

Az iszlám legvégső határain

Szinkretikus iszlám vallásosság Délkelet-Ázsiában

Szombathy Zoltán

A különböző vallások közti határvonalakkal, hasonlóságokkal és különbségekkel foglalkozó tudományos munkákban többnyire észlelhető egy figyelemreméltó közös vonás. Amikor ezt a kérdést járják körül, a kutatók hajlamosak merev elméleti kritériumokra szűkíteni a vallási hovatartozás kérdését: ha valaki ilyen és ilyen tanokat elfogad, ilyen és ilyen szokásokat követ, akkor tekinthető az adott vallás követőjének. A vallás ilyesfajta listászerű fölfogása több okból is természetesnek tűnik, így sokszor különösebb reflexió nélkül alkalmazzák. Egyrészt a modern tudomány eleve a kategorizáláson, a logikus, áttekinthető rendszerezésen alapul, másrészt a nagyobb világvallások szellemi elitje maga is kidolgozott és alkalmaz hasonló áttekinthetőségeket, felsorolásokat arról, mitől tekinthető valaki a vallásuk követőjének. A probléma ezzel a megközelítéssel az, hogy egy vallás követői nem azonosak a vallási elittel, s az egyszerű hívőknek egészen más elképzeléseik és kritériumaik lehetnek arról, mit is jelent a vallásukat követni, mint a papságnak vagy a vallástudósoknak. Emiatt a merev, egyszer s mindenkorra adott kritériumokra épülő elméleti megközelítés a vallási hovatartozást illetően kifejezetten torzképet eredményezhet a valóságról. Az alábbiakban ezt szeretném szemléltetni az iszlám világ egy fontos szeglete, Délkelet-Ázsia példáján. Ez a térség két okból is eszményi a téma körüljárásához. Először is, miközben ma demográfiai szempontból az iszlám világ egyik súlypontjának nevezhető, a magyar tudományos életben gyakorlatilag láthatatlan; a régióról eddig megjelent — igen csekély számú — magyar nyelvű munka tudomást sem vesz az iszlám jelentőségéről a térség kultúrájában. Ilyenformán az alábbi elemzést bizonyos értelemben hiánypótlónak is szánom. Másodsorban, a muszlim identitás képlékeny, összetett jellege különösen élesen vetődik föl egy olyan terület esetében, amely — ahogy a címben jelzem — az iszlám világ *legvégső határain* található, még hozzá *földrajzilag* és *metaforikusan* is. Indonézia keleti tartományai (azaz Új-Guinea nyugati fele) a mai iszlám világ legkeletibb szöglete — ez a földrajzi szempont —, másfelől a délkelet-ázsiai térségben különösen nagy számban találunk olyan szinkretikus muszlim vallási formákat, amelyek a nekünk ismertebb közel-keleti változattól fényévekre esnek, s az iszlám ortodoxia sokszor meg is kérdőjelezi valóságos muszlim voltukat. Ebben a metaforikus értelemben is beszélhetünk az iszlám legszélső hatáiról.¹

¹ *Megjegyzés az átírásról:* A tanulmányban az arab szavak átírásához (a AFION kötetek elveinek megfelelően) a magyaros átírási rendszert használom, kivéve a lábjegyzetekben szereplő források

Az iszlám hit kritériumai a vallástudomány szerint

Az iszlám teológiájában a legkorábbi időktől, gyakorlatilag már az Omajjád-kortól fontos témát jelentett az iszlám hit (*imán*) természete. A legelső igazi teológiai iskolák — a *murdzsia*, majd a *mu'tazila* — mind választ kerestek a hit határainak, illetve kritériumainak kérdésére. Sokféle szempontot mérlegeltek, amelyek áttekintésére itt nincs hely; például ide tartozik a *mu'tazila* irányzat egyik fontos témája, a fő bűnököt (*kabíra*) elkövetők státusa: hívó-e az ilyen ember, vagy nem? De nemcsak a teológia, hanem a vallásjog (*fiqh*) szakértői is élénken tárgyalták ezeket a kérdéseket. Például sokakat foglalkoztatott a vallási előírások elhanyagolásának kérdése: ha mondjuk valaki sohasem szokott imádkozni (arabul: *tárik asz-szalát*), de magát mindamellet muszlimnak tartja, mások is annak tarthatják-e? A kérdés túl szerteágazó és a válaszok túl sokfélék voltak ahhoz, hogy itt részletesen áttekintsem az ilyesfajta vitákat. A következőkben mégis adok egy nagyon rövid összefoglalást a hit kritériumairól többé-kevésbé mérvadónak tekinthető írott muszlim források alapján, noha a továbbiakban pontosan azt kívánom majd megmutatni, hogy az ilyesféle elméleti fejtegetések hatása valójában igen korlátozott volt a muszlimok mindennapi gondolkodására és vallásgyakorlására.

Az „iszlám”, illetve a „hit” (*imán*) lényegét a hagyományos muszlim megközelítésben egy-egy tételes fősorolás keretében szokták megadni, ami egy *hadíszra* — Mohamed prófétának tulajdonított kijelentésre — megy vissza. Eszerint az „iszlám” mint vallás alapját öt dolog adja, amelyeket az iszlám „oszlopainak” vagy „pilléreknek” is szokás nevezni: a hitvallás, az ima, a Ramadán havi böjt, a jótékony célú adó (*zakát*), illetve a zarándoklat Mekkába, ha az embernek lehetősége nyílik rá. A „hit” tárgya pedig hatféle: jelesül Isten, az angyalok, a szent könyvek, a próféták, a végítélet és az isteni elrendelés (ami nem föltétlenül jelenti az emberi szabad akarat tagadását). A tételes fősoroláson túl ez a *hadísz* egyébként nem fejt ki a fönti előírások és hittételek konkrét tartalmát.² De nem minden forrásban találjuk meg ugyanezt a listát. A neves sáfiita vallástudós, Abú Hámid al-Ghazáli (megh. 1111) érdekes módon csak három hittételt sorol föl, amikor a hit legalapvetőbb kritériumait (*uszúl al-imán*) keresi: hit Istenben, a prófétákban és a végítéletben, továbbá kijelenti, hogy aki kimondja a muszlim hitvallást — miszerint egy az Isten és Mohamed az Ő küldötte volt — és nem nyilvánítja Mohamed tanításait explicit módon hazugságnak,

szervezői és címei esetében, ahol tudományos átírást alkalmazok. Az indonéz és maláj szavak esetében a ma szokásos latin betűs indonéz helyesírást követem, kivéve azon neveket és könyvcímeket, amelyek a régebbi helyesírással szerepelnek eredeti helyükön. A népszeveket ellenben magyaros átírásban közlöm, pl. *szaszak*, *dajak*, *toradzsa*. A régi arab betűs írással (*huruf Jawi*) megjelent maláj szöveg szavait a ma szokásos latin betűs helyesírással közlöm.

² Pl. Abū l-Faḥ Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm aŠ-ŠAHRASṬĀNĪ: *al-Milal wa-ʿn-Niḥal*. Dār al-Maʿrifa, Bejrút 1975 [2 kötet]. 1. kötet, 40.

azt pusztán már ennyi alapján is muszlimnak kell tekinteni.³ A modern vallási fundamentalisták által nagyra tartott damaszkuszi hanbalita vallástudós, Ibn Tájmiyya (megh. 1328) ennél sokkal szigorúbb álláspontot vallott. Szerinte azok, akik a muszlim hitvallást kinyilvánítják ugyan, de a kötelezőnek tartott előírásokat következetesen elhanyagolják, nem tekinthetők muszlimoknak.⁴

A sáfiita jogi iskola tudósai Délkelet-Ázsiában is népszerűsítették az ilyen tételes formában előadott, összefoglaló meghatározásokat. (Ez a szunnita vallásjogi iskola terjedt el egész Délkelet-Ázsiában.) Az egyik legjelentősebb délkelet-ázsiai vallástudós szerző, a mai Thaiföld déli részéről származó Wan Dawud bin Abdallah Patani (megh. 1849) *Furū' al-masā'il* című művében — az arab cím ellenére maláj nyelvű sáfiita jogtudományi munka — ad ilyen eligazítást. Az 1838 és 1841 között írt műben többször is hangsúlyozza, hogy a hit nem pusztán a belső meggyőződésből és annak kinyilvánításából áll, hanem szerves részét képezik a vallási előírások is. Ahogy műve legelején fogalmaz, „a hit [az iszlám tanok] elismerése a nyelv által, valamint az [előírt] cselekedetek, mint például az ima és a jótékony célú adó [befizetése] (*iman itu ikrar dengan lidah dan perbuatan amal seperti sembahyang dan zakat*).” Később újra kijelenti, hogy az iszlám összes előírása (*segala yang makmur itu*) része a hitnek. A hit elhagyásáról (*ridda*) szóló fejezetben pedig még egyértelműbben kijelenti, hogy még az is hitehagyásnak minősül, ha valaki tagadja valamelyik vallási előírást, sőt akár csak egy részletét is, például az ima előírt hosszát (*mungkirkan hukum yang sudah mujmak atasnya [...] seperti ia nafikan serakaat daripada sembahyang maktubah*).⁵

Az újabb korban is népszerű maradt az írott, elit kultúrában a vallási identitás ilyen elméleti, tételes megközelítése. A mai (latin betűs) maláj és indonéz írásbeliségben is széleskörűen használatosak az iszlám vallás kritériumainak tömör, tételes felsorolásai, amelyek az egyszerű hívők körében is népszerűsítik az iszlám identitás mibenlétének merevebb megközelítését.⁶ (A középkorban egyébként hasonló célt szolgált az úgynevezett *'aqida* műfaja.) Mint alább látni fogjuk, ezeket a merev, elvágólagos meghatározásokat egy világ választja el az egyszerű muszlim hívők valóságos gyakorlatától és világtól.

³ Abū Hāmid AL-ĠAZĀLĪ: *Faysal at-tafriqa bayna 'l-islām wa-'z-zandaqa*. Szerk. Maḥmūd Biḡū, Damaszkusz 1993. 61–62. Al-Ghazālī írásai nagy tiszteletnek örvendtek Délkelet-Ázsiában; ld. Leonard Y. ANDAYA: „Kingship-Adat Rivalry and the Role of Islam in South Sulawesi”, *Journal of South-east Asian Studies* XV (1984) 22–42, különösen 35.

⁴ [Taḳī ad-Dīn Aḥmad] IBN TAYMIYYA: *Fatwā Šayḥ al-Islām fi ḥukm man baddala šarā' al-islām*. Kiadó, hely és év megjelölése nélkül. 14–15.

⁵ Dāwūd bin 'Abdallāh PATANI (al-Faṭānī): *Furū' al-masā'il*. Dār al-Fikr, Bejrūt é. n. [2 kötet]. 1. kötet, 4–5 és 2. kötet, 312.

⁶ A szélesebb közönségnek szánt könyvekben is; ld. pl. D. K. K. RAPANI: *Sedjarah bangsa dan Tanah-Airku*. Penerbit C. V. Rapani, Bukittinggi 1963. 1. kötet, 29–30, ahol az iszlám lényegét a közismert hadísznak megfelelően, as-Sahrasztáni főntebb olvasható meghatározásához hasonlóan foglalja össze a szerző, noha magát a vonatkozó hadísz nem említi. — A kérdés ennél sokkal részletesebb tárgyalásához ld. Erni BUDIWANTI: *Islam Sasak: Wetu telu versus waktu lima*. LKiS, Yogyakarta 2000. 36–45.

