

# Halszka Wierzbicka

---

## Ceremonia potong gigi - obrzęd piłowania zębów na Bali jako element hinduizmu balijskiego

---

Nurt SVD 44/wyd. spec., 201-224

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## **Ceremonia potong gigi - obrzęd piłowania zębów na Bali jako element hinduizmu balijskiego**

*Halszka Wierzbicka*

Magister filologii polskiej, specjalność: wiedza o kulturze. Studentka etnologii. Stypendystka programu Darmasiswa w Indonezji oraz programu Erasmus w Turcji. Zainteresowania badawcze: kultury Indonezji, zagadnienia czasu.

### **1. Hinduizm balijski**

**H**induizm, prócz wschodniej części Jawy (sąsiadującej przez Morze Jawajskie z Bali) oraz zachodniego wybrzeża Lomboku (leżącego na wschód od Wyspy), zachował się tylko na Bali. Historia Indonezji ukazuje niezwykłość „wyspy tysiąca bogów”, która nie poddała się wpływowi islamu i, w przeciwieństwie do niemalże wszystkich pozostałych części kraju, trwała na przestrzeni wieków w swych animistyczno-hinduistycznych tradycjach ze znaczącymi elementami buddyzmu.

Mnogość bóstw, bogiń, duchów i nimf w religii hinduistycznej Bali wynika z nałożenia się kilku systemów wierzeniowo-filozoficznych. Bogowie indyjscy zasiedlili panteon balijski, dołączając do animistycznych wierzeń obecnych na Wyspie dużo wcześniej i zaczynając tym samym swoje współzycie z bogami i boginiami już żyjącymi w świadomości ludzi. Animizm opiera się ekspansji obcych wierzeń do dziś i wciąż funkcjonuje w życiu Balijszyków, nie rzadko biorąc górę nad regułami rządzącymi hinduizmem i sprzeciwiając się mu, by pokazać wielkość i ważkość odwiecznych tradycji. Balijszczyki wierzą w bóstwa i duchy gór oraz wulkanów. Twierdzą, iż to właśnie góry są mieszkaniem bogów i to one w geograficzno-symbolicznym świecie Balijszyków wyznaczają granice świata i jednocześnie jego punkty centralne. Odmiana balijskiego hinduizmu nazywana jest Hindu-Dharma – czyli religia świętej wody (Agama Tirtha), co oznacza otaczanie wody szczególnym szacunkiem, a tym samym wiarę w bóstwa rzek, jezior, oceanu. Tak naprawdę woda stała się istotnym elementem każdego ob-

rzędu, rytu, każdej ceremonii, na przykład: w Indiach kremowane ciało oddawane jest wodzie, a przed modlitwą, przed wejściem do miejsca świętego należy dokonać ablucji – obmycia oczyszczającą wodą.

Jak podaje Janusz Lenartowicz – na obraz wierzeń indonezyjskich pochodzenia indyjskiego składają się takie elementy jak umieszczenie bogów hinduistycznych w geograficzno-symbolicznym krajobrazie wyspy oraz siwaizm – główny odłam hinduizmu. Do tego należy dodać również kosmologiczny dualizm, będący fundamentalną istotą najstarszej na świecie filozofii Samkhija<sup>1</sup> oraz islam, którego rozwój na Jawie został uwieczniony przeniesieniem Królestwa Majapahit na Bali.

Przejmowane przez Bali elementy obcych wierzeń nigdy nie pozostają w swej idealnej postaci. Ulegają przemianom, w ich istocie następują przesunięcia znaczenia z kwestii filozoficznych na pragmatyczne – lub odwrotnie. Ponadto, nakładając się na już istniejące wierzenia – ulegają absorpcji, stają się częścią synkretycznego systemu wierzeń. Dualizm Samkhii natomiast zwraca uwagę na dwoistość świata: jego materialny i duchowy wymiar, co z kolei przyjęte przez hinduizm balijski przekłada się na opozycję boga i bogini w jedności.

Siwaizm stawia w centrum jednego z trzech awatarów Jedyne-go Boga Sanghyang Wida Wasa – Siwę. „Analogicznie do ciała i duszy człowieka, cały kosmos posiada ciało, którym jest fizyczny świat, oraz posiada duszę, którą jest bóg Siwa”<sup>2</sup>. Zjednoczenie się z Siwą – paradoksalnie bogiem niszczycielem i stwórcą – prowadzi do osiągnięcia najwyższego stanu, dopełnienia swego jestestwa. „Człowiek pozostaje odrębną istotą, mimo że do patrzenia używa oczu, do pracy rąk, a do chodzenia nóg. Podobnie Sanghyang Widi Wasa posługuje się siłą twórczenia jako Brahma, siłą podtrzymywania świata jako Wisznu, a siłą niszczycielską jako Siwa”<sup>3</sup>.

Jednym z najbardziej istotnych elementów systemu wierzeń na Jawie jest animizm, który ze względu na swą rdzenność leży u podstaw kulturowo-religijnych kraju. Balijszczyki w dużej mierze przekształcili tę wiarę, rozbudowali ją, a przez to wzbogacili, dostosowując się do rzeczywistości i absorbując różne elementy filozoficzno-religijne z zewnątrz. Lenartowicz, określając podstawy systemu religijno-filozoficznego Bali, mówi o „krajobrazie”, na który złożyły się „przedhistoryczne, rodzime wierzenia przodków Balijszczyków oraz kilku nurtów religii i filozofii Indii (...), [a który] posiada wiele różnych wersji, wiele

<sup>1</sup> J. Lenartowicz, *Bali. Raj mórz południowych, wyspa czcicieli kosmosu*, Warszawa 2007, s. 10-12.

<sup>2</sup> Tenże, s. 11.

<sup>3</sup> *Podróże marzeń. Bali*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Warszawa 2006, s. 79.

różnych interpretacji (...)"<sup>4</sup>. Religia Hindu-Dharma jest religią monoteistyczną. Jej fundament stanowi pięć zasad:

1. wiara w *Sanghyang Widhi Wasa*, Jedyne Boga, Boską Siłę;
2. wiara w *Atman*, Wieczną Duszę;
3. wiara w *Kharma – Pala* (Prawo Karmy);
4. wiara w *Punarbhawa* (Reinkarnację);
5. wiara w *Moksha* (zjednoczenie z Wieczną Duszą)<sup>5</sup>.

