądzono, że:

1. najstarszymi w Indonezji były ornamenty wzięte z natury, w tym zwierzęce; natomiast ornamenty geometryczne, wprawdzie też zaczęły się w neolicie, ale w pełni rozwinęły w epoce brązu<sup>10</sup>;
2. rola kultury Dong Son jako źródła motywów ornamentalnych dla Indonezji była bardzo duża. (Przedmioty z brązu, w tym najbardziej efektowne – brązowe bębny rytualne, były istotnie eksportowane z Indochin na Archipelag Malajski.)

Już jednak w 1959 roku A. J. Bernet Kempers, choć był zwolennikiem poglądu o znaczącej roli kultury Dong Son (tj., że wniosła ona wiele motywów ornamentalnych do Indonezji, które to motywy sięgnęły wysp Pacyfiku), pisał, że osobny ośrodek wytwórstwa brązu istniał zarówno na Jawie, jak i we wschodniej części Małych Wysp Sundajskich. Zauważał też, że kolonizacja Pacyfiku zaczęła się z terenu północno-wschodniej Indonezji w okresie sprzed pojawienia się w niej brązu, co prowadzi do wniosku, że motywy zdobnicze w sztuce Pacyfiku musiały być starsze niż wpływ brązowej kultury Dong Son.

Współczesna nauka skorygowała stan wiedzy o ornamentach neolitycznych i brązowych. W końcu XX wieku Douglas Newton, a w 2005 roku Anthony Granucci, pisali<sup>11</sup>, że w indonezyjskich brązach (to znaczy wykonywanych na terenie Archipelagu Malajskiego, a nie w Indochinach) nastąpiło przeniesienie na nowy materiał – dawnych, neolitycznych ornamentów.

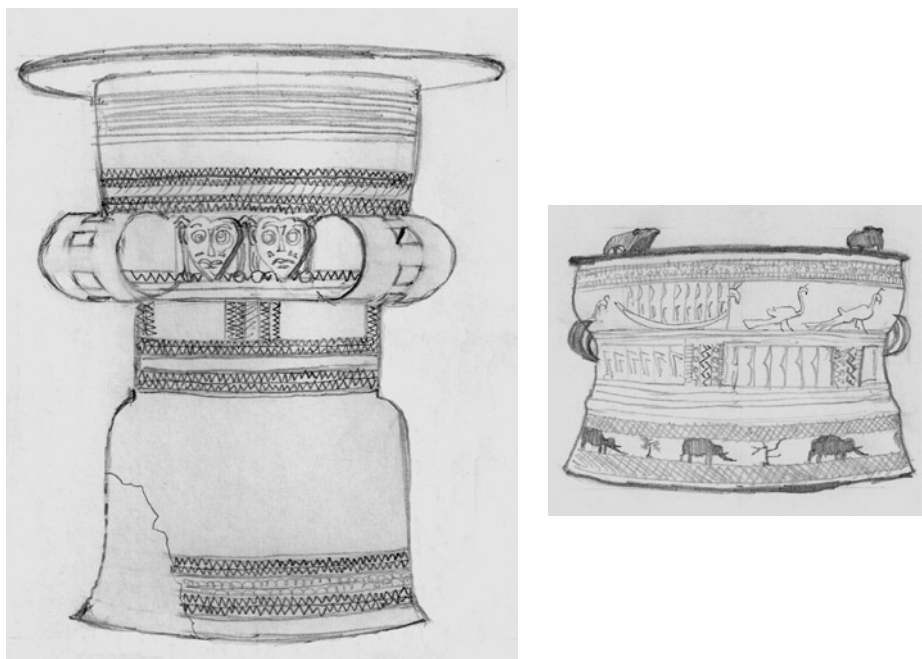
<sup>7</sup> A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, s. 55, 57, 66. Przez „dotarcie brązu” na ten obszar rozumiem, za cytowanym autorem, dotarcie tam znajomości wytapiania i w ogóle obróbki brązu, a nie tylko import gotowych wyrobów.

<sup>8</sup> Przypuszcza się, że nabycie umiejętności obróbki brązu dokonało się albo za pośrednictwem wschodniojawańskich kupców, którzy nauczyli się tej techniki w Indochinach (a potem przekazali wiedzę dalej – na Małe Wyspy Sundajskie), albo dzięki artystom przybyłym z Indochin na Archipelag. Natomiast A. J. Bernet Kempers nie wykluczał pewnej kolonizacji, choć niedużej; wg: A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1959, s. 8.

<sup>9</sup> Z brązem wiązały się nowe wielkie zjawiska w kulturze, takie jak: pismo, życie w miastach i zorganizowana władza królewska. Co prawda do Indonezji pismo i władza królewska (czyli zorganizowanie się społeczności w scentralizowane państwo) dotarły później, w epoce wpływów indyjskich; wg: A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, s. 7–8.

<sup>10</sup> Pogląd w: A. van der Hoop, *Indonesische Siermotieven*, Batavia 1949, s. 13, 15. Dzieło to do dziś zachowuje wielki walor dla badaczy, gdyż przekrojowo przedstawia wszystkie ważniejsze ornamenty Indonezji.

<sup>11</sup> D. Newton (red.), *Arts of the South Seas*, s. 170-171; A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, s. 57-71.



**Ilustracja 1.** Bęben typu Pejeng z Indonezji (największy, zwany Księżycem z Pejeng, wys. 186,5 cm) i bęben typu Heger z Indochin (zwany Makalamau, wys. 83 cm)<sup>12</sup>.

Co prawda, już wcześniej, widziano różnice między brązowymi bębnami z kontynentalnej Azji południowo-wschodniej docierającymi na Archipelag Malajski, nazwanymi przez badaczy bębnami typu Heger<sup>13</sup>, a indonezyjskimi, określanymi jako typ Pejeng, od wioski na Bali, gdzie w świątyni przechowywany jest największy z nich i w ogóle jeden z wszystkich bębnów brązowych, zwany Księżycem z Pejeng. Różnice dotyczyły kształtów samych bębnów, a także ornamentów na nich. Bębny typu Heger I były stosunkowo krępe, z płytkim przewężeniem w środku wysokości, a ich tympanon (pełniący rolę membrany) nie wystawał zasadniczo poza boczne powierzchnie. Bębny typu Pejeng były smukłe, z wyraźnym przewężeniem w połowie wysokości („klepsydrowata” forma), a tympanon niekiedy mocno wystawał poza boczne krawędzie. Ich forma powtarza kształt rytualnych drewnianych bębnów zwanych *tifa* (Ilustracja 1).

<sup>12</sup> Rysunki w artykule – autora. Są to przerysy z literatury przedmiotu. Powyższe rys. wg: A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, Editions Didier Millet, Singapore 2005, s. 60 oraz P. Bellwood, *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997, tabl. 47.

<sup>13</sup> Z dodatkami kolejnych liczb dla kolejnych pod-typów w ich obrębie. Bębny te są zwane tak od nazwiska austriackiego etnografa Franza Hegera (1853–1931). Był on kuratorem kolekcji etnograficznej w Muzeum Historii Naturalnej w Wiedniu. W 1902 roku opublikował stosowaną do dziś klasyfikację brązowych bębnów z kultury Dong Son. Na terenie Indonezji istotne są tylko bębny Heger I.



**Ilustracja 2.** Sercowata twarz z bocznej powierzchni „Księżycy z Pejeng”<sup>14</sup>

Na bębnach Pejeng w środku tympanonu widniała **wieloramienna gwiazda** (podobnie jak na bębnach Heger I, ale w porównaniu z typem Heger I brak przy krawędziach tympanonu czterech pełnoplastycznych figurek żab, charakterystycznych dla tychże bębnów z Indochin). Gwiazdę otaczały koncentryczne okręgi wypełnione **geometrycznym ornamentem**, w tym motywem zbliżonym do **podwójnej spirali**, czyli formy podobnej do litery S.

Na bocznych powierzchniach bębnów znajdowały się następujące przedstawienia:

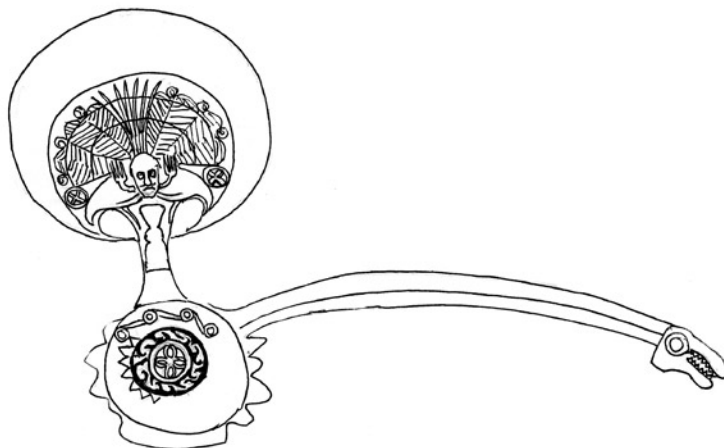
– **twarze ludzkie** w ujęciu wprost, o charakterystycznym, sercowatym obrysie (Ilustracja 2);

– oraz szlaki z **geometrycznych ornamentów**, w tym **drobnych trójkącików** – „zabków pily” i **kratkowate formy** („kratownica” o okach w przybliżeniu kwadratowych, podobnych do wzorów na ażurowym koszyku).

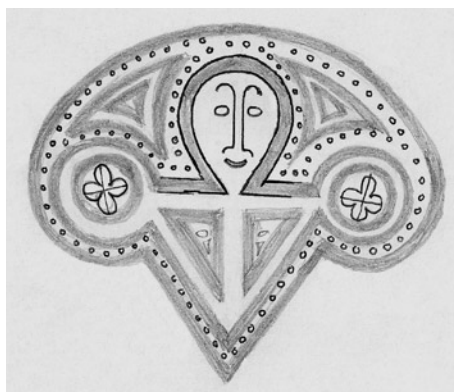
W odniesieniu do bębnów typu Pejeng wiadomo dzisiaj, że prezentowane na nich wzory były dawniejsze niż epoka brązu (wpływ kultury Dong Son). Nieco podobne twarze jak na bębnach typu Pejeng (lecz wraz z całą, uproszczoną postacią) występowały bowiem też na ceremonialnych siekierkach brązowych o długości do około 1 m, z Roti, wyspy we wschodniej części łańcucha Małych Wysp Sundajskich, razem z motywami: **podwójnej spirali** tworzącej kolisty szlak, **czwórliści umieszczonych w okręgach** (te ostatnie dają się rozumieć także jako okręgi z krzyżykiem lub iksem w środku, albo okręgi o czte-

<sup>14</sup> Przerys wykonano wg rysunku A. Nieuwenkampa w: A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, s. 73.





**Ilustracja 3.** Brązowa siekierka z Roti z neolitycznymi ornamentami. Widać na niej postać ludzką, czwórliście, okrąg z podwójnymi spiralami, szlak z ząbków, szlak z okręgów połączonych liniami stycznymi<sup>14</sup>



**Ilustracja 4.** Fragment ceramiki z neolitycznej kultury Lapita. Motyw twarzy i czwórliści<sup>15</sup>

rech szprychach i są to być może symbole solarne) oraz **szlaków złożonych z kółeczek połączonych liniami stycznymi** (Ilustracja 3). D. Newton pisał<sup>17</sup>, że takie twarze i czwórliście widniały na ceramice z około 1000–900 r. p.n.e. z neolitycznej, austronezyjskiej kultury Lapita, która istniała na wyspach na północ i wschód od Papui (te tereny zostały później, po wygaśnięciu tej kultury w okresie około 500 r. p.n.e. – pocz. n.e., powtórnie zajęte przez Melanezyjczyków). Jest to dowód, że są to ornamenty neolityczne, choć pojawiały się także na brązowych przedmiotach (Ilustracja 4).

<sup>15</sup> Rys. wykonano wg: A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1959, tabl. 11.

<sup>16</sup> Rys. wykonano wg: D. Newton (red.), *Arts of the South Seas*, s. 170.

<sup>17</sup> D. Newton, *Early Papuans and Melanesians*, [w:] D. Newton (red.), *Arts of the South Seas*, Prestel Verlag, Munich 1999, s. 170.

Oprócz bębnow i brązowych siekierek z Roti, znany jest jeszcze trzeci typ brązowych przedmiotów z Małych Wysp Sundajskich – tzw. sztandary z Roti i Savu. Te podłużne przedmioty mierzyły około 1,5 m długości przy maksymalnej szerokości 30 cm, a ich funkcja nie jest jasna. Być może były to oznaki rangi, lub służyły „odpędzaniu sił zła”. Istnieje przypuszczenie, że stanowiły powtórzenie w nowym materiale, jakim był brąz, form dawniejszych: kamiennych lub drewnianych. Podobnie jak w przypadku brązowych siekierek, znanych jest tylko kilka zabytków tego rodzaju. Również na nich pojawiają się męskie (lub demoniczne) stylizowane **postacie w ujęciu wprost z dominującą, dużą głową w wielkim, owalnym nakryciu (ozdobie?) z ażurami** (reszta zaś figury jest uproszczona, sprowadzona do formy przypominającej kolumnę), a ponadto (przynajmniej na jednym okazie siekierki) widnieją **koncentryczne okręgi**.

Motyw **podwójnej spirali** musiał być ważny w sztuce Indonezji, gdyż okazał się rozpowszechniony i trwały. Występuje do naszych czasów na wielu wyspach wschodniej Indonezji, w kulturach megalitycznych. Ale podwójna spirala jest też obecna w zachodniej Indonezji: na reliefowych panelach na domach Toradżów z Sulawesi i na rękojeściach ich mieczy; na Borneo<sup>18</sup>. Również wzór na jawajskich batikach znany jako *parang rusak* a występujący od XVII wieku (wzór ten był od przełomu XVIII/XIX wieku zastrzeżony dla mocno zhierarchizowanych kultur dworskich Jawy Środkowej głównie dla władcy) jest wywodzony z podwójnej spirali. Długie trwanie i zasięg tego motywu świadczy o jego ważności. Duży zasięg motywu – według Mattiebelle Gittinger, badaczki tkanin indonezyjskich – świadczy o jego dawności<sup>19</sup>.

Na brązowych flaszach (m.in. na znalezionej na Madurze, obecnie w Muzeum Nasional w Dżakarcie, nr inw. 6060), dominującym motywem, oprócz podwójnych spiral, są duże trójkąty, ustawione w szereg (czyli motyw *tumpal*), charakterystyczne dla całej późniejszej sztuki Indonezji (Ilustracja 5). Zdobienia flasz tego rodzaju nie reprezentują typowego zestawu motywów z kultury Dong Son<sup>20</sup>, zatem – być może – wpisują się w zestaw form jeszcze neolitycznych. Można tak przypuszczać na podstawie ich jednoczesnego występowania z neolityczną podwójną spiralą oraz bardzo długiego trwania i dużego rozpowszechnienia obu motywów. Ponadto, być może, duże i małe trójkąty („zabki piły”) miały tę samą rolę i symbolikę, a różniły się tylko wymiarami.

<sup>18</sup> H. I. Jessup, *Motif and Meaning in Indonesian Textiles*, [w:] J. Puranananda (red.), *Through the Thread of Time. Southeast Asian Textiles. The James H. W. Thompson Foundation Symposium Papers*, River Books, Bangkok 2004, s. 41.

<sup>19</sup> M. Gittinger, *Splendid Symbols. Textiles and Traditions in Indonesia*, The Textile Museum, Washington 1979, s. 44. Na wspomnianych wyżej brązowych naczyniach pojawiły się także duże trójkąty równoramienne – motyw bardzo charakterystyczny m.in. dla Indonezji, gdzie stał się jednym z elementów zdobnictwa tkanin, w tym batików.

<sup>20</sup> J. Fontein, *The Sculpture of Indonesia*, Washington 1990, s. 118.



**Ilustracja 5.** Naczynie brązowe (fłaszka) z Madury. Ornamenty nie reprezentują jednak zdobień typowych dla kultury Dong Son (kultury brązu w Indochinach)<sup>21</sup>.

## Indonezyjskie motywy neolityczne oraz przypuszczalnie neolityczne – zestawienie

Na podanych przykładach wyrobów brązowych z wyspiarskiej Azji południowo-wschodniej widać, że w indonezyjskim neolicie duża była rola **ornamentów geometrycznych**. Motywami neolitycznymi były:

- **twarz**
- **podwójna spirala**;
- szlaki złożone z **kółeczek połączonych stycznymi liniami**;
- małe **trójkąty**, czyli „**zabki piły**” (widniały na bębnach Pejeng)<sup>22</sup>;
- **czteroliść** w okręgu (lub okrąg z wpisanym krzyżykiem lub iksem)<sup>23</sup>;
- **gwiazda wieloramienna**;
- **figury ludzkie**
- **figury zwierząt**

<sup>21</sup> Rys. wykonano wg: A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1959, tabl. 12 oraz P. Bellwood, *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997, tabl. 49.

<sup>22</sup> Duże trójkąty były znane w Chinach, jak zaświadcza dekoracja brązowego naczynia rytualnego z epoki zach. Zhou z XI–X w. p.n.e., wg: H. I. Jessup, *Motif and Meaning in Indonesian Textiles*, s. 42. Również właśnie H. I. Jessup (tamże, s. 41) podała przykład ornamentu wykonanego przez Dajaków – autochtonów z Borneo; były to trójkąty równoramiennie wypełnione spiralami, w tym podwójnymi (dowód, że te dwa motywy mogły występować razem).

<sup>23</sup> Występował na ceramice z kultury Lapita i na siekierkach z Roti; być może był symbolem Słońca.

– **smok/wąż/krokodyl/jaszczurka** to zwierzęta powszechne do dziś w sztuce ludów megalitycznych w Indonezji i w ich mitach od czasów animizmu<sup>24</sup>; głowa krokodyla kończyła u dołu uchwyt siekierek z Roti.

Motyw twarzy był znany też u Pra-Melanezyjczyków. Wierzyli oni – a pod ich wpływem zapewne też Austronezyjczycy – że głowa jest siedliskiem ducha = mocy życiowej i stąd wzięło się duże znaczenie tego motywu w neolicie. Nie jest jednak pewne, co symbolizował: być może duszę, albo może przodka. Po bokach twarzy, na największym bębnie typu Pejeng, przy uszach są widoczne trójkątne, podobne do liści ozdoby, **sumpingi** (takie jak w cieniowych lalkach jawajskich oraz w *jawajskiej* biżuterii – gdzie oznaczają wysoką rangę społeczną). Nie jest więc wykluczone, że te typowo indonezyjskie ozdoby wywodzą się aż z neolitu<sup>25</sup>.

Przedstawienie ludzkiej postaci widnieje na brązowych siekierkach z Roti – jest to siedząca męska figura, z kolanami blisko brody i uniesionymi rękami, o nieproporcjonalnie dużej głowie w wielkim, dekoracyjnym nakryciu, przypominającym pióropusz i znanym do dziś u niektórych ludów Irian Jaya (zachodniej, należącej do Indonezji, części Papui)<sup>26</sup>. Również wizerunek ludzkiej postaci, mocno stylizowanej, płynącej łodzią i mającej przed sobą bęben brązowy typu Pejeng (a więc wytworzony na Bali lub Jawie), jest znane z obrazu naskalnego z wyspy Kai z czasów prehistorycznych<sup>27</sup>. W dzisiejszych indonezyjskich kulturach megalitycznych przedstawienia ludzkich postaci są znane w rzeźbie drewnianej (np. na Niasie i wśród Bataków w zachodniej Indonezji; na Flores we wschodniej), kamiennej i metalowej. W drewnie i kamieniu prezentują dość znaczny stopień dopracowania szczegółów, ale też deformacje proporcji (często za duża głowa); ukazane często w siedzącej, podkurczonej pozie, są ogólnie statyczne. We wschodniej części Małych Wysp Sundajskich powstawały niemal do naszych czasów niewielkie (do około 10 cm wysokości) figury odlewane z metalu, określane jako amulety, a przedstawiające przypuszczalnie przodków. Pod względem stylu i póź są nieco inne: ukazane z elementem ruchu i w różnych pozach (stojąca z wyciągniętymi do przodu rękami jak orant, poza kłęcząca, matka z dzieckiem), a więc ogólnie dość dynamiczne. Ich formy są bardzo uproszczone, detale niemal całkiem pominięte<sup>28</sup>. Anthony Granucci uważał, że w megalitycznych kulturach Indonezji wizerunek figury ludzkiej wytwarzał się stopniowo. Początkowo „wynaleziono” przedstawienia samej głowy, później głowę umieszczono na słupie-cokole oznaczającym tułów, czy też całą postać, a w końcu dopiero wykształciła się cała figura. Drobne, metalowe rzeźbki mogłyby stanowić końcowe ogniwo rozwojowe w tym łańcuchu<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> H. I. Jessup, *Motif and Meaning in Indonesian Textiles*, s. 80–82.

<sup>25</sup> A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, s. 75.

<sup>26</sup> J. Fontein, *The Sculpture of Indonesia*, s. 120.

<sup>27</sup> A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, s. 55.

<sup>28</sup> Wg: tamże, s. 76–78, 103–110.

<sup>29</sup> Epoka brązu na Małych Wyspach Sundajskich trwała bardzo długo, ale jednak technika obróbki brązu popadła z czasem w zapomnienie. Wyjątkiem, odznaczającym się ciągłością między tamtą epoką a niemal naszymi czasami są właśnie owe małe rzeźbki i szerzej – wytwórstwo metalowej biżuterii (z metali szlachetnych), wg: tamże, s. 69.

W odniesieniu do figur zwierząt, należy stwierdzić, że na przynajmniej jednej z siekierok z Roti, znajduje się wśród innych reliefowych motywów, także nieduże i nie dominujące, przedstawienie zwierzęcia. Jest to **nieokreślony czworonóg**, ukazany z boku. To skromne przedstawienie jest dowodem na to, że w indonezyjskim neolicie istniały wizerunki zwierząt. Są one częste i ważne w sztuce i rzemiośle dzisiejszych ludów megalitycznych, zwłaszcza wizerunki zwierząt mających znaczenie mitologiczne, a więc wąż/smok (w Indonezji ich symbolika nie jest rozdzielana), krokodyl, ptak (np. dzioborożec i kogut), bawół, żółw.

Ponadto, prawdopodobnie od czasów neolitu znane są w sztuce:

- **łódź**;
- **góra/wulkan/oś świata**;
- **duże trójkąty**;
- **ptak**;
- **bawół**;
- **żółw**<sup>30</sup>;
- **romb i hak**;
- **zestawione obok siebie dwa okręgi**.

Wizerunek łodzi wystąpił w przywołanym poprzednio obrazie naskalnym z wyspy Kai. Motyw powtarza się w biżuterii z Małych Wysp Sundajskich, mającej ciągłość z epoką brązu; również w zachodniej Indonezji jest bardzo ważny i dziś, zwłaszcza u ludów prowincji Lampung na ich tkaninach rytualnych i w formie ich domów. Motyw góry/wulkanu/osi świata powtarzał się w biżuterii z Małych Wysp Sundajskich<sup>31</sup>, będącej pośrednim dowodem na pochodzenie motywu przynajmniej z epoki brązu, a skoro brąz we wschodniej Indonezji był odrębny od sztuki Dong Son i wyrastał z neolitu, to można przypuścić, iż również góra była motywem neolitycznym.

Ptaki w pradawnej, być może uformowanej już w neolicie, austronezyjskiej koncepcji kosmicznego dualizmu<sup>32</sup> (żywej częściowo do dziś), według której wszechświat składał się z par dopełniających się przeciwieństw – były związane ze światem górnym, niebiańskim, ze Słońcem, światłem, czerwienią, stroną prawą itd. Stanowiły opozycję i dopełnienie wobec węży (świat podziemny, ciemność, Księżyc, czerń, strona lewa). Być może więc były ukazywane w sztuce już od epoki neolitu?

Pierwotność pochodzenia motywu bawołu jest tylko przypuszczalna. Wskazywać na nią może m.in. duże rozpowszechnienie motywów związanych z bawołem w zdobnictwie całej Indonezji plemiennej, w tym np. jako ozdoby głowy, nawiązujące do rogów bawołu na Sumbie<sup>33</sup>, Sulawesi, na Sumatrze u ludu Minangkabau.

<sup>30</sup> Znalaziono na Bali sarkofagi w formie żółwi, datowane na 300–400 r. n.e.; za: Wg A. Granucciego, *The Art of the Lesser Sundas*, s. 137: żółwie były przedstawiane w sztuce Małych Wysp „od najdawniejszych czasów”.

<sup>31</sup> Tamże, s. 185.

<sup>32</sup> R. Maxwell, *Textiles of Southeast Asia*, Periplus Editions, Singapore 2003, s. 93.

<sup>33</sup> S. Rodgers, *Power and Gold. Jewelry from Indonesia, Malaysia and the Philippines*, Prestel Verlag, Munich 1990, s. 121.

Romb i hak, czyli tzw. ornament hakowy lub „kluczowy” (gdyż przypomina dawne klucze o rozbudowanych piórach), to w istocie odmiana spirali, ale „kanciasta”. Spirala została w nim zamieniona w odcinki pozałamywane pod pewnym kątem, mniej lub bardziej rozbudowane i rozmieszczone symetrycznie po bokach środkowej formy – rombu. Jest w megalitycznej Indonezji żywy do dziś. Być może jest to argument za jego pradawnym, neolitycznym pochodzeniem.

Ostatni z wymienionych motywów, przypominający przypuszczalnie parę kolistych oczu zdołił brązowe rękojeści mieczy o żelaznych już głowniach. Prostota tych motywów kojarzy się z ornamentami neolitycznymi, nie mam jednak dowodów na tak dawny ich wiek.

### Motywy z kultury Dong Son (brązowe)

Za motywy związane z epoką brązu należy uznać w pierwszej kolejności te, które pojawiają się na rytualnych bębnach typu Heger I. Były to:

- **wieloramienna gwiazda** (o różnej liczbie ramion: 11, 12, 16 i in.) znajdująca się na środku tympanonu i otoczona przez koncentryczne okręgi wypełnione **geometrycznymi szlakami**: rzędami krótkich jakby **beleczek** postawionych na sztorc jedna przy drugiej, **meandrem**, **szlakami z kółeczek**, z lub **kółeczek połączonych między sobą liniami stycznymi**; a także **przedstawieniami żywych istot** (lejące **ptaki**, stylizowane figury **ludzi**, **dom mieszkalny na palach**, czyli palafit), (Ilustracja 6);

- na krawędziach tegoż tympanonu były cztery pełnoplastyczne **figurki żab** zwrócone głowami przeciwnie do kierunku ruchu zegara.

Natomiast na bocznych powierzchniach bębna widniały (w niskim reliefie):

- **postacie ludzkie**, rozpoznane po stroju, jako **chińscy dostojnicy** oraz **przybysze z Azji Środkowej**;

- stylizowani **wojownicy w pióropuszech** płynącymi **statkami** (Ilustracja 7);

- **statek**, który miał wysoki dziób i rufę; na dziobie i rufie widniały **głowy ptaków**, przy czym na dziobie – głowa **dzioboroźca**, ptaka do dziś mającego symboliczne znaczenie w niektórych kulturach Indonezji (np. wśród Dajaków – autochtonów Borneo), (Ilustracja 8);

- **domy** na palach (palafity);

- **ryby** (z widocznym wnętrzem, m.in. pęcherzem pławnym, czyli ujęte tak, jakby w prześwietleniu promieniami Roentgena; sposób ujęcia dobrze znany w sztuce pierwotnej);

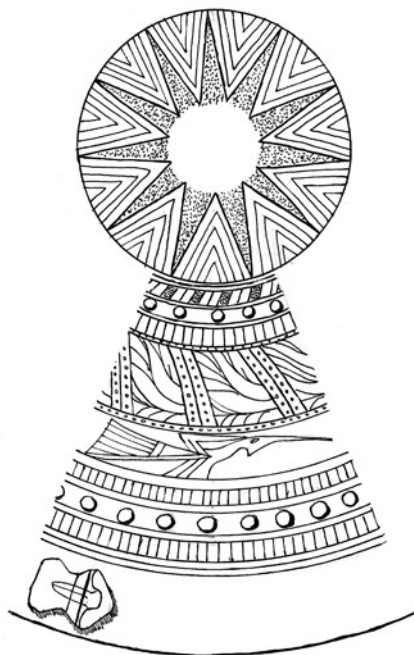
- **krab**;

- **ptaki** o długich dziobach (udowodniono, że jest to gatunek czapli);

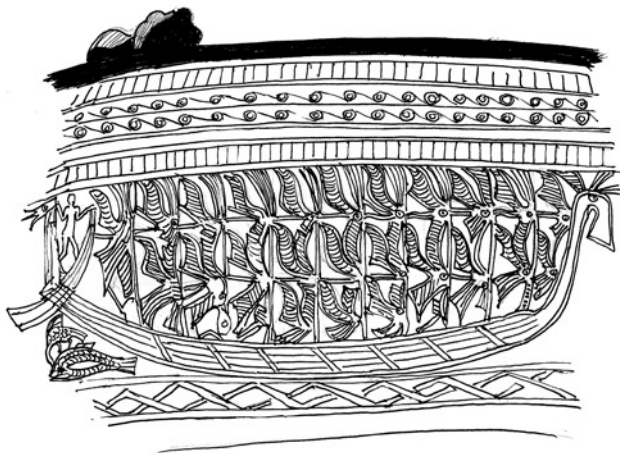
- **konie** i **ślonie**;

- **tygrys**;

- liczne **ornamenty geometryczne** w postaci: **meandra**, szlaków z drobnych **kół**, z małych **trójkątów**, pionowych **beleczek**, **meandra**, z **kółek połączonych stycznymi**.



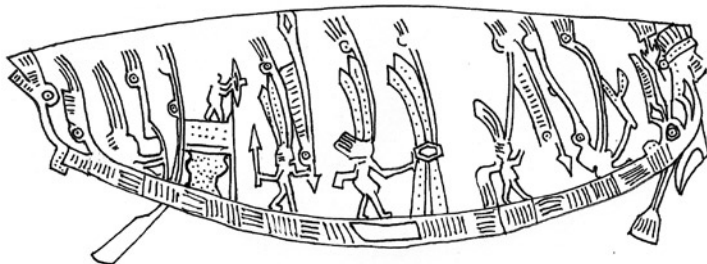
**Ilustracja 6.** Tympanon (górną powierzchnią, pełniącą rolę membrany) brązowego bębna typu Heger z Indochin; motywy typowe dla kultury Dong Son<sup>34</sup>



**Ilustracja 7.** Typowa dekoracja bocznej powierzchni bębna Heger z Indochin: statek ze stylizowanymi wojownikami<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Rys. wykonano wg: A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, tabl. 21.

<sup>35</sup> Rys. wykonano wg: W. G. Solheim II, *A Brief History of the Dongson Concept*, „Asian Perspectives” XXVIII (1), 1988–1989, s. 27.



**Ilustracja 8.** Statek z bocznej powierzchni bębna Makalamau (typ Heger I) z Indochin<sup>36</sup>

Na południowej Sumatrze, w dystrykcie Bangkinang, dokonano w 1951 roku znaleziska zespołu stylizowanych figurek ludzkich z brązu<sup>37</sup>. Są one mocno uproszczone, złożone z najprostszyc form: z cienkich, lekko pogiętych beleczek oznaczających tułów, głowę i kończyny oraz – na głowie – spiralne ucho do zawieszania (były to zawieszki do stroju). Przy całej prostocie – są ukazane w ruchu, w tańczącej pozie. Mocne podkreślenie elementu ruchu odróżnia te figurki od statycznych, typowo indonezyjskich rzeźb ludzi, znanych z kultur megalitycznych. Przypuszczalnie, mimo swej prostoty pochodzą z epoki brązu.

Znane są także brązowe wyobrażenia niektórych zwierząt (**kogut**, nieokreślone **czworonogi**)<sup>38</sup>, w takim samym, uproszczonym stylu jak brązowe figurki ludzi z Bangkinang, mogą więc i one pochodzić dopiero z epoki brązu, w dodatku z Indochin, nie z Indonezji.

Na Płaskowyżu Pasemah, na południowej Sumatrze znajdują się liczne megality (w tym kamienne rzeźby pełne), których niezwykłość polega na tym, że zostały w nich wyobrażone formy pochodzące z ornamentyki brązowej. Są tu: **figury ludzi** (wojowników) **na słońiach i bawołach**, **scena walki ludzi z wielkim wężem**, **figury zwierząt**. Nastąpiło tam przeniesienie ikonografii z epoki nowszej do materiału z epoki dawniejszej; ponadto przeniesienie motywów z kontynentalnej Azji południowo-wschodniej do sztuki Archipelagu<sup>39</sup>.

Zatem motywami występującymi w kręgu brązowej kultury Dong Son, a znajdowanymi w Indonezji były: **wieloramienna gwiazda** i inne **formy geometryczne**: szlaki z **beleczek**, **kółek**, **kółek połączonych stycznymi**, **meander**; **postacie ludzkie**; różne i liczne **postacie zwierząt** (ryba, krab, żaba, ptaki, wąż, bawół, koń, tygrys, słoń); ponadto **statek** oraz **dom na palach**.

<sup>36</sup> Rys. wykonano wg: A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, tabl. 19.

<sup>37</sup> A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, tabl. 8.

<sup>38</sup> S. Kossak, *Bronze and Iron Age Indonesia* [w:] D. Newton (red.), *Arts of the South Seas*, Prestel Verlag, Munich 1999, s. 21.

<sup>39</sup> A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, s. 8.



## Konkluzja: Co mogło być wspólne w indonezyjskim neolicie i w indochińskiej sztuce brązu Dong Son

W świetle ustaleń D. Newtona i A. Granucciego jest wiadome, że w brązowych bębnach wykonywanych na Archipelagu kontynuowano własne, neolityczne ornamenty, tyle, że w nowym materiale. Ornamenty te były odrębne, samodzielne wobec ornamentów pochodzących z bębnów Dong Son i na ogół bardziej archaiczne, jeśli chodzi o stopień ich skomplikowania.

Wydaje się jednak, że na obu obszarach (tj. w Indochinach i w Indonezji) pewne ornamenty w epoce brązu się powtarzały, jak można wnosić z dostępnej literatury przedmiotu i zawartego w niej materiału fotograficznego. Takimi były: **wieloramienna gwiazda, okręgi połączone stycznymi, szlaki z beleczek** i szlaki **z drobnych trójkątów, figura ludzka** (choć w różnych odmianach stylistycznych), a także przypuszczalnie **łódź, bawół i wąż**. Czy w przypadku tych wzorów nastąpiło zapożyczenie ich z kultury Dong Son do Indonezji, czy też czerpano z jeszcze starszego, wspólnego źródła? Jeśli tak, to być może należałoby je usytuować tam, skąd pochodzą znaleziska brązowe starsze niż kultura Dong Son – w Tajlandii<sup>40</sup>? A może usprawiedliwiony jest domysł, że wspólnych źródeł należy szukać gdzieś w południowych Chinach, w prehistorii, gdyż stamtąd wywodzili się przodkowie Indonezyjczyków, a nadto są to tereny stosunkowo niedalekie od północnego Wietnamu i położonej na jego obszarze, wioski Dong Son?

Motywy neolityczne i brązowe są to motywy prehistoryczne, to znaczy starsze niż pismo. Wprawdzie pismo było wynalazkiem związanym w ogólności z epoką brązu, ale do Indonezji dotarło jednak później, z Indii, w epoce wpływów indyjskich, które bardzo odmieniły część zachodniej Indonezji (większość Sumatry, Jawę, Bali). Motywy neolityczne i brązowe złożyły się w Indonezji na podstawę miejscowej sztuki, widoczną do dziś w sztuce plemiennej (ludów zwanych megalitycznymi) tego kraju. Na tę podstawę nawarstwiły się późniejsze wpływy indyjskie, chińskie, muzułmańskie i europejskie, choć nie na całym obszarze kraju. Przyjmuje się, że w sztuce neolitu i brązu w zasadzie nie występowały motywy roślinne, a ich pojawienie się nastąpiło właśnie w tej następnej fazie, w fazie indyjskiej.

---

<sup>40</sup> Znalezisk dokonano w Non Nok Tha w północno-wschodniej Tajlandii i są datowane jakoby na 3. tys. lat przed Chrystusem; wg: H. G. Solheim II, *A Brief History of the Dongson Concept, „Asian Perspectives”* XXVIII (I), 1988–1989, s. 24–26.

## Literatura

- A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1959.
- F. Brinkgreve, R. Sulistianingsih (red.), *Sumatra. Crossroads of Cultures*, KITLV Press, Leiden 2009.
- M. Gittinger, *Splendid Symbols. Textiles and Traditions in Indonesia*, The Textile Museum, Washington 1979.
- A. Granucci, *The Art of the Lesser Sundas*, Editions Didier Millet, Singapore 2005.
- A. van der Hoop, *Indonesische Siermotieven, Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Batavia 1949.
- H. I. Jessup, *Motif and Meaning in Indonesian Textiles*, [w:] J. Puranananda (red.), *Through the Thread of Time. Southeast Asian Textiles*, The James H.W. Thompson Foundation Symposium Papers, River Books, Bangkok 2004.
- D. Newton (red.), *Arts of the South Seas*, Prestel Verlag, Munich 1999.
- R. Maxwell, *Textiles of Southeast Asia*, Periplus Editions, Singapore 2003.
- S. Rodgers, *Power and Gold. Jewelry from Indonesia, Malaysia and the Philippines*, Prestel Verlag, Munich 1990.

---

**Krzysztof Morawski**

**Most ancient – Neolithic and Bronze – ornamental patterns  
in Indonesia**

(summary)

Neolithic and Bronze patterns in Indonesia (c. 2000 BC to the first centuries AD) such as the double spiral (similar to the letter S), triangle and face-mask make the foundation of the Indonesian ornamentation, older than the later cultural influences: Indian, Chinese, Muslim and European.

The text separates motifs derived from the Neolithic Indonesian tradition and from the Dong Son culture (i.e. the Bronze Age in Indochina). An attempt was also made at a hypothetical list of those ornaments that were repeated in both cultures, expressing the assumption that they could have had a common, even older, source. [tłum. K.M.]



Maria Szymańska-Ilnata  
(Muzeum Azji i Pacyfiku, Instytut Sztuki PAN)

## Ewolucja formy i zmiana kontekstu wykonania sztuki *indang* z Zachodniej Sumatry

Niniejszy artykuł został przygotowany na podstawie prac magisterskich i licencjackich napisanych w Instytucie Sztuki Indonezyjskiej w Padang Panjang i Universitas Gajah Mada w Yogyakarta, publikacji indonezyjskich badaczy oraz własnych badań terenowych przeprowadzonych w 2011 i 2013 roku na Sumatrze Zachodniej.<sup>1</sup>

Słowo *indang* oznacza zespołowy śpiew, taniec i grę na niewielkich bębnach obręczowych (Ilustracja 1), wykonywane przez grupę młodych mężczyzn. Jak pisze Ediwar, jeden z indonezyjskich badaczy tego tematu, społeczeństwo uznaje, że *indang* na obszarze zajmowanym przez grupę etniczną Minangkabau rozprzestrzenił się z zachodniego wybrzeża Sumatry, zwanego Pariaman, dokąd dotarł prawdopodobnie z obszarów będących pod wpływem kultury i religii muzułmańskiej. Pariaman, jako jeden z bardziej znaczących portów w regionie, od wieków był miejscem stykania się różnych kultur i tradycji, czego skutki widoczne są do dziś. Do XVII wieku przybywały do niego statki handlarzy z Europy, Bliskiego Wschodu i Azji, aby kupować tam pieprz,

---

**MARIA SZYMAŃSKA-ILNATA** – pracownik Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, doktorantka w Instytucie Sztuki PAN, absolwentka muzykologii i etnologii na Uniwersytecie Warszawskim, była stypendystka Rządu Republiki Indonezji (program Darmasiswa; studia w Instytucie Sztuk Indonezji (Institut Seni Indonesia – ISI) w Surakarcie). W 2008 roku prowadziła badania poświęcone tradycyjnym formom jawajskiego teatru aktorskiego. Od 2010 roku zajmuje się tradycyjnym instrumentarium muzycznym Sumatry Zachodniej, gdzie w 2011 i 2013 roku prowadziła badania naukowe. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół szeroko pojętej kultury tradycyjnej Indonezji, ze szczególnym uwzględnieniem obszaru Minangkabau i Jawy Środkowej. Aktywnie promuje indonezyjską kulturę w Polsce poprzez działalność naukową i artystyczną. Jako muzyk i tancerka współpracuje z Warszawską Grupą Gamelanową – jedynym w Polsce zespołem wykonującym muzykę jawajską. Jest członkinią Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”.  
Kontakt: mszymanskailnata@muzeumazji.pl

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. „Kultura muzyczna Sumatry w świetle źródeł historycznych i terenowych badań współczesnych”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/N/HS2/02145.



**Ilustracja 1.** Bęben obęczowy z Zachodniej Sumatry (fot. M. Szymańska-Ilnata)



**Ilustracja 2.** Różnej średnicy bębny obęczowe z obszaru Minangkabau (fot. M. Szymańska-Ilnata)

złoto i inne owoce sumatrzańskiej ziemi. Na początku XVII wieku przeszedł on pod wpływem sułtana z prowincji Aceh. Indonezyjscy badacze uważają, że to właśnie w tym okresie sztuka *indang* dotarła do Sumatry przeszła niewielkie przemiany i stosowana była jako środek do popularyzacji islamu. Badacze przyjmują, że podobną drogą do Indonezji dotarło wiele instrumentów muzycznych, między innymi rebab oraz skrzypce. Część tych instrumentów i gatunków czy technik muzycznych została przez autochtonów przejęta i dostosowana do ich estetyki i potrzeb. Stało się to także ze sztuką *indang*, którą określić można jako połączenie tańca, gry na bębnach i śpiewu<sup>2</sup>. Sama nazwa pochodzi prawdopodobnie od słowa „bendang”, które znaczy jasny i wiąże się z funkcją jaką dawniej pełniła ta muzyczna sztuka, czyli wyjaśnianiem, objaśnianiem tekstów Koranu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ediwar, *Perjalanan kesenian indang dari surau ke seni pertunjukan rakyat Minangkabau di Padang Pariaman Sumatera Barat*, Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta 1999, s. 69–79.

<sup>3</sup> Ediwar, *Indang Pariaman salah satu pertunjukan rakyat Minangkabau*, Akademi Seni Karawitan Indonesia, Padangpanjang 1995, s. 3.



**Ilustracja 3.** Miejsca uderzania w membranę (fot. M.Szymańska-Ilnata)

*Indang* to rodzaj performansu, w którym grupa kilku lub kilkunastu mężczyzn siedzi „po turecku” w jednej linii, dotykając się ramionami i kolanami. Każdy z nich trzyma w dłoni niewielki, obręczowy bęben. Mężczyźni grają na bębnach, wykonują określone gesty rękoma jakby tańcząc i śpiewają. Bębny obręczowe wykorzystywane w tej sztuce nazywają się *rapa’i* (Pariaman) lub *rabana* (Solok). Mają one różne średnice, od kilku do kilkudziesięciu centymetrów, a zatem także różną wysokość brzmienia. Największe, używane w muzyce silniej związanej z religią mają nawet do 70 cm średnicy, natomiast średnica najmniejszych, wykorzystywanych w bardziej nowoczesnej muzyce wynosi około 17 cm<sup>4</sup>. (Ilustracja 2)

Obręcz bębna wykonywana jest z twardego, lecz lekkiego drewna, posiada większą średnicę w miejscu przymocowania membrany i mniejszą po stronie otwartej. Membrana wykonywana jest z koziej skóry, przygotowanej przez rozciągnięcie na stelażu, wysuszenie i oczyszczenie z włosów. Przed zamocowaniem na obręczy, skóra jest moczona w wodzie, aby łatwiej ją było naciągnąć. Do drewnianej ramy przybijana jest gwoździem przypominającymi pinezki, które stanowią jednocześnie dekorację instrumentu. W niektórych rabanach, w obręczy wycinane jest okienko, w którym montowane są nanizane na pręt talerzyki, dodatkowo wzbogacające dźwięk instrumentu. Bardzo często wykonywane są one ze starych monet. Zazwyczaj w rabanie występuje tylko jedno takie okienko, z zamocowanymi dwoma talerzykami. Każdorazowo, przed rozpoczęciem gry, pomiędzy membranę, a krawędź obręczy wciskany jest kawałek rotangu o odpowiedniej grubości, dzięki czemu membrana zyskuje właściwe napięcie i wydaje dźwięk o określonej wysokości brzmienia. *Indang* trzymany jest w lewej ręce, za dolną część obręczy i uderzany prawą dłonią. Wydobyc z niego można 3 rodzaje dźwięku, w zależności od miejsca, w które uderzamy. (Ilustracja 3)

<sup>4</sup> A. Thah, *Peralatan hiburan dan kesenian tradisional Minangkabau*, Departemen Pendidikan dan kebudayaan daerah Sumatera Barat, 1985/1986, s. 71.

*Tak* – trzy palce uderzają membranę w miejscu, w którym styka się z obręczą. Talerzyki są wówczas na górze.

*Tung* – uderzenie w obszar pomiędzy obręczą, a środkiem membrany. Talerzyki wówczas słychać, ale nie są dźwiękiem dominującym

*Pak* – uderzenie całą dłonią w środek instrumentu, podczas gdy palce lewej ręki tłumią talerzyki<sup>5</sup>.

Na podstawie tradycyjnych przekazów ustnych przyjmuje się, że na obszarze Pariaman *indang* wykorzystywany był w tak zwanych *surau* (Ilustracja 4) czy *mushalach* jako pomoc do nauki recytacji Koranu. W poszczególnych miejscowościach organizowane były spotkania dla chłopców, którzy gromadzili się wraz ze swoim nauczycielem, słuchali jego nauk i ćwiczyli się w recytacji i interpretacji Koranu. Wykorzystanie bębnów i wykonywanie na nich różnych motywów rytmicznych nie tylko ułatwiało zapamiętywanie tekstów, ale także sprawiało, że spotkania te stawały się atrakcyjniejsze. Wspólne śpiewanie i granie stopniowo stawało się coraz bardziej złożone i widowiskowe, a grupy z sąsiednich *surau* zapraszały się do siebie wzajemnie<sup>6</sup>. W końcu zaczęto organizować konkursy sztuki *baindang*. Startowały w nich grupy z *surau* z różnych miejscowości, a konkursy były swego rodzaju egzaminem ze znajomości Koranu. Polegały one na wzajemnym zadawaniu pytań przez obie grupy i odpowiadaniu na nie. Jeśli któraś grupa nie umiała odpowiedzieć na zadane pytania przegrywała. Jej przeciwnik, wraz ze zwycięstwem w zawodach zyskiwał uznanie lokalnej społeczności, a do *surau*, która zwyciężyła w konkursie tłumnie przybywali nowi uczniowie<sup>7</sup>.

W Pariaman, w tego typu konkursach uczestniczą trzy grupy mężczyzn, którzy siedząc w trzech rzędach tworzą trójkąt. Konkursy odbywają się w otwartej przestrzeni, na placu lub w *surau*, a współcześnie najczęściej na scenie<sup>8</sup>. Każda grupa składa się z 8 mężczyzn, z których jeden jest nazywany *tukang zikir/dikie* i pełni funkcję przywódcy. Rozpoczyna on solowy śpiew, zadaje pytania i odpowiada na pytania postawione przez przeciwnika. Funkcję tę pełni zwykle najbardziej doświadczony muzyk. Pozostałych siedmiu mężczyzn określa się mianem *anak indang*. Siedzą oni w rzędzie, stykając się ze sobą ramionami i kolanami, grają na rabanach, śpiewają i tańczą. Wśród muzyków *indang* panuje hierarchia. Osoba najbardziej doświadczona i posiadająca największą wiedzę zostaje *tukang dikie/zikir*. Drugi w hierarchii jest mężczyzna siedzący po środku grupy *anak indang*, nazywany *tukang aliah*. To on daje sygnały do zmiany rytmu, melodii czy gestów. Po jego obu stronach siedzą dwaj pomocnicy, którzy nazywają się *tukang apik*. Zadaniem pierwszego z nich jest odpowiadanie lub tworzenie muzycznych wariacji w stosunku do rytmów wybijanych na rabanie przez *tukang aliah*. Drugi z nich ma natomiast wybijać rytm różniący się od tego, wykonywanego przez pierwszego *tukang apik*. Jeden

<sup>5</sup> Faizaturrahman, *Seni pertunjukan indang Solok di Daerah Tabek Dangka Nagari Talang Kecamatan Gunung Talang Kabupaten Solok Propinsi Sumatera Barat (Kajian Musikologi)*, Departemen Pendidikan Nasional Sekolah Tinggi Seni Indonesia, Padangpanjang 2006, s. 67–68.

<sup>6</sup> U. Dhavida (red.), *Alat kesenian bernafaskan islam di Minangkabau*, Padang 2005, s. 34.

<sup>7</sup> Wywiad z Daranisem ur. 1939 r. zam. Solok, z dn. 2.09.2011 r.

<sup>8</sup> U. Dhavida (red.), *Alat kesenian bernafaskan islam*, s. 35.





**Ilustracja 4.** *Surau* – dom spotkań i modlitwy (fot. M. Szymańska-Ilnata)



**Ilustracja 5.** Usytuowanie muzyków podczas występu (fot. M. Szymańska-Ilnata)



**Ilustracja 6.** Nauczyciel grupy *indang* z Solok (fot. M. Szymańska-Ilnata)



**Ilustracja 7.** Wykorzystanie bębnow obręczowych do wykonywania muzyki w korowodzie weselnym (fot. M. Szymańska-Ilnata)

z *tukang apik* może stać się także pomocnikiem lub nawet zastępcą *tukang aliah*. Pomaga mu odpowiedzieć na zadane pytania i stworzyć tekst do zaśpiewania, a jeśli *tukang aliah* jest wyjątkowo niedysponowany, przejmuje jego zadania. Kolejne miejsca zajmują *tukang pangga*, którymi zostają zazwyczaj chłopcy w wieku 12–17 lat. Siedzą zwykle po dwóch lub trzech, po bokach obu *tukang apik*. Powtarzają śpiew *tukang aliah* i *graja* na rabanie wybijając rytmy takie jak drugi *tukang apik*. Ich funkcję określa się jako dekoracyjną, upiększającą występ. Ostatnią, najniższą położoną w hierarchii grupę stanowią *tukang palang*, czyli najmłodsi muzycy (7–12 lat). Zajmują oni miejsca na końcach rzędu i wykonują te same motywy rytmiczne, co drugi *tukang apik*<sup>9</sup>.

Nazwy i podział funkcji w zespołach z Solok wygląda nieco inaczej. Dwaj śpiewacy pełnią rolę *tukang dikia* i siedzą za grupą *anak indang*. *Tukang aliah* jest jeden i pełni takie same funkcje jak w *indang* Pariaman. *Tukang lapiak* inicjuje wszelkie zmiany dynamiczne, a *tukang imbau* sygnalizuje zmiany motywów rytmicznych. *Tukang apik* jest w zespołach tylko jeden, a jego zadaniem jest pomoc *tukang lapak*, który siedzi pomiędzy nim a *tukang giriang*, poprzez granie tego samego, co *tukang giriang* (w Pariaman *tukang palang*)<sup>10</sup>. (Ilustracja 6)

Sposób siedzenia jest niezwykle ważny dla odpowiedniej komunikacji podczas występu. Siedzący obok siebie mężczyźni stykają się ramionami. Siedzący po lewej stronie, swoją prawą, zgiętą w kolanie nogę opiera o lewą nogę sąsiada. W ten sposób każdy ruch wykonany przez pojedynczego muzyka odczuwany jest przez jego sąsiadów, co pozwala skoordynować taniec. W ten sposób, w jednej linii, ustawieni są wszyscy *anak indang*. Za ich plecami siedzi natomiast trzech mężczyzn pełniących najbardziej odpowiedzialne funkcje w zespole: *tukang dikie*, *sipatuang sirah* (ind. *capung merah*) i *tuo indang*<sup>11</sup>. Funkcja pierwszego z nich została już opisana powyżej. *Sipatuang sirah* dba o powodzenie podczas występów i zapewnia grupie bezpieczeństwo zarówno fizyczne, jak i duchowe. Często posiada umiejętności nadprzyrodzone lub bywa czarownikiem. *Tuo indang* odpowiedzialny jest za dobrobyt grupy – poszukiwanie środków finansowych umożliwiających grupie działanie i wypłacanie członkom zespołu należnego im wynagrodzenia. Poza tym wspiera on także *tukang dikie* podczas występów podsuwając odpowiedzi na zadane mu pytania<sup>12</sup>. (Ilustracja 7)

Takie ustawienie i duża rozpiętość wiekowa muzyków sprzyja ciągłości w przekazywaniu tradycji *indang*. W sztuce tej każdy pokonuje kolejne stopnie w hierarchii, a zarazem kolejne miejsca w rzędzie muzyków, zaczynając od skrajnych, w kierunku środka. Osoby szczególnie uzdolnione, posiadające umiejętność tworzenia improwizowanych tekstów rymowanych, dobrze znające Koran, a także posiadające określone cechy charakteru mogą zostać *tukang dikie*. Łączy się to także z pewnym prestiżem, gdyż w przypadku wygrania konkursu, to *tukang dikie* uznawany jest przez widzów za idola i to jemu przypisywane są największe zasługi.

<sup>9</sup> Ediwar, *Perjalanan kesenian indang dari surau ke seni pertunjukan*, s. 135–138.

<sup>10</sup> Faizaturrahman, *Seni pertunjukan indang Solok*, s. 59–60.

<sup>11</sup> U. Dhavida (red.), *Alat kesenian bernafaskan islam*, s. 36.

<sup>12</sup> Wywiad z Syafrilem ur. 1954 r., zam. Kayu Aro, z dn. 22 marca 2013 roku.

Konkursy odbywają się zazwyczaj w porze nocnej. Grupy występują kolejno, po sobie. Podczas występu pierwszej grupy, pozostałe pilnie słuchają i wychwytyują wszelkie popełniane przez nią błędy, które następnie wypomną podczas swojego występu. Pierwsza grupa formułuje także swoje pytania, na które przeciwnik będzie musiał odpowiedzieć w trakcie swojej prezentacji. Najczęściej tego typu konkursy trwają dwie kolejne noce, a w trakcie każdej z nich poszczególne grupy prezentują się jeden raz. Pierwsza noc nazywana jest *indang naik*. Występy trwają od godz. 24.00 do 4.00, w związku z czym każdy zespół ma około 80 minut na swój występ. Druga noc określana jest terminem *lamjuang*, a występy trwają od godz. 20.00 do 4.00. Prezentacje podzielone są na 3 części *galegek sanjo* (zmiersch) – rytmy radosne, *galegek laruik* (północ) – mniej radosne i ruchliwe, pytania stają się coraz trudniejsze i *galegek ari ka siang* – pieśni smutne, o rozstaniu<sup>13</sup>.

*Indang* rozwijał się w *surau* do czasów pojawienia się na Sumatrze medres. Pierwsza tego typu szkoła powstała w 1909 roku w Padang, a następnie w Batu Sangkar i kolejnych miastach. Uznano bowiem, że system stosowany w *surau* nie odpowiada wymogom nowych czasów<sup>14</sup>. Te zmiany były zagrożeniem dla dalszego istnienia sztuki *indang* i w znacznym stopniu przyczyniły się do dużych zmian, które obserwować możemy od tamtego czasu po dziś.

W 1917 roku grupa *indang* z Koto Marapak zaczęła wprowadzać zmiany, które miały uchronić sztukę *indang* od zniknięcia. Zaczęły pojawiać się teksty związane z prawem zwyczajowym, ekonomią, sprawami społecznymi, edukacją. *Indang* został także urozmaicony rytmicznie i ruchowo, przez co stawał się bardziej atrakcyjny dla publiczności. Muzyków zaczęto zapraszać na występy, które miały wzbogacać program ważnych uroczystości lokalnych, takich jak wybory nowych władz wioski, zakończenie budowy domu, a w późniejszym czasie także obchody świąt państwowych, co również wiązało się z powstawaniem nowych, dostosowanych do sytuacji tekstów<sup>15</sup>. Potencjał tego rodzaju sztuki jako medium do przekazywania ważnych informacji oraz kształtowania poglądów i świadomości mieszkańców Sumatry Zachodniej odkryły także urzędy państwowe. Zaczęły one wspierać działające grupy *indang* i współpracować z nimi. Efektem tych działań są nowe teksty mające popularyzować niektóre programy czy działania rządu, m.in. kampanie na rzecz planowania rodziny, przestrzegania zasad higieny czy dbania o środowisko. Przykład takiego nowoczesnego tekstu zamieścił w jednej ze swoich prac Ediwar:

*Batang sago dahannyo patah,  
Jatuah ka tanah ujuang rantiangnyo,  
Janganlah lupu jo pasan pamarintah,  
Cukuik duo sajo anak kito*<sup>16</sup>

<sup>13</sup> U. Dhavida (red.), *Alat kesenian bernafaskan islam*, s. 141.

<sup>14</sup> Ediwa, *Indang Pariaman salah satu pertunjukan*, s. 8.

<sup>15</sup> Tamże, s. 9–10.

<sup>16</sup> Tamże, s. 11.

Konar drzewa sago złamał się,  
 Na ziemię spadła z niego gałązka,  
 Nie zapomnij wskazówki urzędu,  
 Wystarczy dwoje dzieci (tłum. M.S.I.)

Przekaz w nim zawarty jest bardzo prosty i zrozumiały dla każdego słuchacza. Wpisuje się w politykę społeczną Rządu Indonezyjskiego, który nakłania obywateli do planowania rodziny i ograniczenia przyrostu naturalnego. Obecnie w Indonezji promowany jest model rodziny 2+2, który w tamtym regionie jest raczej rzadkością. Lokalne władze starają się zatem wykorzystać wszelkie sposoby, także tradycyjne formy sztuki, aby przekaz ten dotarł do obywateli. Cytowany powyżej tekst posiada cechy tekstu poetyckiego, tradycyjnie występującego w kulturze Minangkabau, dla którego charakterystyczne są strofy składające się z czterech wersów oraz rymy końcowe krzyżowe. Powstające współcześnie teksty nadal tworzone są w dialekcie Minangkabau oraz zawierają liczne metafory.

Jak wspomniano wyżej, *indang* z obszaru Pariaman rozprzestrzenił się i znany jest także w innych częściach Sumatry Zachodniej. W rejonie, w którym skoncentrowały się moje badania, czyli w okolicach miejscowości Solok, także można jeszcze znaleźć działające grupy. Najważniejsze zmiany w stosunku do opisanej powyżej tradycji, to między innymi zastosowanie większych instrumentów. Bębny z Solok mają większą średnicę niż te z obszaru Pariaman. Zawody rozgrywane są tylko pomiędzy dwiema grupami, a nie trzema. Zmiany w funkcjonowaniu tej sztuki zachodziły jednak w podobnym kierunku. Przede wszystkim *indang* „opuścił” *surau* i zyskał nowe miejsca, w których jest praktykowany. Współcześnie coraz mniej widoczne stają się jego funkcje religijne, pojawiają się natomiast nowe, takie jak oprawa uroczystości tradycyjnych – wesel, obrzezania i in., wspieranie działań młodzieży i lokalnej społeczności – zbiórki pieniędzy na określony cel, wspieranie działań rządowych – kampanie polityczne czy informowanie o programach pomocowych i oświatowych<sup>17</sup>. (Ilustracja 7) Rozwinięciu uległy elementy rozrywkowe, takie jak fragmenty zawierające teksty komiczne, dotyczące najczęściej relacji pomiędzy młodymi ludźmi. Większy nacisk kładziony jest także na estetykę występów – ładne teksty, ciekawe i dobrze skoordynowane gesty, dobrze dobrane i podkreślające charakter tekstów motywy rytmiczne.

Coraz częściej zdarza się także, że występuje tylko jedna grupa *indang*. Częściowo związane to może być z coraz mniejszą popularnością tej sztuki, a więc tym, że na danym terenie aktywna pozostała już tylko jedna grupa. Z drugiej strony łączy się to także ze zmianą charakteru występów oraz tekstów. Grupy nie muszą już udowadniać swojej znajomości Koranu czy tradycyjnego prawa, a jedynie być atrakcją i widowiskiem przyjemnym dla publiczności. W pierwotnej formie zawodów czy konkurencji, grupy *indang* występują obecnie najczęściej podczas festiwali i konkursów. Wykonywane teksty i za-

<sup>17</sup> Faizaturrahman, *Seni pertunjukan indang Solok*, s. 48.

dawane pytania dotyczą wówczas najczęściej tematów historycznych, związanych z wydarzeniami lokalnymi, których znajomością powinni się wykazać przewodnicy grup. Jeśli dwie grupy *indang* zostaną zaproszone na wesele, zwykle poruszają tematy dotyczące relacji młodych ludzi, które nazywane są *radat bunga*. Zdarza się to już jednak bardzo rzadko, ponieważ wymaga od organizatorów wesela dużych nakładów finansowych. Grupy *indang* są bowiem współcześnie coraz bardziej rozbudowane. Poszczególne funkcje muzyczne zostały zmnożone. Grupy liczą zatem nawet do dwudziestu kilku muzyków. Za swoje występy oczekują zapłaty, która po odjęciu kosztów transportu i podzieleniu pomiędzy członków zespołu będzie adekwatna do ich wysiłku czyli całonocnego występu. Osoba zapraszająca zespół *indang* musi także zapewnić jego członkom poczęstunek, papierosy i napoje na cały czas trwania występu. Jak wynika z moich rozmów, zarówno z muzykami wykonującymi *indang*, jak i innymi ludźmi mieszkającymi w okolicach Solok, *indang* coraz rzadziej można zobaczyć na weselach. Rodzicom nowożeńców łatwiej jest sfinansować występ mniejszych zespołów, wykonujących na przykład muzykę *gambus*, z także widocznymi wpływami islamu. Wymaga ona znaczenie mniejszej liczby muzyków, zatem koszty zatrudnienia takiego zespołu są niższe.

Bębny *rabana* wykorzystywane są także przy innych okazjach i w innym rodzaju muzyki. Muzycy grający na nich mogą na przykład uczestniczyć w korowodzie weselnym i akompaniować melodiom wykonywanym na *talempong pacik*, czyli sześciu niewielkich gongach uznawanych za najbardziej tradycyjny i autochtoniczny instrument z Sumatry Zachodniej. Muzycy grają wówczas na stojąco, nie śpiewają i nie tańczą. Elementem łączącym ten rodzaj sztuki z performansem *indang* jest zatem jedynie instrument muzyczny<sup>18</sup>.

Sztuka *indang* w ciągu około 400 lat, bo na tyle szacuje się okres od jej przybycia na tereny Sumatry Zachodniej, uległa znacznym przekształceniom. Choć w świadomości ludzi Minangkabau nadal pozostaje jej związek z islamem, to tak naprawdę wiele tekstów prezentowanych współcześnie nie dotyczy już religii. Zdecydowanie większe związki z islamem mają takie rodzaje sztuki jak *salawat dulang/talam* – współzawodniczenie par mężczyzn grających na metalowych tacach czy *rabana dikie* – podobny rodzaj zawodów, z wykorzystaniem dużych bębnow obręczowych. *Indang*, dawniej wykonywany przez dorosłych mężczyzn, dziś praktykowany jest przez chłopców w wieku szkolnym i młodych mężczyzn. Próby stanowią dla nich rozrywkę oraz okazję do spotkania i wspólnego spędzenia wolnego czasu. Występy są zaś dodatkowym źródłem dochodu. Niezwykle istotne jest, że nadal zachowana zostaje ciągłość przekazu tej tradycji. Chłopców uczą starsi mężczyźni, którzy dawniej sami wykonywali *indang* i uczyli się od swoich przodków. Młodzież ucząc się pokonuje kolejne stopnie w hierarchii *indang*, a najlepsi zostają *tukang dikie*. Choć grup *indang* obecnie nie ma już wiele, to te, które działają cieszą się w swojej okolicy dużym zainteresowaniem młodzieży, a chętnych do nauki i kontynuowania tego zwyczaju nie brakuje. Można mieć nadzieję, że działania

<sup>18</sup> Tamże, s. 52.

urzędów, które starają się wspierać takie inicjatywy, będą mądre i rozważne. Dotychczasowe ich wsparcie polega na zapewnieniu skromnego sprzętu nagłośnieniowego dla takich grup, sponsorowaniu dodatkowych instrumentów (niestety głównie fabrycznych bębenków i tamburynów) oraz organizowaniu festiwali, w których uczestnictwo muzyków wykonujących tradycyjne formy sztuki jest bezpłatne, a często nawet wiąże się z wypłacaniem niewielkiego honorarium. Festiwale często podzielone są na dwie części – tradycyjną i nowoczesną. W drugiej z nich prezentować się mogą zespoły wykonujące muzykę rozrywkową – pop, rock itp., które, chcąc wystąpić, muszą wnieść opłatę rejestracyjną. Widoczne jest zatem faworyzowanie grup tradycyjnych, co powinno przyczyniać się także do dalszego ich istnienia.

Wśród indonezyjskich muzykologów zauważyć można zainteresowanie tego rodzaju sztuką, co potwierdzają powstające na uniwersytetach prace. Choreografowie i muzycy działający w szkołach artystycznych i domach kultury inspirowani tradycyjną sztuką i w postaci zmodyfikowanej prezentują ją na scenie. To z kolei silnie oddziałuje na kształt sztuki *indang* na prowincji, gdyż szefowie działających grup, pragnąc rozwijać swoje umiejętności i zyskiwać nowych odbiorców, modyfikują ją na wzór wersji obserwowanych na scenach i na nagraniach sprzedawanych w postaci płyt DVD na bazarach i publikowanych w Internecie. W obliczu dostępu do nowych technologii oraz możliwości czerpania inspiracji z różnorodnych źródeł, kultura lokalna ulega coraz większym i bardziej gwałtownym zmianom. Badacze mają zatem przed sobą skomplikowane i odpowiedzialne zadania, do których należy między innymi dokumentowanie i opisywanie obserwowanych zmian, a być może także próba przewidywania kierunku, w jakim one podążają. Sumatra Zachodnia jest obecnie obszarem, w którym dawne zwyczaje możliwe są jeszcze do uchwycenia, a proces następujących zmian jest coraz bardziej widoczny. Sztuka *indang* jest tylko jednym przykładem bogatej i niezwykle ciekawej kultury muzycznej tego regionu, przeżywającym aktualnie transformację. W sytuacji, kiedy widoczne są w niej wpływy kultury zachodniej, innych kultur Indonezji, a także działalność lokalnych władz i artystów, trudno przewidzieć efekty tych zmian. Pewne jest jednak to, że procesy te powinny być dokumentowane i analizowane, czego próba podjęta została w niniejszym artykule.

## Literatura

- A.Thaha, *Peralatan hiburan dan kesenian tradisional Minangkabau*, Departemen Pendidikan dan kebudayaan daerah Sumatera Barat, 1985/1986.
- Ediwar, *Indang Pariaman. Salah satu pertunjukan rakyat Minangkabau*, ASKI Padang Panjang 1995.
- Ediwar, *Perjalanan kesenian indang dari surau ke seni pertunjukan rakyat Minangkabau di Padang Pariaman Sumatera Barat*, Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta 1999.
- Faizaturrahman, *Seni pertunjukan indang Solok di Daerah Tabek Dangka Nagari Talang kecamatan Gunung Talang kabupaten Solok propinsi Sumatera Barat (Kajian Musikologi)*, Departemen Pendidikan Nasional Sekolah Tinggi Seni Indonesia, Padangpanjang 2006.
- U. Dhavida (red.), *Alat kesenian bernafaskan islam di Minangkabau*, Padang 2005.

## Źródła internetowe

- <http://www.youtube.com/watch?v=3Srx2YqC7Q> – indang Pariaman [dostęp: 29.08.2013]
- [http://www.youtube.com/watch?v=IG-kAhjv\\_uo](http://www.youtube.com/watch?v=IG-kAhjv_uo) – indang Solok [dostęp: 29.08.2013]



**Maria Szymańska-Ilnata**

**The evolution of form and change in the performance context of  
*Indang* art in Western Sumatra**

(summary)

*Indang* is a type of performance involving a group of men playing frame drums, singing and dancing. Traditionally it was associated with Islam and considered as an art serving to popularize the religion. The author describes the musical instruments, the traditional form of performances, the structure of a musical group and changes in the *indang* performances which can be observed on the basis of interviews with the musicians and the available literature, as well as observation of active, contemporary groups. [tłum. M. S. I.]



Dawid Martin  
(Uniwersytet Warszawski)

## Orkiestry *tanjidor* jako muzyczne dziedzictwo kolonialnej Batawii

Współczesna Dżakarta to jedna z największych metropolii Azji Południowo-Wschodniej. Jako miasto portowe, od początku swego istnienia, ma ona charakter kosmopolityczny. Już w okresie średniowiecza gród ten, wówczas znany jako Sunda Kelapa (a od 1527 roku jako Jayakarta), był jednym z najważniejszych centrów handlu azjatyckiego, do którego ściągali i gdzie swoje faktorie zakładali kupcy z Indii, Chin, krajów arabskich i wreszcie z Europy. Jeszcze bardziej wielokulturowy charakter miasto to zyskało wraz z nastaniem okresu kolonialnego. W 1619 roku dowodzona przez Jana Pieterszona Coena flotylla Kompanii Wschodnioindyjskiej (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, w skrócie VOC) zaatakowała i doszczętnie zniszczyła miasto, na którego ruinach Holendrzy wzniesli własną twierdzę, którą na cześć swoich legendarnych przodków – Batawów, nazwali Batawiał<sup>1</sup>. Port ten stał się „generalnym punktem zbornym”<sup>2</sup>, z którego statki „sławetnej Kompanii” wywoziły

---

**DAWID MARTIN** – etnomuzykolog, muzyk, dziennikarz muzyczny. W roku akademickim 2003/2004 jako stypendysta programu rządu Republiki Indonezji – Darmasiswa studiował grę na gamelanie jawajskim w Instytut Seni Indonesia w Yogyakarta. Podczas pobytu w Indonezji, jako muzyk, współpracował z wieloma tamtejszymi artystami, m.in. Michael'em Asmara, Heri'm Dono oraz grupami *Orkestra Taliwangso*, *Mandala*, *Tepellere*. Po powrocie do Polski został kierownikiem artystycznym jedyne go w kraju zespołu gamelanowego – Warsaw Gamelan Group, a także rozpoczął pracę w Akademickim Radiu Kampus, gdzie prowadzi audycję *W 60 minut dookoła świata* poświęconą *world music*. W roku 2007 ukończył studia w Instytucie Muzykologii UW pracą „Gamelan gedhe – wielkie orkiestry Jawy Środkowej. Tradycja a współczesność”, napisaną pod kierunkiem prof. Piotra Dahliga. Obecnie jest doktorantem w Zakładzie Etnomuzykologii Instytutu Muzykologii UW, gdzie prowadzi warsztaty gry na gamelanie dla studentów muzykologii UW. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień europejsko-indonezyjskich kontaktów muzycznych epoki kolonialnej. Członek Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat” oraz Polskiego Seminarium Etnomuzykologicznego. Kontakt: dawid.martin@uw.edu.pl

<sup>1</sup> M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia c.1300 to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 1981, s. 28.