A gyakorlat egészen más

Nyilvánvaló, hogy bármely vallás *gyakorlati* megélése, gyakorlása egészen más formát ölthet és ölt is, mint a teológusok és más vallási szakértők könyvívízű fejtegetései. Valójában a közemberek, az egyszerű muszlim hívők teljesen más szempontok alapján — és emiatt esetenként máshol — jelölhetik ki saját vallási közösségük határvonalait, mint az a rendszerszerű elméleti megfontolásokból következne. Az alábbiakban konkrét példákkal alátámasztva azt vizsgálom, hogy a valóságos életben — nem pedig a vallástudományi könyvekben — hol húzódnak, húzódnhatnak az iszlám hívők közössége, az *umma* határai, illetve hogy mely pontig számíthat valaki muszlimnak a többi hívő szemében. Más szavakkal: meddig csökkenthető a gyakorlatban az iszlám előírások és hitelvek „listája” úgy, hogy az illető még mindig muszlimnak tartsa magát, illetve mások szemében annak számítson? Újra másként, kissé sarkítottan megfogalmazva: *mennyit lehet „kivonni” az iszlám ortodoxia elemei közül, hogy még mindig muszlimnak számítson valaki?* Mint látni fogjuk, ez az alapvető kérdés egy sor további kérdést vet föl. Pontosán mitől is lesz valaki hívővé a köznapokban? Ha mindent betart a vallási előírásokból? Ha az adott vallás többi követőjével szolidáris a politikai színtéren? Ha megtartja az adott vallás főbb ünnepeit és *rites de passage*-alkalmainak? Ha magában elismeri a vallás legfőbb tanait, még ha nem is tartja az előírásokat? Az indonéziai példák azt mutatják, hogy a válasz egyáltalán nem egyértelmű.

Voltaképpen egy nagyon egyszerű állítást szeretnék tenni és alátámasztani a következőkben: ahogy a világvallások részletkérdéseit, apróbb előírásait is rendre figyelmen kívül hagyják az egyszerű hívők a valóságos életben, ugyanez igaz a vallás alapvető „magjára”, a vallási hovatartozás legelemibb kritériumaira is. A vallástudósok szigorú definíciók alapján döntenek el, mitől tekintheti magát valaki muszlimnak (vagy kereszténynek stb.). Az egyszerű, „gyarló” hívők viszont *ad hoc* módon — ahogy a helyzet hozza.

A szinkretikus iszlám Délkelet-Ázsiában

Indonézia lakosságának túlnyomó többsége — a legutóbbi, 2010-es népszámlálás szerint több mint 87 százaléka — muszlim.⁷ De ez a címke rendkívül változatos vallásgyakorlási szokásokat és hiedelmeket takar. Van egy sor olyan vallási kultusz, amely szinte már csak nyomokban emlékeztet az általunk ismert, közel-keleti iszlám vallásosságra, de a követőik különösebb aggályok nélkül muszlimnak tartják magukat. Ezek közé sorolható a jávai földművesek szinkretikus iszlám vallásossága és az ebből kinőtt újabb kori ezoterikus-misztikus szekták (*kebatinan*), a Celebesztől délre fekvő Selayar szigetén kifejlődött misztikus szekta, a *Mahdi Akbar*, s végezetül a Lombok szigetén élő szaszak népcsoport szinkretikus iszlám vallása, a *wetu telu*.

⁷ Ld. Badan Pusat Statistik [Indonézia állami statisztikai hivatala]: *Sensus Penduduk 2010 — Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut*. online: sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321&wid=0 Megtekintés: 2014.01.02.

A szinkretikus iszlámot követő jávai parasztság (*abangan*) vallásosságára jellemző az animizmus, a hinduizmus és a később ezekhez csatlakozó iszlám elemeinek vegyítése a mindennapi vallásgyakorlatban. Joggal írja le egy kutató e szavakkal: „hindu, buddhista, iszlám és animista hiedelmek és szokások amalgámja”.⁸ Jellegzetesen jávai kulturális produktum, amely annyira sajátos, hogy szokásos helyi elnevezése a „jávai jellegű iszlám” (*islam kejawen*). Ebben a kevert vallásosságban az iszlám nem nyomja rá meghatározó módon a bélyegét a mindennapi vallásgyakorlatra; inkább az identitás szempontjából nevezhető domináns elemnek. Ebből fejlődött ki az elmúlt száz-százötven évben a modern jávai misztika, a *kebatinan*, egy szintén jellegzetesen szinkretikus vallási jelenség, amelyben hindu, buddhista, animista és iszlám elemek keverednek. Egyes irányzatai inkább a hinduizmushoz és animizmushoz kötődő elemeket hangsúlyozzák (pl. istenüket Wisnu néven tisztelik), mások inkább az iszlám elemeket.⁹ Ez a vallási irányzat ugyan — ahogy már említettem — egyértelműen kötődik a régi jávai hagyományokhoz, de ebben a formájában mégis meglehetősen új jelenség. Az első ismert *kebatinan* csoportot egy Ki Kusumawicitra nevű egyszerű parasztember alapította 1895-ben, majd az 1920-as évektől kezdve szó szerint százával jöttek létre az újabb önálló irányzatok. Nehéz általános jellemzést adni a *kebatinan* jelenségéről, hiszen ahány csoport, annyiféle tanítás és gyakorlat. Szinte azt mondhatnánk, hogy valamennyi nagyobb mester vagy tanító (*guru*) létrehozta saját *kebatinan* irányzatát, noha persze kialakultak nagyobb iskolák és csoportok, saját hitelvekkel és rituáléval. Az 1950-es években 400 körüli ilyen irányzat volt, de még 2005-ben is ötvennél többet tartottak számon.¹⁰

A *Mahdi Akbar* mozgalom szintén rendkívül sajátos vallási jelenség. Ez egy olyan irányzat, amely eredetileg egy szúfi (iszlám misztikus) csoportból nőtt ki, amelyet egy bizonyos Haji Abdul Gani Daeng Manrapi alapított az 1930-as években Selayar szigetén, Celebesztől délre. Idővel annyi heterodox elemet szívott magába, hogy kétségesse vált, továbbra is muszlimoknak nevezhetők-e a követői. A mozgalom tanainak középpontjában az idők végezetén eljövendő messiással (arabul *mahdí*) kapcsolatos elképzelések állnak, innen a „Legnagyobb Messiás” jelentésű név. Emellett jellemző a mozgalomra a panteisztikus világkép, a muszlim imádság szimbolikus értelmezése,

⁸ Leslie A. MORRIS: „Reading the Bible in a Javanese Village”, *Journal of Southeast Asian Studies* XXVII (1996) 374–386, különösen 375.

⁹ Suwardi ENDRASWARA: *Kebatinan Jawa dan Jagad Mistik Kejawen*. Lembaga Budaya Jawa, Yogyakarta 2011. 52.

¹⁰ A legismertebbek talán a következők: *Suci Rahayu* (1925), *Budha Wisnu* (1925), *Ilmu Sejati-Prawirosoedarso* (1926), *Paguyuban Ngesti Tunggal* (ismertebb, rövidített formában *Pangestu*) (1932), *Paguyuban Sumarab* (1935), *Islam Sejati* (1914), *Kawruh Naluri* (1949), *Sapta Darma* (1952), *Kawruh Kasunyatan* (1925) és a Muhammad Subuh Sumohadiwidjojo alapította *Susila Budhi Dharma* (rövidítve *SUBUD*), amelynek ifj. Horthy István személyében még ismert magyar követője is van. Ld. ENDRASWARA (9. jz.) 14–15 és 24. A *kebatinan* különböző csoportjairól és tanításaikról ld. még Clifford GEERTZ: *The Religion of Java*. The University of Chicago Press, Chicago (IL) — London 1976. 309–352.

illetve a nyitottság minden más vallás irányában.¹¹ A Mahdi Akbar-mozgalom vallási hovatarozásával kapcsolatos heves vitákról alább még bővebben szólni fogok.

A Lombok szigetén kialakult *islam wetu telu* (a. m. „háromszoros iszlám”) kultusz talán még az előzőeknél is bizarrabb keveréke a különböző eredetű tanoknak és szokásoknak, ahol az iszlám elemek egyáltalán nem mondhatók dominánsnak. (Erről a tanulmány következő részében bővebben szólok.) Mindezek a vallási hagyományok ugyan megdöbbenően heterodox jellegűek, s gyakorta alig találhatók bennük a közéleti iszlámra emlékeztető vonások, mégis fontos hangsúlyozni, hogy híveik általában egyértelműen muszlimnak tartják magukat, és a külvilág is általában így tartja számon őket. Ez különösen annak fényében jelentős tény, hogy Délkelet-Ázsiában létezik egy sor másik vallási rendszer, amely annak ellenére nem számít muszlimnak, hogy tartalmában valójában nagyon hasonló az előzőekben említett szinkretikus iszlám változatokhoz. Itt említhetjük például a balinéz hinduizmust, a jávai badui népcsoport és a Tengger-fennsík lakóinak vallását, a borneói dajak népcsoportok úgynevezett *kaharingan* vallásait és a szinkretikus iszlámot elhagyó „hinduk” és „keresztények” kultuszait.¹²

A szinkretikus vallások heterodox vonásai

Az alábbiakban elsősorban a *wetu telu* vallásosság alapján írom le a délkelet-ázsiai szinkretikus iszlám gyakori vonásait, de természetesen ezek nagy része a többi hasonló kultuszra is többé-kevésbé jellemző. Az *islam wetu telu* („háromszoros iszlám”) a Lombokon élő szaszak népcsoport hagyományos szinkretikus vallási formája, amelyet manapság általában szembe szoktak állítani az *islam wetu lima*-val („öt-szörös iszlám”), vagyis az „ortodox”, nem-szinkretikus, „tisztább” iszlám vallásgyakorlással. A különös elnevezések arra utalnak, hogy az iszlám öt „oszlopa” (ld. fentebb) közül a szinkretikus muszlimok nem mindet tartják érvényesnek magukra nézve, de a „háromszoros iszlám” név ezen túl még utal a hármas szám kiemelkedő jelentőségére is a szaszakok szinkretikus hitében. A *wetu telu* ugyan megdöbbenően furcsa változata az iszlámnak, mégis muszlimnak szokás tartani a követőit. De kí-

¹¹ Anton LUCAS — Chris DE JONG: „Mukhdi Akbar: The Struggle for Religious Recognition of a Mystical Movement in Selayar, South Sulawesi”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* CLVI (2000/3) 561–587, különösen 567–577. A Mahdi Akbar-mozgalom nem az egyetlen olyan szúfi ihletésű vallási csoport, amely elképesztően heterodox jellegzetességeket mutat. Egy másik példáért ld. John R. BOWEN: „Salat in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual”, *Man* (New Series) XXIV (1989) 600–619, különösen 603 (a szumátrai Aceh tartomány egyik helyi *Naqsyabandiyah* szúfi közössége).