*Sanghyang Widhi Wasa* ma dziewięć wcieleń (bogowie zamieszkujący 8 stron świata oraz jego centrum<sup>6</sup>), z których najbardziej znaczącymi są bogowie *Tri Mutri*: *Brahma* – Stwórca, *Wisnu* – Zochowawca, Opiekun Wszechświata, i *Siwa* – symbol dualizmu świata, ale także Niszczyciel<sup>7</sup>.

## 2. Obrzędy przejścia

Obrzędy przejścia są nieodzownym elementem życia każdego człowieka. Niezależnie od tego, czy mamy na myśli kultury pierwotne, współczesny świat europejski lub jakieś synkretyczne formy, w których łączy się rzeczywistość „dzikich” z „cywilizowaną” (jakichkolwiek mielibyśmy używać kryteriów do wytyczenia granicy pomiędzy nimi czy ich wartościowania) zmieniają one swój kształt, częstotliwość występowania, a nawet poziom świadomości adepta wkraczającego w nowy etap życia.

Jak podaje słownik socjologiczny:

„Inicjacja, obrzędy inicjacyjne to rytuały towarzyszące przejściu od dzieciństwa do wieku dorosłego, z jednej grupy wiekowej do innej lub uzyskanie członkostwa w tajnych stowarzyszeniach (...). Rytuały mające na celu zmianę fizyczną, np. obrzezanie. Innym razem inicjacja oznacza poddanie się doświadczeniu bólu i poniżenia. Obrzędy dotyczące dziewcząt i kobiet często potwierdzają przysługującą mężczyznom kontrolę zdolności reprodukcyjnych”<sup>8</sup>.

Z kolei w słowniku religioznawczym znajdujemy taką oto definicję:

<sup>4</sup> J. Lenartowicz, *Bali. Raj...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>5</sup> R. Moerdowo, *Ceremonies in Bali*, Jakarta 1973, s. 19.

<sup>6</sup> *Podróże marzeń. Bali*, dz. cyt., s. 80.

<sup>7</sup> M. Molloy, *Experiencing the World's Religions*, New York 2006, s. 59-103.

<sup>8</sup> G. Marshall, M. Tabin (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2004, s. 126.

„Inicjacja (łac. *initiatio*: wprowadzenie, zapoczątkowanie, wtajemniczenie) to nazwa ogólna dla zespołu obrzędów związanych ze zmianą statusu religijnego i społecznego (...). Istotą inicjacji jest wypróbowanie fizyczne i psychiczne w celu uodpornienia na nowe trudności życiowe oraz wprowadzenie w tradycję, obyczaje i wierzenia grupy”<sup>9</sup>.

W każdej kulturze, i tej niemalże zupełnie pozbawionej łączności z *sacrum*, i tej, w której sfera *profanum* jest jakościowo i ilościowo podrzędną bądź nie istnieje w ogóle (kultury magiczne), obrzędy przejścia zlokalizowane są w czasoprzestrzeni o charakterze sakralnym. „Obrzędy i rytuały są tym rodzajem praktyk, które pozwalają [za pomocą] (...) symbolicznego powiązania unaocznic i każdorazowo ewokować *sacrum*”<sup>10</sup>. To właśnie obrzędy przejścia, jak zaznacza Edmund Leach, stanowią największą grupę obrzędów w społecznościach ludzkich, skupiając uwagę na „przekroczeniu granicy między dwiema kategoriami społecznymi: ceremonie dojrzałości, wesela, pogrzeby”<sup>11</sup>. Posługując się teorią Arnolda van Gennepa, Burszta stwierdza, że istnieją trzy podstawowe założenia, których realizację znajdujemy w każdym obrzędzie przejścia; są nimi:

- świat społeczny dzieli się na sakralny i świecki;
- życie społeczne nie jest ciągłe, lecz jest wynikiem symbolicznych „skoków”, „przejść”;
- wszechświat posiada swój rytm, który jest wynikiem życia społecznego<sup>12</sup>.

Każdy obrzęd przejścia (*rites de passage*), zarówno ten związany ze zmianą dotyczącą jednostki (np. narodziny), jak i dotyczący przejścia o charakterze kosmicznym (np. zmiana pory roku) – składa się z trzech etapów:

- wyłączenia, separacji (*rites de séparation*);
- marginalizacji (*rites de marginalité*);
- włączania, agregacji (*rites d'agrégation*)<sup>13</sup>.

Wyłączenie jednostki z jednego etapu życia, z jednej grupy społecznej, odseparowanie jej od dotychczasowo sprawowanej roli – prowadzi do fazy marginalnej, w której człowiek przez określony czas

<sup>9</sup> Z. Poniatowski (red.), *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 181.

<sup>10</sup> W. Burszta, *Obrzędy i symbole*, [w:] tenże, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 104.

<sup>11</sup> Tenże, s. 104.

<sup>12</sup> Tenże, s. 104.

<sup>13</sup> Tenże, s. 105.

istnieje poza społeczeństwem po to, by następnie na nowo zostać włączonym, tym razem do nowej grupy, o innym statusie społecznym.

Odseparowanie może przebiegać na różne sposoby, a podstawowy podział wyznaczający fazę marginalną to odseparowanie symboliczne i niesymboliczne. Człowiek pozostający w fazie pośredniej z reguły uczy się, poznaje swoje nowe obowiązki i prawa, by podczas przyłączenia mieć już podstawy niezbędne do poczucia przynależności do nowej grupy. Przyłączenie może być również zaznaczone obmyciem, przywdzieniem nowego stroju, bądź porzuceniem dotychczasowego atrybutu przy jednoczesnym wyprowadzeniu go ze sfery *sacrum* i ponownym wprowadzeniu go do przestrzeni *profanum*.

Van Gennep, mówiąc o racjonalności i niezwykle uporządkowaniu życia człowieka dzięki kolejno następującym po sobie etapom życia – pokazuje, jak rytm religii, magii, kalendarza obrzędowego, zmniejszając niepokoje i lęki, zaprowadzając porządek – wpływa na człowieka i jego egzystencję. Jak udowadnia van Gennep, należy jednak pamiętać, że dojrzałość fizyczna oraz dojrzałość o charakterze społecznym stanowią dwie odrębne kategorie i rzadko wejście w owe dojrzałości następuje w tym samym czasie<sup>14</sup>.

### Obrzędy przejścia w balijskim hinduizmie

„Naturalne piękno obrzędów balijskich sprawia, że słusznym wydaje się być przekonanie jej mieszkańców, że Bali, cała przystrojona w piękno jej obrzędów, jest ofiarą poświęconą nieustannie władającym nią pozaświatowym mocom, w nieustającym nigdy wysiłku utrzymania równowagi bieguna ducha i bieguna materii”<sup>15</sup>.