<sup>2</sup> J. Balicki, M. Bogucka, *Historia Holandii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 220.

do Amsterdamu drogocenne towary pozyskane w Indiach Wschodnich, a także ośrodkiem administracyjnym holenderskich posiadłości w Azji oraz główną bazą wojskową stanowiącą przyczółek do dalszych działań militarnych na wyspach Archipelagu Indonezyjskiego. Z tych przyczyn Bawia stała się domem dużej społeczności europejskiej, którą tworzyli pracownicy kompanii – żołnierze, marynarze, urzędnicy, kupcy, duchowni kalwińscy i rzemieślnicy różnych profesji. Dynamicznie rozwijające się miasto przyciągało wielu imigrantów z różnych stron Nusantara, a także z innych regionów Azji (m.in. Chińczyków, którzy po dziś dzień stanowią w Dżakarcie największą mniejszość etniczną). Ponadto, wraz z postępującymi podbojami terytorialnymi Holendrów, populację Bawii zasilaly rzesze pojmanych niewolników. Według statystyk podanych przez sir Thomasa Stamforda Rafflesa, na początku brytyjskiego interregnum na Jawie, tj. w roku 1811, Bawię zamieszkiwało 47217 ludzi, z czego 543 stanowili Europejczycy, 1485 ich potomkowie urodzeni w koloniach, resztę zaś Azjaci – Chińczycy (11249), Balijszczy (7720), Jawajczycy (3331), Malajowie (3155), Makasarczycy (2029), Bugisi (1863) i inni, oraz niewolnicy w liczbie ponad czternastu tysięcy<sup>3</sup>. Z owego kulturowego tygla azjatyckich nacji wyłoniła się nowa grupa etniczna od holenderskiej nazwy miasta określana jako Betawi, posiadająca własny język (dialekt języka malajskiego) i bogatą kulturę, czerpiącą z dorobków jej różnorodnych protoplastów. Mieszkańcy Bawii wykształcili też unikalny folklor muzyczny, wykonywany m.in. przez orkiestry dęte zwane *tanjidor* złożone niemal w całości z instrumentarium proweniencji zachodniej.

## Orkiestry niewolnicze w czasach VOC

Według holenderskiego badacza Ernsta Heinsa, *tanjidor* wywodzi się z dawnych orkiestr złożonych z niewolników utrzymywanych w domostwach bogatych właścicieli ziemskich i przedstawicieli bawskiego patrycjatu.<sup>4</sup> Jak napisał Charles Ralph Boxer:

W domach holenderskich trzymano, często bez potrzeby, licznych niewolników, a to dla większej okazałości i dla zapewnienia sobie pozycji społecznej, podobnie jak czynili to Portugalczycy w Goa, Luandzie i Bahii. Pewna młoda mężatka, pisząc z Bawii w roku 1689 do swej ciotecznej babki w Holandii, tak oto określała obowiązki pięćdziesięciu dziewięciu niewolników w jej domu: „Trzej albo czterej młodzi chłopcy i tyleż dziewcząt towarzyszyło jej i jej mężowi, ilekroć wychodzili z domu. Pięcioro lub sześćcioro innych służących i pokojówek stało za ich krzesłami w czasie posiłków. Mieli orkiestrę złożoną z niewolników, grających w porze posiłków na harfie, violi i fagocie. Po troje lub czworo niewolników stale obsługiwało w domu pana i panią, a jeden siedział zawsze u wejścia, gotów biec na posyłki lub przyjmować wiadomości dla państwa. Pozostali niewolnicy zatrud-

<sup>3</sup> T. S. Raffles, *The History of Java*, tom II, Black, Parbury, and Allen, London 1817, s. 270.

<sup>4</sup> E. Heins, *Kroncong and Tanjidor – Two Cases of Urban Folk Music in Jakarta*, „Asian Music”, tom 7, nr 1, 1976, s. 28.

nieni byli przy różnych pracach w domu, piwnicy i spiżarni albo jako stajenni, kucharze, ogrodnicy i szwaczki<sup>5</sup>.

Wzmianki o orkiestrach niewolniczych odnaleźć można również w *Beschryvinge van Batavia (Opisie Batawii)* zamieszczonym w IV tomie monografii *Oud en nieuw Oost-Indiën (Stare i Nowe Indie Wschodnie)* wydanej w latach 1724–1726. Owo obszerne opracowanie stanowiące najpełniejszy opis holenderskich posiadłości w Azji Południowo-Wschodniej z czasów VOC, zostało napisane przez wielbego François Valentijna, który przebywał w Indiach Wschodnich w latach 1685–1695 oraz 1707–1713, pełniąc pastorską posługę na wyspie Ambon w archipelagu Moluków<sup>6</sup>. Wspominając swoją pierwszą podróż na Wschód Valentijn relacjonował, że w Batawii dane mu było wysłuchać koncertu zespołu złożonego w całości z niewolników, którzy w swym fachu osiągnęli prawdziwe mistrzostwo. W innym miejscu autor wzmiankował też o grupie niewolników grających na skrzypcach, violi da gamba, harfie oraz cytrze lub gitarze z taką wirtuozerią, że „nie dorównałby im żaden koncert w ojczyźnie [Holandii – przyp. autora]”<sup>7</sup>.

Nie wiemy niestety, jaki repertuar wykonywali ani skąd pochodzili muzycy wymienieni przez Valentijna i przez cytowaną w pracy Boxera C. van Beek. Z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać można, że nie byli to Jawajczycy ani Sundajczycy. Aby uniknąć potencjalnych konfliktów Holendrzy do pracy na Jawie ściągali niewolników z innych, czasami bardzo odległych, regionów Indonezji<sup>8</sup>. Według Charlesa Ralpha Boxera:

Niewolnicy indonezyjscy pochodzili w większości z Celebesu, Bali, Butungu i Timoru. Często zakazywano mocą prawa lub surowo ograniczano przywożenie do Batawii niewolników z Makasaru i Bali, ponieważ tamtejsi mieszkańcy mieli skłonność do wpadania w amok lub do okrutnego mszczenia się za złe traktowanie; wydaje się jednak, że w praktyce lekceważono te okresowo obowiązujące zakazy<sup>9</sup>.

Niewolnicy z terenów Indonezji, m.in. ze względu na swoją muzykalność stanowili bardzo poszukiwany, żywy towar i trafiali nawet do innych, odległych kolonii holenderskich:

Wielu podróżników zwracało uwagę na specyficzne zjawisko życia w kolonii Kap, mianowicie na talent muzyczny niewolników „małajskich” oraz ich umiejętność grania ze słuchu. „Znam wiele bogatych domów – pisał Lichtenstein w roku 1803 – gdzie nie ma jednego niewolnika, który by nie umiał grać na jakimś instrumen-

<sup>5</sup> C. R. Boxer, *Morskie imperium Holandii 1600–1800*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1980, s. 245.

<sup>6</sup> J. G. Taylor, *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*, The University of Wisconsin Press, Madison 1983, s. 23.

<sup>7</sup> F. Valentijn, *Oud en nieuw Oost-Indiën*, tom IV, Joannes van Braam, Amsterdam 1726, s. 366.

<sup>8</sup> J. G. Taylor, *The Social World of Batavia*, s. 18.

<sup>9</sup> C. R. Boxer, *Morskie imperium Holandii*, s. 245.

cie i gdzie natychmiast zbiera się orkiestra, jeśli młodzieży domowej po południu, w porze odwiedzin znajomych, zachce się zabawić tańcem przez godzinę, dwie. Wystarczy jedno skinienie i kucharz zamienia rondel na flet, stajenny rzuca zgrzebło, a chwyta za skrzypce, ogrodnik zaś, odkładając na bok łopatę, zasiada przy wiolonczeni”. William Hickey, który zaś chętnie się, że jest znawcą muzyki, a nie tylko wina i kobiet, zaręczał, iż niewolnicy-fleciści towarzyszący wyprawie, z którą wchodził na Górę Stołową, wyczarowali „najśodszą harmonię, jaką kiedykolwiek słyszałem”<sup>10</sup>.

Orkiestry niewolnicze zwane *slavenorkesten*<sup>11</sup> stanowiły specyfikę życia muzycznego w posiadłościach zamorskich zarządzanych przez Kompanię Wschodnioindyjską. W Batawii tego typu zespoły utrzymywane były nie tylko przez Holendrów, ale również przez co bogatszych tzw. *Mardijkers*.

### Batawscy *Mardijkers* i geneza nazwy *tanjidor*

W 1641 roku wojska Kompanii Wschodnioindyjskiej zdobyły portugalską twierdzę *Famosa* w Malakce, dzięki czemu Holendrzy przejęli kontrolę nad żeglugą w Cieśninie Malajskiej stanowiącej najważniejszy szlak morski prowadzący na wyspy Nusantara oraz nad intratnym handlem wewnątrz-azjatyckim. W ręce Kompanii wpadła wówczas nie tylko sama warownia, ale też wielu jeńców. Trzon jej pojmanego portugalskiego garnizonu tworzyli rekrutowani w Estado da India miejscowi katolicy z nazywanego „Rzymem Wschodu” Goa, stanowiącego główną bazę Portugalczyków w Azji. Pochodzili oni z różnych regionów Indii Portugalskich, głównie zaś z nadmorskich terenów Malabaru, Wybrzeża Koromandelskiego i Bengalu, a także z nieodległego, birmańskiego Arakanu. Według Adolfa Heukena wśród jeńców, którzy trafili wówczas do holenderskiej niewoli byli również Malajowie, Cejlończycy a także biali Portugalczycy (w tym gubernator Malakki – Luiz Martin de Sousa Chichorro)<sup>12</sup>, zaś niektórzy badacze poszerzają jeszcze tę grupę o Afrykańczyków pochodzących z portugalskich kolonii na Czarnym Lądzie<sup>13</sup>. Po kapitulacji zesłano ich do Batawii. Dla Kompanii Wschodnioindyjskiej stanowili oni cenną zdobycz. VOC potrzebowała pracowników posługujących się językiem portugalskim<sup>14</sup>, który w owym czasie ciągle jeszcze funkcjonował jako *lingua franca* używany przez żeglarzy i handlarzy w głównych ośrodkach portowych Archipelagu Indonezyjskiego<sup>15</sup>. Holendrzy wielu z nich darowali wolność pod warunkiem konwersji z katolicyzmu na oficjalną religię Kompanii Wschodnioindyjskiej,

<sup>10</sup> Tamże, s. 266–267.

<sup>11</sup> M. I. Cohen, *Performing Otherness. Java and Bali on International Stages, 1905–1952*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010, s. 7.

<sup>12</sup> A. Heuken SJ, *Historical Sites of Jakarta*, Cipta Loka Caraka, Jakarta 1983, s. 71.

<sup>13</sup> Sumarsam, *Gamelan: Cultural Interaction and Musical Development in Central Java*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, s. 69.

<sup>14</sup> V. Ganap, *Krontjong Togoe*, Badan Penerbit Institut Seni Indonesia Yogyakarta, Yogyakarta 2011, s. 67.

<sup>15</sup> J.G. Taylor, *The Social World of Batavia*, s. 18–19.



**Ilustracja 1.** *Een Toepas ofte Mardijker met sijn Vrouw* (Topas lub Mardijker i jego żona)

czyli wyznanie holenderskiego kościoła reformowanego. Jeńców uwolnionych, w ramach owej szczególnej amnestii, zaczęto określać jako *Mardijkers* od sanskryckiego *maharddhika* lub języka malajskiego *merdeka* (oba słowa oznaczają „wolność”), choć oni sami czasami nazywali siebie z portugalska *Merdeguas* lub *Mardicas*<sup>16</sup>. Mimo, że pochodzili z różnych regionów Indii (a także z innych, czasami odległych portugalskich kolonii) ich społeczność w Batawii ukonstytuowała w miarę jednolitą, swego rodzaju grupę etniczno-społeczną (określenie *Mardijkers* odnosiło się zarówno do ich pochodzenia, jak i statusu społecznego). Na ich odrębną tożsamość składały się takie czynniki jak: własny język (posługiwali się używanym w portugalskich Indiach dialektem *crisvão*, czyli „językiem chrześcijan”), portugalskie imiona i nazwiska (np. Quiko, da Sousa), czy specyficzny strój (ubierali się na modłę europejską, nosili wytworne portugalskie kapelusze i jedwabne koszule, jednak wzorem wielu azjatyckich kultur nie używali obuwia, co szokowało wielu wizytujących Batawię Europejczyków)<sup>18</sup> (Ilustracja 1).

<sup>16</sup> Źródło: J. Nieuhof, *Zee en Lanreize door verscheide Gewesten van Oostindien*, de Weduwe van Jacob van Meurs, Amsterdam 1682.

<sup>17</sup> V. Ganap, *Kronjong Togoe*, s. 2, E. Heins, *Kroncong and Tanjidor*, s. 22.

<sup>18</sup> J.G. Taylor, *The Social World of Batavia*, s 47–48.

Istotnym elementem scalającym ich społeczność była też religia. Mimo przymusu przystąpienia do ołtarza Holenderskiego Kościoła Reformowanego wielu *Mardijkers* skrycie praktykowało katolicyzm. Posługę kapłańską zapewniali im działający w konspiracji portugalscy jezuici<sup>19</sup>. Było to z resztą zjawisko powszechne nie tylko w Batawii, ale też w byłych koloniach portugalskich, które padły łupem VOC. Jak zauważył Charles Ralph Boxer:

W ciągu całego okresu istnienia Kompanii Wschodnioindyjskiej kaznodzieja kalwiński nigdy nie mógł współzawodniczyć na równych szansach z księdzem katolickim. Wierni z euroazjatyckich gmin kalwińskich w Batawii, Malakce, na Wybrzeżu Koromandelskim, na Cejlonie i na Wybrzeżu Malabarskim, ilekroć się pojawiła możliwość, często z poważnym ryzykiem dla siebie, pozwalali pastorowi wygłaszać kazanie do pustych ławek, a sami uczestniczyli w mszy świętej, dawali chrzcić swe dzieci i zawierali śluby przed wędrownym księdzem katolickim w przebraniu<sup>20</sup>.

Dzięki zachowanym spisom miejskim wiadomo, że władze Batawii uznawały *Mardijkers* za osobną grupę etniczną. Z dokumentów tych wynika również, że stanowili oni ważny komponent populacji miasta, np. według spisu z 1699 roku Batawię zamieszkiwało 2407 *Mardijkers* obok 3679 Chińczyków, 1783 Europejczyków, 670 Metysów, 867 przedstawicieli innych nacji oraz 12505 niewolników<sup>21</sup>.

Pierwsi *Mardijkers*, którzy trafili do Batawii w 1641 roku zostali osiedleni wewnątrz murów miejskich przy ulicy nazwanej po portugalsku *Roa Malacca* (Drogą Malakki)<sup>22</sup>. Tam też dla potrzeb ich społeczności w latach 1669–1672 wzniesiono *Portugese Binnenkerk* (Portugalski Kościół Wewnętrzny), w którym odprawiano nabożeństwa w języku portugalskim<sup>23</sup>. Wraz ze wzrostem ich populacji konsekrowano kolejne świątynie ulokowane na zewnątrz murów miejskich, które zachowały się po dziś dzień – *Portugese Buitenkerk* (Portugalski Kościół Zewnętrzny) wybudowany w 1695 roku (współcześnie zwany *Gereja Sion* – Kościół Syjonu)<sup>24</sup> oraz oddany do użytku w połowie XVIII wieku *Gereja Tugu* (Kościół Tugu) ulokowany w dzielnicy Kampung Tugu<sup>25</sup>. Członkowie ostatniej z wymienionych kongregacji zasłynęli z mistrzostwa w sztuce lutniczej, której tajniki przekazywano z pokolenia na pokolenie. Jak zaznaczył Jaap Kunst – do perfekcji opanowali oni umiejętność kopiowania „portugalskiego modelu” małej gitary przywiezionej na tereny Archipelagu

<sup>19</sup> A. Heuken SJ, *Historical Sites of Jakarta*, s. 72.

<sup>20</sup> C.R. Boxer, *Morskie imperium Holandii*, s. 149.

<sup>21</sup> L. Blussé, *From the Stoep to the Veranda. Colonial Family Life among the Elite in Ancien Régime Batavia*, [w:] F.J. Ruggiu, P. Singaravelou (red.), *Au sommet de l'Empire: les élites européennes dans les colonies (XVIe–XXe siècle) / At the Top of the Empire. European Elites in the Colonies (16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Century)*, P.I.E. Peter Lang, Bruksela 2009, s. 250.

<sup>22</sup> A. Heuken SJ, *Historical Sites of Jakarta*, s. 70–71.

<sup>23</sup> J.S. Aritonang, K. Steenbrink (red.), *A History of Christianity in Indonesia*, Brill, Leiden 2008, s. 122.

<sup>24</sup> Tamże, s. 122.

<sup>25</sup> A. Heuken SJ, *Historical Sites of Jakarta*, s. 88.



Indonezyjskiego w XVI wieku przez żeglarzy z zachodniej części Półwyspu Iberyjskiego<sup>26</sup>. Portugalskim instrumentem, który „ojciec etnomuzykologii” miał na myśli jest *cavaquinho*, zaś jego kopie wyrabiane w Kampung Tugu określa się jako *kroncong*. Nazwy tej używa się również w odniesieniu do stylu muzycznego stworzonego przez mieszkańców Tugu i spopularyzowanego na przełomie XIX i XX wieku, który obecnie praktykowany jest na obszarze niemal całej Indonezji i przez Indonezyjczyków uznawany za muzykę narodową.

Jako wolni obywatele, *Mardijkers* trudnili się przede wszystkim handlem. Co bogatsi kupowali ziemię na obrzeżach Batawii, gdzie zakładali własne plantacje<sup>27</sup>. Wielu z nich służyło też w wojsku VOC lub w miejskiej milicji *schutterij*, w której funkcjonowały nawet całe formacje złożone z ich pobratymców.<sup>28</sup> Były to na tyle dochodowe zajęcia, że szybko z byłych niewolników awansowali oni w drabinie hierarchii społecznej do klasy miejscowej burżuazji. Wzorem bogatych Europejczyków, *Mardijkers* manifestowali swój status społeczno-ekonomiczny poprzez wytworny strój, drogą biżuterię, otaczanie się świtą niewolników czy utrzymywanie w swych domach zespołów muzycznych. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że to właśnie w ich środowisku narodziła się nazwa *tanjidor*, która jest zniekształconym portugalskim wyrazem *tangedor*.<sup>29</sup> Ów rzeczownik odczasownikowy (od czasownika *tanger* – brzmieć, wytwarzać dźwięk) oznacza muzyka grającego na określonym instrumencie, np. *tangedor de arpa* (harfista), czy *tangedor de órgão* (organista) i niewątpliwie funkcjonował on również w martwym już dialekcie *cristão*, którym posługiwali się batakawscy *Mardijkers*.

Jednym z najbardziej wpływowych przedstawicieli tej grupy był Augstijn Michiels znany jako Majoor Jantje, którego przodkowie pochodzili z Bengalu i który był jednym z największych posiadaczy ziemskich i najbogatszych obywateli Batawii I połowy XIX wieku. Do swojej śmierci w 1833 roku pełnił on godność *kaptan* (kapitana) *Mardijkers* – swego rodzaju naczelnika, reprezentującego interesy ich społeczności wobec miejskich władz<sup>30</sup>. W swoich posiadłościach w Citeureup Michiels organizował pełne przepychu przyjęcia, podczas których gościom umilały czas zespoły muzyczne złożone z jego niewolników – tradycyjny gamelan, grupa muzyków chińskich oraz orkiestra europejska.<sup>31</sup> Ponadto pan domu posiadał również własne trupy taneczne prezentujące sundajskie tańce *ronggeng* i *topeng*<sup>32</sup>. Jak możemy dowiedzieć się z relacji prasowych zamieszczonych w „Bataviasche Courant”, *tangedores* Michielsa grywali

<sup>26</sup> J. Kunst, *Music in Java: Its History, Its Theory and Its Technique*, tom 1, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, s. 375.

<sup>27</sup> J.G. Taylor, *The Social World of Batavia*, s. 48.

<sup>28</sup> T. Mostert, *Chain of command. The military system of the Dutch East India Company 1655–1663*, praca magisterska, Leiden 2007, s. 22–23.

<sup>29</sup> E. Heins, *Kroncong and Tanjidor*, s. 27.

<sup>30</sup> J.G. Taylor, *The Social World of Batavia*, s. 49, 60–61.

<sup>31</sup> Sumarsam, *Past and Present Issues of Javanese-European Musical Hybridity: Gendhing Mares and Other Hybrid Genres*, [w:] B. Barendregt, E. Bogaerts (red.), *Recollecting Resonances: Indonesian-Dutch Musical Encounters*, Brill, Leiden 2014, s. 90.

<sup>32</sup> J.G. Taylor, *The Social World of Batavia*, s. 61.

nie tylko w domu swojego pana, ale czasami koncertowali również dla szerszej publiki, np. w 1828 roku wystąpili w Batawii podczas obchodów rocznicy bitwy pod Waterloo obok „korps muziekanten der 18de afdeeling nationale infanterie” (muzyków 18ej narodowej dywizji piechoty) oraz „inlandsche en chineesche dansers en danseressen, toneelspelers” (rodzimych i chińskich tancerzy i tancerek, aktorów)<sup>33</sup>.

Po śmierci Michielsa jego 30 uzdolnionych muzycznie niewolników zlicytowano na aukcji wraz z instrumentami, na których grali – klarnetem, wiołą, trąbką, harfą, rogami, fagotem, basem, puzonem i bębnami. Jak zauważył Sumarsam, poza nielicznymi wyjątkami, są to instrumenty po dziś dzień wykorzystywane w orkiestrach *tanjidor* składem przypominających europejskie orkiestry dęte<sup>34</sup>. Można przypuszczać, że Augustijn Michiels, który służył jako dowódca oddziału milicji złożonej z *Mardijkers*, swoją *slavenorkest* sformował na wzór znanych mu wojskowych *muziekkorpsen*, stąd też nazwa *tanjidor* zaczęła z czasem funkcjonować jako synonim orkiestry dętej. O tym, że taki model zespołu cieszył się w ówczesnej Batawii dużą popularnością świadczą zamieszczone w prasie ogłoszenia sprzedaży instrumentów dętych bądź całych ich kompletów sprowadzanych wraz z innymi luksusowymi dobrami z Europy<sup>35</sup>.

O ile wiemy stosunkowo dużo na temat instrumentarium ówczesnych *slavenorkesten*, o tyle mało wiadomo na temat wykonywanego przez nie repertuaru. Według Ernsta Heinsta i Sumarsama ze względu na to, że zespoły te występowały podczas rozmaitych przyjęć, bali, wieczorków muzycznych czy odświętnych parad, to wykonywały one przede wszystkim marsze oraz popularne XIX-wieczne melodie taneczne (polki i walece)<sup>36</sup>. Tylko znikoma część tego dawnego repertuaru zachowała się po dziś dzień.

## Współczesne orkiestry *tanjidor*

W czasie brytyjskiego interregnum na Jawie w latach 1811–1816 przedstawiciele nowej administracji złożonej z doskonale wykształconych synów najznakomitszych, arystokratycznych rodów Albionu promowali przywiezione z Londynu postępowe idee abolicjonizmu<sup>37</sup>. Mimo to *slavenorkesten* funkcjonowały jeszcze w wielu domach Batawii – sam brytyjski gubernator Jawy sir Thomas Stamford Raffles posiadał 77 niewolników, z których 9 było muzykami<sup>38</sup>, zaś w batawskiej prasie I połowy XIX wieku nadal odnaleźć można ogłoszenia dotyczące sprzedaży niewolników przeszkolonych do gry na instru-

<sup>33</sup> „Bataviasche Courant”, nr 47, 21 czerwca 1828, s. 3–4.

<sup>34</sup> Sumarsam, *Past and Present Issues of Javanese-European Musical Hybridity*, s. 90.

<sup>35</sup> „Bataviasche Courant”, nr 7, 28 września 1816, s. 7.

<sup>36</sup> Sumarsam, *Past and Present Issues of Javanese-European Musical Hybridity*, s. 90 oraz E. Heins, *Kroncong and Tanjidor*, s. 28.

<sup>37</sup> J.G. Taylor, *The Social World of Batavia*, s. 99–101.

<sup>38</sup> J. Parani, *Intercultural Jakarta, Ambience of Betawi Theatre to Indonesian Theatre*, „Wacani Seni. Journal of Arts Discourse”, tom V, 2006, s. 49.



**Ilustracja 2.** Muzycy *tanjidor* (zdjęcie ze zbiorów Tropenmuseum w Amsterdamie, fot. B. Lawson)



**Ilustracja 3.** Sait Neleng prezentuje instrumentarium grupy *Tiga Saudara*, od lewej: sakshorn tenorowy (*tenor*), trąbka (*piston*), klarnet (*klarinet/suling*), puzon (*trombon*), helikon (*bas*), bęben basowy (*bedug*) (fot. D. Martin)



**Ilustracja 4.** Trąbka (*piston*) (fot. D. Martin)



**Ilustracja 5.** Helikon (*bas*) (fot. D. Martin)

mentach muzycznych. Niewolnictwo w Holenderskich Indiach Wschodnich zniesiono ostatecznie w 1860 roku<sup>39</sup>. Kres epoki kolonialnej przyniosło ogłoszenie niepodległości przez Republikę Indonezji 17 sierpnia 1945 roku. Wraz z rozluźnianiem się więzów poddaństwa muzyków wobec ich panów repertuar orkiestr ulegał postępującej orientalizacji<sup>40</sup>. Na przełomie XIX i XX stulecia *tanjidor* zaczął funkcjonować w przestrzeni publicznej Batawii jako muzyka wykonywana przez tzw. *pengamen* (muzyków ulicznych), którzy zarabiali na życie grając przede wszystkim w zamożnych dzielnicach miasta, a także uświetniając różnego rodzaju uroczystości na przedmieściach metropolii zamieszkałych przez ludność sundajską<sup>41</sup>. Wówczas to repertuar orkiestr zdominowany został przez ludowe *lagu Betawi* (piosenki batawskie) oraz melodie zaczerpnięte z zachodnio-jawajskiej muzyki gamelanowej. Proces lokalizacji był tutaj czymś zupełnie naturalnym, ponieważ zmianie uległ nie tylko kontekst wykonawczy muzyki *tanjidor*, ale przede wszystkim jej odbiorca – muzycy nie grali już dla białych panów, ale dla przedstawicieli swojej własnej grupy etnicznej. Europejskie instrumenty stały się zatem jedynie medium, narzędziem służącym do wykonywania lokalnego repertuaru.

Współcześnie na terenie Dżakarty działa kilka zespołów *tanjidor*. Jednym z nich jest grupa *Tiga Saudara* (Trzech Braci) z południowej Dżakarty, którą od 1973 roku prowadzi Sait Neleng. Jej członkowie nie posiadają formalnego wykształcenia muzycznego (nie znają notacji muzycznej, gry uczyli się poprzez naśladowanie starszych muzyków) i na co dzień mają się różnych zajęć – są wśród nich robotnicy budowlani, drobni sklepikarze, zaś sam Sait Neleng posiada mały, uliczny zakład mechaniczny reperujący motocykle.

Na instrumentarium jego zespołu określane jako *perabotan* składają się: klarnet, który przez muzyków zwany jest *k(l)arinet* bądź *suling*, trąbka (*piston*), sakshorn tenorowy (*tenor*), puzon (*trombon*), helikon (*bass*), werbel (*tambur*), bęben basowy (*bedug*) oraz pojedynczy czynel (*kecer*) i rodzaj metalowych klawesów zwanych *penil* (Ilustracje: 1, 2, 3, 4, 5). Jak nietrudno zauważyć, część nazw instrumentów została zapożyczona z terminologii gamelanowej (wyraz *suling* oznacza bambusowy flet, *bedug* – duży dwumembranowy bęben, *kecer* – rodzaj małych talerzy), pozostałe zaś – *klarinet*, *piston*, *tenor*, *trombon*, *bass* i *tambur* (od holenderskiego *tamboer* – dobosz) są proweniencji zachodniej.

Podobnie jak jawajscy gamelaniści, muzycy grupy *Tiga Saudara* wierzą, że ich instrumenty posiadają duszę (bądź też, że za starymi instrumentami podążają duchy zmarłych muzyków, którzy na nich grali). Dlatego też przed występami obok *perabotan* składane są ofiary z kadzideł zwane *sajen*. W rodzinie Saita Nelenga instrumenty przekazywane są z pokolenia na pokolenie, niczym *pusaka* (starannie strzeżone artefakty, którym przypisywana jest nadnaturalna moc) w jawajskich kratonach. Dwa z nich – sakshorn brytyjskiej marki *Boosey & Hawkes* i helikon produkcji *Koninklijke Nederlandsche Fabriek van*

<sup>39</sup> J.G.Taylor, *The Social World of Batavia*, s. 70, 147.

<sup>40</sup> E. Heins, *Kroncong and Tanjidor*, s. 28.

<sup>41</sup> Sumarsam, *Past and Present Issues of Javanese-European Musical Hybridity*, s. 90–91.



**Ilustracja 6.** Medalion z logo Królewskiej Niderlandzkiej Fabryki Instrumentów Muzycznych Kesselsa w Tilburgu umieszczony na korpusie helikonu Saita Nelenga (fot. D. Martin)

*Muziek Instrumenten M.J.H. Kessels* w Tilburgu pochodzą jeszcze z czasów kolonialnych.

Według Saita Nelenga pierwotnie *tanjidor* był muzyką czysto instrumentalną. Obecnie jednak samym instrumentalistom zwanym *tanji* towarzyszą często wokalistki, które dzielone są na dwie kategorie:

- *sinden* śpiewające utrzymany w skalach *slendro* i *pelog* tradycyjny repertuar *lagu Betawi* i sundajski *jaipong*;
- oraz *biduan* wykonujące popularne piosenki w stylu *dangdut*.

Jeśli orkiestra gra do tańca (np. *jaipong* lub *dangdut*), to wówczas dołącza do niej muzyk grający na bębnach *gendang* zapożyczonych z instrumentarium gamelanu sundajskiego. Czasami skład *tanjidor* uzupełniają się jeszcze o małe gongi *kempul*.

Na repertuar wykonywany przez grupę *Tiga Saudara* składają się marsze zwane *mares* (od holenderskiego *mars*), miejscowa muzyka ludowa: *lagu Betawi* zapożyczone z repertuaru *kroncong* i *gambang kromong* (np. *Stambul*, *Kicirkicir*, *Siri kuning*, *Jali-jali*), *lagu Sunda* (piosenki sundajskie, np. *Akang haji*) oraz *jaipong* (np. *Kangsreng*) i wreszcie przeboje indonezyjskiej muzyki popularnej *dangdut*. Marsze grane są zawsze na rozpoczęcie każdego z występów (w szczególności na powitanie ważnych gości) oraz podczas parad zwanych *arak-arakan* organizowanych np. w czasie ceremonii weselnych, rytualnego

obrzezania (*sunatan*), czy świąt państwowych, np. podczas obchodzonych 22 lipca urodzin Dżakarty, w czasie których w procesji uczestniczą wszystkie działające w mieście orkiestry *tanjidor*. Jak zaznaczył Sait Neleng, niegdyś, podczas owych korowodów, muzycy poruszali się pieszo, obecnie jednak najczęściej przemieszczają się siedząc na skrzyniach ładunkowych samochodów typu *pick-up*. Grane podczas *arak-arakan* marsze stanowią jedyną pozostałość po dawnym repertuarze europejskim wykonywanym przez *slavenorkesten* – popularne w XIX wieku polki i walce zostały zapomniane wraz z odejściem pokolenia muzyków, którzy grali jeszcze w czasach kolonialnych. Z kolei *lagu Betawi*, tradycyjne melodie sundajskie oraz *dangdut* wykonywane są „stacjonarnie” podczas różnego rodzaju przyjęć z okazji rozmaitych uroczystości rodzinnych. Muzycy siadają wówczas na krzesłach w półkolu utrzymując ze sobą kontakt wzrokowy. W przeciwieństwie do europejskich orkiestr dętych, w zespołach *tanjidor* nie ma dyrygenta i całością kieruje najbardziej doświadczony muzyk, który kontroluje tempo i za którym podąża reszta instrumentalistów. Wykonując tradycyjny repertuar orkiestra imituje idiom muzyki gamelanowej. Główna melodia (partia lutni *rebab*) realizowana jest wówczas przez klarnet, puzon i helikon naśladując uderzenia gongów, z kolei na bębnach (uderzanych wówczas gołymi dłońmi) wybijają się motywy rytmiczne w gamelanie realizowane przez *gendang* itp. Największą popularnością cieszą się jednak piosenki *dangdut*. Ze względu na to, że muzycy *tanjidor* często grają melodie na zamówienie, to Sait Neleng zaprasza do siebie młodych muzyków, od których uczy się nowych *lagu dangdut* będących w danym momencie „na czasie”<sup>42</sup>.

### Marginalizacja i perspektywy *revival*

W latach pięćdziesiątych XX wieku władze Dżakarty zakazały ulicznym grupom *tanjidor* wykonywania ich muzyki w miejscach publicznych. Według jednej z teorii owe regulacje motywowane były tym, że rdzenni *Betawi* grający dla bogatych Chińczyków traktowani byli przez nich jak żebracy, według innej hipotezy hałaśliwa muzyka zakłócała spokój mieszkańców miasta. Niezależnie od tego, która z wersji jest prawdziwa, *tanjidor* wyparty został do ubogich *kampungów* na przedmieściach Dżakarty zamieszkałych przez samych *orang Betawi*. Do dalszej jego marginalizacji przyczyniła się też niewątpliwie ekspansja zachodniej muzyki popularnej, przez młode pokolenie Indonezyjczyków postrzeganej za bardziej atrakcyjną<sup>43</sup>.

Jak przyznał Sait Neleng, młodzież niezbyt garnie się do nauki gry muzyki tradycyjnej, przez co *tanjidor* stał się domeną najstarszego pokolenia (najmłodszy z muzyków zespołu *Tiga Saudara* ma już ponad 30 lat). Inna sprawa, że sami *orang Betawi* stanowią już mniejszość we własnym mieście zdominowanym przez ludność napływową, przyjeżdżającą do Dżakarty „za

<sup>42</sup> Wywiad z Saitem Nelengiem, 2 lutego 2011 roku.

<sup>43</sup> Sumarsam, *Past and Present Issues of Javanese-European Musical Hybridity*, s. 95.

chlebem”. Z tych powodów kilka istniejących po dziś dzień grup *tanjidor* przeżywa nieustanne problemy kadrowe (brakuje zwłaszcza muzyków grających na instrumentach dętych) i o ile w przeszłości liczne orkiestry mogły ze sobą rywalizować, o tyle współcześnie muszą się wzajemnie wspierać uczycząc sobie nawzajem muzyków<sup>44</sup>.

Wydaje się jednak, że czarna wizja śmierci *tanjidor* nam na razie nie grozi. Obecnie można zaobserwować rozmaite próby rewitalizacji tej muzyki. Te same, lokalne władze, które w latach pięćdziesiątych zakazały gry orkiestrom na ulicach miasta, obecnie zapraszają zespoły do uświetniania rozmaitych uroczystości (w szczególności rocznicy założenia Dżakarty), umożliwiając im grę w miejscach tłumnie odwiedzanych przez lokalną ludność i turystów, np. parki *Taman Mini Indonesia Indah* i *Ancol*. Miejscowy *Dinas Pariwisata dan Kebudayaan* (Wydział ds. Turystyki i Kultury) aktywnie promuje muzykę *tanjidor* w wydawanych przez siebie broszurach<sup>45</sup> i na swojej stronie internetowej ([www.jakarta-tourism.go.id](http://www.jakarta-tourism.go.id)). Władze miasta wspierają muzyków również w wymiarze czysto materialnym np. sponsorując zakup nowych instrumentów. W ostatnim okresie zmieniło się również podejście młodego pokolenia mieszkańców Dżakarty do kulturowego dziedzictwa ich miasta. O ile w pierwszych latach istnienia Republiki Indonezji podejmowano różne próby wymazania epoki kolonialnej z kart historii miasta (np. podczas realizacji ambitnych planów budowy nowoczesnej stolicy bez zastanowienia wyburzono wiele zabytkowych budynków wzniesionych przez Holendrów), o tyle obecnie wśród młodych Indonezyjczyków można zaobserwować wzrastające zaciekanie kolonialną przeszłością miasta.<sup>46</sup> Modne są różnego rodzaju antyki (np. stare rowery produkcji holenderskiej) czy różne gadzety *tempo doeloe*<sup>47</sup> (np. koszulki z nadrukowanymi starymi, czarno-białymi fotografiami miasta). Wielu przedstawicieli młodej generacji prowadzi w Internecie blogi bądź kanały na serwisie *YouTube* poświęcone kolonialnej historii Dżakarty i dziedzictwa tego okresu. Z tych względów wszelkie formy dawnych *kesenian Betawi* (tradycyjnych sztuk społeczności *Betawi*) cieszą się obecnie rosnącym zainteresowaniem chociażby ze strony stacji telewizyjnych, które nie tylko realizują programy dokumentalne na temat muzyki tradycyjnej, ale również wykorzystują ją jako element popularnych *show* z udziałem lokalnych celebrytów (np. ciesząca się ogromną oglądalnością *Opera van Java* emitowana przez *Trans 7*). Zjawiska te pozwalają mieć nadzieję, że w dobie globalizacji i ekspansywnej kultury masowej *tanjidor*, obok innych form miejscowej muzyki ludowej, takich jak *gambang kromong* i *kroncong* ciągle jest jeszcze w stanie przetrwać kolejne pokolenia.

<sup>44</sup> Wywiad z Saitem Nelengiem.

<sup>45</sup> *Jakarta. Heritage & Culture. Dynamic Fusion of East and West, Past and Present*, broszura informacyjna, Dinas Pariwisata dan Kebudayaan, Jakarta 2013, s. 30.

<sup>46</sup> B. Barendregt, E. Bogaerts, *Recollecting Resonances: Listening to an Indonesian-Dutch Musical Heritage*, [w:] B. Barendregt, E. Bogaerts (red.), *Recollecting Resonances: Indonesian-Dutch Musical Encounters*, s. 3–4.

<sup>47</sup> Według obowiązującej pisowni *tempo dulu* (ind. „dawne czasy”).



## Literatura

- J. S. Aritonang, K. Steenbrink (red.), *A History of Christianity in Indonesia*, Brill, Leiden 2008.
- J. Balicki, Maria Bogucka, *Historia Holandii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976
- B. Barendregt, E. Bogaerts, *Recollecting Resonances: Listening to an Indonesian-Dutch Musical Heritage*, [w:] Tychże (red.), *Recollecting Resonances: Indonesian-Dutch Musical Encounters*, Brill, Leiden 2014, s. 1–30.
- L. Blussé, *From the Stoep to the Veranda. Colonial Family Life among the Elite in Ancien Régime Batavia*, [w:] F. J. Ruggiu, Pierre Singaravélou (red.), *Au sommet de l'Empire: les élites européennes dans les colonies (XVIe–XXe siècle) / At the Top of the Empire. European Elites in the Colonies (16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Century)*, P.I.E. Peter Lang, Bruksela 2009, s. 239–260.
- Ch. R. Boxer, *Morskie imperium Holandii 1600–1800*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1980.
- M. I. Cohen, *Performing Otherness. Java and Bali on International Stages, 1905–1952*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.
- V. Ganap, *Kronjong Togoe*, Badan Penerbit Institut Seni Indonesia Yogyakarta, Yogyakarta 2011.
- A. Heuken SJ, *Historical Sites of Jakarta*, Cipta Loka Caraka, Jakarta 1983.
- E. Heins, *Kroncong and Tanjidor – Two Cases of Urban Folk Music in Jakarta*, „Asian Music”, tom 7, nr 1, 1976, s. 20–32.
- J. Kunst, *Music in Java: Its History, Its Theory and Its Technique*, tom 1, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- T. Mostert, *Chain of command. The military system of the Dutch East India Company 1655–1663*, praca magisterska, Leiden 2007.
- J. Nieuhof, *Zee en Lantreize door verscheide Gewesten van Oostindien*, de Weduwe van Jacob van Meurs, Amsterdam 1682.
- J. Parani, *Intercultural Jakarta, Ambience of Betawi Theatre to Indonesian Theatre*, „Wacani Seni. Journal of Arts Discourse”, tom V, 2006, s. 43–68.
- T. S. Raffles, *The History of Java*, tom II, Black, Parbury, and Allen, London 1817.
- M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia c.1300 to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 1981.
- Sumarsam, *Gamelan: Cultural Interaction and Musical Development in Central Java*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Sumarsam, *Past and Present Issues of Javanese-European Musical Hybridity: Gending Mares and Other Hybrid Genres*, [w:] B. Barendregt, E. Bogaerts (red.), *Recollecting Resonances: Indonesian-Dutch Musical Encounters*, KITLV, Leiden 2014, s. 87–107.
- J. G. Taylor, *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*, The University of Wisconsin Press, Medison 1983.
- F. Valentijn, *Oud en nieuw Oost-Indiën*, tom IV, Joannes van Braam, Amsterdam 1726.

### **Źródła prasowe**

„Bataviasche Courant”, nr 47, 21 czerwca 1828.

„Bataviasche Courant”, nr 7, 28 września 1816.

### **Inne źródła**

*Jakarta. Heritage & Culture. Dynamic Fusion of East and West, Past and Present*, broszura informacyjna, Dinas Pariwisata dan Kebudayaan, Jakarta 2013.

**Dawid Martin**

***Tanjidor* orchestras as a musical heritage of the colonial Batavia**

(summary)

*Tanjidor* (from Portuguese *tangedor* – musician, instrument player) is a terms used for the brass bands typical for the musical folklore of Jakarta, almost entirely composed of Western instruments. These ensembles derive from the former slave orchestras (*salvenorkesten*) held in the wealthy households by the Europeans and by so called *Mardijkers*. Since the ban of slavery in the Dutch East Indies in 1860 until today *tanjidor* has become performed by *pengamen* (street musicians). [tłum. D. M.]



Marianna Lis  
(Instytut Sztuki PAN,  
Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie)

## Współczesny *wayang*

Świat *wayangu* istnieje w czasie mitycznym, wiecznym, całkowicie poza czasem. Niekiedy czas mityczny i historyczny mieszają się. Nie ma ostrych granic<sup>1</sup>. Historia *wayangu*, prawdopodobnie jednej z najdłużej istniejących na świecie tradycji opowiadania, związana jest z historią Jawy, będącej od stuleci centrum politycznym, kulturalnym i ekonomicznym Indonezji. Z najstarszego okresu historii wyspy nie zachowały się żadne materiały źródłowe, przypuszcza się jednak, że dzisiejsi *dalangowie* – lalkarze, dramaturdzy, reżyserzy, filozofowie, dyrygenci – mistrzowie *wayangu*, wywodzą się z szamanów lub starszyzny wioski, którzy mogli zarówno wywoływać duchy przodków jak i przekazywać tradycyjne ludowe opowieści, pełniąc jednocześnie role narratorów<sup>2</sup>. Około II lub III wieku naszej ery na Jawie pojawiła się myśl buddyjska i hinduistyczna a wraz z nią *Mahabharata* i *Ramajana*, będące podstawą repertuaru *wayang purwa*<sup>3</sup>. W XI wieku *wayang* cieszył się już dużą popularnością, a wzmianka z klasycznego poematu *Kekawin Arjunawiwāha* stanowi pierwszy zachowany opis spektaklu:

---

**MARIANNA LIS** – doktorantka Instytutu Sztuki PAN, wykładowczyni na Wydziale Wiedzy o Teatrze Akademii Teatralnej w Warszawie, stypendystka programu Darmasiswa rządu Indonezji w roku 2010/2011 w Instytucie Sztuki Indonezyjskiej (Institut Seni Indonesia – ISI) w Surakarcie. W roku 2011 obroniła pracę magisterską poświęconą tradycyjnym i współczesnym formom teatru indonezyjskiego na wydziale Wiedzy o Teatrze Akademii Teatralnej w Warszawie. W roku 2012 i 2013 prowadziła autorskie cykle spotkań w Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie będące prezentacją wyników badań terenowych z lat 2010/2011 i 2012/2013, poświęcone współczesnemu *wayangowi* oraz współczesnym sztukom wizualnym i widowiskowym na Jawie. Jest członkinią Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata oraz Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”.  
Kontakt: marianna\_l@gazeta.pl

<sup>1</sup> M. Herbert, *Voices of the Puppet Masters. The Wayang Golek Theater of Indonesia*, University of Hawaii Press, Honolulu 2004, s. 16.

<sup>2</sup> D. Irvine, *Leather Gods & Wooden Heroes*, Times Editions, Singapore 1996, s. 3.

<sup>3</sup> *Wayang purwa* – *purwa* w języku jawańskim znaczy „starożytny”, ale może być również wiedziony z sanskryckiego słowa *parwa* oznaczającego rozdział, na które podzielone są wielkie eposy. Termin *wayang purwa* używany jest na określenie czterech cykli tradycyjnego dramatu jawańskiego.

Oto ci, którzy oglądając sztuki *wayang* poruszeni są do łez, a w duszy mają melancholię i chaos; mimo tego są świadomi, że to co widzą to tylko lalki ze skóry imitujące mowę i ruch ludzi. Ludzi, którzy spragnieni są rzeczy materialnych, nieświadomi, że świat zmysłów jest w rzeczywistości tylko światem magicznych halucynacji (*maya*)<sup>4</sup>.

Wraz z rozwojem handlu i szlaków komunikacyjnych do Indonezji przybył islam, który stał się katalizatorem zmian politycznych i kulturowych na XVI-wiecznej Jawie<sup>5</sup>.

Islam nie zamierzał podbijać Jawy mieczem. Szerzył się dzięki osobistym wysiłkom islamskich nauczycieli i kupców. [...] Równolegle rozprzestrzeniały się dwie odmiany islamu: pierwsza – bardziej ortodoksyjna i druga – unikalna, synkretyczna mieszanina animistycznych wierzeń jawajskich, połączonych z hinduistyczno-buddyjską tradycją, w szerokiej, islamskiej strukturze. To ostatnie zjawisko nazwano *Agama Jawi*, jawajską religią<sup>6</sup>, która jest ważnym elementem ogólnej koncepcji jawanizmu<sup>7</sup>.

Zgodnie z tradycją przekazaną przez *Serat Sastramirudę*<sup>8</sup> największy wpływ na rozwój *wayangu* w tym okresie miał Sułtan Syah Alam Akbar, Raja Demaku, pierwszego muzułmańskiego królestwa Jawy, który nie tylko cenił ten rodzaj sztuki, ale też sam brał udział w przedstawieniach w roli *dalanga*.

Ostatnim wielkim władcą Jawy z tego okresu był Sułtan Agung, aktywnie propagujący utrzymanie hinduistyczno-buddyjskich wierzeń poprzednich pokoleń. W 1602 roku na wyspie pojawili się przedstawiciele Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej (VOC), którzy swoją pierwszą faktorię założyli w Batawii, dzisiejszej Dżakarcie. Rozpoczęty w XVII wieku okres kolonialny miał potrwać aż do uzyskania niepodległości przez Indonezję w 1945 roku. W wyniku trzech wojen o sukcesję, toczących się w XVIII wieku, w Centralnej Jawie powstały dwory w Yogyakarcie i Surakarcie, z czasem na terenie tego ostatniego powstał trzeci ośrodek władzy – Mangkunegaran. Każdy z tych dworów przetrwał do XXI wieku. Choć bez realnej władzy, z ortodoksyjnym islamem zyskującym przewagę w życiu religijnym, dwory Centralnej Jawy ponownie zwróciły się ku promocji tradycyjnej sztuki. Stały się głównymi patronami ożywienia i dalszego rozwoju kultury, a także samego jawanizmu i wierzeń z nim związanych<sup>9</sup>. W XVIII i XIX wieku na dworach królewskich zebrano i sklasyfikowano w cztery główne zbiory opowieści tworzące cykl

<sup>4</sup> R. M. Moerdowo, *Wayang: Its Significance in Indonesian Society*, Balai Pustaka, Jakarta 1982, s. 11.

<sup>5</sup> D. Irvine, *Leather Gods & Wooden Heroes*, s. 7.

<sup>6</sup> *Agama Jawi* – (w języku indonezyjskim *agama* oznacza religię), nie jest wyznaniem w ścisłym rozumieniu tego terminu, a raczej zbiorem wartości etycznych i duchowych wywodzących się z jawajskiej tradycji. W centrum pozostaje poszukiwanie spokoju umysłu i wewnętrznej równowagi.

<sup>7</sup> D. Irvine, *Leather Gods & Wooden Heroes*, s. 7.

<sup>8</sup> *Serat Sastramiruda* to napisana w XIX wieku instrukcja dla *dalangów*, zawierająca opis historycznych i historycznych początków *wayangu*.

<sup>9</sup> D. Irvine, *Leather Gods & Wooden Heroes*, s. 11.

*wayang purwa: Jawa Dewi*, opierający się na animistycznych wierzeniach Jawajczyków; *Arjuna Sasrabahu*, zawierający historie sprzed *Ramajany*; *Ramajana*, będąca zbiorem osiemnastu *lakonów* i *Mahabharata* składająca się z ponad stu pięćdziesięciu opowieści.

Pod koniec XVIII wieku Holenderska Kompania Wschodnioindyjska ogłosiła upadłość i przekształciła się w Holenderskie Indie Wschodnie. Zmiana zaszła także w kształcie *wayangu*.

[...] przed holenderską interwencją wajang był ważny nie tylko estetycznie, rytualnie i społecznie – lecz politycznie. Zdolny był zawrzeć w sobie i propagować wartości czy motywy hinduizmu, a potem islamu. Dlaczego więc nieobecni są w normatywnym wajangu Holendrzy, mimo że ich panowanie na Jawie trwało stulecia, a jego skutki sięgają głęboko? Być może to oni sami odpowiadają za ten stan rzeczy. «Czystość» normatywnego wymagania stanowiła strategię obliczoną nie tylko na to, by oczyścić wajang z polityki, zamrozić go w «autentyzmie» i braku nowoczesności, lecz także – by ukryć kolonialną obecność Holendrów i jawajskie reakcje na nią. Holenderska interwencja w wajang zapobiegła grożącemu przedstawieniu przez *dalangów* walki Jawajczyków z Holendrami [...] albo przemian, które w ciągu długiej epoki kolonialnej zaszły w Holenderskich Indiach Wschodnich. Holendrzy odarli wajang z polityki i ze związków z historią i próbowali mu nadać formę, która podkreślałaby jego zakorzenienie w starożytnych «mitach», jego «ponadczasową» estetykę i «mityczne» funkcje. Przywiązując zaś wajang do leniwych dworów, chcieli utrzymać potężną broń z dala od rąk rewolucyjnych patriotów. Wszystko to razem niezgorzej wspomogło holenderski wyzysk kolonialny<sup>10</sup>.

Jak zauważa dalej Richard Schechner narzucony *dalangom* styl rozpoznany został w XX wieku przez specjalne szkoły założone przy dworach w Yogyakarcie i Surakarcie. Do dzisiaj większość badaczy uważa wykształcony w tym okresie *wayang* za wzorzec, do którego odwołują się opisując inne typy *wayangu*, nawet te daleko od owego wzorca odbiegające<sup>11</sup>.

Indonezja proklamowała niepodległość 17 sierpnia 1945 roku. Szybko zaczęły powstawać nowe formy *wayangu*, mające propagować nowe treści polityczne. Do najbardziej znanych należy zaliczyć *wayang suluh*, opowiadający o walce o niepodległości i *wayang Pancasila*<sup>12</sup>, opracowany dla spopularyzowania państwowej ideologii wyzwolonego kraju. Na początku lat pięćdziesiątych XX wieku otworzono pierwszą szkołę mającą przygotować *dalangów* do

<sup>10</sup> R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, przeł. T. Kubikowski, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2000, s. 181.

<sup>11</sup> Tamże, s. 180.

<sup>12</sup> *Pancasila* – (sanskryt *panca* – pięć, *sila* – zasada) pięć zasad przyjętych 1 czerwca 1945 roku przez przyszłego prezydenta Sukarno, które stanowią filozoficzną podstawę funkcjonowania Indonezji: 1. Wiara w jednego i jedyne boga (*Ketuhanan Yang Maha Esa*); 2. Sprawiedliwość i cywilizowana ludzkość (*Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab*); 3. Jedność Indonezji (*Persatuan Indonesia*); 4. Demokracja (*Kerakyatan Yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan, Dalam Permusyawaratan dan Perwakilan*); 5. Równość społeczna dla wszystkich Indonezjczyków (*Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia*).

nowej sytuacji i dać im narzędzia, dzięki którym mieli pomóc rządowi w informowaniu i edukowaniu mas<sup>13</sup>. Po dojściu w 1966 roku do władzy prezydenta Suharto rozpoczął się okres nazywany „Nowym Porządkiem” (*Orde Baru*), a *dalang* przyjął rolę nauczyciela społeczeństwa.

Istniejący od czasów kolonialnych *wayang* normatywny, tłumiący alternatywne znaczenia zawarte w spektaklach, nie skończył się wraz z proklamacją niepodległości Indonezji. I chociaż politycy ministerstwa informacji od początku lat siedemdziesiątych XX wieku zaczęli wykorzystywać *wayang* dla propagowania nowych osiągnięć kraju, to tak naprawdę okres „nowszych innowacji”<sup>14</sup> rozpoczął się dopiero w latach osiemdziesiątych. Wtedy to zaczęto wprowadzać i wykorzystywać elementy kung-fu w scenach walk, elity i konwencja stały się obiektem kpin, do instrumentów muzycznych towarzyszących spektaklom dołączył *keyboard* czy gitara elektryczna, a pojedynczą lampę oświetlającą lalki zastąpiło kolorowe, dyskotekowe oświetlenie. Na początku lat dziewięćdziesiątych innowacje te stały się nowym standardem. W 1998 roku upadły rządy Suharto i rozpoczął się proces transformacji. *Wayang*, wychodzący poza normatywny model, stanął pomiędzy wymaganiami publiczności a nowymi stosunkami społeczno-ekonomicznymi, kształtowanymi w dużej mierze przez media.

### *Dalang Superstar*

Ki Enthus Susmono, w świecie *dalangów*, jest gwiazdą porównywalną do Madonny. Co miesiąc na swojej oficjalnej stronie<sup>15</sup> i na swoim profilu w portalu *facebook*<sup>16</sup> ogłasza terminy i miejsca swoich przedstawień. Na występy zawsze przyjeżdża ze swoim zespołem muzycznym i technicznym, czego nie robią inni *dalangowie*, którzy korzystają z miejscowych muzyków czy osób dbających o przygotowanie sceny. W swojej, trwającej od początku lat dziewięćdziesiątych, karierze, Ki Enthus przeszedł długą drogę od działającego na poziomie lokalnym rzeźnika klas podporządkowanych do międzynarodowej gwiazdy, na której zaproszenie stać niewielu. W międzyczasie przeżył intensywny romans z polityką, na rok przed upadkiem reżimu nawołując do głosowania na partię Suharto Golkar, by po kilku latach trafić na krótko do więzienia za krytykę wówczas rządzących. Uznawany za jednego z najlepszych *dalangów* naszych czasów, stworzył własny styl wyrażający się zarówno w kształcie projektowanych przez niego lalek jak i doborze repertuaru.

<sup>13</sup> V. M. Clara van Groenendaal, *Dalang behind wayang*, Foris Publications, Dordrecht 1985, s. 134–135.

<sup>14</sup> Termin „nowszych innowacji” (*newer innovation*) został wprowadzony przez badacza *wayangu* Jana Mrázka jako podkreślenie najnowszych zmian wprowadzanych w tym teatrze, będących odpowiedzią na przemiany społeczne zachodzące w kraju.

<sup>15</sup> Oficjalna strona Ki Enthusa Susmono: <http://www.dalangenthus.com> [dostęp: 27.09.2013].

<sup>16</sup> Oficjalny profil na *facebooku* Ki Enthusa Susmono <http://www.facebook.com/profile.php?id=100001009432657> [dostęp: 1.09.2011].



Susmono wywodzi się z rodziny *dalangów*, jego ojciec Soemarjadihardja był jednym z najsłynniejszych lalkarzy *wayang golek*<sup>17</sup>, znanym również z eksperymentowania z techniką – w jednym ze spektakli użył fajerwerków, mających imitować strzelającą broń. Ki Enthus już w wieku pięciu lat zaczął pomagać ojcu w czasie przedstawień, ucząc się w ten sposób nie tylko sztuki animowania lalek, ale też historii i symboliki obecnych w *wayangu*. Swoją pierwszą lalkę *kulit*<sup>18</sup> zaprojektował jeszcze w szkole podstawowej. W kolejnych latach poświęcił się jednak studiowaniu gamelanu i nauce gry na tworzących orkiestrę instrumentach. Nigdy nie uczył się animacji lalek na profesjonalnych kursach czy w szkole artystycznej, oglądał za to nie tylko spektakle ojca, ale też i wszystkich innych *dalangów* przybywających do Tegal, ośrodka teatralnego położonego na północy Jawy Centralnej. W wieku niespełna osiemnastu lat, po śmierci ojca, musiał zająć jego miejsce, by zdobyć środki na utrzymanie rodziny. Początkowo występował tylko jako *dalang* w spektaklach *wayang golek*, z czasem zaczął też wystawiać *wayang kulit*. Szybko musiał nauczyć się w jaki sposób może przyciągnąć uwagę widzów i zdobyć popularność.

*Wayang* Susmono od początku odróżniał się od teatru pochodzącego z Jawy Środkowej. Często pozostawał w konflikcie z bardziej konserwatywnymi *dalangami* wystawiającymi na którymś z dworów, pozostając pod silnym wpływem kultury Sundy i Cirebonu. Zgodnie z tradycją *wayangu* z Cirebonu w spektaklach Ki Enthusa wśród śpiewaczek (*pesindhen*) są również tancerki, które proszone przez *dalanga* lub publiczność tańczą i/lub śpiewają popularną muzykę ludową lub rozrywkową<sup>19</sup>. Susmono należy do pokolenia wprowadzającego do *wayangu* radykalne zmiany estetyczne, ale też reformującego rolę *dalanga*. Mistrzowie wychowani w szkołach *wayangu* normatywnego często widzieli siebie jako mających niczym nieograniczoną, niemal boską władzę, umożliwiającą kontrolę nie tylko nad spektaklem, ale i nad widownią. Dla Ki Enthusa ważniejsze jest by *dalang* wykazywał się odwagą w łamaniu konwencji i mierzeniu się z wymaganiami stawianymi przez nową epokę.

*Dalang* powinien nie tylko znać się na świecie *wayangu*, ale również mieć szeroką wiedzę na temat zmian zachodzących w społeczeństwie [...] <sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Wayang golek* – drewniane, trójwymiarowe lalki. Obecne we Wschodniej i Centralnej Jawie, najpopularniejsze w Zachodniej Jawie, używane w przedstawieniach *lakonów wayang purwa* lub *wayang menak*.

<sup>18</sup> *Wayang kulit* – wycięte z bawolej skóry lalki, używane do prezentowania tradycyjnych historii *wayang purwa* lub bardziej współczesnego repertuaru.

<sup>19</sup> R. Curtis, *The Wong Cilik Audience and the Dhalang Entrepreneur*, [w:] J. Mrázek (red.), *Puppet Theater in Contemporary Indonesia: New Approaches to Performance Events*, The Center for South East Asian Studies, Michigan 2002, s. 141.

<sup>20</sup> Ki Enthus Susmono, *Creator of Contemporary Wayang Characters*, [http://www.dalangenthus.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19:ki-enthus-susmono-creator-of-contemporary-wayang-characters&catid=2:artikelbaru&Itemid=4](http://www.dalangenthus.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19:ki-enthus-susmono-creator-of-contemporary-wayang-characters&catid=2:artikelbaru&Itemid=4) [dostęp: 1.09.2011].

Już na początku lat dziewięćdziesiątych spektakle Susmono przyciągały dużą widownię. On sam był wówczas jeszcze początkującym i niezbyt znanym *dalangiem*, wystawiającym jak wielu innych w pobliżu miejsca urodzenia. Dawało mu to poczucie związku z publicznością, znał i rozumiał jej problemy i mógł na nie w swoich przedstawieniach reagować. Od początku najważniejszym elementem jego spektakli było *gara-gara*, scena rozgrywająca się mniej więcej w połowie przedstawienia, ukazująca świat pozbawiony wewnętrznej harmonii do którego wkraczają postacie komiczne, Punakawan – Semar i jego trzech synów: Gareng, Petruk i Bagong. Za ich żartami kryje się przesłanie moralne spektaklu, a popularność tej sceny wiąże się prawdopodobnie z tradycją ludowych obrzędów pomyślności sprawowanych od najdawniejszych czasów przez wędrownie trupy taneczno-komediowe. Susmono daje swoim bohaterom komicznym dużo większą wolność i podnosi ich znaczenie, gdyż są najlepszymi wyrazicielami opinii społecznej. Ekspresja ich ciała, twarzy, głosu pozwala na oddanie zróżnicowanych uczuć i doświadczeń zwykłych ludzi w codziennym życiu, z codziennymi problemami.

Z czasem *gara-gara* i postacie komiczne zyskały centralną pozycję w spektaklach Ki Enthusa, stając się niejako znakiem rozpoznawczym i powodem jego rosnącej popularności. Występujący początkowo dla i w imieniu lokalnej widowni wywodzącej się z klasy podporządkowanej Susmono w połowie lat dziewięćdziesiątych miał już 35 stałych pracowników, własne lalki, gamelan i nagłośnienie (obecnie jest właścicielem największej, liczącej ponad 1500 egzemplarzy, kolekcji lalek *wayang* w Indonezji). Stał się rzecznikiem rządu nawołując w swoich spektaklach do głosowania w 1997 roku na będącą u władzy partię Golkar. Jednocześnie nie przestawał zaskakiwać wprowadzanymi innowacjami. Po rozszerzeniu gamelanu o *keyboard*, gitarę elektryczną, basową i perkusję, wprowadzeniu do scen walk choreografii wzorowanej na tej z filmów kung-fu czy *Rambo*, w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych szokował użyciem nagiej lalki o wyraźnym, anatomicznym kształcie. Jego przedstawienia wypełnione są seksualnymi podtekstami i niekonwencjonalnym lalkarstwem. Tuż po upadku Suharto udowodnił, że osiągnął również mistrzostwo w przystosowywaniu do szybko zmieniającej się rzeczywistości politycznej. Spektakle wystawiane w tamtym okresie zapewniły mu awans z gwiazdki lokalnej na gwiazdę narodową, zaczął występować w telewizji i radiu. Zyskał miano *superstar*.

Na początku nowego tysiąclecia Ki Enthus postawił przed swoim teatrem nowy cel – zainteresowanie młodzieży *wayangiem*. Począwszy od 2001 roku zaczął dodawać nowe elementy do swoich lalek i przedstawień. Zaczął od wprowadzenia postaci znanych ze świata popkultury i polityki jak Batman (1996 i 2001), Bush (2006 i 2008) czy Bin Laden (2002). Lalki pojawiały się niespodziewanie w jego przedstawieniach, zajmując się takimi zagadnieniami jak pokój na świecie, AIDS czy problemy religii. Do lalek Batmana, Busha ukazanego jako Batara Guru, wcielenie Śiwy, wspierającego się na kuli ziemskiej napędzanej rakietą atomową i trzymającego w każdym z czterech ramion

broń, dołączyły też *kayony*<sup>21</sup> upamiętniające ważne wydarzenia minionych lat, takie jak tsunami w prowincji Aceh na Sumatrze. *Gunungan Tsunami* powstał w 2006 roku i przedstawia mapę Azji Południowo-Wschodniej z górującym nad nią meczetem. Poniżej znajdują się dwa popiersia Garudy, a wokół umieszczonej centralnie mapy umieszczone są owoce i rośliny charakterystyczne dla Indonezji, symbolizujące trzecią zasadę *Pancasila* – jedność Indonezji. Ki Enthus używa tego *kayonu* na początku każdego spektaklu. Innym eksperymentem Susmono jest współcześnianie postaci Punakawan, tak by stały się one atrakcyjne nawet dla najmłodszych odbiorców. I tak w 2001 roku powstał zestaw składający się z Teletubbies w roli Semara, Petruka, Bagonga i Garenga. Jak stwierdził w jednym z wywiadów, chciałby, żeby jego spektakle były również atrakcyjne dla dzieci. Muszą więc być przekazane zrozumiałym dla nich językiem. Dla najmłodszych bohaterem nie jest Gatotkaca, ale Harry Potter. Obaj posiadają podobne cechy charakteru, dlatego Ki Enthus bez wahania dokonał zamiany i od 2006 w jego kolekcji znajduje się *Gunungan Harry Potter*<sup>22</sup>. Zupełnie inny charakter miało wydarzenie z 2006 roku, kiedy to zaprezentował swój cykl lalek *Wayang Planet* w jednym z centrów handlowych w Dżakarcie. Dla przyciągnięcia uwagi odbiorców umieścił w swoim spektaklu obok tradycyjnych charakterów postaci Batmana i Kosmity, a podkładem muzycznym była nie tylko melodia grana przez gamelan, ale też indonezyjskie przeboje, takie jak *Jujur Radjy*. Korzystając z wcześniejszych doświadczeń zmodyfikował język przedstawienia, zastępując niezrozumiałą dla większości publiczności starojawajski kawi współczesnym, często slangowym, indonezyjskim. *Lakon* został skrócony do półtorej godziny, zachowano jedynie najważniejsze elementy. Spektakl okazał się być sukcesem, a dla Ki Enthusa jasnym znakiem, że powinien dalej podążać w swoich poszukiwaniach i eksperymentach<sup>23</sup>.

Obecnie przedstawienia Ki Enthusa w niczym nie przypominają tych z początku jego kariery, kiedy to zdarzało się, że zniecierpliwieni widzowie domagali się skrócenia mało śmiesznych żartów, a zagraniczni goście stawiali się obiektem kpin i niewybrednych dowcipów. Autorytet jakim się cieszy dzisiaj pozwala mu na wyrażanie myśli widowni i przedstawiania ich jako alternatywy wobec panujących elit. Jednocześnie jedną z najważniejszych funkcji jego *wayangu* jest funkcja komiczna. Każde przedstawienie Ki Enthus rozpoczyna krótkim wezwaniem do Allaha z prośbą o błogosławieństwo. Następnie otwiera spektakl używając do tego nie jednego, ale dwóch lub trzech wykonanych przez siebie *kayonów*. Obecnie w przedstawieniach używa on najczęściej lalek z zaprojektowanego przez siebie cyklu *Wayang Rai Wong* (2005–2006). Ki Enthus powrócił w nich do idei niektórych historyków *wayangu*, według których zanim

<sup>21</sup> *Kayon* – nazywany też *gunungan*, dużych rozmiarów lalka w kształcie liścia, symbolizuje Drzewo Życia lub Kosmiczną Górę. Używana na początku i końcu każdej sceny w przedstawieniach *wayang kulit* i *wayang golek*.

<sup>22</sup> *Wayang Superstar – de theaterwereld van Ki Enthus Susmono*  
[http://www.youtube.com/watch?v=Gf8\\_x41MRE4&playnext=1&list=PL9C2041EFABED0733](http://www.youtube.com/watch?v=Gf8_x41MRE4&playnext=1&list=PL9C2041EFABED0733) [dostęp: 27.09.2013].

<sup>23</sup> *Dalang Enthus Gelar Wayang Planet*  
<http://wayang.wordpress.com/2010/03/06/dalang-enthus-gelar-wayang-planet/> [dostęp: 27.09.2013].

lalki zaczęły być silnie stylizowane, przedstawiały wierne portrety ludzi. Cienie zaprojektowane przez Susmono mają wszelkie cechy zbliżające je do wyglądu człowieka, gdyż jak wielokrotnie powtarzał *dalang*, tylko dzięki takiej zmianie może zbliżyć się do współczesnego świata i być dla niego dalej atrakcyjnym<sup>24</sup>.

Od momentu rozpoczęcia spektaklu Ki Enthus Susmono każdym swoim ruchem udowadnia, że słusznie nazywany jest najbardziej kreatywnym spośród *dalangów*. 17 marca 2011 roku, w Taman Budaya Jawa Tengah w Surakarcie odbyło się przedstawienie *lakonu Cupumanik Asvagina (Sugriwa Subali)*. Spektakl otworzyła krótka scena komiczna. Na ekranie została zaaranżowana, przy pomocy dwóch wymyślonych przez *dalanga* lalek-feniksów, mała scena z mikrofonem, do którego podeszło dwóch kłownów. Niczym spikerzy czy może raczej konferansjerzy zapowiedzieli mające się rozpocząć przedstawienie, nie rezygnując przy tym z żartów z siebie czy widowni. Dodatkowym elementem komicznym była gra głosem, jaką prowadził Ki Enthus oraz nietypowa u lalek pochodzących z Centralnej Jawy ruchoma dolna część twarzy. Już pierwsze słowa, a raczej sposób ich wypowiedzenia, wywołały wśród publiczności śmiech. Lalki powracały w późniejszych momentach spektaklu, przerywając i komentując akcję, rozładowując napięcie w czasie poważniejszych scen czy zapowiadając dalszą akcję. Ki Enthus tym samym upodobnił swój spektakl do całonocnego *show*, gdzie lalki-konferansjerzy stały się odpowiednikami spikerów prowadzących imprezy w niemalże każdym centrum handlowym, każdym większym placu czy klubie, każdej nocy w całej Indonezji. Jego filozofia używana przy tworzeniu lalek sprawdza się tak samo dobrze przy konstruowaniu dramaturgii spektaklu. Najlepiej sprzedaje się to, co najbardziej odpowiada gustom publiczności. W tym wypadku jest to przekształcenie tradycyjnej konstrukcji przedstawienia w nowoczesny, znany każdemu odbiorcy, *show*. Przy jednoczesnym zachowaniu treści *lakonu* w niezmienionej formie.

Po godzinie przedstawienia, w trakcie trwania pierwszej części, scenę oparowały małpy. Lalki stworzone przez *dalanga* miały nie tylko ruchome nogi, ogon, tułów i głowę, co pozwalało im na wyzywający taniec. W pewnym momencie obok tańczącej samotnie małpy-samca pojawiła się jego partnerka, z którą zaczął uprawiać seks. Taka scena łamie jedno z najsilniejszych tabu istniejących w muzułmańskiej Indonezji, w której w sferze publicznej nie ma miejsca dla seksu. Gdyby jednak wrażenie nie było wystarczające po chwili na scenie pojawia się kolejna małpa, z dumą prezentująca swojego ogromnego penisa. Przekroczenie tabu pozwoliło widzom na oczyszczający śmiech i przygotowało na dalszą, poważną część spektaklu.

Kolejne kontrowersje pojawiły się jednakże już wraz z wkroczeniem na scenę Punakawan i rozpoczęciem *gara-gara*, punktu kulminacyjnego każdego spektaklu Susmono. Przedmiotem ich dyskusji stały się ostatnie afery korupcyjne indonezyjskiego rządu oraz skandale obyczajowe polityków.

<sup>24</sup> *Wayang Rai Wong*

[http://www.dalangenthus.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=11:wayang-rai-wong&catid=7:koleksi&Itemid=5](http://www.dalangenthus.com/index.php?option=com_content&view=article&id=11:wayang-rai-wong&catid=7:koleksi&Itemid=5) [dostęp: 1.09.2011].

Ki Enthus używa potocznego języka opowiadając historie, które często dotyczą problemów, z jakimi obecnie boryka się Indonezja takich jak kłopoty Banku Centralnego, korupcja, HIV/AIDS, globalne ocieplenie i skandale wśród celebrytów. Twierdzi, że tylko w taki sposób *wayang* ma szansę na przetrwanie<sup>25</sup>.