¹² Egyébként a szinkretizmus már az iszlám előtti időkben is jellemző volt sok délkelet-ázsiai nép vallására, konkrétan az indiai eredetű vallások (hinduizmus és buddhizmus) helyi gyakorlatára. Az iszlám csupán továbbvitte ezt a régi jellegzetességet. Ld. Jahid SIDEK: *Berpawang dan bersahabat dengan jin daripada perspektif Islam*. Utusan, Kuala Lumpur 2004. 19–22; Syed Muhammad Naguib AL-ATTAS: *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur 1972. 12–15.

vülről szemlélve ezt a vallást, nem mindenki jut ugyanerre a következtetésre. Figyeljük meg a *wetu telu* vallás legismertebb nyugati kutatója, Sven Cederroth jellemzését:

Az ősök kultuszának, az animizmusnak és a hinduizmusnak ebben a szinkretikus kevercsében bizonyos muszlim elemeket is találunk, amelyek azonban csupán csekélyke mázt képeznek a régebbi hiedelmek fölött. Semmi esetre sem meghatározóak, s inkább egyfajta vékony lakkozásra emlékeztetnek, amelyen át a régebbi hiedelmek továbbra is jól kivehetően látszanak.¹³

Ez a vallás nem egyedülálló Indonéziában. Mint fentebb írtam, egyfelől számos hasonlóságot mutat a szinkretikus iszlám egyéb indonéziai formáival, másfelől sok vonásában hasonlít a balinéz hinduizmusra is, amelyet pedig természetesen explicit módon nem-muszlim vallásnak tekintenek hívei és a kívülállók egyaránt.¹⁴ Hogy indulásnak csak néhány hangsúlyosan heterodox vonást említsek: a *wetu telu* követői nem tartják az imát, nem böjtölnek, nem zarándokolnak Mekkába, nem fizetnek zakátot, vagyis az iszlám öt tételes előírása közül négyet tudatosan elhanyagolnak.¹⁵ Ám lássunk néhány további fontosabb vonást is, amelyek alapvető eltérést mutatnak az ortodox iszlám formákhoz képest:

a) *Külön papi kaszt* imádkozik és böjtöl a közösség helyett. A kaszt tagjait *kyai*-nak nevezik, amely szó Indonézia más területein egyszerűen csak a tanult muszlim vallástudósok megnevezése, itt azonban a hindu papsághoz hasonlítható réteget alkotnak. A *wetu telu* vallási szinkretizmus iszlámhoz kapcsolódó rituáléiért a *kyai*-réteg a felelős, míg a teljes mértékben animista vagy hindu eredetű rituálékat a *pemangku* nevű papi réteg vezeti.¹⁶ Az egyszerű hívőnek semmi más kötelessége nincs, mint

¹³ Sven CEDERROTH: *A Sacred Cloth Religion? Ceremonies of the Big Feast among the Wetu Telu Sasak (Lombok, Indonesia)*. Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen 1999. 12.

¹⁴ A balinéz hinduizmus (és általában a balinéz kultúra) olvasmányos formában előadott, de hozzáértő leírásáért ld. Helmut UHLIG: *Bali, az élő istenek szigete*. Gondolat, Budapest 1985. A balinéz hinduizmus is szinkretikus jellegű, így számos iszlámból vett elemet is találunk benne. Erről ld. Adrian VICKERS: „Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World”, *Indonesia* XLIV (1987) 30–58, különösen 43–45.

¹⁵ Az ima és a böjtölés előírt ideje és módja is eltér az ortodox muszlim közösségekben szokásos formáitól, sőt a különböző *wetu telu* közösségekben is eltérő előírások léteznek. Ld. Lalu LUKMAN: *Pulau Lombok dalam Sejarah Ditinjau dari Aspek Budaya*. Departemen Pendidikan dan Budaya, Jakarta 2008. 21–22; és vö. Budiono HADISUTRISNO: *Islam Kejawen*. Eule Book, Yogyakarta 2009. 194–203 [az ima sajátos értelmezéséről a jávai szinkretikus iszlámban]. A *wetu telu* és az ortodoxia eltéréseiről ld. még: G. H. BOUSQUET: „Recherches sur les deux sectes Musulmanes («Waktou Telous» et «Waktou Lima») de Lombok”, *Revue des études islamiques* XIII (1939) 149–177. Az „iszlám öt pillérének” minden muszlimra nézve kötelező voltát nemcsak a szinkretikus vallásosság, hanem egyes szúfi (iszlám misztikus) hagyományok is megkérdőjelezték. Egyes szumátrai szúfik például azt tanították, hogy az ima, a böjt és a zarándoklat nem kötelező azoknak, akik elérték a gnózis (*makrifat*) szintjét; ld. BOWEN (11. jz.) 604. és vö. GEERTZ (10. jz.) 336, ahol a jávai szinkretikus iszlám követői az imádkozást és böjtölést a „fanatizmus” jeleként értelmezik.

¹⁶ BUDIWANTI (6. jz.) 208–213; Ruth KRULFELD: „Fatalism in Indonesia: A Comparison of Socio-Religious Types on Lombok”, *Anthropological Quarterly* XXXIX (1966/3) 180–190, különösen 182–183; Sven CEDERROTH: *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1981. 116–120; CEDERROTH (13. jz.) 12.

híven követni a papi réteg utasításait ünnepeik idején, s az ő Paradicsomba jutásukat hitük szerint a papok fogják biztosítani a helyettük végzett imádságokkal, böjttel és az istentisztelet más formáival. Mindez balinéz — tehát hindu, s végső soron indiai — eredetű kulturális jellegzetesség, ami kifejezetten ellentétben áll az iszlám legfontosabb szövegeinek szellemiségével, amelyek szerint minden muszlim hívő alapvetően autonóm személyiség és magáért felelős Isten előtt.¹⁷ Mégis, a külön papi kaszt szükségessége igen mélyen meggyökerezett azokban a délkelet-ázsiai kultúrákban — a szaszakoké is ilyen —, amelyek korábban erős hindu hatás alatt álltak. Ezzel kapcsolatban érdekes fejleményről olvashatunk egy antropológus tollából, aki a Suriname-ban (Dél-Amerika) élő jávai közösség körében vizsgálódott. Itt azt találta, hogy az úgynevezett *santri* muszlimok — ez az ortodoxiát szigorúbban vevő muszlimok elnevezése Indonézia-szerte — újabban egyfajta specializált papi rétegeként működnek a jávai közösségen belül. Más szóval, a legortodoxabb muszlimok talán akaratlanul ugyan, de mégis a szinkretikus iszlám egyik legfontosabb jellemzőjének közreműködőivé váltak! Akárcsak a *wetu telu* papi rétege, ők is gyakorlatilag a teljes közösség helyett imádkoznak (ahogy a szerző szárazon megjegyzi, nem éppen a Korán által előírt öt alkalommal, de legalább naponta egyszer-kétszer), és csak ők tartják a Ramadán havi böjtöt — „szinte mint akik az egész közösség helyett szenvednek”.¹⁸

b) *A szellemek kultusza* talán a legmeghatározóbb jellegzetessége nemcsak a *wetu telu* vallásosságnak, hanem általában a délkelet-ázsiai vallásoknak, legyen szó akár az animizmusról, akár a hinduizmusról, iszlámról vagy kereszténységről. A szellemekkel kapcsolatos hiedelmek és rituálék jellegzetességeinek nagy része természetesen a nagy világvallásokat megelőző helyi animista vallásokhoz köthető.¹⁹ Ilyen jellegzetesség például a szent helyek (*keramat*) tisztelete és a hozzájuk kapcsolódó rítusok. A szellemek lakta szent helyek sokfélék lehetnek, de különösen gyakoriak a forrásokhoz, régi szobrokhoz és épületekhez, illetve magas hegycsúcsokhoz kapcsolódó

¹⁷ Ld. pl. LUKMAN (15. jz.) 21. A kelet-jávai Tengger-magasföld hindu vallású népessége egalitárius társadalomban él, ám még itt is kialakult egy örökletes papi kaszt; ld. Robert W. HEFNER: „Ritual and Cultural Reproduction in Non-Islamic Java”, *American Ethnologist* X (1983) 665–683, különösen 668–669. Az örökletes, kasztszerű arisztokrácia vezető szerepe különösen visszatetsző jelenség az iszlám reformista mozgalmak szemében. Az indonéziai szalafita mozgalmak egyik gyakorta hangsúlyozott tétele a merev hierarchia és a vezetők tévedhetetlensége gondolatának elutasítása. Ez igaz a vallási vezetőségre, az *‘ulamá*-rétegre is. Ezzel kapcsolatban ld. M. BELANAWANE: „Agama, Kebudayaan, dan Kekuasaan: Catatan Teoritik dari Seorang *Salafi*”, *Antropologi Indonesia* XXXII (2011/2) 82–98, különösen 90–91 („Dalam tradisi *salafi*, seorang ulama bukanlah figur yang ma’shûm [...] termasuk dalam berfatwa...”).

¹⁸ Annemarie DE WAAL MALEFIJT: „Animism and Islam among the Javanese in Surinam”, *Anthropological Quarterly* XXXVII (1964/3) 149–155, különösen 152.

¹⁹ Amelyekről ld. A. C. KRUIJT: *Het animisme in den Indischen Archipel*. Martinus Nijhoff, Hága 1905. A mindenütt jelenlévő szellemekben való hit még a diaszpórában élő muszlim indonézeket is jellemzi; ld. pl. Suriname jávai eredetű népességével kapcsolatban DE WAAL MALEFIJT (18. jz.) 150–151.

kultuszok.²⁰ A szellemek kultusza önmagában nem tekinthető dogmatikailag problémás elemnek az iszlám ortodoxia szempontjából, hiszen a dzsinnekről maga a Korán is szól (a hetvenkettedik Korán-fejezet címében is szerepelnek), így létezésüket az ortodox iszlám sem tagadja — ezt persze a szellemek kultuszainak hívei előszeretettel használják hivatkozási alapnak szerte az iszlám világban. Problémássá abban az esetben válhat az ilyesmi, ha a szellemekkel kapcsolatos rítusok a szellemek imádásának értelmezhetők, illetve ha egy szellemet egyfajta istenséggént kezel a szinkretikus iszlám. Az iszlám ortodoxia számára ez egyértelműen elfogadhatatlan, hiszen ha van az iszlámnak alapvető tétele, akkor az a monoteizmus. Ez a kérdéskör igen éles formában vetődik föl például a hagyományos délkelet-ázsiai — elsősorban jávai, de más népeknél is létező — árnyjáték (*wayang*) esetében. Ez a művészeti forma sokszor igen gyanúsnak számít az ortodox muszlimoknak. A *wayang* szereplői között szerepelnek ugyanis olyan figurák, akik eredetileg nyilvánvalóan hindu istenségek voltak (pl. Visnu és különböző avatárjai). Ezekre ma is a szanszkrit eredetű *dewa* szót használják, amely szigorúan véve eredetileg „isten” jelentésű, bár a muszlimok inkább nagy erejű szellemeknek, mintegy félisteneknek tekintik őket. A malájföldi *wayang Siam* („thai árnyjáték”) egyik szereplője egy bizonyos *Sang Yang Tunggal*, szó szerint a „Magasztos Egyetlen”, amely félreérthetetlen utalás az isteni jellegre. Ez nyilvánvalóan az iszlám legelemibb tanaival megy szembe, így a legtöbb *wayang*-előadó külön hangsúlyozza, hogy csak egy hatalmas szellemről, nem az (egyetlen) Istenről van szó.²¹ Ugyanezt figyelhetjük meg a jávaiaknál vagy a Celebesz szigetén élő bugiszoknál, amikor az eredetileg hindu istennőként tisztelt Dewi Sri kultusza szinte változatlan formában él tovább, de már nem istennőnek, inkább egyfajta rizs- és termékenységszellemnek tekintik.²² Említést érdemel még ugyan-

²⁰ Ld. pl. SIDEK (12. jz.) 23–24; HADISUTRISNO (15. jz.) 42–45.

²¹ Barbara S. WRIGHT: „Islam and the Malay Shadow Play: Aspects of the Historical Mythology of the Wayang Siam”, *Asian Folklore Studies* XL (1981/1) 51–63. Az árnyjáték egyébként annyira szerves része a jávai kultúrának, hogy külön műfaja (*wayang sadat*) alakult ki az iszlám tanainak népszerűsítésére, sőt később ezzel analóg katolikus és protestáns témájú árnyjáték is kialakult (*wayang wahyu*, illetve *wayang prajanjian*), sőt mi több az indonéz állam hivatalos ideológiájának népszerűsítésére is fölhasználják ezt a művészi formát (*wayang Pancasila*). Ld. Marzanna POPLAWSKA: „Wayang Wahyu as an Example of Christian Forms of Shadow Theatre”, *Asian Theatre Journal* XXI (2004/2) 194–202. A jávai néphit az árnyjáték föltalálójának a jávai iszlám egyik legkorábbi misszionáriusát, Sunan Kalijaga-t tartja; ld. AL-ATTAS (12. jz.) 40; HADISUTRISNO (15. jz.) 221. A *wayang* a szaszak nép körében is népszerű, és itt is hasonló utat járt be: eredetileg az iszlám népszerűsítésének egyik eszköze volt, ám hindu és animista elemei miatt a reformista muszlimok célkeresztjébe került. Itt a kritikákat azzal szerelték le, hogy a szekuláris szórakoztatás irányába vitték el a *wayang*-előadásokat. Ld. David HARNISH: „Worlds of Wayang Sasak: Music, Performance, and Negotiations of Religion and Modernity”, *Asian Music* XXXIV (2003/2) 91–120.