O balijskiej czasoprzestrzeni mówi się jako o tej, która poprzez naturalne współistnienie *sacrum* i *profanum*, a właściwie poprzez nadrzędną pozycję czasoprzestrzeni sakralnej względem zwykłej, powszedniej – zupełnie reorganizuje codzienne życie Balińczyków. Ilość i różnorodność świąt, ceremonii, uroczystości i rytuałów jest niemalże niemożliwa do ogarnięcia. Złośliwi twierdzą, że w ciągu roku w kalendarzu balijskim występuje około 365 uroczystości, co dodatnio wpływa na rozwój religii i stopień zaangażowania w nią, jednak ogranicza w pewien sposób codzienną działalność ludzi i instytucji, np. balijski system edukacji.

<sup>14</sup> Tenże, s. 84.

<sup>15</sup> J. Lenartowicz, *Bali. Raj...*, dz. cyt., s. 72.

Obrzędy Balijszczyków zostały sklasyfikowane według pięciu grup:

1. Dewa Yadnya: ceremonie przejścia związane z kultem Boga, bóstw oraz najważniejszych festiwali odbywających się w świątyniach. Lenartowicz określa je mianem „obrzędów zjednywania przychylności bogów”<sup>16</sup>;
2. Resi Yadnya: ceremonie przejścia, którym poddawani są prorocy, kapłani oraz duchowieństwo;
3. Pitra Yadnya: rytuały związane ze śmiercią;
4. Manus Yadnya: rytuały związane z człowiekiem i jego życiem. „Obrzędy cyklu życia ludzkiego”<sup>17</sup>;
5. Bhuta Yadnya: ceremonie poświęcone zjednywaniu sobie sił bhutas, łagodzeniu ich negatywnych, demonicznych cech.

O cykliczności możemy mówić zarówno w odniesieniu do wszechświata, natury, jak i życia społeczeństw, rodzin, jednostek. Kolistość bytu bezpośrednio wpływa na życie człowieka, rozpościerając przed nim ścieżkę prowadzącą od narodzin aż po śmierć. Balijszczy przechodzą przez kolejne etapy, przekraczając granice, rozwijając się przy tym duchowo:

1. Rytuał związany z siódmym miesiącem ciąży (Megedong-Gedongan);
2. Rytuał związany a narodzinami (Penyambutan);
3. Rytuał związany z siódmym dniem i odpadnięciem pępownicy (Kepus Pungsed);
4. Rytuał związany z dwunastym dniem życia człowieka;
5. Rytuał związany z trzydziestym piątym dniem życia – pierwszy rytuał Otonan;
6. Rytuał przejścia w czterdziestym siódmym dniu życia;
7. Rytuał przejścia w trzecim miesiącu życia;
8. Rocznicą Otonan – urodziny w 210 dni;
9. Rytuał Mesangih – ceremonia pilowania zębów (potong gigi);
10. Rytuał Mepadik – zaręczyny;
11. Mesapakan rite – ceremonia ślubna;
12. Ngaben – ceremonia kremacyjna<sup>18</sup>.

Każda ceremonia, w centrum której stoi człowiek, poprzedzona jest żmudnymi przygotowaniem jednostek oraz „scenografii” ceremonii. Ponadto, bogactwo symboliki zobowiązuje do precyzyjnego zapoznania się z każdą częścią i każdym elementem ceremonii, stąd

<sup>16</sup> Tenże, s. 74.

<sup>17</sup> Tenże, s. 75.

<sup>18</sup> M. Wenten, *Manusa Yadnya*, Singaraya 1999, s. 3-10.

też życie w rzeczywistości podporządkowane jest sferze *sacrum*, która pochłania znaczną część balijskiej rzeczywistości.

#### 4. Ingerencja w ciało jako element obrzędów przejścia

Nieodłącznym elementem obrzędów przejścia jest ingerencja w ciało. Warto jednak nadmienić, że może mieć ona różnorakie przyuczyny i niekoniecznie być wynikiem praktyk religijnych. Każda religia niesie ze sobą potrzeby modyfikacji fizyczności i ich rzeczywiste realizacje, choć w zależności od wyznania, charakteru ceremonii, wierzeń, sytuacji, z jaką jest związana – różnią się między sobą w stopniu i możliwości odwrócenia rezultatów „zabiegu”.

Mówiąc o modyfikacjach dokonywanych w ciele ludzkim warto zwrócić uwagę na zasadniczy podział na chwilową, odwracalną ingerencję oraz zmiany o charakterze permanentnym. Zarówno ceremonie hinduistyczne, muzułmańskie, chrześcijańskie, jak i animistyczne mogą wiązać się z przywdzianiem konkretnych strojów, ozdób, symbolizujących istotne zmiany w życiu człowieka, natomiast po ceremonii ich noszenie zostaje zaniechane lub potencjalnie może być zaniechane w każdej chwili bez pozostawienia zmian na ciele. Do pierwszych, nietrwałych, choć niekoniecznie towarzyszących tylko i wyłącznie podczas samej ceremonii, możemy zaliczyć przywdziewanie strojów, peruk, biżuterii niepozostawiającej trwałych śladów (naszyjniki, bransolety w opozycji do kolczyków dziurawiących ciało lub obręczy zakładanych na szyję, wydłużających w czasie dojrzewania kręgi szyjne), tatuaże z henny; do drugich natomiast – obrzezanie, *piercing* (kolczykowanie), tatuowanie, skaryfikację, spiłowywanie części ciała.

„(...) Każda forma okaleczenia jest metodą wyróżniania się danej społeczności spośród innych i nie może być przedmiotem zapożyczenia między sąsiadującymi plemionami”<sup>19</sup>. Wprowadzenie w ciało nowego elementu, zmiana, ingerencja, jakiej zostaje ono poddane – traktowane jest jako oznaczenie swej przynależności do konkretnej grupy ludzi, a tym samym zwrócenie uwagi na niezwykłość, odmienność, indywidualność określonej wspólnoty. Wyróżnianie się spośród innych, „ościennych” grup może mieć, jak twierdzi van Gennep, charakter mniej trwały: może być to noszenie określonego stroju, ozdób, innego od pozostałych zachowania, gestów, malowania ciała, okadzania go, które niekoniecznie wiążą się z bezpośrednią ingerencją w ciało.

<sup>19</sup> A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, Warszawa 2006, s. 92.