*Gara-gara* w wykonaniu Susmono zawsze było teatrem politycznym. W prezentowanym podczas *Bandung Wayang Festival*<sup>26</sup> przedstawieniu *lakonu Dewa Ruci*<sup>27</sup>, *gara-gara* rozgrywana była z udziałem trójwymiarowych lalek *golek*. Ki Enthus, który zaczynał od spektakli *golek*, do dzisiaj często łączy te dwie techniki w czasie swoich przedstawień<sup>28</sup>. W swojej kolekcji ma nie tylko samodzielnie zaprojektowane lalki trikowe, potrafiące m.in. imitować palenie papierosów i wydychanie dymu, ale też lalki będące wizerunkami polityków. W Bandungu *gara-gara* przekształciła się w ostrą satyrę na skorumpowany rząd Indonezji, przez scenę przewinęli się więc wszyscy najważniejsi politycy kraju (nie wyłączając prezydenta), wspierani przez przywódców duchowych. A jako, że w Indonezji nie milkną głosy po listopadowej wizycie prezydenta USA Baracka Obamy<sup>29</sup>, w spektaklu nie mogło zabraknąć i jego. Publiczność z zadowoleniem nie tylko rozpoznawała kolejne postaci, ale też z pełną aprobatą przysłuchiwała się krytyce rządzących. Ki Enthus w swoich spektaklach wyraża głośno to, co większość odważa się tylko pomyśleć.

Z kolei *gara-gara* w spektaklu prezentowanym w Surakarcie po części politycznej była rozmową *dalanga* z zespołem gamelanowym i śpiewaczkami. W przedstawieniach Ki Enthusa, podobnie jak w tych z początku kariery, biorą udział zarówno śpiewaczki jak i tancerki. *Dalang* nie tylko z nimi rozmawia, ale też zaprasza do tańca wraz z animowanym na ekranie Petrukiem, wyposażonym przez Susmono w ruchome nogi, tułów i głowę, tak by w tańcu mógł przyjmować nieraz niezwykle ekwilibrystyczne pozycje. Na końcu tańca każda ze śpiewaczek została ucałowana przez Petruka, co okazało się początkiem kolejnych żartów, nieraz obscenicznych i seksistowskich. Istotne jest podkreślenie, że kobiety w czasie spektakli *wayangu* w zasadzie nie istnieją. Nie ma ich prawie wcale wśród publiczności, bardzo rzadko grają na którymś z instrumentów gamelanowej orkiestry. Jedynym wyjątkiem są trzy lub cztery śpiewaczki, budujące swoim głosem dramaturgię muzyki. Kobiety (nieliczne) bywają *dalangami*, czasem też kobiece bohaterki pojawiają się w prezentowanych *lakonach*. Poza Srikandi<sup>30</sup> nie ma jednak wśród nich żadnych silnych charakterów, większość stanowi jedynie ozdobne tło dla działań męskich wojowników czy królów. Tematy „kobiece” czasem stanowią przedmiot *gara-gara*, Ki Enthus

<sup>25</sup> [http://www.dalangenthus.com/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=2&Itemid=4](http://www.dalangenthus.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=2&Itemid=4) [dostęp: 1.09.2011].

<sup>26</sup> Bandung Wayang Festival odbył się w dniach 23–30 kwietnia 2011 roku, w Bandungu, mieście położonym na zachodzie Jawy.

<sup>27</sup> *Lakon* opowiadający o poszukiwaniu mistycznej mądrości przez Bimę. Spektakl prezentowany 27.04.2011 roku.

<sup>28</sup> W takich wypadkach scena potrzebna dla trójwymiarowych lalek jest montowana przed ekranem i rozmontowywana zaraz po zakończeniu fragmentu *golek*.

<sup>29</sup> Barack Obama odwiedził Indonezję w dniach 9–10 listopada 2010 roku.

<sup>30</sup> Srikandi – żona Ardżuny.

w swoich spektaklach poruszał już kwestie planowania rodziny czy przemocy rodzinnej. Ciągłe jednak feminizm nie stał się na tyle modny w Indonezji, by zainteresować Susmono.

Ostatnią i najważniejszą próbą dla każdego *dalanga* są sceny walki. W spektaklach Ki Enthusa są one prawdziwym pokazem jego wirtuozerii w animacji lalek. Dla podkreślenia niesamowitego tempa akcji *dalang* nie tylko podrzuca cienie, ale też wyrzuca je daleko w stronę muzyków czy publiczności. Na scenie przeważnie pojawiają się zaprojektowane przez Susmono lalki-drzewa, które w chwilach przerwy „wrywają” zniecierpliwieni ociąganiem się przeciwnika wojownicy. Przypadkowo zabłąkane zwierzęta czy ptaki również nie mają szansy ująć z życiem z toczącej się walki, ich pokonanie jest żartem dla walczących. Ki Enthus bawi się konwencjami, w jego wykonaniu walka jednego z Pandawów z olbrzymem jest dowcipna, a jest w nią tak bardzo zaangażowany, że w pewnym momencie zostawia lalki i porwany rytmem muzyki zaczyna tańczyć, po to by po chwili znów powrócić do animacji cieni, tym razem angażując do tego całe ciało. Publiczność w tym czasie dopinguje głównego bohatera, przeżywając emocje porównywalne z tymi panującymi na stadionie piłkarskim.

W początkach swojej kariery Ki Enthus tworzył spektakle dla konkretnej, wywodzącej się z klas podporządkowanych, publiczności. Dzisiaj jego widownia jest bardziej anonimowa, a od niego samego oczekuje się by tworzył spektakle niezawodne, jak najwyższej jakości. Na zaproszenie Ki Enthusa mogą sobie pozwolić jedynie najzamożniejsi, bowiem minimalna stawka za jedno przedstawienie wynosi 50 milionów rupii<sup>31</sup>, co przy średnich miesięcznych zarobkach wynoszących 700–900 tysięcy znakomitej części społeczeństwa, jest kwotą nieosiągalną dla przeciętnego Indonezyjczyka. Susmono, co wielokrotnie podkreślał w swoich wypowiedziach, ma zamiar być nie tylko najlepszym ale i najślawniejszym *dalangiem* Indonezji. Ki Enthus stał się dzisiaj niekwestionowanym mistrzem autopromocji wśród indonezyjskich *dalangów*, obecnym we wszystkich najpopularniejszych serwisach społecznościowych internetu. Fragmenty jego przedstawień można znaleźć w portalu *YouTube*. Krytycy zdążyli mu już nadać przydomek „superstar”, jednocześnie z pewnym przekąsem nazywając go „crazy”, komentując w ten sposób jego zachowanie w czasie spektakli i niekonwencjonalny sposób animowania lalek. Niekonwencjonalny jest również sposób, w jaki kreuje on swój wizerunek, niemający odpowiednika wśród innych *dalangów*. Począwszy od autobusów ozdobionych jego imieniem, które parkują przed miejscem, w którym będzie rozgrywał się spektakl, do atmosfery, jaką tworzy wokół siebie w czasie przygotowań, wszystko to obliczone jest na wzbudzenie jak największego zainteresowania. Ki Enthus osobiście nadzoruje montaż sceny i próbę muzyków, jednocześnie rozmawiając i witając się z najważniejszymi gośćmi. Przed rozpoczęciem spektaklu ubrany jest zazwyczaj w zwykłe ubrania o militarnym kroju, dalekie od jego późniejszego, scenicznego wizerunku. Otoczony jest asystentami, a także ludźmi chcącymi zrobić sobie z nim zdjęcie czy choćby ucisnąć jego dłoń. Po zakończeniu przygotowań Ki Enthus przebiera się w tradycyjny strój

<sup>31</sup> W przeliczeniu około 13 600 złotych (28.09.2013).

jawajski, jaki noszą *dalangowie*. Ubrania muzyków i śpiewaczek są dopasowane kolorystycznie do jego stroju, a wszystko zdaje się być dobrane zgodnie z charakterem granego spektaklu. Nakrycie głowy Susmono różni się od tego noszonego przez innych *dalangów*, jest bardziej swobodne, co zawsze podkreślają jeszcze jego rozpuszczone, sięgające ramion włosy.

Ki Enthus jak żaden inny *dalang* przed nim z prawdziwym mistrzostwem miesza nowoczesność z tradycją, projektując lalki o ludzkich rysach nawiązujących do tych sprzed kilku wieków, wprowadzając tematy polityczne, nieobecne w *wayangu* normatywnym, wykorzystując postacie rodem z popkultury czy świata polityki podobnie jak robił to teatr w pierwszych latach niepodległej Indonezji. Wychodzi poza ramy normatywnego *wayangu*, eksperymentuje dodając kolejne „nowsze innowacje”. *Dalang* taki jak Susmono ma w sobie siłę by, wykorzystując potencjał teatru, wywołać społeczną transformację. Kilka razy dał tego dowód.

### **Wayang Hip Hop**

*Dalang* Ki Catur „Benyek” Kuncoro występuje w ciemnych okularach i tradycyjnym jawajskim stroju. Należy do trzeciego pokolenia *dalangów* w swojej rodzinie, odebrał wszechstronne wykształcenie, ale zdecydował, że w swojej pracy zajmie się poszukiwaniem współczesnych, wychodzących poza tradycyjne, form przekazu. Jego *wayang* to efekt współpracy z artystami wizualnymi, muzykami i pisarzami spoza środowiska teatralnego. W 2010 roku założył *Wayang Hip Hop*, który z roku na rok staje się coraz popularniejszy wśród młodych Jawajczyków. A niedawno zaczął również podbijać sąsiednie kraje.

Powodów dla których przedstawiciele starszego pokolenia o pracy Catura Kuncoro mówią, że jest pozbawiona wartości, a przedstawiciele młodszego pokolenia tłumnie przybywają oglądać kolejne spektakle, jest kilka. *Dalang* tworzy spektakl w oparciu o luźno zarysowany scenariusz, jako punkt wyjścia przyjmując *gara-gara*. Głównymi bohaterami są Semar i jego synowie, Gareng, Petruk i Bagong, a także ich synowie Gerry, Petrik i Boggy, którzy rozmawiają na temat roli mądrości i filozofii jawajskiej w codziennym życiu młodych Jawajczyków, odnosząc się przy tym krytycznie do rządu i wszelkich przedstawicieli władzy. Dialogi pomiędzy Punakawan przeplatane są piosenkami, podobnie jak w tradycyjnym *gara-gara*, co sprawia, że samo przedstawienie znajduje się w połowie drogi między teatrem a koncertem. Tradycyjna muzyka wykonywana przez gamelan zastąpiona została muzyką generowaną przy pomocy laptopa, będąca mieszkanką hip hopu, *dangdutu*<sup>32</sup> i rapu. Po-

<sup>32</sup> *Dangdut* jest gatunkiem indonezyjskiej muzyki popularnej, opartym na rytmach muzyki arabskiej, malajskiej i indyjskiej. Powstał w latach siedemdziesiątych XX wieku, w środowisku robotniczym, zaś swój największy rozkwit przeżył wraz z początkiem popularności karaoke w Indonezji, w latach dziewięćdziesiątych. Zespół składa się z wokalistki lub wokalisty i muzyków, łączących muzykę wykonywaną na instrumentach tradycyjnych z tą wykonywaną na keyboardach czy syntezatorach. Nowoczesny *dangdut* miesza elementy muzyki pop, hip hopu czy rocka, a na koncerty największych gwiazd przychodzą tysiące wielbicieli.

szczególne fragmenty przedstawień przypominają teledyski. *Dalang* bardzo rzadko mówi tekst, częściej śpiewa, podkładając swój głos zgodnie z rytmem ruchów tańczących lalek. W zespole są jeszcze raperzy i *pesindhen*, której śpiew utrzymany jest w stylu *dangdut*. Teksty wykonywanych utworów zawierają często fragmenty starojawajskiej poezji albo tradycyjnych powiedzeń (*mutiara budaya Jawa*, perły jawajskiej kultury). Pierwsze spotkanie z Wayang Hip Hop może jednak budzić wątpliwości, rodzić pytanie czy aby całość nie ma za zadanie sparodiowania tradycyjnych spektakli *wayangu*.

Czynnikiem mającym chyba największy wpływ na popularność grupy wśród młodych odbiorców jest muzyczna strona spektakli. Młodzi, tak jak zauważył to wcześniej Ki Enthus, i jak zauważa to również Ki Catur, nie są zainteresowani poświęceniem swojego czasu na oglądanie przedstawień, których nie rozumieją. Nie rozumieją zarówno używanego języka, niuansów gier słownych *dalangów*, nie rozpoznają postaci pojawiających się na ekranie, jak i nie rozumieją konstrukcji utworów muzycznych towarzyszących spektaklowi od pierwszej do ostatniej minuty. Dla wielu widzów gamelan kojarzy się z monotonią. Co innego hip hop. Już od kilku lat ten gatunek muzyki zyskuje popularność w Yogyakarta, mieście z którego wywodzi się *Wayang Hip Hop*. W 2003 roku jeden z pierwszych artystów hip hopowych Marzuki założył grupę Jogja Hip-Hop Foundation, która w swoich utworach wykorzystuje starojawajską i dwudziestowieczną poezję. W podobnym miejscu, na przecięciu lokalnej tradycji *wayangu* i globalnej kultury hip hopu, sytuuje się Ki Catur.

Przeplatanie się tradycji i nowoczesności widoczne jest w spektaklach Wayang Hip Hop już na poziomie muzycznym. Bo chociaż wykorzystywana jest w nich zarówno muzyka hip hopowa, rap i *dangdut*, a także elementy przetworzonej muzyki gamelanowej, nie ma jednak mowy o braku spójności w konstrukcji całości. Najlepszym przykładem, obrazującym jak misterna jest siatka połączeń pomiędzy poszczególnymi konwencjami, jest utwór otwierający każde z przedstawień, *Lagu Pembuka* (Pieśń Otwarcia). Wprowadzenie zawiera w sobie *suluk*, poetycki fragment, śpiewany przez *dalanga* w języku starojawajskim:

*Anjrah ingkang puspita rum,  
Patiuping samirana mring  
Sekar gadung kongas gandanya.*

Woń kwiatów rozeszła się,  
Wiatr wieje, co pozwala  
Ponieść się zapachowi kwiatu gadung. [tłum. M.L.]

Pieśń ta używana jest często jako wprowadzenie do spektakli *wayang* oraz, w dalszej części przedstawienia, jako znak sygnalizujący główne zagadnienie czy problem, jaki mają rozwiązać bohaterowie. Jednocześnie słowa pieśni mają również drugie znaczenie, mówiące o tym, w jaki sposób piękno będzie rozprzestrzeniać się za pomocą rozpoczynającego się spektaklu. Jest to zgod-



ne z jawańskim przekonaniem o *wayangu* „upiększającym” świat w sposób podobny do tego, jak to czynią kwiaty.

Lagu Pembuka w przedstawieniu *Wayang Hip Hop* nie kończy się jednak w tym momencie. Kiedy wybrzmia ostatnie słowa *suluk*, muzyka przechodzi w hip hopowy beat, a po starojawańskim tekście następuje indonezyjski rap:

*Yo, ayo, yo marilah kemari  
bersama kami, ungkapkan ekspresi  
bangga dan cinta akan seni tradisi  
hip hop yo wayang hip hop*

Hej! Chodź z nami  
razem z nami wyraż siebie  
dumę i miłość do tradycyjnej sztuki  
hip hop? Tak! Wayang Hip Hop! [tłum. M.L.]

W krótkich słowach ujęty został powód powstania spektaklu i cel, jaki przyświecał jego twórcom. Jednocześnie już sama Lagu Pembuka pokazuje w jaki sposób Ki Catur prowadzi narrację w swoich przedstawieniach, jak balansuje pomiędzy tradycją a współczesnością, jak równoważy dwa główne elementy składowe: *wayang* i hip hop.

Wayang Hip Hop bywa również wariacją na temat innej tradycyjnej formy teatralnej – *wayang orang*<sup>33</sup>. W spektaklach będących połączeniem piosenek i dialogów pomiędzy Punakawan, *dalangiem* a muzykami, ci ostatni często stają się aktorami. Prowadzą rozmowy między sobą, niejednokrotnie występując z rekwizytami mającymi ułatwić identyfikację granych przez nich postaci. Tak więc pierwsze spotkanie z *Wayang Hip Hop* może wzbudzić wątpliwości. Teatr i koncert, *wayang kulit* i *orang*, lalki i ludzie, gamelan i *dangdut*, historia i rap – wszystko połączone i wymieszane, tworzące *patchwork*. Zróżnicowany tak jak zróżnicowana jest Yogyakarta, z której teatr pochodzi, miasto często nazywane kulturalną stolicą kraju, będące miejscem spotkań artystów ze wszystkich zakątków Indonezji i z całego świata. Kosmopolityczne i jawańskie jednocześnie, tak jak kosmopolityczny i jawański jest *Wayang Hip Hop*.

O wartości projektu Ki Catura świadczy również sam sposób konstruowania spektakli. Na jednym biegunie znajdują się przedstawienia, których powstanie poprzedziły wielogodzinne czy wielodniowe próby, na drugim – improwizacje tworzone w czasie rzeczywistym spektaklu. Oparcie przedstawienia na pewnego rodzaju ruchomej konstrukcji pozwala na błyskawiczną reakcję i dostosowanie się do oczekiwań i wymogów publiczności. To ważne, bo w znakomitej większości publiczność tworzą ludzie młodzi, dla których interesujące są tylko zmieniające się jak w kalejdoskopie wiadomości na *facebooku* czy na *twitterze*. Ich uwagi już od dawna nie przykuwają całonocne spektakle, szkoda im „po-

<sup>33</sup> *Wayang orang* – w języku jawańskim nazywany *wayang wong*, przedstawienie taneczne, w którym występowały aktorki, oparte na tradycyjnych opowieściach.

święcić” kilka godzin z życia by obejrzyć coś, czego i tak nie rozumieją. *Wayang Hip Hop* oferuje im alternatywę, przedstawienie trwające nie dłużej niż półtorej godziny, podane w lekkiej i zrozumiałej formie, potrafiące przyciągnąć uwagę i zbudować napięcie. Jednocześnie *Wayang Hip Hop* pokazuje swoje spektakle przy okazji wydarzeń takich jak przyjęcie noworoczne w pięciogwiazdkowym hotelu, festiwalowe pokazy filmów czy tradycyjne uroczystości obrezania chłopców, za każdym razem dostosowując formę do oczekiwania odbiorców, nie rezygnując przy tym z najważniejszych części składowych, takich jak muzyka, dialogi, podwójna rola muzyków-aktorów czy wreszcie podejmowana tematyka związana z filozofią jawajską.

W jednym z poprzednich projektów, autorskim spektaklu *Ki Catura*, opowiadającym o pochodzeniu górującego nad Yogyakarta wulkanu Merapi, którego wybuch w listopadzie 2010 roku spowodował ogromne zniszczenia i śmierć kilkudziesięciu osób, *dalang* zrezygnował z teledyskowej formy. Powstał spektakl będący połączeniem tradycyjnego *wayangu*, wykorzystującego lalki *kulit*, z projekcjami wyświetlanymi na ekranie i stanowiącymi tło dla cieni. Lalki animowane były już nie na tle białego płótna, ale na tle zdjęć i wizualizacji, nie stanowiących konkurencji dla poruszających się lalek, ale będących czymś w rodzaju scenografii. Nowa forma została uzupełniona charakterystyczną dla *Wayang Hip Hop* muzyką.

*Ki Catur* jest także twórcą teatru *Wayang Republik*, opowiadającego historię początków niepodległej Indonezji. Tłem wydarzeń zawsze jest Yogyakarta, miasto, z którego *dalang* pochodzi, i które w latach 1945–49 było stolicą wyzwolonego kraju, w którym toczyła się rewolucja, zakończona uznaniem suwerenności Indonezji przez Holendrów. Ostatni spektakl *Wayang Republik* opisuje zaangażowanie sultana Yogyakarta w walki o niepodległość i stanowi odpowiedź na planowane działania rządu kraju mające ograniczyć przywileje dla Specjalnego Regionu Yogyakarta, w którym sultan pełni jednocześnie funkcję gubernatora<sup>34</sup>. Spektakl, w całości wystawiany w języku indonezyjskim, wykorzystywał lalki współczesne, luźno nawiązujące w formie do cieni *kulit*. *Kayony* zawierały w sobie wizerunki najważniejszych budynków miasta, same lalki były stylizowane na postacie historyczne, zachowujące rysy twarzy czy szczegóły ubrania zgodne z oryginałem. Forma przedstawienia *Ki Catura* bliska była formie *wayang suluh*, jednego z pierwszych teatrów przełamujących normatywne wymagania narzucone przez kolonializm.

2013 rok to dla obydwu twórców rok zmian. *Ki Enthus Susmono* znowu zbliżył się do polityki i w lipcu zgłosił swoją kandydaturę na urząd gubernatora Tegal. Wybory odbędą się w październiku, ale już od roku jego spektakle stały się przede wszystkim areną kampanii politycznej, jaką prowadzi. Stara się przekuć potencjał teatru w potencjał polityczny. *Ki Catur Kuncoro* po raz pierwszy ma okazję pokazać swoje spektakle poza granicami kraju. Razem

<sup>34</sup> W listopadzie i grudniu 2010 roku na ulicach Yogyakarta kilkakrotnie gromadzili się ludzie protestujący przeciwko planowanym zmianom. Największa demonstracja zgromadziła ponad 30 tysięcy osób.

z Jogja Hip-Hop Foundation wystąpił w Singapurze, swoje prace pokaże również w Australii, Ameryce Południowej i Europie. Formuła łącząca lokalną tradycję wayangu z globalną kulturą hip hopu, o charakterze interkulturowym, okazuje się być atrakcyjna w każdej szerokości geograficznej.

### Literatura:

- V. M. C. van Groenendael, *The Dalang behind the Wayang: The role of the Surakarta and the Yogyakarta Dalang in Indonesian-Javanese Society*, Foris Publications, Dordrecht 1985.
- M. Herbert, *Voices of the Puppet Masters. The Wayang Golek Theater of Indonesia*, University of Hawaii Press, Honolulu 2004.
- D. Irvine, *Leather Gods & Wooden Heroes. Java's Classical Wayang*, Times Editions, Singapore 1996.
- R. M. Moerdowo, *Wayang: Its Significance in Indonesian Society*, Balai Pustaka, Jakarta 1982.
- J. Mrázek (red.), *Puppet Theater in Contemporary Indonesia: New Approaches to Performance Events*, The Center for South East Asian Studies, Michigan 2002.
- R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, przeł. T. Kubikowski, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2000.

**Marianna Lis**

**Contemporary *wayang***

(summary)

The article in a synthetic way introduces the evolution of *wayang kulit* in the historical perspective. It focuses on presentation of the works of two *dalangs* showing the social functions contemporary *wayang* fulfils in today's Java society. At the same time the description of the work of these two artists indicates the paths of development of contemporary *wayang* since the nineties of the twentieth century to the year 2013. [tłum. M.L.]

# **Część III**



Sylwia Gil  
(Solidarność Polsko-Birmańska)

## Syekh Siti Jenar – jawajski mistyk

Islam pojawił się na obszarze dzisiejszej Indonezji za sprawą kontaktów handlowych z Indiami, Chinami, Arabią i Persją. W 1292 roku Północną Sumatrę odwiedził Marco Polo, który zauważył, że mieszkańcy portowego miasta Perlak są wyznawcami islamu. Od początków XV wieku centrum islamu stanowił sultanat Malakka, z którego islam rozprzestrzenił się na północne wybrzeże Jawy.

Islam nie niósł ze sobą nowej cywilizacji i kultury. Wyspy były od zamierzonych czasów pod wpływem kultury i religii indyjskich. Kulturę indyjską przyjęto w takich sferach jak organizacja państwa, sztuka, literatura, astrologia. Do XV wieku buddyzm i hinduizm były religiami elit. Najniższe warstwy społeczeństwa wyznawały kultury animistyczne i religie dworskie przenikały do nich stopniowo. Biorąc pod uwagę stopień zaawansowania cywilizacyjnego w wyspiarskich królestwach, islam nie był religią konkurencyjną. Jawajskie pojmowanie nowej religii wiązało się z odnajdywaniem w niej wspólnych elementów z dawnym systemem wierzeń. Islam był przede wszystkim kolejnym źródłem mocy, wiedzą (ilmu), którą dodano do wiedzy już posiadanej. Jego atrakcyjność polegała przede wszystkim na względnej prostocie, bezpośrednim kontakcie wyznawcy z Bogiem z pominięciem skomplikowanych rytuałów i pośrednictwa osób duchownych.

Nowa religia stopniowo przenikała z północnego wybrzeża w głąb wyspy, gdzie muzułmańskie wspólnoty zakładali cudzoziemcy. Rozpropagowaniu islamu w XV i XVI wieku sprzyjało współzawodnictwo między hindu-buddyjskimi elitami królestwa Madżapahit<sup>1</sup> a elitą muzułmańską, a następnie upadek

---

**SYLWIA GIL** – absolwentka indologii Uniwersytetu Warszawskiego (1998), stypendystka programu Dharmasiswa (1998/99), stypendystka ITBMU w Rangunie (2003/2004). Członkini stowarzyszenia Solidarność Polsko-Birmańska, którego jest prezeską oraz Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”. Interesuje się historią, religią i kulturą Azji Południowej i Południowo-Wschodniej.  
Kontakt: sylwia.gil@gmail.com

<sup>1</sup> Madżapahit – dawne królestwo w Indonezji (1293–1500), obejmujące zasięgiem niemal całe późniejsze Indie Holenderskie z wyj. Celebes i części Półwyspu Malajskiego; wpływy i kontakty w całej Azji Środkowo-Wschodniej; złoty okres za rządów Hayam Wuruk znanego jako Rajasanegara (1350–1389) i jego pierwszego ministra – *pati* Gadżah Mada. Rozwój synkretycznej religii Hindu-Budda oraz rdzennie jawajskich kultów w zewnętrznych formach indyjskich. W wyniku najazdu muzułmańskiego księstwa z Północnych wybrzeży Jawy – Demaku w 1475 roku władcy wycofali się na Wschodnią Jawę i Bali.

tego królestwa i powstanie nowych, muzułmańskich ośrodków władzy m.in. w Demaku.

Islam na Jawie od początku miał charakter synkretyczny, czemu sprzyjało właśnie przeniesienie centrum rządów w głąb Jawy, gdzie był on znacznie słabiej ugruntowany. Władcy jawajscy, nominalnie muzułmanie, noszący tytuł sułtana, w celu podkreślenia swojej władzy używali islamskiej symboliki, ale pozostawali przy dawnych zwyczajach i obrzędach. Co zaś najistotniejsze, nigdy nie starali się zaszczepić w społeczeństwie islamskiego prawa – szariat, pozostając przy tradycyjnym prawie zwyczajowym – *adat*.

Tradycyjnie uważa się, że religię na Jawie wprowadziła grupa dziewięciu misjonarzy – *walisongo*. Wyraz *walisongo* najczęściej przekłada się jako „dziewięciu *walich*”: *wali* – od arabskiego słowa *waliyullah*, kochający i kochany przez proroka, oraz jawajskiego *songo* – dziewięć. Inne koncepcje na temat powstania i znaczenia tego słowa mówią, że *songo* miałyby wywodzić się od arabskiego *tsana* – szlachetny, szanowny, a zatem oznaczałoby „szlachetni *wali*” – lub od sanskryckiego *asana* – miejsce, wtedy miałyby to oznaczać „*wali* noszący imię od miejsca zamieszkania, czy działalności”, wreszcie jeszcze inne, od sanskryckiego *sangha* – grupa, czyli „grupa *walich*”<sup>2</sup>.

Istnieją różne listy osób wchodzących w skład tej grupy, zależnie od miejsca kultu, jednak bez względu na różnice w samym składzie, zawsze liczy ona dziewięć osób. Najczęściej spotyka się na niej:

1. Syekh Maulana Malik Ibrahim,
2. Sunan Ampel (Raden Rahmat),
3. Sunan Giri (Raden Paku),
4. Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah),
5. Sunan Bonang (Makdum Ibrahim),
6. Sunan Drajat,
7. Sunan Kalijaga,
8. Sunan Kudus (Ja'far Shadig),
9. Sunan Muria (Raden Prawata).

Sama liczba dziewięć ma charakter mistyczny i prawdopodobnie zastąpiła ona wcześniejszą grupę dziewięciu bóstw hinduistycznych, strażników stron świata<sup>3</sup>.

Główne źródła wiedzy o działalności dziewięciu *walich* to *Serat Walisanaga* autorstwa *Ranggawarsity* z XIX wieku oraz *Kitab Walisongo* pióra syna

<sup>2</sup> Zob. R. Sofwan, H. Wasit, H. Mundiri, *Islamisasi di Jawa. Walisongo, Penyebar Islam di Jawa*, Menurut Penturuan Babad, Pustaka Pelajar, Yogyakarta 2000, s. 7–8.

	<b>Na Jawie</b>	<b>Na Bali</b>
Północ –	Kubera (Kuwera)	Wisnu
Północny Wschód –	Iśwara (Icana)	Iswara
Wschód –	Indra	Cambu
Południowy Wschód –	Agni	Maheśwara
Południe –	Kama	Brahma
Południowy Zachód –	Surya	Rudra
Zachód –	Waruna	Mahadewa
Północny Zachód –	Waju	Changkara
Centrum –	Śiwa (Ciwa)	Ciwa.

Spis za: Tamże, 10.



Sunana Giri, a także *Babad Tanah Jawi (Kronika Ziemi Jawajskiej)* powstała w Mataram.

Powszechnie uważa się, że grupa ta działała wspólnie, w rzeczywistości jednak propagowali oni islam w różnych okresach. Metody szerzenia nowej wiary odpowiadały realiom wyspy i znalazły akceptację społeczeństwa. *Wali*, święci misjonarze, praktykujący suficki mistycyzm, cieszyli się wielkim autorytetem moralnym, ponadto tradycyjnie dokonywali cudów, np. wybudowali w jedną noc okazały meczet w Demaku, na północnym wybrzeżu Jawy. W swojej pracy misyjnej stosowali różne metody, aby przekonać mieszkańców do nowej religii. Przede wszystkim starali się osiągnąć wpływy u władz, zaś zwykłych mieszkańców przyciągnąć posługując się znanymi im już środkami ekspresji. Szczególnie zasłynął z tego Sunan Kalijaga, który używał w swojej pracy popularnych form sztuki, takiej jak gamelan, czy teatr cieni – *wayang kulit* przedstawiając historie koraniczne. Niekiedy uważa się go wręcz za twórcę tych form sztuki. Święci przejęli również system lokalnego nauczania, zakładając religijne szkoły zwane *pesantren*, wcześniej były to aśramy hinduistyczne bądź buddyjskie. Wykorzystywali popularną astrologię, przenosząc do jawajskiego kalendarza daty ważnych wydarzeń w historii islamu oraz muzułmańskich świąt. Do dzisiejszego dnia postaci świętych otoczone są legendą, a ich groby stanowią miejsce pielgrzymek wyznawców islamu.

W grupie muzułmańskich świętych, szczególne miejsce zajmuje Syekh Siti Jenar (1348–1439), znany również jako Syekh Lemah Abang, Pangeran Jenar lub Sitibrit. Jego obecność wśród świętej dziewiątki jest dyskusyjna. Umieszcza się go wśród świętych na Jawie Centralnej, jest czczony w Cirebonie i na Jawie Zachodniej, brak go jednak wśród świętej dziewiątki w innych rejonach.

## Życie i nauczanie Syekh Siti Jenara

Siti Jenar jest postacią bardzo zagadkową. Krąży wiele wersji dotyczących jego pochodzenia, a jedna z nich nawet całkowicie zaprzecza się jego faktycznemu istnieniu, traktując tę postać jako symboliczne przedstawienie relacji między nową religią na Jawie – islamem – a dawnymi wierzeniami, bądź też ukazaniem interpretacji Koranu i nowej religii w świetle jawajskich wierzeń dawnej epoki. Bez względu na tę różnorodność opinii, studium nad tą postacią z pewnością jest interesujące z pewnością ze względu na informacje, jakie możemy uzyskać na temat recepcji islamu na Jawie przez pryzmat dawnych religii, która wśród praktyków jawajskiego mistycyzmu jest nadal aktualna do dziś.

Siti Jenar urodził się w Malakce. Był synem Syekha Datuja Soleha i wnukiem Syekha Datuka Kahfi, propagatora islamu na Jawie Zachodniej. Jako dziecko nosił imię Abdul Jalil. Miał być połączony więzami krwi z Sunanem Ampelem, jednym z dziewięciu *walich*<sup>4</sup>. Jako młodzieniec przebywał kilka lat

<sup>4</sup> Większość z grupy dziewięciu *walich* jest ze sobą spokrewniona.

w Persji. Był tam uczniem wielkiego szejka Syi'ah Muntadzara. Podróżował również po Gudżaracie i tam poślubił kobietę, z którą miał kilkoro dzieci. Powrócił do Malakki, następnie osiedlił się z rodziną w Amparan, później w Cirebonie. Jenar był wędrownym mówcą, w ten sposób zdobywał sobie wielu uczniów; oprócz Jawy nauczał także w Banten na Sumatrze<sup>5</sup>.

Miał być uczniem innego z *walich* – Sunana Giri. Czuł się jednak rozczarowany jego nauczaniem, ponieważ nie uzyskał wiedzy o mocach nadprzyrodzonych i zaczął wyznawać buddyzm. Tradycja głosi, że kiedy pewnego razu usłyszał, iż Sunan Giri będzie przekazywał tajemną wiedzę swoim najzdolniejszym uczniom pośrodku lasu, postanowił tam przybyć jako niewidzialny. Nie mógł go zobaczyć zwykły człowiek. Kiedy Sunan Giri dotarł na spotkanie, nie rozpoczął nauczania, tylko powiedział, że w spotkaniu bierze udział ktoś niewidzialny i skierował wzrok na miejsce, gdzie siedział Jenar. Jenar pełen szacunku odszedł ze zgromadzenia, zaś Sunan Giri nakazał uczniom oczyścić teren i zapowiedział, że będzie nauczał w następnym poniedziałek. Siti Jenar słysząc to postanowił zjawić się na zgromadzeniu pod postacią robaka ukrytego pod ziemią<sup>6</sup>. O wskazanym czasie Sunan Giri wykladał istotę natury Boga, na jaką składa się 20 cech. Mówił o dwóch zdaniach szahady, wyznania prawdy. Mówił o tym, że Bóg różny jest od człowieka, nie ma sobie równych. Człowiek jest jeszcze arogancki, szalony w świecie i chce Boga odrzucić, dlatego nie jest w stanie spotkać się z nim.

Jenar był zadowolony z wykładu Sunana, ale miał go nie pojąć dokładnie dlatego też zmienił znaczenie pojęcia „Bóg sam w sobie” – „*wal qayumu*” (ind. *Tuhan berdiri sendiri*), na pojęcie Boga, który nie ma początku ani końca, a wszystko co istnieje wyłania się z niego i jest jego przejawem<sup>7</sup>. Po zakończeniu zebrania szczęśliwy Siti Jenar powrócił do swojej ludzkiej postaci.

Esencją nauczania Jenara była koncepcja *manggulangi kawula gusti*, czyli jedności człowieka z bogiem. Siti Jenar uważał, że Bóg Najwyższy, Hyang Widdhi, posiada rzeczywisty widzialny kształt. Nie ma początku i nie ma końca. Cała natura jest jego manifestacją. Jest bytem pełnym, bez wad. Bóg nie znajduje się w konkretnym miejscu, nie ma go w Mekce ani w Medynie, nie ma go w niebie, ani na północy, ani południu. Człowiek nie spotka go choćby okrążył świat. Bóg jest duchem najwyższym i jest identyczny z własnym stworzeniem. Bóg jest w człowieku. Materialne ciało człowieka powróci tam, skąd przybyło, do ziemi, i ulegnie rozkładowi, dusza zaś po śmierci powróci do źródła, czyli do Boga, który jest wolny od cierpienia. Dlatego Jenar negował świat doczesny jako nierealny i „martwy”, negował zewnętrzne formy kultu, które były sednem islamu – modlitwę, meczet jako miejsce, gdzie można

<sup>5</sup> Zob. R. Sofwan, H. Wasit, H. Mundiri, *Islamisasi di Jawa*, s. 203 i <http://kusumowerdoyo.blogspot.com/>.

<sup>6</sup> Motyw robaka pojawia się również w legendzie mówiącej o tym, jak *wali* Sunan Bonang nauczał Sunana Giri na przeciekającej łodzi, której dziura miała być zalepiona błotem. W błocie tym znajdował się robak, który po wysłuchaniu nauki przemówił ludzkim głosem, a następnie za sprawą innego z *walich*, Sunana Bonanga stał się człowiekiem, nazwanym Siti Jenar. Najczęściej opowieść tę interpretuje się jako wskazówkę, że Siti Jenar pochodził z niskich warstw społecznych.

<sup>7</sup> Więcej: R. Sofwan, H. Wasit, H. Mundiri, *Islamisasi di Jawa*, s. 206–207.

spotkać Boga, pielgrzymkę. Istotne było dla niego wyłącznie doświadczenie mistyczne, doświadczenie jedności i powrót do źródła, na łono Boga. Przekładając swoje mistyczne doświadczenie na język ludzki, Jenar twierdził, że sam jest Bogiem, zaś Bóg jest nim, co niewątpliwie, interpretowane dosłownie, było z punktu widzenia islamu bluźnierstwem, podobnie jak i zaprzeczanie sensowi najważniejszych form dewocji, które godziło w podstawy religii.

Nauczanie Siti Jenara, w rzeczywistości podobne koncepcjom hinduistycznym i buddyjskim, uzyskało rozgłos wśród mieszkańców Demaku, szczególnie wśród ludności wiejskiej. Jenar zamieszkał w Krendasawa, w rejonie Jepary, i tam prowadził szkołę, ale nie był zbyt popularny w najbliższym otoczeniu, niemniej ludzie przybywali z daleka, by wysłuchać jego nauk. Miały one pięć stopni, które dotyczyły:

1. życia doczesnego,
2. tajemnicy życia,
3. miejsca, gdzie ludzie będą doświadczać życia wiecznego,
4. śmierci, jakiej doświadczają ludzie,
5. najwyższego ducha, który wyłonił się z nieba i ziemi.

Legenda mówi, że jego uczniowie, którzy należeli do najniższej klasy społecznej, niewykształceni i prości, pod wpływem jego nauk zachowywali się jak szaleńcy. Krążyły o nich bardzo złe opinie, gdyż traktując dosłownie nauki Jenara, uważali, że życie doczesne jest puste i martwe, wszczynali kłótnie, bójki, dopuszczali się przestępstw, zatrzymywani często popełniali samobójstwo. Ponieważ wieści o zachowaniu uczniów dobiegły dworu sułtana Demaku, ten zwołał radę *walich* i wybrał dwóch z nich, Syekha Dombę i Pangerana Bayata, aby porozmawiali z Jenarem. Po długiej dyskusji, obaj wrócili do sułtana, który zdecydował, by wezwać Jenara do pałacu i zadać mu niezbędne pytania, aby stwierdzić czy dopuszcza się herezji. Wysłano pięciu *walich* w otoczeniu zbrojnych rycerzy. Jenar został skazany na śmierć.

Oprócz niebezpiecznego podważania zasad nowej religii przyczyną egzekucji Jenara miały leżeć również w jego zaangażowaniu w rebelię. Miał jakoby zebrać niewielkie siły i podlegać Adipatieego Handyaningrata z Pengging, do obalenia sułtana Demaku. Rebelia nie powiodła się, a wojska Demaku, którymi dowodził również *wali*, Sunan Kudus, podbiły Pengging, zaś Handyaningrat został zabity. Kolejną rebelię miał wzniecić w Cirebonie, ale jej losy były podobnie nieudane.

Istnieją dwie wersje mówiące o jego śmierci. Pierwsza z nich mówi, że Siti Jenar nie zgodził się na podróż do Demaku i wybrał śmierć, którą osiągnął za pomocą wewnętrznej koncentracji. Druga zaś podaje, że Sunan Giri wbił mu kris w plecy i tym samym wykonał wyrok. Jeśli chodzi o samo miejsce śmierci, jedna wersja wskazuje, że zginął w swojej szkole w miejscu zamieszkania – Kendrasawa, inna, że jednak na dworze w Demaku. Obie wersje mają być zgodne co do tego, że nauki Jenara zostały ostatecznie przez *walich* uznane za prawdziwe, jednak zbyt niebezpieczne dla ludu.

Pogrzebowi świętego miały towarzyszyć cuda, m.in. ciało przeniesione do meczetu w Demaku nadzwyczajnie pachniało piżmem. Ze względu

na ten niezwykley zapach, *wali* Melaya nakazał otworzyć klatkę piersiową zmarłego, z której wydobył się piękny księżycowy promień, a jego światło wypełniło cały meczet. *Wali* oddali ciało cześć. Niemniej ciała zmarłego nie pokazano publicznie, lecz pochowano je w sekrecie, zaś gawiedzi wystawiono na pokaz zdechłego psa, którym Jenar miał stać się po śmierci, w konsekwencji rozpowszechniania fałszywej nauki. Mówi się, że to sam sułtan Demaku nakazał zamienić ciało Jenara na truchło zdechłego psa. Stało się dlatego, iż grobowiec Jenara stał się szybko miejscem pielgrzymek ludności z całej Jawy, a to nie spodobało się sułtanowi. Pokazując, co kryje grobowiec, zakazał oddawania mu czci z nadzieją, że nauki Jenara zostaną szybko zapomniane.

### Wpływy buddyzmu i hinduizmu na naukę Siti Jenara

Już wstępne zapoznanie się z nauczaniem muzułmańskiego świętego ukazuje ogromny wpływ indyjskich religii na jego naukę, której esencją była idea jedności człowieka z Bogiem. W Upaniszadach, indyjskich tekstach religijnych pochodzących z VII–VI wieku przed naszą erą<sup>8</sup>, idea *brahmana* i *atmana* stanowi podstawę nauczania i zawiera się w zdaniu „Tat tvam asi” – „Ty jesteś tym”. Brahman jest najwyższą rzeczywistością, absolutem, twórczym bytem, w którym wszystko powstaje, istnieje i zanika. Jest nie do ogarnięcia myślą, niewyraźalny słowami, określany jedynie przez negację „nie to, nie to” (*neti neti*). Jest jedynym i wszystkim, zasadą świata, życia i świadomości. Jest jednocześnie immanentny i transcendentny, odrębny od kosmosu i zarazem będący nim. Jako atman przebywa w sercu każdego człowieka, jako *Iśwara* jest Panem Wszechświata. Brahman jest identyczny z atmanem – wewnętrzną istotą mikrokosmosu, jest częścią absolutu znajdującą się w nas samych. Wolny od grzechu, procesów starzenia się, śmierci, gniewu, głodu i pragnienia.

Siti Jenar znajdował się również pod znaczącym wpływem buddyzmu, który widoczny jest w postrzeganiu życia doczesnego jako cierpienia (*dukha*), podkreślaniu jego nietrwałości (*anicca*) i braku podmiotowości (*anatta*); kontemplacji nietrwałości i nieczystości ciała, podkreślaniu przywiązania do życia jako czynnika ograniczającego poznanie.

Życie według Jenara to cierpienie. Święty wyjaśnia, że wieczorami płacze, rozmyślając i lamentując dlaczego tak długo jest uwikłany w ten świat, który jest martwy. On sam, okryty mięsem i kośćmi, choć przemieszcza się pojazdami, łatwo ulega chorobom. Pozwalał sobie nawet na krytykę samego założyciela islamu, proroka Mohameta, za przywiązanie do życia, co miało się przejawiać podjęciem ucieczki z Mekki do Medyny. Podobnie, innych *walich* za ich uмиłowanie tego świata.

<sup>8</sup> Upaniszady – nauka tajemna, pouczenie dla wtajemniczonych, wiedza ezoteryczna.

Ciała odziewają we wspaniałe koszule, długo oczyszczają się przed modlitwą, jednakże ciała ich są z krwi i mięsa, które się rozpadnie. Lubią także modlić się o to, aby ich brzuch był pełny. Ale Allah proszony nic nie da. Powinni ciężko pracować.<sup>9</sup>

Siti Jenar nauczał, że życie w świecie doczesnym to śmierć. Nauczał, że piekło i niebo istnieją już tutaj, na ziemi. Jeśli człowiek jest zmieszany, chaotyczny, odczuwa brak komfortu i cierpi – jest w piekle. Jeśli zaś jest szlachetny, zdrowy, posiada wystarczającą ilość odzieży i żywności – jest w niebie. Trwa to jednak chwilę, ponieważ zarówno człowiek, jak i to, co posiada, zginie. Człowiek w tym świecie jest ciałem, które wędruje w tę i z powrotem, szukając odzienia i pożywienia, diamentów, szlachetnych kamieni, które cieszą jego oczy. Siedzi na miękkim krześle we wspaniałym domu, ale nie jest świadomy, że on sam i bogactwo, które posiada w tym świecie, skończy się, zniszczyje i zniknie. Człowiek jest arogancki, dumny ze swojego bogactwa, ponieważ jest nieświadomy tego, że sam jest nietrwały. Dlaczego zatem człowiek czuje, że jest najwyższy i szczęśliwy? Ponieważ jego stan posiadania stanowi rozkosz dla jego pięciu zmysłów, jednakże większość ludzi nie jest świadoma, że to, co posiadają, jest jedynie pokusą ludzką, która powoduje ich przywiązanie do tego świata. I dlatego życie w tym świecie jest bolesne. Siti Jenar obwinia życie doczesne, ponieważ trzeba tu doświadczać cierpienia.

Życie po śmierci jest prawdziwym życiem, ponieważ człowiek wolny będzie od wszelkich zakłóceń miłych i przykrych. Dalsze życie będzie prawdziwym życiem, dlatego to życie jest śmiercią.

Koncept nieba i ziemi różnił się od tego, co głosili *wali*. Jenar widział niebo i piekło już tutaj na ziemi. *Wali* nauczali zgodnie z islamem, że będzie to zapłata dopiero po śmierci. Zgodnie z Siti Jenarem, człowiek błądzi, ponieważ odmawia modlitwy mając nadzieję na niebo, tymczasem nieba po śmierci nie ma. Nie potrzeba rytualnej modlitwy i nie należy do niej zmuszać ludzi. Modlitwa, która ma na celu otrzymanie nagrody, jest bezskuteczna. Bóg nie miał powodu, by ustalać modlitwę. *Wali* zatem wiodą ludzi na manowce, każąc im się modlić pięć razy dziennie, aby prosić Boga o przyszłe niebo, co skutkuje tylko tym, że człowiek staje się bardzo podniecony, poruszony przez fałszywą mowę i nerwowy, jeśli spóźnia się z odmówieniem modlitwy na czas.

Najważniejsze dla Siti Jenara w aktach dewocji była szczerłość i całkowite oddanie Bogu.

---

<sup>9</sup> Ten jak i kolejne cytaty słów Siti Jenara zostały przełożone z indonezyjskiego przez autorkę i pochodzą z R. Sofwan, H. Wasit, H. Mundiri, *Islamisasi di Jawa*, s. 210–213. Można je również odnaleźć na stronie <http://kusumowerdoyo.blogspot.com/>.

## Syekh Siti Jenar i Al-Hallaj

W wielu opracowaniach dotyczących Jenara wiąże się jego osobę z perskim mistykiem al-Halladzem; według niektórych, miał być on jawajską wersją tej postaci.

Al-Hallaj (Al-Hallag) Abu Mansur Ibn al-Hussayn al-Hallag (zm. 922), urodził się w połowie IX w. w Al-Basrze. Był uczniem Al-Gunayada, od którego przejął podstawowe idee sufizmu. [...] Przez 20 lat był wędrownym kaznodzieją w Indiach, Turkiestanie, Mezopotamii. [...] Słynny jest jego okrzyk „Jestem prawdą” (Ana al-haqq), który można różnie interpretować. Mógł być wypowiedzeniem mistycznego doświadczenia, w którym atrybuty ludzkie zostają zastąpione przez boskie. Można go było jednak uznać za coś więcej. Tak samo różnie da się rozumieć jego sugestie, że pielgrzymka do Mekki wcale nie jest prawdziwą pielgrzymką. Prawdziwą pielgrzymką jest bowiem duchowa podróż, którą mistyk mógł odbyć nawet w swoim pokoju. To twierdzenie można było interpretować, że Al-Hallaj uznawał wypełnianie obowiązków religijnych za nieistotne. Być może było w nim coś, co sprzyjało takim nieporozumieniom, pozostawał bowiem pod wpływem nurtu sufickiego zwanego malamatiyya, który być może wywodził się z monastycyzmu wschodniego chrześcijaństwa: chęć poniżania się za pomocą uczynków, które wywołują zarzuty innych, swoiste umartwianie się przez niszczenie szacunku dla samego siebie. Oskarżono go o konspirację przeciwko Abbasydom. Powołany specjalny trybunał przez wezyra Ibn al Furata zarzucał mu, jakoby przyłączył się do karmatów i Fatymidów. Skazano go na śmierć, a wyrok został zatwierdzony osobiście przez kalifa. Za swoje idee został uwięziony, wychłostany, umęczony, ukrzyżowany, obcięto mu głowę, spalono, a prochy wrzucono do Tygrysu. Śmierć nie była dla niego straszna, przypisuje mu się zadanie: „Zabijcie mnie, zabicie mnie daję bowiem życie [...]”<sup>10</sup>.

W książce *The Passion of Al-Hallaj: mystic and martyr of islam*<sup>11</sup>, dotyczącej życia Al-Hallaja, jej autor, L. Massignon, przedstawił teorię, że historia Al-Hallaja dotarła na Jawę przez Bengal w formie popularnego teatru cieni wayang. Kupcy z Gujaratu mieli rozprzestrzenić idee Al-Hallaja w wyspiarskiej Azji Południowo-Wschodniej. Teza ta była wielokrotnie powtarzana wśród badaczy. Faktycznie wspólnymi elementami w historii obu świętych są przede wszystkim epizod egzekucji oraz panteistyczna idea jedności z Bogiem.

R. Michael Feemer dokonał rewizji dostępnych materiałów<sup>12</sup>, Przebadał między innymi tradycję literacką wielu obszarów, literaturę z Acech, Minangkabau, Bugis, Makassarską i Sasaków, ale stwierdził, że takiej historii brakuje w tradycji innych wysp. Z czego wnioskuje, że opowieści o Siti Jenarze mogą być refleksją wcześniejszych lokalnych lub hindu-jawajskich motywów

<sup>10</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Dialog, Warszawa 1998, s. 21–22.

<sup>11</sup> L. Massignon, *The Passion of Al-Hallaj: mystic and martyr of islam*, Princeton University Press, Princeton, N.Y., 1982.

<sup>12</sup> R. M. Feemer, *A Re-examination of the Place of Al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam*, „Bijdragen tot de Taal-Land-en Valkenkunde” 1998, nr 4, s. 571–592, <http://www.kitlv-journals.nl>.

rzucanych na grunt mużułmański, niekoniecznie odzwierciedleniem wpływów wyznawców szkoły Al-Hallaja. Feemer uważa także, że źródło narracji o Siti Jenarze nie bierze początku z żadnego znanego wątku obecnego w średnio-wiecznym świecie islamu, ale raczej między obiema postaciami zaistniały podobieństwa, z których najbardziej widoczny jest motyw egzekucji. Ponadto w świecie tym funkcjonowało wiele opowieści o różnych przedstawicielach islamu, jednakże miały one charakter przypowieści i anegdot, nie stanowiły zaś wykładu samej doktryny. A jak zauważono powyżej, doktryna Siti Jenara czerpie bezpośrednio z jawajskiej religii hindu-buddyjskiej, którą wyznawali władcy jawajscy w XV wieku.

### *Manunggaling kawula gusti*

Mistyczne zjednoczenie człowieka z Bogiem, którego nauczał Syekh Siti Jenar, stało się jedną z podstaw jawajskiego mistycyzmu (*kejawen*) praktykowanego przez liczne grupy adeptów do dziś. Koncepcja ta była także powszechnym tematem specyficznej literatury mistycznej, nazwanej *keputakaan islam kejawen* (księgozbiorem jawajskiego islamu), powstającej w epoce królestwa Mataram<sup>13</sup>. Wśród autorów z tej epoki wymienić należy Ranggawarsitę (1802–1973), twórcę różnorodnych dzieł i mistyka, związanego z dworem w Surakarcie. Jego religijne rozprawy takie jak *Wirid Hidayat Jati*, *Suluk Saloka Jiwa* czy *Serat Pomoring Kawula Gusti* dotyczą filozofii i praktyk mających na celu osiągnięcie pełni duchowego życia i prowadzących do zjednoczenia z Bogiem po śmierci. Ranggawarsita nie widzi różnicy między mistycyzmem mużułmańskim a hinduistycznym, odnosi się do tradycyjnych religijnych praktyk, aczkolwiek jego wizja egzystencji nie ma charakteru cykliczności (reinkarnacji), ale charakter linearny.<sup>14</sup> *Manunggaling kawula gusti*, doświadczenie jedności i tożsamości z Bogiem jest w jawajskim mistycyzmie najwyższym stopniem duchowego rozwoju, jednocześnie współczesny, przeciętny jawajski wyznawca islamu jako miejsce pobytu Boga wskaże raczej własne serce niż niebo i można śmiało rzec, że ta właśnie koncepcja jest najbliższa religijnemu światopoglądowi Jawajczyków. Nauki Siti Jenara są nadal popularne, poddawane różnorodnej analizie, o czym świadczy ilość wydawnictw i publikacji dostępnych w sieci. On zaś, otoczony kultem właściwym dla mużułmańskich świętych doczekał się co najmniej trzech grobów<sup>15</sup>, do których zdążają w czasie świąt pielgrzymi.

<sup>13</sup> Mataram – Królestwo na Jawie Centralnej (XVI–XVIII w.), W 1755 roku podzielone na dwa ośrodki Yogyakarta i Surakartę. praktycznie całe zajęte przez Holenderską Kompanię Wschodnioindyjską.

<sup>14</sup> Więcej: Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawen*, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta 1999, s. 213–264.

<sup>15</sup> Groby Jenara znajdują się w Jeparze, Cirebonie i Demaku.

## Literatura

- J. Danecki, *Podstawowe Wiadomości o Islamie*, vol. II, Dialog, Warszawa 1998.
- R. Sofwan, H. Wasit, H. Mundiri, *Islamisasi di Jawa, Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta 2000.
- L. Massignon, *The Passion of Al-Hallaj: mystic and martyr of islam*, Princeton University Press, Princeton, N.Y., 1982.
- Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik*, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta 1999.
- S. Rahmant, *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama*, Kanisyus, Yogyakarta 1976.
- R. Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*, vol.III, Kanisius, Yogyakarta 1981.

## Źródła internetowe

- <http://insanberdakwah.blogspot.com/2012/06/manunggaling-kawula-gusti-140-ajaran.html> [dostęp: 01.06.2013].
- <http://kusumowerdoyo.blogspot.com/> [dostęp: 01.06.2013].



**Sylwia Gil**

**Syekh Siti Jenar – Javanese mystic**

(summary)

Islam was brought to Indonesia in X-th century by merchants from Arabia, India and China. The most important place in propagation of the new religion was taken by the nine muslim saints – the wali songo. Among them there is an interesting personality – Syekh Siti Jenar. His activity is generally placed in XV–XVI century, but his historicity is doubted. The teachings of Jenar full of Hindu and Buddhist ideas were accepted as true but too dangerous for Islam, and that is why he was decapitated. A study of this personality is substantial to understand what is Javanese mysticism and how the Islam became the religion of Javanese people. [tłum. S.G.]



Halszka Wierzbicka  
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika)

## ***Banten* – balijska ofiara**

Ofiara jest jednym z aktów kultu religijnego, przynależnym zarówno pierwotnym, jak i rozwiniętym formom religii. Ma charakter podstawowy i uniwersalny, co przyczynia się do jej powszechności i, niezależnie od szerokości geograficznej, do stosunkowo czytelnego statusu. Polega na składaniu darów bóstwom w celu: wypełnienia obowiązku wobec nich, zadośćuczynienia, jak również zapewnienia sobie przychylności. Również podziękowanie, prośba o pomoc lub próba złagodzenia gniewu i wprowadzenia harmonii w relacji człowiek – istota ponadludzka stanowią centralne powody cyklicznego aktu składania dóbr materialnych. Symptomatyczna dla pojęcia ofiary jest rytualność, o której świadczy swoista podniosłość towarzysząca składaniu ofiar oraz symbolika i powtarzalność czynności. Ofiara to również sposób komunikacji (pośrednik, medium) między dwoma światami: naszym – usytuowanym centralnie i tym uświęconym – bezpośrednio nam niedostępnym. Poświęcenie ofiary wiąże się nie tylko z materialnym wytworem, który po poświęceniu przechodzi z *profanum* do *sacrum*, ale również z samym aktem kreacji daru – stanowi (samo)ofiarowanie się bogu, dokonujące się podczas procesu tworzenia. Definicja proponowana przez Barbarę Walendowską zakłada też, że ofiara jest dowodem na: „uzewnętrznienie wiary człowieka w istnienie świata nadprzyrodzonego [...]”<sup>1</sup> natomiast funkcja znaczeniowa daru, obok wspomnianej już integracji światów, polega na „rozszerzeniu ludzkiej czynności dawania lub darowania na stosunki ze światem nadprzyrodzonym”<sup>2</sup>. Zreferowany w Słow-

---

**HALSZKA WIERZBICKA** – absolwentka filologii polskiej i etnologii na Uniwersytecie Mikołaj Kopernika w Toruniu. Stypendystka Rządu Republiki Indonezji (program Darmasiswa), w ramach którego studiowała w Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP) Saraswati w Tabanan, Bali. Członkini Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”. Aktualnie doktorantka w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK. Zainteresowania naukowe: zagadnienia związane z rytuałem, ciałem, czasem (a przestrzennie z Indonezją i Mozambikiem)  
Kontakt: halshca@googlemail.com

<sup>1</sup> B. Walendowska, *Etnologia*, [w:] *Słownik Etnologiczny – Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa 1987, s. 266–267.

<sup>2</sup> Tamże.

niku Etnologicznym termin sygnalizuje, że wewnętrzną regułą rządzącą aktem ofiarnym jest *do-ut-des*, czyli daję, abys ty dał. Zasada się na świadomym i intencjonalnym oddaniu czegoś, co do nas należy, a tym samym przeniesieniu przedmiotu ofiary z czasoprzestrzeni codziennej do sfery *sacrum*.<sup>3</sup>

Złożoność i wieloznaczność pojęcia „ofiary” sprawia, że zagadnienie staje się szczególnie pojemne. W moich rozważaniach skupię się jednak tylko na materialnym wymiarze ofiary, pomijając ofiarność w formie recytacji świętych tekstów czy śpiewania hymnów. Pozostawię również na uboczu ofiarę, w której realizuje się zbrodnia oraz tę związaną z przemocą i pojęciem kozła ofiarnego. Przedmiotem moich dociekań zatem będzie wyłącznie ofiara bezkrwawa. Ponadto pozwolę sobie wymiennie używać pojęć ofiara, dar i *banten*, traktując je w tym miejscu synonimicznie.

Badania etymologiczne doprowadziły do postawienia hipotezy, mówiącej, że słowo *banten* ma swój źródłosłów w sanskryckim słowie *bali* oznaczającym trybut, zobowiązanie, podarunek<sup>4</sup>. Wyspa Bogów zatem, w swym dominującym nad codziennością *sacrum*, sama w sobie może być postrzegana jako ofiara dla bóstw mieszkających na szczytach gór. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że *banten* to po prostu Wyspa Bali. Poszukując natomiast przyczyny istnienia ofiary w hinduizmie, powinniśmy odwołać się do *Bhagavad-Gity*, będącej częścią Mahabharaty – jednej ze świętych ksiąg hinduizmu, w której Kriszna wyjaśnia Arjunie, czego od człowieka oczekuje Bóg. Miałaby to być właśnie ofiara składana z potrzeby serca i miłości, pod postacią liścia, kwiatu, owocu albo wody<sup>5</sup>.

Hinduizm funkcjonujący w czasoprzestrzeni balijskiej, nie wchodząc w tym miejscu w jego szczegółową charakterystykę, przejawia się między innymi w ilości i różnorodności wypełniających ją bytów. Obok wciąż oscylujących wokół *sacrum* ludzi zamieszkujących ziemię, w wyższych partiach wszechświata z bóstwami współlistnieją przodkowie (przynależą do niego zarówno bogowie z tradycji hinduskiej, jak i np. bogowie gór i lasów). W podziemiach natomiast królują *bhuta* – demony błakające się między przestrzenią ludzi a tą, w której królują przodkowie. Harmonijna koegzystencja możliwa jest tylko wtedy, kiedy zachowana jest równowaga kosmiczna, a wszystkie trzy światy są zjednoczone. Współlistnienie może przybierać rozmaite kształty; tym szczególnie widocznym dla oka turysty, przechodnia, nieuważnego nawet obserwatora są *banten* – balijskie ofiary.

Składa się je bóstwom, przodkom oraz demonom (*bhuta*). Ofiara związana jest z ustanawianiem poprawnych relacji pomiędzy *dewami*, *bhutami* a człowiekiem oraz nawiązaniem i podtrzymaniem komunikacji pomiędzy tym, co święte a tym, co codzienne. *Banten*, co wielokrotnie podkreśla Arlette Ottino, może być swego rodzaju mediatorem pomiędzy *sekala* (tym, co widzialne) i *niskala* (tym, co niewidzialne)<sup>6</sup>. Jego nadrzędnym – znajdującym oparcie

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> F. Brinkgreve, *Offerings. The Ritual Art of Bali*, Select Books, Singapore 1992, s. 22.

<sup>5</sup> F. B. Eisemann, *Bali. Sekala and Niskala*, Tuttle Publishing, Singapore 1996, s. 216.

<sup>6</sup> A. Ottino, *The universe within: A Balinese village through its ritual practice*, Karthale Editions, Paris 2000, s. 133.

w światopoglądzie balijskich hindusów – celem jest nieustanne odnawianie kosmicznego porządku i podtrzymywanie jego płodności: powracanie do początków życia i spełnianie się w tej odwiecznej cykliczności rodzenia się, trwania i umierania.

Balijskie obrzędy zostały sklasyfikowane w pięć grup określanych mianem *yadnya*, (*yadnya* znaczy poświęcony), a każdej z nich towarzyszą różnorodne – w kształcie, formie i treści – ofiary:

#### 1. *Dewa Yadnya*

Wiążą się one z codziennymi rytuałami oraz najważniejszymi festiwalami odbywającymi się w świątyniach, w centrum których znajdują się istoty wyższe. Lenartowicz określa je mianem „obrzędów zjednywania przychylności bogów”.

#### 2. *Resi Yadnya*

Ceremonie przejścia, którym poddawani są prorocy, kapłani oraz duchowieństwo; mają charakter oczyszczający – ofiary składa się wówczas przedstawicielom religijnym.

#### 3. *Pitra Yadnya*

Rytuały związane ze śmiercią (między innymi ceremonią *Ngaben*). Wówczas dary przeznaczone są dla przodków.

#### 4. *Manusa Yadnya*

Obrzędy bezpośrednio skorelowane z ludzkim życiem, przekraczaniem określonych „progów”/ wchodzeniem w nowe etapy życia, np. narodziny, ślub. W tym przypadku ofiary kładzie się obok człowieka (Ilustracja 1). Należy przy tym pamiętać, by nie mylić ich z *ejotan* i *jujonan*<sup>7</sup>, które choć przypominają formą *banten*, o których mowa, są odmienne ze względu na funkcję.

#### 5. *Bhuta Yadnya*

Ceremonie poświęcone zjednywaniu sobie i łagodzeniu negatywnych, demonicznych sił *bhuta*, między innymi właśnie poprzez składanie *banten*.

Celem rytuałów oraz towarzyszącej im ofiarności jest zbalansowanie sił kosmicznych, zachowanie harmonii pomiędzy *bhuwana agung* – makrokosmosem oraz *bhuwana alit* – mikrokosmosem<sup>8</sup>. Esencję balijskiej rzeczywistości współtworzy rytuał składania ofiar, który realizuje się zarówno podczas licznych na wyspie świąt, jak i w trakcie dnia powszedniego. Już od świtu kobiety, obowiązkowo przyodziane w *sarongi*, przepasane szarfami *sash*, roznoszą na tacach (rzadziej na głowach) dary dla bóstw i demonów, nad którymi unosi się ku górze dym kadzideł – ma on zwabić bóstwa na ucztę ofiarną<sup>9</sup>. Natomiast podczas uroczystości, w których bierze udział kapłan, ofiary zostają najpierw poświęcone, a modlitwy i mantry stanowią zaproszenie na ucztę dla „niewidzialnych sił”. Rytuał składania ofiar bóstwom i demonom powtarza się dwu

<sup>7</sup> Pierwszy z nich – *ejotan* – to surowe lub ugotowane pożywienie, które służy jako wkład w przygotowania społecznej inicjatywy. Drugi zaś – *jujonan* – to pokarm składany w podzięce za przysługę drugiemu człowiekowi. Obie formy podarunku są wyemancypowane z sakralnego/rytualnego wymiaru, a wtłoczone w kontekst społeczny [Por. A. Ottino, *The universe within*, s.132].

<sup>8</sup> K. Garret, *Perception of paradise. Images of Bali in the Art*, Yayasan Dharma Seni Museum Neka, 1993, s. 89.

<sup>9</sup> F. Brinkgreve, *Offerings*, s. 28.

lub trzykrotnie w ciągu dnia, a ilość składanych ofiar warunkuje wielkość domu i ilość ołtarzy. Te codziennie *banten* mają za zadanie przynieść dobrobyt dla domu, zdrowie dla rodziny oraz powodzenie w pracy.

Za przygotowanie *banten* oraz przekazywanie wiedzy o procesie tworczym odpowiedzialne są zwykle starsze kobiety, choć forma ofiar (olbrzymie konstrukcje) i składniki wykorzystane do budowy niektórych z nich (mięso) wymagają niekiedy udziału mężczyzn. Twórcy ofiar zwani są *tukang banten*, (Ilustracja 2) co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „złotą rączkę”. Wcześniej rano spotykają się na gankach domków, na dziedzińcach i plotkując, śmiejąc się, prezentują swoje zdolności manualne, w konsekwencji czego powstają rozmaite koszyczki, które później wypełnia się przeróżnymi przedmiotami stanowiącymi dary. Eiseman dodaje, że nie byłoby przesadą stwierdzenie, iż balijskie kobiety spędzają średnio jedną trzecią poranka przygotowując *banten*<sup>10</sup>. Przed domem, na ulicy, przed wejściem do sklepu, na targu, w bramie do restauracji można dostrzec (czasem niechęć, wbrew zakazom, wdepnąć) koszyczki wyplatane z zielonych i żółtych liści palmowych lub liści bananowca, których kilku lub kilkunastocentymetrowe ścianki połączone są bambusowymi „szwami”<sup>11</sup>. Podstawy koszyczków mogą być kwadratowe, okrągłe lub trójkątne. Pierwsze symbolizują płęć męską, drugie kobietę, ostatnie natomiast trójcę, co bez wahania możemy odnieść do Sanghyang Widi Wasy i jego trojkiej reprezentacji. Również fakt trojkiej formy podstawy *banten* (jej trzech rodzajów) odpowiada *trimurthi* (Brahma, Wisznu, Śiwa)<sup>12</sup>. Wersja dla minimalistów, to ofiary z jedzenia złożone po prostu na liściach wyżej wspomnianych roślin. Sądzę, że w formie ofiarnego koszyka, podobnie jak w zawartości i sposobie ułożenia elementów, należy doszukiwać się połączenia i współlistnienia pierwiastków ludzkich z boskimi. Jest to wyraz nierozzerwalnej całości, której odbicie znajdujemy w światopoglądzie balijskim.

Wyżej zaprezentowane *banten* znajdują miejsce zarówno w przestrzeni codziennej, jak i uświęconej, natomiast ofiary charakteryzujące się innymi od powyższych kształtami i rozmiarami to domena świąt – towarzyszą szczególnym momentom o zabarwieniu sakralnym, są to m.in.: *Odalan*, będący rocznicą konsekracji miejscowej świątyni, na którą zaprasza się bogów i przodków, *potong gigi* – rytuał przejścia, czy też inne święta związane z bóstwami, przodkami i *bhutami*.

Wszystkie ofiary, przynajmniej teoretycznie, powinny składać się z elementów przynależnych do świata natury, stworzonych przez Najwyższego. Współcześnie spotykamy w nich jednak również przedmioty codziennego użytku (papierosy, monety, banknoty), którymi wierni dzielą się z istotami wyższymi, oddając w ziemskim rozumieniu istotę realnej wartości. Łatwo jest zgubić się w galimatiasie barwnych przedmiotów produkowanych w celach

<sup>10</sup> F. B. Eisemann, *Bali*, s. 221.

<sup>11</sup> „Szwycy zakłada się” na kilka sposobów. Jednym z nich – najbardziej powszechnym – jest wbijanie cienkich bambusowych patyczków w liście (do wewnątrz i na zewnątrz), a następnie odłamywanie ich i powtarzanie tego procesu aż do zszycia całości.

<sup>12</sup> Por. F. B. Eisemann, *Bali*, s. 217, 220.

ofiarnych. Spektrum możliwości oraz różnorodność zarówno formy, jak i „treści”, zdają się być nieskończone i pozornie sygnalizują dowolność w procesie twórczym. Nic bardziej mylnego! Dla każdej ofiary, daru, *banten*, w zależności od święta, obrzędu, rytuału, istnieją konkretne wytyczne. Zebrane są w swego rodzaju kodeksy, za których nieprzestrzeganie grozi kara, a które można znaleźć w wielu balijskich podręcznikach. Takie informacje, jak: wielkość, ilość, jakość „części składowych”, układ, podział na określoną ilość części, sposób przetwarzania produktów, długość gotowania<sup>13</sup> są kluczowe. Wymaganą precyzyjność potęguje dodatkowo fakt, iż *banten* to ofiara symboliczna, która swą budową i zawartością reprezentuje ciało czyli *buana alit* oraz świat, będący jego odpowiednikiem, zwany *buana agung*<sup>14</sup>. Jest to relacja ofiara – ciało, ale też mikrokosmos – makrokosmos, które wzajemnie się w sobie odbijają. Ofiara ucieleśnia balijską hierarchię stworzoną z trzech poziomów. Pierwszą z nich jest świat podziemny przynależny demonom – w ofierze stanowi go podstawa. Drugą jest przestrzeń przeznaczona człowiekowi – to część środkowa wypełniona pożywieniem. Warstwa ostatnia zwana *sampian* to świat bogów i przodków – jest nim szczyt ofiary, na który składają się kwiaty i kadzidła. Dodatkowo każda z ofiar stworzona jest również na wzór ludzkiego ciała. Posiada górną, centralną i dolną partię, w których można wyróżnić poszczególne części. Kokos to głowa; surowy, obrany ryż, mięso i 225 chińskich monet (symbol dobrobytu) tworzą szkielet; jajko to serce, kanały nerwowe i rdzeń kręgowy; posiekane warzywa i ugotowane mięso z kolei to brzuch i trzewia (wnętrzości); roślina zwana *tapak liman* zaś reprezentuje organy seksualne<sup>15</sup>. W dolnych partiach ofiary może pojawić się surowe albo niedogotowane jedzenie symbolizujące zawartość brzucha. Słodkie ciastka (z kleistego ryżu, opcjonalnie z wiórkami kokosowymi albo cukrem trzcinowym) to wyrafinowane substancje ciała. Wyższe części ofiary skojarzone są z sercem, rdzeniem kręgowym, głową i włosami. Górna część ofiary powinna zawierać sfermentowany czarny ryż, słodkie kleiste ciastka i kadzidła<sup>16</sup>.