²² Erről ld. Stephen C. HEADLEY: „Des hommes incomplets à Java: Engendrement, nourritures et assemblages”, *L'Homme* CLXXIV (2005) 161–202, különösen 163–166 és 174–175; és Christian PELRAS: *The Bugis*. Blackwell, Oxford — Cambridge (MA) 1996. 92 és 201. A bugisz nép *I La Galigo* című hatalmas eposzában is hemzsegnék az iszlám előtti istenfigurák (például ott van Batara Guru, az indiai Siva isten helyi változata), akiket szintén amolyan félig ember, félig szellem alakokként értelmeznek

csak Jáván két női szellem, Sang Hyang Durga és Nyai Loro Kidul kultusza, amely a szultáni családokban, ha lehet, még sokkal erősebben élt, mint a köznép körében, annak ellenére, hogy Durga eredetileg az indiai hinduizmus egyik istensége, míg Loro Kidult már az iszlám előtti jávai vallásban is imádták mint a déli óceán istennőjét.²³

c) Az előzővel rokon vonás a *sírok kultusza*, amely összefonódik az *ősök kultuszával*. A jávai szinkretizmushoz és a balinéz hinduizmushoz hasonlóan a *wetu telu* is hisz abban, hogy a halál után az ősök szellemei ugyan a túlvilágra távoznak, de bármikor visszatérhetnek, hogy segítsenek vagy ártsanak leszármazottaiknak. Az ősök tiszteletének középpontjai az ősök sírjai (*makam*), amelyek fölé kis bambusz- és faépitményeket emelnek, amelyek aztán a kultusz szentélyeiként funkcionálnak. Az ősök segítségét különböző módokon lehet biztosítani, e rítusok központi eleme a megrágtott bétel (*sembeq*) és a „megszentelt víz” (*aiq mel-mel*) használata az ősökkel való kapcsolat létrehozására. Ez úgy történik, hogy az említett anyagokat éjjelre a síroknál hagyják, s miután éjszaka az ősök szellemeiből áldás és különleges erő költözik beléjük, reggel az utódok elviszik a temetőből és különböző rítusok során használják föl az immár megszentelt anyagot.²⁴ Az ősök kultusza a legtöbb *wetu telu* muszlimnak sokkal fontosabb, mint a túlvilággal kapcsolatos iszlám tanítások; ez utóbbiakkal a legtöbben egyáltalán nem foglalkoznak.²⁵ További érdekes jelenség, hogy majdnem teljesen animista jellegű, alapvetően iszlám előtti hiedelmekre és rítusokra épülő kultuszok alakulhatnak ki egy-egy terület első muszlim térítőjének sírja körül. Ilyen például a Jávát megtérítő úgynevezett Kilenc Szent (*wali sanga*) kultusza.²⁶

A *wetu telu* vallásra ugyan nem jellemző, ám Indonézia más területein a szinkretikus iszlám egyik létező vonása a lélekvándorlásban és az újjászületésében való hit.

ma, hogy az eposzt iszlám szemszögből is elfogadhatóvá varázsolják. Ld. pl. Andi ZAINAL ABIDIN: „The I La Galigo Epic Cycle of South Celebes and Its Diffusion”, *Indonesia* XVII (1974) 160–169.

²³ Clara BRAKEL: „Sandhang-pangan for the Goddess: Offerings to Sang Hyang Bathari Durga and Nyai Lara Kidul”, *Asian Folklore Studies* LVI (1997) 253–283; Aart VAN BEEK: *Life in the Javanese Kraton*. Oxford University Press, Oxford stb. 1990. 11 és 42.

²⁴ CEDERROTH (13. jz.) 10–11; CEDERROTH (16. jz.) 48 (2. lábjegyzet), 53–60; és az ősök kultuszáról ld. még BUDIWANTI (6. jz.) 140–149. A megszentelt víz használata más népeknél, például a maláj népi iszlámban is jelentős szerepet játszik; ld. pl. SIDEK (12. jz.) 26. A holtak szellemeinek kultuszáról a sumátrai *gajo* népcsoportnál ld. BOWEN (11. jz.) 605–606.

²⁵ KRULFELD (16. jz.) 184.

²⁶ A *Wali Sanga* listáját ld. pl. RAPANI (6. jz.) 1. kötet, 32. Köztük az első, a kelet-jávai Gresik városban eltemetett Maulana Malik Ibrahim (megh. 1419) egyébként közel-keleti származású arab kereskedő volt, így valószínűleg ha megérhette volna, maga is döbbenet állna a saját, jellegzetes jávai kulturális vonásokat mutató kultusza láttán. Ld. Justus M. VAN DER KROEF: „The Arabs in Indonesia”, *The Middle East Journal* VII (1953) 300–323, különösen 303; HADISUTRISNO (15. jz.) 131. Hasonló kultuszokról Kelet-Indonézia egyik muszlim kulturális központjában ld. Christian G. KIEM: *Growing up in Indonesia: Youth and Social Change in a Moluccan Town*. Verlag breitenbach Publishers [sic], Saarbrücken — Fort Lauderdale 1993. (Bielefelder Studien zur Entwicklungssoziologie LV). 93–94.

Ennek indiai eredete nyilvánvaló, és első pillantásra annyira idegennek tűnik az iszlám dogmáktól, hogy szinte elképzelhetetlen, hogyan tudják az érintettek összeegyeztetni muszlim hitükkel. A valóságban azonban könnyedén. A Celebesz délkeleti sarkában fekvő Buton szigetén például még a helyi szultánság elitje és muszlim vallástudósai is hittek a lélekvándorlásban, sőt még a Korán egyik, nem teljesen egyértelmű jelentésű versét (3:27) is úgy magyarázták, mint ami alátámasztja ezt a hitet.²⁷ De a jávai szinkretikus iszlám vallásosságban is kényelmesen elfért a lélekvándorlás tana, bár itt nem bíbelődtek azt alátámasztó szöveghelyekkel.²⁸

d) Indonézia-szerte, így Lombok szigetén is általános az ősökötől örökölt, s ezért különleges erővel teli *szent tárgyak* (pusaka) *kultusza*. Ez az egész délkelet-ázsiai szigetvilágban fontos kulturális vonás, függetlenül attól, hogy egy-egy közösség „hivatalosan” milyen vallású. A szent tárgyak sokfélék lehetnek, s a rájuk vonatkozó szabályok, illetve a különböző rítusokban játszott szerepük is sokféle. A *wetu telu* vallásosságban például meghatározó a különböző mintázatú és formájú szent szövetek jelentősége, amelyek szinte minden ünnep során fontos szerephez jutnak. Ugyancsak gyakori szereplői a szinkretikus vallásosság rítusainak — a *wetu telu* kultuszban ugyanúgy, mint Indonézia számos más szinkretikus vallásrendszerében — a régi *kris*-ek. A *kris* egy hullámos pengéjű, díszes markolatú jávai tőr; elkészítése — a szent szövetekhez hasonlóan — rengeteg időt és hatalmas mesterségbeli tudást igényelt, így nem csoda, hogy a szentség levegője övezett egy-egy régebbi példányt.²⁹

e) A délkelet-ázsiai szinkretikus iszlám talán leggyakoribb rítusa az úgynevezett *slametan* (vagy másik gyakori jávai nevén *kendhuri*). A *slametan* elnevezést a „békesség”, „biztonság” jelentésű *slamet* szóból képezték, s arra utal, hogy a rítus célja egy-egy személy, család, faluközösség vagy akár egész állam részére a béke és prosperitás biztosítása. A *slametan* tulajdonképpen egy ritualizált közös étkezés, amely igen részletes szimbolikájával a világgal való harmóniát igyekszik létrehozni vagy helyreállítani. Minden eleme jelképes: a különböző elfogyasztott ételek — sőt azoknak összetevői és színei is — a hely, a különböző szellemeknek átadott följajánlások, és természetesen az étkezés előtt és után elhangzó beszédek és formulák is. Mint később kifejtem, a *slametan* megítélése — nyilvánvalóan animista és hindu elemei miatt — igencsak ellentmondásos az iszlám

²⁷ J. W. SCHOORL: „Belief in reincarnation on Buton, S.E. Sulawesi, Indonesia”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* CXLI (1985/1) 103–134. A kérdéses Korán-vers szövege így szól: „... [Te, Isten] előhozod az élőket a holtból és előhozod a holtat az élőből...” A szöveg szokásos értelmezése szerint ez a kifejezés arra utal, ahogy Isten megteremti az élőlényeket az élettelen anyagból, aztán a halál után azok megint szétbomlanak, vagy arra, hogy az állatok spermából jönnek létre, aztán azok megint spermát termelnek a szaporodáshoz. Ld. Nāṣir al-Dīn Abū Saʿīd ʿAbdallāh ibn ʿUmar AL-BAYDĀWĪ: *Tafsīr al-Baydāwī, al-musammā Anwār al-tanzīl wa-asnār al-taʿwīl*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bejrút 1988. 1. kötet, 154–155.

²⁸ GEERTZ (10. jz.) 75–76.

²⁹ Ld. pl. CEDERROTH (13. jz.) 83–84, illetve egy konkrét ünneppsorozat leírását, amelyben a szent szövetek központi szerepet játszanak: i.m. 20–71. A *kris* mint szent tárgy kultuszáról a jávai iszlámban ld. HADISUTRISNO (15. jz.) 113–128.

„megtisztítását” zászlajukra tűző modern reformmozgalmak körében; ennek ellenére továbbra is a délkelet-ázsiai iszlám kultúra talán legfontosabb rítusának tekinthető.³⁰

f) A szinkretikus iszlám híveinek nagy része földműves, így aligha meglepő a *rizstermelési rítusok és más mezőgazdasághoz kapcsolódó szertartások* kiemelkedő jelentősége valóságos életükben. Ezekben a szertartásokban és a hozzájuk kötődő hiedelmekben iszlám elemet alig-alig találunk. A rizs az alapvető élelmiszer Lombokon és Jáván, ezért logikus, hogy a legtöbb rítus ennek a gabonafélének a termeléséhez kapcsolódik. Ez önmagában is rendkívül érdekes téma, de e ponton annyira minimális a kötődés az iszlám hagyományokhoz, hogy ebben a tanulmányban bővebben nem foglalkozom vele. Csak annyit említenék meg érdekességként, hogy a szaszak muszlimok szerint — összhangban az alapvetően animista világképpel — a rizsszálakban egy-egy lélek vagy szellem lakik, amelyeket óvni kell még az aratás során is; így például rizsaratáshoz nem szabad sarlót használni, hanem egy aprócska kés óvatos mozdulataival, gyakorlatilag egyenként kell minden kalászt levágni.³¹ Aki egy egész rizstáblát nem rest ilyen kimerítő módon learatni, annál aligha kérdőjelezhető meg az animista világkép továbbélése.

g) A *wetu telu* vallásosságban is óriási a (valószínűleg Jáváról importált) *asztrológia* és *számmisztika* szerepe. Szaszak nyelven *dewasa*-nak nevezik azt a számolási rendszert, amely alapján bonyolult számításokkal eldöntik a szakértők — a papi kaszt tagjai —, melyek a szerencsés, illetve szerencsétlen napok és órák egy-egy szertartás megkezdésére. A *wetu telu* vallásban gyakorlatilag egyetlen rituálét sem kezdenek el anélkül, hogy a legmegfelelőbb időpontot előzetesen el ne döntenék ezzel a módszerrel. Hasonló számolási rendszerek ugyanebből a célból a jávai szinkretikus iszlámban is használatosak, s jelentőségük ott is óriási.³²

h) Már említettem azt, hogy a *wetu telu* vallásosság nem tulajdonít jelentőséget az iszlám öt „oszlopának”; ennek egyik jele, hogy *föl sem merül a mekkai zarándoklat* mint vallási előírás. Annál nagyobb jelentősége van viszont egy másik zarándoklati szertartásnak: a vallás egyik legfontosabb rítusa a Lombok szigetén magasodó szent hegy, a 3726 méter magas Gunung Rinjani megmásítása és a vulkán krátere közelében végzett zarándoklati szertartások. A vulkánok mint egyszerre áldásos és fenyegető, potenciálisan romboló erők tisztelete természetesen nem csak Lombok szigetén

³⁰ A *slametan* részletes tárgyalását ld. Hyung-Jun KIM: *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life*. The Australian National University Press, Canberra 2007. 112–132; GEERTZ (10. jz.) 11–15 és 30–85. A *slametan* szertartása szinte egész Indonéziában megtalálható, bár nem mindenütt ugyanezen a néven. Gyakori másik elnevezése a *tahlilan* (az arab *tahlíl* szóból, amely az iszlám hitvallás formulájának kimondását jelenti); ld. pl. KIEM (26. jz.) 94–95. Sőt a *slametan* még a Dél-Amerikába áttelepült jávaiaknál is a legfontosabb vallási rítus (ld. DE WAAL MALEFIJT [18. jz.] 151–152), és a hindu jávaiaknál is megtalálható; ld. Robert W. HEFNER: „The Problem of Preference: Economic and Ritual Change in Highlands Java”, *Man* (New Series) XVIII (1983/4) 669–689, különösen 675.