W monografii *Modern Primitives: The Recurrent Ritual of Adornment* znajdujemy dwunastopunktową systematykę kategorii, którym towarzyszy ingerencja w ciało; są to:

- Rytuały przejścia;
- Ustanowienie więzi z innymi;
- Znak szacunku względem starszych;
- Symbol statusu bądź odwagi;
- Mistycyzm bądź magia;
- Ochrona przed siłami zła;
- Otwarcie kanału pomiędzy jednostką a duchem lub energią;
- Przywrócenie ciała równowagi;
- Uzdrawienie fizyczne;
- Uzdrawienie emocjonalne;
- Uzdrawienie o charakterze plemiennym;
- Plemienne/grupowe zachowanie łączności,
- zwłaszcza w sytuacjach krytycznych<sup>20</sup>.

Joanna Tokarska-Bakir we wstępie do *Obrzędów przejścia* van Gennepa, parafrazując słowa autora – mówi o ciele ludzkim jak o „kawałku drewna”. Tak właśnie mają je postrzegać i traktować społeczeństwa pierwotne, dokonując w nim różnorodnej ingerencji<sup>21</sup>. Jednak, jak widać w powyższej systematyce oraz w samym obrzędzie *potong gigi*, którym się zajmę w niniejszej pracy, modyfikacje, jakim poddawane jest ciało, nigdy nie pozostają bez konkretnych znaczeń i symboliki, a ciało traktowane jest raczej jako fizyczna strona człowieka, której wartość, pomimo podrzędności względem duszy, może zostać podniesiona za sprawą określonych atrybutów. Najmniejszy element stroju lub ciała niesie sobą określone znaczenia, historie, jest odpowiedzią lub przyczyną. Dzisiejsze, bardzo często pozbawione sensu i znaczenia ingerowanie w ciało dla osiągnięcia zadowalającego efektu swej urody lub wyróżnienia się z grupy – ma swe korzenie właśnie w niezwykle bogatym świecie społeczności pierwotnych, które wciąż jeszcze mamy możliwość spotykać „na krańcach świata”.

Wśród elementów, które są narzędziem lub konsekwencją zmiany o charakterze odwracalnym i funkcjonują w Indonezji, możemy m.in. znaleźć:

<sup>20</sup> *Modern Primitives: The Recurrent Ritual of Adornment* [on-line], [www.i-c-r.org.uk/publications/monographarchive/Monograph37.pdf](http://www.i-c-r.org.uk/publications/monographarchive/Monograph37.pdf) [dostęp: 30.07.2010].

<sup>21</sup> A. van Gennep, *Obrzędy...*, dz.cyt., s. 10.

- kolorową biżuterię (atrybut szamana – Sumatra);
- apotropieczne bransoletki (ochrona przed złymi mocami – Bali);
- osłony na penisy (ludy Dani, Lani, Yali – Papua).

„Przynależność człowieka do jednej z trzech wymienionych grup można rozpoznać po jego stroju. Mężczyźni Dani mają krótkie i cienkie osłony na penisy, niezamężne kobiety noszą długie do kolan spódnice z kory, a mężatki – spódnice z włókien storczyków. Panowie z plemienia Lani wolą dłuższe, grubsze «futerale» na penis, do których przytwierdzają tytoń i inne skarby, kobiety zaś zakładają sięgające kolan spódnice z trawy. Mężczyźni Yali wkładają na siebie podobne do klatek «krynoliny» z ratanu oraz mają cienkie osłony na penis, kobietom wystarczają maleńkie trawiaste okrycia bioder”<sup>22</sup>.

Palungi, ozdoby penisów wśród łowców głów – to niewielkie przedmioty, „które podobno miały wzbogacić doznania kobiet podczas stosunku seksualnego (...). Na palung nadają się najróżniejsze rzeczy – od świńskiej szczeciny i gałązek bambusa po kawałki metalu, nasiona i paciorki”<sup>23</sup>.

Do grupy zmian, których odwrócenie nie jest możliwe możemy zaliczyć m.in. obrzezanie, tatuaże, *piercing* (kolczykowanie), piłowanie zębów.

Jak podaje Janusz Danecki, obrzezanie, o którym notabene nie ma żadnej wzmianki w Koranie, jest jednym z nielicznych rytuałów przejścia w islamie<sup>24</sup>.

„(...) Sensem obrzędów o charakterze seksualnym jest uczynienie chłopca mężczyzną, dziewczynki zaś kobietą (lub też umożliwienie im tej przemiany), mieści się w tej samej kategorii co niektóre rytuały odcinanie pępownicy, rytuały dzieciństwa i wieku młodzieńczego. Są to więc rytuały włączenia do świata seksualnego i do społeczności złożonej z osób tej samej płci”<sup>25</sup>.

Geertz, na podstawie badań Richarda Andre’ego oraz Alexandre’a Lasneta, formułuje twierdzenie, iż obrzezanie należy włączyć do kategorii praktyk, które: „za pomocą odcięcia, okaleczenia czy deformacji jakiejś części ciała, modyfikują daną osobę w sposób jedno-

<sup>22</sup> *Podróże marzeń. Bali*, dz. cyt., s. 335.

<sup>23</sup> Tamże, s. 290.

<sup>24</sup> J. Danecki, *Podstawowe informacje o islamie*, Warszawa 2007, s. 147.

<sup>25</sup> A. van Gennep, *Obrzędy...*, dz. cyt., s. 86.

znacznie widoczny dla wszystkich”<sup>26</sup>. Powołując się na innych badaczy – porównuje obrzezanie z pierwszymi postrzyżynami, pierwszym ząbkowaniem, nie znajdując w nim jednak, jak twierdzą niektórzy, elementów oczyszczenia i też nie wiążąc obrzezania z rzekomą funkcją przyciągania płci przeciwnej.