Opcjonalnie barwione, ryżowe ciasteczka – *jaja* – swą kolorystyką nawiązują do awatarów *Sanghyanh Widi Wasy*, ale również, przyjmując najczęściej formę „stożka”, symbolizują góry, które w balijskiej kosmogonii są domem bóstw<sup>17</sup>. Niedostosowanie ofiary do obrzędu, dwukrotne użycie tego samego *banten*, bądź pomyłka (niepoprawne wykonanie ofiary) mogą spowodować nieszczęście. Dlatego tak ważne jest, by w procesie twórczym postępować zgodnie z zaleceniami. Zarówno inwencja twórcza *tukang banten*, jak też regionalne różnice, wpływają na końcowy efekt – ostateczny kształt daru. Rozmaitość

<sup>13</sup> W ofiarach mogą pojawić się banany pod różną postacią. Pozornie symbolizują to samo. Jednakże surowe, dojrzałe, niedojrzałe albo ugotowane owoce są nośnikami innych informacji – każde z nich ma inne znaczenie.

<sup>14</sup> A. Ottino, *The universe within*, s. 133.

<sup>15</sup> Tamże, s. 136.

<sup>16</sup> Tamże, s. 137.

<sup>17</sup> *Gunug Agung* jest jednym z najważniejszych szczytów w balijskiej czasoprzestrzeni, stąd też to właśnie z nim zwykle utożsamia się wspomniane stożki oraz inne przedmioty w kształcie piramidy/trójkąta. itp.

form pozwala zgubić się w gąszczu tych różnorodności. W związku z tym poniżej pozwolę sobie zaprezentować kilka rodzajów ofiar przygotowywanych i składanych przez Balińczyków, a wybranych przeze mnie ze względu na ich powszechność.

*Segehan*<sup>18</sup> to odrobina ugotowanego jedzenia w trójkątnym pudełeczku z liścia kokosa składana bogom w podzięcie za jedzenie; na chwilę przed jego spożyciem<sup>19, 20</sup>.

*Canang* (tł. betel) (Ilustracja 3) jest najprostszą i najbardziej powszechną, jednocześnie mającą kilkanaście odmian, formą ofiary. Każda złożona jest z nieco innych składników i ma inne przeznaczenie. Zawiera przede wszystkim *porosana*, czyli odrobinę białej, wapiennej pasty („*lime paste*” – nie jest to pasta limonowa, jak niektórzy twierdzą!), otrzymanej z określonych muszli oraz kawałki czerwonego orzecha *areca* zawinięte w liść betelu (ciemno zielony kolor utożsamiany z czernią). Raz jeszcze kolory symbolizują Brahme, Wisznu i Śiwę. Ponadto do *canang* można dodać: rośliny, ciasteczka, cukier trzcinowy i kilka kropel olejku zapachowego i różnobarwne kwiaty, np. hortensje, nagietki czy też najbardziej rozpowszechnione i rozpoznawalne wśród nich plumerie. Warto zauważyć, że wymienione kwiaty reprezentują kolory *czakr*, czyli ośrodki energii w ciele, w których gromadzi się życiodajna *prana*. Składając *banten canang* należy umieścić kwiat z ofiary pomiędzy palcami, a następnie trzykrotnie rozwiać dłonią dym – gest zwany *ngayab* – prosząc o dobrobyt, o pomoc w rozwiązaniu problemów, podjęciu decyzji lub oczyszczeniu.

*Suci* (tł. święty, czysty) z kolei symbolizuje akt tworzenia. Jego celem jest zachowanie harmonii i równowagi między pierwiastkami żeńskimi i męskimi oraz mikro i makroświatem. Ofiary *suci* składa się z ryżowych, wielobarwnych ciasteczek *jaja*, muszli, kwiatów i innych elementów kojarzonych z bogiem.

*Penjor* (Ilustracja 4) to długie, skierowane ku bogu, wygięte u góry, ze szczytami zwisającymi w dół, bambusowe pałaki. Na nich zawieszają się rozmaite podarunki<sup>21</sup>. Strzeliste *penjory* „chwalą” boga.

*Lamak* (Ilustracja 5) to *banten* wiszący często na ołtarzach, w świątyniach, zrobiony z palmowych liści *lontaru* (te, w odróżnieniu od normalnych liści palmowych nie brązowieją zbyt szybko), „szyte”. Pełnią funkcje zarówno ozdobne, jak i ofiarne, a składa się je bogini ryżu – Dewi Sri, w nadziei na opiekę nad plonami.

Szczególą uwagę ze względu na swoje nieprzeciętne rozmiary, zwraca *banten tegeh*<sup>22</sup> (*gebogan*<sup>23</sup>) (Ilustracja 6) – ofiara, która towarzyszy szczególnie istotnym i dużym w swej formie świętom (np. rocznica powstania świątyni); jej konstrukcja opiera się na „pniu” drzewa bananowego, na którym z kolei osadza

<sup>18</sup> F. Brinkgreve, *Offerings*, s. 22.

<sup>19</sup> F. B. Eisemann, *Bali*, s. 218.

<sup>20</sup> Podobnie rzecz ma się z kawą, herbatą i napojami alkoholowymi, tj. *bremem* (wino ryżowe) czy *arakiem* (anyżkowe wino palmowe). Mianowicie, zanim ugasi się pragnienie, należy wylać kilka kropel napoju dla demonów, na ziemię. [Por. F. B. Eiseman, *Bali*, s. 218].

<sup>21</sup> F. Brinkgreve, *Offerings*, s. 100. [Por. F. B. Eiseman, *Bali*, s. 220].

<sup>22</sup> Tamże, s. 217.

<sup>23</sup> Tamże, s. 221.



się bambusowe „patyki”. Na nich umieszcza się m.in. owoce i kwiaty. Tak przygotowana struktura przypomina wieżę bogatą w kolory, zapachy i kształty. Możemy podziwiać je na głowach balijskich kobiet, idących w korowodzie ku świątyni. (Ilustracja 7)

Wykonane z ogromną precyzją ofiary – prawdziwe dzieła sztuki – składa się w określonych miejscach, w zależności od przeznaczenia. Mogą to być: domowe, leśne (Ilustracja 8), polne, skalne i miejskie (Ilustracja 9 i 10) ołtarzyki; przydomowe, wioskowe<sup>24</sup> i lokalne (wyjątkowo ważne dla Balijszczyków) świątynie; auta, busy oraz miejsca pracy. Na podwyższeniu umieszcza się ofiary przeznaczone dla bóstw; zawsze sytuuje się je na górze podobnie jak ofiary dla przodków. Te ostatnie są zwykle ułożonymi na talerzykach smakołykami (według preferencji poszczególnych przodków). *Banten* dla *bhuta* z kolei umieszcza się w dowolnym miejscu na ziemi; od skrzyżowania dróg, przez bramę domu, po wejście do sklepu czy *warungu*. Ofiarowane są po to, by demony nie zawadzały nam w życiu codziennym, by nie przeszkadzały, i by zostawiły świat ziemski w spokoju. Dary dla demonów, (zwane np. *caru*<sup>25</sup>) w przeciwieństwie do ofiar „boskich”, nie muszą wykazywać oznak pierwszej świeżości. Co więcej, mogą zawierać surowe mięso i krew, a ich staranność pozostawia wiele do życzenia. Jak sugeruje Barth i czego dowodzą również moje badania, składanie „darów” na ziemi może też być interpretowane jako oddanie czci Matce Ziemi/Matce Naturze<sup>26</sup>, choć jest to sporadycznie spotykana interpretacja aktu ofiarnego.

Istnieje kilka zasad odnoszących się do sposobu obchodzenia się z *banten*. Przede wszystkim należy pamiętać o tym, że balijskiej ofiary po złożeniu nie należy dotykać. Powinna one ulec samozniszczeniu, powracając tym samym do pięciu żywiołów<sup>27</sup>; przy czym samozniszczenie nie jest traktowane literalnie, lecz może nastąpić w sposób zakamuflowany bądź przy użyciu „osób” trzecich. Jawna czy ukryta dematerializacja ofiar zdeterminowana jest wiarą w potrzebę dokarmiania bóstw oraz duchów zarówno dla utrzymania ich „przy życiu”, jak i dla komunikacji i zachowania poprawnego kontaktu z nimi. Sam akt poświęcenia i złożenia ofiary jest już równoznaczny z jej przyjęciem, natomiast materialne jej oznaki, choć nie powinny być deptane, mogą być zjedzone przez okoliczne psy i kury (patrz: fot. 17). Fakt ten wynika prawdopodobnie nie tylko z potrzeby unicestwienia ofiary, lecz również z profanicznego (symbolicznie już przekazanego do sfery *sacrum*) charakteru pozostałości ofiarnych. Warto zaznaczyć, że niekiedy, jak mawia Barth, w odpowiedzi na dar, ktoś zostaje „opętany” przez siły nadnaturalne, które poprzez swoje medium wyrażają aprobatę i gotowość do przyjęcia ofiary<sup>28</sup>. Opętanie nie jest powszechne

<sup>24</sup> Każdy dom ma swoją własną świątynię. Wioska zaś posiada zwykle trzy świątynie dedykowane kolejno Brahmie, Śiwie i Wisznu.

<sup>25</sup> F. Brinkgreve *Offerings*, s. 27.

<sup>26</sup> F. Barth, *Balinese worlds*, University of Chicago Press, Chicago 1993, s. 336.

<sup>27</sup> Podobnie w balijskich wierzeniach rzecz ma się z ciałem zmarłego. Owo ciało powraca do pięciu elementów, z których wcześniej powstało.

<sup>28</sup> F. Barth, *Balinese worlds*, s. 148.

w przypadku ofiar, o których tutaj mowa, jednak akt ofiarny bezsprzecznie zmienia w pewien sposób status ofiarnika.

Wszystko to sprawia, że *banten*, u którego podstaw leżą hinduizm, balijski światopogląd, staje się sztuką z obszernym zapleczem znaczeniowym, którego nie można zredukować tylko do rutynowych działań mieszkańców wyspy. Należy raczej skonstatować: *Banten* to przedmiot aktu rytualnego, który umożliwia nie tylko porozumienie między światami, zarzucenie mostu łączącego *sacrum* i *profanum*, gesty dziękczynne i błagalne, ale przede wszystkim pozwala człowiekowi na cykliczne wkraczanie w sferę sakralną. Sferę sakralną realizującą się zarówno w akcie twórczym – sztuce towarzyszącej codzienności – jak i poprzez wypełnianie obowiązków podczas dorocznych obrzędów, festiwali, rytuałów przejścia i innych momentów życia Balijszczyków.



**Ilustracja 1.** „Ślubne” ofiary (fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 2.** *Tukang banten* (fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 3.** *Canang* (fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 4.** *Penjor*  
(fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 5.** *Lamak*  
(fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 6.** Gebogan i banten tegeh (fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 7.** Ofiary niesione na ngaben (fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 8.** Leśny ołtarz – *banten* dla bóstw (fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 9.** Uliczny ołtarzyk (fot. H. Wierzbicka)



**Ilustracja 10.** Przydrożny ołtarz – *banten lemak* i *canang* (fot. H. Wierzbicka)

## Literatura

- F. Barth, *Balinese worlds*, University of Chicago Press, Chicago 1993.
- F. Brinkgreve, *Offerings. The Ritual Art of Bali*, Singapore 1992.
- L. Ciastoń, *Gunung Agung jako balijska Axis mundi*, „Nurt SVD. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy”, wydanie specjalne 2010, s. 19–26.
- F. B. Eisemann, *Bali. Sekala and Niskala*, Tuttle Publishing, Sinagapore 1996.
- K. Garret, *Perception of paradise. Images of Bali in the Art*, Yayasan Dharma Seni Museum Neka 1993.
- Ch. Hooykaas, *Religion in Bali*, Brill, Leiden 1973.
- J. Lenartowicz, *Bali: raj mórz południowych, wyspa czcicieli kosmosu*, ABA, Warszawa 2003.
- A. Ottino, *The universe within: A Balinese village through its ritual practice*, Karthala Editions, Paris 2000.
- U. Ramseyer, *The art and culture of Bali*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Z. Staszczak (red.), *Słownik Etnologiczny – Terminy ogólne*, PWN, Warszawa 1987.

**Halszka Wierzbicka*****Banten* – Balinese offering**

(summary)

The very essence of the Bali versatile reality is marked by the ever pervading *sacrum* and *profanum*. Bridging the space that somehow connects these two worlds is, among other things, manifested by offering oblation to gods, forefathers and demons. The main subject of discussion here is a great diversity of forms and shapes of bloodless offerings – so called *banten*, which, in the name of *do-ut-des* rule, are supposed to preserve harmony of the Bali world. The author pays attention to their construction, explains their function, symbolism and the relationship between *banten* and the Bali people worldview. [tłum. H.W.]



Renata Lesner-Szwarc  
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika)

## ***Ajeg Bali*, czyli jak być prawdziwym Balińczykiem<sup>1</sup>**

W czasie prezydentury dwóch pierwszych prezydentów, Ahmeda Sukarno i Haji Muhammada Suharto w Indonezji stawiano akcent na całościowe postrzeganie państwa. Podkreślana była przede wszystkim jedność grup etnicznych, a nie ich wielość. Kulty regionalne postrzegane były w kategoriach rozwoju kultury państwa. Nowe definiowanie samych siebie nastąpiło dopiero po upadku Suharto, kiedy to nastąpił czas większej niż dotychczas autonomii poszczególnych regionów. Inaczej sytuacja miała się na Bali gdzie proces dbania i promowania własnej kultury zaczął się już w czasie ostatnich lat polityki „Starego Ładu” (*Orde Tua*) prezydenta Sukarno i nabrał tempa za dominacji Suhartowskiej polityki „Nowego Ładu” (*Orde Baru*). Wtedy to lokalni liderzy zaczęli stawiać nacisk przede wszystkim na promocję języka balijskiego, który w żaden sposób nie miał występować w opozycji do oficjalnego języka Indonezji – *bahasa Indonesia*. Przykładem jest działalność gubernatora Bali,

---

**RENATA LESNER-SZWARC** – ukończyła etnologię i antropologię kulturową na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz teorię tańca na Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie. W ramach stypendiów Ministerstwa Edukacji i Kultury Republiki Indonezji (program Darmasiswa) studiowała w Sekolah Tinggi Seni Indonesia (obecnie Institut Seni Indonesia) w Surakarcie, Universitas Sebelas Maret w Surakarcie oraz w Universitas Pendidikan Genesha w Singarajy. Od 2006 roku pracuje na stanowisku asystenta w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Prowadzi również zajęcia na kierunkach religioznawstwo i studia wschodnie. Jest członkinią Polskiego Forum Choreologicznego, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego oraz Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”. Jej główne zainteresowania badawcze koncentrują się wokół współczesnej Nusantary, przeobrażeń tradycji tanecznych Indonezji, polityki kulturowej krajów Nusantary oraz turystyki kulturowej Jawy i Bali.  
Kontakt: reles@umk.pl

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł został przygotowany na podstawie wybranej literatury naukowej anglo- i indonezyjskojęzycznej przedstawiającej koncept *ajeg*, tekstów wydawanych przez „Bali Post” oraz własnych badań terenowych przeprowadzonych w lipcu 2012 roku, a także obserwacji etnograficznych dokonywanych w czasie wielokrotnych pobytów na Bali od 2002 do 2012 roku. Wszystkie cytaty użyte w artykule stanowią tłumaczenie własne z języka indonezyjskiego.

Ida Bagus Mantra, który to w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku pracował nad budowaniem balijskiej tożsamości, stanowiącej część indonezyjskiej całości. Powołując się na hasło „powrót do źródeł” odwoływał się często do indyjskich źródeł religii hindu-dharma, a jednocześnie prezentował balijski hinduizm jako część hinduizmu międzynarodowego<sup>2</sup>.

W tamtym czasie, swoisty, balijski powrót do źródeł nie był prowokowany ruchami etnocentrycznymi, ale stanowił konsekwencję działań rządu, które miały za zadanie wspieranie kultury Bali, jako tej, która jest potrzebna do kształtowania i rozwoju kultury Indonezji. Dopiero po upadku drugiego prezydenta kraju Balijszczyki coraz częściej zaczęli identyfikować samych siebie, przede wszystkim w opozycji do kultury jawańskiej i islamu, a także szeroko rozumianej kultury Zachodu. Działania lokalnych liderów, w tym także liderów religijnych miały na celu określenie na nowo czym jest Bali, jakie czynniki wpływają na jej kształtowanie się oraz kim jest Balijszczyk. W definiowaniu samych siebie miał pomóc ruch *ajeg Bali*, będący reakcją na zmieniający się świat ale także metodą na odzyskanie harmonii i równowagi pomiędzy tym co stare, a tym co nowe i często nieznane, i tym samym pojmowane jako niebezpieczne. *Ajeg* stanowił odpowiedź na pytanie dotyczące możliwości przywrócenia funkcjonowania prawdziwej Bali, wolnej od przemocy i chaosu.

### ***Ajeg Bali* – wprowadzenie**

*Ajeg Bali* był przede wszystkim reakcją na niestabilną kulturowo pozycję Bali, na którą według holenderskiego historyka profesora Henka Schulte Nordholta<sup>3</sup>, miały wpływ dwa czynniki. Pierwszym z nich była decentralizacja prawa, która z jednej strony niosła za sobą obietnicę większej autonomii, ale z drugiej powodowała fragmentację administracji lokalnej oraz zburzenie dotychczasowego porządku. Drugim czynnikiem były zamachy bombowe w południowej części wyspy w 2002 i 2005 roku, które stały się one niejako katalizatorem do działań w imię obrony kultury balijskiej, której nie chciano łączyć z terroryzmem. Zamachy, w szczególności te z 2002 roku miały wpływ na znaczne pogorszenie sytuacji ekonomicznej wyspy, spowodowane spadkiem przyjazdów turystów. Warte podkreślenia jest to, iż to właśnie turystyka stanowi największy sektor gospodarki Bali.

W czasie realnych zagrożeń rajskiego wyspa nie jest już postrzegana jako ostatni raj na ziemi. W wyniku kryzysów ekonomicznych, w tym ostatniego globalnego kryzysu finansowego, który rozpoczął się w 2008 roku oraz różnych epidemii dotyczących Balijszczyków na początku XXI wieku, przede wszystkim SARS, wirusów H5N1 i AH1N1, popularnie znanych jako ptasia grypa oraz świńska grypa, tradycyjne wartości, takie jak tradycja, religia i kultura uległy znaczącym zmianom.

<sup>2</sup> A. Vickers, *Bali. A Paradise Created*, Penguin, Ringwood 1989, s. 212.

<sup>3</sup> Zob. H. Schulte Nordholt, *Bali: an Open Fortress*, [w:] G. van Klinken, H. Schulte Nordholt (red.), *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, KITLV Press, Leiden 2007.

W kontekście zmieniającej się rzeczywistości wśród Balijszczyków oraz coraz większego wpływu kultury Zachodu wystąpiła potrzeba duchowego ożywienia i wzmocnienia kulturowej niezależności. Zadaniem tym miał sprostać ruch *ajeg Bali*, który uwypukla balijskość i stawia ją w opozycji do współczesnych wydarzeń oraz występuje w odniesieniu do kolonizacji, indonezjanizacji, a także turystyfikacji Bali i wszechobecnych, obcych kulturze balijskiej wpływów. Słowo „ajeg” oznacza „stabilność”, „stałość”, „podtrzymywanie”, zaś nazwę konceptu „ajeg Bali” wyrażają takie określenia jak „silna i prosta Bali”, „Bali odrodzona”, „Bali stała”. Balijski antropolog, Degung Santikarma, w ramach *ajeg Bali*, określa następującymi przymiotnikami: *kokoh, tegak, tegar, kekal, kencang, kuat dan stabil* (silna, podniesiona, sztywna, wieczna, naprężona, silna i stabilna)<sup>4</sup>. Niewątpliwie *ajeg Bali* stanowi mocniejszy wydzźwięk od używanego w latach sześćdziesiątych XX wieku słowa *kebalian*, odnoszącego się również do zagadnień związanych z kreowaniem balijskości<sup>5</sup>. Przed 2002 rokiem, do określenia działań chroniących kulturę balijską, stosowano frazę „utrzymuj Bali ajeg”, co oznaczało „chroń Bali silną, stałą”, w domyśle wolną od wpływów zewnętrznych, zagrażających autonomii wyspy. Używano również sformułowania *mengajekan* odwołującego się do *ajeg* wprowadzonego w czyn. To określenie postrzegane było jako koncept kulturowy odnoszący się do języka, *adatu*, religii i sztuki związanej z religią hindu-dharma.

Na *ajeg* składają się trzy główne czynniki:

- religia (*agama*),
- kultura (*kebudayaan*),
- prawo zwyczajowe (*adat*).

Warto podkreślić, iż od samego początku tworzenia się konceptu, termin „religia” występował w odniesieniu do dominującej na wyspie religii hindu-dharma. Podkreślanie tego faktu przez radykalnych wyznawców *ajeg* oznaczało i oznacza bezwzględne wykluczenie balijskich muzułmanów, czy chrześcijan oraz jawajskich hinduistów. A co za tym idzie, Balijszczyk – muzułmanin nigdy, według wyżej wymienionych, nie będzie mógł określać się mianem prawdziwego Balijszczyka. Na wyspie z większą tolerancją spotykają się jedynie balijscy buddyści i konfucjaniści, również ci pochodzenia chińskiego.

Od samego początku istnienia *ajeg Bali* bazuje na głównej filozofii balijskiej *Tri Hita Karana*<sup>6</sup>, związanej bezpośrednio z hindu-dharma. Filozofia ta zakłada jedność Boga, człowieka i środowiska naturalnego i opiera się na trzech stopniach określonych relacji:

- *parahyangan* – między człowiekiem a Bogiem,
- *pawongan* – między człowiekiem a innymi ludźmi,
- *palemahan* – między człowiekiem a naturą.

<sup>4</sup> Za: P. Allen, C. Palermo, *If ajeg is the answer, then what is the question? New identity discourses in Bali*, [http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASAA/biennial-conference/2004/Allen\\_and\\_Palermo-ASAA2004.pdf](http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASAA/biennial-conference/2004/Allen_and_Palermo-ASAA2004.pdf) [dostęp: 05.06.2013].

<sup>5</sup> Zob. M. Picard, *The Discourse of Kebalian. Transcultural Constructions of Balinese Identity*, [w:] R. Rubinstein, L. H. Connor (red.), *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1999, s. 15–49.

<sup>6</sup> W literaturze przedmiotu można również spotkać nazwę balijskiej filozofii zapisanej w następujący sposób: *Tri Hita Karena*.

Zgodnie z *Tri Hita Karana* dopiero zachowanie harmonii pomiędzy wszystkimi elementami, tworzącymi wszechświat, oznacza osiągnięcie pełnego szczęścia. Stosowanie się do filozofii *Tri Hita Karana* powoduje utrzymanie równowagi pomiędzy tradycją a rozwojem, kulturą agrarną a turystyką, środowiskiem naturalnym wraz z kulturą a aspektami ekonomicznymi. *Ajėg Bali* opierając się na dominującej na wyspie filozofii oferuje odpowiedź w jaki sposób zachować harmonię pomiędzy modernizacją i globalizacją a tradycją. To co podkreślają informatorzy to to, iż zasady funkcjonowania człowieka w kontekście innych ludzi, natury oraz Boga powinny być realizowane w codziennej aktywności, począwszy od relacji z rodziną, składania darów bogom i przodkom, zachowania w pracy, a skończywszy na domowych czynnościach, typu: pranie i suszenie ubrań, kąpieli i odpoczynku. Osiągnięta harmonia w ramach wszystkich wymienionych relacji, rozumiana jako siła, samokontrola, psychiczne i fizyczne zdrowie, zapewnia spokój, a także bezpieczeństwo człowiekowi oraz całemu społeczeństwu, w którego ramach funkcjonuje.

*Ajėg Bali* oznacza powrót do źródeł, do spokojnej i czystej w swojej formie Bali, gdzie rzeczy są prawdziwe i występują w należyтым porządku, a sama wyspa jest bezpieczna i wolna od terroryzmu. Będąc odpowiedzią na kryzys tożsamości Balijszczyków, *ajėg* stanowi punkt wyjścia dla ponownych poszukiwań zapomnianych tradycji i ciągłego odnoszenia się oraz eksponowania, a także pielęgnowania balijskości, związanej przede wszystkim z religią. Odnosi się do *sekala* oraz *niskala*, czyli materialnych, jak i intelektualnych, a także duchowych wymiarów rzeczywistości.

### ***Ajėg Bali. Sebuah cita-cita – podręcznik do nauki balijskości***

W procesie tworzenia *ajėg Bali* główną rolę odegrał Satria Naradha, syn założyciela gazety „Bali Post” – Ketuta Nadha. Jako lider i właściciel *Bali Post Group*<sup>7</sup> oraz stacji telewizyjnej Bali TV<sup>8</sup>, rozpoczął swoją kampanię promującą *ajėg* w 2002 roku, po pierwszym zamachu bombowym, który miał miejsce na wyspie<sup>9</sup>. Zawsze jednak podkreślał, że sam koncept ujawnił mu się już w latach osiemdziesiątych XX wieku, w czasie z jednej z medytacji, kiedy był jeszcze uczniem. Organizował serie dyskusji na temat *ajėg*, których podsumowaniem było odbycie się w 2003 roku seminarium, zatytułowanym *W stronę ajėg Bali (Menuju ajėg Bali)*<sup>10</sup>.

Na łamach „Bali Post”, wraz ze swoimi współpracownikami, regularnie publikował artykuły przedstawiające założenia *ajėg Bali*, dzięki czemu kon-

<sup>7</sup> *Bali Post Group* to medialny koncern, na który składają się lokalna stacja telewizyjna, cztery stacje radiowe, gazeta „Bali Post” oraz dziennik „Denpost”.

<sup>8</sup> <http://www.thejakartapost.com/news/2006/09/28/ajėg-bali-struggle-renewal.html> [dostęp: 15.05.2013].

<sup>9</sup> R. Fox, *Why Media Matter: Religion and the Recent History of “the Balinese”*, [http://www.academia.edu/290156/Why\\_Media\\_Matter\\_Religion\\_and\\_the\\_Recent\\_History\\_of\\_the\\_Balinese\\_](http://www.academia.edu/290156/Why_Media_Matter_Religion_and_the_Recent_History_of_the_Balinese_), s. 362 [dostęp: 06.05.2013].

<sup>10</sup> P. Allen, C. Palermo, *If ajėg is the answer, then what is the question?*.

cept został poznany przez szerszego odbiorcę. Wybrane teksty zostały opublikowane w książce *Ajeg Bali. Sebuah cita-cita*<sup>11</sup> (z ind. *Ajeg Bali. Jedno marzenie*<sup>12</sup>), wydanej w 2004 roku z okazji pięćdziesięciopięciolecia gazety. Książka stanowi niejako podręcznik do *ajeg*, który obejmuje wiele aspektów życia wyspiarzy. Poszczególne rozdziały przedstawiają jak być prawdziwym Balijszczykiem, na polach: religii, sztuki, kultury, architektury, a także handlu, agrobiznesu, transportu, edukacji, zdrowia, demografii, przestępczości, turystyki czy polityki; ukazują *ajeg* ekonomię, *ajeg* politykę, czy też *ajeg* religię. Zgodnie z założeniami *ajeg* tylko zgodność wszystkich elementów życia Balijszczyków, połączonych nierozzerwalnie z życiem religijnym może zapewnić harmonię we wszechświecie oraz jego trwanie. Za równowagę dobra i zła w makro- i mikrokosmosie odpowiedzialny jest przede wszystkim człowiek, który po pierwsze powinien pracować nad samym sobą, swoim zdrowiem, otoczeniem, swoim ciałem i duchem, a następnie nad dobrymi relacjami w rodzinie, sąsiedztwie, wiosce.

W książce niejednokrotnie podkreśla się, że *ajeg Bali* nie jest czymś zastanym, niezmiennym, statycznym. Według autorów sukces ruchu polega na dostosowywaniu go do zmieniającej się balijskiej rzeczywistości z zachowaniem fundamentów, na które składa się kultura, religia i *adat* Bali. Przyjęcie zasad *ajeg* oznacza nieustającą pracę nad samym sobą, pozostając w zgodzie z naturą i Bogiem.

### **„Darma Wacana” – balijski talk show**

Poza działalnością „Pali Post” ważną rolę w promowaniu *ajeg Bali* odegrała również telewizja Bali TV, w której prowadzący różne programy bardzo często występują w strojach *adat*. Jednym z najbardziej popularnych programów jest *talk show* „Darma Wacana”, w którym dyskutuje się na tematy związane z religią. Prowadzącym program jest, wywodzący się z kasty bramińskiej, Ida Pedanda Gede Made Gunung. W *talk show* poświęconemu *ajeg Bali* balijska kultura przedstawiana jest jako jednorodna, stosunkowo statyczna; związana z religią, zakorzeniona jest w tradycjach *desa pakraman* (tradycyjna wioska; patrz poniżej). To co zauważa się w programach telewizyjnych to to, że prezentowana jest Balijskość występująca przede wszystkim w opozycji do islamu. Paradoksalnie osoby skoncentrowane wokół konceptu *ajeg Bali* wykorzystują muzułmańskie formaty. I tak dla podkreślenia różnicy pomiędzy Balijszczykami a muzułmanami ci pierwsi witają się sformułowaniem, charakterystycznym dla wyznawców hinduizmu, *Om Swatiastu*, a zegnają się słowami *Om Shanti Shanti Shanti Om*<sup>13</sup>. Kiedy państwowa telewizja transmituje wieczorne muzułmańskie nabożeństwo, Bali TV przedstawia modlitwy hinduistyczne. Przy każdej okazji przypomina się widzom

<sup>11</sup> S.Naradha (red.), *Ajeg Bali. Sebuah cita-cita*, Bali Post, Denpasar 2004.

<sup>12</sup> Tłumaczenie Franciscus Laka.

<sup>13</sup> Zob. <http://balitv.tv/btv2/index.php/program/ajeg-bali>.

o ich związku z kulturą hinduską oraz o tym, iż tradycje hinduistyczne są znacznie starsze od tradycji muzułmańskich<sup>14</sup>.

Prowadzący „Darma Wacana” Ida Pedanda Gede Made Gunung regularnie uczestniczy w spotkaniach z telewidzami, organizowanych przez różne *banjary* (główne organizacje wioskowe). W czasie ich trwania występuje w roli nauczyciela i mentora. Uczestniczy w dyskusjach dotyczących problemów związanych z tradycją i religią. Podejmuje tematy dotyczące etyki i moralności. Niejednokrotnie tłumaczy jak rozwiązać konflikty wewnątrz danej społeczności<sup>15</sup>.

### ***Desa adat vs desa pakraman***

Znaczący wydzźwięk w promowaniu *ajeg Bali* miała zmiana nazwy *desa adat*, określającą tradycyjną wioskę na *desa pakraman*. Dokonano tego pod wpływem kształtowania się wyznaczników kultury balijskiej. Znaczenie wyrażenia z *desa adat* na *desa pakraman* pozostało niezmienione, jednak wydzźwięk stosowanych słów ma ogromny wpływ na określanie wszystkiego co związane jest z Bali. Mianowicie, termin „adat” wywodzi się z języka arabskiego, identyfikowanego z islamem, zaś „pakraman” – z balijskiego. W ramach *ajeg* podkreślane jest to, że każda jednostka funkcjonuje w strukturze *desa pakraman*. Mieszkańcy wsi zobowiązani są do przestrzegania z góry ustalonych reguł. Wraz z innymi uczestniczą w życiu obrzędowym scalającym całą społeczność.

W ramach *ajeg Bali* wyraźnie zaznacza się wizualną stronę kultury balijskiej. Z ogromną pieczołowitością przestrzega się zasad religijnych; uczestniczenia w świątach i obrzędach. W najmniejszych szczegółach tworzy się codzienne i odświętne dary (*banten*) dla bóstw i demonów. W ramach struktur *banjarów* organizuje się ceremonie religijne, czy obrzędy doroczne. Jako, że *ajeg Bali* zakłada życie na wyspie wolnej od przemocy bardzo ważne było zorganizowanie ochrony i zapewnienie bezpieczeństwa wiernym, uczestniczącym w ceremoniach. Rolę strażników pełnią do dzisiaj *pecalang*, członkowie tradycyjnej jednostki ochrony, którymi zostają najczęściej mężczyźni nie posiadający rodzin lub ci którzy nie pracują na pełen etat, czy też emerytowani policjanci<sup>16</sup>. Termin *pecalang* stał się popularny od czasu kongresu Demokratycznej Partii Indonezji – Walka (PDI-P – *Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan*), który miał miejsce w Sanurze w 1998 roku<sup>17</sup>. Wtedy to strażnicy zajmowali się głównie porządkiem na parkingach oraz kierowaniem w odpo-

<sup>14</sup> H. Schulte Nordholt, *Bali*, s. 412.

<sup>15</sup> Znaczną część spotkań i dyskusji z Ida Pedanda Gede Made Gunung można zobaczyć na tronie internetowej Bali TV lub na portalu *YouTube*, wpisując w wyszukiwarce imię prowadzącego program „Darma Wacana”. Zob. <http://www.balitiv.tv/>; [http://www.youtube.com/channel/UCMuH\\_T3de7ndR-0KaeiOAKNA](http://www.youtube.com/channel/UCMuH_T3de7ndR-0KaeiOAKNA).

<sup>16</sup> Zob. D. Santikarma, *Pecalang Bali: siaga budaya dan budaya siaga*, [w:] I N. Darma Putra (red.) *Bali menuju jagaditha: aneka perspektif*, Pustaka Bali Post, Denpasar 2004, s. 113–131.

<sup>17</sup> N. Wijaya, *Against ajeg Bali. A century of practice of Bali Organic Intellectual hegemony*, maszynopis referatu zaprezentowanego w czasie międzynarodowej konferencji “Bali in Global Asia between Modernization and Heritage Formation”, 16–18.07.2012 Denpasar, s. 14.

wiednie miejsce uczestników kongresu. Sytuacja zmieniła się w 2001 roku, kiedy w trzecim rozporządzeniu gubernatora Bali (*Perda Bali No 3, 2001*) zostały spisane obowiązki i kompetencje *pecalang*. Należą do nich: strzeżenie bezpieczeństwa w *desa pakraman* oraz posiadanie obowiązków i kompetencji w zakresie tradycji i religii hindu-dharma. Stoją między innymi na straży godnego zachowania się wiernych, a także turystów w czasie różnych ceremonii religijnych. Patrolują okolice w czasie tzw. dnia ciszy, czyli *Hari Raya Nyepi*, kiedy to wyspę spowijają ciemności i cisza. Zgodnie z tradycją wszyscy mieszkańcy i goście przebywający na Bali powinni zostać w swoich domach, czy w przypadku turystów – hotelach. Działalność poszczególnych *pecalang*, wspólnie zgodna z zasadami *ajeg Bali*, związana jest tylko z wsią, do której przynależą. Grupy strażników organizowane są w ramach wioskowych organizacji – *banjar*. Na całej wyspie występują w strojach nawiązujących do balijskich tradycji. Każdy ze strażników ubrany jest w czarno-biały lub czarno-biało-czerwony *kamben* (prostokątną tkaninę opasającą nogi). Na głowę zakładają *udeng* (rodzaj opaski noszonej przez mężczyzn i chłopców w czasie ceremonii). Bardzo często noszą kamizelki z widniejącym na plecach napisem „*pecalang*”. Niejednokrotnie, na kamizelkach strażników, pojawia się także nazwa wioski, ewentualnie *banjaru* z jakiego pochodzą. Kolory poszczególnych części ich oficjalnej garderoby nawiązują do samego boga Śiwy, który zgodnie z wierzeniami Balijszczyków ustanowił triadę postaci boga – *triwarna*, do której należą: Sadaśiwa, Śiwa, Peramaśiwa. Triada ta odnosi się do barw, znaczących kasty, czyli trzech stopni statusu kosmologicznego Śiwy. *Triwarna* zawiera w sobie jednocześnie tajemnicę tożsamości, nicości i wielości świata. Wraz z Brahmą i Wisznu stanowi triadę najwyższych bóstw hinduizmu – *trimurti*. Podobnie jak w indyjskim systemie filozoficznym Śiwa występuje jako Niszczyciel, jest symbolem dualistycznej natury świata, Brahma jako Stwórca włada pięcioma południowymi rzekami, a Wisznu – Zachowawca oraz bóg północy podróżuje na skrzydłach Garudy. W stroju *pecalang* czarno-biała krata symbolizuje Śiwę, sam kolor czarny – Wisznu, zaś czerwony – Brahmę<sup>18</sup>. Zgodnie z wymogami *ajeg Bali* każdy strażnik powinien mieć przy sobie sztylet balijski – *kris*, który umocowuje przy lewym boku.

Znaczenie działalności *pecalang* wzrosło gwałtownie po zamachach bombowych w 2002 roku. Wtedy to uświadomiono sobie, że zło jest nieprzewidywalne, bezwzględne i okrutne. Obecnie żadna z ceremonii wioskowych nie odbędzie się bez ich obecności.

## **Ajeg w rozumieniu młodych Balijszczyków**

Popularność *ajeg Bali* wpłynęła na mnogość interpretacji tego zjawiska oraz na rozwój skrajnych ugrupowań o charakterze nacjonalistycznym działających, przede wszystkim po zamachach bombowych w 2002 roku mających miejsce na wyspie. W ramach tych ugrupowań promowane są działania na

<sup>18</sup> R. M. Moerdowo, *Ceremonies in Bali*, Bhratara, Jakarta 1973, s. 39.

rzec „czystości balijskości” i promujących hasło „Bali dla Balińczyków”. Pomimo wielości tłumaczeń czym jest *ajeg* oraz zmian polityczno-społecznych występujących w kontekście *ajeg*, współcześnie koncept ten nadal oznacza przede wszystkim powrót do źródeł, do bezpiecznej, czystej, rajskiej wyspy, gdzie panuje ład i pokój.

To co łączy wszystkich moich rozmówców<sup>19</sup> to podkreślanie niechęci do wszelkiej przemocy, w tym przede wszystkim do terroryzmu. Znaczący jest także fakt, że młodzi Balińczycy coraz rzadziej przyjmują skrajną formę *ajeg Bali*. Częściej do podstawowych założeń podchodzą bardzo wybiórczo. Taki trend widoczny jest przede wszystkim wśród studentów kierunków humanistycznych na uniwersytetach Udayana w Denpasar<sup>20</sup> i UNDIKSHA (*Universitas Pendidikan Genesha*) w Singaraj<sup>21</sup>. Niejednokrotnie wybrane idee nie identyfikują z *ajeg Bali*.

Moi rówieśnicy, wywodzący się z różnych środowisk, coraz częściej przedstawiają *ajeg Bali* w kontekście kultury, w tym kultury agrarnej oraz *adatu*. Stawiają nacisk na nierozzerwalność poszczególnych elementów kultury balijskiej. Podkreślana jest potrzeba przekazywania oraz pielęgnowania tradycji, języka balijskiego i kultury Bali. Ta opinia pojawia się głównie w wypowiedziach osób posiadających dzieci. Dla nich ważne jest świadome przekazywanie wiedzy na temat Bali oraz balijskości.

Ważne powinno być nauczanie naszych dzieci języka balijskiego, zaznajamianie ich z kulturą lokalną, na przykład z gongiem, gamelanem, tańcami itd. (Era Marsakawati Ni Putu)

Wielokrotnie przez moich rozmówców podkreślane były słowa takie jak „kontynuowanie” czy „podtrzymywanie” i „pielęgnowanie” kultury, w tym języka balijskiego, filozofii oraz prawa zwyczajowego.

*Ajeg Bali* jest wtedy kiedy Bali i mieszkańcy Bali nadal potrafią podtrzymywać i kontynuować kulturę i *adat*, które tworzą wyjątkowość Bali. Ważne jest to, że nadal funkcjonuje koncept *Tri Hita Karana*, a język balijskich ciągle jest słyszany i używany na Bali na co dzień. (Agus Sastrawan)

Zdawano sobie jednak sprawę z nieuchronnego rozwoju wyspy w kontekście wpływów zewnętrznych, w tym przede wszystkim procesów globalizacyjnych. Między innymi 23-letni I Gede Jaya Putra podkreślał znaczenie kontynuowania i podtrzymywania kultury Bali, przy jednoczesnym akceptowaniu nieustannych procesów akulturacji. Według niego i 30-letniego Suragi

<sup>19</sup> Ważne podkreślenia jest to, iż dyskusji na temat dyskursu *ajeg Bali* nie chcieli podejmować balijscy Chińczycy. Próba badawcza była jednak zbyt mała dlatego też ten aspekt wymaga głębszych badań.

<sup>20</sup> Rozmowy ze studentami różnych kierunków na Uniwersytecie Udayana przeprowadzone zostały w lipcu 2012 roku.

<sup>21</sup> Rozmowy ze studentami różnych kierunków na UNDIKSHA przeprowadzone zostały w roku akademickim 2008/2009.



Balijszczyki powinni nauczyć się zachować równowagę pomiędzy dawnymi normami kulturowymi, a tym co związane jest z nieuchronnymi procesami globalizacyjnymi oraz z wpływem turystyki masowej. Powinni zdawać sobie sprawę z ważności zachowania harmonii pomiędzy kulturą balijską a tym co związane jest z turystyką.

Dziesięć lat po pierwszych zamachach bombowych widoczna jest również tendencja do stawiania na pierwszym planie równowagi w ramach *palemahan*, czyli relacji człowieka i natury – trzeciego stopnia relacji, które zakłada filozofia *Tri Hita Karana*. Stąd na przykład ogromna popularność i szybki rozwój turystyki ekologicznej, która ma zagwarantować życie w zgodzie z *ajeg*, a z drugiej strony zapewnić dochód dla mieszkańców Bali.

W ramach konceptu podkreśla się ważność powrotu do struktur wioskowych, do zasad funkcjonowania organizacji *subak*, skupiającej rolników kolektywnie czuwających nad prawidłowym nawadnianiem pól oraz organizujących wspólne zbiory ryżu.

*Ajeg Bali* odnosi się do kondycji Bali, mającej swoje korzenie w kulturze agrarnej. *Ajeg* to kontynuowanie funkcjonowania *subak*. *Ajeg* oznacza także lepsze eksploatowanie Bali. (Sofwan Sepfree Asril)

*Ajeg* powoduje to, że nadal funkcjonują organizacje *subak* i spełniają swoje pierwotne funkcje. (Agus Sastrawan)

*Ajeg* definiuje Bali i balijskość poprzez zachowanie równowagi pomiędzy kulturą, *adat* i naturą. Jak i strzeżenie Bali aby była bezpieczna, spokojna i wolna od przemocy. (I Gede Agus Suyadnyana)

W czasie rozmów zwracana była także uwaga na problem przeludnienia Bali, głównie jej południowej części i co się z tym wiąże – nadmiarem śmieci oraz zanieczyszczeniem powietrza, spowodowanym nadmiernym użytkowaniem samochodów, skuterów i innych środków transportu, a także psuciem się relacji międzyludzkich.

W wypowiedziach moich rozmówców, będących wyznawcami różnych religii zauważalne jest to, że coraz częściej pomijany jest aspekt związany z hindu-dharma, tak wyraźnie eksponowany na początku tworzenia i funkcjonowania *ajeg Bali*. Niektórzy z nich, traktując Bali jako całość, zwracają uwagę na ważność szerzenia tolerancji wobec innych, niż hindu-dharma, religii. Coraz częściej odwołują się do filozofii *Tri Hita Karana*, nie łącząc jej jednocześnie z religią hindu-dharma. Współcześnie religia nie odgrywa wiodącej roli w procesie identyfikowania siebie jako Balijszczyków<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Zob. [http://www.tanahlot.net/home/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1125:applying-qajeg-baliq-in-tanah-lot&catid=1:latest&Itemid=46](http://www.tanahlot.net/home/index.php?option=com_content&view=article&id=1125:applying-qajeg-baliq-in-tanah-lot&catid=1:latest&Itemid=46) [dostęp: 01.06.2013].

## **Zakończenie**

Ze względu na atrakcyjność konceptu wśród Balińczyków, zarówno hinduistów, ale i buddystów, chrześcijan i niejednokrotnie muzułmanów, coraz częściej słyszy się głosy aby sformułowanie „ajeg Bali” przemianować na „ajeg hindu”, co podkreślałoby przede wszystkim odnośnienie się do dominującej na wyspie religii hindu-dharma. Te tendencje są jednak obce środowisku młodych Balińczyków, którzy przede wszystkim nie chcą zwracać się ku przeszłości, ku momentom trudnym i bolesnym dla społeczności. Moi rówieśnicy chcą żyć w harmonii z naturą, a także innymi mieszkańcami Bali, niezależnie od ich pochodzenia, czy wyznawanej religii.

## Literatura

- P. Allen, C. Palermo, *If ajeg is the answer, then what is the question? New identity discourses in Bali*, [http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASAA/biennial-conference/2004/Allen\\_and\\_Palermo-ASAA2004.pdf](http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASAA/biennial-conference/2004/Allen_and_Palermo-ASAA2004.pdf) [dostęp: 05.06.2013].
- R. Fox, *Why Media Matter: Religion and the Recent History of "the Balinese"*, [http://www.academia.edu/290156/Why\\_Media\\_Matter\\_Religion\\_and\\_the\\_Recent\\_History\\_of\\_the\\_Balinese](http://www.academia.edu/290156/Why_Media_Matter_Religion_and_the_Recent_History_of_the_Balinese) [dostęp: 06.05.2013].
- R. M. Moerdowo, *Ceremonies in Bali*, Bhratara, Jakarta 1973.
- S. Naradha (red.), *Ajeg Bali. Sebuah cita-cita*, Bali Post, Denpasar 2004.
- M. Picard, *The Discourse of Kebalian. Transcultural Constructions of Balinese Identity*, [w:] R. Rubinstein, L. H. Connor (red.), *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1999, s. 15–49.
- E. Rhoads, *Bali standing strong. Hindu-Balinese identity is enforced through pork meatballs and praying competitions*, <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/bali-standing-strong> [dostęp: 06.05.2013].
- D. Santikarma, *Pecalang Bali: siaga budaya dan budaya siaga*, [w:] I N. Darma Putra (red.) *Bali menuju jagaditha: aneka perspektif*, Pustaka Bali Post, Denpasar 2004, s. 113–131.
- H. Schulte Nordholt, *Bali: an Open Fortress*, [w:] G. van Klinken, H. Schulte Nordholt (red.), *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, KITLV Press, Leiden 2007.
- N. Wijaya, *Against ajeg Bali. A century of practice of Bali Organic Intellectual hegemony*, maszynopis referatu zaprezentowanego w czasie międzynarodowej konferencji "Bali in Global Asia between Modernization and Heritage Formation", 16–18.07.2012 Denpasar.
- A. Vickers, *Bali. A Paradise Created*, Penguin, Ringwood 1989.

## Źródła internetowe

- <http://www.ajegbali.org/> [dostęp: 25.05.2013]
- <http://www.balitiv.tv/> [dostęp: 25.05.2013]
- <http://balitiv.tv/btv2/index.php/program/ajeg-bali> [dostęp: 01.06.2013]
- [http://www.tanahlot.net/home/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1125:applying-qajeg-baliq-in-tanah-lot&catid=1:latest&Itemid=46](http://www.tanahlot.net/home/index.php?option=com_content&view=article&id=1125:applying-qajeg-baliq-in-tanah-lot&catid=1:latest&Itemid=46) [dostęp: 01.06.2013]
- <http://www.thejakartapost.com/news/2006/09/28/ajeg-bali-struggle-renewal.html> [dostęp: 15.05.2013]
- [http://www.youtube.com/channel/UCMuH\\_T3de7ndR0KaeiOAKNA](http://www.youtube.com/channel/UCMuH_T3de7ndR0KaeiOAKNA) [dostęp: 05.12.2013]

**Renata Lesner-Szwarc*****Ajeg* Bali, that is how to be the real Balinese**

(summary)

The aim of the article is presentation of concept of *ajeg* Bali, which tries define the real Balinese. Concept, which was moulded after bomb attacks on Bali in 2002, is an answer for changing reality. *Ajeg* consists on three main factors: region, culture and *adat*; refers to *Tri Hita Karana* philosophy. Nowadays this concept means, first of all to back to sources, to safe, clean, paradise island, where dominate order and peace. *Ajeg* tries to restore function of real Bali, free from violence and chaos. [tłum. R. L. S.]

Dobrochna Olszewska  
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika)

## Tam, gdzie żyją tygrysy. O relacjach sumatrzańskich ludów z „panem lasu”

Uznaje się, że tygrys unika kontaktu z człowiekiem, a na ludzkie mięso łasę są niemal wyłącznie wyspecjalizowane tygrysy-ludojady. Zwyczajny tygrys rzadko atakuje ludzi, co więcej, jak sugestywnie pisał Frank Buck,

[...] uważa zapach ludzkiego ciała za odrzucający i nie tracąc czasu, opuści miejsce, w którym ta ohydna woń dosięgnie jego nozdrzy<sup>1</sup>.

Jednak jeszcze w XIX wieku, tygrysy zamieszkujące lasy obszaru malajskiego, stanowiły nie tylko stałe zagrożenie dla zwierząt hodowlanych, ale – wbrew powyższemu cytatowi – nie gardziły też ludzkimi ofiarami. W latach pięćdziesiątych XIX wieku według źródeł, drapieżniki te zabijały rocznie około dwustu osób na Jawie i około czterystu rocznie na Sumatrze<sup>2</sup>. W statystykach ofiar przeważa ludność lokalna, które to „preferencje” wydają się dość zrozumiałe. Zagrożeni byli przede wszystkim pracujący w lesie, uprawiający ziemię, czy wędrowcy, których drogi prowadziły przez rozległe dawniej obszary zalesione. Jednak ofiarami padali nawet mieszkańcy wiosek pozostający na ich terenie. W niektórych, szczególnie narażonych okolicach, domy ogradzano bądź stawiano na wysokich palach, rzadziej grodząc też całe osady. W skraj-

---

**DOBROCHNA OLSZEWSKA** – absolwentka etnologii i antropologii kulturowej, obecnie doktorantka na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jej etnologiczne zainteresowania obejmują przede wszystkim kwestie tożsamości, zmian kulturowych, wielokulturowości i dynamiki współczesnych stosunków międzyetnicznych. Jako dwukrotna stypendystka programu Darmasiswa – na Universitas Andalas w Padang, Sumatra Zachodnia i Universitas Pendidikan Ganesha w Singarajy, Bali – rozwijała te zainteresowania, badając lokalne mniejszości chińskie, jak również inne aspekty kulturowe indonezyjskiej rzeczywistości.  
Kontakt: dobruchal@googlemail.com

<sup>1</sup> F. Buck i E. Anthony, *Bring 'em Back Alive*, Garden City Publishing, Garden City, N.Y. 1930 za: P. Boomgaard, *Frontiers of Fear. Tigers and People in the Malay World, 1600–1950*, Yale University Press, New Haven 2001. s. 29, [tłum. D.O.].

<sup>2</sup> P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 40.

nych przypadkach ludność decydowała się opuścić wieś<sup>3</sup>. Także mieszkańcy obrzeży miejskich nie mogli czuć się w pełni bezpieczni, ponieważ tamtejsze uprawy przyciągały dziczyznę, a ta z kolei tygrysy.

Obecność niebezpiecznego drapieżnika zrodziła wierzenia, które racjonalizowały zachowania dzikiego sąsiada oraz rytuały, które miały wpływać na wzajemne relacje. Wierzenia te, często tożsame, występowały u ludów Jawy, Bali, Sumatry oraz Półwyspu Malajskiego, czyli wszędzie tam, gdzie żyły tygrysy, ale też na Kalimantanie, gdzie naukowcy nie odnotowali nigdy ich istnienia<sup>4</sup>. Może to wskazywać na zewnętrzne wpływy kulturowe, albo też wspierać teorię o występowaniu tam tygrysów w odległych stuleciach.

W pierwszej części artykułu przedstawiam ogólnie rolę odgrywaną przez tygrysa w kulturach tego obszaru. Ze względu na ograniczoną objętość tekstu, ale też brak istotnego znaczenia dla zrozumienia tematu, pomijam tu w pewnej mierze różnicowanie przestrzenne i wariantywność tradycji, skupiając się na elementach najczęściej się powtarzających. Ta część stanowi wprowadzenie do opisu współczesnych sumatrzańskich relacji człowieka z „panem lasu”. Wierzenia i tradycje z Sumatry, mimo zasadniczych cech wspólnych, są często bardzo różnicowane nawet na niewielkim obszarze geograficznym, stąd przy opisie specyficznych elementów podaję miejsce ich odnotowania. Ze względu na wielość wariacji, wynikającą z łączenia elementów charakterystycznych i wspólnych dla pewnych grup, a także niewystarczający stan badań, w artykule brak jednak wyraźnego podziału przestrzennego. Wydaje się on tu tym mniej zasadny, że część osób, szczególnie w miastach, przejmuje niektóre wierzenia nie bezpośrednio od członków swojej społeczności, lecz czerpiąc wiedzę z prasy, Internetu, czy też opracowań naukowych<sup>5</sup> (tym samym przejmując też elementy z innych rejonów). Staram się przy tym także unikać w tekście nadmiernego systematyzowania wierzeń w grupy, gdyż skłonność badaczy do porządkowania złożonej rzeczywistości kulturowej, często skutkuje większym zamieszaniem.

Pomimo niebezpieczeństwa jakie stanowił i strachu, który budził, w kulturze różnych grup z obszaru malajskiego tygrys nie występuje jako siła negatywna i destruktywna, ani jako figura całkowicie dzika. W różnych relacjach pojawiają się doniesienia o częściowo oswojonych tygrysach przypisanych do konkretnych wsi (przy czym mowa tu o wsi jako organizacji społecznej raczej niż jednostce administracyjnej). Tygrysy takie mieszały w okolicy, nie czyniąc ludziom żadnych szkód, czasem dokarmiane przez ludność mięsem zostawianym codziennie w tym samym miejscu<sup>6</sup>. Co więcej, miały one pomagać ludziom, zabijając nadmiar dziczyzny niszczącej uprawy i odganiając

<sup>3</sup> Tamże, s. 46–49.

<sup>4</sup> Tygrysy występujące na tych terenach należały do czterech podgatunków: *panthera tigris sondaica* na Jawie, *p.t. balica* na Bali, *p.t. sumatrae* na Sumatrze oraz *p.t. jacksoni* do niedawna uważany za *p.t. corbetti* (tygrysa indochińskiego) na Półwyspie Malajskim.

<sup>5</sup> Por. zamieszczony w Internecie artykuł, w którym autor posiłkuje się m.in. opracowaniem Boomgarda: [www.lenteratimur.com/sayupnya-raung-harimau-sumatera](http://www.lenteratimur.com/sayupnya-raung-harimau-sumatera) [dostęp: 12.05.2013].

<sup>6</sup> Na Jawie określano je jako *macan bumi*.

obce, tym samym niebezpieczne tygrysy<sup>7</sup>. Wierzenia te mogły być podparte naturalnym zachowaniem tych drapieżników, broniących swojego terytorium przed innymi osobnikami.

Wioskowe tygrysy często postrzegane były i są, szczególnie na Sumatrze, jako manifestacje czy też inkarnacje przodków-założycieli wsi, którzy pod taką postacią otaczają swoich potomków opieką<sup>8</sup>. Jednocześnie oswojone tygrysy i tygrysy-przodkowie nie muszą być przypisane do całej wsi, lecz mogą wiązać się z daną rodziną. To z kolei odsyła nas do jeszcze innego zjawiska – wywodzenia swoich przodków od tygrysa przez niektórych mieszkańców Sumatry (przykładowo, według tradycji, od tygrysy pochodzi należąca do Minangkabau ludność z Agam)<sup>9</sup>.

Tygrysy wioskowe i rodowe są nie tylko opiekunami, ale też strażnikami tradycyjnych wartości i norm (*adat*), które niekiedy – jako przodkowie-założyciele – sami w przeszłości ustanowili. W przypadku naruszenia przez człowieka obowiązujących zasad, mogą wcielić się w rolę siły karzącej. W tej kategorii postrzegane są często przypadki tygrysiich ataków na ludzi<sup>10</sup>. Do dziś można usłyszeć różne warianty historii o zwierzęciu, które z grupy śpiących w lesie wybrało na swą ofiarę nie pierwszą osobę z brzegu, najłatwiej dostępną, a kogoś ze środka – co ma potwierdzać nieprzypadkowość wyboru<sup>11</sup>. Wiara ta bywa tak silna, szczególnie na Sumatrze, że jeszcze kilka lat temu w rejonie Kerinci, Jambi, opowiadano nam, że śmierć w szponach tygrysa bliskiego krewniaka była tematem raczej wstydlwym, wskazując na przewiny bądź złą naturę zmarłego. W przeszłości zdarzać się nawet miały przypadki, kiedy dotknięta nieszczęściem rodzina, by uciec przed wstydem, zmieniała miejsce zamieszkania. Relacje z tym drapieżnikiem, choć naznaczone bliskością, są więc relacjami opartymi na szacunku, ale też strachu. Tygrys występuje w nich jako figura opiekuńcza i karząca, niczym głowa rodu pilnująca tradycji i moralności lub bóstwo – czasem łaskawe, czasem gniewne. Jak pisze Bakels, zabezpiecza porządek tam, gdzie nie może go wyegzekwować człowiek<sup>12</sup>.

Tygrysa z człowiekiem wiąże przy tym umowa. Niepisany pakt o nieagresji gwarantuje równowagę, w której tygrys nie kłopotczy ludzi, dopóki ci nie naruszają zasad lasu, nie niszczą go i odnoszą się do niego z szacunkiem. Obowiązującą umowę zawarto dawniej z duchami lasu bądź bezpośrednio z tygrysem, na poziomie uniwersalnym czy też konkretnych wiosek. Może ona także zobowiązywać do przysług, jak chociażby miało to miejsce w południowym Aceh, na Sumatrze, gdzie jeden bądź kilka wioskowych tygrysów na oficjalnej

<sup>7</sup> P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 167–168.

<sup>8</sup> J. Bakels, *Friend or Foe. The Perception of the Tiger as a Wild Animal*, [w:] P.J.M. Nas, G.A. Persoon, R. Jaffe (red.), *Framing Indonesian Realities. Essays in Symbolic Anthropology in Honour of Reimar Schefold*, KITLV Press, Leiden 2003, s. 73–75.

<sup>9</sup> M. Kartomi, *Musical Journeys in Sumatra*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago and Springfield 2012 s. 30.

<sup>10</sup> Piszą o tym między innymi Bakels i Boomgaard: J. Bakels, *Friend*, s. 77; P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 175–176.

<sup>11</sup> Jeden z nich przytacza Wessing: R. Wessing, *The Last Tiger in East Java: Symbolic Continuity in Ecological Change*, “Asian Folklore Studies”, vol. 54, nr 2 1995, s. 201.

<sup>12</sup> J. Bakels, *Friend*, s. 77.

służbie, miało karać złodziei, którzy zbiegną w góry, polować na świnie i inne szkodniki i ostrzegać, jeśli w okolicy pojawi się obcy tygrys<sup>13</sup>. Ludność widząc specjalne znaki na drodze, rezygnowała tego dnia z pracy przy leśnych uprawach<sup>14</sup>. Dla uhonorowania paktów, tygrysom składało się i miejscami wciąż składa ofiary, także w czasie wioskowych świątecznych uczt.

Naruszenie zasad grozi karą wymierzoną przez tygrysa. Jeśli jednak następuje z drugiej strony, a więc tygrys zaatakuje człowieka lub jego zwierzęta, wówczas to lokalna ludność może szukać sprawiedliwości. Winne zwierzę próbuje się najczęściej schwytać w specjalną pułapkę z kozą jako przynętą (rzadziej innym zwierzęciem, na przykład jagnięciem czy psem). Powszechny jest pogląd, że niewinny tygrys nie wejdzie do środka. Pułapka powinna być przygotowana z pomocą człowieka obdarzonego odpowiednimi zdolnościami, przede wszystkim w sferze nadprzyrodzonej, *pawang harimau*, czyli zaklinacza tygrysów<sup>15</sup>. Potrafi on nawiązać kontakt ze zwierzęciem i skłonić je, by pozwoliło się złapać, co dawniej kończyło się śmiercią winowajcy, dziś, dzięki nowym możliwościom, raczej przesiedleniem. Zaklinacze pośredniczą też w kontaktach społeczności z tygrysami, wzywając je na przykład, by przybyły z pomocą zagubionym w lesie czy przekazując im ofiary. W niektórych opowieściach, zwierzęta te przychodziły dawniej pod dom *pawanga*, towarzyszyły mu, a nawet, szczególnie w tradycji Minangkabau, zaklinacze mieli na nich podróżować<sup>16</sup>.

Wspomniane wcześniej pośmiertne przybieranie formy tygrysa może być postrzegane jako wynik wyjątkowych zdolności bądź mocy, wiązanej z osobami mądrymi i wiodącymi przykładne życie, także szczególnie religijnymi, i pozwala im na przykład pozostać przy swoich krewnych. Jako tygrys miał się odrodzić pewien sumatrzeński święty wojownik, który dawniej wiodł pustelnicze życie w jaskini, w dolinie Harau. Dziś panuje on nie tylko w dolinie, ale także na pobliskiej górze Singgalang i Merapi<sup>17</sup>. Tego typu tygrysy często pojawiają się w wierzeniach jako strażnicy grobów świętych osób bądź też innych miejsc sacrum. Reinkarnacja jest też domeną ludzi złych – przybierając formę kary, włóczęgi po śmierci czy też odpracowania swoich przewin poprzez pomoc rodzinie. Niektórzy uważają, że osoby złe a posiadające nadprzyrodzone moce, mogą się odradzać na własne życzenie, by dalej szkodzić. Zjawisko to może być również następstwem nienaturalnej śmierci. W wierzeniach niektórych ludów, szczególnie obszaru dzisiejszej Malezji, ale też Sumatry i Jawy, tygrys zamieszkały bywa przez ducha szamana bądź jest manifestacją jego

<sup>13</sup> Tygrysy wioskowe określane są na tym terenie jako *harimau seuneubok* (seuneubok na terenie Aceh oznacza wieś w sensie organizacji *adat*).

<sup>14</sup> J.F. McCarthy, *the Fourth Circle: a Political Ecology of Sumatra's Rainforest Frontier*, Stanford University Press, Stanford 2006, s. 60.

<sup>15</sup> Używam tu powszechnie spotykanej nazwy, choć funkcjonują też inne, rzadsze jednak i bardziej lokalne.

<sup>16</sup> P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 183; <http://green.kompasiana.com/penghijauan/2011/05/04/masih-adakah-inyiaak-di-maninjau-361175.html> [dostęp: 30.05.2013].

<sup>17</sup> <http://rezihckers.blogspot.com/2012/11/harimau-lembah-harau.html>, [dostęp: 28.05.2013].



mocy<sup>18</sup>. Nie ma całkowitej zgodności, na ile są to fizyczne zwierzęta z duszą zmarłego, na ile zjawy.

Innym, bardziej okresowym zjawiskiem jest przybieranie formy tygrysa przez żywych. Jest to domeną niektórych osób o nadprzyrodzonych mocach. Przy czym może być umiejętnością świadomie nabytą poprzez studia wiedzy ezoterycznej lub dziedziczną. Dawniej, tygrysołaki (*harimau jadi-jadian*<sup>19</sup>) często wiązano z osobami wędrującymi, które według wierzeń, las przemierzają jako zwierzęta, by później wkroczyć do osady w postaci ludzkiej. Na Półwyspie Malajskim nieufnie, ale też nieraz zapobiegawczo grzecznie, odnoszono się z tego względu do podejrzewanych o specjalne moce przybyszy z okolic Kerinci. Tamtejszy obszar miał obfitować w tygrysołaki także w mniemaniu ludności sumatrzańskiej. Wierzono, że istnieją całe wsie tygrysołaków, czasem dodając sugestywne opisy chat zbudowanych z kości ludzkich, krytych strzechą z kobiecych włosów<sup>20</sup>. Według zamieszkującego w prowincji Riau ludu Mamaków, mieszkańcy wioski Motah, gdzie nocami ludzie przeobrażają się w tygrysy, mogą między zmierzchem a świtem przemierzyć bardzo duże odległości, przy czym ofiar szukają tylko okresowo, zdobywając zapasy na cały rok. Można je odróżnić od prawdziwych po śladach łap o pięciu pazurach. W kształcie ludzkim można je rozpoznać po braku wgłębienia nad górną wargą. Społeczności nadprzyrodzonych tygrysów, ale także rodzaj tygrysi w ogóle, bywają przedstawiane na podobieństwo organizacji ludzkiej, z panującą postacią tygrysa-władcy<sup>21</sup>.

W wierzeniach ludów malajskich, figura tygrysa, związana silnie ze sferą nadprzyrodzoną, ulokowana jest na pograniczu natury i kultury, stojąc na straży tradycji i porządku społecznego, a jednocześnie praw lasu. Relacje te nie odbywały się jednak poza historią. Układ tygrys-człowiek zmieniał się wraz z rozwojem i ekspansją skupisk ludzkich, które początkowo przyciągały tygrysy, stopniowo jednak zwiększając dystans i spychając je w coraz mniejsze pozostałości lasów. Rosnąca populacja ludzka i zmniejszająca się liczba tygrysów, spowodowały znaczne ograniczenie kontaktów i zagrożenia ze strony drapieżnika. Można przy tym założyć, że wierzenia wpłynęły na te procesy, spowalniając je choć minimalnie. Lasy chroniące tygrysy, były też częściowo chronione przez wierzenia w tygrysiach strażników miejsc sacrum, gdyż naruszenie ich spokoju groziło śmiercią. Dzięki czemu pozostawały one dłużej nietknięte. Obawa przed zabiciem przodków, postrzeganie tygrysa jako siły karzącej i strach przed zemstą działały z kolei jako częściowa przeciwwaga dla akcji administracji kolonialnej. Kiedy w XIX wieku Holendrzy, chcąc rozwiązać problem groźnego drapieżnika, przywrócili system premii za za-

<sup>18</sup> P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 171–172, 189–190; R. Wessing, *The last*, s. 199.

<sup>19</sup> Ponownie, dla wygody używam najczęściej spotykanej nazwy, choć w literaturze przedmiotu i relacjach można znaleźć także inne, lokalne określenia, szczególnie *cenaku* (*cindaku*, *chendaku* itp.) na Sumatrze.

<sup>20</sup> P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 191, 196.

<sup>21</sup> Z. Usman, *Orang TalangMama*, Penerbit Widjaya, Jakarta 1985, s. 30–32; J. Bakels, *Farming the forest edge. Perception of wildlife among the Kerinci of Sumatra*, [w:] J. Knight, *Wildlife in Asia. Cultural Perspectives*, Routledge Curzon, London 2004, s. 153.

bite tygrysy (w budżecie Batawi z lat trzydziestych zapisanych jako „premie za ujęcie przestępców i likwidację dzikich zwierząt”), pomysł nie spotkał się z oczekiwany odzewem ludności lokalnej. Według raportów odmawiano zabijania niewinnych zwierząt<sup>22</sup>. Premie niewątpliwie odniosły pewien skutek na Jawie, gdzie niezależnie od wiary w sprawiedliwy osąd tygrysa względem ofiar, ścigano go zarówno za śmierć człowieka, jak i często zwierząt hodowlanych. Na Sumatrze akcja minęła bez większego echa wobec oporów ludzi, by ścigać tygrysy zabijające krowy i kury, a czasem nawet winne śmierci krewnego (w pewnym momencie kolonialiści eksperymentowali tam nawet z karami za brak przywioskowych pułapek)<sup>23</sup>. Jednak wierzenia i strach, choć częściowo chroniły tygrysy, nie ustrzegły ich przed znalezieniem się w czerwonej księdze gatunków zagrożonych. Tygrys balijski wyginął przypuszczalnie około pół wieku temu, jawajski także wydaje się już przeszłością<sup>24</sup>. Obecnie to prawo chroni tygrysa sumatrzeńskiego – ostatni z trzech indonezyjskich podgatunków tygrysa, który przetrwał. Wraz z pogarszającymi się warunkami naturalnymi, jego przyszłość stoi jednak także pod znakiem zapytania, tym samym zagrożone odejściem w niepamięć są związane z nim wierzenia i zaklinacze tygrysów.

Dziś na Sumatrze większość *pawangów* to osoby starsze. Spadek zapotrzebowania na ich usługi oraz zainteresowania tą sztuką wśród młodych sprawił, że zaklinaczy jest coraz mniej i część wsi w razie ataku tygrysa musi sprowadzać specjalistę z innej okolicy. Jednak pak Zainuddin Rajo Api, zaklinacz z Koto Tuo, Padang, Sumatra Zachodnia, wyliczył, że w ciągu dwudziestu lat kształcił w tej dziedzinie około trzydziestu adeptów. Kontaktami z panem lasu trudnią się niemal wyłącznie mężczyźni – osobiście słyszałam tylko o jednej zaklinaczce w sąsiedztwie Padang. Czasem bywają to osoby związane z lasem. W Sama Dua, Aceh, przynajmniej jeszcze za pamięci starszych mieszkańców, *pawang* mógł się kontaktować z duchem opiekuńczym lasu, który ukazywał mu się we śnie<sup>25</sup>. Niektórzy zaklinacze pracują jako przewodnicy po lasach i górach, łącząc wiedzę ezoteryczną z praktyczną. Jeden z nich, uszkodziwszy sobie poważnie nogę, chciał odesłać turystę do wsi, twierdząc, że po niego samego zjawi się tygrys i odtransportuje go do domu, co oznacza, że przynajmniej miejscami żywa jest wciąż wiara w tygrysy wożące zaklinaczy na swym grzbiecie.

Funkcja *pawang harimau*, tradycyjnie związana ze znajomością magii, obecnie łączy się często z islamem, jak się wydaje zwłaszcza tam, gdzie religia

<sup>22</sup> P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 92–93, [tłum. D.O.].

<sup>23</sup> Tamże, s. 100.

<sup>24</sup> Jawajskie wierzenia, chociaż w ograniczonej postaci, przeżyły tygrysa, na jak długo jednak, pozostaje pytaniem. Być może niektóre elementy przetrwają dłużej, przeniesione na wciąż jeszcze występujące na Jawie pantery. Miejscami, pantery występowały w niektórych wierzeniach zamiennie z tygrysami, choć nigdy nie przypisywano im tak istotnej roli. Zmianę taką można też zaobserwować w niektórych współczesnych relacjach jawajskich, choć nie zawsze jest ona oczywista, ze względu na zamieszanie w nazewnictwie. Potocznie używane jawajskie „macan”, ale także „harimau”, jeśli niedookreślone, może znaczyć tak tygrysa, jak panterę (warto na to zwracać uwagę, czytając doniesienia o widzianych na Jawie „tygrysach”).