³¹ CEDERROTH (16. jz.) 262–263.

³² A *dewasa* rendszerről bővebben ld. CEDERROTH (16. jz.) 290–295; és jávai változatáról (*petungan*) ld. HADISUTRISNO (15. jz.) 181–188; GEERTZ (10. jz.) 30–35.

jellemző, fontos és közeli párhuzam például a Gunung Agung vulkán szerepe a balinéz hinduizmusban. A Rinjani-hegy hatalmas kráterében a *wetu telu* híveinek hite szerint több hatalmas szellem lakozik, akik közül a leghatalmasabb Batara Indra. Ezt a balinéz hinduk és a maroknyi nem-muszlim szaszak istenségként imádják — a névben könnyűszerrel fölismerhető az indiai hinduizmus Indra istene —, míg a *wetu telu* muszlimok egyfajta félisteni rangú összé „fokozták le”. Ugyancsak a kráterben él egy női szellem, Dewi Anjani, akit a néphit Batara Indra feleségéként tisztel, s emellett közelebről nem azonosított szellemek sokasága is otthonra lel a vulkán csúcsán.³³

A mekkai zarándoklat szükséges voltának tagadása egyébként egyértelműen az iszlám hit alapjait érinti. Az általában figyelemreméltóan türelmes középkori vallástudós, al-Ghazáli egy helyen azt mondja, hogy aki a zarándoklat parancsáról szólva „Mekktát” allegorikusan értelmezi és valami más hellyel vagy fogalommal azonosítja, kívül helyezi magát az iszlám hívőinek közösségén.³⁴ Ennek ellenére az indonéziai misztikus-szinkretikus iszlámban nem volt ritka az ilyesfajta allegorikus értelmezés.³⁵

A *wetu telu* hívei nemcsak a Rinjani-hegy kultuszában és az oda irányuló zarándoklatokban mutatnak közösséget a balinéz hindukkal. További közös vallási ünnepeik és rítusaik is akadnak a helyi hindukkal, így például *Pura Lingsar*-ban, egy szent templomegyüttesben a Rinjani-hegy nyugati lankáin. Ezt az épületegyüttest eleve balinéz uralkodók építették a XIX. században, bár ma a szaszak muszlimok igyekeznek a helyi iszlám kötődéseit hangsúlyozni. Szerintük egy muszlim kultúrhérosz, Datu Wali Milir fakasztotta Isten segítségével a templom szent középpontját képező forrásokat. A templomegyüttesben továbbra is zajlanak közös muszlim-hindu zarándoklatok, de a muszlim fél egyre inkább az esemény kulturális (azaz: *nem-vallásos*) jellegét próbálja kidomborítani.³⁶

A *wetu telu* tehát egy sor olyan vonást mutat, amely igen problémás az iszlám ortodoxia szemszögéből, ám egyértelműen a legproblémásabb vonás az, hogy az iszlám öt „oszlopa” közül eleve — még retorikai szinten is — csak hármat ismer el: a hitvallást (*syahadah*), imát és böjtöt, de mint fentebb láthattuk, ezeket is igen sajátos értelmezésben (gondoljunk vissza a papi kaszt szerepére). Sőt van kutató, aki az iszlám előírásoknak ennél is kevesebb maradványát véli fölfedezni a *wetu telu* muszlimok között: nevezetesen kizárólag a muszlim hitvallás formuláját.³⁷ Ez elvileg önmagában is kizárná őket az *umma*-ból, legalábbis ha al-Ghazálínál kevésbé nagyvonalúan értelmezzük az iszlám határait.³⁸ De a kérdés ennél sokkal összetettebb.

³³ CEDERROTH (16. jz.) 54, 119.

³⁴ AL-ĞAZÁLÍ (3. jz.) 62–63.

³⁵ Ld. pl. GEERTZ (10. jz.) 358.

³⁶ David HARNISH: „New Lines, Shifting Identities: Interpreting Change at the Lingsar Festival in Lombok, Indonesia”, *Ethnomusicology* XLIX (2005/1) 1–24.

³⁷ KRULFELD (16. jz.) 181.

³⁸ A *wetu telu*-nak léteznek további jelenségei, amelyek önmagukban ugyan nem kapcsolódnak szorosan a valláshoz, mégis nagyon problémásak lehetnek ortodox muszlim szemmel nézve. Ilyen például a *bau nyale* nevű ünnepség, amely egy ehető tengeri féreg gyűjtéséhez kapcsolódik. Itt a fia-

Szinkretikus vallásosság és iszlám reformizmus

Áttekintve a szinkretikus iszlám vallásosság heterodox vonásait, adódik a kérdés, hogy valójában mégis mi őrződik meg az iszlám „ortodoxiából” ezekben a vallási rendszerekben. Nos, ez a lista igencsak rövid. Először is, ott van maga a muszlim önkép, vagyis a „muszlim vagyok” érzése. Ezt könnyű lenne elhessegetni mint merőben személyes tényezőt, de mint alább hosszabban is kifejtem, nem érdemes. Az önmeghatározás igenis fontos szempont, különösen ott, ahol valamely más vallási közösséggel (például Lombokon a balinéz hindukkal) szemben tudja valaki meghatározni saját vallási identitását. Másodsor, megőrződnek az iszlám „ortodoxiából” bizonyos ünnepnapok (a két nagy muszlim ünnep és Mohamed próféta születésnapja), még akkor is, ha a dátumokon kívül az ünnepek konkrét tartalma sokszor nem is mutat túl sok iszlám jellegzetességet. Ám ez esetben is ott van a tudat, hogy olyan ünnepet ül meg az ember, amelyben a világ összes többi muszlimjával osztozik. Harmadszor az iszlám kötődést hangsúlyozzák bizonyos — jobbára arab eredetű — személynevek. Negyedszer a szinkretikus iszlám vallásosságban is nagy szerepet kap néhány Korán-formula és iszlám vallásos kifejezés. S ötödször (vagy talán inkább ez lenne az első tényező?) ott van Alláh neve és az az állítás — ha nem is több, mint pusztá kijelentés —, hogy csak egyetlen Isten van.³⁹ Nagyjából ennyit tartalmaz a lista. Ez az igen soványka tartalom azonban a régebbi századokban egyáltalán nem volt akadály, hogy a szinkretikus vallásosság hívei aggályok nélkül muszlimként határozzák meg magukat. Ami a kérdést újabban bonyolultabbá teszi, az leginkább az iszlám reformizmus megjelenése a színen.

A modern iszlám reformmozgalmak — s kiváltképp a vallási fundamentalizmus — megjelenése talán a legfontosabb olyan tényező, amely a muszlim hívők közössége, az *umma* határvonalainak kijelölését bonyolult kérdéssé teszi — méghozzá többnyire szűkíti a hagyományos értelmezéshez képest. A vallási reformizmus elméleti lényege éppen a szinkretikus, nem muszlim gyökerű elemek kigyomlálása a muszlimok hitéből és vallásgyakorlásából. Saját nyelvezetükkel élve, céljuk a Próféta példa-

tal férfiak és nők egymás társaságában ünnepelnek és improvizált versekkel igyekeznek fölhívni magukra a másik nem figyelmét. Az iszlám vallásjog elvileg nem engedi meg a két nem ilyesfajta szabad(os) együttlétét, így a szokást az ortodox muszlimok rossz szemmel nézik. Az ünnep leírását ld. Judith L. ECKLUND: „Sasak Cultural Change, Ritual Change, and the Use of Ritualized Language”, *Indonesia* XXIV (1977) 1–25. A *wetu telu* ünnepekről igen részletes áttekintés BUDIWANTI (6. jz.) 151–195.

³⁹ Ld. pl. BUDIWANTI (6. jz.) 33. Ehhez még hozzátehetjük, hogy előfordul, hogy magát a muszlim hitvallás formuláját is hajmeresztően nem-ortodox módokon és célokra használták. A jávai szinkretikus vallásgyakorlásban és miszticizmusban például jellemzően egyfajta nagy erejű mágikus formulaként (szanszkrit eredetű szóval: *mantra*) kezelték; ld. KIM (30. jz.) 53–54. A muszlim hitvallás formulájának egy eltorzított — de fölismerhető — változata a *nem muszlim vallású* nyugat-jávai badui népcsoportnál is használatos volt (!); ld. Robert WESSING: „The Position of the Badui in the Larger West Javanese Society”, *Man* (New Series) XII (1977) 293–303, különösen 294–295.

adásának (*szunna*) követése és minden „újítás” (*bidʿa*) — azaz nem a korai muszlim közösség gyakorlatából eredeztethető szokás — megszüntetése. E törekvések elsődleges célpontja nyilvánvalóan éppen az iszlám vallási szinkretizmus, ám az korántsem magától értődő, hogy ez milyen mértékben és hogyan befolyásolja a muszlim identitás határainak kijelölését.

Az *islam wetu telu* vallás visszaszorulásában a XX. században döntő szerepet játszottak a muszlim reformizmus mozgalmi. E mozgalmakat a XIX. század végétől a vallási elit olyan tagjai importálták Lombok szigetére, akik előzőleg zarándokként megjárták Mekkát, s ott megismerkedtek a vallási reformmozgalmak (s főleg a wahhábita mozgalom) tanaival. Ezekre a személyekre szaszak nyelven a tiszteletteljes *tuan guru haji* címet alkalmazták.⁴⁰ A *tuan guru haji*-k között sem volt mindenki a reformizmus harcos híve, s valójában inkább csak akkor kérdőjelezték meg a szinkretikus vallásosság egyes elemeit, amikor ez valamilyen — politikai vagy gazdasági — szempontból az érdekükben állt.⁴¹ Különösen tevékeny volt e csoporton belül egy bizonyos Haji Zainuddin Abdulmajid, aki az 1930-as években zarándokolt Mekkába, majd onnan visszatérve eleinte saját falujában, a kelet-lomboki Pancorban tanított, s rövidesen az egész sziget leghíresebb reformista muszlim vezére lett. Legtöbb társától eltérően nem elégedett meg azzal, hogy a saját falusi iskolájában terjessze csak az „igazi”, „tisza” iszlám tanokat, hanem az 50-es években oktatási-kulturális mozgalmat hozott létre *Nahdlatul Wathan* néven (az arab nyelvből vett név — pontosabb arab formában *Nahdat al-Watan* — jelentése a „Haza Felemelkedése”). A szerény kezdetek után a szervezet idővel egész Lombokra kiterjesztette tevékenységét, a hetvenes évekre már több száz iskolája és saját egyeteme is volt, és évente megtartott összejövetelein akár félmillióan is összegyűltek. Ezzel egyértelműen Lombok legnagyobb társadalmi szervezetévé vált, sőt iszlám missziós tevékenységet folytatott a közeli, keresztény többségű szigeteken (Sumba és Flores).⁴²

Mint említettem, az *umma* határvonalával — vagyis azzal, ki számít még muszlimnak és ki nem — kapcsolatos viták többnyire a hagyományos, szinkretikus iszlám követői, illetve a reformista muszlimok között folynak. Mint látni fogjuk, a kérdés igen képlékeny, számtalan szempont befolyásolhatja mindkét oldalon, így nem csoda, hogy egyértelmű válasz a kérdésre egyszerűen nincsen. A reformista iszlám hívei esetenként ugyan igen harciasan elítélik az iszlám vallásgyakorlás hagyományos,

⁴⁰ LUKMAN (15. jz.) 18–19. Ezek közül a vallási vezetők közül sokan egyébként szúfi (iszlám vallási misztikus) rendek hívei voltak, s így a mai kortárs fundamentalista mozgalmak szemében szintén szinkretistáknak, nem tökéletes muszlimoknak minősülnének!