Mówiąc o tatuażach warto zauważyć, iż, jak podaje Sharon Gunyp: „Tatuowanie jest jedną z najstarszych form zdobienia ciała i praktykowane jest od tysięcy lat. Najstarsze ze znanych wytatuowanych ciał zostało odkryte w Alpach austriackich w 1991 roku, a jego pochodzenie datowane jest przed 5.000 lat”<sup>27</sup>. Tatuaże są opowieścią, historią: mówią o tym, kim człowiek jest, skąd pochodzi, a czasem także dokąd zmierza. Najbardziej znane techniki tatuowania w Indonezji pochodzą z Borneo, a mnogość ich znaczeń oraz korelacji z wierzeniami, sytuacjami codziennymi lub sakralnymi – jest wyjątkowa. Znajdujemy na przykład informację, iż: „kobiety nosiły tatuaż na przedramionach oznaczający ich indywidualne umiejętności. Tatuaż wokół nadgarstków lub palców miał odpędzać choroby. Tatuaż symbolizował także przynależność do klanu lub społeczności”<sup>28</sup>. W niektórych plemionach dajakich kobiety, które nigdy nie były poddane tatuowaniu, nie miały szans znalezienia męża, gdyż tatuaże były jednoznaczne ze zmianą statusu społecznego – z przemianą dziewczyny w kobietę. Istnieje również teoria o tym, iż Dajakowie bez tatuaży są niewidzialni dla bogów, stąd też potrzeba tatuowania jest nieodłącznym elementem istnienia człowieka<sup>29</sup>.

Z kolei kolczykowanie, szczególnie charakterystyczne dla wyspy Borneo, jest domeną Dajaków. „Seeger dowodził, że to, jak ważną rolę odgrywa w tym społeczeństwie «słuchowość», odzwierciedla się w fakcie noszenia przez tamtejszych mężczyzn specjalnej biżuterii – krążków przymocowanych do uszu i warg, taka praktyka ozdabiania ciała miała przypominać jednostce, jaka jest właściwa hierarchia zmysłów”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Tenże, s. 89-90.

<sup>27</sup> Zob. [http://news.nationalgeographic.com/news/2004/06/0618\\_040618\\_tvttattoo.html](http://news.nationalgeographic.com/news/2004/06/0618_040618_tvttattoo.html) [dostęp: 10.01.2010].

<sup>28</sup> Zob. [www.filmweb.pl/blog/entry/487429/Piercing,+a+tatuaż.html](http://www.filmweb.pl/blog/entry/487429/Piercing,+a+tatuaż.html) [dostęp: 10.01.2010].

<sup>29</sup> Zob. [www.youtube.com/watch?v=aoK3d\\_F07sk](http://www.youtube.com/watch?v=aoK3d_F07sk) [dostęp: 10.01.2010].

<sup>30</sup> M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 343.

## 5. Ceremonia piłowania zębów - przygotowania, przebieg i znaczenie obrzędu przejścia

W życiu każdego człowieka są takie chwile, w których – wychodząc z jednego etapu, wchodząc w kolejny – człowiek przechodzi inicjację. Dzięki szczegółowym obrzędom adept przechodzi kolejne poziomy tak, by u kresu swego ziemskiego życia jego dusza była gotowa do odbycia wędrówki w zaświaty. Jedną z ceremonii, która ma uwolnić człowieka od niewidzialnych sił zła, jest obrzęd spiłowywania zębów – *potong gigi*. Fred B. Eiseman podaje też nazwy *mapandes*, *masangih* (od *sangih* – piłować) lub *matatah* (od *natah* – rzeźbić)<sup>31</sup>. Artefakty znalezione w dystrykcie Buleleng zaświadczaają, iż tradycja ceremonii piłowania zębów ma ponad 2.000 lat i nie możemy doszukiwać się jej korzeni w hinduizmie, gdyż to właśnie hinduizm zasymilował *potong gigi*, nadając mu swoiste cechy<sup>32</sup>.

Eiseman uważa, że spiłowywanie zębów ma również bardziej prozaiczny wymiar, mianowicie oddaje człowiekowi jego naturalne piękno. Nie bez kozery uosobieniem Arda Nare Swari – bogini czuwającej nad owym obrzędem – jest właśnie Dewa Kama, czyli bogini piękna<sup>33</sup>. Rytuałowi piłowania zębów poddawani są Balińczycy pomiędzy 6 a 18 rokiem życia. Interesującym jest fakt, iż nie powinno się być poddanym rytuałowi w pojedynkę. Sugerowana liczba adeptów to minimum dwoje. Zapewnić ma to rzekomo większe bezpieczeństwo, gdyż moment największych słabości młodego człowieka łatwiej przezwyciężyć, kiedy siły zła rozkładają się na więcej niż jednego wybrańca. Dlatego też w sytuacji, gdy obecny jest tylko jeden adept, dobiera się jeszcze jedną osobę, która w przeszłości miała już spiłowywane zęby. Poddawana jest ona kolejno wszystkim tym samym zabiegom co uczeń. Jedynie zęby nie zostają ponownie spiłowane, choć kapłan, by zmylić złe moce, udaje, że wykonuje i tę czynność. Jak już wspomniałam, wiele jednak zależy od sytuacji materialnej rodziny. Niekiedy potencjalny adept oczekuje na swego brata, siostrę czy kuzyna, aby razem przejść do kolejnego etapu życia, gdyż zorganizowanie uroczystości dla dwojga zmniejsza kosztą imprezy. Przesunięcie terminu uroczystości ma zatem pozytywny wydźwięk, gdyż nie tylko kosztą są minimalizowane, ale i bezpieczeństwo neofitów wzrasta. Zdarza się, iż piłowaniu zębów poddani są starsi osobnicy, a nawet zmarli. Czynniki ekonomiczne bardzo często, szczególnie współcześnie, okazują

<sup>31</sup> F.B. Eiseman, *Sekala & Niskala*, Singapur 1990, s. 109.

<sup>32</sup> Zob. [www.indo.com/indonesia/news74.html](http://www.indo.com/indonesia/news74.html) [dostęp: 10.01.2010].

<sup>33</sup> F.B. Eiseman, *Sekala & Niskala*, dz. cyt., s. 110.

się decydować o momencie zmiany statusu człowieka, jego dojrzałości społecznej czy fizycznej. Dlatego też w przypadkach, w których rodzina nie jest w stanie pozwolić sobie na przeprowadzenie obrzędu lub z innych powodów, decyzja o uroczystości jest odwlekana, a jednostka, która nie została poddana obrzędowi za życia, zostaje mu poddana przed śmiercią lub tuż po niej.