<sup>25</sup> J.F. McCarthy, *The Fourth Circle*, s. 60.

odgrywa szczególnie istotną rolę w regulacji zachowań społecznych. W pobliżu Padang zdolności porozumiewania się z tygrysami można nauczyć się w szkole islamu, także poprzez modlitwy, regularne czytanie Koranu i niezbędne rytuały. Wiąże się to z nauką suficką. Tak wykształceni zaklinacze, są często bardzo oddanymi muzułmanami i pełnią rolę nauczycieli religijnych. Mogą przy tym posiadać wiedzę ezoteryczną z innych dziedzin, odgrywając też rolę wioskowych znachorów (*dukun*), lecząc choroby czysto fizyczne i z przyczyn nadprzyrodzonych<sup>26</sup>. Związek religii muzułmańskiej z zaklinaczami nie jest całkowicie nowym zjawiskiem. W źródłach historycznych wspomina się dobrych muzułmanów-specjalistów od łapania tygrysów. Boomgaard pokusił się nawet o tezę, jakoby zawodowi łowcy tygrysów, którzy zaczęli się nielicznie pojawiać na początku XX wieku, mogli być uwspółcześioną wersją zaklinaczy, jako że jedni i drudzy byli często ortodoksyjnymi muzułmanami<sup>27</sup>. O ile jednak, w przypadku łowców rola islamu mogła polegać na odczarowaniu tygrysa, w przypadku zaklinaczy była wręcz przeciwna – ponieważ szczególnie religijnych członków społeczności, postrzegano jako osoby mające potencjalny dostęp do wiedzy tajemnej. Różnice w podejściu między zawodowym zabijaniem dla pieniędzy a ujęciem winnego zwierzęcia także wskazują na powierzchowność tego skojarzenia.

Islam nie wyparł w pełni dawniejszych wierzeń. Wchłonął tradycje dotyczące tygrysów, częściowo je zmieniając lub odrzucając, ale też sankcjonując i pomagając przetrwać, chociażby poprzez wspomniane kształcenie zaklinaczy. Podobne znaczenie w tym kontekście ma historia o pochodzeniu tygrysa, opowiedziana przez zaklinacza z Koto Tuo, która w nieco odmiennej wersji została odnotowana też na Jawie. Jednocześnie jest ona przykładem lokalnego dostosowania religii. Historia ta odbiega od oficjalnej doktryny głównych nurtów islamu i opiera się na delikatnych tematach w obrębie kultury muzułmańskiej, stąd niektóre jej elementy pozostają dla mnie niejasne. Nie wnikając w zawiloci opowieści, wywodzi ona kota i tygrysa bezpośrednio od kuzyna i zięcia Mahommeta, męża Fatimy, Aliego, łącząc te zwierzęta z jego męskością i płodnością. W wersji jawajskiej występuje tygrys i krokodyl, zwierzęta, które jak wskazują Bakels i Boomgaard, mają w kulturze indonezyjskiej charakter wymienny<sup>28</sup>. Ali jest ważną postacią w wielu szkołach sufickich i ze względu na swoją odwagę kojarzony z lwem. Być może w Indonezji nastąpiło przełożenie lwa na lokalnie występującego tygrysa. W dalszej części historii, z tygrysem pakt w imieniu ludzi zawiera sam Mahommet<sup>29</sup>. *Pawang harimau* jest niejako strażnikiem tej umowy. Jak widać, pomimo wyraźnych związków

<sup>26</sup> Por.: <http://suarakampus.com/?mod=sastra-budaya&se=detil&id=156>, [dostęp: 19.05.2013].

<sup>27</sup> P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 106, 131.

<sup>28</sup> J. Bakels, *Man, Man-Eaters, and Wilderness*, “IIAS Newsletter”, nr 8, 1996, <http://www.ias.nl/iasn/iasn8/soueasia/tiger.html>, [dostęp: 22.05.2013]; P. Boomgaard, *Frontiers*, s. 169–170. Por. też: P. Boomgaard, *Crocodiles and Humans in Southeast Asia: Four Centuries of Co-existence and Confrontation*, <https://www.lsa.umich.edu/UMICH/cseas/Academics/Conferences/Boomgaard,%20Peter%202007.pdf>, [dostęp: 23.05.2013]. Pewne podobieństwa do kulturowego obrazu tygrysa odnaleźć można też w wierzeniach związanych z węzami; por.: M. Kartomi, *Musical*, s. 31.

<sup>29</sup> R. Wessing, *The Last*, s. 195, 210–211.

animistycznych i magicznych, i wbrew opiniom niektórych badaczy, zaklinanie tygrysa nie stoi w prostej sprzeczności z islamem, a współtworzy z nim, już od dawna, lokalny system wierzeń.

Większe zastrzeżenia, w obrębie religii muzułmańskiej, zdaje się budzić wiara w tygrysołaki, choć dawniej z umiejętnością transgresji często łączono również hadżdżich (osoby, które odbyły pielgrzymkę do Mekki), ze względu na ich wtajemniczenie religijne. Obecnie tygrysołaki najlepiej mają się w kulturze masowej i można zaryzykować stwierdzenie, że w tej uplastycznionej wersji są najbardziej znanym młodzieży elementem tradycji dotyczących tygrysów. Jednak wbrew naukom, historii o *jadi-jadian* pozostają żywe także w obrębie muzułmańskich społeczności i znalazły zastosowanie, kiedy w 2008 roku tygrys winny śmierci dwóch osób w okolicach Padang, pozostawał nieczuły na wezwania *pawanga*. Pojawiły się wówczas głosy, że jest to sprawka tygrysołaka, jako że zaklinacze nie mają nad nimi władzy.

Ujęcie tygrysa nadal pozostaje obwarowane licznymi wymogami i rytuałami. Jak wynika z doniesień prasowych i rozmów, tygrysa łapie się niemal zawsze kiedy zabije człowieka, czasami, jeśli zabija zwierzęta hodowlane – tu tolerancja jest może mniejsza niż dawniej, ale nieraz potrzeba wielu ofiar. We wsi Tarok, na Sumatrze Zachodniej, mieszkańcom cierpliwości starczyło na półtora roku regularnego „terroru”, zanim zdecydowali się zbudować pułapkę<sup>30</sup>. Według lokalnych badaczy, w Bayang, obszar Pesisir Selatan, ludność reaguje jeśli zabity zostanie kot (a więc krewniak tygrysa, ale też ulubione zwierzę Mahommeta), uznając to za sygnał ze strony pana lasu, zjedzone krowy czy psy traktując jako zaniedbanie własne<sup>31</sup>. Zdarza się, że ludność działa zapobiegawczo, wyłapując drapieżniki zbyt często widziane w zamieszkałych okolicach.

Na pułapkę wybiera się miejsce na obrzeżach lasu lub w lesie nieopodal, gdzie ostatnio bywał drapieżnik. Budową klatki najczęściej zajmują się mieszkańcy wsi wspólnie z zaklinaczem. Tradycja może wymagać użycia konkretnego rodzaju drewna, np. meranti. W gotowej pułapce umieszcza się na przynętę żywe zwierzę, zazwyczaj kozę. Na różnych etapach, zależnie od regionu, czynności te poprzedzane są, lub towarzyszą im odpowiednie ceremonie, ofiary lub modlitwy. W okolicy Padang *pawang* nawiązuje kontakt z tygrysem jeszcze przed wyborem przynęty, by ustalić odpowiednią. W tym celu, poprzez powtarzanie wersów, nocami wprowadza się w stan transu recytatorskiego. W obszarze kultury Minangkabau ujęcie tygrysa poprzedzane jest ceremonią *bailau rimau*, wywodzącą się z Pesisir Selatan (wyrzeża), opartą na nocnym śpiewie starszych zameżnych kobiet pod przewodnictwem zaklinacza. Ma to magiczną moc przywołania tygrysa. W śpiewanej poezji *pantun* zawarta jest jego przewina i cena, jaką będzie musiał zapłacić<sup>32</sup>. Według relacji z lat siedemdziesiątych,

<sup>30</sup> <http://us.teknologi.news.viva.co.id/news/read/232476-kala-harimau-masuk-desa-tarok> [dostęp: 10.05.2013].

<sup>31</sup> A. Amir, K. Anwar, Zuriati, *Pemetaan Sastra Lisan Minangkabau*, Andalas University Press, Padang 2006, s. 174.

<sup>32</sup> Tamże, s. 173–179.

na wyżynnych obszarach Minangkabau przyzywaniu zwierzęcia poetyckimi tekstami towarzyszyły dźwięki bambusowego fletu *saluang*. W celu złapania winnego zwierzęcia, dwójka tamtejszych zaklinaczy udawała się samotnie do lasu i czekając na zwierzę, jeden z nich intonował wpięrowe modlitwy do Allaha, następnie *pantun*, podczas gdy drugi akompaniował mu na *saluang*. Relacja ta jest istotna z kilku powodów – wymagana jest obecność dwóch zaklinaczy, zaklinacze udają się na ryzykowne, nocne czuwanie w bezpośrednie pobliże pułapki (obydwa czynniki wydają się dziś co najmniej rzadkie), ale też ze względu na używane przez nich, w trakcie rytuałów brzęczący dysk zrobiony z fragmentu ludzkiej czaszki<sup>33</sup>. Według wierzeń z obszaru Kerinci, Jambi, tygrys miał wkroczyć do pułapki na rozkaz króla tygrysów i to do niego zwracał się *pawang* z tłumaczeniem przewin i konieczności kary<sup>34</sup>.

Karanie tygrysów, które zabiły człowieka lub naruszyły spokój w jego domenie, odbywa się pomimo wiary w sprawiedliwość tych zwierząt. Towarzyszą więc temu starania – poprzez odpowiednie ceremonie i wyrazy szacunku – pewnego zadośćuczynienia władcy lasu. Jeśli zabiegi uwieńczy sukces, schwyte zwierzę bywa honorowane ucztą z pokazem tradycyjnej sztuki, w tym sztuki walki, *silat*. Często tygrysi ponownie tłumaczy się, dlaczego musiano go pojąć. W relacji z okolicy Pariaman związek *pawanga* z tygrysem podkreślony jest zachowaniem zaklinacza, który śpi, kiedy śpi zwierzę, a także choruje, jeśli zwierzę jest chore (co ma zazwyczaj miejsce chociażby z powodu stresu)<sup>35</sup>. W niektórych rejonach odpowiednio honorowane jest także martwe zwierzę. Kartomi odnotowała, że lud Mandailing na terenie Sumatry Północnej w czasie „pogrzebu” tygrysa wygrywał te same rytmy „Irama Roto-Roto”, które towarzyszyły dawnej ceremonii pochówku lokalnego wodza<sup>36</sup>. W Jambi przed zabitym zwierzęciem odbywają się pokazy specjalnego rodzaju *silatu* – *silat harimau*, w którym pan lasu zostaje symbolicznie wskrzeszony<sup>37</sup>. *Silat*, naśladujący ruchy zwierząt, jest ważnym elementem kultur sumatrzańskich, powiązany często z figurą tygrysa, czego najpełniejszym wyrazem jest *silat harimau*, ale też dawne wzywianie ducha tygrysa przed lekcjami tej sztuki<sup>38</sup>. Niepowodzenie w ujęciu tygrysa może oznaczać kontakt z niewłaściwym zwierzęciem, niewystarczającą moc zaklinacza, a nawet przeciwdziałanie innej obdarzonej mocą osoby, czy też, jak już wspominałam, że zawinił tygrysołak.

Część sumatrzańskiej ludności wierzy wciąż w pochodzeniowy związek człowieka z tygrysem, a zawarty pakt oznacza, że człowiek jest bezpieczny w lesie, jeśli zachowuje się z odpowiednią pokorą i nie łamie tabu lasu. Stąd w okolicach Kerinci niektórzy udając się na polowanie, zostawiają ofiarę na

<sup>33</sup> M. Kartomi, *Musical*, s. 31–37, por. też: Tamże, s. 47.

<sup>34</sup> J. Bakels, *Farming*, s. 163.

<sup>35</sup> <http://news.okezone.com/read/2011/07/12/340/479090/minta-tebusan-rp10-juta-warga-padang-sandera-harimau-sumatera> [dostęp: 10.05.2013].

<sup>36</sup> M. Kartomi, *Musical*, s. 267–268.

<sup>37</sup> J. Bakels, *Farming*, s. 163–164.

<sup>38</sup> M. Kartomi, *Musical*, s. 28; [www.lenteratimur.com/sayupnya-raung-harimau-sumatera](http://www.lenteratimur.com/sayupnya-raung-harimau-sumatera) [dostęp: 12.05.2013].

przykład z żywej kury, w zamian za życie, które zamierzają z lasu zabrać<sup>39</sup>. Unika się też często wymawiania słowa tygrys, stosując zamiennie nazwy, jak *inyiak* na Sumatrze Zachodniej, oraz różne zwroty wyrażające szacunek (jak *nenek*). Tygrys, według tradycji, ma świetny zmysł do ludzi i karze także tych, którzy zawinili jakoś poza jego domeną, względem prawa zwyczajowego. Pewni ludzie są jednak bardziej narażeni niż inni – co można rozpoznać po charakterystycznym układzie włosów na głowie, stąd w Aceh znak ten bywa usuwany, a także na podstawie czasu narodzin<sup>40</sup>. Osoby urodzone o 6 wieczorem powinny unikać lasu, a ci, urodzeni o 6 rano, mają predyspozycje, by oswajać tygrysy. Nadal popularne jest wierzenie w tygrysy przybywające na pomoc zagubionym w lesie, choćby poprzez wskazanie drogi trzaskiem gałęzi. Tygrysy ostrzegają też przed niebezpieczeństwem specjalnymi śladami, a we wspomnieniach z okolic Maninjau, pan lasu uratował autora i jego kolegów w trakcie noworocznej, nocnej wspinaczki przed atakiem niedźwiedzia, rzucając się na zwierzę<sup>41</sup>. W postrzeganiu muzułmanów, tygrys pomaga też kontrolować liczbę dzikich świń.

Związek tygrysów i ludzi jest tym bliższy, jakoby mieli oni dzielić zamiłowanie do durianów. W Aceh Zachodnim mieszkańcy wsi wciąż zostawiają tygrysom po pięć durianów z każdego drzewa, w okolicach Maninjau miały one same pobierać należną część<sup>42</sup>.

Jednak relacje te uległy pogorszeniu. Tygrysy, zdaniem niektórych, przestały przestrzegać umowy z winy człowieka, który łamie ją notorycznie, niszcząc siedliska tych zwierząt i swoją pychę wobec świata przyrody.

Dla dobra zagrożonego gatunku, została nawiązana współpraca między tradycyjnymi strażnikami paktu, zaklinaczami tygrysów, a państwowymi organami ochrony przyrody. W Aceh tamtejszy Wydział Lasu miał nawet zaklinacza tygrysów na liście pracowników<sup>43</sup>. W przypadku prób ujęcia tygrysa na miejscu zjawiają się przedstawiciele Organu Konserwacji Zasobów Naturalnych (BKSDA – *Balai Konservasi Sumber Daya Alam*), przede wszystkim, by czuwać nad tym procesem i następnie przejąć zwierzę. Pomimo strachu, jaki wciąż budzi pan lasu, BKSDA często musi wypłacić najpierw rekompensatę lokalnej społeczności<sup>44</sup>. Mieszkańcy wsi podkreślają, że nie jest to żądanie okupu czy próba sprzedaży tygrysa, a jedynie wymuszenie pokrycia kosztów łapania czy też poniesionych strat. Przejęte drapieżniki najczęściej trafiają do zoo, przynajmniej na okres rehabilitacji. Część następnie wraca do naturalnego życia w innym rejonie. Niestety, odnotowuje się też martwe tygrysy w wyniku

<sup>39</sup> Więcej o zabezpieczających zwyczajach i rytuałach związanych z polowaniami m.in.: J. Bakels, *Farming*, s. 153–159.

<sup>40</sup> <http://sosbud.kompasiana.com/2010/10/19/mau-aman-masuk-rimba-buang-pusar-harimau-dikepalamu-294553.html>, [dostęp: 12.05.2013]. To przekonanie spotykane jest także poza Aceh.

<sup>41</sup> <http://green.kompasiana.com/penghijauan/2011/05/04/masih-adakah-inyiak-dimaninjau-361175.html> [dostęp: 30.05.2013].

<sup>42</sup> Tamże; J.F. McCarthy, *The Fourth Circle*, s. 60.

<sup>43</sup> Tamże, s. 61.

<sup>44</sup> <http://news.okezone.com/read/2011/07/12/340/479090/minta-tebusan-rp10-juta-warga-padang-sandera-harimau-sumatera> [dostęp: 10.05.2013].

działań poszkodowanej ludności. Część zwierząt jest celowo zabijana zatrutym mięsem. Duży udział w tym mają kłusownicy, gdyż poszczególne części tygrysa osiągają na czarnym rynku bardzo atrakcyjne ceny.

Niektórzy w okolicy Kerinci wierzą, że w lesie nie można znaleźć martwych tygrysów ani ich kości, gdyż przed śmiercią udają się one na wulkan Kerinci, najwyższe wzniesienie Sumatry. W ostatnich latach coraz trudniej znaleźć także ślady żywych tygrysów, a wśród młodszych osób wiedzę na temat związanych z nimi tradycji. Z tego powodu należy pospieszyć się z badaniami nad współczesnymi relacjami człowieka z tygrysem w poszczególnych rejonach Sumatry, a tym samym badaniami nad złożonymi zależnościami tradycji, religii, przyrody i historii.

## Literatura

- A. Amir, K. Anwar, Zuriati, *Pemetaan Sastra Lisan Minangkabau*, Andalas University Press, Padang 2006.
- J. Bakels, *Farming the forest edge. Perception of wildlife among the Kerinci of Sumatra*, [w:] J. Knight, *Wildlife in Asia. Cultural Perspectives*, Routledge Curzon, London 2004, s. 147–164.
- J. Bakels, *Friend or Foe. The Perception of the Tiger as a Wild Animal*, [w:] P.J.M. Nas, G.A. Persoon, R. Jaffe (red.), *Framing Indonesian Realities. Essays in Symbolic Anthropology in Honour of Reimar Schefold*, KITLV Press, Leiden 2003, 71–84.
- J. Bakels, *Man, Man-Eaters, and Wilderness*, “IIAS Newsletter”, nr 8, 1996, <http://www.iias.nl/iiasn/iiasn8/soueasia/tiger.html>, [dostęp: 22.05.2013].
- P. Boomgaard, *Crocodiles and Humans in Southeast Asia: Four Centuries of Co-existence and Confrontation*, <https://www.lsa.umich.edu/UMICH/cseas/Academics/Conferences/Boomgaard,%20Peter%202007.pdf>, [dostęp: 23.05.2013].
- P. Boomgaard, *Frontiers of Fear. Tigers and People in the Malay World, 1600–1950*, Yale University Press, New Haven 2001.
- F. Buck, E. Anthony, *Bring 'em Back Alive*, Garden City Publishing, Garden City, N.Y. 1930.
- Kartomi M., *Musical Journeys in Sumatra*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago and Springfield 2012.
- J. F. McCarthy, *The Fourth Circle: a Political Ecology of Sumatra's Rainforest Frontier*, Stanford University Press, Stanford 2006.
- Z. Usman, *Orang Talang Mama*, Penerbit Widjaya, Jakarta 1985.
- R. Wessing, *The Last Tiger in East Java: Symbolic Continuity in Ecological Change*, “Asian Folklore Studies”, vol. 54, nr 2, 1995, s. 192–212.

## Źródła internetowe

- <http://green.kompasiana.com/penghijauan/2011/05/04/masih-adakah-inyiak-di-maninjau-361175.html>, [dostęp: 30.05.2013].
- <http://lipsus.kompas.com/grammyawards/read/2008/01/30/16382830/Warga.Pasang.Umpan.di.Perangkap.Harimau>, [dostęp: 28.05.2013].
- <http://m.news.viva.co.id/news/read/232999-stress-terjebak-harimau-sumatera-dievakuasi>, [dostęp: 28.05.2013].
- <http://news.okezone.com/read/2011/07/12/340/479090/minta-tebusan-rp10-juta-warga-padang-sandera-harimau-sumatera>, [dostęp: 27.05.2013].
- <http://nufadilah.blogspot.com/2012/03/macan-jadi-jadian-di-kawah-putih.html>, [dostęp: 15.05.2013].
- <http://padangekspres.co.id/?news=berita&id=8052>, [dostęp: 17.05.2013].
- <http://regional.kompasiana.com/2010/11/26/kasih-harimau-itu-321066.html>, [dostęp: 20.05.2013].
- <http://regional.kompas.com/read/2011/07/12/22384236/Harimau.Itu.Menangis.Saat.Dievakuasi>, [dostęp: 23.05.2013].
- <http://rezixhckers.blogspot.com/2012/11/harimau-lembah-harau.html>, [dostęp: 28.05.2013].
- <http://sosbud.kompasiana.com/2010/10/19/mau-aman-masuk-rimba-buang-pusar-harimau-di-kepalamu-294553.html>, [dostęp: 12.05.2013].
- <http://suarakampus.com/?mod=sastra-budaya&se=detil&id=156>, [dostęp: 19.05.2013].
- <http://us.teknologi.news.viva.co.id/news/read/232476-kala-harimau-masuk-desatarok>, [dostęp: 10.05.2013].
- <http://www.lenteratimur.com/sayupnya-raung-harimau-sumatera/>, [dostęp: 12.05.2013].
- <http://www.merdeka.com/pernik/seekor-harimau-sumatera-masih-mengganis-di-hutan-bungus-padang-jfvhiqw.html>, [dostęp: 10.05.2013].
- [http://www.pedulikarnivorjawa.org/?KLIPING:Lo%2C\\_Masih\\_Ada\\_Macan\\_Loreng](http://www.pedulikarnivorjawa.org/?KLIPING:Lo%2C_Masih_Ada_Macan_Loreng), [dostęp: 17.05.2013].
- <http://www.tempo.co/read/news/2008/01/30/058116553/Balai-Konservasi-Cari-Harimau-Pembunuh-Warga>, [dostęp: 10.05.2013].



**Dobrochna Olszewska**

**Where the tigers live.  
The relations of Sumatran people with the “Lord of the Forest”**

(summary)

The tiger’s presence in the forests of Malay area resulted in the development of beliefs, in which this animal e.g. plays a part of an ancestral figure and a fair judge protecting traditional law. This article concentrates on the relations of Sumatran people with formerly so dangerous and presently endangered predator, presenting them in the context of cultural and ecological changes and pointing to the need of further research. [tłum. D.O.]



Tejja Gumilar  
(Uniwersytet Adama Mickiewicza)

## Dziedzictwo języka portugalskiego w języku indonezyjskim<sup>1</sup>

W języku indonezyjskim występuje znaczna ilość zapożyczeń z języka portugalskiego. Związane jest to z historią Archipelagu Indonezyjskiego, na którego terenie, przez ponad jeden wiek Portugalia była znaczącą kolonialną potęgą.

Pada suatu sore di hari **Minggu** bulan **Agustus**, di **kampung** kecil seorang **wanita** yang bernama **Nyonya Maria** duduk di atas **bangku** dekat **jendela** di **kamarnya** yang diterangi **lentera**. Dari **jendela** itu terlihat sebuah **bendera** yang berkibar ditiup angin di halaman sebuah **sekolah**. **Wanita** itu memakai **kemeja** dan **blus** biru, **sepatu** hitam dan **arloji** kecil. Dia menyiapkan potongan **nanas** dan **alpukat** di atas **meja** untuk anak-anaknya yang baru kembali dari **gereja**. Tak jauh darinya ada **lemari** kecil yang berisi kotak-kotak **biskuit**, **keju**, **bonbon** dan **tembakau**.

Tłumaczenie powyższego tekstu brzmi następująco:

W **niedzielę** popołudniu, w miesiącu **sierpniu**, w małej wiosce pewna **kobieta**, **zwana panią Marią** siedziała na **ławce** przy **oknie** swojego **pokoju**, oświetlonego przez **latarnię**. Przez **okno** widać **flagę** powiewającą na **szkolnym** dziedzińcu. Owa **kobieta** ma na sobie niebieską **koszulę** i **bluzkę**, czarne **buty** i mały **zega-**

---

**TEJJA GUMILAR** – urodzony w Bandungu, Indonezja. W 1997 roku ukończył studia magisterskie w Instytucie Technologii w Bandungu (ITB – Institut Teknologi Bandung) na Wydziale Sztuk Pięknych i Designu. W 2006 roku otrzymał tytuł doktora na Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu na Wydziale Architektury Wnętrz i Wzornictwa. Od 2004 roku prowadzi zajęcia z języka, kultury i historii Indonezji oraz ze wstępu do nauki o Azji Południowo Wschodniej w Instytucie Językoznawstwa, na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania badawcze obejmują: języki stosowane, socjologię oraz *design* dla niepełnosprawnych. Poza życiem akademickim jest aktywnym członkiem w Stowarzyszeniu Polsko-Indonezyjskim „Sahabat” oraz Indonesia Diaspora Network Poland.  
Kontakt: tejja@amu.edu.pl

<sup>1</sup> Artykuł z języka angielskiego przetłumaczyła Izabela Jamrozik.

rek. Na stole przygotowała plasterki **ananasa** i **awokado** dla swoich dzieci, które właśnie wróciły z **kościola**. Nieopodal niej jest mała **szafka**, w której znajdują się pudełka z **ciastkami**, **ser**, **cukierki** i **tytoń**.

Pogrubione słowa pochodzą z języka portugalskiego. (Tabela 1)

**Tabela 1.** Portugalskie pierwowzory słów indonezyjskich

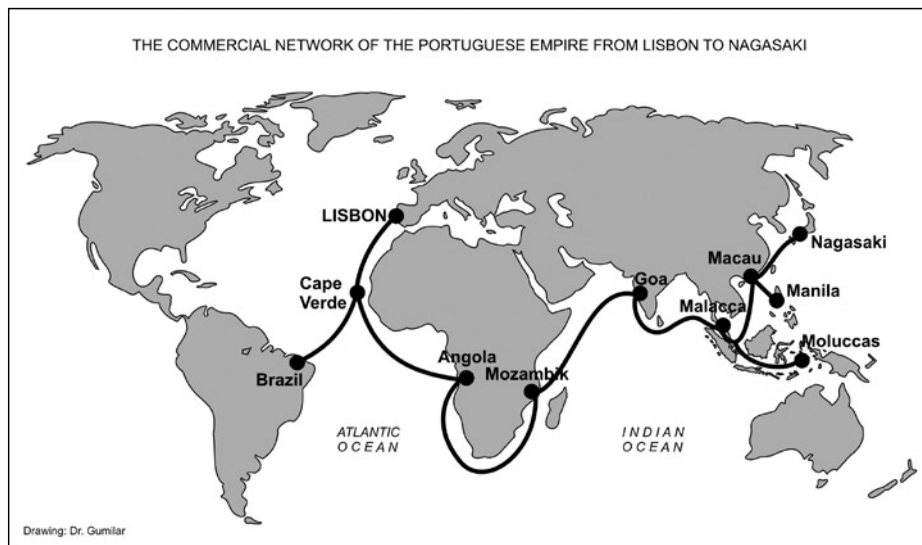
słowa indonezyjskie	portugalski pierwowzór	tłumaczenie polskie
Minggu	Domingo	niedziela
Agustus	Augusto	sierpień
kampung	campo	wieś
wanita	bonita	kobieta
nama	nome	imię
nyonya	donha	pani
Maria	Maria	Maria – imię żeńskie
bangku	banco	ławka
jendela	janela	okno
kamar	câmara	pokój
lentera	lanterna	latarnia
bendera	bandeira	flaga
sekolah	eskola	szkoła
kemeja	camisa	koszuła
blus	blusa	bluzka
arloji	orologio/relógio	zegarek
lemari/almary	armário	szafka
biscuit	biscoito	ciastko
keju	queijo	ser
bonbon	bombom	słodycze/cukierki
tembakau	tobaco	tytoń
meja	mesa	stół
nanas	ananas	ananas
alpukat	avocado	awokado
gereja	igreja	kościół

Wielu Indonezyjczyków nie zdaje sobie sprawy, że liczne słowa, których używają na co dzień pochodzą z języka portugalskiego. Dzieje się tak dlatego, że okres kolonialnego panowania Portugalii, przyćmionego trwającą 350 lat holenderską hegemonią, dawno przeminął. Także relacje między Portugalią a Republiką Indonezji należały do ograniczonych i zaburzonych. Jednak wpływ Portugalii jest oczywisty.

## Portugalskie wpływy w Indonezji

Szlak morski z Europy do Indii został odkryty przez portugalskiego żeglaza Vasco Da Gama w 1499 roku podczas misji „Złoto, Sława i Bóg”<sup>2</sup>. W 1505 roku Portugalczycy podbili indyjskie Goa i ustanowili tam swoje kolonialne rządy. Szybko też zdali sobie sprawę ze znaczenia sąsiedniego królestwa Malakki (obecnie stan w Malezji), które kontrolowało handel w ruchliwej cieśninie o tej samej nazwie. Strategiczne położenie cieśniny na mapie międzynarodowych szlaków żeglugi czyniło Malakkę niezwykle ważną dla statków handlowych z krajów arabskich, Persji, Afryki i Azji od końca VII wieku. Portugalczycy zdobyli ją w roku 1511.

Aby ustanowić silną sieć wpływów, Portugalia rozszerzyła swoją władzę poprzez zakładanie kolonii oraz punktów handlowych w innych ważnych miastach, jak Makau (Chiny), Sunda Kelapa (obecnie Dżakarta), a także w Jawie Wschodniej, w Makasarze, na Molukach, Flores i Timorze. W następnych latach powstała silna sieć handlowa łącząca Lizbonę w Portugalii z Nagasaki w Japonii, wiodąca przez cieśninę Malakki. Sprawiało to, że Malakka (zwana wtedy Portugalską Malakką), była jednym z najważniejszych morskich i handlowych miast w Azji w tamtym okresie. (Ilustracja 1)



**Ilustracja 1.** Sieć portugalskiego szlaku handlowego z Lizbony do Nagasaki (Japonia) w XVI – XVII wieku.

<sup>2</sup> Misja „Złoto, Sława i Bóg”, zwana także 3G, odzwierciedlała hiszpańską oraz europejską motywację do poszukiwania i rozrastania się w XV i XVI-tym wieku w celu uzyskania złota/bogactw z podbitych ziem (aby wzbogacić siebie oraz swojego króla), zdobycia chwały i sławy poprzez wielkie zasługi i osiągnięcia, a także aby rozpowszechnić chrześcijaństwo w świecie (w Ameryce, Afryce i Azji).

W cieśninie Malakki dominującą ludność stanowili i stanowią Malajowie. W przeszłości związani byli z kulturą królestwa Malakki, charakteryzującej się silnymi wpływami z Indii oraz z tradycji islamskich. Język Malajów<sup>3</sup>, w związku ze swoją pozycją, w międzynarodowym handlu oraz polityce, od VI wieku stał się naturalnie *lingua franca* w rejonie Azji Południowo-Wschodniej. Język malajski zawierał wpływy z sanskrytu, języków: arabskiego oraz chińskiego. Z początku portugalscy kupcy, w celu porozumiewania się z resztą współhandlowców w rejonie, także posługiwali się językiem malajskim. Udało im się zbudować wzajemne stosunki z lokalnymi władcami oraz sułtanami, którzy dali im pozwolenie na osiedlanie się, budowę magazynów, a nawet fortecy. Portugalskie kolonie rozciągały się wzdłuż Archipelagu Malezji i Indonezji (ich ilość była niewielka). Portugalczyki często brali za żony lokalne kobiety w celu powiększenia swojej populacji<sup>4</sup>. Zawieranie małżeństw z miejscową ludnością miało także kluczowe znaczenie w rozprzestrzenianiu chrześcijaństwa oraz języka portugalskiego. Tak powstawały jedne z pierwszych euroazjatyckich społeczności. Przez około 130 lat portugalskiej okupacji w rejonie Malakki, język portugalski służył jako druga po malajskim *lingua franca*. (Ilustracja 2)



**Ilustracja 2.** Portugalska kultura i język w rejonie malezyjsko-indonezyjskiego archipelagu.

<sup>3</sup> Malajski należy do rodziny języków austronezyjskich, które są szeroko rozsiane po wyspach Azji Południowo-Wschodniej oraz po rejonie Pacyfiku, z kilkoma przykładami w Azji kontynentalnej. Razem z Bantu, indo-europejskim, afro-azjatyckim oraz uraliskim, należy do jednego z najlepiej ugruntowanych języków starożytnych.

<sup>4</sup> Małe jednostki wojskowe, choroby tropikalne oraz częste ataki ze strony lokalnych władców stanowiły poważny problem w utrzymaniu panowania przez niewielką ilość portugalskich kolonii. Z tego powodu portugalskie zwierzchnictwo zalecało małżeństwa z lokalnymi mieszkańcami. Dzieci z mieszanych małżeństw zwane były Mestiços (mieszana rasa). Do czasu ataku Holendrów w 1640 roku było w Malakce około pięćdziesięciu żołnierzy, ponad trzystu portugalskich mężczyzn ze swoimi rodzinami oraz między 2000 a 3000 Mestiços.

Portugalska kultura była w istocie pierwszą europejską kulturą, z którą zapoznana się ludność Azji Południowo-Wschodniej. Portugalskie słowa wzbogaciły malajskie słownictwo, zwłaszcza w dziedzinnie technicznych nazw europejskich: produktów, odzieży, muzyki, teatru, kuchni, architektury, religii, a także innych sektorów, które wcześniej nie istniały w terminologii języka malajskiego. Poza portugalskimi władzami oraz kupcami, również katolicki misjonarze przyczynili się do wprowadzenia wśród lokalnych mieszkańców omawianego obszaru, swojego języka oraz zwyczajów, m.in. poprzez budowanie kościołów, szpitali, a także przez organizowanie mszy i propagowanie chrześcijańskiej edukacji moralnej.

Warto także odnotować, że to portugalskie kolonie przyczyniły się do rozwoju tradycyjnej muzyki malajskiej. Powszechnie używane współcześnie w regionie instrumenty, takie jak akordeon, gitara, czy ukulele przyjęły się bardzo szybko i spowodowały zaadaptowanie obcych form muzycznych. Jedną z najbardziej popularnych w Indonezji jest *keroncong*<sup>5</sup>, znany od 1661 roku rodzaj muzyki, stworzonej przez portugalską społeczność oraz malajską klasę średnią na Jawie. *Keroncong* powstał w Tugu, w Dżakarcie, której mieszkańcy byli potomkami Portugalczyków. Muzyka wtóruje piosenkom wykonywanych w językach: portugalskim, holenderskim oraz malajskim.

## Wpływy portugalskiego na język malajski/indonezyjski

Pomimo tego, iż można przypisać językowi portugalskiemu znaczą ilość leksykalnego dziedzictwa, nie miał on wpływu na gramatykę malajskiego<sup>6</sup>. To raczej malajska fonologia odpowiada za niektóre modyfikacje w pisowni lub za zmiany w znaczeniu zapożyczonych słów (Tabela 2). Przykłady modyfikacji w pisowni:

1. przedmioty: **jangkar** od *âncora* (kotwica), **pompa** od *bomba* (pompa), **lentera** od *lanterna* (latarnia);
2. odzież: **kemeja** od *camisa* (koszula), **sepatu** od *sapato* (buty), **blus** od *blusa* (bluzka);
3. muzyka: **musik** od *música* (muzyka), **biola** od *viola* (skrzypce),
4. kulinaria: **bonbon** od *bombom* (cukierek), **bolu** od *bolo* (ciasto), **keju** od *queijo* (ser)
5. architektura: **barak** od *baracca* (barak), **kamar** od *câmara* (pokój), **beranda** od *veranda* (weranda), **jendela** od *janela* (okno), **koridor** od *corridor* (korytarz)
6. religia: **gereja** – *igreja* (kościół), **natal** – *natal* (Boże Narodzenie), **paskah** (*Wielkanoc*)
7. inne: **akur** – *accord* (zgadzać się), **bangku** – *banco* (ławka)

<sup>5</sup> Nazwa „keroncong” pochodzi od szybkiego rytmu ukulele. Obecnie muzyka ta jest uważana za przestarzałą. Niektórzy muzycy, zwłaszcza ze starszego pokolenia, wciąż grają *keroncong*, jednak ich liczba spada, gdyż młodsze pokolenie woli słuchać współczesnej muzyki z zachodu.

<sup>6</sup> Do dzisiaj nie ma opracowań, które przedstawiałyby wpływ języka portugalskiego na gramatykę języka malajskiego.

**Tabela 2.** Lista malajskich (indonezyjskich) słów pochodzenia portugalskiego

<b>l.p.</b>	<b>język indonezyjski</b>	<b>portugalski pierwowzór</b>	<b>znaczenie w języku polskim</b>
1	agenda	agenda	plan
2	Agustus	agosto	sierpień
3	ajudan	ajudante	asystent
4	akur	acordo	zgodzać się
5	akta	acta	dokument
6	alarem, alarm	alarme	alarm
7	algojo	algoz	kat
8	alkohol	alcoool	alkohol
9	alpabet, alfabet	alfabeto	alfabet
10	alpukat	avocado	avokado
11	antar	andar	towarzyszyć
12	armada	armada	armada (flota wojenna)
13	arena	arena	arena
14	amplop	envelope	koperta
15	antero	inteiro	cały
16	arloji	Orologio, relógio	zegarek
17	aula	aula	sala
18	babon	babuino	pawian
19	bak	bacia	manierka
20	balek, balkon	balcão	balkon
21	bandana	bandana	chusta, szalik
22	bandit	bandido	bandyta/ przestępca
23	bangku	banco	ławka
24	banjo	banjo	bandžo
25	bantal	avental	poduszka
26	barak	barraca	barak
27	bayar	pagar	płacić
28	bayi	bebê	dziecko
29	Bayur (a name of a bay)	baia	zatoka
30	beras	arroz	ryż
31	bero (Sundajski Malajski) – turun bero	burro (dosł. tyłek)	hemoroidy (holenderski: aambeien)
32	bendera	bandeira	flaga
33	belanda	holando	Holandia
34	beranda	varanda	weranda
35	beta	petta	ja, ja jestem (królewkie)



36	bikang (Sundajski Malajski)	bichano (dosł. kobiece genitalia)	rodzaj żeński dla zwierząt
37	biola	violino	skrzypce
38	biskuit	biscoito	ciastko
39	bola	bolha	piłka
40	bolu, kue bolu	balo	rodzaj ciasta
41	bonbon, es bonbon	bombom	słodycze/cukierki
42	boneka	boneca	lalka
43	bot, sepatu bot	bota	kozaki
44	blok	bloco	blok
45	blus	blusa	bluzka
46	bron, brons	bronze	bronze
47	Sulawesi	Celebes	nazwa wyspy we wschodniej Indonezji (wychwalanej przez Portugalczyków pod nazwą „ta sławna”)
48	cerutu	charuto	cygaro
49	Cina	China	Chiny
50	cinta	synta (dosł. melancholijny)	miłość
51	dari	da	od
52	dadu	dado	kości do gry
53	dansa	dança	tańczyć
54	dek	doca	dock
55	Desember	Dezembro	grudzień
56	dinar	dineiro	pieniądze (przestarzałe)
57	dua	duas	two
58	dus	doze	tuzin
59	eksterim	extremo	ekstremalny
60	Eropah, Eropa	Europa	Europa
61	eta (Sundajsko Malajski)	essa	ten/tamten
62	Flores	flor, Flores (dosł. kwiat)	nazwa wyspy we wschodniej Indonezji (wychwalanej przez Portugalczyków jako „ta piękna, jak kwiat”)
63	gardu (pos)	guarda (dosł. strażnik)	budka dla ochrony, strażnika
64	gagu, gagap	gago	jąkać się, mamrotać
65	gancu	gancho	hak
66	garpu	garfo	widelec
67	gas	gás	gaz

68	gereja	igreja	kościół
69	gerilya	guerilha	partyzantka
70	gloria	glória	chwała
71	gram	grama	gram (jednostka wagi)
72	grup	gruppo	grupa
73	gusar	gusar (dosł. złość)	zozgniewany, zły
74	gudang	gudão	magazyn
75	harpa	harpa	harfa
76	idiot	idiota	idiota
77	Inggris	Inglês	Anglia, angielski
78	itu	isso	tamto
79	Januari	Janeiro	styczeń
80	jangkar, angkar	âncora	kotwica
81	jelita	julita (dosł. młodociana)	piękna
82	jendela	janela	okno
83	jero, zero	zero	zero
84	Juli	Julho	lipiec
85	Juni	Junho	czerwiec
86	junior	júnior	junior
87	kabin	cabine	kabina
88	kakau	cacau	kakao
89	kaktus	cacto	kaktus
90	kalem	calma	spokojny
91	kaldu	caldo	rosół/wywar mięsny
92	kamar	câmara	pokój
93	kampung	campo (dosł. wieś)	wioska
94	kantin	cantina	stołówka
95	kapitan	capitão	kapitan
96	kari	caril	curry
97	kartu	cartão	karta
98	kas	caixa	gotówka
99	kastil	castelo	zamek
100	kasur	colchão	materac
101	katedral	catedral	katedra
102	kemeja	camisa	koszula
103	keramik	cerâmica	ceramiczny
104	keristal, kristal	crystal	kryształ
105	kendati, kendati pun	contatdi, conttaddi (dosł. preferencja)	pomimo
106	keju	queijo	ser

107	kereta	carreta	samochód, pojazd, wagon
108	kobra	cobra	kobra
109	kompas	compasso	kompas
110	kompromi	compromisso	kompromis
111	kontra	contra	przeciw
112	kontrol	controle	kontrola
113	koridor	corredor	korytarz
114	kualitet	qualidade	jakość
115	kutang	alcotão	stanik, biustonosz
116	lancar	lançar (dosł. rzucić, uruchamiać)	płynny, biegły
117	laguna	laguna	laguna
118	lambada	lambada	tanieclambada
119	legenda	legenda	legenda
120	lelang	leilão	aukcja/licytacja
121	lemari	armário	szafka/półka
122	lentera	lantera, lanterna	latarnia
123	leter	letra	list
124	limau	limão	cytryna
125	limun	lemonada, limon	lemoniada
126	liter	litro	litr
127	mandat	mandato	mandat
128	mandor	mandador	przywódca/wydający rozkazy
129	marakas	maraca	rodzaj perkusji
130	markisa	maracujá	passiflora/marakuja (owoc)
131	Maret	Março	marzec
132	marmur, marmar	Mármore	marmur
133	martil	martelo	młotek
134	material	material	materiał
135	mati	matar (dosł. zabić)	martwy/niedziałający
136	medali	medalha	medal
137	meja	mesa	stół
138	melodi	melodia	melodia
139	melon	melão	melon
140	memori	memória	pamięć
141	mentega	manteiga	masło
142	merek	marca	marka/ znak firmowy
143	meski	masqui (dosł. nieważne)	chociaż, mimo że

144	mesti	miste	musieć
145	meter	meter	metr
146	Minggu	Domingo	niedziela
147	modar (kolokwialne)	matar (dosł. zabić)	umrzeć (pejoratywne)
148	musik	música	muzyka
149	mutu	mútuo	jakość
150	nama	nome	imię
151	natal	natal	Boże Narodzenie
152	nina (z piosenki „Nina Bobo”)	nina, menina	mała dziewczynka
153	nona	dona	panna, niezamężna kobieta
154	Nopember	Novembro	listopad
155	nostalgia	nostalgia	nostalgia
156	nyonya	donha	pani
157	ombak	onda	fala morska
158	on, ons	onça	uncja
159	opera	ópera	opera
160	oriental	orientale	orientalny
161	orsinil	original	orginalny
162	paderi	padre	ksiądz
163	palem	palma	palma
164	pales, fales,	falso	fałszujący głos
165	palsu	falso	fałszywy
166	panik	pânico	panika
167	pantera	pantera	pantera
168	panto (Sundajski Malajski)	porta	drzwi
169	par (Malaski z Ambon)	per	dla
170	pas/vas	vaso	waza
171	paskah	pasqua	Wielkanoc
172	pasta	paste	makaron
173	Pasifik	Pacifiko	Pacyfik
174	patroli	patrulhe	patrolować
175	pena	pena	długopis
176	peniti	alfinete	szpilka/ zapinka/ broszka
177	peluru	pellouro, boleiro	pocisk/kula
178	perancis	francesa	Francja/francuski
179	peresis/persis	preciso	identyczny
180	pesiar	passear (dosł. podróżować)	zwiedzać/podróżować

181	pesta	festa	impreza
182	pigura	figura	ramka
183	pita	fita	wstążka
184	pompa	bomba (dosł. pompować)	pumpa
185	Portugis	Português	Portugalia/portugalski
186	problem	problema	problem
187	produk	producto	produkt
188	puisi	poesia	poezja/wiersz
189	renda	renda	koronka/haft
190	putar	permutar (dosł. wymiana)	zawrócić/zmienić kierunek
191	rante, rantai	corrente	łańcuch
192	ritme	ritmo	rytm
193	ros, eros	rosa	róża
194	rute, rit	rota	droga/szlak
195	sabun	sabaõ	mydło
196	sak	saco	duża torba
197	saku	saco (dosł. torba )	kieszka
198	salem	salmão	łosoś
199	salto	salto	salto
200	sarden	sardinha	sardynka
201	sangar	zangar (dosł. zezłościć się, zirytować się)	srogi/gwałtowny
202	saudara	saudar (dosł.witać)	bliska osoba/członek rodziny/przyjaciel/rodzeństwo
203	selada	salad	sałatka
204	sekolah	eskola	szkoła
205	Sepanyol, Spanyol	Espanha	Hiszpania/hiszpański
206	sepatu	sapato	buty
207	September	Setembro	wrzesień
208	serpis/servis	serviço	Serwis/usługa
209	sesta	sesta	sjesta
210	simbol	simbolo	symbol
211	sinyo	senhor, sinhô	zwrot grzecznościowy „Panie”
212	soldadu, serdadu	soldado	żołnierz
213	solo	solo	solo, w pojedynkę
214	sortir	sortir	sortować
215	tangki	tanque	pojemnik/ cysterna
216	telusur	traçar	iść śladem
217	tembako, tembakau	tabaco	tytoń

218	tempo	tempo	czas
219	tenda	tenda	namiot
220	teragedi, tragedi	tragedia	tragedia
221	tinta	tinta	atrament
222	tolol	tolo	głupi
223	tomat	tomate	pomidor
224	topi	chapéu	czapka/kapelusz
225	tornado	tornado	tornado
226	total	total	suma
227	walanda, belanda	Holando	Holandia/holenderski
228	wanita	bonita (dosł. piękna)	kobieta

Słowa umieszczone w Tabeli 2 są w powszechnym użyciu na co dzień. Warto jednak podkreślić, że wiele zapożyczonych z języka portugalskiego słów stało się przestarzałymi, i nie są współcześnie wykorzystywane lub występują w rzadko używanych dialektach języka malajskiego<sup>7</sup>. Wielu Indonezyjczyków na wyspach Ambon, Ternate, Solor i Flores nosi portugalskie nazwiska, takie jak Da Costa, Da Silva, Dias, de Fretes, Gonsalves, Soares, itd.

## Zapozyczenia portugalskie versus holenderskie

Można też znaleźć pewne indonezyjskie słowa, które zdają się mieć ten sam rdzeń etymologiczny co portugalskie, jednak pochodzą one z języka holenderskiego, którego słownictwo posiada silne wpływy z łaciny. Z pominięciem wschodniej części wyspy, w porównaniu do okresu kolonialnej dominacji Portugalii (1511–1641) w Indonezji, Holandia sprawowała władzę o wiele dłużej (1602–1942). Aby dowiedzieć się, czy zapożyczenie pochodzi z portugalskiego czy też z holenderskiego, można przeanalizować rodzaje terminów w kontekście chronologicznego rozwoju pokrewnych pojęć w świecie oraz przede wszystkim w malajskim rejonie. Elektryczność, kolej oraz współczesny europejski system parlamentarny nie istniały za czasów kolonialnego panowania Portugalii. A mechanizacja, górnictwo, miejska infrastruktura, usługi publiczne, edukacja oraz prawne ustawodawstwo, razem z bieżącym systemem administracyjnym, zostały wprowadzone w późniejszym okresie holenderskich rządów kolonialnych.

Niektóre zapożyczenia z holenderskiego: **abonemen** (abonament/prenumerata), **agen** (agent), **administrasi** (administracja), **akademi** (uczelnia), **aksi** (akcja), **akte** (dokument, akta), **antenna** (antena), **aparatur** (urzędnik państwowy), **anulir** (anulować), **arsitektur** (architektura), **asuransi** (ubezpieczenie), **bakteri** (bakteria), **bank** (bank), **baterai** (bateria), **bendel** (oprawa, pakunek), **berlian** (diament/wspaniały), **bombardier** (bombardować), **borjuis** (burżuj-

<sup>7</sup> W swojej książce *Indonesian language: its history and role in modern society* James H. Sneddon wspomina, iż w języku indonezyjskim istnieje około 330 zapożyczeń z języka portugalskiego.

ski), **bordil** (dom publiczny/burdel), **bursa** (bursa/internat), **bus/bis** (autobus), **motor** (motor/silnik), **demokrasi** (demokracja), **diploma** (dyplom), **dokumenter** (film dokumentalny), **domisili** (krajowy), **emosionil** (emocjonalny), **skwadron/skadron** (szwadron), **etiket** (etykieta), **tiket** (bilet), **filateli** (filatelistyka), **grafik** (grafika), **gratis** (gratis) **imitasi** (imitacja), **kos** (pokój na wynajem), **intonasi** (intonacja), **irigasi** (irygacja), **jurnal** (gazeta), **kanal** (kanał), **kelar** (wyklarowany/ukończony), **ketel/katel** (bydło), **kilometer** (kilometr), **kios** (kiosk), **komodor** (komandor), **komplit** (komplet), **kongres** (kongres), **kritik** (krytyk), **kursus** (kurs), **loket** (kasa biletowa), **loterai** (loteria), **makaroni** (makaron), **manekin** (manekin), **masinis** (maszynista), **kondektur** (konduktor), **mesin** (maszyna/silnik), **modernan** (nowoc) zesny, **museum** (muzeum), **neto** (netto), **oli** (olej), **opini** (opinia), **operasi** (operacja), **otomatis** (automatyczny), **pabrik** (fabryka), **partai** (partia polityczna), **pasien** (pacjent), **pedal** (pedał), **pentil** (zawór/wentyl), **peron** (peron), **pesimis** (pesymista/pesymistyczny), **politik** (polityk), **populer** (popularny), **pos** (poczta), **preparat** (preparat), **privat/pribadi** (prywatny), **radiator** (kaloryfer), **reklame** (reklama), **rektor** (rektor), **restoran** (restauracja), **saldo** (saldo), **sektor** (sektor), **semen** (cement), **sertifikat** (certyfikat), **spionase** (szpiegostwo), **strom, strum** (prąd elektryczny), **taktik** (strategia), **tarif** (taryfa/koszt), **tekstil** (tekstylia) **telegram** (telegram), i wiele innych.

Wciąż jest trudno wyodrębnić, które z podobnych słów pochodzą z języka portugalskiego, a które z holenderskiego, głównie ze względu na ich ogólne znaczenie. Do takich słów należą np.: **patroli**, **nostalgia**, **total**, **servis**, **reparasi**, **original** itp. Z tego powodu niektóre źródła mogą podawać listy słów oparte na przypuszczeniach.

## Upadek portugalskiej władzy w Azji

Holenderskie i brytyjskie armie, jako konkurencja dla Portugalii i Hiszpanii, także wyruszyły w rejsy, w poszukiwaniu nowych zasobnych terenów na kontynentach Ameryk, Afryki i Azji. Pokonywali miasta, aby wznosić swoje punkty handlowe oraz fortece. W Azji brytyjscy wysłannicy okupowali większość Indii (wtedy Brytyjskie Indie), Sumatrę, północne Borneo i Moluki, z kolei Holendrzy zajęli Jawę, Bali, południowe Borneo, Celebes i Flores. Holenderska Kompania Wschodnioindyjska (VOC), z siedzibą w Batawi (dzisiejsza Dżakarta), obaliła portugalskie panowanie w Malakce w 1641 roku i wkrótce reszta portugalskich portów w innych miastach została zdobyta przez Holendrów bądź Brytyjczyków. Poprzez Londyński Pakt, w roku 1824 Imperium Brytyjskie wraz z Holandią zawarły pokojową umowę dotyczącą podziału ich terytoriów kolonialnych, przy czym Brytyjczykom przypadł półwysep Malajski, północne Borneo, Singapur, Brunei oraz Papua Nowa Gwinea, a Holendrom tereny znane obecnie jako Indonezja. Mała portugalska kolonia utrzymała się we wschodniej części małej wyspy Timor (zwanej Timorem Wschodnim),

aż do roku 1975, kiedy to przeszła w rządy Indonezji<sup>8</sup>. Timor Wschodni uzyskał niepodległość w 1999 roku.

Pomimo tego, iż portugalskie rządy upadły, język portugalski nie zniknął tak po prostu. W związku z tym, że język malajski był zapisywany po arabsku, przedstawiciele brytyjskich i holenderskich kolonii z początku nie potrafili się porozumiewać w tymże języku. Zamiast języka malajskiego od lokalnych mieszkańców uczyli się mówionego portugalskiego. Brytyjczycy i Holendrzy uczyli się języka portugalskiego nawet od służących, którzy pierwotnie pracowali dla portugalskich rodzin. Napływ służących oraz pracowników z innych portugalskojęzycznych obszarów w Indiach, na Sri Lance, w Malakce, na Molukach i w Makasarze do pracy dla Holendrów na dłuższy czas uczynił język portugalski w obszarze, zwłaszcza w Batawii, pomocniczym językiem komunikacji. Warto zanotować, iż na język portugalski Holenderska Misja Ewangeliczna (protestantyzm) przetłumaczyła nawet kalwinistyczne katechizmy dla ludności malajskiej<sup>9</sup>.

Pod koniec XVII wieku, zarówno Holenderskie, jak i Brytyjskie władze wprowadziły alfabet łaciński do zapisywania języka malajskiego. Celem była standaryzacja malajskiej pisowni i gramatyki, która miała umożliwić lepsze porozumiewanie się z ludnością lokalną<sup>10</sup>. W wyniku ponad trzystu lat kolonialnego panowania Holendrów i Brytyjczyków oraz intensywnej propagandy, język portugalski stopniowo zanikał z codziennych praktyk tego rejonu.

Po uformowaniu Republiki Indonezji na terytorium Holenderskiej Kompani Wschodnioindyjskiej język malajski w Indonezji formalnie nazywany jest *bahasa Indonesia* (język indonezyjski) natomiast w Malezji *bahasa Malaysia* (język malezyjski). Obydwie odmiany tego języka podążyły trochę innymi ścieżkami rozwoju<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> W roku 1974 Portugalia odeszła od dyktatury i poparła demokrację. Zakończyło to kolonialną wojnę, która zmusiła jednostki portugalskie do wycofania się ze swoich kolonii, w tym z Timoru Wschodniego, który później, 28.11.1975 roku, ogłosił niepodległość. Jednak zanim niepodległość Timoru została uznana międzynarodowo, zbrojne jednostki indonezyjskie najechały ten kraj. Organizacja Narodów Zjednoczonych, popierana przez US oraz Australię (w celu zablokowania rosnącej w siłę rzekomo komunistycznej partii Timoru Wschodniego Fretilin – było to przykładem efektu domina w odniesieniu do komunizmu w Azji po Wietnamie), wspierała Indonezję w przyłączeniu Timoru jako 27 prowincji w lipcu 1976 roku. Portugalia poparła niepodległość Timoru Wschodniego poprzez solidaryzację Europy przeciw indonezyjskiej okupacji oraz szkoleniu partyzantki timorskiej zwanej Falintil. Indonezja i Portugalia zawiesiły kontakty dyplomatyczne w latach 1961–1999. Relacje te zostały wznowione po tym, kiedy Timor Wschodni uzyskał niepodległość od Indonezji dzięki referendum w 1999 roku.

<sup>9</sup> Brawerius' genesis (1662) i zebrane kazania Caron'a (1678).

<sup>10</sup> Język indonezyjski posiada pokaźną ilość słownictwa z holenderskiego, podczas gdy język malezyjski odziedziczył wiele angielskich słów. Od 1972 roku obydwaj kraje (do których dołączyło Brunei w 1985) wzięły udział w lingwistycznym przedsięwzięciu pod patronatem Komisji ds. Języków: Brunejskiego, Malezyjskiego i Indonezyjskiego (*Majelis Bahasa Brunei, Indonesia dan Malaysia* – MABBIM) w celu opracowania jednolitego rozwoju tego języka. Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku Indonezja doświadcza szybkiego, lecz niekontrolowanego rozwoju za sprawą nowych terminów, akronimów oraz slangu, które to nie odpowiadają Malezyjczykom ani Brunejczykom.

<sup>11</sup> Języki: holenderski i angielski traktowane były jako języki kolonialnych władców oraz środowiska europejskiego. Lokalni mieszkańcy mieli zakaz używania języka panujących i musieli porozumiewać się w swoich własnych językach. Ta zasada odnosiła się także do systemu edukacji, którego najniższy poziom w języku malajskim przeznaczony był dla miejscowych, z kolei wyższy



## Rewitalizacja dziedzictwa portugalskiej kultury oraz języka

Przywrócenie Chinom Makau, w 1999 roku zaznaczyło zupełny koniec Imperium Portugalskiego. Jednakże Portugalczycy pozostawili widoczne ślady wśród wielu nacji na całym świecie w postaci języka, architektury, muzyki, tańca oraz obyczajów. Językiem portugalskim posługuje się obecnie ponad 223 miliony ludzi na ziemi. Jest oficjalnym językiem w Brazylii, Mozambiku, Angoli, na Wyspach Św. Tomasza i Książęcej, w Republice Zielonego Przylądka, Gwinei Bisau oraz na Wschodnim Timorze. Te portugalskojęzyczne kraje zwane są Lusophone<sup>12</sup>.

Portugalskojęzyczne kraje współpracowały ze sobą od 1996 roku, w celu podtrzymywania lingwistycznego oraz kulturowego spadku, pod patronatem międzyrządowej organizacji zwanej *Comunidade dos Países de Língua Portuguesa* – CPLP (Wspólnota Państw Portugalskojęzycznych). W 2005 roku CPLP ogłosiło 5 maja Dniem Kultury Portugalskiej (*Dia da Cultura Lusófona*). Malaka (obecnie stan członkowski Malezyjskiej Federacji) oraz Indonezja wyraziły oficjalne zainteresowanie współpracą.

Działacze kulturowi w Indonezji, za poparciem lokalnego rządu oraz ambasad krajów portugalskojęzycznych, organizują coroczne festiwale przedstawiające historyczne fakty, tradycyjną muzykę *keroncong*, portugalskie tańce ludowe. Oferują darmowe lekcje języka portugalskiego dla publiczności. Najślawniejszym wydarzeniem jest doroczny Festiwal Tugu (*Festival Kampung Tugu*) w Dżakarcie, po raz pierwszy zorganizowany w 2009 roku.

---

szczebel edukacji, zarezerwowany tylko dla Europejczyków był wykładany w języku holenderskim lub angielskim.

<sup>12</sup> Istnieje wiele innych krajów lub stanów, które kiedyś były koloniami Portugalii, i które dzielą te same kulturowe naleciałości, pomimo tego, iż język portugalski wyszedł z użycia, np. na wschodnich wyspach Indonezji, na Goa w Indiach, Makau w Chinach, Malakce w Malezji, Bissau, Gwinei Równikowej, w Mauritiusie, Senegalu, Maroku, na Filipinach, w Andorze i Wenezueli.

## Literatura

- A. Pinto da França, *A Influencia Portuguesa na Indonesia*, Lisbon 1970.
- R. Avila de Azevedo, *A Influencia Portuguesa na Macau*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisbon 1984.
- J. T. Collins, *Der Orientalisch-Indianische Kunst- und Lust-Gartner: An Early German Contribution to Malay Dialect Studies*, University of Hawai'i, USA, Honolulu 1995.
- B. W. Diffie, G. D. Winius, *Foundations of the Portuguese Empire 1415–1580*, Center of Southeast Asian Studies, n° 19, 1977.
- J. H. Sneddon, *Indonesian language: its history and role in modern society*, UNSW Press, 2003.
- A. Haji Omar, *The Linguistic Scenery in Malaysia*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur 1992.
- A. Haji Omar, *The Malay Language in Malaysia and Indonesia: from lingua franca to national language*, University of Malaya, Kuala Lumpur 2005.
- Y. Yusmar, *Studi Melayu*, University of Riau, 2009.
- Groeneveldt, *Historical Notes in Indonesia and Malaya*, PT. Bhratara, Jakarta 1960.
- S.Q. Fatimi, *Islam Comes To Malaysia*, Malaysian Sociological Research, Kuala Lumpur 1963.
- H. Collins, *Portuguese Dictionary: English-Portuguese/Portuguese-English*, 2002.

**Teija Gumilar**

**The legacy of Portuguese in the Indonesian language**

(summary)

Portuguese were the first Europeans who came to Indonesian archipelago in the search for the islands of spices in the beginning of 16<sup>th</sup> century. It set trading posts, colonies and spread Christianity throughout the archipelago for the period of more than 130 years. Portuguese merchants were important for the trade in the region, hence Portuguese language became the second lingua franca after Malay. As the first European culture being introduced to the region, Portuguese vocabularies were absorbed by Indonesians, especially in themes of European styled clothing, furniture, food, music and dances, religion and trade. This article describes the influence of Portuguese in the Indonesian language, the difference compared to Dutch loanwords and the effort in reviving Portuguese legacy of culture and language in Indonesia and worldwide. [tłum. T. G.]



# **Część IV**



Martyna Wasiuta  
(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

## Polityka etniczna w Indonezji

Problematyka polityki etnicznej w Indonezji stanowi w Polsce niezbadaną jak dotąd niszę, mimo iż jako przedmiot naukowych eksploracji jest niezwykle imponująca i szeroka. Dostrzegalny jest poważny deficyt publikacji monograficznych na temat etniczności w polityce Indonezji w języku polskim. Dostępne są nieliczne opracowania w roczniku „Azja–Pacyfik” z lat wcześniejszych i te dotyczące ustroju Indonezji, jej systemu politycznego w podręcznikach akademickich. Natomiast dokonania naukowców, w tym politologów zagranicznych, amerykańskich bądź europejskich w tym zakresie są bardziej zadowalające. Badaniom nad Indonezją zostało dedykowane nawet całe czasopismo amerykańskie „Indonesia”, wydawane przez Uniwersytet Cornella, w którym prace publikowane są już od 1966 roku.

Na podstawie lektury wspomnianych publikacji, można zaobserwować, że religia odgrywa duże znaczenie w życiu publicznym i politycznym Indonezyjczyków. Ten aspekt jest bardziej eksponowany niż inne różnice kulturowe i rasowe wchodzące w skład etniczności<sup>1</sup>.

Próba całościowego omówienia w opracowaniu etniczności w polityce indonezyjskiej stanowi ogromne wyzwanie badawcze, stąd od razu warto poczynić zastrzeżenie, że niniejszy artykuł stanowi tylko niewielki fragment cze-

---

**MARTYNA WASIUTA** – doktorantka w Instytucie Politologii Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, na co dzień zajmuje się polityką etniczną w Europie Środkowej i Wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem Republiki Czeskiej. Wśród zainteresowań badawczych znajdują się również partie i systemy partyjne (zwłaszcza partie ekologiczne i etniczne), etniczność w polityce polskiej i krajach postkolonialnych, dawniej również public relations. Obecnie zajmuje się mniejszością niemiecką w Polsce i Republice Czeskiej, we współpracy z Fundacją Konrada Adenauera, a także mniejszością polską na Zaozliu. Jej najnowsza publikacja dotyczyła kwestii uboju rytualnego w Polsce.

Kontakt: wasiutamartyna@gmail.com

<sup>1</sup> Termin „eticzność” tłumaczę jako identyfikowanie siebie lub przez kogoś za pomocą cech kulturowych, takich jak język, religia, plemię, narodowość, rasa. (za: J. Rudolph, *Politics and ethnicity. A comparative study*, Palgrave Macmillan, New York 2006, s. 2.; tenże (red.), *Encyclopedia of Modern Ethnic Conflicts*, Greenwood Press Westport, Connecticut 2003, s. 4.)

goś, co może powstać w przyszłości, do czego stworzenia trzeba też zachęcać innych badaczy problematyki etnicznej tym bardziej, że mogą stanowić test dla wielu teorii i paradygmatów, które powstały w przeciągu ostatnich kilkudziesięciu lat w politologii<sup>2</sup>.

Wreszcie, omawianie polityki etnicznej w Indonezji jest w pewnym sensie analizą historii ustroju i systemu politycznego tego państwa, ponieważ znaczące zmiany dla jej stanu wiążą się ze zmianami reżimów, administracji państwowej. Analiza wtórna badań amerykańskich skłania do konstatacji, że różnorodność etniczna wraz z podziałem religijnym miała znaczący wpływ na ukształtowanie się państwa indonezyjskiego i jednocześnie jego władze, poprzez zarządzanie państwem, unikanie konfliktów, budowanie gospodarki wewnętrznej; kreowały jego współczesną kondycję etniczną i religijną na skutek pewnej jawocentryczności<sup>3</sup> państwa.

Omawiając politykę etniczną w Indonezji przyjmuję następującą kolejność: najpierw omówię jej uwarunkowania pozainstytucjonalne i instytucjonalne, potem jej podmioty, a więc wskażę oraz zidentyfikuję instytucje państwowe i społeczeństwa obywatelskiego, które odegrały bądź odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu relacji między wspólnotami etnicznymi (religijnymi). Następnie omówiony zostanie przedmiot polityki etnicznej w Indonezji, a więc wybrane regulacje prawne i rozstrzygnięcia dotyczące poszczególnych grup etnicznych oraz religijnych, a w ich kontekście wskazane zostaną pewne roszczenia i interesy, które rządzący powinni wziąć pod uwagę w trakcie sprawowania swojej władzy. Roszczenia mogą odnosić się do obszarów takich, jak: terytorium, samostanowienie, posługiwanie się własnym językiem, religijność i prawa kulturalne, dostęp do zasobów materialnych, równość szans, polityczne wsparcie tych żądań<sup>4</sup>. Polityka etniczna w Indonezji dotyczy podejścia władz do konfliktu między społecznościami chrześcijan a społecznościami islamskimi, jednak różnica jaką jest deklarowane wyznanie jeszcze nie przesądza o nieuchronności konfliktu<sup>5</sup>, w konsekwencji reakcji rządu i stworzenia polityki zapobiegającej konfliktom w przyszłości. Warto jednak zwrócić uwagę, że konflikty określane mianem etnicznych (religijnych) obserwowane są w pewnych warunkach. Dochodzi do nich w państwach z permanentnymi problemami gospodarczymi lub w państwach, które doświadczyły znaczących przemian politycznych (transformacji) i niepowodzeń rządów<sup>6</sup>. Konflikty etniczne w takich sytuacjach nie rodzą się bezwarunkowo, wynikają bowiem z poczucia krzywdy i niesprawiedliwości<sup>7</sup>, ich przyczyną są złe warunki bytowe i nędza,

<sup>2</sup> Tzw. etnopolitologia.

<sup>3</sup> L. K. Choy, *A fragile nation: the Indonesian crisis*, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, Singapore 1999, s. 6.

<sup>4</sup> S. Wolff, K. Cordell, *The Ethnopolitical Encyclopaedia of Europe*, Palgrave 2004, s. 4.

<sup>5</sup> Udowadnia to w swoim tekście P. Balcerowicz; P. Balcerowicz, *Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?*, [w:] W. Kostecki (red.), *Zaawansowane zapobieganie konfliktom*, Warszawa 2011, s. 29–62;

<sup>6</sup> S. Fenton, *Etniczność*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 184.

<sup>7</sup> P. Balcerowicz, *Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?*, s. 62; Tenże, *Zasada sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych a przyczyny konfliktów etnicznych*, [w:] W. Kostecki (red.), *Zaawansowane zapobieganie konfliktom*, s. 63 i kolejne.



brak dostępu przedstawicieli grup etnicznych do władzy politycznej, zdewastowanie zasobów naturalnych i głębokie przeobrażenia środowiska naturalnego, dysonans poznawczy rozumiany jako brak poczucia, że aspiracje grupy są i będą realizowane, oraz odczuwanie zagrożenia dla tożsamości wspólnoty etnicznej<sup>8</sup>, które można sprowadzić do kombinacji wymienionych wyżej przyczyn<sup>9</sup>. W przypadku Indonezji i konfliktu w Molukach, mamy do czynienia m.in. z kryzysem ekonomicznym pod koniec rządów generała Suharto i zmianą reżimu politycznego po jego upadku.

## Uwarunkowania polityki etnicznej Indonezji

Jednym z najbardziej znaczących czynników wpływających na politykę etniczną w Indonezji jest bez wątpienia struktura etniczna jej społeczeństwa, a więc fakt, że składa się na nie ponad 300 grup etnicznych, mówiących około 250 dialektami, do czego należy dołożyć jeszcze podział religijny, oraz fakt, że społeczeństwo Indonezji żyje w rozproszeniu na kilkunastu tysiącach wysp<sup>10</sup>. Dyferencjacja na wymienionych płaszczyznach jest znakomitym gruntem dla problemów z komunikacją i wzajemnym zrozumieniem, więc nie powinno budzić zdziwienia, że część tychże problemów znalazła i znajduje w dalszym ciągu oddźwięk w polityce państwowej.

Jednak zróżnicowanie etniczne narodu indonezyjskiego nie jest tak silnie eksponowane, jak jego zróżnicowanie religijne. To ono w znacznym stopniu wpływa na relację między poszczególnymi grupami i relację na linii rząd-obywatele, w połączeniu z czynnikiem geograficznym, jakim jest także odległość poszczególnych obszarów od centrum – Jawy oraz gęstość ich zaludnienia, największa na Jawie<sup>11</sup> i mniejsza na innych wyspach<sup>12</sup>. Odnosząc się do tych uwag należy więc wskazać, że wśród Indonezjczyków wyróżnia się podział na muzułmanów, którzy stanowią większość – 86.1 proc., protestantów i katolików – 8.7 proc., hinduistów – 1.8 proc., oraz innych 3.4 proc., przy czym większa część tejszej ludności zamieszkuje Jawę – ponad 50 proc.<sup>13</sup> Podział etniczny krzyżuje się z podziałem religijnym na korzyść tego drugiego, a więc poszczególne grupy etniczne zagregowane są w grupy religijne, co także obserwuje się na Jawie, której mieszkańcami są deklarujący głównie islam<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> P. Balcerowicz, *Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?*, s. 59.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Zob. L. K. Choy, *A fragile nation*, s. 2.

<sup>11</sup> Ponad 1000 osób na km/kw; [http://www.bps.go.id/eng/hasil\\_publicasi/si\\_2012/index3.php?pub=Statistik%20Indonesia%202012](http://www.bps.go.id/eng/hasil_publicasi/si_2012/index3.php?pub=Statistik%20Indonesia%202012) [dostęp: 03.06.2013].

<sup>12</sup> Poniżej 30 na Kalimantanie; Tamże.

<sup>13</sup> <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> [dostęp: 03.06.2013].

<sup>14</sup> Podziały te można w pewnym stopniu uznać za sztuczne, bowiem pokojowa koegzystencja wyznawców różnych religii od wielu lat w Indonezji jest faktem, a elastyczność jaką wykazują te społeczności wobec siebie jest godna naśladowania, czego dobrym przykładem są małżeństwa mieszane, muzułmanów z chrześcijanami. Dlatego omawiając problematykę etnopolityki w Indonezji należy przyjąć ostrożność w ocenianiu konfliktogenności różnic etnicznych, i szukać szerszego kontekstu, zwłaszcza ekonomicznego.