⁴¹ ECKLUND (38. jz.) 3. Az ellenőrzésért a hagyományos arisztokrácia és az ortodox muszlim vallási vezetők között folyó küzdelemlről bővebben ld. Judith Louise ECKLUND: „Tradition or Non-tradition: Adat, Islam, and Local Control on Lombok”, in Gloria DAVIS: *What is Modern Indonesian Culture?* Ohio University Center for International Studies, Athens (OH) 1979. 249–267.

⁴² A *Nahdlatul Wathan*-ról ld. CEDERROTH (16. jz.) 84–85; SZOMBATHY Zoltán: „Wetu Telu”, in Emad El-Din SHAHIN: *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*. Oxford University Press, New York — Oxford, Oxford University Press 2014. 2. kötet, 540a–542b.

szinkretikus formáit, ám ez nem föltétlenül jelenti azt, hogy megkérdőjeleznék a szinkretikus vallás követőinek muszlim voltát. Többnyire a legbuzgóbb reformisták sem mennek el addig, hogy elvitassák a szinkretikus muszlimoktól, hogy ők is muszlimok. A *wetu telu* hívókra irányuló reformista muszlim missziós munka például többnyire nem úgy határozza meg a föladatot, mint más vallásúak *megettérítését*, hanem mint egy tökéletlen iszlám vallásosság „megtisztítását” (*memurnikan Islam*). Megfogalmazásuk szerint a *wetu telu* iszlámnak tekintendő, noha „még nem tökéletes” (*belum sempurna*) iszlámnak. Ezzel a szóhasználattal gyakorlatilag elismerik a *wetu telu* követőit az iszlám közösség tagjainak. Más reformista muszlimok azonban — főleg kiélezettebb konfliktusok idején — nem haboznak úgy fogalmazni, hogy a *wetu telu* nem iszlám, hanem gyakorlatilag „egy másik vallás” (*lain agama*).⁴³ Ez a bizonytalanság másutt is megfigyelhető. Indonézia legnagyobb reformista muszlim szervezete, a *Muhammadiyah* egyes követői a *slametan*-jellegű rítusokat és más animista eredetű szokásokat pusztán babonának tekintik, mások azonban a politeizmus (*syirik*, az arab *sirk* szóból) megnyilvánulásának.⁴⁴ Az utóbbi esetben legalábbis implicit módon az ezt gyakorlókat kizárják a muszlim hívők közösségéből. Az ilyen szimbolikus kirekesztés az *umma*-ból — még kimondatlanul is — rendkívül durva, sértő gesztus, és esetenként igen dühös reakciókat vált ki.⁴⁵ Hasonló viták kísérik a szellemek kultuszát Indonézia-szerte; a központi kérdés itt is az, hogy a rítusokat a szellemek „imádásának” lehet-e tekinteni, hiszen ebben az esetben a *syirik* vádja megállja a helyét. A szinkretikus iszlám vallásosság követői természetesen hevesen tagadják ezt az értelmezést.⁴⁶ Ők ugyanis — mint fentebb már említettem — jellemzően semmi ellentmondást nem látnak saját rítusaik és hiedelmeik és a muszlim identitás között; magukat szinte minden esetben egyértelműen muszlimként határozzák meg (néhány kivételt lentebb tárgyalok). Sőt, a maguk részéről ők pedig az iszlám vallási reformizmus híveit nevezik esetenként egy „új vallás” (*agama baru*) híveinek.⁴⁷ Ez esetben természetesen megint az *umma* határainak szűkítő értelmezését figyelhetjük meg.

A szinkretikus muszlimok legjellemzőbb reakciója azonban nem az ellenállás, hanem a visszavonulás: a szinkretikus kultuszok hívei fokozatosan (esetenként telje-

⁴³ BUDIWANTI (6. jz.) 2; CEDERROTH (16. jz.) 74, 130.

⁴⁴ Ld. pl. KIEM (26. jz.) 98, 111 és 227; és vö. még KIM (30. jz.) 119. A *syirik* vádja (egyves vehemensebb muszlim reformisták részéről) a *wayang*-előadásokban szereplő hindu eredetű istenség-figurákkal kapcsolatosan is fölmerül. A *wayang* előadói ezt a vádat visszautasítják és magukat buzgó muszlimoknak tartják. Ld. pl. WRIGHT (21. jz.) 54 és 59. A *Muhammadiyah* mozgalomról ld. KIM (30. jz.) 55–58.

⁴⁵ A szélsőséges wahhábita *Islam Jemaah* mozgalom tagjai például az 1970-es években különböző látványos gesztusokkal jelezték, hogy mindenkit rituálisan tisztátalannak tekintenek, aki nem a mozgalomuk követője. Ez olyan elemi fölháborodást váltott ki a jakartai muszlim népességben, hogy több esetben a tiltakozó tömeg a mozgalom külön mecseteit is lerombolta. Az ügyről ld. BOWEN (11. jz.) 607–608.

⁴⁶ Ld. pl. PELRAS (22. jz.) 197–199; KIM (30. jz.) 149–150.

⁴⁷ Ld. pl. KIEM (26. jz.) 109.

sen) idomulnak az ortodox elvárásokhoz. A leggyakoribb következmény az, hogy régebben magától értődő vallási jelenségek immár problémásnak tűnnek, és sokak szemében külön igazolásra szorulnak. Másként fogalmazva, meg kell erősíteni azt, ami addig magától értődött: hogy valaki valóban az *umma*, a muszlim közösség tagja. A szellemek kultuszát irányító rituális specialisták (*bomoh*, *pawang* vagy *dukun*) ezért igyekeznek tevékenységüket az iszlám ortodoxia számára elfogadhatóbbá tenni olyasféle módokon, mint például a muszlim hitvallás formulájának állandó emlegetése, a legfőbb istenség indiai eredetű neve (*Batara Guru*) helyett az Alláh szó használata, és a muszlim identitás hasonló közérthető jelei.⁴⁸

Hogy mennyire bonyolult, távolról sem fekete-fehér kérdés a vallási hovatartozás, arra kitűnő példa a korábban már említett jávai misztikus-ezoterikus irányzatok ügye. Az, hogy a *kebatinan* követői valójában muszlimok-e, régesrég és soha véget nem érő vita tárgya Indonéziában. Tulajdonképpen már azért sem lehet egyértelmű választ adni a kérdésre, mert a *kebatinan* számtalan apró csoportra, iskolára bomlik, s hatalmas különbségek figyelhetők meg abból a szempontból, hogy egy-egy csoport milyen mértékben hangsúlyozza tanításai iszlám elemeit. Ennek következménye, hogy egyes muszlimok gyanakvással szemlélik a *kebatinan* jelenségét, és esetenként azzal vádolják e csoportokat, hogy „új vallást” (*agama baru*) kívánnak létrehozni. A *kebatinan* egyes követői hallgatásba burkolóznak, mások — például a néhai indonéz elnök, Soeharto — explicit módon tagadják, hogy új vallást követnének, s hangsúlyozzák muszlim identitásukat. De olyan irányzatok is léteznek, amelyek nyíltan új, több hagyomány összeolvastásából alkotott vallásként határozzák meg magukat, sőt ezt esetenként nevükben is kifejezik (pl. *Krislapi*: Kristen, Islam, Teosopi Hindu-Budhi).⁴⁹

Mitől lesz valaki muszlim?

Most visszatérhetünk a tanulmány elején már fölvetett kérdéshez: hol van az a pont, ahonnan kezdve már nem számítanak a szinkretizmus követői „muszlimnak”? Vagy pontosabban fogalmazva, egyáltalán lehet azonosítani egy ilyen pontot?

A következő bekezdésekben amellettt érvelek, hogy az egyes vallások határait nem pontosan körülírható elméleti, teológiai szempontok és kritériumok jelölik ki, hanem számtalan valláson túli szempont.⁵⁰ Számos indonéz muszlimnak olyan köznap, a legkevésbé sem teológiai szempontok határozzák meg vallási identitását, mint például hogy már a szülei is muszlimok voltak, vagy hogy valaha kimondta a

⁴⁸ SIDEK (12. jz.) 26–27; KIM (30. jz.) 167.

⁴⁹ ENDRASWARA (9. jz.) 16, 25–28 és 89.

⁵⁰ A *wetu telu* különösen jó példa erre. Közöttük és az ortodox iszlám közösség között valójában szinte semmilyen kimondott teológiai különbség nincs — többek között azért sem, mert az átlag *wetu telu* hívőt hidegen hagyják az elvont teológiai kérdések. Erről ld. SZOMBATHY (42. jz.) és LUKMAN (15. jz.) 15. De mint láttuk, ettől még (gyakorlati szempontok miatt) egy ortodox muszlim adott esetben idegen vallásnak is bélyegezheti.

muszlim hitvallás szavait, vagy hogy nem szokott sertéshúst enni, vagy éppen — ha férfiról van szó — hogy körül van metélve. Másként fogalmazva, ebben a hagyományos fölfogásban a muszlim identitás egy állapot, amely nem kíván folyamatos, rendszeres rituális megújítást vagy megerősítést.⁵¹ Ez élesen szemben áll a modern reformizmus megközelítésével, amely a vallási identitás folyamatos átélését és az elvárt rituálékon keresztül történő rendszeres kinyilvánítását hangsúlyozza. Így teljesen helyzettől és személytől függ, hol húzza meg valaki a muszlim *umma* határait, s mi az, ami (és aki) még „belefér”. Egy sor képlékeny tényező azonosítható, amely erősen befolyásolja a kérdés megítélését; ezek közül veszek most sorra néhány fontosabbat.

a) Például ilyen az *etnikai kötődés*. Ez a tényező a muszlim közösségen belüli vallási viták, illetve muszlimok és nem-muszlimok megkülönböztetése szempontjából egyaránt fontos szerepet játszik. Például vallási konfliktusok esetén az arab származású (bár többnyire teljesen asszimilálódott) családok Indonézia-szerte többnyire az „ortodox” oldalon állnak.⁵² Ennek pusztán amolyan *noblesse oblige* érzés az alapja: arabként, tehát a Prófétaival azonos nemzet tagjaként — személyes meggyőződéstől függetlenül — „illik” az ortodoxnak tekintett vallásgyakorlás mellé állni. Főntebb már említettem a Celebesz közelében, Buton szigetén élő lélekvándorlás-hitet, amelynek elfogadottsága szintén etnikai tényezőktől is függ. Mivel ez szerves része a butoni hagyományoknak, még a helyi reformista muszlimok (a *Muhammadiyah* mozgalom tagjai) is elfogadják, viszont a Celebesz más részeiről idetelepült etnikumok reformista tagjai hevesen elutasítják mint borzasztó eretnekséget, az iszlámmal ellentétes gondolatot.⁵³

Azt is megfigyelhetjük, hogy — akárcsak az iszlám világ számos egyéb vidékén — az etnikai tényező Délkelet-Ázsiában is sokszor erősen összefonódik a vallási hovatartozás kérdésével. Egyes népcsoportok magától értődően muszlimok, mások ugyanilyen magától értődően nem azok. Egyes népelnevezések eredetileg csupán pejoratív címkék voltak, amelyeket a tengerpartok muszlim népessége a nagyobb szigetek belsejében élő animista etnikumokra használt további megkülönböztetések nélkül. Ilyen eredetű etnikai elnevezés Szumátrán a *batak*, Borneón a *dajak* és a *dusun*, Celebeszen a *toradzsza*, illetve Kelet-Indonézia számos területén az *alfuru*. Ilyen helyzetben az *umma* határait etnikai szempontok, nem pedig a személyes meggyőződés és vallásgyakorlás összetett szempontjai jelölték ki.⁵⁴ Ugyanígy egé-

⁵¹ Raden Abdulkadir WIDJOATMODJO: „Islam in the Netherlands East Indies”, *The Far Eastern Quarterly* II (1942) 48–57, különösen 51; és KIM (30. jz.) 83. (A körülmetélés egyik elnevezése Jáván *islaman*; ld. KIM [30. jz.] uo. és GEERTZ [10. jz.] 51.)