## 6. Przygotowania

Ten, który oczekuje rytualnego przejścia, musi pozostawać w izolacji, w domu. Pierwotnie trwało to około trzech dni i związane było z wcieraniem mikstury z ryżu i przypraw w ciało młodej istoty w celu oczyszczenia oraz z unikaniem niektórych potraw (szczególnie gorących) na rzecz *padamal* (złożonego z sześciu różnych smaków: gorzkiego, słonego, słodkiego, ostrego, kwaśnego, spalonego). „Osoba pozostająca w fazie *marge* jest święta, nietykalna, ale równocześnie niebezpieczna. (...) *sacrum* jest ambiwalentne”<sup>34</sup>. Dziś jednak czas ten ogranicza się do kilku, kilkunastu godzin, które adept spędza w domu. Celem odizolowania jest uniknięcie kontaktu z ludźmi i potencjalnie groźnymi, wszechogarniającymi mocami, a zarazem wpływów o charakterze magicznym na przygotowującego się do ceremonii. Człowiek, będąc wciąż niewystarczająco dojrzałym, by zmagać się z siłami zła – powinien pozostawać w bezpiecznym miejscu aż do czasu uzyskania większej mocy i zdolności. Okres ten staje się również czasem służącym fizycznemu przygotowaniu ucznia. Dlatego też, wbrew regułom związanym z izolacją, przed dokonaniem się wszystkiego rozpoczynają się wielogodzinne przygotowania. Polegają one na malowaniu twarzy, czesaniu włosów i obcinaniu kosmyków oraz ubieraniu dziewczyny lub chłopca.

## 7. Pedanda

Odpowiedzialnym za wprowadzenie adepta w dorosłość jest Pedanda (*sangging*)<sup>35</sup>, który „(...) jest zdolny, stosując techniki jogistyczne, do zjednoczenia się z drugą stroną świata, do wprowadzenia się w stan utożsamienia swej świadomości z jej wyższymi formami tam egzystującymi”<sup>36</sup>. Jeśli tylko jest to możliwe, winien wywodzić się z najwyższej kasty społeczeństwa hinduskiego – z Braminów. Również

<sup>34</sup> W. Burszta, *Obrzędy i symbole...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>35</sup> F.B. Eiseman, *Sekala & Niskala*, dz. cyt., s. 109.

<sup>36</sup> J. Lenartowicz, *Bali. Raj...*, dz. cyt., s. 80.

w tym przypadku kwestie finansowe odgrywają znaczącą rolę i to na ich podstawie dokonuje się wyboru kapłana. Im wyższa kasta, tym wyższa opłata za Pedanda.

Są dobre i złe momenty dla każdorazowej zmiany w życiu człowieka, począwszy od zmian codziennych, skończywszy na tych związanych z życiem duchowym. Wyznaczane są one odgórnie, co znaczy tylko tyle, że nikt bez wcześniejszych konsultacji z odpowiednią osobą nie podda się żadnemu obrzędowi, nie weźmie udziału w uroczystościach. Dzień ceremonii wybiera kapłan na podstawie jednego z dwóch balijskich kalendarzy – *Pawukonu*<sup>37</sup>.

## 8. Strój

Poddawani ceremonii ubrani są w najbardziej odświętne stroje, bogate w kolory oraz złocenia. Chłopcy noszą *songket* sięgający kolan, przewiązany w talii żółtą *slendą* wraz z *kerisem* (sztyletem) przewieszonym przez plecy. Dziewczęta z kolei noszą odświętne *kambens*, którym owijają ciało, oraz bogato zdobioną motywami roślinnymi złotą koronę. Adeptci obojga płci mają mocny makijaż<sup>38</sup>. Jedynym elementem, który zdaje się być nieokreślony w specjalnych poradnikach – jest obuwie. Do wielobarwnych, bogato zdobionych strojów i złocistych koron młodzi bardzo często zakładają białe skarpetki i klapki codziennego użytku, co wygląda dość komicznie.

## 9. Światło, kadzidła i woda

Podobnie jak wskazówki odnośnie stroju lub fryzury, istnieją również te dotyczące innych istotnych elementów obrzędu, zarówno zmaterializowanych, jak i niematerialnych. Sprawiają one, że uroczystość zyskuje powtarzalny w swym schemacie charakter, wpływając jednocześnie na jej niezwykłość oraz nadając znaczenie i tłumacząc sens.

Światło lampy symbolizuje świadomość przenikającą żywioł ognia. Barwy są najsztubtelniejszym z aspektów materii i to one oznaczają poszczególne strony świata i należących do nich bogów. W obrzędach Dewa Yadnya używa się wielobarwnych płatków kwiatów: białych, czerwonych, żółtych i niebieskich; zapach kadzidła unoszącego się z kadzielnicy symbolizuje świadomość przenikającą materię świata, a spirale wonnego dymu unoszące się ku górze są poetycznie

<sup>37</sup> Zob. [www.balix.com/calendar/data.html](http://www.balix.com/calendar/data.html) [dostęp: 10.01.2010].

<sup>38</sup> F.B. Eiseman, *Sekala & Niskala*, dz. cyt., s. 112.

wyjaśnione jako środek unoszenia się w ofierze bogom ludzkich intencji wyrażonych przez rytuał<sup>39</sup>.

Co jednak interesujące, dziś już niewielu Balińczyków potrafi wyjaśnić sens poszczególnych elementów. Częstokroć nawet ci najbardziej oddani Bogu dołączają do grona ignorantów, do grona, w którym rytuał sam w sobie ma znaczenie, natomiast ogólna filozofia zatraciła się gdzieś po drodze. Jedynie symbolika powszechnie znanych i powtarzających się w wielu kulturach i religiach przedmiotów, właściwości (święcona woda, biel, ryż) jest właściwie, choć czasem jednak zbyt powierzchownie, rozumiana.

Święcona woda, której symbolika, funkcja i działanie jest uniwersalne dla wielu religii, wierzeń, odgrywa główną rolę w każdym obrzędzie hindusów balijskich. Jak wspomina Lenartowicz:

„Istnieją trzy racje tak wysokiej pozycji płynnego żywiołu świata. Woda przychodzi z nieba w postaci deszczu i spływa z gór rzekami i strumieniami, pochodzi więc z przestrzeni przebywania bogów. Woda jest niezbędnym warunkiem życia, zawarta jest w niej tajemnicza moc przekształcająca ziarno w roślinę bądź w rozrosłe drzewo. Wreszcie, woda ma właściwości oczyszczania miejsc, przedmiotów i ciał z brudu ziemskiego, a na zasadzie analogii – także z brudu moralnego”<sup>40</sup>.

Istnieje kilka rodzajów świętej wody i, w zależności od konkretnej ceremonii, używa się jednej z nich. Stopniowalność świętości wody dokonywana jest na podstawie jej pochodzenia oraz kontaktu z kapłanem określonej klasy, który w zależności od swych mocy może w określony sposób, bardziej lub mniej, wpływać na zwiększanie świętości wody.