Ruch nacjonalistyczny w jeszcze kolonialnej Jawie oraz niepodległa Republika Indonezji wykształciły się z wyraźnym skupieniem w Dżakarcie, co powodowało i trwa do dziś, liczne resentymenty w innych częściach Indonezji<sup>15</sup>. Przykład budowy państwa po 1945 roku na Borneo pokazuje doskonale, na czym polega problem pewnego narzucania przez jawajskie centrum porządku politycznego odległym prowincjom.

Kolejnym z czynników wpływających na politykę etniczną w Indonezji są wpływy religijne buddyzmu i hinduizmu, które dostrzegamy w średniowiecznym hasle: „Jedność w różnorodności”<sup>16</sup>, a ich współczesną emanacją jest ideologia *Pancasila*, która składa się z pięciu zasad:

- wiary w jednego Boga<sup>17</sup>,
- humanitaryzmu,
- suwerenności i równości narodu,
- sprawiedliwości społecznej,
- jedności narodu.

Owe zasady mają przyświecać politykom indonezyjskim w sprawowaniu przez nich władzy politycznej i wywierają ogromne znaczenie na wytyczanie kierunków rozwoju państwa już po ogłoszeniu niepodległości. Przetrawianie zasady jedności w różnorodności do dnia dzisiejszego świadczy o niezwykle głębokim jej zakorzenieniu w świadomości Indonezyjczyków, którą podtrzymywały i podtrzymują elity polityczne, choć z różnym natężeniem. Odejście od niej stanowi dla opinii publicznej poważne naruszenie równowagi etnicznej i politycznej, stanowi zagrożenie pokojowej egzystencji, czego przykładem była próba połączenia religii, nacjonalizmu i idei socjalistycznych przez pierwszego prezydenta Indonezji, Sukarno, który władze wykorzystał do próby narzucenia nacjonalistycznych idei<sup>18</sup>, zaprzeczając tym samym przyzwoleniu na różnorodność. Z podobną reakcją społeczną spotkały się działania Suharto, który z kolei próbował wcielić zasadę państwa wyznaniowego, opierając się między innymi na kadrze deklarującej islam. Koncepcje obu prezydentów zbiegły się w późniejszym czasie z upadkiem ich rządów<sup>19</sup>.

Oprócz warunków demograficznych i czynnika filozoficznego, na politykę Indonezji znacznie wpłynęła jej historia związana z kolonializmem holenderskim. Wpłynął on na charakter ruchu niepodległościowego, a także na kadrę biurokratyczną w czasie rządów prezydentów Sukarno i Suharto, a więc od

<sup>15</sup> M. Wood, *Indonesia*, [w:] G. H. Herb, D. H. Kaplan (red.), *Nations and nationalism: A global historical overview*, vol. 4 (1989–present), ABC–CLIO Santa Barbara–Denver–Oxford 2007, s. 1723.

<sup>16</sup> Genezę hasła opisuje L.K. Choy w książce *A fragile nation: the Indonesian crisis*. Według niego pochodzi ono z trzynasto- lub czterastowiecznej legendy o walce Śiwy i Buddy, którzy wcieli się w ludzkie postaci: króla pożerającego ludzi i rycerza, który próbował pokonać króla, jednak obaj przeciwnicy dorównywali sobie siłą, nie mogąc zakończyć walki. Przerwał ją duchowny bramiński, który powiedział, że chociaż pozornie się różnią między sobą, w rzeczywistości stanowią jedno, co w starym języku jawajskim oznacza – *Bhinneka Tunggal Ika* – jedność w różnorodności.

<sup>17</sup> Zasada wyprowadzona z buddyzmu i hinduizmu tworzy podłoże dla polityki opartej na porozumieniu między wyznawcami religii monoteistycznych. Jest to kolejny przejaw elastyczności Indonezyjczyków oraz argument na korzyść możliwej pokojowej koegzystencji wspólnot etnicznych / wyznaniowych w Indonezji.

<sup>18</sup> Koncepcji narodu indonezyjskiego.

<sup>19</sup> L.K. Choy, *A fragile nation*, s. 6.

początku istnienia niepodległej Republiki Indonezji aż do początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, z reperkusjami do dnia dzisiejszego.

Indonezyjscy nacjonaliści charakteryzowali się dobrym wykształceniem. Synowie drobnych arystokratów kształcili się na kierunkach prawniczych, lekarskich, ekonomicznych, inżynierskich, dziennikarskich. Realia społeczne holenderskiej kolonii w ten sposób umożliwiały posiadanie władzy i dobrobytu. Arystokratyczni władcy współpracowali z Holendrami, a część Indonezyjczyków, która była zatrudniona w administracji Holenderskich Indii Wschodnich w ten sposób wypracowała projekt indonezyjskiego nacjonalizmu. Skład społeczny ruchu nacjonalistycznego zmienił się dopiero po ogłoszeniu niepodległości.

Działacze polityczni, tacy jak Sukarno, umożliwili stworzenie partii politycznych i przejęli machinę biurokratyczną pozostawioną po Holendrach. Nie była im obca, wręcz czuli się zobowiązani do pewnego rodzaju kontynuacji. Zbrojna walka przeciwko władzy kolonii przyczyniła się wykreowania nowych aktorów, którzy niebezpośrednio, ale mimo wszystko przyczynili się do rozwoju nowo powstałej Republiki Indonezji i zdecydowali o charakterze indonezyjskiego nacjonalizmu. Byli to urzędnicy wojskowi, wyszkoleni przez Holendrów. Stąd też wynika poniekąd pozycja wojska, które nadal pozostaje ważną instytucją w Indonezji. Prezydent Suharto zbudował swoją karierę w oparciu o wojsko, podobnie jak obecny prezydent Republiki Indonezji<sup>20</sup>.

Ponadto przykład Ambonezyjczyków pokazuje, że tamtejsi chrześcijanie w trakcie kolonializmu holenderskiego byli faworyzowani podczas rekrutacji na stanowiska administracyjne, podczas gdy muzułmanów marginalizowano. Miasto Ambon (dawniej Amboina), jedno z najważniejszych miast w Holenderskich Indiach Wschodnich, było administracyjnym centrum i głównym portem Wysp Korzennych. Holendrzy zatrudniali lokalnych mieszkańców zarówno w administracji, jak i w wojsku. Wielu Ambonezyjczyków przeszło na chrześcijaństwo, by zwiększyć swoje szanse na zatrudnienie, które było możliwe tylko dla chrześcijan. Stali się uprzywilejowaną przez Holendrów grupą także w armii, a w tym samym czasie muzułmanie z Ambon byli marginalizowani i izolowani. Żyli głównie w wioskach i byli słabo zaangażowani w działalność instytucji kolonialnych.<sup>21</sup> Uprzywilejowanie to trwało również w trakcie polityki Nowego Porządku prezydenta Suharto, jako efekt dziedzictwa postkolonialnego i jest jednym z głównych źródeł napięć między indonezyjskimi muzułmanami a chrześcijanami.

Jednym ze źródeł konfliktów, a więc kolejnych czynników wpływających na politykę etniczną w Indonezji, są również katastrofy naturalne, takie jak trzęsienia ziemi i wybuchy wulkanów, które wymuszają przesiedlenia ludności, bądź też wpływają na przebieg konfliktów, jak to miało miejsce w przypadku prowincji Aceh, czy przesiedleń muzułmańskiej ludności z wyspy Makian do okolic Ambon zamieszkiwanej przez chrześcijańską większość<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> M. Wood, *Indonesia*, s. 1725.

<sup>21</sup> J. Bertrand, *Legacies of the authoritarian past: religious violence in Indonesia's Moluccan Islands*, "Pacific Affairs" Vol. 75, no. 1, April 2002, s. 62–63.

<sup>22</sup> C. Wilson, *Ethnic origins of religious conflict in North Maluku Province 1999–2000*, "Indonesia" 2005 nr. 79, s. 90.

## Podmioty polityki etnicznej w Indonezji

Najistotniejszym z podmiotów polityki etnicznej jest rząd. W przypadku Indonezji mamy do czynienia z prezydenckim systemem rządów, co oznacza, że to prezydent, a nie premier jest szefem władzy wykonawczej. Prezydentowi Ahmedowi Sukarno przypisujemy bezsprzecznie udział w walce o niepodległość Indonezji i jej zjednoczenie narodowe. To on, poprzez wsparcie Nacjonalistycznej Partii Indonezji (PNI – *Partai Nasional Indonesia*) oraz wskazanie w 1945 roku na koncepcję *Pancasila*, umieszczając ją w preambule konstytucji z 1945 roku<sup>23</sup>, znacząco wpłynął na losy polityki etnicznej w swoim kraju. Sukarno próbował odciąć się od konkretnej religii, proponując monoteizm jako kompromis pomiędzy roszczeniami wyznawców islamu a pozostałych, także chrześcijan. W późniejszym czasie jednak odszedł od monoteizmu równoznacznego z koncepcją świeckiej polityki, podkreślającej interes narodowy, nie religijny, co dało wyraz w propagandzie rządowej<sup>24</sup> w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to lansowana była koncepcja NASAKOM (połączenie nacjonalizmu, Islamu, komunizmu – *Nasionalisme, Agama, Komunisme*), która miała zapewnić prezydentowi Sukarno poparcie Nacjonalistycznej Partii Indonezji, Indonezyjskiej Partii Komunistycznej (PKI – *Partai Komunis Indonesia*) oraz organizacji islamskiej Ruch Uczonych Muzułmańskich (NU – *Nadhatul Ulama*)<sup>25</sup>.

Od początku istnienia Republiki Indonezji, jednym z najważniejszych resortów rządowych jest Ministerstwo Spraw Religijnych, które zarządza społecznymi i politycznymi sferami życia wspólnot wyznaniowych. Nie ingeruje natomiast w poziom doktrynalny i teologiczny żadnej religii<sup>26</sup>. Ponadto rządowi Sukarno należy przypisać Program Transmigracji, który zapoczątkowano w 1950 roku. W pewnym stopniu spowodował on szereg konfliktów etnicznych, religijnych i innych procesów związanych z kształtowaniem polityki etnicznej. Program Transmigracji miał wspomóc budowę nowego państwa poprzez kolonizowanie jego odległych od Jawy części. Odwiedzając je osobiście, prezydent Sukarno poszukiwał lojalnego personelu wśród ludności mieszkającej poza centrum, z którą mógłby zbudować kompetentne kadry utrzymujące porządek w nowo powstałych prowincjach.<sup>27</sup>

Polityka etniczna kolejnego z prezydentów Indonezji, Suharto, stanowi dalsze odchodzenie od zasady monoteizmu, a więc laickości władzy politycznej w państwie. Choć początkowo polityk ten ograniczył ilość partii politycznych i obsadził stanowiska biurokratyczne na niekorzyść muzułmańskiej części społeczeństwa indonezyjskiego, to w późniejszym okresie dokonał odwrotu

<sup>23</sup> A. Azra, *Indonezyjski islam: muzułmanie głównego nurtu a polityka*, „Azja–Pacyfik” 2007 nr 10, s. 55.

<sup>24</sup> A. Vickers, *A history of modern Indonesia*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 146.

<sup>25</sup> M. C. Ricklefs, *A History of modern Indonesia since c.1200*, Palgrave, Houndmills–Basingstoke–Hampshire 2001, s. 325.

<sup>26</sup> A. Azra, *Indonezyjski islam*, s. 55.

<sup>27</sup> G. van Klinken, *Colonizing Borneo: state-building and ethnicity in Central Kalimantan*, „Indonesia” 2006 no. 81, s. 27.

od tej sytuacji, lansując ideał dobrego muzułmanina, zastępując urzędników chrześcijańskiego wyznania osobami deklarującymi islam. Była to w pewnym stopniu reakcja na niepokojące sygnały o konfliktach między muzułmanami a chrześcijanami, jakie dokonywały się od czasu wspomnianego Programu Transmigracji. Za rządów Suharto, powstała także agenda rządowa Centrum Administrowania Izolowanymi Społecznościami – projekt, którego celem jest, zgodnie z treścią oficjalnego dokumentu, sterowanie „kierunkiem społecznych, gospodarczych, kulturowych i religijnych przemian w imię zasad przynależnych narodowi indonezyjskiemu”<sup>28</sup>. Jej działalność skierowana była m.in. na cywilizowanie ludów zamieszkujących obszary górskie (np. lud z Maretus), co w praktyce polegało na przesiedlaniu grup etnicznych prowadzących nomadyczny tryb życia do zwartych osiedli, specjalnie w tym celu zbudowanych. Miało to ułatwić rządową kontrolę nad tymi społecznościami<sup>29</sup>, a więc najprawdopodobniej ograniczać ich styczność z innymi, zapobiegając w ten sposób potencjalnemu konfliktowi, ale też ewidencjonować ludność, by nabyta w ten sposób wiedza o obywatelach stała się przedmiotem kreowania kolejnych polityk rządowych. Koncentracja, dotąd przemieszczającej się ludności, miała też zapewnić bezpieczeństwo z wojskowego punktu widzenia<sup>30</sup>. Przykładem ograniczania liczebności danej grupy etnicznej w Indonezji może być próba kontrolowania narodzin. Na początku lat osiemdziesiątych XX wieku rząd uruchomił program, który miał zachęcić kobiety do stosowania antykoncepcji. Do tego celu wykorzystywano lokalnych przywódców, którzy otrzymywali odpowiednie środki, które mieli rozdawać kobietom. W przypadku wspomnianego ludu z Maretus program spotkał się z niezrozumieniem. Nedorzeczne wydało się bowiem, że rząd postanowił ograniczyć ich liczebność<sup>31</sup>.

Także kolejni prezydenci Indonezji posiadają swoje zasługi dla polityki etnicznej tego kraju. Warto odnotować oficjalną rezygnację prezydenta Bacharrudina Jusufa Habibiego z *Pancasila* oraz jego reformę systemu partyjnego, które razem przyczyniły się do powstania partii politycznych o konotacjach islamskich, które w efekcie rządzą Indonezją do dziś, co uważam za przejaw pewnej islamizacji polityki Indonezji. Rząd Habibiego zainicjował wiele istotnych zmian w ustroju terytorialnym i prawie fiskalnym<sup>32</sup>, które miały pozwolić na wzrost poziomu samorządności poszczególnych jednostek terytorialnych<sup>33</sup>, czasem łagodząc napięcia<sup>34</sup>, czasami je zaostrzając<sup>35</sup>, o czym więcej w części dotyczącej przedmiotów polityki etnicznej w Indonezji. Warto jednak zaznaczyć, że był to czas kryzysu gospodarczego, który spowodował liczne napięcia wśród ludności indonezyjskiej.

<sup>28</sup> R. H. Robbins, *Globalne problemy a kultura kapitalizmu*, Pro Publico, Poznań 2008, s. 336.

<sup>29</sup> Tamże, s. 337.

<sup>30</sup> Tamże, s. 338.

<sup>31</sup> Tamże, s. 339.

<sup>32</sup> J. Bertrand, *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, New York 2004, s. 201.

<sup>33</sup> Kierunek odwrotny do „jawocentryczności” polityki etnicznej w Indonezji.

<sup>34</sup> Case Aceh.

<sup>35</sup> C. Wilson, *Ethnic origins of religious conflict*, s. 89.

**Tabela 1.** Wyniki wyborów parlamentarnych w Indonezji i orientacja ideologiczna partii politycznych<sup>36</sup>

Partia polityczna	Ideologia	1999		2004		2009	
Demokratyczna Partia Indonezji – Walka (ind. <i>Partai Demokrasi Indonesia – Perjuangan</i> , PDI-P)	P	33,7 / 153		18,5 / 109		14 / 95	
Grupa Funkcyjna GOLKAR (ind. <i>Golongan Karya</i> )	P	22,4 / 120		21,6 / 127		14,5 / 107	
Partia Sprawiedliwości i Jedności (ind. <i>Partai Keadilandan Persatuan</i> , PKP)	P	1 / 6		1,25 / 1		b.d.	
Partia Demokratyczna (ind. <i>Partai Demokrat</i> , PD)	P	b.d.		7,5 / 56		20,8 / 150	
Partia Ludowego Sumienia HANURA (ind. <i>Partai Hati Nurani Rakyat</i> )	P	b.d.	66,1 / 279	b.d.	48,85 / 293	3,8 / 18	53,1 / 370
Partia Przebudzenia Narodowego (ind. <i>Partai Kebangkitan Bangsa</i> , PKB)	I	12,6 / 51	33,3 / 163	10,6 / 52	39,5 / 246	4,9 / 27	28,6 / 190
Zjednoczona Partia na Rzecz Rozwoju (ind. <i>Partai Persatuan Pembangunan</i> , PPP)	I	10,7 / 58		8,1 / 58		5,3 / 37	
Partia Mandatu Narodowego (ind. <i>Partai Amanat Nasional</i> , PAN)	I	7,1 / 35		6,4 / 53		6 / 43	
Partia Wschodzącej Gwiazdy (ind. <i>Partai Bulan Bintang</i> , PBB)	I	1,9 / 13		2,6 / 11		b.d.	
Partia Sprawiedliwości (ind. <i>Partai Keadilan</i> , PK)	I	1 / 6		b.d.		b.d.	
Partia Sprawiedliwości i Dobrobytu	I	b.d.		7,3 / 45		b.d.	
Partia Gwiazdzistych Reform	I	b.d.		2,4 / 14		b.d.	
Partia Pokoju i Dobrobytu (ind. <i>Partai Keadilan Sejahtera</i> )	I			2,1 / 13		7,9 / 57	
Partia Większej Indonezji GERINDRA (ind. <i>Partai Gerakan Indonesia Raya</i> )	I	b.d.		b.d.		4,5 / 26	

<sup>36</sup> Opracowanie własne na podstawie: G. Kuca, *Wybory parlamentarne w Indonezji*, s. 58–59; D. Slater, *Indonesia's accountability trap: Party cartels and presidential power after democratic transition*, "Indonesia" 2004, no. 78, s. 70; oraz stron internetowych wymienionych w tabeli partii politycznych.

Wśród pomiotów polityki etnicznej w Indonezji należy jeszcze wyróżnić partie polityczne. Współcześnie mamy do czynienia również z ugrupowaniami, które ideologicznie na osi państwo-kościół znajdują się na biegunie wyrażającym postulat utworzenia państwa wyznaniowego bądź dominacji religii w życiu publicznym. Do roku 1997 obserwuje się każdorazowo zwycięstwa wyborcze partii prezydenta Sukarno – GOLKAR (*Golongan Karya*)<sup>37</sup>, co świadczy o autorytarnej władzy okresów rządów tego prezydenta i wiele mówi o jakości wyborów parlamentarnych. GOLKAR stanowił wówczas luźną federację grup zawodowych, społecznych i regionalnych nie będąc partią polityczną w sensie prawnym. Trzonem jego działalności byli urzędnicy, nauczyciele, dziennikarze, studenci<sup>38</sup>.

W 1999 roku, po reformach prawa wyborczego prezydenta Habibie'go, obserwujemy spadek znaczenia partii GOLKAR w porównaniu do lat ubiegłych, kiedy to w swojej szczytowej formie z 1997 roku osiągnęła poparcie ponad 74 proc., co między innymi obrazuje Tabela 1. Prezentuje ona wyniki wyborów parlamentarnych na przestrzeni 10 lat, z uwzględnieniem deklaracji ideowej partii politycznych, które brały udział w rozdzielaniu mandatów; są to partie nawiązujące do islamu w swojej ideologii (I), a także ugrupowania odwołujące się do świeckości państwa, które można utożsamiać z *Pancasila* (P).

Podmioty polityki etnicznej, jakimi są partie polityczne, postulujące określoną wizję państwa, uwikłanego w podział religijny między muzułmanami a zwolennikami państwa wolnego od wpływów religijnych lub odcięcie się go od religii w życiu politycznym, stanowią środowiska podzielone. Dostzegamy dwa obozy, jednak są one również podzielone, o czym świadczy choćby liczba ugrupowań w każdym z nich – średnio, w każdym roku wyborczym, każda ze stron reprezentowana jest przez 4 partie polityczne. Obserwacja ta pozwala na wstępny wniosek o rozdrobnieniu systemu partyjnego, zapewne na skutek wielości podziałów etnicznych w społeczeństwie Indonezji, a także o tym, iż jest to fragmentaryzacja w obrębie dwóch bloków, która stanowi odbicie głównego podziału, jakim jest podział religijny. Analiza wyników poparcia oraz liczby mandatów pozwala na wniosek, że poparcie dla partii politycznych postulujących wcielanie w życie polityczne zasad *Pancasila* było zmienne (66,1–53,1), zdawałoby się, że na niekorzyść ugrupowań, jednak faktycznie liczba obsadzanych przez te partie mandatów wzrastała (od 279 do 370). Paradoks ten wyjaśniany jest przez zmianę ordynacji wyborczej i reformy instytucjonalnej parlamentu (zwiększenie liczby mandatów z 462 do 560), których analiza nie jest niestety przedmiotem niniejszego opracowania.

Wracając jednak do danych w powyższej tabeli, należy skomentować wyniki wyborów parlamentarnych partii nawiązujących w ideologii do islamu. Otóż łączne poparcie dla nich również spadło (z 33 proc. do 28), z czym wiązał się wzrost liczby mandatów (z 163 do 190, kolejny paradoks!). Porównując powyższe dane, stwierdzamy, że poparcie dla partii skrzydła *Pancasila* spadło

<sup>37</sup> G. Kuca, *Wybory parlamentarne w Indonezji – uregulowania prawne oraz wyniki wyborów*, „Studia Politologiczne” vol.18, 2010, s. 58.

<sup>38</sup> G. Kuca, *Wybory parlamentarne w Indonezji*, s. 57.

o 13 proc., a partii islamskich o 5, a wzrost liczby mandatów obsadzonych przez te partie wynosił odpowiednio 91 i 27. Oczywiście rozważania te stanowią tylko ogólny zarys zjawiska, jakim jest wpływ podziału religijnego na system partyjny Indonezji i niewykluczone, że jego głębsza analiza pozwoliłaby na wiele innych wniosków.

Należy wspomnieć, że bierne prawo wyborcze, a więc możliwość kandydowania w wyborach parlamentarnych w Indonezji, od 2008 roku również stymuluje charakter partii politycznych i politykę etniczną Indonezji, albowiem wymagane jest, aby kandydaci na stanowiska deputowanych wierzyli w Boga<sup>39</sup>. Polityka w Indonezji jest więc ściśle związana z religią, jeśli rekrutacja parlamentarzystów oparta jest na takim kryterium.

Jednym z podmiotów, ale także narzędziem polityki etnicznej jest armia, której członkowie nie tylko sprawują najwyższe urzędy w państwie<sup>40</sup>, ale także biorą udział w tłumieniu aktów przemocy na tle etnicznym i religijnym. Ich rola jest dość zróżnicowana. J. Bertrand pisze, że siły zbrojne nie były w stanie opanować konfliktów na Kalimantanie, Molukach, Timorze Wschodnim i w Aceh po 1996 roku, a w pewnych przypadkach, np. w Timorze i Molukach oskarżano je o zaangażowanie się w lokalne konflikty. Niezdolność lub brak odpowiednich decyzji doprowadziły do utraty władzy przez prezydentów Habibiego i Abdurrahmana Wahida, co zostało odebrane jako niezdolność rządu do powstrzymania przemocy<sup>41</sup>.

Aktywnym podmiotem polityki etnicznej są także grupy interesu składające się z lokalnych elit, które działają mniej lub bardziej konwencjonalnie, a więc spotykają się z władzami samorządowymi i centralnymi, a także organizują protesty i demonstracje w obronie swoich racji, czego przykładem może być Ruch Wolnego Acehu (GAM – *Gerakan Aceh Merdeka*) czy Stowarzyszenie Indonezyjskich Intelktualistów Muzułmańskich i wiele innych organizacji islamskich, które po reformach decentralizujących władzę w Indonezji nasiliły swoją działalność jako wyraz demokratyzacji<sup>42</sup>. Część z tych organizacji prężnie działa w ramach społeczeństwa obywatelskiego:

spełniają równocześnie zadania społeczne, kulturalne oraz wychowawcze. Dysponują siecią tysięcy szkół i *medres* na wszystkich poziomach, począwszy od nauczania podstawowego aż po uniwersyteckie, prowadzą *pezantreny*, tradycyjne islamskie szkoły z internatem. Zakładają również ośrodki opieki zdrowotnej, spółdzielnie, ludowe kasy zapomogowe, instytucje ochrony przyrody oraz wiele innych. Oparte na zasadzie dobrowolności udziału, niezależne od struktur państwa, samorządne [...].<sup>43</sup>

<sup>39</sup> G. Kuca, *Wybory parlamentarne w Indonezji*, s. 63.

<sup>40</sup> Obecny prezydent Indonezji Susilo Bambang Yudhoyono jest emerytowanym głównym generałem indonezyjskiej armii.

<sup>41</sup> J. Bertrand, *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*, s. 3.

<sup>42</sup> E. F. Collins, *Islam and the habits of democracy: islamic organizations in post-new Order South Sumatra*, "Indonesia" 2004 no. 78, s. 94.

<sup>43</sup> A. Azra, *Indonezyjski islam*, s. 57.



## Przedmiot polityki etnicznej w Indonezji – roszczenia wspólnot etnicznych i legislacja

Mając na uwadze fakt, że ustrój terytorialny Indonezji oparty jest o prowincje, które z kolei składają się z dystryktów i subdystryktów, należy powiedzieć, że prezydent Habibie poprzez ustawę nr 22 z 1999 roku nadał politycznym i administracyjnym władzom tychże jednostek nowe ramy. Podkreślane są zwłaszcza te w przypadku dystryktów. Ich autonomia polega na tym, że mają one władzę nad wszystkimi funkcjami z wyjątkiem obrony narodowej, spraw międzynarodowych, sprawiedliwości, polityki monetarnej i fiskalnej, religii. Ustawa określa też pewne funkcje, które dystrykty są zobligowane wykonywać: polityka zdrowotna, edukacyjna, środowisko naturalne, usługi infrastrukturalne. Poszerzona została władza lokalnych organów ustawodawczych (DPRD – *Dewan Perwakilan Rakyat Daerah*), do czego zalicza się wybór głowy dystryktu, prawo do wnoszenia i opiniowania ustaw, a nawet prawo dymisjonowania przewodniczącego dystryktu. Prowincje zaś pozostały głównie administracyjnymi regionami odpowiadającymi przed władzami centralnymi i koordynującymi implementowanie jego polityk i programów. Posiadały także podwójną rolę wypełniania zadań autonomicznych dystryktów, które nie miały administracyjnych zdolności. Ustawa dawała prowincjom autonomiczną władzę w nieokreślonych obszarach, wymagających koordynacji w kilku dystryktach. DPRD mogło też wpływać na poziom prowincji, ale ich rola ograniczona była z kolei minimalną autonomią jurysdykcyjną prowincji. Te ostatnie miały takie samo prawo dymisjonowania swoich gubernatorów, ale były znacznie bardziej ograniczone w ich wyborze<sup>44</sup>. Dewolucja władzy dystryktów miała jednak pewne ograniczenia i niejasności. Prezydent mógł zdymisjonować gubernatora prowincji lub burmistrza dystryktu bez konsultowania decyzji z DPRD w nadzwyczajnych warunkach wymienionych w ustawie. Władza centralna miała też prawo do stwierdzenia o nieważności rozporządzeń prowincjonalnych i dystryktów, które były sprzeczne z legislacją wytworzoną przez organ o poziom wyższy i władze wykonawcze czy też w interesie ogółu. W efekcie, ustawa dewolucyjna pozostawiała uprawnienia nadzorcze władzy centralnej.<sup>45</sup> Mówienie o ustroju terytorialnym w kontekście rozważań o polityce etnicznej ma znaczenie o tyle, o ile ustrój wpływa na współzycie między poszczególnymi jednostkami bądź też z niego wynika. W przypadku Indonezji ma on minimalizować antagonizm między Jawą a pozostałymi częściami państwa, a także, wraz z reformą podatkową, usprawnić zarządzanie lokalnymi społecznościami i konfliktami etnicznymi.

Ustawa nr 25 z 1999 roku prowadziła do decentralizacji podatkowej. Dotychczasowe, stare dotacje i subwencje rozwojowe zlikwidowano i zastąpiono ogólnym funduszem alokacyjnym, który stanowił w co najmniej 25 proc. środki ze skarbu państwa. Prowincjom przyznano 10 proc. z owego fundu-

<sup>44</sup> J. Bertrand, *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*, s. 201.

<sup>45</sup> Tamże, s. 202.

szu, a dystryktom – 90 proc. Ustawa określała także nowy podział dochodów państwowych z wydobycia surowców naturalnych, które w znacznej mierze zostawały w skarbcach lokalnych. Rząd centralny zatrzymywał tylko 20 proc. dochodów pochodzących z kopalni i przemysłu drzewnego, kiedy reszta redystrybuowana była do prowincji (16 proc.) i do dystryktów (64 proc.), podkreślając tym samym rolę tych ostatnich, z których głównie pochodziły wpływy do skarbu państwa. Zyski z wydobycia ropy naftowej i gazu ziemnego pozostawały natomiast, w większej mierze, w budżecie władz centralnych (85 proc. z ropy i 70 proc. z gazu), ale 15 proc. i 30 odpowiednio było przeznaczane do prowincji i dystryktów, które przedstawiały duży wkład we wzrost dochodów państwowych w odniesieniu do poprzedniego systemu gromadzenia podatków. Pozostałe wspólne dochody, takie jak podatki od nieruchomości i własności pozostały do dyspozycji dystryktów, co było korzystną zmianą w porównaniu do systemu sprzed reformy.

Decentralizacja podatkowa nie zmieniła jednak znacząco roli rządu centralnego w pobieraniu i administrowaniu zyskami. Ponad 90 proc. przychodów prowincji i dystryktów pochodziło z funduszu alokacyjnego, wspólnych podatków i przychodów z eksploatacji surowców naturalnych. Podatki i opłaty nakładane przez rządy lokalne nadal stanowiły zaledwie 7 proc. przychodów do budżetów lokalnych. Kolejna z ustaw (nr 34 z 2000 roku) pozwoliła władzom regionalnym poszerzyć zakres opodatkowania<sup>46</sup>.

Nowe prawo sprawiło, że dystrykty i prowincje mogły stać się głównymi dysponentami środków, które pozyskały własnymi wysiłkami, czerpiąc dochody z pracy kopalń, rafinerii i wycinki drzew oraz zarządzały tymi procesami. Stąd istotna stała się rola ich granic, bowiem od nich zależało, kto zostanie objęty redystrybucją dóbr. Jeśli do faktu wytyczenia granic administracyjnych dodamy jeszcze granice etniczne lub różnice etniczne, staje się bardziej jasne, że nabierają one większego znaczenia niż przed podziałem zysków. Tym bardziej, że niektóre grupy etniczne ze względu na wykształcenie czy inne cechy cenione są bardziej na rynku pracy.

Do konfliktu między społecznościami różniącymi się wyznaniem, który dotyczył roszczeń o zasoby naturalne, miejsca zatrudnienia, granice zamieszkiwanego terytorium i był uwarunkowany migracją w wyniku katastrofy naturalnej, zalicza się konflikt w Północnym Molukach.

W 1975 roku rząd Północnych Moluków, jednego z dystryktów, z siedzibą w Ternate, zainicjował program transmigracji z wyspy Makian, znajdującej się na zachód od dużo większej Halmahery. Program ten oficjalnie stanowił profilaktykę wobec skutków zapowiadanej erupcji wulkanu na wyspie Makian. Władze przesiedliły większość populacji z tejże wyspy na obszar Malifut na Halmaherze, znajdującej się w odległości 15 km od stolicy subdystryktu Kao. W wielu przypadkach była to przeprowadzka wbrew woli Makianczyków, wyznających z resztą islam. Kao był zamieszkiwany przez ludność, która w większości stanowiła różne podgrupy etniczne (Kao, Modole, Pagu, Boeng),

<sup>46</sup> Tamże, s. 202–203.

będące w znacznej mierze protestantami, z niewielką mniejszością muzułmanów, zamieszkujących głównie stolicę Kao, o tej samej nazwie. Utrzymywali się z rolnictwa i rybołówstwa, a większość z nich z pracy zarobkowej w dużej przetwórci orzechów kokosowych.

Ludność należąca do Pagu oraz w większym stopniu do Kao entuzjastycznie powitała przybywających Makianczyków, oferując im jedzenie, działki kokosowe oraz ziemię pod zabudowę domów czy ogródki warzywne. Od początku przesiedleń do 1999 roku przybyło około 16 tys. tejże ludności, którą rozlokowano w 16 wioskach Malifutu. Rdzenni mieszkańcy Kao stanowili 27 tys. Zaobserwowano, że w okresie poprzedzającym wybuch konfliktu, w relacjach między Kao a Makianczykami zaobserwowano znaczny brak integracji. Nie było przypadków małżeństw mieszanych, nawet między Kao muzułmańskiego wyznania a Makianczykiem. Mimo, że ich wioski przylegały do wiosek Pagu, pozostały zamieszkałe przez samych Makianczyków. Relacje między dwiema społecznościami były oparte o fundamentalną nierówność statusu materialnego i w dostępie do surowców. W 1999 roku grupa Kao miała tylko jednego członka w lokalnym parlamencie dystryktu Północne Moluki. Reprezentacja tejże grupy na szczeblu administracyjnym właściwie nie istniała. Kilku Kao studiowało w prowincyjnych uniwersytetach w Ternate i zwykle nie znajdowali zatrudnienia w sektorze edukacji<sup>47</sup>.

Zupełnie odwrotnie prezentowała się sytuacja Makianczyków, którzy piastowali polityczne stanowiska i silnie oddziaływali na całość społeczności mimo swojej niewielkiej liczebności (9 proc.). Okazali się grupą etniczną odnoszącą w Północnych Molukach największe sukcesy. Szeroko reprezentowali ludność dystryktu we władzy lokalnej i dominowali w sektorze administracyjnym i edukacyjnym. Do wyborów w 2004 roku stanowili 17 proc. deputowanych prowincji. Zatrudnienie Makianczyków w biurokracji stało się jeszcze szersze po 1999 roku, kiedy to szefem administracji prowincji Moluki został jeden z nich. Także obecny i były rektor jednego z lokalnych uniwersytetów byli Makianczykami. W 1999 roku jeden z nich został także przewodniczącym Indonezyjskiej Rady Islamskich Uczonych dla Północnych Moluków i mimo, iż był już na emeryturze, nadal rezydował na kampusie, wywierając także swoje wpływy na uniwersytecie w Ternate<sup>48</sup>.

Między 1992 a 1996 rokiem, gubernator Północnych Moluków zarządził zatrudnienie muzułmanów na wszystkich najważniejszych stanowiskach w regionalnej biurokracji. Wszystkie z dystryktów obsadzone zostały wyznawcami islamu, nawet w centralnych i południowych Molukach, gdzie chrześcijanie byli większością. Regionalni szefowie departamentów (np. edukacji, zdrowia), do tej pory w większości chrześcijanie, zostali zastąpieni muzułmanami. Podobne decyzje podjął tamtejszy szef departamentu edukacji, który wymienił kadrę nauczycielską. Z 90 proc. nauczycieli chrześcijańskich zostało tylko 10 proc.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> C. Wilson, *Ethnic origins of religious conflict*, s. 72–73.

<sup>48</sup> Tamże, s. 73.

<sup>49</sup> J. Bertrand, *Legacies of the authoritarian past*, s. 68.

Brak integracji wspólnot doprowadził do wytworzenia się wśród nich negatywnych stereotypów, które mogły w perspektywie czasu doprowadzić do konfliktu rozumianego jako etniczny bądź religijny i stać się zapalnikiem nawarstwionych przez lata antagonizmów. Kao i Makianczycy zupełnie odmiennie postrzegali status ziemi, na której osiedlili się ci drudzy w 1975 roku. Dla Kao obszary Malifut, których użyto jako poszkodowanym przez katastrofę naturalną ludziom, wiązały się z tradycją. Makianczycy zaś uważali ją za przydział ze strony władz lokalnych, przez co nie uznawali jej jako tradycyjnej własności Kao<sup>50</sup>. Naruszona została więc tożsamość ludu Kao, związana z terytorium jej zamieszkiwania, do tego dochodziło jeszcze poczucie niesprawiedliwości uwarunkowane brakiem dostatecznej, równej w porównaniu do makiańskiej, reprezentacji w lokalnych władzach, które wzrosło w 1999 roku.

W lipcu 1999 roku spółka australijsko-indonezyjska rozpoczęła operację otwarcia, w odległości około 40 km od Malifut, kopalni złota. Wypłaciła honoraria miejscowym władzom<sup>51</sup>, a więc pieniądze te trafiły do części makiańskiej społeczności. Zatrudniała 350 osób i stała się największym pracodawcą w okolicy. W połowie roku skład siły roboczej kopalni stał się kwestią sporną. Australijscy menadżerowie usiłowali prowadzić politykę zatrudniania 50 proc. pracowników z każdej społeczności, Kao i Makianczyków, jednak w sierpniu 90 proc. zatrudnionych stanowili Makianczycy, a pozostałe 10 – Kao, co było spowodowane przez wyższy poziom wykształcenia i lepsze zdolności organizacyjne przybyszów z Makian. W związku z tym doszło do wielu drobnych walk między przedstawicielami obu wspólnot, zanim oficjalnie zaczęło się mówić o konflikcie<sup>52</sup>. Stało się więc jasne, że na obszarze Malifut, zamieszkanym jeszcze niedawno wyłącznie przez ludność Kao, doszło do pewnego rodzaju ekspansji obcych Makianczyków, którzy zajęli ziemię Kao, odebrali im miejsca pracy i edukacji, a także, w pewnym momencie, wysunęli roszczenie o utworzenie na tym obszarze nowego subdystryktu. Fakt ten powstał też na skutek pewnej frustracji przybyszów z Makian, albowiem nie od razu otrzymali oni informacje o permanentnym osiedleniu ich w Malifut. Pojawiła się więc w tejże społeczności chęć stabilizacji tuż po tym, jak zaspokojone zostały podstawowe potrzeby związane z mieszkaniem i zatrudnieniem. Władze dystryktu w 1995 roku podjęły też decyzję o zamknięciu subdystryktu Makian w związku z trwającą w dalszym ciągu aktywnością wulkaniczną, która wykluczała powrót tym, którzy chcieliby opuścić Halmaherę<sup>53</sup>.

Prawne uznanie subdystryktu Malifut sprawiłoby, że całkowitą kontrolę nad obszarem wartościowym pod względem ekonomicznym przejęliby Makianczycy. Zanim do tego doszło, społeczność ta miała już do czynienia z zadaniami podziału zysków z kopalni złota z większą od siebie społecznością Kao. Szczególnie zwracali oni uwagę na setki miejsc pracy, ale też pomoc firmy dla społeczności w formie budowy szkół i infrastruktury, a także zwrotu

<sup>50</sup> C. Wilson, *Ethnic origins of religious conflict*, s. 74.

<sup>51</sup> Tamże, s. 75.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 76.

zysków z kopalni, któremu pośredniczyłby rząd dystryktu. Tak więc, jeśli kopalnia znalazłaby się w samodzielnym subdystrykcie Malifut, jej społeczność makiańska posiadałaby monopol na benefity pochodzące z wydobycia złota na jego obszarze<sup>54</sup>. Lokalnym elitom zależało na ustanowieniu Malifut subdystryktem, ponieważ stanowiłoby to krok w kierunku mianowania go też stolicą planowanego dystryktu tuż po odłączeniu się Północnych Moluków od Prowincji Moluki<sup>55</sup>, co również postulowano jeszcze na początku roku 1999 roku.

Mając na uwadze nowe ustawy decentralizujące system podatkowy oraz zmiany w podziale administracyjnym i jego władzach, obserwujemy, że ich działania i późniejszy, krwawy konflikt motywowany był bardziej kwestiami ekonomicznymi. Do nowego dystryktu Malifut i Prowincji Moluki trafiałyby większość przychodów z wydobycia złota i innych surowców, czego Makianczycy byli świadomi, lobbując na rzecz zmian administracyjnych w Dżakarcie<sup>56</sup>. Otwarty konflikt z użyciem przemocy wybuchł 18 sierpnia 1999 roku i rozprzestrzenił się na wielką skalę przez całe Północne Moluki, co dwa miesiące później zaowocowało powstaniem nowej prowincji. Na skutek walk śmierć poniosło 3 tys. osób, 250 tys. ludzi zostało przesiedlonych. Zniszczeniu uległo około 20 tys. domów, świątyń i innych budynków<sup>57</sup>.

Roszczenia o terytorium i zasoby naturalne w społeczności odznaczającej się różnorodnością etniczną pojawiły się także w Aceh, i Timorze Wschodnim. Aceh jako jedna z indonezyjskich prowincji, zamieszkiwana w przeważającej części przez wyznawców islamu z nielicznymi skupiskami chrześcijan, która poprzez roszczenia zgłaszane od 1949 roku, a więc od początku istnienia niepodległej Indonezji, wywalczyła sobie przywilej kreowania własnego prawa tylko na swoim obszarze, znacznie różniącego się od systemów prawnych pozostałych prowincji Indonezji. Zanim jednak do tego doszło, na obszarze tej prowincji walki o jej niepodległość trwały praktycznie do 2004 roku. Oprócz konfliktu między większością muzułmańską a chrześcijańską o porządek prawny, należy wspomnieć o problemie napływu pracowników, oraz niesprawiedliwego podziału zysków z eksploatacji zasobów ropy naftowej i gazu ziemnego, które odkryto w latach siedemdziesiątych XX wieku. Tylko niewielka część wpływów trafiała do budżetu prowincji<sup>58</sup>, pozostała część transferowana była do budżetu centralnego i firm eksploatujących zasoby. Kumulacja niezadowolonia doprowadziła do licznych aktów przemocy i wymagała interwencji władz centralnych, co właściwie utrzymywało się jeszcze do 2004 roku, po czym, w wyniku głębokich zniszczeń na skutek trzęsienia ziemi i klęski tsunami, zostały wygaszone na rzecz współpracy przy odbudowywaniu zniszczeń. W efekcie rozmów pokojowych, w 2006 roku Aceh otrzymał dodatkowe przywileje wynikające z przyznania mu statusu specjalnego terytorium. Na tle innych indonezyjskich prowincji Aceh wyróżnia się obecnie innym systemem

<sup>54</sup> Tamże, s. 77.

<sup>55</sup> Tamże, s. 79.

<sup>56</sup> Tamże, s. 77.

<sup>57</sup> Tamże, s. 69.

<sup>58</sup> S. Grabowski, *Aceh – długa historia konfliktu*, <http://www.stosunkimiedzynarodowe.pl/aceh-d%C5%82uga-historia-konfliktu> [dostęp: 01.06.2013].

prawnym stosowanym przez władze, mianowicie religijnym, muzułmańskim prawem szariatu, które reguluje stosunki panujące w obrębie Acehu, i dotyczy ono tylko wyznawców islamu. Wyznający inne religie są wyłączeni z jego przestrzegania. Dodatkowym przywilejem dla Acehu było również stworzenie lokalnych partii politycznych, reprezentujących interesy społeczności prowincji<sup>59</sup>. Nadanie specjalnego statusu prowincji Aceh, ale również uregulowanie podobnych dążeń w przypadku Papui czy nawet Timoru Wschodniego jest przykładem liberalizacji polityki etnicznej w Indonezji na skutek rezygnacji z *Pancasila*, promującej model państwa unitarnego w ramach zasady nacjonalizmu. Utworzenie w 2002 roku nowego państwa – Timoru Wschodniego jest też przykładem roszczenia samostanowienia, które również stanowiło przedmiot polityki etnicznej, a także kolejnym przykładem etnonacjonalizmu, czyli dążenia grupy etnicznej do utworzenia własnego państwa.

Polityka etniczna w Indonezji to w głównej mierze zarządzanie konfliktami, zapobieganie im poprzez odpowiednie ustawy nadające specjalne prawa niektórym prowincjom, dające im możliwość samodecydowania o swojej tożsamości państwowej, gospodarowaniu budżetem na korzyść prowincji i dystryktów, a w mniejszym stopniu – władz centralnych. Jest to też typ polityki reagującej na żywy organizm, jakim są poszczególne grupy etniczne; jest to więc także polityka etniczna ucząca się na błędach.

W Indonezji dostrzegamy też znaczący wpływ religii na politykę etniczną, głównymi aktorami i adresatami stają się politycy reprezentujący daną religię i grupy etniczne ją wyznające, a jeśli mają przewagę liczebną, osiągają swoje cele, czego przykładem jest status specjalny Acehu oraz ogłoszenie niepodległości przez Timor Wschodni, zamieszkiwany w większości przez chrześcijan, czy też utworzenie prowincji Północnych Moluków.

Niniejszy artykuł z pewnością nie wyczerpał tematu polityki etnicznej w Indonezji, a zaledwie zasygnalizował jej główne problemy. Ze szczególnym podkreśleniem poczucia niesprawiedliwości jako przyczyny konfliktu etnicznego bądź religijnego została omówiona kwestia makiańska, mniej znana niż konflikt w Aceh, czy sprawa Timoru Wschodniego, a będąca jednocześnie doskonałą egzemplifikacją sporu etniczno-religijnego o ekonomicznej inspiracji.

---

<sup>59</sup> Tamże.

## Literatura

- A. Azra, *Indonezyjski islam: muzułmanie głównego nurtu a polityka*, „Azja–Pacyfik” 2007 nr 10, s. 53–61.
- P. Balcerowicz, *Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?*, [w:] W. Kostecki (red.), *Zaawansowane zapobieganie konfliktom*, Warszawa 2011, s. 29–62.
- J. Bertrand, *Legacies of the authoritarian past: religious violence in Indonesia’s Moluccan Islands*, “Pacific Affairs” Vol. 75, no. 1, April 2002, s. 57–85.
- J. Bertrand, *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, New York 2004.
- L. K. Choy, *A fragile nation: the Indonesian crisis*, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, Singapore 1999.
- E. F. Collins, *Islam and the habits of democracy: islamic organizations in post-new Order South Sumatra*, “Indonesia” 2004 no. 78, s. 93–120.
- S. Fenton, *Etniczność*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- S. Grabowski, *Aceh – długa historia konfliktu*, <http://www.stosunkimiedzynarodowe.pl/aceh-d%C5%82uga-historia-konfliktu> [dostęp: 01.06.2013].
- G. van Klinken, *Colonizing Borneo: state-building and ethnicity in Central Kalimantan*, „Indonesia” 2006 no. 81, s. 23–49.
- G. Kuca, *Wybory parlamentarne w Indonezji – uregulowania prawne oraz wyniki wyborów*, „Studia Politologiczne” vol.18, 2010, s. 55–69.
- M. C. Ricklefs, *A History of modern Indonesia since c.1200*, Palgrave, Houndmills–Basingstoke–Hampshire 2001.
- R. H. Robbins, *Globalne problemy a kultura kapitalizmu*, Pro Publico, Poznań 2008.
- J. Rudolph (red.), *Encyclopedia of Modern Ethnic Conflicts*, Greenwood Press Westport, Connecticut 2003.
- J. Rudolph, *Politics and ethnicity. A comparative study*, Palgrave Macmillan, New York 2006.
- D. Slater, *Indonesia’s accountability trap: Party cartels and presidential power after democratic transition*, “Indonesia” 2004, no. 78, s. 61–92.
- A. Vickers, *A history of modern Indonesia*, Cambridge University Press, New York 2005.
- C. Wilson, *Ethnic origins of religious conflict in North Maluku Province 1999–2000*, “Indonesia” 2005 nr. 79, s. 69–91.
- S. Wolff, K. Cordell, *The Ethnopolitical Encyclopaedia of Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2004.
- M. Wood, *Indonesia*, [w:] G. H. Herb, D. H. Kaplan (red.), *Nations and nationalism: A global historical overview*, vol. 4 (1989–present), ABC–CLIO Santa Barbara–Denver–Oxford 2007, s. 1722–1735.

## Źródła internetowe

- [http://www.bps.go.id/eng/hasil\\_publikasi/si\\_2012/index3.php?pub=Statistik%20Indonesia%202012](http://www.bps.go.id/eng/hasil_publikasi/si_2012/index3.php?pub=Statistik%20Indonesia%202012) [dostęp: 03.06.2013].
- <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> [dostęp: 03.06.2013].

**Martyna Wasiuta**

**Ethnic politics in Indonesia**

(summary)

Ethnic politics in Indonesia means the actions of its government and the political parties and civil society organizations, which arise from the diversity of the population and respond to the resulting from the diversity tensions and conflicts. The cause of antagonistic attitudes of ethnic communities is ethnic factor, only in combination with the unequal economic status of ethnic groups. Conflict of Muslim immigrants from the island Makian in the province of Moluki is an example, which shows us this trend. [tłum. M. W.]



Sławomir Świątecki  
(Uniwersytet Śląski)

## **Indonezja wobec rywalizacji amerykańsko- -chińskiej w Azji Południowo-Wschodniej. Rys historyczny i perspektywy rozwoju sytuacji w regionie**

Azja Południowo-Wschodnia, a w szczególności jej akweny, od stuleci postrzegana była jako obszar kluczowy do kontroli szlaków handlowych biegnących ze Wschodu na Zachód. Cieśniny Malakka, Sunda, Lombok, Wetar to praktycznie jedyne dostępne drogi z Oceanu Indyjskiego na Morze Południowo-Chińskie, czy Ocean Spokojny. Wszystkie z nich leżą w obrębie wysp Archipelagu Malajskiego. (Mapa 1)

Największe z dawnych imperiów regionu – Śriwidżaja i Madżapahit określić można mianem talassokracji. Ich potęga i bogactwo płynęły z morza – przede wszystkim z kontroli wspomnianych szlaków handlowych. Warto wspomnieć, że to właśnie zasięg terytoriów, nad którymi kontrolę sprawować miało czternastowieczne Madżapahit stał się jedną z inspiracji dla twórców nowoczesnego państwa indonezyjskiego, jak Sukarno, czy Muhammada Yamina<sup>1</sup>.

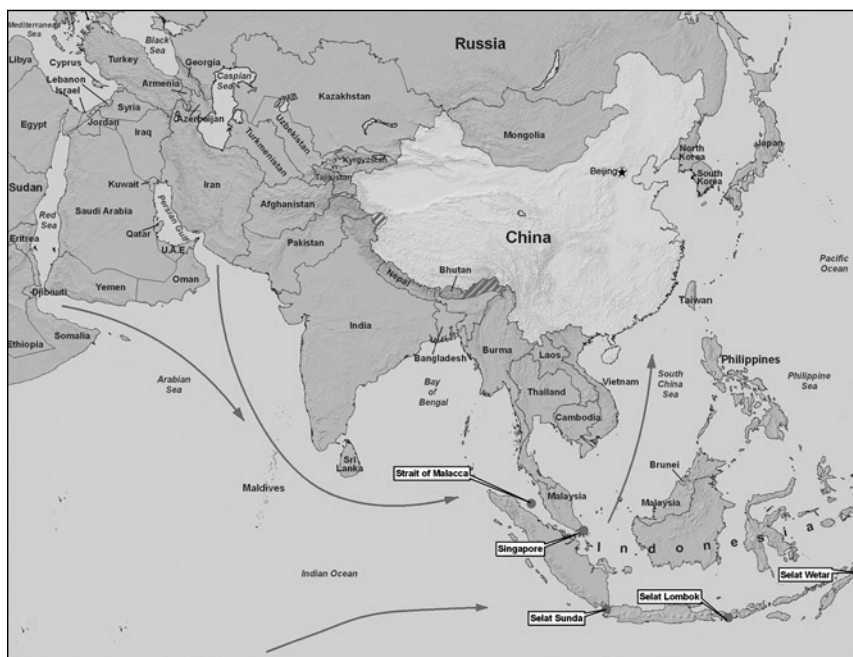
Strategiczne położenie wysp archipelagu przyciągało oczywiście nie tylko kupców z różnych krain, ale skłaniało do zainteresowania regionem także władców lokalnych i światowych mocarstw. Jednym z nich było (zjednoczone od III wieku p. n. e.) Cesarstwo Chińskie. Raport z roczników cesarza Wang

---

**SŁAWOMIR ŚWIĄTECKI** – doktorant historii (Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego); uczestnik indonezyjskiego, rządowego programu stypendialnego Darmasiswa 2009–2010 w *Universitas Negeri* Yogyakarta; wolontariusz programu European Voluntary Service w Ozurgeti w Gruzji (2012); zainteresowania badawcze – stosunki międzynarodowe na obszarze Azji i Pacyfiku oraz państw b. ZSRR.

Kontakt: ulvgaard@gmail.com

<sup>1</sup> Por. B. Anderson, *Wspólnoty Wyobrażone*, Fundacja im. Stefana Batorego, Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 1997, s. 167–174; R. E. Elson, *The idea of Indonesia: a history*, Cambridge University Press, New York 2008, s. 107.



Mapa 1. Cieśniny i drogi handlowe Azji Południowo-Wschodniej<sup>2</sup>

Manga, z I wieku n. e. wspomina o wysłaniu cesarskich przedstawicieli do istniejącego wówczas na Sumatrze państwa określanego przez Chińczyków mianem „Huang-tche”, a wzmianka z II wieku n. e., o przedstawicielu kraju „Ye-Tiao”, identyfikowanego jako hinduistyczne królestwo jawańskie Jawa-dwipa, przybyłym na dwór cesarski, by złożyć trybut władcy Państwa Środka<sup>3</sup>. Nawiązanie kontaktów handlowych, choć nie wiązało się z bezpośrednią zależnością od Chin, musiało być jednak często poprzedzone symbolicznym uznaniem cesarskiego zwierzchnictwa. O obfitości kontaktów świadczą m.in. bogate znaleziska ceramiki z epoki Han na Sumatrze, Jawie czy Borneo.

Pod koniec XIII wieku Kubilaj, władca Chin z mongolskiej dynastii Yuan, usiłując zdobyć bezpośrednią kontrolę nad Archipelagiem Malajskim, wysłał na Jawę ekspedycję ponad 1000 statków. Wyprawa zakończyła się jednak porażką, przyczyniając się do założenia przez zwycięskiego Radena Vijayę, wspomnianego już, państwa Madżapahit. Z kolei, w momencie apogeum rozwoju chińskiej sztuki nawigacyjnej (I poł. XV wieku), wyspy archipelagu odwiedziła flota chińskiego admirała Zheng He.

O ile w kolejnych wiekach zainteresowanie regionem ze strony chińskich władców malało, w związku ze zwycięstwem tendencji izolacjonistycznych

<sup>2</sup> <http://thepolicytensor.files.wordpress.com/2011/09/china-critical-sea-lanes-2009.jpg> [dostęp: 11.11.2013].

<sup>3</sup> B. H. M. Vlekke, *Nusantara. A history of Indonesia*, Chicago: Quadrangle Books; The Hague 1960, s. 17–18.

w polityce cesarstwa, o tyle chińscy kupcy i osadnicy zaczęli osiedlać się na stałe w państwach regionu, wpływając w znaczny sposób na lokalne stosunki handlowe i tworząc własną, niełatwo asymilującą się kulturę. Fala chińskiego osadnictwa narastała także po przejściu kontroli nad znaczną częścią archipelagu przez Holendrów. W XIX wieku to właśnie gospodarcza i polityczna rywalizacja rodowitych mieszkańców wysp z potomkami chińskich osadników była jednym z najważniejszych czynników sprzyjających tworzeniu pierwszych organizacji społecznych na Jawie i innych wyspach.

Pomimo obecności członków pochodzenia chińskiego w BPUPKI (*Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia* – Komitet Prac Przygotowawczych nad Niepodległością Indonezji) i PPKI (*Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia* – Komitet na Rzecz Niepodległości Indonezji)<sup>4</sup>, nieufność wobec ludności chińskiej utrzymywała się w części społeczeństwa, czego następstwem było automatyczne identyfikowanie jej z sympatykami PKI (*Partai Komunis Indonesia* – Komunistyczna Partia Indonezji) po 30 września 1965 roku.

W polityce zagranicznej USA, aż do wybuchu II wojny światowej, kwestie Holenderskich Indii Zachodnich nie były traktowane jako istotne zagadnienie. W okresie wojny o niepodległość Indonezji w latach 1945–1949, USA systematycznie wywierały na rząd holenderski poważną presję, domagając się wycofania wojsk z dawnej kolonii, grożąc wręcz wstrzymaniem pomocy w ramach Planu Marshalla i faktyczną blokadą ekonomiczną kraju. Dla Amerykanów kluczowe znaczenie miał fakt, iż ówczesny rząd Sukarno i Hatty stał w opozycji wobec ugrupowań komunistycznych i nie sympatyzował bezpośrednio z ZSRR czy komunistami chińskimi.

W miarę przyjazne relacje zaczęły się psuć od wyborów w 1955 roku, w których PKI (*Partai Komunis Indonesia* – Komunistyczna Partia Indonezji) uzyskała znaczne poparcie. Głównym tego powodem była prowadzona, od drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX wieku przez prezydenta Sukarno polityka otwarcia na kraje komunistyczne i oparcia się w polityce wewnętrznej na idei tzw. NASAKOM (*NASionalism–Agama–KOMunisme* – Nacjonalizm–Religia–Komunizm)<sup>5</sup>. CIA od 1958 roku wspierało potajemnie antyrządowe powstania tzw. PRRI i Permesty (*Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia* – Rząd Rewolucyjny Republiki Indonezji)<sup>6</sup>, zakończone ostatecznie niepowodzeniem rebeliantów.

Krótkotrwałe ocieplenie we wzajemnych relacjach przyniósł wybór na prezydenta USA J.F. Kennedy'ego. Przejawem zmiany w polityce amerykańskiej było wywarcie nacisku na Holandię, mające skłonić ją do ustąpienia w konflikcie z Indonezją o ostatnią część dawnej kolonii – Papuę Zachodnią.

Po zamachu na Kennedy'ego i przejściu władzy przez prezydenta Johnsona, stosunki z Indonezją uległy znów pogorszeniu. USA zajęły stanowisko zde-

<sup>4</sup> Działające w 1945 roku komitety przygotowujące projekt przyszłej państwowości indonezyjskiej.

<sup>5</sup> Opracowana przez Sukarno doktryna polityczna mająca łączyć trzy główne indonezyjskie nurty ideologiczne.

<sup>6</sup> Powstałe odpowiednio na Sumatrze i Celebes organizacje walczące zbrojnie przeciw rządowi centralnemu o przywrócenie autonomii regionalnej w Indonezji.

cydowanie wspierające Malezję i Wielką Brytanię podczas tzw. *konfrontasi*<sup>7</sup>, tymczasem do zbliżenia dochodziło na linii Dżakarta–Pekin. Wprawdzie jeszcze w 1960 roku, jednym z celów powstania proponowanego przez Sukarno bloku zwanego roboczo MaPhilIndo (Malaje–Filipiny–Indonezja), miało być powstrzymanie chińskiej ingerencji w regionie, ale brak innych możliwości manewru na arenie międzynarodowej, rosnąca w kraju pozycja PKI (wspierającej w sporze chińsko-radzieckim linię ChRL) i co najmniej krótkofalowa zbieżność interesów, doprowadziły do podpisania w styczniu 1965 roku porozumienia o współpracy wojskowej. W sierpniu Sukarno ogłosił powstanie osi Pekin–Dżakarta–Phnom Penh–Hanoi–Pjongjang. Dla Chin sojusz z Indonezją był częścią szerszej polityki próby budowy bloku mogącego tworzyć alternatywę wobec dwubiegunowego świata amerykańsko-radzieckiego.

Sytuację odwróciły całkowicie następstwa wydarzeń z 30 września 1965 roku. W ich wyniku Sukarno zmuszony został do ustąpienia. Jego miejsce zajął generał Suharto, a w całym kraju doszło do czystek na członkach PKI i przedstawicielach ludności chińskiej.

Relacje dyplomatyczne z ChRL zawieszono w roku 1967. Indonezja, pomimo nominalnie utrzymywanej niezależności i stałej aktywności w Ruchu Państw Niezaangażowanych, stała się jednym z najważniejszych amerykańskich sojuszników w regionie, za co USA odwdzięczały się m.in. nie protestując przeciw inwazji na Timor Wschodni w 1975 roku.

Zmiana pozycji międzynarodowej Chin, a przede wszystkim ich rosnące znaczenie ekonomiczne doprowadziło do wznowienia stosunków w roku 1990. Od tego czasu Indonezja stopniowo znosiła ograniczenia nałożone wcześniej na używanie chińskiego języka, tworzenie stowarzyszeń, czy wyznawanie konfucjanizmu. W oficjalnym nazewnictwie powrócono do określania ludności pochodzenia chińskiego mianem Tionghoa w miejsce pejoratywnie nacechowanego terminu „Cina”, a chiński Nowy Rok – *Imlek*, stał się jednym ze świąt państwowych od 2003 roku.

Obecnie Indonezja, ze względu na swe położenie, perspektywy rozwoju ekonomicznego i co niezwykle istotne – ogromne złoża surowców staje się ważnym polem rozgrywki dla światowych mocarstw<sup>8</sup>. Dość tradycyjne, ukierunkowane na Europę i Bliski Wschód, podejście do amerykańskiej polityki zagranicznej prezentowane jeszcze przez republikańską administrację prezydenta G.W. Busha, zmienione zostało po wyborach 2008 roku. Przedstawiciele ekipy Baracka Obamy uznali, że w obliczu dokonującej się obecnie zmiany punktów ciężkości na mapie politycznej świata, zmianie ulec muszą także wektory dyplomacji USA. Następcem tego jest tzw. *pivot to Asia* („zwrot ku Azji”). Istotnym elementem amerykańskiej strategii jest równoważenie zwiększających się w rejonie ekonomicznych i militarnych wpływów Chin.

We współczesnej polityce państwa indonezyjskiego często doszukać się można nawiązań historycznych. Do starojawajskiej koncepcji mandali i jej koncen-

<sup>7</sup> Indonezja sprzeciwiała się utworzeniu niepodległej Malezji z dotychczasowych kolonii brytyjskich w regionie.

<sup>8</sup> Zob. [http://www.southernarcminerals.com/upload/properties/Indonesian\\_deposits.jpg](http://www.southernarcminerals.com/upload/properties/Indonesian_deposits.jpg).

trycznie rozchodzących się kręgów, odwoływał się m.in. Suharto (a wcześniej, choć w inny sposób, również Sukarno), starając się umocnić znaczenie Indonezji w tworzącym się ASEAN (*Association of Southeast Asian Nations* – Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej). W myśl tej idei, krąg pierwszy, pomijając wewnętrzny krąg władzy w Dżakarcie, tworzą granice państwa indonezyjskiego i sąsiadujące terytoria Archipelagu Malajskiego. Kolejnym jest zaś Azja Południowo-Wschodnia, zgromadzona we wspólnej, jednoczącej się pod indonezyjskim przewodnictwem organizacji. Pryncypium geopolitycznym staje się w tej koncepcji trzymanie wielkich potęg, w miarę możliwości, z dala od tego kręgu. Indonezja Suharto musiała nieco odstąpić od tej zasady ze względu na zimmowojenne realia i pozycję USA, już jednak od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku nastąpił do niej widoczny powrót i próby kreowania Dżakarty jako regionalnego lidera.

Właśnie jako naruszenie tych zasad politycy indonezyjscy mogli odebrać, nieskonsultowaną z nimi, decyzję Australii o udostępnieniu w 2012 roku bazy w Darwin 2500 amerykańskim *marines*. Amerykańscy żołnierze tak blisko wybrzeży indonezyjskich mogą również wydawać się strażnikami interesów największej odkrywkowej kopalni złota i niklu na świecie – *Freeport McMoran* – kierowanej przez amerykańską spółkę i położonej we wciąż niespokojnej i nie do końca zintegrowanej z resztą kraju Papui Zachodniej<sup>9</sup>.

W zauważalny sposób polityka podkreślania ważności ASEAN kontynuowana jest przez kolejne, już demokratyczne rządy, których przedstawiciele określają ASEAN jako *sokoguru* – kamień węgielny indonezyjskiej polityki zagranicznej<sup>10</sup>. Powracającą już od przemówienia wiceprezydenta Hatty w 1948 roku jest także próba kreowania polityki *bebas-aktif* – niezależnej i aktywnej<sup>11</sup>. Jej zasadami mają być: pozostawianie w dyplomacji „wszystkich drzwi otwartych”, walka o pozycję regionalnego lidera i poważnego gracza w polityce światowej. Drogę tą akcentuje także minister spraw zagranicznych (od 2009 r.), Marty Natalegawa, formułując jednocześnie tzw. doktrynę Natalegawy lub strategię *dynamic equilibrium* – dynamicznej równowagi<sup>12</sup>. Ma ona, zamiast rywalizacji, skłaniać USA i Chiny oraz pozostałe państwa do strategicznej współpracy, polityki wzrostu ekonomicznego. Jednocześnie Natalegawa podkreśla znaczenie współpracy regionalnej. Dynamiczna równowaga ma również opierać się na rozbudowanej wokół ASEAN sieci instytucji – EAS (*East Asia Summit* – Szczyt Azji Wschodniej), ADMM+ (*ASEAN Defense Ministers Meeting Plus* – Spotkanie Ministrów Obrony ASEAN Plus), AMF (*ASEAN Maritime Forum* – Forum Morskie ASEAN) oraz dwu- i trzy-

<sup>9</sup> Mimo to, już w lipcu tego samego roku podczas wizyty w Darwin, prezydent SBY zaproponował przeprowadzenie wspólnych manewrów australijsko-amerykańsko-indonezyjskich. Zob. <http://www.reuters.com/article/2012/07/03/us-indonesia-australia-idUSBRE86207M20120703> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>10</sup> Zob. <http://international.okezone.com/read/2013/03/22/411/780253/asean-jadi-soko-guru-politik-luar-negeri-indonesia> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>11</sup> Zob. <http://www.thejakartapost.com/news/2011/12/22/time-fourth-generation-bebas-aktif-rise.html> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>12</sup> Zob. <http://www.thejakartapost.com/news/2011/01/07/a-critical-reading-%E2%80%99natalegawa-doctrine%E2%80%99.html> [dostęp: 10.11.2013].

stronnych relacjach wzajemnych i angażowaniu w ich działalność również państw spoza regionu. Między innymi dlatego właśnie Indonezja dążyła do włączenia Indii, Australii, Nowej Zelandii, Rosji i USA do ADMM + i rozszerzonego AMF. Działania te są oczywiście jednocześnie postrzegane jako próba zrównoważenia wpływów chińskich w tych organizacjach. To również Indonezja w 1995 roku wystosowała zaproszenie do członkostwa w ASEAN Wietnamu – głównego rywala Chin w sporze o Wyspy Spratly i Paracelskie. Mimo gwałtownego wzrostu wzajemnej wymiany z Chinami, wciąż najważniejszym partnerem handlowym pozostaje Japonia. Intensywnie rozwijają się także relacje z Indiami i Australią. Szczególnie Japonia i Indie niezwykle ostrożnie spoglądają na Chiny jako potencjalnego azjatyckiego hegemonu.

Prezydent Susilo Bambang Yudhoyono kilkakrotnie podkreślał, iż kluczową w polityce indonezyjskiej jest zasada *zero enemies, milion friends*<sup>13</sup>, również podkreślając w ten sposób, iż Indonezja nie zamierza stawać po żadnej ze stron w ewentualnych konfliktach między mocarstwami, lecz raczej działać na rzecz ich pokojowego rozwiązywania. Pytanie czy koncepcje te, biorąc pod uwagę obecną siłę państwa indonezyjskiego, sprawdzą się w razie poważniejszego konfliktu.

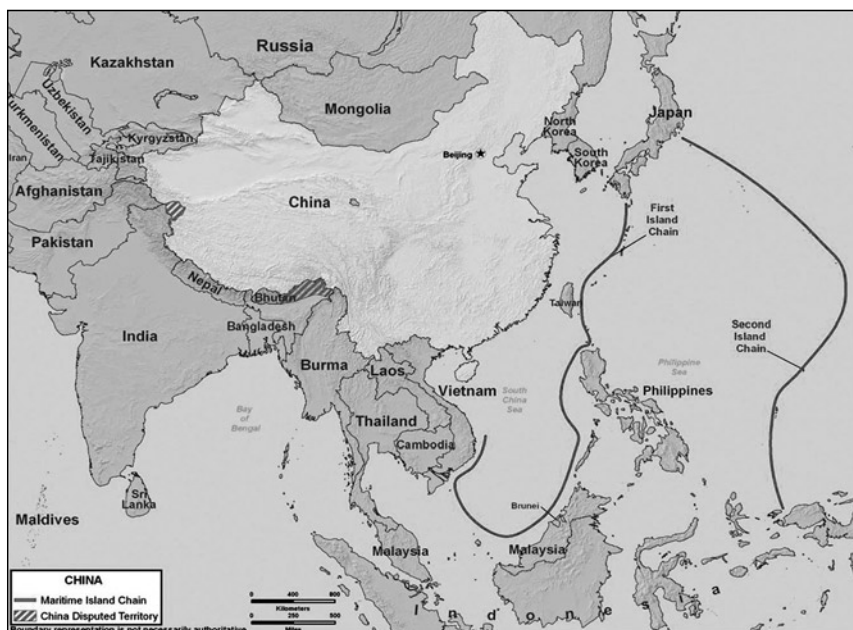
Dla rozwijających swe mocarstwowe ambicje Chin głównym wyzwaniem w regionie jest umocnienie swej pozycji do tzw. „pierwszego łańcucha wysp” – sięgającego wybrzeży Japonii, Północnych Filipin, Wybrzeży Wietnamu i Borneo, a więc zawierającego w sobie całość Mórz – Żółtego, Południowochińskiego i Wschodniowochińskiego. W dalszej perspektywie chińska marynarka ma być dominującą siłą w rejonie do tzw. „drugiego łańcucha” sięgającego aż do wybrzeży Nowej Gwinei, a w konsekwencji dysponować otwartym wyjściem na Pacyfik jako flota w pełni konkurencyjna dla floty amerykańskiej<sup>14</sup>. (Mapa 2)

Od lat najpoważniejszy, poza kwestią Tajwanu, lokalny konflikt to sprawa rozgraniczenia Morza Południowochińskiego, w którą zaangażowanych jest kilka z państw-członków ASEAN. Wietnam i Filipiny najgłośniej angażują się w spór o wyspy Spratly i Paracels, również Malezja i Brunei są jego aktywnymi uczestnikami. O ile sama Indonezja oficjalnie odżegnuje się od bycia stroną i stara się przedstawiać raczej jako mediator, o tyle warto zauważyć, że nie tylko indonezyjskie wody terytorialne znajdują się w zasięgu pierwszego łańcucha wysp, ale co ważniejsze, w obrębie wzoru mapy z linią odpowiadającą „nine-dotted line”, na którą powołuje się ChRL jako na granicę swych roszczeń terytorialnych, znajdują się obfitujące w podmorskie złoża gazu ziemnego tereny strefy ekonomicznej Indonezji nieopodal wysp Natuna<sup>15</sup>. Akwen ten to ponadto bogate łowiska.