⁵² VAN DER KROEF (26. jz.) 320. Az arab származásúak a mindennapi vallásgyakorlás terén is többnyire szigorúbban tartják az előírásokat, mint a környező indonéz lakosság zöme; ld. i. m. 307.

⁵³ SCHOORL (27. jz.) 118.

⁵⁴ Ld. pl. Anthony REID: „Endangered Identity: Kadazan or Dusun in Sabah (East Malaysia)”, *Journal of Southeast Asian Studies* XXVIII (1997) 120–136, különösen 121–122; Y. MAUNATI:

szen a legutóbbi évtizedekig a muszlim hitre áttérő kínai bevándorlók Indonéziában szinte automatikusan beolvadtak a helyben többséget alkotó népcsoport soraiba. Ez mostanában változni látszik; ma már számosan vannak, akik úgy lesznek muszlimok, hogy egyszersmind megtartják kínai identitásukat.⁵⁵

b) *Egy másik vallás híveinek jelenléte* erőteljesen segíti az *umma* határvonalainak tágabb értelmezését. (Ez, mint láthattuk, sokszor az etnikai tényezővel is összefonódik.) Lombok szigetén régebben az iszlám talán a leghatékonyabban mozgósító jelszó volt a balinéz uralom ellen,⁵⁶ hiszen ezzel szinte valamennyi szaszak őslakos azonosulni tudott, akár az iszlám szinkretikus, akár az ortodoxabb formáját követte. Ekkor tehát túlnyomó volt az *umma* határainak szélesebben vett értelmezése, amelybe kényelmesen belefértek a *wetu telu* hívei is. Ugyanígy a jelenkori Jáván az olyan közösségekben, ahol keresztények is élnek, a muszlim és a keresztény közösség elsősorban a másikkal szembeni különbségeket hangsúlyozza s így határozza meg magát. Ilyen környezetben nem vitatják, hogy a szinkretikus muszlimok is részei az iszlám-hívők közösségének.⁵⁷

c) A tisztán *politikai tényezők* szerepét nehéz lenne túlhangsúlyozni. Ennek leglátványosabb példája Indonéziában az 1965-ben lezajlott kommunista puccskíséret utóélete. A Soekarno-korszak vége táján (az 1960-as évek első felében) a kommunista párt (PKI) elsősorban az iszlám orientációjú pártokat tekintette ellenfelének. Bár a szembenállás nem vallási gyökerekből táplálkozott, hamarosan a vallás terén is megmutatkozott. Ebben az időszakban a kommunista párthoz kötődő rétegek Jáván egyre fokozódó mértékben — és egyre hangosabban — kezdték elutasítani az iszlám vallásos buzgóság külsődleges jeleit — az imádkozást és hasonlókat —, s a leg radikálisabb szélsőbaloldali csoportok immár kimondottan elutasították még a névleges iszlám identitást is. Bár a lépés alapvetően politikai motivációjú volt, ezek a mozgalmak kidolgozták hozzá az ideológiai alapot is, miszerint az iszlám idegen a jávai kultúrától és vallásos érzéstől, s helyette a hindu és animista elemek (iszlámtól „megtisztított”) szinkretikus keveréke a megfelelő vallás a jávaiaknak.⁵⁸ A *wetu telu*

Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan. LKiS, Yogyakarta 2004; Alfred Russel WALLACE: *The Malay Archipelago*. Periplus Editions, Singapore stb. é. n. 239–242.

⁵⁵ Afthonul AFIF: „Identitas Tionghoa Muslim Indonesia Pasca-Orde Baru: Melampai Batas-Batas Kategori Peranakan dan Totok”, *Antropologi Indonesia* XXXIII (2012/2) 131–144, különösen 135–137.

⁵⁶ ECKLUND (38. jz.) 2; CEDERROTH (13. jz.) 10.

⁵⁷ MORRIS (8. jz.) 385; KIM (30. jz.) 233.

⁵⁸ Az ilyen nyíltan iszlámellenes csoportocskák közé sorolható a kelet-jávai *Agama Budha Wisnu Jawi* („Jávai Buddha–Visnu Vallás”), vagy a nyilvánvalóan kommunista ihletésű *Permai* mozgalom; Ld. Robert W. HEFNER: „Islamising Java? Religion and Politics in Rural East Java”, *Journal of Asian Studies* XLVI (1987/3) 533–554, különösen 535–539; GEERTZ (10. jz.) 112–118. Ilyen tendenciák elszórtan a XIX. század végén is léteztek; a holland gyarmatosítók természetesen örömmel üdvözölték a jelenséget az „oszd meg és uralkodj” gondolat jegyében. Ld. pl. Edwin WIERINGA: „Who Are the Kalang? An Unknown Minority Group on Java and Their So-Called Myth of Origin”, *Anthropos* XCIII (1998) 19–30, különösen 20. A jávai szinkretizmus és miszticizmus híveinek túlnyomó több-

muszlim zöme eddig sohasem ment el, azonban közülük is sokan csatlakoztak az 1935-ben alapított, *Gerakan Dewi Anjani* nevű politikai mozgalomhoz, amely a szinkretikus valláshoz való visszatérést sürgette a szaszak muszlimok körében. A mozgalom rövid időn belül elsorvadt, és attól fogva a szinkretikus iszlám híveinek ellenállása csak passzív formában folytatódott.⁵⁹

Az 1965-ös év aztán igazi vízváltó volt a vallásosság szempontjából Indonézia-szerte. Az 1965-ös kommunista puccskísérlet egymillió áldozattal járó megszárlások követték, és mindenki kommunistagyanús lett, aki nem valamelyik „elismert” vallást követte, még hozzá jól fölismerhető módon. Erre válaszul megerősödött az „ortodox” vallásgyakorlás a publikus térben. A vallási identitás láthatóbbá vált, s ezzel párhuzamosan a szinkretikus vallásosság visszaszorult. A folyamatnak két nyertese volt: a muszlim ortodoxia és a kereszténység. A kelet-jávai Pasuruan hegyvidékén például egyértelműen az iszlám ortodoxia vette át a szinkretikus iszlám vallásosság helyét, ugyanígy Lombok szigetén, a szaszakok között is. Másutt — például Jáva középső részének egyes tájain — a volt kommunista párti aktivisták egy része inkább hivatalosan is elutasította a muszlim kötődést és ennek hivatalosan is elismert jeleként keresztényként vagy hinduként vetette magát nyilvántartásba. A jávai keresztény és (kisebb mértékben) hindu közösségek alapvetően ennek az időszaknak s az akkori éles politikai ellentéteknek köszönhetik létezésüket. A kereszténységnek különleges vonzerőt adott az, hogy a közemberek szemében szorosán kötődött a kormányzathoz, így a keresztény identitás hatékony védelmet látszott nyújtani a politikailag zavaros időszak tömegszárlásai és bizonytalanságai közepette.⁶⁰ A keresztény missziós szervezetek egyébként Indonéziában tudatosan alkalmazták azt a stratégiát, hogy térítő buzgalmukat az iszlám közösség határait feszegető szinkretikus közösségekre összpontosították. Így például igyekeztek kimutatni a vélt „rokonságot” a keresztény hitelvek és a jávai szinkretikus-misztikus iszlám vallásgyakorlat (*kejawen* vagy *kebatinan*) között, s erre alapozva megtéríteni az utóbbi híveit.⁶¹ Ez a 60-as évek második felében viszonylag ügyes stratégiának bizonyult, de a későbbiekben a statisztikák tanúsága egyre kevésbé működött, ahogy a muszlimok rájöttek a módszer lényegére s maguk is elkezdték a szinkretikus muszlimok muszlim identitását erősíteni.

sége azonban mindig is egyértelműen muszlimként határozta meg magát; ld. MORRIS (8. jz.) 375 [2. lábjegyzet]. Ennek megfelelően a szinkretikus kultuszok szokásos összefoglaló megnevezése: *islam kejawen* (‘jávai jellegű iszlám’) vagy *islam kebatinan* (‘ezoterikus iszlám’).

⁵⁹ LUKMAN (15. jz.) 20.

⁶⁰ HEFNER (58. jz.) 540; CEDERROTH (16. jz.) 132–134; KIM (30. jz.) 185. (Közép- és Kelet-Jáva népességének kb. 2–3 százaléka keresztény, s majdnem 1 százalék a hinduk aránya.)

⁶¹ Tényszerűen szemlélve természetesen a kettő közti bármiféle „rokonság” föltételezése tökéletes nonszensz, de persze a missziós munka sohasem az objektivitásra való törekvés terepe volt. Ennek a szellemiségnek két jellegzetes megnyilvánulása (mellesleg a szinkretikus jávai kultúra két fő központjából): R. M. Bambang NOORSENA: *Menyongsong Sang Ratu Adil: Perjumpaan iman Kristen dan Kejawen*. Yayasan Andi, Yogyakarta 2003; és Bambang INDRIANTO: *Pertemuan spiritualitas Kejawen dan Kristen: Sebuah kajian budaya*. Universitas Sebelas Maret, Surakarta 1999.