## 10. Przebieg ceremonii

*Potong gigi* jest przykładem obrzędu przejścia, w którym na podstawie klasyfikacji Geertza możemy wydzielić trzy odrębne fazy. Za pierwszą z nich należy uznać okres, w którym uczeń, w innej już formie niż w przeszłości, zostaje odizolowany od świata (zarówno od złych mocy i ludzi, jak i nieczystości ziemi, co potwierdza przenoszenie adepta z ukrycia na miejsce dokonania rytuału, by uniknąć zetknięcia się z ziemią). Dziś, w porównaniu do minionych lat, odbywa się to już raczej symbolicznie. Izolacja jest tylko częściowa i nie tak długotrwała.

<sup>39</sup> J. Lenartowicz, *Bali. Raj...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>40</sup> Tenze, s. 78.

Druga faza to faza marginalna, w której oczekujący na swe przeobrażenie przygotowują się, m.in. poprzez zmianę swego wyglądu, do stania się członkiem nowej społeczności. Ostatnim krokiem jest przyjęcie jednostki do swego grona, które wiąże się z obmyciem, spiłowaniem zębów, a w końcu zabawą w gronie najbliższych oraz modlitwami w intencji neofity.

Adept po izolacji zostaje wniesiony, gdyż po okresie wykluczenia z jednej grupy, a przed włączeniem do następnej jest osłabiony. Stawia się go na podwyższeniu, a po modlitwie odprawionej przez kapłana i okadzeniu ofiarnym kadzidłem chłopiec wyjmuje miecz znajdujący się na jego plecach. Po zdjęciu sandałów przedstawiciele obojga płci kładą się na „łożu” z licznymi poduszkami, które pokryte jest ręcznie tkanym materiałem, zdobnym w motywy lub wizerunek *Semara Ratih*, symbolizującym pierwiastek męski i żeński. Obowiązkiem rodziny jest dostarczenie na ceremonię lustra, trzciny cukrowej oraz młodego kokosa. Kapłan otwiera żółty kokos, który opróżnia i symbolicznym gestem *ongkara* „poświęca” go. Od tej chwili owoc pełni funkcję spluwaczki. Następuje oczyszczenie ust adepta święconą wodą i wniesienie ofiary *canang oyodan*. W pobliżu znajduje się srebrna misa ze święconą wodą oraz biały materiał. Zgromadzeni ponownie modlą się, a ciało adepta pokrywa się tkaniną.

W tym momencie następuje akt piłowania sześciu górnych zębów (jedynek, dwójek i trójek). W rozchyloną szczękę zostają włożone małe cylindry, po czym rozpoczyna się spiłowywanie. Przerywane jest ono kilkukrotnie, by adept mógł splunąć i przeglądając się w lusterku stwierdzić czy chce być poddawany piłowaniu dalej, czy jego wygląd już go zadawała. W razie krwawienia podaje się liście *betelu* do żucia. Mantry wypowiedane przez *pedanda* na nowo ożywiają zęby pozbawione już zwierzęcych cech. Kapłan do piłowania używa prostych narzędzi: pilnika, małego młotka i przyrządu do „rzeźbienia”, które świecki kapłan przed zabiegiem oczyszcza święconą wodą. W tym miejscu adepta nachodzi słabość. Obowiązkiem najbliższych jest wówczas pozostanie z nim w ścisłym związku fizycznym, by zniwelować niebezpieczeństwo czyhające przez te kilka chwil przejścia z etapu dziecięcego do etapu dojrzałego. Następnie *pedanda* rysuje pierścieniem zwanym *bungkung masasoca mirah* lub *bungkung mamata mirah* symbol *ang* (symbol kobiety, kobiecości, matki) na górnym kole po prawej stronie oraz *ah* (symbol mężczyzny, męskości, ojca) po stronie lewej.

Na koniec dla oczyszczenia ust podaje się miód, puder z drzewa sandałowego, limonki, turmeric, orzechów, liści betelu gambir i wody. Część mieszaniny jest polykana, część wypluwana do koko-



sa. Adeptci powinni po tym zmienić strój, gdyż, jak to jest widoczne w wielu obrzędach w różnych kulturach, wejście w nowy etap życia wymaga od nich nowego wizerunku, widocznej zmiany. Kokos z wydzielinami zostaje zakopany w rodzinnej świątyni, co symbolizuje pozostanie w pobliżu siły jednostki<sup>41</sup>. Po ceremonii dana osoba należy już do społeczności dorosłych, wraz z przysługującymi jej prawami, obowiązkami i gotowością do małżeństwa. Kapłan, który po ceremoniach błogosławieństw w domowej świątyni odprawianych przez członków rodziny oraz po spiłowaniu zębów rozpoczyna modlitwy, „używając” *mudr* (magicznych gestów) i *mantr* (formuł modlitewnych), które „zabijają” siły zła. Treść *mantr* to prośby skierowane do boga, w których *pedanda* prosi, by wrogowie, siły zła zostały zniszczone, by uczniowie, służebnicy Sanghyang Widi Wasy podążali prawą ścieżką ku niemu, by narzędzia używane podczas ceremonii dodały sił adeptowi, a zło zostało z jego życia odrzucone na rzecz wiecznego szczęścia<sup>42</sup>. Siedząc ze skrzyżowanymi nogami oddaje się kontemplacji, błogosławi „neofitę”, prosząc o łaski dla niego, wizualizując „taniec” mocy istniejących w ludziach, przedmiotach i miejscach świata. Każdy etap modlitw wiąże się z innymi *mudrami* oraz z symbolicznym przywdzianiem kolejnego elementu (atrybutu kapłana), tj. naszyjnika, pierścienia, nakrycia głowy.

### 11. Mudry, mantry i inne dźwięki

Genezy *mudr* należy doszukiwać się w świętym tańcu hindusów, wymyślonym przez boga Brahmę. Ich celem jest wyjaśnianie znaczenia *Wed* – świętych ksiąg hinduizmu poprzez tworzenie obrazu boskich energii funkcjonujących w świecie za pomocą rytualnych gestów, z których jedne płynnie przechodzą w kolejne. Mudry wraz z towarzyszącymi dźwiękami mają na celu sprowadzenie na ziemię bogów różnych stron świata i włączenie ich w grono uczestników obrzędów. Religijna ewolucja pozwoliła włączyć gesty dłoni i palców wraz z ich znaczeniem do „liturgii”, dając kapłanowi możliwość kontaktu ze światem pozaziemskim.