<sup>13</sup> Zob. <http://www.thejakartapost.com/news/2010/06/13/%E2%80%98million-friends%E2%80%99-diplomacy.html> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>14</sup> Zob. <http://www.wantchinatimes.com/news-subclass-cnt.aspx?id=20130626000009&cid=1101> [dostęp: 10.11.2013]; <http://www.globalsecurity.org/military/world/china/plan-doctrine-offshore.htm> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>15</sup> Indonezyjskie interesy energetyczne także w inny sposób zamieszane są w spór. W styczniu 2002 roku, Pertamina (*Pertusahaan Pertambangan Minyak dan Gas Bumi Negara* – Państwowe Przedsiębiorstwo Wydobywania Ropy i Gazu Ziemnego) uzgodniła z PetroVietnam i malezyjskim Petronas



Mapa 2. Tak zwany „pierwszy i drugi łańcuch wysp”<sup>16</sup>

Wobec ASEAN Chiny często, mniej lub bardziej otwarcie, stosują politykę rozbijania jedności organizacji i zawierania, w istotnych dla siebie kwestiach, osobnych porozumień z poszczególnymi państwami. Szczyt ASEAN w lipcu 2012 roku, po raz pierwszy zakończył się brakiem wypracowania wspólnego dokumentu końcowego z uwagi na odmienne stanowisko krajów bliżej związanych z Chinami – Myanmaru, Kambodży i Laosu<sup>17</sup>. Warto zauważyć, że coraz większe znaczenie dla chińskich planów ekonomicznych w regionie zyskuje diaspora chińska (tzw. „bambusowa sieć”), funkcjonująca jako lokalny łącznik. ChRL nigdy oficjalnie nie interweniowała na rzecz swych rodaków zamieszkałych w państwach Azji Południowo-Wschodniej, nietrudno sobie jednak wyobrazić, że polityka ta, w bliższej lub dalszej przyszłości, może ulec zmianie, a pretekst dyskryminacji ludności utożsamiającej się z państwem chińskim może posłużyć do ingerencji w wewnętrzne sprawy któregoś z państw ASEAN, w tym Indonezji.

Obecnie trwają wciąż negocjacje nad dwoma konkurencyjnymi strefami wolnego handlu – firmowaną przez Chiny RCEP (*Regional Comprehensive Economic Partnership* – Regionalne Kompleksowe Partnerstwo Gospodarcze),

plany wydobywania na obszarze basenu Nam Con Son pokrywającego się częściowo z chińskimi roszczeniami wobec wysp Spratly. Zob. <http://www.rsis.edu.sg/publications/Perspective/RSIS1262012.pdf> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>16</sup> [http://www.lib.utexas.edu/maps/middle\\_east\\_and\\_asia/china\\_first\\_and\\_second\\_island\\_chains\\_2009.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/china_first_and_second_island_chains_2009.jpg) [dostęp: 10.11.2013].

<sup>17</sup> Zob. <http://www.aljazeera.com/news/asia-pacific/2012/07/201271381350228798.html> [dostęp: 10.11.2013].

oraz proponowaną przez USA TPP (*Trans-Pacific Partnership* – Partnerstwo Transpacyficzne)<sup>18</sup>. Wprowadzie członkostwo w jednej nie wyklucza obecnie uczestnictwa w drugiej, jednakże ich rozwój może wymusić na członkach opowiedzenie się za jednym z systemów. Chiny awansowały w ostatnich latach na pozycję drugiego po Japonii najważniejszego partnera handlowego Indonezji. Wiąże się to z nowymi szansami i zagrożeniami dla indonezyjskiej gospodarki. Już około 19 proc. towarów sprowadzanych do Indonezji pochodzi z Chin, co czyni je największym źródłem importu. Chiny osiągają obecnie znaczną nadwyżkę w handlu z Indonezją, a stale rosnąca kwota indonezyjskiego deficytu sięgnęła w 2012 roku już 8 mld dolarów<sup>19</sup>.

Pozostająca przez lata, relatywnie na uboczu światowej polityki Indonezja staje nagle wobec wyzwań płynących z rywalizacji, w jej bezpośrednim sąsiedztwie, dwóch największych światowych mocarstw. Z rywalizacji tej dla Indonezji płynie wiele, tak zagrożeń jak i potencjalnych korzyści, w zależności od strategii jaką obiorą władze w Dżakarcie. Otwarte opowiedzenie się po którejś ze stron grozić może oczywistymi konsekwencjami ekonomicznymi. Bierna neutralność również nie wydaje się być optymalną opcją. Indonezji pozostaje bycie mediatorem i łącznikiem między stronami i tej właśnie filozofii zdają się trzymać kolejne indonezyjskie rządy. Czy jednak będzie wystarczająco silna gospodarczo i politycznie, by rozgrywając ewentualny konflikt uniknąć potencjalnych niebezpieczeństw i wyciągać dla siebie najwięcej jak to możliwe?

Długofalowe efekty indonezyjskiej polityki zagranicznej zależeć będą w największej mierze, od działań stron chińskiej i amerykańskiej. W marcu 2013 roku minister Natalegawa złożył oficjalny protest przeciw umieszczeniu wzoru mapy „nine-dotted line” na nowych chińskich paszportach<sup>20</sup>. Co znaczące – USA w przeciwieństwie do Chin nie mają interesów terytorialnych ani etnicznych mogących bezpośrednio zagrażać Indonezji. Wciąż jednak postrzegane są jako najpotężniejsze, szczególnie militarnie, mocarstwo świata.

Wspomniana kwestia Papui, jest o tyle istotna, że poza udziałami amerykańskich firm w przemyśle wydobywczym, to amerykańskie mass-media trzymają w dużej mierze klucz do wpływu na poglądy opinii publicznej na całym świecie i z pewnością mogłyby zakłócić wciąż nie zakończone procesy integracyjne. Dla Indonezji z kolei to właśnie karta chińska i groźba potencjalnego poszerzenia zakresu współpracy z Pekinem może służyć do wywierania wpływu na stanowisko USA. Wydaje się, że o ile podstawą działań indonezyjskiej dyplomacji pozostaną zapewne w przyszłości zasady nie opowiadania się za żadną ze stron, aktywnego zabiegania o porozumienia i zostawienia sobie swobody manewru, o tyle jednak, przynajmniej jeśli chodzi o stanowisko obecnych elit rządzących, USA postrzegane będą jako partner potencjalnie bardziej wiarygodny i zapewniający większe bezpieczeństwo.

<sup>18</sup> Zob. <http://www.aspistrategist.org.au/trade-partnership-competition-tpp-vs-rcep> [dostęp: 10.11.2013]; <http://www.bt.com.bn/opinion/2013/11/04/rcep-vs-tpp> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>19</sup> Por. <http://icraindonesia.com/uploaded/The%20Impacts%20of%20ACFTA%20020511.pdf> [dostęp: 10.11.2013]; <http://www.thejakartapost.com/news/2013/02/02/ri-suffers-first-ever-annual-trade-deficit.html> [dostęp: 10.11.2013].

<sup>20</sup> Zob. <http://www.ft.com/cms/s/0/1cab01c2-9794-11e2-b7ef00144feabdc0.html#axzz2kKaDJfFB> [dostęp: 10.11.2013].



## Literatura

- B. Anderson, *Wspólnoty Wymyślone*, Fundacja im. Stefana Batorego, Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 1997
- R. E. Elson, *The idea of Indonesia: a history*, Cambridge University Press, New York 2008.
- B. H. M. Vlekke, *Nusantara. A history of Indonesia*, Chicago: Quadrangle Books; The Hague 1960.

## Źródła internetowe

- <http://www.aljazeera.com/news/asia-pacific/2012/07/201271381350228798.html> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.aspistrategist.org.au/trade-partnership-competition-tpp-vs-rcep> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.bt.com.bn/opinion/2013/11/04/rcep-vs-tpp> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.ft.com/cms/s/0/1cab01c2-9794-11e2-b7ef00144feabdc0.html#axzz2kKaDJffB> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.globalsecurity.org/military/world/china/plan-doctrine-offshore.htm> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://icraindonesia.com/uploaded/The%20Impacts%20of%20ACFTA%20020511.pdf> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://international.okezone.com/read/2013/03/22/411/780253/asean-jadi-soko-guru-politik-luar-negeri-indonesia> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.thejakartapost.com/news/2010/06/13/%E2%80%98a-million-friends%E2%80%99-diplomacy.html> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.thejakartapost.com/news/2011/01/07/a-critical-reading-%E2%80%98natalegawa-doctrine%E2%80%99.html> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.thejakartapost.com/news/2011/12/22/time-fourth-generation-bebas-aktif-rise.html> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.thejakartapost.com/news/2013/02/02/ri-suffers-first-ever-annual-trade-deficit.html> [dostęp: 10.11.2013].
- [http://www.lib.utexas.edu/maps/middle\\_east\\_and\\_asia/china\\_first\\_and\\_second\\_island\\_chains\\_2009.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/china_first_and_second_island_chains_2009.jpg) [dostęp: 10.11.2013].
- <http://thepolicytensor.files.wordpress.com/2011/09/china-critical-sea-lanes-2009.jpg> [dostęp: 11.11.2013].
- <http://www.reuters.com/article/2012/07/03/us-indonesia-australia-idUSBRE86207M20120703> [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.rsis.edu.sg/publications/Perspective/RSIS1262012.pdf> [dostęp: 10.11.2013].
- [http://www.southernarcminerals.com/upload/properties/Indonesian\\_deposits.jpg](http://www.southernarcminerals.com/upload/properties/Indonesian_deposits.jpg) [dostęp: 11.11.2013].
- [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/7/71/Majapahit\\_Empire.svg/781px-Majapahit\\_Empire.svg.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/7/71/Majapahit_Empire.svg/781px-Majapahit_Empire.svg.png) [dostęp: 10.11.2013].
- <http://www.wantchinatimes.com/news-subclass-cnt.aspx?id=20130626000009&cid=1101> [dostęp: 10.11.2013].

**Sławomir Świątecki****Indonesia and the US-China competition in Southeast Asia.  
History and prospects for the development of the situation  
in the region**

(summary)

Rising power of China leads to changes in the existing balance of forces in Southeast Asia. Increasing Chinese importance in this strategic area triggers U.S. response, which consequently leads to competition between the two superpowers also for influence in Indonesia. The article presents historical background, current situation, matters of dispute and the main points of the economic and political competition, as well as perspectives of changes in relationships in the region in the near future. [tłum. S.Ś.]

Michał Sęk  
(Uniwersytet Warszawski)

## Przestrzenne aspekty rozwoju w Indonezji. Konwergencja państw, dywergencja regionów (?)

Indonezja rozciąga się na prawie 1/8 równika i jest zamieszкана przez ludność wyznającą wiele religii (m.in. islam, buddyzm, chrześcijaństwo i hinduizm), dzielącą się na dziesiątki grup etnicznych i kultur, porozumiewających się setkami języków. To pod względem populacji czwarte największe państwo świata (po Chinach, Indiach oraz Stanach Zjednoczonych) i jednocześnie kraj o największej społeczności muzułmańskiej<sup>1</sup>. Położona pomiędzy basenami Oceanu Indyjskiego i Spokojnego, Indonezja kontroluje cieśniny przez które transportowane są surowce naturalne (w tym ropa naftowa) oraz towary pomiędzy m.in. Chinami, Japonią i Koreą Południową a Europą. Strategicznie położony kraj, jest jednocześnie najludniejszym państwem Azji Południowo Wschodniej – mieszkańcy Indonezji stanowią prawie połowę mieszkańców tego regionu. Jej znaczenie wynikające z położenia, liczby ludności oraz rosnącej gospodarki znajduje wyraz w coraz większej sile politycznej – dzięki mocnemu zakorzenieniu w instytucjach i organizacjach międzynarodowych (Indonezja należy m.in. do ASEAN (członek założyciel), APEC (członek założyciel), EAS (członek założyciel), ONZ, WTO, FAO, G-11, G-15,

---

**MICHAŁ SĘK:** absolwent Wydziału Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego, uczestnik Darmasiswa – programu stypendialnego Rządu Republiki Indonezji na uniwersytecie Udayana w Denpasarie w latach 2010–2011. Członek: Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat” oraz rady Fundacji Pozytywnych Rozwiązań Lebieżdzin. Autor publikacji zatytułowanej *Subak i Banjar, czyli jak instytucje lokalne wpływają na rozwój na Bali* w kwartalniku „Pomoc rozwojowa”. Współpracował przy powstawaniu Krajowego Raportu o Rozwoju Społecznym (LHDI) autorstwa polskiego biura projektowego UNDP. Zainteresowania badawcze dotyczące zagadnień z zakresu rozwoju regionalnego (Polska, Europa i Indonezja) i zarządzania rozwojem, pomocy rozwojowej, relacji metropolia – otoczenie, edukacji i szkolnictwa wyższego oraz wizualizacji danych statystycznych. Kontakt: msekmsk@gmail.com

<sup>1</sup> CIA, *THE WORLD FACTBOOK 2013*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> [dostęp: 01.05.2013].

G-20, G-77<sup>2</sup>), próbuje powiększać swoje znaczenie poprzez odgrywanie roli hegemonu mediującego w konfliktach pomiędzy państwami i stabilizującego region<sup>3</sup>. Indonezja jest jednocześnie jedynym krajem, który jest odnotowywany we wszystkich ważnych klasyfikacjach najbardziej obiecujących państw pod względem rozwoju gospodarczego (a są to m. in.: N-11; „Next Eleven” banku inwestycyjnego Goldman Sachs<sup>4</sup>; CIVETS tygodnika „Economist”<sup>5</sup>; EAGLEs grupy BBVA<sup>6</sup>; 3G grupy Citigroup<sup>7</sup>; a także klasyfikacje sporządzone przez takie instytucje finansowe jak Dow Jones, FTSE, Morgan Stanley Capital International oraz Standard and Poor’s).

Indonezja jest jednocześnie jednym z najbardziej zróżnicowanych krajów świata. Według BPS (Badan Pusat Statistik, Centralna Agencja Statystyczna; odpowiednik polskiego GUS) w 2013 roku Indonezja miała 237 641 000 mieszkańców<sup>8</sup>, z kolei wg CIA WORLD FACTBOOK 2013 liczba ta wynosi ponad 251 mln<sup>9</sup>. O ile trudno o precyzję danych demograficznych w przypadku tak dużego kraju, to wielkość populacji podawana przez BPS zdaje się być najbardziej wiarygodna, ponieważ opiera się na spisie powszechnym z 2010 roku. Ok. 240 milionów mieszkańców dzieli się na ok. 350 grup etnolingwistycznych<sup>10</sup>. Grupy te władają około 700 różnymi językami<sup>11</sup>. Pomimo tego, że

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Ł. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję. Nowy Ład generata Suharto*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2012, s. 10; R. Kaplan, *Monsoon. Ocean Indyjski i przyszłość amerykańskiej dominacji*, Wydawnictwo Czarne, Warszawa 2012, s. 321.

<sup>4</sup> D. Wilso, J. O’Neill, A. Stupnytska, R. Purushothaman, *How Solid are the BRICs?*, Goldman Sachs, 2005, [http://www.sdnbd.org/sdi/issues/economy/BRICs\\_3\\_12-1-05.pdf](http://www.sdnbd.org/sdi/issues/economy/BRICs_3_12-1-05.pdf) [dostęp: 13.05.2011]

<sup>5</sup> *The Economist, BRICS and BICIS. The World in 2010*, [http://www.economist.com/blogs/the-worldin2010/2009/11/acronyms\\_4](http://www.economist.com/blogs/the-worldin2010/2009/11/acronyms_4) [dostęp: 09.08.2011]; M. Geoghegan, *From West to East. Speech to the American Chamber of Commerce in Hong Kong*, HSBC, Hong Kong 2010, <http://www.china-briefing.com/news/wp-content/uploads/2010/04/HSBC-Speech-27Apr10.pdf> [dostęp: 02.05.2012].

<sup>6</sup> A. García-Herrero, D. Navia, M. Nigrini, *Why investors should focus on BBVA EAGLEs*, *Economic Analysis*, Madrid 2010.

<sup>7</sup> W. Buiter, E. Rahbari., *Global Growth Generators: Moving beyond “Emerging Markets” and ‘BRIC. Analysis*, <http://www.nber.org/~wbuiter/3G.pdf> [dostęp: 18.04.2011].

<sup>8</sup> Badan Pusat Statistik, *Perkembangan Beberapa Indikator Utama Indonesia. Trends of the Selected Socio-Economic Indicators of Indonesia. Statistics*, Jakarta 2011, [http://www.bps.go.id/booklet/Booklet\\_Agustus\\_2012.pdf](http://www.bps.go.id/booklet/Booklet_Agustus_2012.pdf) [dostęp: 18.09.2012].

<sup>9</sup> CIA, *THE WORLD FACTBOOK 2013*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> [dostęp: 01.05.2013].

<sup>10</sup> Sto osiemdziesiąt z nich znajduje się w Papui; trzynaście języków może mieć powyżej miliona użytkowników. Jawajczycy stanowią 45 proc. ludności, Sundajczycy 14 proc., Madura 7,5 proc., przybrzeżni Malajowie 7 proc., a inni 26 proc. [...] Tożsamości etniczne poszczególnych grup nie zawsze są jasne, ustalone i trwałe (nawet w przypadku poszczególnych osób). Poszczególne grupy etniczne mogą twierdzić, że są bardziej odrębne społecznie lub kulturowo, niż w istocie są; za: *Library of Congress – Federal Research Division Country, COUNTRY PROFILE: INDONESIA*, <http://memory.loc.gov/frd/cs/profiles/Indonesia.pdf> [dostęp: 20.05.2013].

<sup>11</sup> „Oficjalnym językiem narodowym (i jednocześnie językiem urzędowym – przyp. M.S.) jest indonezyjski, zmodyfikowana forma języka malajskiego, która dla około 17 do 30 mln Indonezyjczyków jest językiem ojczystym i dla kolejnych ponad 140 mln jest drugim językiem. Dodatkowo, aż 725 innych języków i dialektów jest w użyciu. Niektóre języki o dużej liczbie użytkowników: jawajski (75 mln), sundajski (27 mln), Madura (prawie 14 mln), malajski (10 mln). Inne języki o ponad 1 mln użytkowników (w porządku malejącym): Minangkabau, balijski, Bugi, Aceh, Batawi, Banjar, Sasak, Toba Batak, chiński różnych dialektów, Makassar, Lampung, Dairi Batak oraz Rejang. Od czasu uzyskania niepodległości, a zwłaszcza od 1965 roku, angielski zastąpił holenderski jako najpopularniejszy zachodni język i jest powszechnie używany w kręgach administracji i biznesu.” za: *Library of Congress*.

Indonezja jest zdominowana przez islam, to wyznawców pozostałych religii jest około 30 mln<sup>12</sup>. To etniczno-językowe zróżnicowanie wynika w dużej mierze z warunków fizycznogeograficznych. Indonezja jest bowiem największym wyspiarskim państwem świata. Jest położona na ponad „17 tys. wysp (17 508 według Indonezyjskiego Biura Hydro-Oceanograficznego). Około 6 000 spośród tych wysp posiada nazwy, zaś ok. 1 000 jest zamieszkałych na stałe. Na wyspy Indonezji składają się pięć głównych wysp (które razem tworzą Wielkie Wyspy Sundajskie – przyp. M.S.): Jawa, Kalimantan (Borneo – przyp. M.S.), Sumatra i Sulawesi (Celebes – przyp. M.S.); Irian Jaya (indonezyjski fragment Nowej Gwinei – przyp. M.S.); dwa [...] archipelagi; Małe Wyspy Sundajskie i Moluki oraz ok. sześćdziesięciu mniejszych archipelagów”<sup>13</sup>. Taka charakterystyka tego olbrzymiego obszaru sprzyjała rozwojowi i zachowaniu różnorodności kultur i języków. Żyjące na izolowanych i trudno dostępnych wyspach grupy etniczne zachowały swą tożsamość. Indonezję zamieszkują odrębne społeczności liczące niekiedy więcej członków niż średniej wielkości narody, posługujące się różnymi językami, o różnych tradycjach, wywodzące się z różnych kultur.

Tak jak Indonezja nie jest homogeniczna pod względem językowo-etniczno-kulturowym, tak też nie jest homogeniczna pod względem społeczno-ekonomicznym. W granicach archipelagu znajdują się zarówno regiony, których poziom rozwoju nie odbiega od niektórych państw europejskich, jak i takie, które są podobnie „zacofane” jak niektóre z państw afrykańskich (Tabela 1). Według przytoczonych wyżej rankingów i prognoz Indonezja od wyjścia z tzw. „kryzysu azjatyckiego” nieprzerwanie się rozwija i będzie się rozwijać dalej, dzięki czemu w przeciągu 20–30 lat stanie się jednym z najważniejszych krajów na świecie. Co jednak „rozwój” kraju oznacza dla mieszkańców poszczególnych regionów? Jakie wyzwania i zadania rozwojowe stoją przed indonezyjskimi władzami? Celem polityk publicznych prowadzonych przez władze danego kraju powinna być poprawa poziomu życia ogółu mieszkańców tego kraju. Efektywnie prowadzona polityka publiczna (czy polityka rozwojowa) powinna być oparta na trafnej diagnozie. Celem tego opracowania jest próba takiej diagnozy – uchwycenie obecnego zróżnicowania poziomu rozwoju pomiędzy regionami Indonezji, dzięki czemu możliwe byłoby uniknięcie błędnego postrzegania Indonezji jako monolitu. W pierwszej kolejności zostały określone ramy analizy – zdefiniowane zostało pojęcie regionu oraz sposób określenia ich „poziomu” rozwoju, następnie przedstawione są wybrane uwarunkowania kształtujące kontekst rozwoju regionalnego, wreszcie została dokonana sama analiza zróżnicowania poziomu rozwoju regionów.

<sup>12</sup> 88 proc. Indonezyjczyków określa się jako muzułmanie i w różnym stopniu uczestniczą w praktykach religijnych, kolejne 5 proc. to protestanci, 3 proc. to katolicy, 2 proc. to hinduiści, 1 proc. to buddyści i 1 proc. to wyznawcy innych religii. Na niektórych odległych obszarach praktykowany jest animizm. Wolność wyznania dla pierwszych pięciu spośród wymienionych wyżej religii (są one uznane przez państwo) jest gwarantowana konstytucyjnie.; za: *Library of Congress*.

<sup>13</sup> *Library of Congress*.

Tabela 1. Zróżnicowanie poziomu życia w Indonezji<sup>14</sup>

Wskaźnik	Regencja* ( <i>kabupaten</i> )		Średnia	Odchylenie standardowe	Meksyk	Zambia
	Najlepiej rozwinięta**	Najgorzej rozwinięta				
PKB per capita [USD]	33,759	208	1055	2104	6500	491
Odsetek żyjących w skrajnym ubóstwie [proc.]	3	51	18	91	20	73
Odsetek ludności potrafiącej czytać i pisać [proc.]	99	21	91	9	90	68
Wskaźnik skolaryzacji*** w szkołach średnich [proc.]	125	9	82	15	109	26
Oczekiwana średnia długość trwania życia [w latach]	73,7	57,5	66,3	3,1	75	38

\* Na podział terytorialny Indonezji składają się cztery szczeble jednostek administracyjnych – prowincje (ind. *provinsi* lub *propinsi*; odpowiadają polskiemu województwom), regencje (ind. *kabupaten*; nie mają odpowiednika w polskim podziale terytorialnym) i obszary dużych miast (ind. *kotamadya*; odpowiadają polskimi miastom), dystrykty (ind. *kecamatan*; odpowiadają polskimi gminom) oraz wsie (ind. *desa*) i *kelurahan* – jednostki na tym samym szczeblu co wieś, ale o jeszcze mniejszym znaczeniu<sup>15</sup>

\*\* Liczące ok. 120 tys. mieszkańców miasto Bontang w prowincji Wschodni Kalimantan ma najwyższy PKB per capita w Indonezji. Jego gospodarka opiera się na wydobyciu ropy naftowej i gazu<sup>16</sup>.

\*\*\* Wskaźnik skolaryzacji pokazuje odsetek wszystkich osób uczących się w stosunku do liczby ludności w określonym przedziale wiekowym (w przypadku szkół średnich zwykle są to uczniowie w wieku 12–17 lat). Wskaźnik może przekraczać 100 proc. w sytuacji, gdy osób uczących się w szkole na danym poziomie edukacji jest więcej niż osób w odpowiednim przedziale wiekowym – w wyniku np. dużej liczby uczniów wcześniej rozpoczynających edukację, uczniów powtarzających klasę lub dokształcania dorosłych w szkole<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Dane za: W. Fengler, *Indonesia's Economic Geography and Fiscal Decentralization 10 years after designing the big bang*, maszynopis referatu wygłoszonego podczas konferencji: *Indonesian Regional Science Association Conference (IRSA Institute) Regional Development in Indonesia: Political Economic Perspectives*, The World Bank, Bogor 2009, [http://siteresources.worldbank.org/INT/INDONESIA/Resources/226271-1176706430507/3681211-1180923540599/3842239-1238392628503/IND\\_Decimalization.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INT/INDONESIA/Resources/226271-1176706430507/3681211-1180923540599/3842239-1238392628503/IND_Decimalization.pdf) [dostęp: 08.07.2013].

<sup>15</sup> *Kementarian Dalam Negeri Republik Indonesia, Buku Induk Kode dan Data Wilayah Administrasi Pemerintahan per Provinsi, Kabupaten/Kota dan Kecamatan Seluruh Indonesia*. Kementarian Dalam Negeri Republik Indonesia 2013, <http://www.kemendagri.go.id/media/documents/2013/04/29/f/i/file.pdf> [dostęp: 12.11.2013].

<sup>16</sup> W. Fengler, *Indonesia's Economic Geography*.

<sup>17</sup> The World Bank (2012a), *World Development Indicators and Global Development Finance. Indonesia*, <http://databank.worldbank.org/Data/Views/Reports/TableView.aspx?IsShared=true&IsPopular=country> [dostęp: 15.05.2013].

## Region i rozwój – przyjęte definicje i założenia

Analiza zróżnicowania poziomu rozwoju regionów siłą rzeczy musi się opierać na danych statystycznych – takich jakie są dostępne tak dla poszczególnych obszarów Indonezji, jak i poszczególnych wskaźników dot. gospodarki czy społeczeństwa. W przypadku Indonezji przedmiotem analizy będą zatem prowincje<sup>18</sup>. Zdefiniowanie prowincji jako regionu jest nie tylko podyktowane koniecznością wynikającą z dostępności danych statystycznych, ale jest też prawidłowe pod względem metodologicznym. W studiach regionalnych region najszerzej definiowany jest jako

[...] różniący się od innych fragment powierzchni ziemi. Większość konwencjonalnych definicji regionu nawiązuje do niej opisując region jako obszar posiadający mniej lub bardziej wyraźne granice oraz pewien rodzaj wewnętrznej jednorodności bądź wewnętrznie spójnej organizacji, które to cechy odróżniają go od innych regionów<sup>19</sup>.

Tak postawiona definicja odwołuje się do dwóch cech regionu – jego wewnętrznej jednorodności oraz odrębności od regionów go otaczających. W przypadku większości państw granice pomiędzy regionami są płynne i bardzo rzadko można je wyraźnie i jednoznacznie określić. Tym rzadziej zdarza się, że obszary i granice regionów fizycznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych<sup>20</sup> oraz administracyjnych pokrywają się ze sobą. W związku z tym zagadnienia związane z rozwojem regionalnym są pewnym uproszczeniem rzeczywistości – mają charakter modelowy. Indonezyjska przestrzeń jest bliżej „modelu” niż jakiegokolwiek innego dużego kraju, ponieważ różne typy regionów nakładają się na siebie i posiadają bardzo wyraźne granice – są to bowiem wyspy lub grupy wysp. To, czy regiony faktycznie istnieją, czy też są tylko kategorią poznawczą porządkującą świat i ułatwiająca badaczom jego poznanie jest przedmiotem filozoficznej debaty i nadal pozostaje nierozstrzygnięte<sup>21</sup>. To więc, co przyjmiemy za region i jakie będą jego granice zależy więc od celu analizy i przyjętych w związku z tym kryteriów. Celem tej pracy jest analiza społeczno-ekonomicznego zróżnicowania regionów Indonezji z perspektywy polityki publicznej. Tak przyjęta perspektywa musi odnosić się do podziału terytorialnego, ponieważ przedmiotem polityki rozwojowej (różnych podmiotów – władz różnego szczebla, instytucji państwowych czy międzynarodowych) są regiony administracyjne. Przyjęcie prowincji za region pozwala też na porównywanie indonezyjskich regionów z regionami innych

<sup>18</sup> W związku z tym w dalszej części tej pracy określenia „region” i „prowincja” będą stosowane zamiennie – chyba, że zostanie zaznaczone inaczej.

<sup>19</sup> I. Sagan, *Teorie rozwoju regionalnego i ich praktyczne zastosowanie*, [w:] G. Gorzelak, A. Tucholska (red.), *Rozwój, region, przestrzeń*, Ministerstwo Rozwoju Regionalnego Departament Informacji i Promocji, Centrum Europejskich Studiów Regionalnych i Lokalnych UW (EUROREG), Warszawa 2007, s. 91–108.

<sup>20</sup> Klasyfikacja za: Tamże, s. 95.

<sup>21</sup> Tamże, s. 96.

krajów, ponieważ taka definicja odpowiada np. regionom Unii Europejskiej. W pełni wykształcone regiony Unii powinny posiadać cztery cechy<sup>22</sup>:

- bezpośrednio podporządkowanie szczeblowi centralnemu;
- reprezentację polityczną pochodzącą z wyboru;
- wspólnotę interesów gospodarczych, dośrodkową integrację gospodarczą;
- więź społeczną opartą na poczuciu wspólnej tożsamości.

Przyjęcie indonezyjskich prowincji za regiony jest o tyle uzasadnione, że spośród wyżej wymienionych cech prowincje spełniają większość z nich – są podporządkowane bezpośrednio szczeblowi centralnemu, od 2004 roku posiadają reprezentację polityczną pochodzącą z wyboru<sup>23</sup>, posiadają wspólnotę interesów gospodarczych i większość z nich posiada więź społeczną opartą na poczuciu wspólnej tożsamości. Jedynie integracja gospodarcza ma charakter dośrodkowy raczej w obrębie wysp niż całych regionów (jak np. na Jawie).

Podobnie jest z pojęciem rozwoju. Debata naukowa dotycząca zagadnień związanych z rozwojem społeczno-gospodarczym i jego modelami oraz metodami pomiaru poziomu rozwoju toczyła się przez cały XX wiek, ale jej relacjonowanie nie jest przedmiotem tego opracowania. Dane statystyczne zagregowane dla indonezyjskich prowincji pozwalają na odwołanie się do koncepcji i metodologii Wskaźnika Rozwoju Społecznego (ang. *Human Development Index*). Wskaźnik Rozwoju Społecznego do „teorii możliwości” (ang. *capabilities approach*) indyjskiego noblisty z dziedziny ekonomii – Amartyi Sena. Według Sena na rozwój społeczny składają się „możliwości” (ang. *capabilities*) jakie są dostępne w otoczeniu człowieka (obywatela) oraz to jak te możliwości są przez ludzi wykorzystywane<sup>24</sup>. Przykładowo, łatwiej jest osiągnąć sukces (życiowy, zawodowy czy inny) w sytuacji gdy funkcjonuje się w otoczeniu, w którym jest łatwy dostęp do edukacji, ochrony zdrowia czy też do środków finansowych pozwalających na inwestycje (np. do kredytu). Przełożenie tak rozumianej teorii na konkretny wskaźnik, przy zachowaniu jego wiarygodności metodologicznej, prostoty i funkcjonalności doprowadziło do oparcia HDI na trzech wskaźnikach z trzech sfer<sup>25</sup>: edukacji (ponieważ edukacja zwiększa szanse w życiu człowieka), zdrowia (analogicznie: stan zdrowia lub choroby determinuje szanse życia człowieka) i dochodu lub zamożności (jw.; wobec braku wiarygodnych, jednolitych i porównywalnych pomiędzy państwami mierników dochodu gospodarstw domowych w HDI stosuje się

<sup>22</sup> M. Kozak, A. Pyszkowski, R. Szewczyk, *Słownik rozwoju regionalnego*, Polska Agencja Rozwoju Regionalnego, Warszawa 2000, [http://www.podkarpackie.pl/tr/fs/przedam/mat\\_pomoc/slownik\\_rozwoju\\_regionalnego-PARP.pdf](http://www.podkarpackie.pl/tr/fs/przedam/mat_pomoc/slownik_rozwoju_regionalnego-PARP.pdf) [dostęp: 05.10.2013].

<sup>23</sup> *Library of Congress*.

<sup>24</sup> A. K. Sen, S. Anand, *Human Development Index: Methodology and Measurement*, „Occasional Papers”, Human Development Report Office, New York 1994, [http://hdr.undp.org/en/media/Anand\\_and\\_Sen\\_HDI.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/Anand_and_Sen_HDI.pdf) [dostęp: 12.12.2012].

<sup>25</sup> M. ul Haq, *The Birth of the Human Development Index*, [w:] S. Fukuda-Parr, A. K. Shiva Kumar (red.), *Readings in Human Development*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 127–137, [http://www.cid.harvard.edu/events/papers/ulhaq\\_humandevindexchap\\_030201.pdf](http://www.cid.harvard.edu/events/papers/ulhaq_humandevindexchap_030201.pdf) [dostęp: 15.06.2013].



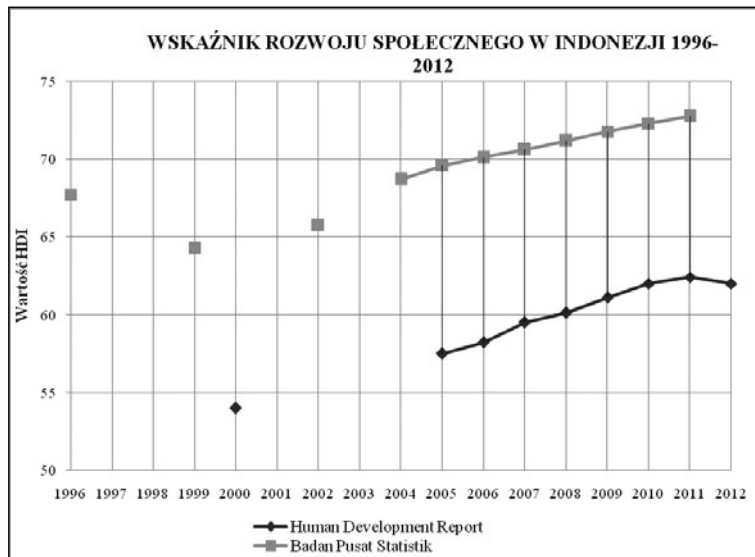
PKB per capita<sup>26</sup>). Według metodologii UNDP wszystkie trzy sfery mają taką samą wagę w syntetycznym wskaźniku, a wartość HDI mieści się w przedziale 0–100<sup>27</sup>. Biorąc to pod uwagę należy odczytywać HDI jako wskaźnik, który pokazuje możliwości (warunki, szanse) rozwoju jakie państwo zapewnia obywatelom, a nie jako ranking państw lepiej lub gorzej rozwiniętych. Sformułowanie „poziom rozwoju” używane w tym opracowaniu odnosi się zatem do warunków, jakie państwo zapewnia swoim obywatelom – mieszkańcom poszczególnych regionów. HDI został opracowany w 1990 roku, obecnie<sup>28</sup> UNDP uzupełnia (wciąż odnosząc się do *capabilities approach*) HDI dodatkowymi wskaźnikami pokazującymi nierówności związane z płcią (ang. GII – *Gender Inequality Index*), różnice w ubóstwie (ang. MPI – *Multidimensional Poverty Index*) oraz zmodyfikowanym HDI uwzględniającym nie tylko miary tendencji centralnej (a taką jest średnia – jak w „klasycznym” HDI), ale też miary zróżnicowania (uwzględniającej obszar zmienności) w obrębie każdej z trzech sfer (ang. IHDI – *Inequality-adjusted Human Development Index*). Dlatego też, opierając się danych udostępnianych przez Badan Pusat Statistik (dalej: BPS) poszczególne prowincje będą porównywane ze sobą na podstawie danych dotyczących wzrostu gospodarczego (sfera dochodu)<sup>29</sup>, oczekiwanej średniej długości życia w momencie urodzenia (ang. *life expectancy* – sfera zdrowia), analfabetyzmu (sfera edukacji) oraz ubóstwa. Ponadto wzięte jest też pod uwagę zróżnicowanie samego wskaźnika HDI pomiędzy prowincjami. BPS oblicza i udostępnia HDI dla wszystkich prowincji. Niestety nie podaje wartości poszczególnych składowych wskaźnika, ani jakie dokładnie dane w obrębie każdej ze sfer wykorzystuje. BPS podaje, że oblicza HDI zgodnie z metodologią UNDP, niemniej oba wskaźniki różnią się wartością (Wykres 1 i Tabela 2). Co jednak istotne, na przestrzeni lat zmiany wartości wskaźnika w przypadku obu instytucji były podobne, co pozwala oceniać opracowywany przez BPS wskaźnik jako w miarę wiarygodny.

<sup>26</sup> UNDP, *Human Development Report 2010. The Real Wealth of Nations : Pathways to Human Development.*, Palgrave MacMillan, New York 2010, [http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2010\\_EN\\_Complete\\_reprint.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Complete_reprint.pdf) [dostęp: 05.12.2012].

<sup>27</sup> UNDP, *Measuring Human Development. A Primer. Guidelines and tools for statistical research analysis and advocacy*, Bangkok 2007, [http://hdr.undp.org/en/media/Primer\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/Primer_complete.pdf) [dostęp: 02.02.2013].

<sup>28</sup> UNDP (2013a), *International Human Development Indicators. Human Development Reports*, <http://hdr.undp.org/en/statistics/> [dostęp: 29.09.2013].

<sup>29</sup> Niestety dane dot. PKB poszczególnych prowincji zawierają błędy i po uwzględnieniu liczby mieszkańców (w celu uzyskania PKB per capita) budzą wątpliwości co do wiarygodności.

Wykres 1. Porównanie wartości HDI pomiędzy UNDP<sup>30</sup> oraz BPS<sup>31</sup>Tabela 2. Różnice pomiędzy HDI obliczanym przez UNDP<sup>32</sup> oraz BPS<sup>33</sup>

HDI Indonezja	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Human Development Report					54,0					57,5	58,2	59,5	60,1	61,1	62,0	62,4	62,0
Badan Pusat Statistik	67,7			64,3			65,8		68,7	69,6	70,1	70,6	71,2	71,8	72,3	72,8	
Różnice										12,1	11,9	11,1	11,1	10,7	10,3	10,4	

## Uwarunkowania rozwoju – kontekst historyczny, procesy demograficzne, urbanizacja i dystrybucja ludności

Indonezja proklamowała niepodległość 17 sierpnia 1945 roku, a ten status został uznany przez Holandię cztery lata później, w 1949 roku. Lata czterdzieste i pięćdziesiąte ubiegłego wieku były momentem zwrotnym w historii Indonezji. Był to okres, kiedy kształtowały się struktury, instytucje i normy

<sup>30</sup> UNDP (2013b), *Database. International Human Development Indicators*, <http://hdrstats.undp.org/en/tables/> [dostęp: 29.09.2013].

<sup>31</sup> Badan Pusat Statistik (2013a), *Indeks Pembangunan Manusia Provinsi dan Nasional, 1996 – 2011*, [http://www.bps.go.id/tab\\_sub/view.php?tabel=1&daftar=1&id\\_subyek=26&notab=2](http://www.bps.go.id/tab_sub/view.php?tabel=1&daftar=1&id_subyek=26&notab=2) [dostęp: 30.09.2013].

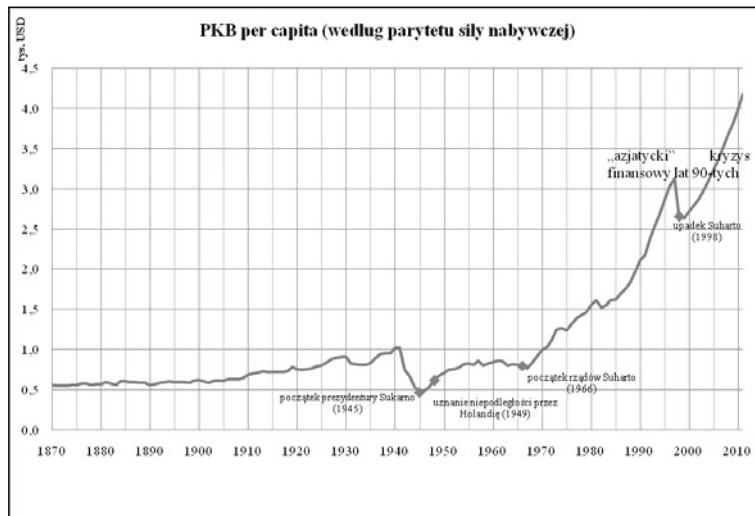
<sup>32</sup> UNDP (2013b).

<sup>33</sup> Badan Pusat Statistik (2013a), *Indeks Pembangunan Manusia Provinsi dan Nasional, 1996 – 2011*, [http://www.bps.go.id/tab\\_sub/view.php?tabel=1&daftar=1&id\\_subyek=26&notab=2](http://www.bps.go.id/tab_sub/view.php?tabel=1&daftar=1&id_subyek=26&notab=2) [dostęp: 30.09.2013].

mające regulować nowe państwo, ucierała się koncepcja współżycia różnych grup etnicznych mających odtąd razem żyć w jednym, niepodległym kraju. Wiele z określonych wówczas ram instytucjonalnych zachowuje aktualność do dziś. Od uzyskania niepodległości, aż po 1998 rok Indonezja była krajem rządzonym przez autorytarną władzę – w pierw, do połowy lat sześćdziesiątych pod przywództwem prezydenta Sukarno, a od 1966 roku Suharto. Dla potrzeb tego opracowania szczególnie istotny jest okres rządów generała Suharto – jego priorytetem był rozwój (ind. *pembangunan*), rozumiany jako modernizacja i dobrobyt. Miał on się dokonać za pomocą postępu technologicznego oraz dzięki profesjonalnemu zarządzaniu. Polityka publiczna prowadząca do osiągnięcia wyżej określonych celów miała się wykuwać pomiędzy wojskowymi oraz zespołem technokratów i ekonomistów. Jest to ważna cezura – polityka publiczna, przynajmniej w założeniu, miała być domeną ekspertów, do prowadzenia jej powołano specjalną agendą rządową. W 1968 roku został utworzony BAPPENAS (*Badan Perencanaan Pembangunan Nasional* – Narodowe Biuro Planowania Rozwoju), którego szefem w latach 1971–1983 był prof. Widjojo Nitisastro. Nitisastro obronił doktorat na Uniwersytecie Berkeley w Kalifornii. Jego zespół tworzył merytoryczną treść polityki publicznej rządów Suharto i miał zapewniać dobre stosunki z Zachodem. Większość członków zespołu prof. Nitisastro skończyło amerykańskie uczelnie i miało dość technokratyczne podejście do ekonomii (przypomnijmy, że okres od II wojny światowej do kryzysu 2008 roku to czas dominacji neoliberalizmu w głównym nurcie nauk ekonomicznych), stąd też grupa ta dorobiła się przydomku „Mafii z Berkeley”. Dopóki indonezyjska gospodarka miała dostęp do zachodnich kredytów, dopóty PKB rósł, a poziom życia się podnosił<sup>34</sup>. Nie można zaprzeczyć, że tak za rządów Sukarno, jak i przede wszystkim za rządów Suharto, Indonezja osiągnęła olbrzymi sukces gospodarczy (por. wykres 4). Sukces ten jednak miał specyficzny wymiar – skorzystało na nim społeczeństwo w całym jego przekroju, ale największe relatywne korzyści odniosły najzamożniejsze warstwy (a przede wszystkim uprzywilejowana i bardzo wąska „kasta” będąca blisko władzy), a najmniejsze najbiedniejsze warstwy społeczne. Duża część najbiedniejszych Indonezyjczyków wyszła ze skrajnego ubóstwa, ale warunki ich życia nie ulegały dalszej poprawie, przez co podczas „kryzysu azjatyckiego” ta część ludności ponownie osunęła się w skrajne ubóstwo<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> R. Cribb, C. Brown, *Modern Indonesia. A history since 1945*, Longman, London and New York: 1995, s. 115; *Library of Congress*.

<sup>35</sup> Ł. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję*, s. 266.

Wykres 2. Wzrost gospodarczy Indonezji<sup>36</sup>

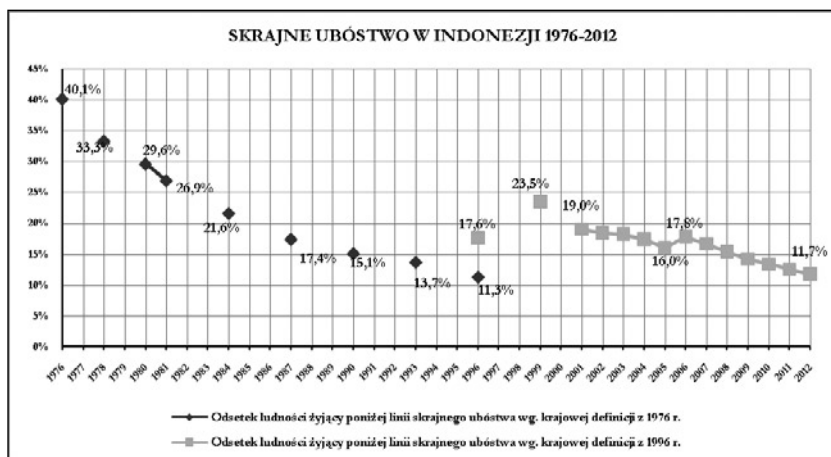
Jednocześnie przez cały ten okres (1966–1998) Indonezja nie stworzyła własnych, endogennych źródeł rozwoju gospodarczego. W latach dziewięćdziesiątych sytuacja geopolityczna uległa zmianie i USA zaczęły wymuszać na Indonezji politykę gospodarczą zgodną z panującą wtedy ideologią – neoliberalizmem. Coraz większe otwarcie niekonkurencyjnej gospodarki na świat w połączeniu z uzależnieniem od napływu kapitału zagranicznego miały fatalne skutki. Kryzys zaufania do tajskiego bahta w 1997 roku był początkiem tzw. „kryzysu azjatyckiego”. Kapitał zagraniczny zaczął wycofywać się z całego regionu Azji Południowo-Wschodniej, co spowodowało załamanie się kursów walut regionu i dalszy spadek zaufania inwestorów zagranicznych. Kryzys zaufania przerodził się w kryzys monetarny, który w przeciągu roku przekształcił się w głęboki kryzys gospodarczy. Nagle (jeszcze w maju 1997 roku Bank Światowy opublikował coroczny raport dot. indonezyjskiej gospodarki, w którym prognozowano średni wzrost na poziomie 7,8 proc. PKB rocznie. Dwa miesiące później rozpoczął się kryzys<sup>37</sup>) dostrzeżono strukturalne problemy indonezyjskiej gospodarki, interweniowały MFW oraz Bank Światowy wymuszając na Suharto zaprzestanie subsydiowania państwowych przedsiębiorstw, ograniczenie korupcji itp. Przez spadek wartości rupii, zadłużone za granicą indonezyjskie przedsiębiorstwa nie były w stanie obsłużyć swoich długów i zaczęły masowo bankrutować. Wynikająca m. in. z utraty zaufania inwestorów zagranicznych deprecjacja wartości rupii, spadek produkcji

<sup>36</sup> The World Bank (2012a), *World Development Indicators and Global Development Finance. Indonesia*, <http://databank.worldbank.org/Data/Views/Reports/TableView.aspx?IsShared=true&IsPopular=country> [dostęp: 15.05.2013].

<sup>37</sup> J. Hardjono, N. Akhmedi, S. Sudarno (red.), *Poverty and Social Protection in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2010, s. 7.

krajowej oraz utrata zaufania Indonezjczyków do chwiejącego się systemu bankowego były przyczynami bardzo wysokiej inflacji. Dodatkowo, na skutek trwającej w 1997 roku suszy, zbiory w rolnictwie były bardzo niskie i spadła produkcja ryżu, co przyczyniło się do wzrostu cen żywności (przez suszę najszybciej rosły ceny ryżu – ten podstawowy i najtańszy składnik kuchni indonezyjskiej podrożał w ciągu roku o ok. 300 proc.). Wzrost cen żywności najbardziej uderzył w najbiedniejszych, ponieważ na jej zakup przeznaczają oni relatywnie największą część swoich dochodów<sup>38</sup>. Poziom życia najbiedniejszych warstw społecznych ponownie spadł poniżej granicy skrajnego ubóstwa, nastąpiło przesilenie polityczne. Suharto nie chciał poddawać się presji międzynarodowych instytucji finansowych, gdyż oznaczało to utratę kontroli (oraz wpływów finansowych) nad państwowymi firmami. Paradoksalnie, opinia publiczna obwiniała go za zbytnią podległość wobec Zachodu, któremu przypisywała odpowiedzialność za kryzys gospodarczy. W 1998 roku Suharto oddał władzę dotychczasowemu wiceprezydentowi Jusufowi Bacharuddinowi Habibie, a w 1999 roku przeprowadzono pierwsze wybory, prezydentem został wtedy Abdurrahman Wahid<sup>39</sup>.

**Wykres 3.** Redukcja skrajnego ubóstwa w Indonezji. Odsetek ludności żyjącej poniżej linii skrajnego ubóstwa wg definicji BPS. (W 1996 roku BPS zmienił sposób metodologię szacowania skrajnego ubóstwa, zostało to nazwane „nową” definicją ubóstwa)<sup>40</sup>



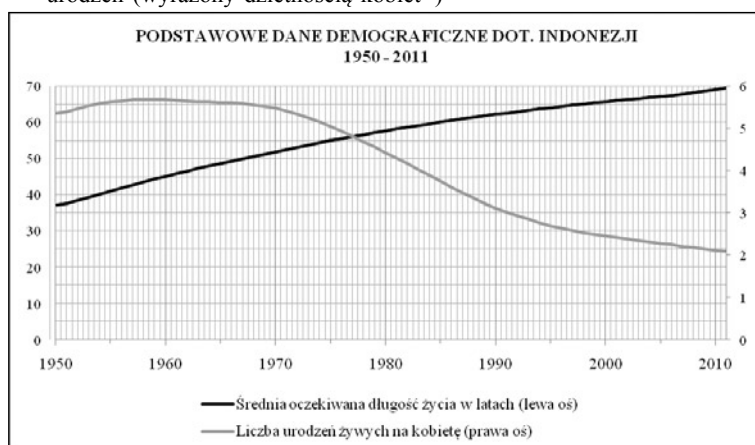
<sup>38</sup> Tamże, s. 21; E. Kupiecka, *Kryzys finansowy w Indonezji w latach 1997–1998*, „Materiały i Studia, NBP”, nr 167, Warszawa 2003, s. 41, [http://www.nbp.pl/publikacje/materiały\\_i\\_studia/msl167.pdf](http://www.nbp.pl/publikacje/materiały_i_studia/msl167.pdf) [dostęp: 10.09.2013].

<sup>39</sup> W. H. C. Frederick, J. Kuipers, J. T. Lindblad, B. A. King, J. B. Haseman, *Indonesia: A Country Study*, [w:] T. R. Leinbach, W. H. Frederick, R. L. Worden, (red.), „The Journal of Asian Studies”, 1994, nr 53, s. 996.

<sup>40</sup> Opracowanie własne na podstawie: Badan Pusat Statistik (2013b), *Statistics Indonesia*, <http://www.bps.go.id/eng/index.php> [dostęp: 15.05.2013]; J. Hardjono, N. Akhmadi, S. Sudarno (red.), *Poverty and Social Protection in Indonesia*, s. 13.

Sukces wzrostu gospodarczego okresu Sukarno i Suharto jest szczególnie widoczny, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że po uzyskaniu niepodległości Indonezja była w przeważającej mierze państwem chłopskim. W 1960 roku spośród około 92 mln mieszkańców tylko 13 mln (15 proc.) żyło w miastach. W ciągu pięćdziesięciu lat nastąpiło gruntowne przeobrażenie się społeczeństwa indonezyjskiego – liczba ludności wzrosła ponad dwukrotnie, do około 240 milionów z czego liczba mieszkańców miast zwiększyła się prawie dziesięciokrotnie, do około 123 milionów (Wykres 4). Jednocześnie poprawiały się warunki życia – średnia oczekiwana długość trwania życia wzrosła z poniżej 40 do prawie 70 lat, a dzietność kobiet spadła z ponad pięciu do dwóch (co pozwoliło na opanowanie eksplozji demograficznej).

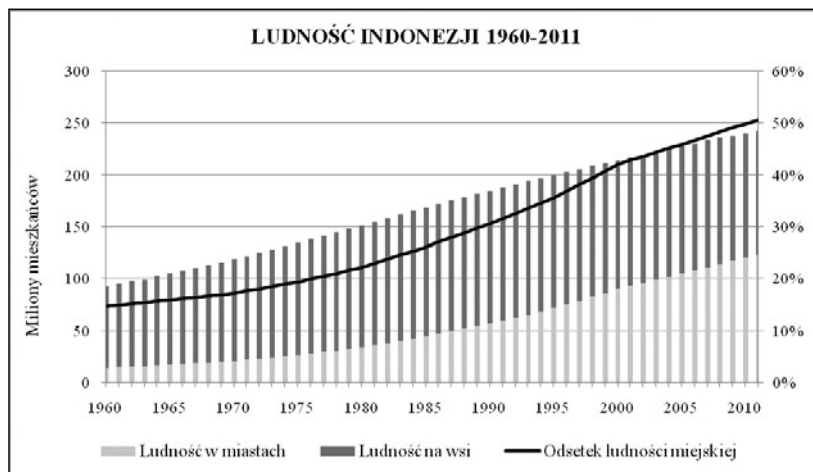
**Wykres 4.** Wzrost poziomu życia (wyrażony wzrostem długości życia) oraz spadek liczby urodzeń (wyrażony dzietnością kobiet<sup>41</sup>)



Te dwa procesy; boom demograficzny oraz gwałtowna (zwłaszcza od lat dziewięćdziesiątych) urbanizacja pokazują dwa obszary wyzwania, z jakimi musiały zmierzyć się władze Indonezji. Po pierwsze, by możliwa była poprawa warunków życia, tempo wzrostu gospodarczego musiało być większe niż tempo przyrostu ludności. Po drugie, gwałtowna urbanizacja wskazuje na lepsze warunki życia w indonezyjskich miastach niż na wsi (proces urbanizacji wpisuje się zresztą w trend obserwowany na całym świecie, a zwłaszcza w krajach, które były wówczas nazywano rozwijającymi się). Dodatkowo specyfiką Indonezji jest jej bardzo nierównomiernie zaludnienie. Na Jawie mieszka ok. 136,5 mln ludzi, czyli ponad połowa ludności Indonezji (237,5 mln; dane spisowe z 2010 roku<sup>42</sup>), co czyni ją wyspą o największej populacji i jednocześnie najgęściej zaludnioną na świecie.

<sup>41</sup> Opracowanie własne na podstawie: The World Bank (2012b), *Indonesia. World Bank Data*, <http://data.worldbank.org/country/indonesia?display=default> [dostęp: 26.05.2012].

<sup>42</sup> Badan Pusat Statistik, *HASIL SENSUS PENDUDUK 2010. Data Agregat per Provinsi*, Jakarta 2010.

Wykres 5. Wzrost liczby ludności oraz mieszkańców miast w latach 1960–2010<sup>43</sup>

## Indonezyjskie prowincje – zróżnicowanie regionów

Jednym z globalnych procesów kształtujących dzisiejszy świat są procesy konwergencji (zrównywania) i dywergencji (różnicowania) rozwoju poszczególnych państw i regionów. Na dominację każdego z tych procesów można znaleźć wiele przykładów. Jednak Indonezja przez ostatnie 40 lat bez wątpienia należała do państw nadrabiających dystans do tzw. „krajów wysoko rozwiniętych”. Jednym ze zjawisk kształtujących obecnie rzeczywistość na obszarze Unii Europejskiej jest konwergencja państw przy jednoczesnej dywergencji regionów. Jednocześnie jednak – pomimo unijnej polityki rozwojowej nastawionej na spójność społeczną i terytorialną – rosną różnice pomiędzy regionami w obrębie poszczególnych państw<sup>44</sup>. Przy opisanym wyżej zróżnicowaniu regionów Indonezji warto zweryfikować czy kraj próbujący gonić „azjatyckie tygrysy” – np. Japonię czy Malesję – płaci za to cenę większego rozwarstwienia pomiędzy wyspami.

Indonezja jest podzielona na 36 prowincji; na gęsto zaludnionych wyspach – Jawie i Sumatrze znajduje się odpowiednio 6 i 10 prowincji (na potrzeby tego opracowania prowincja obejmująca Archipelag Riau jest traktowana jako część wielkiego regionu Sumatry), wielkie wyspy o relatywnie małej populacji – Borneo (Kalimantan), Celebes (Sulawesi) i Nowa Gwinea są podzielone na

<sup>43</sup> Opracowanie własne na podstawie: The World Bank (2012b), *Indonesia. World Bank Data*, <http://data.worldbank.org/country/indonesia?display=default> [dostęp: 26.05.2012].

<sup>44</sup> G. Gorzelak, *Rozwój polskich regionów a polityka spójności Unii Europejskiej*. [w:] G. Gorzelak (red.), *Polska regionalna i lokalna w świetle badań EUROREG-u*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007; M. W. Kozak, *Rola funduszy Unii Europejskiej w rozwoju regionalnym*, [w:] G. Gorzelak (red.), *Polska regionalna*.

Mapa 1. Podział administracyjny Indonezji<sup>45</sup>

odpowiednio 5, 6 i 2 prowincje, a każdy z archipelagów Małych Wypw Sundajskich oraz Moluków – na dwie prowincje. W przypadku niektórych danych statystycznych BPS podaje dane dla wysp (archipelagów), a nie prowincji – dotyczy to głównie Nowej Gwinei (dane dla prowincji Papua i Papua Barat są zagregowane do regionu Papua) i Moluków (dane dla prowincji Maluku i Maluku Utara są zagregowane do regionu Maluku). Poniżej analizowane są kolejno dane dot. wzrostu gospodarczego, średniej długości trwania życia, analfabetyzmu, ubóstwa oraz HDI obliczanego przez BPS.

## Wzrost gospodarczy

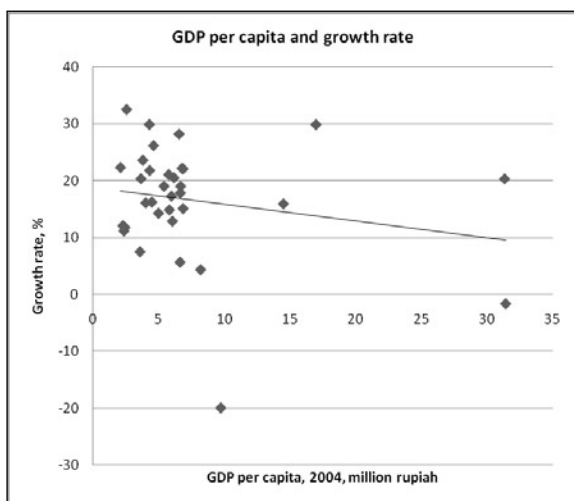
Rycina 1 ilustruje słabą zależność pomiędzy PKB per capita, a wzrostem gospodarczym. Zależność ta jest słaba z dwóch przyczyn: po pierwsze nie ma ona przebiegu liniowego, a po drugie próba jest za mała, by wyciągać definitywne wnioski dotyczące tendencji. Wyraźnie za to widać, że indonezyjskie prowincje dzielą się na dwie grupy (oś pozioma): większość stanowią biedniejsze prowincje (z PKB per capita poniżej 10 tys. USD), a mniejszość – te bogatsze (z PKB per capita powyżej 10 tys. USD). W przypadku obu tych grup zróżnicowanie tempa wzrostu jest bardzo duże; większe jednak wśród prowincji biedniejszych (od ok. –20 proc. do ponad 30 proc.) niż wśród bogatszych (od ok. –3 proc. do ok. 30 proc.). Przyczyną może być tzw. efekt bazy ekonomicznej – jeżeli wyjściowa wartość PKB jest niska, każdy wzrost lub spadek PKB odnosi się do niższej wartości bazowej, stąd też łatwiej osiągnąć wysoki wzrost gospodarczy (ale łatwiej też o wysokie spadki PKB). Im wyższa wyjściowa wartość PKB, tym mniejsze wahania tempa wzrostu. Ponadto nawet niski wzrost PKB, ale od wysokiej bazy (wysokiej wartości PKB) w liczbach bezwzględnych może być bardzo wysoki. Dlatego też więcej informacji daje porównanie tempa wzrostu PKB poszczególnych prowincji (Wykresy 6 i 7). Dane najlepiej obrazujące gospodarczy wymiar rozwoju – pokazujące wartości bezwzględne PKB dla

<sup>45</sup> Podział administracyjny Indonezji, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Indonezja\\_-\\_mapa\\_administracyjna.png](http://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Indonezja_-_mapa_administracyjna.png) [dostęp: 28.10.2013].

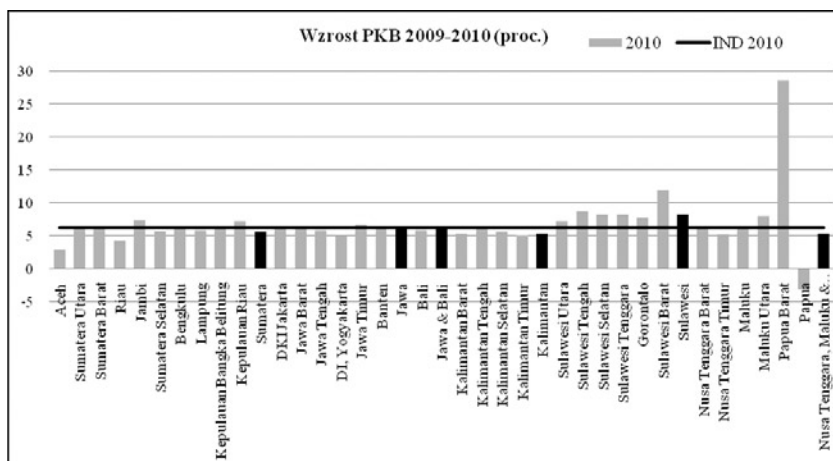


wszystkich prowincji zawierają niestety błędy – wartość PKB poszczególnych prowincji nie sumuje się do wartości PKB całego kraju.

**Rycina 1.** PKB per capita i wzrost PKB (2004–2011). Każdy romb reprezentuje jedną prowincję<sup>46</sup>



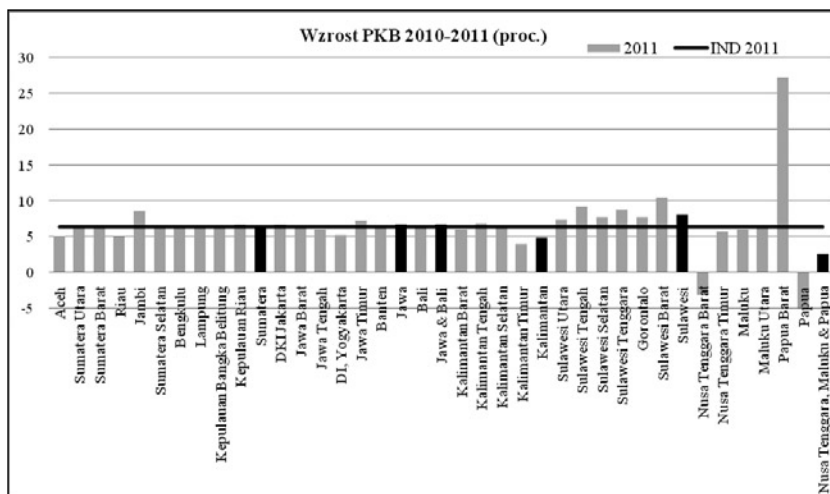
**Wykres 6.** Wzrost PKB 2009–2010. Słupki o czarnej barwie reprezentują zagregowany poziom wzrostu dla prowincji należących do większych regionów, pozioma linia reprezentuje średni wzrost dla całej Indonezji w tym samym okresie<sup>47</sup>.



<sup>46</sup> B. Lengyel, *Regional development and disparities in Indonesia: GDP per capita, HDI, and poverty rate, 2004–2008*, „Research Blog of Balázs Lengyel”, <http://blengyel.wordpress.com/2011/04/07/regional-development-and-disparities-in-indonesia-gdp-per-capita-hdi-and-poverty-rate-2004-2008/> [dostęp: 28.05.2013].

<sup>47</sup> Opracowanie własne na podstawie: Badan Pusat Statistik (2013b), *Statistics Indonesia*, <http://www.bps.go.id/eng/index.php> [dostęp 05.05.2013].

Wykres 7. Wzrost PKB 2010–2011. Słupki o czarnej barwie reprezentują zagregowany poziom wzrostu dla prowincji należących do większych regionów, pozioma linia reprezentuje średni wzrost dla całej Indonezji w tym samym okresie<sup>48</sup>.



Na podstawie powyższych wykresów można wnioskować, że wzrost gospodarczy prowincji Jawy i Sumatry jest bliski średniemu wzrostowi w kraju. Jednocześnie jawajskie prowincje mają średnio najwyższy PKB w kraju<sup>49</sup>. Jediną wyspą, która zdaje się doganiać Jawę jest Sulawesi. Tempo wzrostu prowincji Kalimantanu, Nussa Tenggara oraz Papui i Moluków jest niższe niż średnia dla kraju. Taki obraz pozwala sądzić, że biedniejsze prowincje wolniej się bogacą od prowincji bogatych (a niektóre są wręcz w recesji – jak np. prowincja Papua). Biorąc pod uwagę efekt bazy ekonomicznej, w przypadku wartości bezwzględnych ta dywergencja regionów ma prawdopodobnie jeszcze większą skalę – jednak by to w pełni potwierdzić należałoby sięgnąć do wiarygodnych danych dot. wartości PKB prowincji w cenach stałych. Wyjątkiem od tego trendu są prowincje Sulawesi.

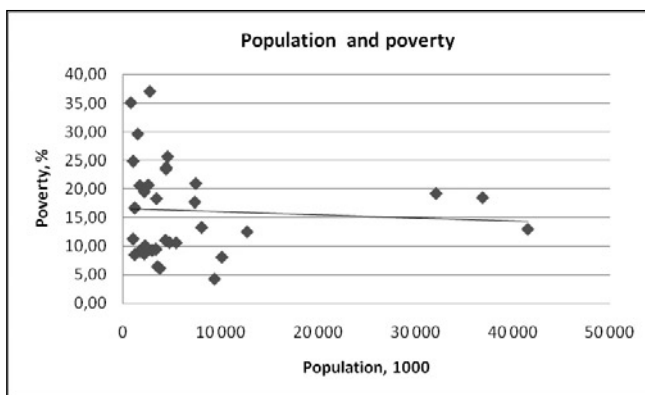
## Ubóstwo

Podobnie jak w przypadku wzrostu PKB, zróżnicowanie odsetka ubóstwa jest bardzo duże, niezależnie od wielkości populacji. Wyjątkiem są trzy najludniejsze, liczące powyżej 30 mln mieszkańców prowincje Indonezji (Jawa Wschodnia, Zachodnia i Centralna – widoczne po prawej stronie ryciny), w których odsetek żyjących w ubóstwie nie jest tak zróżnicowany i jest zbliżony do indonezyjskiej średniej.

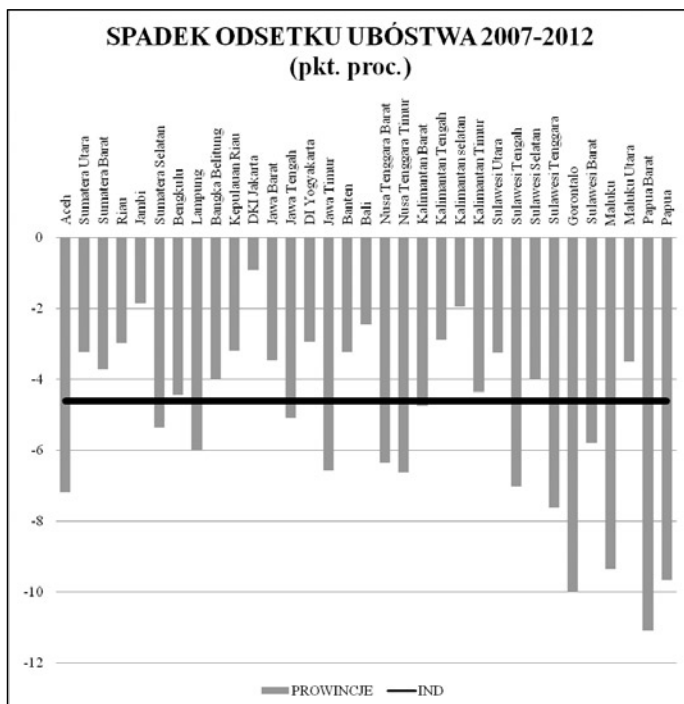
<sup>48</sup> Opracowanie własne na podstawie: Badan Pusat Statistik (2013b).

<sup>49</sup> Por. Badan Pusat Statistik. (2013c), *Gross Regional Domestic Product at 2000 Constant Market Prices by Provinces, 2004–2011 (Million Rupiahs)*, [http://www.bps.go.id/eng/tab\\_sub/view.php?kat=2&tabel=1&daftar=1&id\\_subyek=52&notab=2](http://www.bps.go.id/eng/tab_sub/view.php?kat=2&tabel=1&daftar=1&id_subyek=52&notab=2) [dostęp: 05.05.2013].

Rycina 2. Populacja prowincji i odsetek żyjących w ubóstwie (2010). Każdy romb reprezentuje jedną prowincję<sup>50</sup>



Wykres 8. Zmiana odsetka ubóstwa w latach 2007–2012. Słupki o szarej barwie reprezentują zmianę w odsetku ubóstwa w poszczególnych prowincjach, pozioma linia reprezentuje zmianę tego odsetka w skali całego kraju<sup>51</sup>



<sup>50</sup> B. Lengyel, *Regional development and disparities in Indonesia: GDP per capita, HDI, and poverty rate, 2004–2008*, „Research Blog of Balázs Lengyel”, <http://blengyel.wordpress.com/2011/04/07/regional-development-and-disparities-in-indonesia-gdp-per-capita-hdi-and-poverty-rate-2004-2008/> [dostęp: 28.05.2013].

<sup>51</sup> Opracowanie własne na podstawie: Badan Pusat Statistik (2013b).

**Tabela 3.** Zmiana odsetka ubóstwa w latach 2007–2012. Intensywność barwy zielonej lub czerwonej zależy od różnicy pomiędzy odsetkiem ubóstwa w danej prowincji, a odsetkiem ubóstwa w Indonezji w 2012 roku. Im wyższy jest odsetek ubóstwa w danej prowincji względem kraju, tym bardziej intensywny odcień przybiera barwa czerwona; im niższy jest odsetek ubóstwa w danej prowincji względem kraju, tym bardziej intensywny odcień przybiera barwa zielona<sup>52</sup>.