Az 1960-as években Jávához és Lombokhoz hasonló folyamatok játszódtak le a Celebesztől délre található Selayar szigetén is. A főntebb már említett Mahdi Akbar mozgalom, egy heterodox szúfi (iszlám misztikus) csoport tagjai a vallási hovatartozásukkal kapcsolatos viták miatt gyanúsak — konkrétan kommunistagyanúsak — lettek a hatóságok szemében, főleg 1953 után, amikor a mozgalom önálló, új vallásnak nyilvánította magát. Az 1965-ös események után viszont az iszlám mellett kizárólag a kereszténység számított a helyi hatóságok szemében elfogadható opciónak, így a mozgalom vezetője, egyes követőivel együtt megkeresztelkedett és hivatalosan protestáns kereszténynek nyilvánította magát. (Annak ellenére, hogy a Mahdi Akbar tanításai természetesen nem keresztény tanok.) Az 1970-es évek közepétől a balinéz hinduizmus is bevett vallássá vált Selayar szigetén, s ekkor az állítólagos „protestáns keresztények” egy része inkább hinduként vétette magát nyilvántartásba. Ezzel kialakult az a furcsa helyzet, hogy Selayar lakónak az a másfél százaléknyi része, akik hivatalosan keresztények vagy hinduk, a valóságban egy heterodox iszlám misztikus szekta tagjai.⁶²

d) A *gazdasági tényezők* ugyancsak fontos szerepet játszanak a vallási hovatartozás meghatározásában. 1966 és 1967 között például katasztrofális éhínség sújtotta Lombok szigetét, és ebben az időszakban az ortodox muszlim vezetők számtalan *wetu telu*-követő parasztnak biztosítottak élelmiszersegélyt. Ennek nyomán tömegek hagyták ott hagyományos arisztokrata patrónusikat — a szinkretikus iszlám vezető rétegét — és csatlakoztak az ortodox muszlim vezetőkhez. Az epizódnak semmi köze a váláshoz, mégis tömeges méretű vallási változást hozott.⁶³ A keresztény hittérítők a gazdasági ösztönzőket egyébként tudatosan alkalmazták a tevékenységük során, amint arról jávai közbeszéd egyik szarkasztikus fordulata is tanúskodik. Egyes protestáns keresztényekre a *Kristen Sari-mie* szót használják, utalva arra, hogy az áttérés fő mozgatórugója a keresztény tanításokkal kapcsolatos mély meggyőződés helyett az élelmiszer-adományok reménye lehet (a *Sari-mie* egy népszerű instanttészta-márka). A meggyőzés hasonló eszközeit a missziók már a hatvanas években is alkalmazták, amikor az ilyen keresztények gúnyneve a *Kristen beras* („rizskeresztény”) volt.⁶⁴

e) Az *oktatás terjedése* az egyik legfontosabb tényező, amely a szinkretikus és ortodox iszlám közötti erőegyensúlyt az utóbbi javára mozdítja el. Ez a megállapítás egyaránt igaz mind az oktatás hagyományos muszlim formáira a XIX. század végétől, mind modern nyugatias formáira a függetlenség elnyerése után. Az iskolában tanultak ugyanis a hagyományos szinkretikus iszlám vallásosság egyre több hívében tudatosítják a szinkretizmus problémás vonásait. Sőt egyesek szemében egyenesen az is kérdésessé válhat, hogy valójában muszlim-e az, aki a szinkretizmus bizonyos

⁶² LUCAS—DE JONG (11. jz.) 561 és 584–587.

⁶³ ECKLUND (38. jz.) 18. A gazdasági mozgatórugók meghatározó szerepet játszottak a XIX. század elején a nyugat-szumátrai muszlim vallási reformmozgalmak létrejöttében is; ld. Christine DOBBIN: „Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Padri Movement, 1784–1830”, *Indonesia* XXIII (1977) 1–38.

⁶⁴ KIM (30. jz.) 212.

elemeihez ragaszkodik.⁶⁵ Az indonéziai muszlim oktatásnak egyébként voltak hagyományos (*kolot*) és „korszerű” (*moderen*) intézményei, s a két típus hívei között is szenvedélyes viták dúltak arról, hogy melyik a „valódi” iszlám jellegű rendszer, illetve hogy a másik egyáltalán megengedhető-e.⁶⁶ Ezek a viták azonban jobbra kívül esnek e tanulmány témáján.

f) Esetenként merőben *személyes tényezők* is komolyan befolyásolhatják a vallási identitás kérdését. Ezek nagyon sokfélék lehetnek, így itt csak két konkrét példát említek: a beszédstílus és viselkedésmód hatását, illetve a vallási közösségek közti házasságok kérdését. A kelet-indonéziai Ambon vallási ellentétekkel feszült légkörében a XXI. század elején már egészen köznapi tényezők is a vallási (itt elsősorban muszlim és protestáns keresztény) közösségek határainak hangsúlyozását szolgálják. Ilyen például a két közösség eltérő szókincse és beszédstílusa, amely annak ellenére alakult ki, hogy a két közösség tagjainak zöme ugyanazt a nyelvet használja és nagyrészt egyazon etnikum tagjai.⁶⁷ Ami a házasságok kérdését illeti, a legérdekesebb példa talán Lombok szigetéről hozható. Itt a *wetu telu* és az ortodox muszlimok között gyakoriak a házasságok, s ezek az ortodoxia terjedését segítik elő, ugyanis az ilyen házasságokban mindig a nő a szinkretikus iszlám követője, sohasem a férfi.⁶⁸ Ezzel az ortodox muszlimok kimondatlanul bár, de úgy kezelik a *wetu telu* híveit, mintha más vallásúak lennének, hiszen az iszlám vallásjog megengedi muszlim férfi és nem muszlim nő házasságát, de tiltja azt, hogy muszlim nő feleségül menjen nem muszlim férfihoz. Ha tehát egy ortodox muszlim nem tartja megengedhetőnek, hogy lányát egy szinkretikus iszlámot követő férfi vegye feleségül, azzal — legalábbis tudat alatt — azt üzeni, hogy az illetőt tulajdonképpen más vallásúnak tekinti.

g) Ritkán szoktak hangsúlyozni egy teljesen *adminisztratív szempontot*, pedig hatalmas a jelentősége. Arra a kérdésre gondolok, hogy egy embernek mi szerepel az igazolványában a vallásaként. Indonéziában ma gyakran használják a szinkretikus iszlám követőire és/vagy a vallásukat nem igazán gyakorló muszlimokra az *orang Islam KTP* kifejezést. A betűszó a *kartu tanda penduduk* („személyi igazolvány”) indonéz szókapcsolat rövidítése, s arra utal, hogy egyes muszlimok esetében a vallási hovatartozás egyetlen jele az, hogy az igazolványukban a vallás rovatban az iszlám szerepel.

⁶⁵ Az oktatásnak erről a hatásáról a falusi népességre ld. KIEM (26. jz.) 109–111, és az iskolarendszer fejlődéséről általában i. m. 66–79. Egy nagyon érzékeny és tanulságos személyes beszámoló (történetesen női szemmel) a hagyományos délkelet-ázsiai muszlim oktatási intézmények világáról: Iklilah MUZAYYANAH: „Aku Adalah Perempuan Pesantren: Sebuah Etnografi Biografi”, *Antropologi Indonesia* XXXII (2011/3) 201–211.

⁶⁶ Ironikus módon a szinkretizmus fölszámolásáért legtöbbet tett lomboki vallási mozgalom, a *Nahdlatul Wathan* iskoláit is sokan a *bid'a* (a vallástól idegen „újítás”) címkével látták el, mivel sok mindent vett át a nyugati oktatási intézményektől: iskolapadok használatát, szekuláris tantárgyak oktatását, a latin betűs írásmódot, stb. Ld. LUKMAN (15. jz.) 20.

⁶⁷ Gerry VAN KLINKEN: „The Maluku Wars: Bringing Society Back In”, *Indonesia* LXXI (2001) 1–26, különösen 14.

⁶⁸ ECKLUND (38. jz.) 18–19.

A kötelező személyi igazolványt Indonéziában 1965-ben, a főntebb már taglalt kommunista államcsínykísérlet után vezette be Soeharto kormányzata, s az ironikus kifejezés ezt követően lett általános. Érdekes egyébként, hogy a régi *abangan* („névleges muszlim”, „a szinkretikus iszlám követője”) szóval szemben, amelyhez az 1960-as években a „kommunista-szimpatizáns” melléköngéje társult, a „személyi igazolvány-muszlim” inkább viccelődő, mint pejoratív hangulatú elnevezés.⁶⁹

Összefoglalás

A tanulmány elején fölített kérdésre, miszerint pontosan hol és hogyan húzhatók meg az iszlám közösség legvégső határai, most megpróbálhatunk választ adni. Ez a válasz röviden annyi, hogy a vallástudósok fejtegetéseiben igen, a valóságos életben azonban nem igazán létezik egy egyértelműen meghúzható „vörös vonal”, amelyet átlépve valaki már nem számít muszlimnak. Amennyiben mégis létezik ilyen határvonal, akkor ez merőben *retorikai természetű*. Csábító lehet ezt a vonalat a monoteizmus, azaz az egyetlen Isten uralmának elismerése alapján meghúzni, hiszen tagadhatatlan, hogy az iszlám legerősebben ezt a hittételt hangsúlyozza. Láthattuk azonban, hogy ez a kérdés sem annyira magától értődő. A szellemek és más testetlen lények kultusza bőven belefér a szinkretikus muszlimok vallásába, ahogyan például Jáván szavakban lefokozzák az ősi rizsistennő, Dewi Sri figuráját egyfajta termékenység-szellemmé, miközben az imádatát megőrzik. A mai Indonéziában a kérdést ráadásul tovább bonyolítja a hivatalos állami ideológiaként működő *Pancasila* (Öt Alapelv) rendszere, amely legalább retorikai szinten minden indonéz állampolgárnak kötelezővé teszi az egyetlen Isten imádatát — bár azt rájuk bízva, milyen vallás keretei között teszik ezt. Emiatt aztán még a valójában politeista vallások hívei is — legalább szavakban — a panteonjuk fölé helyeznek egyetlen legfőbb létezőt, hogy ezzel biztosítsák vallásuk zavartalan működését.⁷⁰ Ez annyit jelent, hogy ilyen körülmények között még az elvi monoteizmus sem tekinthető a szinkretikus iszlám és más vallások közti éles határvonalnak.

Ha egy vallás „határvonalait” keressük, akkor mindenképpen helyesebb a vallást — Clifford Geertz nyomán — egyfajta *kulturális rendszernek*, nem pedig elvont teológiai elvek és gondolatok rendszerezett gyűjteményének fölfogni, még akkor is, ha természetesen ezzel az adott vallás határait illetően hatalmas eltéréseket fogunk találni attól függően, kit kérdezünk. Egy vallásnak úgyszólván minden követője

⁶⁹ KIM (30. jz.) 78; Eldar BRÁTEN: „To Colour, Not Oppose: Spreading Islam in Rural Java”, in Leif MANGER: *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*. Curzon Press, London 1999. 150–172, különösen 156–157.

⁷⁰ A bali hinduizmus esetében például egy *Sang Hyang Widhi* nevű lényt „neveztek ki” legfőbb istenségnek, bár a mindennapi vallásgyakorlásra ez nem nyomja rá különösebben a bélyegét. Ezzel kapcsolatban ld. UHLIG (14. jz.) 81–84. A *Pancasila* szerepéről ld. BUDIWANTI (6. jz.) 63–64 és 69–79. A hagyományos animista-hindu szinkretikus vallások egy része szintén monoteista volt; ld. pl. WESSING (39. jz.) 298.

máshol és más szempontok alapján fogja meghúzni saját közösségének határait, sőt egyazon személy nézetei is képlékenyek lehetnek a helyzettől és a kérdésfeltevés módjától függően.⁷¹ Ez a bizonytalanság az ár azért, hogy a valósághoz közelebb álló képet kaphassunk egy vallás követőinek sokféleségéről. Érdemes megfizetni. Ugyanis az is elkerülhetetlenül vitákhoz vezet, ha egy merev kritériumrendszer akarunk fölállítani — vagy másoktól kölcsönözni — arról, mitől is lesz valaki például muszlim. Márpedig kevés természetlenebb tudományos vita képzelhető el annál, mint hogy valaki, aki saját magát muszlimként határozza meg, valójában — „kívülről”, „objektíven” nézve — tényleg annak tekinthető-e. Annak tekinthető. Ahogy a jávai iszlám egyik kutatója fogalmaz, az iszlám vallás és kultúra bármiféle értelmes elemzésének tényként kell elfogadnia „minden egyes muszlim állítását, miszerint ő muszlim”,⁷² ha nem kíván ideológiai és politikai indíttatású vitákban elveszni. S ez a megállapítás, azt hiszem, aligha csak az iszlám vallásra lehet igaz, hanem minden más vallásra is.

⁷¹ Ezzel kapcsolatban ld. BELANAWANE (17. jz.) 84–85, aki a kérdést kifejezetten az indonéziai iszlám reformista (*salafi*) mozgalmakkal kapcsolatban vizsgálja.

⁷² BRÄTEN (69. jz.) 150–151.