Prowincja	Region (wyspy)	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Aceh	SUMATRA	26,7	23,5	21,8	21,0	19,6	19,5
Sumatera Utara		13,9	12,6	11,5	11,3	11,3	10,7
Sumatera Barat		11,9	10,7	9,5	9,5	9,0	8,2
Riau		11,2	10,6	9,5	8,7	8,5	8,2
Jambi		10,3	9,3	8,8	8,3	8,7	8,4
Sumatera Selatan		19,2	17,7	16,3	15,5	14,2	13,8
Bengkulu		22,1	20,6	18,6	18,3	17,5	17,7
Lampung		22,2	21,0	20,2	18,9	16,9	16,2
Bangka Belitung		9,5	8,6	7,5	6,5	5,8	5,5
Kepulauan Riau		10,3	9,2	8,3	8,1	7,4	7,1
DKI Jakarta		JAWA I BALI	4,6	4,3	3,6	3,5	3,8
Jawa Barat	13,6		13,0	12,0	11,3	10,7	10,1
Jawa Tengah	20,4		19,2	17,7	16,6	15,8	15,3
DI Yogyakarta	19,0		18,3	17,2	16,8	16,1	16,1
Jawa Timur	20,0		18,5	16,7	15,3	14,2	13,4
Banten	9,1		8,2	7,6	7,2	6,3	5,9
Bali	6,6		6,2	5,1	4,9	4,2	4,2
Nusa Tenggara Barat	NUSA TENGGARA	25,0	23,8	22,8	21,6	19,7	18,6
Nusa Tenggara Timur		27,5	25,7	23,3	23,0	21,2	20,9
Kalimantan Barat	KALIMANTAN	12,9	11,1	9,3	9,0	8,6	8,2
Kalimantan Tengah		9,4	8,7	7,0	6,8	6,6	6,5
Kalimantan Selatan		7,0	6,5	5,1	5,2	5,3	5,1
Kalimantan Timur		11,0	9,5	7,7	7,7	6,8	6,7
Sulawesi Utara	SULAWESI	11,4	10,1	9,8	9,1	8,5	8,2
Sulawesi Tengah		22,4	20,8	19,0	18,1	15,8	15,4
Sulawesi Selatan		14,1	13,3	12,3	11,6	10,3	10,1
Sulawesi Tenggara		21,3	19,5	18,9	17,1	14,6	13,7
Gorontalo		27,4	24,9	25,0	23,2	18,8	17,3
Sulawesi Barat		19,0	16,7	15,3	13,6	13,9	13,2
Maluku		MOLUKI I PAPUA	31,1	29,7	28,2	27,7	23,0
Maluku Utara	12,0		11,3	10,4	9,4	9,2	8,5
Papua Barat	39,3		35,1	35,7	34,9	31,9	28,2
Papua	40,8		37,1	37,5	36,8	32,0	31,1
<b>Indonezja</b>	<b>KRAJ</b>		<b>16,6</b>	<b>15,4</b>	<b>14,2</b>	<b>13,3</b>	<b>12,5</b>

<sup>52</sup> Opracowanie własne na podstawie: Badan Pusat Statistik (2013b).

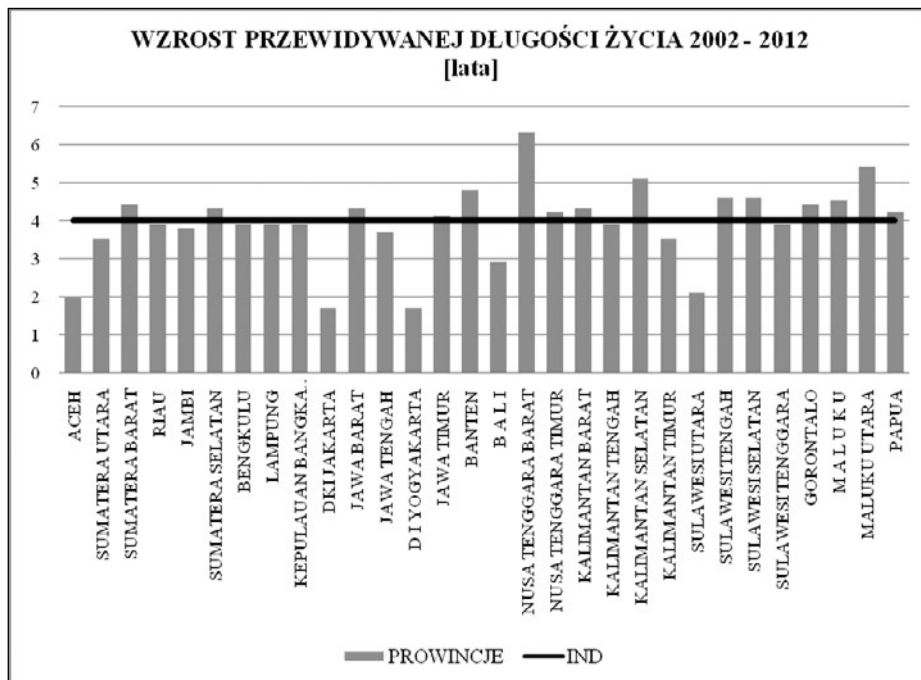
Na podstawie Tabeli 3 można wysnuć podobne wnioski, co w przypadku wzrostu gospodarczego – odsetki ubóstwa na Jawie (wraz z Bali) oraz Sumatrze są bliskie średniej krajowej, podczas gdy prowincje peryferyjne – Nusa Tegarra, Papua i Moluki zmagają się ze znaczącym problemem ubóstwa. Ciekawym przypadkiem są Kalimantan i Sulawesi – prowincje Kalimantanu notują znacząco niższe wskaźniki ubóstwa niż średnia dla kraju, podczas gdy na Sulawesi odsetek żyjących poniżej linii ubóstwa jeszcze w 2007 roku był znacząco wyższy niż średnio w kraju, podczas gdy w 2012 roku był już do średniej krajowej bardzo zbliżony. Tę obserwację potwierdza Wykres 8 – redukcja ubóstwa większości prowincji Sulawesi była szybsza od redukcji ubóstwa w kraju. Widać też wyraźnie, że tempo redukcji ubóstwa było najniższe w tych prowincjach, gdzie ubóstwo jest już stosunkowo niskie (m.in. DKI Dżakarta, Bali, Bangka Belitung), zaś wyższe tam, gdzie wciąż znacząca część społeczeństwa żyje w nędzy (m.in. Papua czy Nusa Tenggara). Istotny jest fakt, że niektóre spośród prowincji Jawy (np. Jawa Tengah, Jawa Timur, Yogyakarta) oraz Sumatry (np. Bengkulu, Lampung, Aceh) wciąż mają względnie wysokie wskaźniki dot. ubóstwa. Może to świadczyć to o tym, że na tych wyspach sam wzrost gospodarczy nie wystarczy do szybkiej redukcji ubóstwa – a jest to o tyle istotne, że należą one do prowincji o największej populacji.

W przypadku odsetku ubóstwa następuje zatem konwergencja wśród indonezyjskich regionów – jednak może ona nie mieć trwałego charakteru – utrzymanie szybkiego tempa redukcji ubóstwa w prowincjach o niskim wroście PKB będzie bardzo trudne, zwłaszcza biorąc pod uwagę prowincje relatywnie bogatej Jawy.

## **Przewidywalna długość życia**

Podobnie jak w przypadku ubóstwa, pod względem średniej długości trwania życia sytuacja jest relatywnie najlepsza na Jawie (oraz Bali). Sumatra jest bardzo bliska średniej krajowej. Kalimantan i Sulawesi także są bliskie średniej dla kraju, przy czym znaczne jest zróżnicowanie tego wskaźnika dla różnych prowincji wewnątrz tych wysp. Obszarami o najniższej średniej długości trwania życia są Papua i Moluki oraz Nusa Tenggara (Tabela 4). Na podstawie powyższego widać z kolei, że wydłużenie średniej długości trwania życia jest najwyższe w tych prowincjach, gdzie ten wskaźnik jest najniższy, a najniższe w prowincjach, gdzie długość trwania życia jest średnio najdłuższa. Niepokojącym przypadkiem jest prowincja Aceh, gdzie jeszcze w 2002 roku średnia długość trwania życia była taka sama jak średnia kraju, a już 10 lat później – o dwa lata krótsza od średniej dla kraju. Poza tym wyjątkiem pod względem średniej długości trwania życia następuje konwergencja prowincji.

**Wykres 9.** Wzrost przewidywanej długości życia w latach 2002–2012. Słupki o szarej barwie reprezentują wzrost przewidywanej długości życia w poszczególnych prowincjach, pozioma linia reprezentuje zmianę tego wskaźnika w skali całego kraju<sup>53</sup>.



<sup>53</sup> Opracowanie własne na podstawie: BPS-Statistics Indonesia.

**Tabela 4.** Przewidywana długość trwania życia. Intensywność barwy zielonej lub czerwonej zależy od różnicy pomiędzy przewidywaną długością trwania życia w danej prowincji, a przewidywaną długością trwania życia w Indonezji w danym roku. Im krócej żyją mieszkańcy danej prowincji względem średniej krajowej, tym bardziej intensywny odcień przybiera barwa czerwona; im dłużej żyją mieszkańcy danej prowincji względem średniej krajowej, tym bardziej intensywny odcień przybiera barwa zielona<sup>54</sup>.

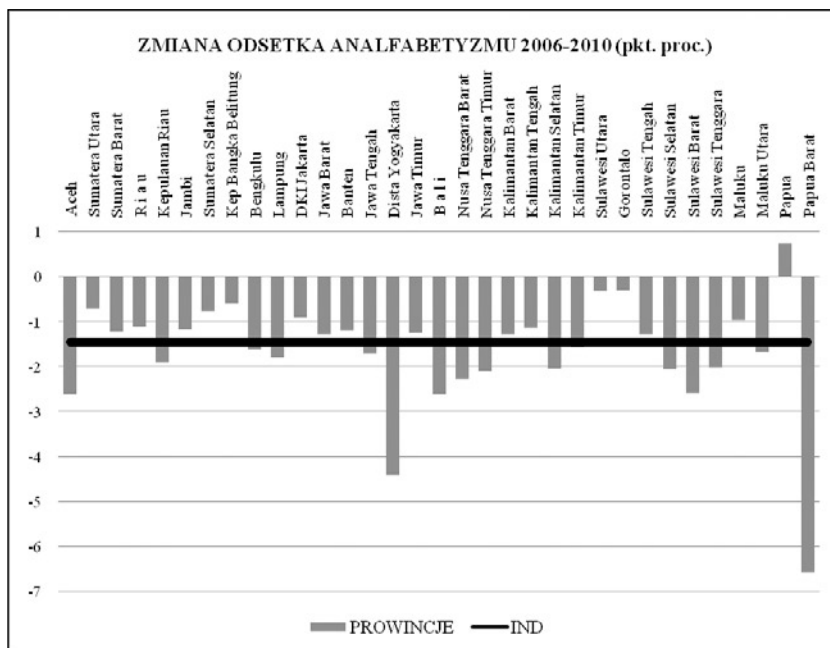
PROWINCJA	WYSPA / REGION	OKRES		
		2000-2005	2005-2010	2010-2015
		-2002	-2007	-2012
Aceh	SUMATRA	67,2	67,3	69,2
Sumatera Utara		68,6	70,5	72,1
Sumatera Barat		66,8	69,2	71,2
Riau		68,0	70,1	71,9
Jambi		67,0	69,1	70,8
Sumatera Selatan		66,9	69,2	71,2
Bengkulu		66,8	68,9	70,7
Lampung		67,9	70,1	71,8
Kepulauan Bangka Belitung		66,9	69,0	70,8
Dki Jakarta		JAWA I BALI	73,0	74,0
Jawa Barat	66,6		69,0	70,9
Jawa Tengah	68,9		71,0	72,6
DI Yogyakarta	73,0		74,0	74,7
Jawa Timur	67,8		70,0	71,9
Banten	64,6		67,3	69,4
Bali	70,6		72,4	73,5
Nusa Tenggara Barat	NUSA TENGGARA	60,9	64,4	67,2
Nusa Tenggara Timur		66,1	68,4	70,3
Kalimantan Barat	KALIMANTAN	66,1	68,5	70,4
Kalimantan Tengah		67,8	70,0	71,7
Kalimantan Selatan		64,1	66,9	69,2
Kalimantan Timur		69,6	71,6	73,1
Sulawesi Utara	SULAWESI	72,3	73,6	74,4
Sulawesi Tengah		64,5	67,0	69,1
Sulawesi Selatan		66,3	68,8	70,9
Sulawesi Tenggara		66,9	69,1	70,8
Gorontalo		66,3	68,7	70,7
Maluku		65,3	67,7	69,8
Maluku Utara	PAPUA I MALUKU	63,3	66,3	68,7
Papua		66,1	68,4	70,3
<b>INDONEZJA</b>	<b>KRAJ</b>	<b>67,2</b>	<b>69,4</b>	<b>71,2</b>

<sup>54</sup> Opracowanie własne na podstawie: *BPS-Statistics Indonesia*, The Australian National University, Demographic Institute Faculty of Economics University of Indonesia. *Data untuk Perencanaan Pembangunan dalam Era Desentralisasi. Improving Data for Decentralized Planning*, [http://www.datastatistik-indonesia.com/portal/index.php?option=com\\_content&task=view&id=922](http://www.datastatistik-indonesia.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=922) [dostęp: 05.05.2013].

## Analfabetyzm

Wskaźnik analfabetyzmu jest najbardziej zróżnicowany pomiędzy poszczególnymi prowincjami (Tabela 5). Charakterystyczny jest jednak fakt, że odsetek niepiśmiennej ludności jest najniższy w prowincjach Sumatry. Jawa jest pod tym względem bardzo zróżnicowana od prowincji Dżakarta, gdzie niepiśmienni stanowią ok. 1 proc. społeczeństwa, aż po prowincję Jawa Timur, gdzie stanowią ponad 11 proc. (na Bali ponad 10 proc.). Podobne zróżnicowanie tego wskaźnika jest na Kalimantanie oraz Sulawesii. Regionem o najgorszej sytuacji są prowincje Nusa Tenggara oraz prowincja Papua, gdzie niepiśmienni stanowią prawie 1/3 społeczeństwa. Sytuacja w tej ostatniej prowincji jest o tyle alarmująca, że jako jedyna notuje wzrost wskaźnika analfabetyzmu (podczas gdy sąsiadująca z nią prowincja Papua Barat notuje największy spadek tego wskaźnika spośród wszystkich prowincji – por. Wykres 10). Co istotne, redukcja analfabetyzmu ma największą skalę w prowincjach Nusa Tenggara oraz tych prowincjach Jawy, gdzie odsetek niepiśmiennych jest najwyższy. Następuje zatem wyraźna konwergencja regionów w tym wymiarze (poza prowincją Papua), przy czym warto podkreślić, że jedynie w przypadku analfabetyzmu różnice wewnątrz poszczególnych wysp są porównywalne z różnicami pomiędzy wyspami.

**Wykres 10.** Zmiana odsetka analfabetyzmu 2006–2010. Słupki o szarej barwie reprezentują zmianę wskaźnika analfabetyzmu w poszczególnych prowincjach, pozioma linia reprezentuje zmianę tego wskaźnika w skali całego kraju<sup>55</sup>.



<sup>55</sup> Opracowanie własne na podstawie: Badan Pusat Statistik (2013b).



**Tabela 5.** Odsetek ludności nie umiejącej czytać i pisać. Intensywność barwy zielonej lub czerwonej zależy od różnicy wartości wskaźnika analfabetyzmu pomiędzy daną prowincją, a średnią dla kraju dla danego roku. Im wskaźnik analfabetyzmu jest wyższy w danej prowincji względem średniej krajowej, tym bardziej intensywny odcień przybiera barwa czerwona; im wskaźnik analfabetyzmu jest niższy w danej prowincji względem średniej krajowej, tym bardziej intensywny odcień przybiera barwa zielona<sup>56</sup>.

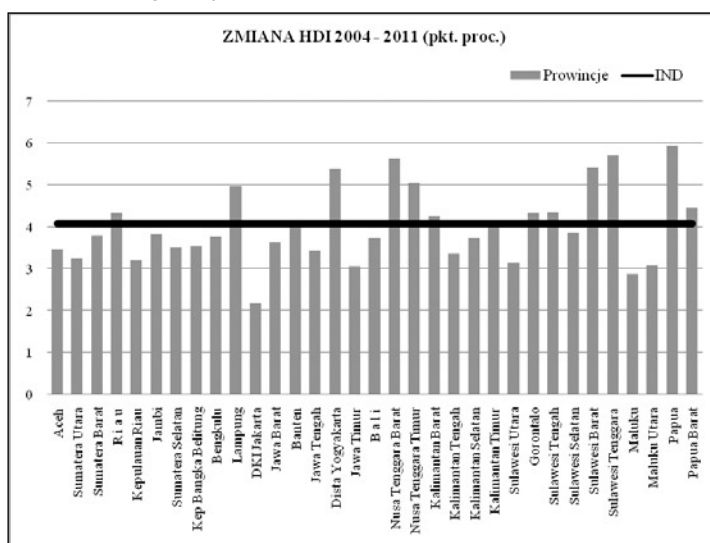
Prowincja	Region (wyspy)	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Aceh	SUMATRA	5,73	5,49	4,06	3,61	3,12	4,16
Sumatera Utara		3,39	3,27	2,96	2,85	2,68	3,17
Sumatera Barat		4,12	3,90	3,34	3,19	2,91	3,80
Riau		2,76	2,72	2,24	1,89	1,65	2,39
Kepulauan Riau		4,71	4,33	4,19	3,92	2,81	2,33
Jambi		5,29	5,17	4,69	4,49	4,12	4,48
Sumatera Selatan		3,41	3,34	2,95	2,79	2,64	3,35
Kep Bangka Belitung		5,14	5,13	4,66	4,59	4,54	4,40
Bengkulu		6,31	6,09	5,40	5,10	4,70	4,87
Lampung		7,16	6,87	6,37	5,63	5,36	4,98
DKI Jakarta	JAWA I BALI	1,77	1,24	1,26	1,06	0,87	1,17
Jawa Barat		5,09	4,68	4,47	4,02	3,82	4,04
Banten		4,99	4,76	4,79	4,05	3,80	3,75
Jawa Tengah		11,76	11,38	10,76	10,54	10,05	9,66
Daista Yogyakarta		13,57	12,22	10,55	9,82	9,16	8,51
Jawa Timur		12,90	12,58	12,69	12,20	11,66	11,48
Bali		14,21	14,02	13,06	12,78	11,60	10,83
Nusa Tenggara Barat	NUSA	21,22	20,25	20,15	19,82	18,95	16,76
Nusa Tenggara Timur	TENGGARA	13,50	12,75	12,34	12,04	11,41	12,37
Kalimantan Barat	KALIMANTAN	11,01	10,60	11,48	10,30	9,74	9,97
Kalimantan Tengah		3,65	3,36	2,73	2,61	2,52	3,14
Kalimantan Selatan		6,10	5,95	4,92	4,59	4,06	4,34
Kalimantan Timur		4,52	4,30	3,64	3,11	2,95	3,01
Sulawesi Utara	SULAWESI	1,01	1,05	0,85	0,78	0,70	1,15
Gorontalo		4,30	4,25	4,49	4,29	4,00	5,31
Sulawesi Tengah		5,19	5,14	4,32	4,22	3,92	5,49
Sulawesi Selatan		14,30	13,76	13,47	12,98	12,25	11,93
Sulawesi Barat		14,10	13,60	12,69	12,41	11,52	12,39
Sulawesi Tenggara		10,16	9,50	8,85	8,49	8,15	8,71
Maluku		MOLUKU I PAPUA	3,50	3,15	2,69	2,58	2,54
Maluku Utara	5,59		5,35	4,56	4,26	3,92	3,99
Papua	30,99		24,94	27,53	29,71	31,73	35,92
Papua Barat	11,45		9,68	7,85	7,06	4,88	7,59
<b>Indonezja</b>	<b>KRAJ</b>	<b>8,55</b>	<b>8,13</b>	<b>7,81</b>	<b>7,42</b>	<b>7,09</b>	<b>7,19</b>

<sup>56</sup> Opracowanie własne na podstawie: Badan Pusat Statistik (2013b).

## HDI – podsumowanie

Badan Pusat Statistik nie podaje wartości poszczególnych składowych obliczanego przez siebie HDI dla prowincji. Niemniej stosując się do metodologii przyjętej w tworzeniu HDI można stwierdzić, że zmiany wartości wskaźników odpowiadających sferom wzrostu gospodarczego, zdrowia i edukacji znajdują potwierdzenie w zmianach wartości HDI obliczanego przez BPS. Na podstawie powyższego wykresu można zauważyć, że wzrost wskaźnika HDI jest relatywnie wyższy w prowincjach o najniższych wartościach wskaźników dot. zdrowia, edukacji i wzrostu gospodarczego, zaś tam, gdzie te wskaźniki są wysokie – relatywnie niższy. Bogatsze regiony – prowincje Jawy (i Bali) oraz pojedyncze prowincje Sumatry, Kalimantanu oraz Sulawesi notują niższy wzrost HDI niż regiony biedniejsze. Proces ten można określić dywergencją regionów pod względem PKB i konwergencją regionów pod względem HDI. Wynika to głównie z faktu, że biedniejsze prowincje nadrabiają straty w sferze zdrowia i edukacji, a ich relatywnie duży postęp może wynikać z dużego zacofania. Patrząc na liczby bezwzględne wyraźnie widać obszary problemowe – Nusa Tenggara, oraz prowincje na Nowej Gwinei (Papua i Papua Barat). Różnice wewnątrz Kalimantanu i Sulawesi są często większe niż pomiędzy wyspami – wynika to prawdopodobnie z faktu, że niektóre z tych prowincji pełnią rolę „surowcową” (np. Kalimantan Timur); poza tym przy stosunkowo niewielkiej populacji wystarczy, że poprawi się sytuacja w kilku dużych miastach, by było to widoczne od strony danych statystycznych.

**Wykres 11.** Zmiana wartości HDI 2004–2011. Słupki o szarej barwie reprezentują zmiany HDI w poszczególnych prowincjach, pozioma linia reprezentuje zmianę tego wskaźnika w skali całego kraju<sup>57</sup>.



<sup>57</sup> Badan Pusat Statistik (2013a).

Ciekawa wydaje się obserwacja, że największy wzrost HDI notowały prowincje o najwyższych wskaźnikach ubóstwa – przede wszystkim prowincje Nusa Tenggara, poszczególne prowincje Sulawesi, prowincja Lampung na Sumatrze oraz Papua i Papua Barat. Jako że zmiany wskaźnika HDI w przypadku Indonezji w większym stopniu zależą od sfer edukacji oraz zdrowia niż od sfery gospodarczej pozwala to sądzić, że spadek ubóstwa idzie w parze z poprawą w obu tych sferach. Jednak określenie czy lepszy dostęp do edukacji i poprawa stanu zdrowia przyczyniają się do redukcji ubóstwa, czy też przeciwnie – wychodzące z ubóstwa warstwy społeczne mogą sobie pozwolić na lepsze odżywianie (i w konsekwencji na poprawę stanu zdrowia) i edukację wymaga dalszych badań. Kolejnym obszarem badań powinno być zróżnicowanie wewnątrz prowincji oraz różnice pomiędzy miastami, a wsią.

### Literatura:

- Badan Pusat Statistik, *Perkembangan Beberapa Indikator Utama Indonesia, Trends of the Selected Socio-Economic Indicators of Indonesia*, Statistics, Jakarta 2011, [http://www.bps.go.id/booklet/Booklet\\_Agustus\\_2012.pdf](http://www.bps.go.id/booklet/Booklet_Agustus_2012.pdf) [dostęp: 18.09.2012].
- Badan Pusat Statistik (2013a), *Indeks Pembangunan Manusia Provinsi dan Nasional, 1996 – 2011*, [http://www.bps.go.id/tab\\_sub/view.php?tabel=1&daftar=1&id\\_subyek=26&notab=2](http://www.bps.go.id/tab_sub/view.php?tabel=1&daftar=1&id_subyek=26&notab=2) [dostęp: 30.09.2013].
- Badan Pusat Statistik (2013b), *Statistics Indonesia*, <http://www.bps.go.id/eng/index.php> [dostęp: 05.05.2013].
- Badan Pusat Statistik (2013c), *Gross Regional Domestic Product at 2000 Constant Market Prices by Provinces, 2004–2011 (Million Rupiahs)*, [http://www.bps.go.id/eng/tab\\_sub/view.php?kat=2&tabel=1&daftar=1&id\\_subyek=52&notab=2](http://www.bps.go.id/eng/tab_sub/view.php?kat=2&tabel=1&daftar=1&id_subyek=52&notab=2), [dostęp: 05.05.2013].
- L. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję. Nowy Ład generała Suharto*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2012.
- BPS-Statistics Indonesia, The Australian National University, Demographic Institute Faculty of Economics University of Indonesia. Data untuk Perencanaan Pembangunan dalam Era Desentralisasi. Improving Data for Decentralized Planning, [http://www.datastatistik-indonesia.com/portal/index.php?option=com\\_content&task=view&id=922](http://www.datastatistik-indonesia.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=922), [dostęp: 05.05.2013]
- W. Buiter, E. Rahbari, *Global Growth Generators: Moving beyond “Emerging Markets” and “BRIC. Analysis*, <http://www.nber.org/~wbuiter/3G.pdf>, [dostęp: 18.04.2011].
- CIA, THE WORLD FACTBOOK 2013, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html>, [dostęp: 01.05.2013].
- R. Cribb, C. Brown, *Modern Indonesia. A history since 1945*, Longman, London and New York 1995.
- W. Fengler, *Indonesia's Economic Geography and Fiscal Decentralization 10 years after designing the big bang*, maszynopis referatu wygłoszonego podczas konferencji: *Indonesian Regional Science Association Conference (IRSA Institute) Regional*

- Development in Indonesia: Political Economic Perspectives*, The World Bank, Bogor 2009, [http://siteresources.worldbank.org/INTINDONESIA/Resources/226271-11176706430507/3681211-1180923540599/3842239-1238392628503/IND\\_Decentralization.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTINDONESIA/Resources/226271-11176706430507/3681211-1180923540599/3842239-1238392628503/IND_Decentralization.pdf), [dostęp: 08.07.2013]
- W. H. Frederick, C. J. Kuipers, J. T. Lindblad, B. A. King, J. B. Haseman, *Indonesia: A Country Study*, [w:] T. R. Leinbach, W. H. Frederick, R. L. Worden, (red.), „The Journal of Asian Studies”, 1994, nr 53, s. 996.
- A. García-Herrero, D. Navia, M. Nigrinis, *Why investors should focus on BBVA EAGLEs*, Economic Analysis, Madrid 2010.
- M. Geoghegan, *From West to East. Speech to the American Chamber of Commerce in Hong Kong*, HSBC, Hong Kong 2010, <http://www.china-briefing.com/news/wp-content/uploads/2010/04/HSBC-Speech-27Apr10.pdf>, [dostęp: 02.05.2012].
- G. Gorzelak, *Rozwój polskich regionów a polityka spójności Unii Europejskiej*, [w:] G. Gorzelak (red.), *Polska regionalna i lokalna w świetle badań EUROREG-u*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- R. Kaplan, *Monsun. Ocean Indyjski i przyszłość amerykańskiej dominacji*, Wydawnictwo Czarne, Warszawa 2012.
- Kementarian Dalam Negeri Republik Indonesia*, Buku Induk Kode dan Data Wilayah Administrasi Pemerintahan per Provinsi, Kabupaten/Kota dan Kecamatan Seluruh Indonesia. Kementarian Dalam Negeri Republik Indonesia 2013, <http://www.kemendagri.go.id/media/documents/2013/04/29/f/i/file.pdf>, [dostęp: 12.11.2013].
- M. Kozak, A. Pyszkowski, R. Szewczyk, *Słownik rozwoju regionalnego*, Polska Agencja Rozwoju Regionalnego, Warszawa 2000, [http://www.podkarpackie.pl/rr/fs/przedam/mat\\_pomoc/slownik\\_rozwoju\\_regionalnego-PARP.pdf](http://www.podkarpackie.pl/rr/fs/przedam/mat_pomoc/slownik_rozwoju_regionalnego-PARP.pdf), [dostęp: 05.10.2013].
- M. W. Kozak, *Rola funduszy Unii Europejskiej w rozwoju regionalnym*, [w:] G. Gorzelak (red.), *Polska regionalna i lokalna w świetle badań EUROREG-u*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- E. Kupiecka, *Kryzys finansowy w Indonezji w latach 1997–1998*, „Materiały i Studia, NBP”, nr 167, Warszawa 2003, [http://www.nbp.pl/publikacje/materiały\\_i\\_studia/ms167.pdf](http://www.nbp.pl/publikacje/materiały_i_studia/ms167.pdf), [dostęp: 10.09.2013].
- B. Lengyel, *Regional development and disparities in Indonesia: GDP per capita, HDI, and poverty rate, 2004–2008*, „Research Blog of Balázs Lengyel”, <http://blengyel.wordpress.com/2011/04/07/regional-development-and-disparities-in-indonesia-gdp-per-capita-hdi-and-poverty-rate-2004-2008/>, [dostęp: 28.05.2013].
- Library of Congress – Federal Research Division Country, COUNTRY PROFILE: INDONESIA, <http://memory.loc.gov/frd/cs/profiles/Indonesia.pdf>, [dostęp: 20.05.2013].
- I. Sagan, *Teorie rozwoju regionalnego i ich praktyczne zastosowanie*, [w:] G. Gorzelak, A. Tucholska (red.), *Rozwój, region, przestrzeń*, Ministerstwo Rozwoju Regionalnego Departament Informacji i Promocji, Centrum Europejskich Studiów Regionalnych i Lokalnych UW (EUROREG), Warszawa 2007, s. 91–108.

- A. K. Sen, *The Quality of Life*, [w:] M. C. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford Clarendon Press, New York 1993.
- A. K. Sen, S. Anand, *Human Development Index: Methodology and Measurement*, „Occasional Papers”, Human Development Report Office, New York 1994, [http://hdr.undp.org/en/media/Anand\\_and\\_Sen\\_HDI.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/Anand_and_Sen_HDI.pdf), [dostęp: 12.12.2012].
- The Economist, BRICS and BICIS. The World in 2010*, [http://www.economist.com/blogs/theworldin2010/2009/11/acronyms\\_4](http://www.economist.com/blogs/theworldin2010/2009/11/acronyms_4), [dostęp: 09.08.2011].
- The World Bank (2012a), *World Development Indicators and Global Development Finance. Indonesia*, <http://databank.worldbank.org/Data/Views/Reports/Table-View.aspx?IsShared=true&IsPopular=country>, [dostęp: 15.05.2013].
- The World Bank (2012b), *Indonesia. World Bank Data*, <http://data.worldbank.org/country/indonesia?display=default>, [dostęp 26.05.2012].
- M. ul Haq, *The Birth of the Human Development Index*, [w:] S. Fukuda-Parr, A. K. Shiva Kumar (red.), *Readings in Human Development*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 127–137, [http://www.cid.harvard.edu/events/papers/ulhaq\\_humandevindexchap\\_030201.pdf](http://www.cid.harvard.edu/events/papers/ulhaq_humandevindexchap_030201.pdf).
- UNDP, *Measuring Human Development. A Primer*, Guidelines and tools for statistical research analysis and advocacy, Bangkok 2007, [http://hdr.undp.org/en/media/Primer\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/Primer_complete.pdf), [dostęp: 02.02.2013].
- UNDP, *Human Development Report 2010. The Real Wealth of Nations : Pathways to Human Development*, Palgrave MacMillan, New York 2010, [http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2010\\_EN\\_Complete\\_reprint.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Complete_reprint.pdf), [dostęp: 05.12.2012].
- UNDP (2013a), *International Human Development Indicators. Human Development Reports*, <http://hdr.undp.org/en/statistics/>, [dostęp: 29.09.2013].
- UNDP (2013b), *Database. International Human Development Indicators*, <http://hdr-stats.undp.org/en/tables/>, [dostęp: 29.09.2013].
- J. Hardjono, N. Akhmadi, S. Sudarno (red.), *Poverty and Social Protection in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2010.
- Podział administracyjny Indonezji*, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Indonezja\\_-\\_mapa\\_administracyjna.png](http://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Indonezja_-_mapa_administracyjna.png), [dostęp: 28.10.2013].
- D. Wilson, J. O'Neill, A. Stupnytska, R. Purushothaman, *How Solid are the BRICs?*, Goldman Sachs, 2005, [http://www.sdnbd.org/sdi/issues/economy/BRICs\\_3\\_12-1-05.pdf](http://www.sdnbd.org/sdi/issues/economy/BRICs_3_12-1-05.pdf), [dostęp: 13.05.2011].
- Worldmapper; World Population Atlas. Gridded Population Cartograms*, <http://www.worldpopulationatlas.org/>, [dostęp: 19.01.2012].

**Michał Sęk**

**Spatial aspects of development in Indonesia.  
Convergence of states, divergence of regions?**

(summary)

Author describes historical context of Indonesian development in XX century. Basing on UNDP methodology used in Human Development Reports author describes regional diversity of Indonesian regions. Economical growth in XX century increased discrepancies between wealthy provinces of Java and poor provinces of outer Indonesia. Poor provinces catch up with wealthy provinces in terms of education and health. In XXI century in Indonesia advances regional divergence in economical terms and regional convergence in terms of HDI. [tłum. M. S.]

Izabela Jamrozik

(School of Oriental and African Studies, Uniwersytet Warszawski)

## **Syndrom Stresu Pourazowego w Indonezji – jak zaczęto zwracać uwagę na wpływ katastrof naturalnych oraz konfliktów na ludność lokalną**

Indonezja jest jednym z tych krajów, które są szczególnie narażone na wpływ sił natury: trzęsień ziemi, erupcji wulkanicznych, tsunami, powodzi, a także obsuwania się mas ziemi, ze względu na swoje położenie na styku kilku płyt tektonicznych, ukształtowanie terenu oraz na inne cechy naturalne, a także przez wpływ działalności ludzkiej, m.in. poprzez wycinkę lasów. W dodatku, jako postkolonialne państwo, z ciągle rozwijającą się strukturą ekonomiczną oraz polityczną, składające się z około trzystu różnych grup etnicznych, w którym mówi się w ponad siedmiuset dialektach i wyznaje się oficjalnie sześć religii, nietrudno o przemoc na tle którejś z tych płaszczyzn. Pomimo pewnej dozy wrodzonej odporności na przeciwności losu przeciętny człowiek nie pozostaje bez pewnego stopnia urazu po doświadczeniu dramatycznych wydarzeń.

W poniższym artykule przyjrzę się raczej mało zbadanemu tematowi stresu pourazowego w kontekście Indonezji, choć w tzw. świecie zachodnim dość powszechnie dyskutowanym i wpisanym na listę przypadłości natury psychologicznej. Opierając się na wiadomościach z naukowych opracowań oraz informacji z mediów skupię się na tym, jaki efekt miały traumatyczne wydarzenia na północno zachodni rejon Sumatry, czyli prowincję Aceh, którą dotknęło jedno z największych tsunami ostatnich dziesięcioleci i która borykała się

---

**IZABELA JAMROZIK** – absolwentka studiów licencjackich na Wydziale Indologii Uniwersytetu Warszawskiego oraz studiów magisterskich z zakresu antropologii medycznej na School of Oriental and African Studies w Londynie. Stypendystka programu Darmasiswa, w ramach którego przez rok studiowała na Universitas Andalas w Padang. Opublikowała w Polsce dwa akademickie teksty dotyczące tematu gender w Indonezji. Jest członkinią Stowarzyszenia Polsko-Indonezyjskiego „Sahabat”. Na co dzień mieszka w Londynie i pracuje w sektorze socjalnym.  
Kontakt: atigraha@gmail.com

z wieloletnimi konfliktami wewnętrznymi. Rejony dotknięte katastrofami naturalnymi w ostatnich latach to też miejsca położone na wschodnim wybrzeżu Sumatry: wyspa Nias, rejon Pariaman, Bengkulu, a także Padang. Miejsca te doświadczyły licznych, dewastujących trzęsień ziemi, jednak dokumentacja z tych terenów jest znikoma. Badania społeczności pod kontem stanu pourazowego w rejonie Aceh też nie są obfite ani wyczerpujące, ale z uwagi na skalę zagłady tsunami, które miało miejsce 26 grudnia 2004 roku, w rejonie Oceanu Indyjskiego oddają ogólny zarys problemu. Niestety nie jestem w stanie przytoczyć punktu widzenia miejscowej ludności, gdyż nie dysponuję wystarczającymi materiałami z „pierwszej ręki”, a te do których dotarłam są przedstawione głównie z pozycji anglojęzycznych badaczy.

Terminu stresu pourazowego będę używać wymiennie z anglojęzycznym określeniem PTSD (*Post Traumatic Stress Disorder*), który występuje w większości opracowań naukowych oraz, od 1980 roku, w międzynarodowym i amerykańskim rejestrze chorób<sup>1</sup>. Obydwa rejestry zawierają kryteria diagnostyczne, a podstawowym z nich jest przeżycie traumatycznego wydarzenia<sup>2</sup>.

### Stres Pourazowy – ogólny zarys

Traumatyczne wydarzenia jako przyczyna poważnych zaburzeń funkcjonowania wielu poziomów zdrowia psychicznego odnotowywane były oficjalnie od XIX wieku przez m.in. Zygmunta Freuda. Jednak wzmianki o problemach następujących po wstrząsających wydarzeniach pojawiały się o wiele wcześniej w pamiętnikach, dziennikach czy też w literaturze, np. jako opis powojennych doznań Achillesa w *Iliadzie* Homera<sup>3</sup>. Także nasze podejście do tego zjawiska zmieniało się wraz z rozwojem badań oraz nowych teorii, np. popularyzacji psychoanalizy w świecie zachodnim. Jednak dopiero po wojnie w Wietnamie zaczęto dostrzegać w USA skalę spustoszenia psychologicznego u weteranów. Po intensywnych badaniach w 1980 roku wprowadzono termin *Post Traumatic Stress Disorder*. Początkowo koncept ten odnosił się tylko do skutków przeżyć wojennych, lecz z czasem rozwinął się i przekształcił, i jest teraz używany do rozpoznawania całej gamy symptomów i obejmuje różnorodną ilość przeżyć, np. katastrofy, czy przemoc domową<sup>4</sup>. Należy jednak pamiętać, że tylko u niewielkiej części osób dotkniętych wstrząsającymi wydarzeniami rozpoznaje się symptomy stresu pourazowego. Większość osób przechodzi przez krótki okres wzburzenia, jednak wkrótce powraca do normy. Intensywność objawów zależy także od specyfiki danej społeczności oraz struktury środowiska, mechanizmów radzenia sobie w trudnych sytuacjach oraz od osobistej interpretacji

<sup>1</sup> *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) wydany przez *American Psychiatric Association* oraz *International Classification of Disease* (ICD) wydany przez *World Health Organisation* (WHO).

<sup>2</sup> N.C. Hunt, S. McHale, *Understanding Traumatic Stress*, Sheldon Press, London 2010, s. 12–13.

<sup>3</sup> Tamże, s. 3.

<sup>4</sup> Tamże, s. 6.



zdarzenia. Klasyfikacja stresu pourazowego jest trudna, gdyż zazwyczaj jest on jedną z wielu reakcji na traumatyczne przeżycie. U większości osób z PTSD wyróżnić można współistniejące zaburzenia typu: depresja, nieuzasadniony niepokój, nadużywanie alkoholu bądź narkotyków, czy też ogólne zaburzenia funkcjonowania na płaszczyźnie społecznej.

Stres pourazowy jest definiowany jako obecność symptomów wpływających na zachowanie oraz na funkcjonowanie poznawcze i emocjonalne. Nie ma jednak jednolitej listy objawów, a medyczne definicje są wciąż dyskutowane. Przyjęte pojęcie stresu pourazowego dostarcza podstaw do medycznej diagnozy, mającej również wymiar prawny<sup>5</sup>. Główne kryteria diagnostyczne to:

- przeżycie traumatycznego wydarzenia<sup>6</sup>;
- natrętne powracanie przeżycia, np. koszmary nocne czy też obsesyjne myśli o wydarzeniu lub szczególe, które powodują odczuwanie grozy, bezsilności, przerażenia lub poczucia winy i mogą wieść do wybuchów gwałtownego lub agresywnego zachowania;
- izolowanie się i ogólne zubożenie;
- chroniczny niepokój;
- wynikające z tych objawów problemy w codziennym życiu, pracy i w domu, przeżywanie na nowo danego wydarzenia, próby wymazania oraz odcięcie się od wspomnień;
- czas trwania tych objawów wynosi najkrócej miesiąc<sup>7</sup>.

Fizyczne oraz biologiczne reakcje są specyficzne oraz skomplikowane. Według ostatnich teorii, proces przechowywania, przypominania sobie oraz zapominania traumatycznych wydarzeń różni się znacząco od przetwarzania zwykłych emocji, tzn. różne części mózgu odpowiadają za te procesy<sup>8</sup>. W uproszczeniu, wstrząsające sytuacje powodują intensywny stres, doświadczenia paniki oraz lęku i prowokują wydzielanie się innych substancji chemicznych w mózgu, m.in. adrenaliny oraz kortyzolu, które uszkadzają hipokamp, część mózgu odpowiedzialną za zwykłą pamięć. Wspomnienia zbyt silnego stresu kodują i przechowują się inaczej niż codzienne doznania (których przetwarzanie trwa wolniej oraz które możemy łatwo zapominać) i uaktywniają się w odpowiedzi na bodźce związane z traumą, np. dźwięk strzałów, choć mogą powracać bez wyraźnego powodu. Wysoka śmiertelność w czasie katastrof wystawia także tych, których życia nie są bezpośrednio zagrożone na ogromny stres, kreując atmosferę braku wyjścia czy też ucieczki oraz poczucie utraty

<sup>5</sup> W przypadku, gdy np. pokrzywdzona osoba stara się o zadośćuczynienie od partii, która przyczyła się do powstania urazów.

<sup>6</sup> Po wielu debatach, które wciąż trwają, przyjęto uznawać traumatyczne wydarzenie jako doświadczenie sytuacji przekraczającej codzienny poziom stresu czy też jako katastrofę, która groziła utratą zdrowia lub życia, lub też naruszyła bariery fizycznej autonomii osoby lub osób nią dotkniętych. Jednym z kryteriów jest też to, że osobista reakcja danej osoby opiera się na poczuciu bezsilności, grozy i przerażenia i skutkuje załamaniem się wizji świata. N.C. Hunt, S. McHale, *Understanding Traumatic Stress*, s. 14.

<sup>7</sup> E. Frankenberg, J. Nobles, C. Sumantri, *Community Destruction and Traumatic Stress in Post-Tsunami Indonesia*, "Journal of Health and Social Behavior", 2012, nr 53(4), s. 499. Informacje w oparciu o materiał *American Psychiatric Association*.

<sup>8</sup> N.C. Hunt, S. McHale, *Understanding Traumatic Stress*, s. 34–38.

i zgrozy. Sam fakt bycia świadkiem rozpadu społeczności w tak gwałtowny sposób powoduje stan szoku oraz odrętwienia, nawet jeśli nie doznało się osobistej straty i jest przetwarzany inaczej niż informacje, do których jesteśmy przyzwyczajeni i które nie wystawiają mózgu oraz układu nerwowego na tak intensywny stres, prowadząc w rezultacie do powstania stresu pourazowego<sup>9</sup>.

## Stan serwisów zdrowia psychicznego w Indonezji

Obecność stresu pourazowego oraz potrzebę stworzenia serwisów, oferujących pomoc psychologiczną, zaczęto w Indonezji zauważać na początku milenium, w okresie po upadku *Orde Baru* (Nowego Ładu) w 1996 roku, kiedy to Indonezja szczególnie borykała się z katastrofami naturalnymi, z których największe żniwo zebrało tsunami w rejonie Aceh w 2004 roku. Także przemoc na tle politycznym, etnicznym i religijnym ogarniała liczne rejony kraju. Antychińskie zamieszki w Dżakarcie oraz Medanie w maju 1998 roku, walki między jednostkami wojskowymi a ludnością lokalną w Papui (Irianie Zachodnim) w sierpniu 2011 roku, krwawe walki chrześcijan z muzułmanami na wyspie Ambon w rejonie Moluków w lutym 1999 roku, czy też ataki bombowe na Bali w 2002 i 2005 roku. Przykłady można by mnożyć.

Z racji ilości i skali wstrząsających wydarzeń w ostatniej dekadzie, pojęcie traumy w Indonezji zaczęło powoli funkcjonować w świadomości społecznej, a rząd zaczął sobie zdawać sprawę z potrzeby zainicjowania programów pomocy osobom dotkniętym stresem pourazowym. Chociaż, jak w wielu innych przypadkach, słowa „stres” i „trauma” w Indonezji mają nieco inne znaczenia niż te przyjęte w świecie anglojęzycznym, pomagają one jednak w połączeniu lokalnego rozumienia tych terminów z międzynarodowymi definicjami, co prowadzi do tworzenia nowych strategii leczenia zaburzeń związanych z efektami katastrof lub konfliktów, gdyż są stosowane w kontekście danej kultury.

Jedną z pierwszych krajowych organizacji, która zaczęła zajmować się skutkami tragicznych wydarzeń w Indonezji była fundacja *Yayasan Pulih*, oficjalnie zarejestrowana w 2002 roku w Dżakarcie<sup>10</sup>. Fundacja ta powstała jako odpowiedź na poziom oraz skutki przemocy, w tym domowej, a także na brak serwisów oferujących pomoc psychologiczną ofiarom katastrof, czy też działaczom humanitarnym w kraju. Za swój cel fundacja obrała odbudowę i wzmacnianie wspólnot ofiar przemocy oraz katastrof tak, aby mogły się one cieszyć pokojem, wolnością od lęku oraz zdrową, opartą na wartościach demarkacyjnych, sprawiedliwości oraz równości płci, strukturą na poziomie psychospołecznym<sup>11</sup>. *Yayasan Pulih* prowadzi klinikę dla osób, które doświadczyły urazów psychicznych wynikających z przemocy i tortur, konfliktów, katastrof naturalnych oraz innych traumatycznych przeżyć. Terapii mogą się poddać wszyscy, od dziennikarzy czy działaczy humanitarnych po dzieci, ko-

<sup>9</sup> E. Frankenberg, J. Nobles, C. Sumantri, *Community Destruction*, s. 499.

<sup>10</sup> <http://www.pulih.or.id/tentang.html> [dostęp: 14.11.2013].

<sup>11</sup> Tamże.

biety czy całe rodziny. Klinika wspomaga świadków, oferuje psychologiczne sprawozdania dla sądu, a także prowadzi gorącą linię przez którą może skierować potrzebujące osoby na sesje z psychologiem. Fundacja zaangażowała się np. w program odbudowy wiosek oraz społeczności w rejonie Pariaman na Sumatrze Zachodniej, którą nawiedziło trzęsieniu ziemi we wrześniu 2009 roku. *Yayasan Pulih* opracował program mający na celu odbudowę odporności emocjonalnej u dzieci poprzez zaangażowanie rodziców, nauczycieli oraz lokalnych przywódców wioskowych (*kepala desa*) w specjalnie przygotowane zajęcia rozrywkowe.

Podobną fundacją, działającą na Bali, jest *Yayasan Kanaivasu*, która była zaangażowana w pomoc ofiarom tsunami w Aceh. W 2005 roku otrzymała dotacje z organizacji humanitarnej AusAid na projekt w Aceh zajmujący się doradztwem w sprawie traumy po tsunami<sup>12</sup>. Pomimo zorganizowanego i usystematyzowanego programu, pomocy psychologicznej w Indonezji wciąż brak, a ilość wyspecjalizowanych serwisów zdrowia psychicznego jest jedną z najmniejszych w Azji Południowo-Wschodniej, zaraz po Papui Nowej Gwinei, Kambodży i Laosie<sup>13</sup>. Obecnie, na szacowanych 19 mln osób z zaburzeniami psychicznymi, istnieją 33 specjalistyczne szpitale oraz 600 psychiatrów działających w publicznej służbie zdrowia<sup>14</sup>. Lekarze pierwszego kontaktu i pielęgniarki zazwyczaj nie odbyli odpowiedniego szkolenia na temat tego, jak rozpoznawać i leczyć zaburzenia zdrowia psychicznego. Jest to jednym z powodów, dla których odpowiedzialność za opiekę nad osobami z tego typu zaburzeniami spada głównie na rodziny i lokalną wspólnotę, które często radzą sobie z problemem za pomocą tradycyjnych zabiegów magicznych, modlitw oraz izolując „problematyczne” osoby, określane zazwyczaj jako *gila* (ind. szalone). Zaburzenia natury psychicznej rzadko postrzegane są jako problemy medyczne. O ile pewne osoby dostrzegą poprawę po poddaniu się tradycyjnym zabiegom uleczenia, to jednak stygmat oraz faktyczne zaburzenia pracy mózgu oraz układu nerwowego pozostaną murem pomiędzy cierpiącymi, a społeczeństwem. Ci, którzy cierpią na depresję, nerwice, schizofrenię i inne przypadłości zdrowia psychicznego pozostają nieleczeni, a opinia publiczna hołduje stereotypom, że osoby z chorobami psychicznymi są niebezpieczne oraz nie mogą normalnie funkcjonować w społeczeństwie. Z problemem tym zresztą boryka się mniej lub bardziej większość krajów na świecie, pomimo rosnącej wiedzy, skuteczności sposobów leczenia i wspomagania chorych, m.in. przez leki nowej generacji oraz różne terapie.

Pomimo rosnącej świadomości wśród ustawodawców, że Indonezja potrzebuje serwisów psychiatrycznych, dotacje rządowe na rozwój tych usług wynoszą mniej niż 1 proc. wszystkich dotacji na rozwój służby zdrowia i czę-

<sup>12</sup> <http://contracts.disclosurelo.gs/displaySupplier.php?supplier=YAYASAN+KANAIVASU> [dostęp: 14.11.2013].

<sup>13</sup> B. Good, M-J. DelVecchio-Good, J. H.Grayman, *A new model for mental health care?*, „Inside Indonesia” 111, Jan-Mar 2013, <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/a-new-model-for-mental-health-care> [dostęp: 12.11.2013].

<sup>14</sup> <http://www.irinnews.org/report/97473/Tackling-shackling-of-the-mentally-ill-in-Indonesia> [dostęp: 14.11.2013].

sto mijają się z celem. Jedno z miejsc, gdzie trafiają osoby z zaburzeniami psychicznymi to *Yayasan Galuh* w Bekasi, niedaleko Dżakarty. Jest to jedna z niewielu placówek zdrowia psychicznego w Indonezji i mieści około 250 osób, choć było zaprojektowane na 200. Pracownicy nie posiadają medycznych kwalifikacji i leczą „pacjentów” mieszanką ziół i mleka kokosowego oraz modlitwą. Rezydenci przywiązani są często łańcuchem (*pasung*), żeby nie wyrządzili krzywdy ani sobie ani innym, choć ta praktyka została zakazana w 1979 roku. Miejsce to dostaje dofinansowanie z rządu lecz nie spełnia żadnych standardów medycznych czy nawet humanitarnych<sup>15</sup>. Zazwyczaj odesłanie chorego członka rodziny do tej placówki jest ostatecznością, kiedy to tradycyjne sposoby leczenia zawiodły, a pieniądze na to przeznaczone pochłonęli lokalni szamani albo znachorzy (*dukun*). Przekonanie, że powodem zaburzeń są często zaklęcia, a także brak dostępu do odpowiedniej wiedzy i leczenia powoduje, że ludzie wciąż wybierają lokalne sposoby radzenia sobie z problemem zamiast zwracania się do psychiatrycznych serwisów, kiedy najskuteczniejszą metodą na poprawę stanu wielu pacjentów psychiatrycznych byłyby leki lub/ oraz terapia.

## Co wiemy o skutkach tsunami w Aceh

Badania przeprowadzone w rejonie Aceh po katastrofie tsunami<sup>16</sup> podają, że śmiertelność w społecznościach o wysokim poziomie zniszczenia wyniosła 29 proc. w porównaniu z 2.5 proc. w tych o umiarkowanych zniszczeniach<sup>17</sup>. Tsunami inaczej dotknęło różne rejony, np. na wybrzeżu fala zatopiła wszystko położone na poziomie poniżej 9 metrów, w niektórych rejonach woda zniszczyła budynki oraz roślinność, w innych oszczędziła zabudowania ale przyniosła błoto, piasek, ciała oraz gruz, a nisko położone tereny pozostały podmokłe na długi czas, czego skutkiem było przesiedlenie całych społeczności do obozów ratunkowych na znaczne okresy.

Badania wykazały również, iż skutki osobistego doświadczenia katastrofy były najbardziej wyraziste w ciągu okresu kilku miesięcy po jej nastąpieniu, natomiast efekty zniszczenia społeczności odbijały się na jednostce przez około dwa lata po tragicznych wydarzeniach. Ci, którzy stracili kogoś z rodziny lub majątek przejawiali objawy PTSD. Częściej, proporcja była wyższa u kobiet niż u mężczyzn oraz wśród osób w średnim wieku.

Zdrowie psychiczne osób, które przeżyły tsunami ucierpiało nie tylko na skutek osobistych doświadczeń, ale także poprzez to, w jaki sposób ta katastrofa dotknęła ich społeczności i jak te zmiany wpłynęły na ich codzienne

<sup>15</sup> <http://www.bbc.co.uk/news/health-22076563> [dostęp: 14.11.2013].

<sup>16</sup> Badania opisane przez Elizabeth Frankenberg, Jenna Nobles i Cecepa Sumantri w ramach projektu *Study of the Aftermath and Recovery (STAR)* wśród różnorodnych społeczności bardziej i mniej dotkniętych tsunami z 2004 roku w rejonie Aceh i Północnej Sumatry, uzupełnione danymi z corocznego Socjoekonomicznego sondażu w Indonezji (SUSENAS), są jednymi z lepiej udokumentowanych.

<sup>17</sup> E. Frankenberg, J. Nobles, C. Sumantri, *Community Destruction*, s. 503.

funkcjonowanie. Zaobserwowano, że objawy PTSD były silniejsze wśród zubożałych społeczności, ale również łagodniejsze wśród tych, które doświadczyły zamieszek na tle politycznym w przeciągu pięciu lat wstecz, ponieważ zetknęły się one już z dość drastycznymi zdarzeniami. Mogło to być wynikiem tego, że członkowie tych społeczności byli mniej zależni od wsparcia struktury społecznej, która była uszkodzona na długo przed katastrofą tsunami na skutek konfliktów, i której doświadczenie było stłumione obecną już traumą przeszłych wydarzeń. Różnorodność etniczna ani miejsce zamieszkania, wieś czy miasto, nie grały roli. Zaobserwowano także, iż we wspólnotach, które doświadczyły straty kolektywnie, poziom objawów PTSD był niższy, ponieważ tragedia jednoczyła jednostki we wspólnym przeżywaniu trudnych emocji. Jednak wniosek wciąż pozostaje ten sam – zniszczenie na poziomie społeczności ma silny wpływ na długotrwałe zdrowie psychiczne jej członków. Jeśli wspólnocie nie uda się odrodzić skutecznie lub nie będzie wspierać swoich członków, regeneracja zdrowia psychicznego jednostek, naruszonego osobistymi doświadczeniami katastrofy, będzie utrudniona. I na odwrót – jeśli członkowie społeczności powrócą do zdrowia szybciej, tym większe szanse na odbudowę wspólnoty. Jednak dla większości społeczności rolniczych, krótkoterminowe programy rehabilitacji proponowane przez organizacje humanitarne nie wystarczały. Społeczności te nie otrzymały adekwatnej pomocy w mozolnej i długotrwałej odbudowie struktur życiowych i stabilności społecznej. Bieda w zubożałych już rejonach zwiększyła się wskutek utraty ziemi uprawnej, zasobów ludzkich (rodzina, siła robocza), nadań ziemskich oraz praw mieszkaniowych (według prawa zwyczajowego *adat*), więzi społecznych opartych na systemach wioskowych *gampong* oraz więzach rodzinnych, kapitału finansowego oraz produkcyjnego (szczególnie kobiet wytwarzających produkty w domu), prawa do emerytury lub świadczeń państwowych z powodu utraty dokumentów oraz w wyniku zaniku lokalnych instytucji publicznych świadczących serwis administracyjny<sup>18</sup>.

## Stres pourazowy związany z konfliktami

Przez trzydzieści lat na terenie Aceh toczył się konflikt pomiędzy indonezyjskim rządem, który m.in. czerpał ogromne korzyści z zasobów naturalnych rejonu, a lokalnymi grupami separatystycznymi GAM (*Gerakan Aceh Merdeka*), które dążyły do osiągnięcia większej niepodległości rejonu. Dziewięć miesięcy po tragedii tsunami, w której zginęło około 170 tys. osób<sup>19</sup>, 16 lipca 2005 roku został zawarty rozejm.

<sup>18</sup> I. Christopolos, T. Wu, *Linking Relief, Rehabilitation and Development (LRRD) to social protection. Lessons from the Early Tsunami Response in Aceh*, [w:] P. Daly, R.M. Feenr, A. Reid (red.) *From the ground up. Perspectives on post-tsunami and post-conflict Aceh*, Institute of Southeast Asian studies, Singapore 2012, s. 44; Świadczenia państwowe to emerytury, zasiłki dla osób, które stały się niepełnosprawne w skutek wypadku w pracy, zapomoga na cele pogrzebu oraz dla ofiar katastrof.

<sup>19</sup> E. Frankenberg, J. Nobles, C. Sumantri, *Community Destruction*, s. 501.

Jedną z nielicznych organizacji, która prowadziła dokumentację, szkolenia oraz współpracę z rejonowymi urzędami była Międzynarodowa Organizacja dla Migracji (IOM), która we współpracy z Globalnym Departamentem Zdrowia oraz Szkołą Medyczną w Harvardzie przez pięć lat tworzyła sprawozdania oraz zapewniała usługi zdrowia psychicznego prowadzone przez wyspecjalizowane grupy w pięćdziesięciu, najbardziej dotkniętych konfliktem, wioskach<sup>20</sup>. IOM zgromadził informacje o szokującej ilości oraz poziomie urazów związanych z konfliktem w rejonie północnego, wschodniego oraz południowo-zachodniego Aceh gdzie z badanych osób 78–80 proc. dorosłych doświadczyło walk, 48–66 proc. zeznało, że byli pobici, a 25 proc. – torturowani. W dodatku 53 proc. respondentów była zmuszona uciekać ze swojej wioski przed zagrożeniem, 39 proc. straciło znajomych oraz członków rodziny, głównie mężów i dzieci. Wiele osób zmuszonych było walczyć, a jeśli odmawiali, to byli poddawani karze, byli także zmuszeni szukać członków GAM w lasach. Publiczne upokarzanie przy użyciu kar cielesnych, zmuszanie kobiet oraz dzieci do patrzenia na torturowanie mężów i synów na śmierć, czy też podpalanie kilku domostw z ludźmi w środku na oczach reszty wioski to były powszechne praktyki jednostek wojskowych<sup>21</sup>. W codzienność wpisywały się także gwałty oraz więzienie osób podejrzanych o działalność separatystyczną, ataki na mniejszości Jawajczyków przez GAM czy też natykanie się na zmasakrowane ciała.

W 2005 roku, poza standardową ilością osób z chorobami psychicznymi (około 1 proc. populacji), Aceh zamieszkiwała liczna grupa jednostek z jakimś stopniem urazów psychicznych. Sprawozdanie potwierdziło, że ludność z tych rejonów była świadoma potrzeby serwisów zdrowia psychicznego oraz innych form wsparcia, jednak wspomnienia kontroli służby zdrowia przez wojsko powstrzymywała ją przed szukaniem pomocy. Ponadto, w czasie kiedy wydarzyło się tsunami, Aceh dysponowało tylko czterema psychiatrami na 4 mln osób oraz jednym szpitalem psychiatrycznym. Pomimo dużej dozy wytrwałości oraz zdolności do „pobierania się”, liczni obywatele Aceh wciąż przejawiali objawy PTSD, np. przeżywali na nowo wstrząsające wydarzenia, doświadczali koszmarów, ataków paniki oraz niepokoju, wyostrożonych stanów depresji oraz zaburzeń snu. Międzynarodowe projekty humanitarne borykały się także z trudnościami w zrozumieniu i połączeniu „zachodnich” metod terapii, z podejściem lokalnej ludności do objawów, np. koszmarów nocnych związanych ze wstrząsającymi doświadczeniami, oraz z tradycyjnymi metodami radzenia sobie z nimi<sup>22</sup>. Pomimo pewnych rysów w interakcji z lokalną

<sup>20</sup> B. Good, M.-J. DelVecchio-Good, and J. H.Grayman, *A new model for mental health care?*.

<sup>21</sup> J.H.Grayman, *No Nightmares in Aceh*, „Inside Indonesia” 90, Oct–Dec 2007, <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/no-nightmares-in-aceh> [dostęp: 15.11.2013].

<sup>22</sup> Koszmary, zwane *mimpi buruk*, zazwyczaj interpretowane są jako działalność „dżina”, czyli złych mocy, a także jako przesłania o ‘prawdzie’ lub przyszłości oraz traktowane modlitwami. *Mimpi buruk* (*loempoe* w języku Aceh) nie jest tematem dyskutowanym między ludźmi, a pytania badaczy IOM o złe sny spotykały się ze zdziwieniem i niewiele osób chciało odpowiadać na pytania z nimi związane. Jednak respondenci zauważali różnicę pomiędzy zwykłymi złymi snami, zesłanymi przez dżina, a koszmarami-wspomnieniami traumatycznych przeżyć oraz obrazów śmierci bliskich, które nie mieściły się w przyjętym dyskursie snów, natomiast odpowiadały symptomom PTSD. Co ciekawe, sny o zmarłych członkach rodziny, którzy zginęli przez tsunami lub w konfliktach miały dla wielu pozytywny wymiar. Jako symptom stresu pourazowego natężenie tych koszmarów spadało wraz z upływem czasu.

ludnością oraz z jej tradycjami (*adat*) projekt IOM wykazał, jak ważna okazała się pomoc psychologiczna w przypadku zaburzeń mentalnych, które uniemożliwiały zwyczajne funkcjonowanie na poziomie społecznym, rodzinnym oraz w pracy, a także jak jakość tego funkcjonowania powróciła do normy po odbyciu terapii<sup>23</sup>.

Pod nadzorem psychiatrów utworzono mobilne zespoły oraz przeszkolono pewną ilość indonezyjskich lekarzy rodzinnych oraz pielęgniarek. Ów personel docierał do wiosek i wyszukiwał osoby z zaburzeniami psychicznymi, a następnie poddawał je terapii, która składała się z diagnozy, wydawania leków oraz doradztwa osobistego i rodzinnego. Formowano także lokalne grupy wsparcia. Według raportu, w przeciągu trzech lat udało się pomóc około 2100 ludziom w siedemdziesięciu pięciu wioskach. Z tej grupy tylko niewielka ilość cierpiała z powodu chorób psychicznych oraz organicznych zaburzeń mózgu. Większość osób była leczona pod kontem depresji, niepokoju oraz stresu pourazowego. Wskaźnik spadku objawów u leczonych osób okazał się bardzo wysoki, a zdolność do powrotu do zwyczajowych godzin pracy oraz innych zajęć także podniosła się niebywale.

## **Rola organizacji humanitarnych w odpowiedzi na tsunami w 2004 roku**

Indonezja, w odróżnieniu od wielu zindustrializowanych krajów jak USA, Japonia czy Chiny, nie ma na tyle środków aby sprostać radzeniu sobie ze skalą masowych zniszczeń, więc polegała głównie na pomocy organizacji humanitarnych z innych rejonów świata. Aceh, w odpowiedzi na tragedię tsunami, skupiło ponad 300 organizacji humanitarnych, a pomoc objęła także rejony dotknięte konfliktami. Co prawda Indonezja posiada komitety do radzenia sobie z katastrofami (Komitet Koordynowania Katastrof BAKORNAS oraz Krajowy Komitet do Spraw Rozwoju BAPPENAS) jednak są one pełne wad na poziomie organizacyjnym, a wydarzenia typu tsunami przerastają ich kompetencje. Aceh stało się zatem miejscem rozwoju nowych strategii radzenia sobie z psychospołecznymi i psychicznymi skutkami katastrof naturalnych oraz konfliktów<sup>24</sup>. W celu zdobycia funduszy na konkretny, sklasyfikowany cel pomocy psychologicznej dla tych, którzy doświadczyli tsunami oraz konfliktów, organizacje humanitarne zaczęły używać terminu „trauma” oraz PTSD. Część programów skupiła się na szybkim przeszkalaniu lekarzy, pielęgniarek a nawet nauczycieli w tym jak rozpoznawać oraz reagować na efekty traumatycznego wydarzenia. Inne programy organizowały zajęcia rekreacyjne oraz edukacyjne czy też grupy zabaw dla dzieci, szczególnie dla osób żyjących w obozach ratunkowych. Organizacje humanitarne tworzyły także programy zaadresowane do osób dotkniętych konfliktami poprzez tworzenie grup terapii

<sup>23</sup> B. Good, M-J. DelVecchio-Good, and J. H. Grayman, *A new model for mental health care?*.

<sup>24</sup> Tamże.

psychospołecznej, skupiających się na strategiach pojednania oraz przywracania kombatantów oraz więźniów politycznych do życia we wspólnotach, a także otwierając kliniki specjalizujące się w „leczeniu traumy” wśród ludności lokalnej z obszarów zamieszek<sup>25</sup>. Organizacjom humanitarnym udało się dokonać wielu ważnych udoskonaleń-przebudowano szpitale oraz przychodnie, udzielono doraźnej pomocy oraz przeszkolono wielu pracowników służby zdrowia w zakresie stresu pourazowego. Wielu młodych pracowników służby zdrowia zostało zmotywowanych do odbycia specjalistycznego psychiatrycznego szkolenia oraz do powrotu z nową wiedzą do lokalnych społeczności, a wiele pielęgniarek przeszło podstawowe szkolenie w tej dziedzinie. Sprawilo to, że pacjenci nie muszą odbywać żmudnej podróży do stolicy Bandah Aceh, ale mogą skorzystać z podstawowej opieki psychologicznej w lokalnych centrach zdrowia<sup>26</sup>. Także niewielka ilość lekarzy-aktywistów pracuje nad projektami rozwoju lokalnych grup wsparcia i rehabilitacji.

Rząd indonezyjski wyszedł natomiast z inicjatywą projektu odbudowy Aceh, w którego skład wchodziły osoby związane z lokalnymi instytucjami oraz społecznościami. W 2009 roku otwarto także muzeum upamiętniające tragedię tsunami w Bandah Aceh. Jednak inicjatywy prowadzone i finansowane przez zagraniczne organizacje humanitarne zakończyły wspieranie lokalnych serwisów po około pięciu latach, w 2010 roku. Pomimo obietnic zapewnienia stabilności oraz szans rozwoju, rzeczywistość okazała się mniej optymistyczna. Po zakończeniu projektów wiele społeczności oraz jednostek pozostało bez długoterminowego wsparcia w odbudowie codziennego funkcjonowania.

Obecnie rząd Aceh jest autonomiczny od rządu indonezyjskiego, (co było jednym z warunków rozejmu) i zarządza swoimi własnymi procesami politycznymi. Zwiększa to szanse na lepsze rozporządzanie zagraniczną pomocą humanitarną w celu odbudowy siatki bezpieczeństwa dla pokrzywdzonych w razie kolejnej katastrofy<sup>27</sup>. Trwają także prace nad udoskonaleniem dostępu do serwisów pomocy psychologicznej w lokalnych przychodniach, co zrywa z kolonialnym modelem pomocy psychiatrycznej ograniczonej tylko do specjalistycznych szpitali oraz do leczenia wyłącznie pacjentów z chronicznymi chorobami psychiatrycznymi. Jednak postęp w ulepszaniu tych serwisów postępuje żmudnie. Ciągłe brak jest odpowiednich funduszy.

## Zakończenie

Pomimo wciąż wyraźnych zaniedbań ze strony rządu oraz braku ustrukturyzowanego planu rozwinięcia serwisów wspierających osoby z zaburzeniami psychologicznymi, a także wskutek powolnej transformacji postrzegania osób z chorobami psychicznymi, Indonezja, chociażby w świadomości społecznej, coraz bardziej zdaje sobie sprawę z potrzeby rozwoju bardziej humanitarnego

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> I. Christopolos, T. Wu, *Linking Relief*, s. 51.



podejścia do tej grupy, jak i do obywateli w ogóle. Zwykli ludzie szukają sposobów radzenia sobie z traumą, a lekcja z Aceh otworzyła drogę ku organizowaniu bardziej wyspecjalizowanej pomocy. Także rozwój mediów oraz kinematografii zajmującej się tematami historycznymi oraz politycznymi np. film *Tragedi Jakarta 1998* lub film Joshuy Oppenheimera *The Act of Killing* jest szansą na wyjście z cienia oraz na przełamanie kręgu milczenia ze strony pokrzywdzonych oraz na otwarcie dialogu między obywatelami a rządem, który jest pod coraz większą presją rozliczenia się ze swoich zaniedbań oraz działań przeciwko cywilom. Także coraz większa świadomość potrzeby odwoływania się do kontekstu kulturowego w świecie medycyny daje nadzieję, iż nowa fala lokalnych lekarzy nie będzie ignorować tradycyjnego podejścia do przypadłości psychicznych oraz metod ich leczenia ani patrzeć z góry na pacjentów, którzy się do nich odwołują. Oczywiście czas pokaże jaką drogę obierze Indonezja i czy modele leczenia zaburzeń mentalnych dążyć będą do połączenia tradycji z nowoczesnymi lekami oraz terapią. Szczególnie w obliczu faktu coraz większego kontaktu indonezyjskiego społeczeństwa ze światem zewnętrznym oraz ze względu na wysokość prawdopodobieństwa katastrof naturalnych w tym rejonie.

## Literatura

- I. Christopolos, T. Wu, *Linking Relief, Rehabilitation and Development (LRRD) to social protection. Lessons from the Early Tsunami Response in Aceh*, [w:] P. Daly, R. M. Feenr, A. Reid (red.), *From the ground up. Perspectives on post-tsunami and post-conflict Aceh*, Institute of Southeast Asian studies, Singapore 2012.
- E. Frankenberg, J. Nobles, C. Sumantri, *Community Destrucion and Traumatic Stress in Post-Tsunami Indonesia*, "Journal of Health and Social Behavior", 2012, nr 53(4), s. 498–514.
- B. Good, M-J. DelVecchio-Good, J. H.Grayman, *A new model for mental health care?*, „Inside Indonesia” 111, Jan–Mar 2013, <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/a-new-model-for-mental-health-care> [dostęp: 12.11.2013].
- J.H. Grayman, *No Nightmares in Aceh*, „Inside Indonesia” 90, Oct–Dec 2009, <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/no-nightmares-in-aceh> [dostęp: 15.12.2013].
- N.C. Hunt, S. McHale, *Understanding Traumatic Stress*, Sheldon Press, London 2010.

## Źródła internetowe

- <http://www.bbc.co.uk/news/health-22076563> [dostęp: 14.11.2013].
- <http://www.irinnews.org/report/97473/Tackling-shackling-of-the-mentally-ill-in-Indonesia> [dostęp: 14.11.2013].
- <http://www.pulih.or.id/tentang.html> [dostęp: 14.11.2013].
- <http://contracts.disclosurelo.gs/displaySupplier.php?supplier=-YA-YASAN+KANAIVASU> [dostęp: 14.11.2013].

---

**Izabela Jamrozik**

**Post Traumatic Stress Disorder in Indonesia – how the effects of natural disasters and conflicts on local people came to notice**

(summary)

The article gives an outline of Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) after the Tsunami Disaster of 2004 which struck Aceh province and it also looks at the condition and the development of Indonesian mental health services. The text presents a brief overview of PTSD from a medical and historical perspective and also refers to research conducted with the support of international humanitarian organisations which focused on the social effects of tsunami and domestic conflict in the affected area. [tłum. I. J.]