Wyjaśniając natomiast istotę mantry należy zwrócić uwagę, iż jest to „słowo, które jest nazwą formy, posiada potężną władzę przywoływania do istnienia rzeczywistości. Najprostszymi nazwami są sylaby, uważane za pierwotne dźwięki ludzkości, z których, jak wia-

<sup>41</sup> F.B. Eiseman, *Sekala & Niskala*, dz. cyt., s. 108-113.

<sup>42</sup> Zob. [www.babadbali.com/canangsari/banten/mepandes.htm](http://www.babadbali.com/canangsari/banten/mepandes.htm) [dostęp: 10.01.2010].

domo, wyewoluował sanskryt. Sylaby stanowiące prawdziwe imiona bogów nazywane są mantrami, to znaczy «formami myśli», które reprezentują podstawowe energie świata<sup>43</sup>.

Istotą mantr jest możliwość komunikacji z bogami, sprowadzanie ich na ziemię, a przez to i uświęcanie czasoprzestrzeni, w jakiej mogą znaleźć się jednocześnie istoty pozaziemskie i ludzie.

Poza gestem i słowem istotną pozycję zajmuje również muzyka. Dźwięk dzwonka rozbrzmiewający wielokrotnie podczas uroczystości, szczególnie w trakcie modlitw kapłana, symbolizuje *Natam*, „subtelne źródło dźwięku i słowa poprzedzającego stworzenie kosmosu”<sup>44</sup>. Poza tym, na uwagę zasługuje towarzysząca podczas całej ceremonii delikatna, spokojna muzyka *gender wayang* (ksylofony – instrumenty perkusyjne) – tło dla przebiegu akcji, które jednocześnie wprowadza wszystkich obecnych w typowo indonezyjską, przyjemną, niespieszną atmosferę.

## 12. Ofiary

By uzyskać możliwość kontaktów z siłami ponadludzkimi, ale również powodzenie w owych kontaktach, by prośby do nich kierowane mogły w ogóle być wysłuchane, niezbędne są ofiary składane bogom. Ofiara jest znakiem poddania się woli oraz „usprawiedliwienia własnej egzystencji, której wymogi przyziemne zmuszają ofiarodawcę do czerpania środków utrzymania z natury, domeny i własności mocy wyższych”<sup>45</sup>. Jak mówi Lenartowicz, sens ofiary kryje się w słowach: „Daję Ci nieco z tego, co Ci zabrałem, bądź wspaniałomyślny i nie zabieraj mi wszystkiego”<sup>46</sup>. Pożywienie składane w ofierze bogom jest w rzeczywistości esencją, a nie materią widzialną dla ludzi i przez nich spożywaną. Ofiary to ryż, warzywa, mięso, płatki kwiatów, czasem pieniądze czy papierosy, a wszystko to umieszczane w małych pudełkach wykonanych najczęściej z liści bananowca, któremu towarzyszy zapach kadzidła unoszący się ku górze. Piękna forma to hołd złożony bogom.

Cała ceremonia ma charakter swobodnego, nieco, zdawałoby się, leniwego spotkania. Nikt się niczemu nie dziwi, ale też nikt, mimo swej balijskiej natury, nie traktuje tego, co dzieje się wokół – bez namaszczenia. Zanim uroczystość się rozpocznie – wszyscy gromadzą się

<sup>43</sup> J. Lenartowicz, *Bali. Raj...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>44</sup> Tenże, s. 82.

<sup>45</sup> Tenże, s. 77.

<sup>46</sup> Tenże, s. 77.

niespiesznie, wrzucają koperty z pieniędzmi dla rodziny w podziękowaniu za zaproszenie. Niektórzy zamiast darów pieniężnych przynoszą ryż, warzywa lub inne produkty spożywcze. Po wejściu na teren domostwa każdy otrzymuje słodkości i napoje, po czym rozpoczyna się wymiana najnowszych plotek. Dopiero po kilkudziesięciu minutach, czasem godzinach, rozpoczyna się właściwa ceremonia, w trakcie trwania której (po obrzędzie piłowania zębów, a w trakcie modlitw) kolejne osoby zapraszane są na obiad. To, co się tutaj dzieje, można porównać do naszej europejskiej komunii świętej. Różnica jest jednak taka, że *sacrum* balijskie nie staje się, nie pojawia i nie znika, ono po prostu trwa, będąc częścią ich świata. „W sercach uczestników tych obrzędowych znaczeń i w miejscach ich odprawiania obecność bogów ustanawia pierwotną czystość i stan świętości podobny temu istniejącemu na początku, zanim bogowie, przybierając ich ciemne postacie, zajęli się stwarzaniem materii, zanim zło posiane zostało w świecie”<sup>47</sup>.

### 13. *Potong gigi* – ceremonia ingerencji w ciało ludzkie

Balijczycy uważają, iż cechy człowieka są kontrolowane przez 3 Guna zwane Triguna Sakti: Guna Satwan (spokój, szczerść, mądrość, prawość i szlachetność), Guna Rajas (dynamiczność, pożądlivość, próżność, gwałtowność), Guna Tamas (pasywność, lenistwo)<sup>48</sup>. Właśnie z dwóch ostatnich Gun wywodzą się „wrogowie człowieka”, którzy niosąc sobą to, co niskie, złe, zwierzęce – sprowadzają na manowce. To właśnie zęby symbolizują zło, pożądanie, brak rozsądku, zazdrość i chciwość, w związku z czym spilowując je – należy uwolnić człowieka. Prowadzi to do zmian zachodzących nie tylko w ciele człowieka, ale również duszy; człowiek staje się wówczas piękniejszy fizycznie oraz duchowo.

„Każda kultura jest ciągiem powiązanych struktur, który zawiera formy społeczne, wartości, kosmologię i całość wiedzy, za pośrednictwem których przekazywane jest doświadczenie. Pewne wątki kulturowe wyrażane są przez manipulację ciałem. (...) Celem tych rytuałów nie jest jednak ucieczka od rzeczywistości (...). Rytuały te odtwarzają formę relacji społecznych i pozwalają ludziom poznać ich własne społeczeństwo, dając tym relacjom widoczny wyraz. Rytuały działają w sferze ciała politycznego poprzez medium symboliczne, którym jest

<sup>47</sup> Tenze, s. 75.

<sup>48</sup> F.B. Eiseman, *Sekala & Niskala*, dz. cyt., s. 109.

materialne ciało ludzkie"<sup>49</sup>.

Spilowanie zębów symbolizuje przejście człowieka z etapu dzieciństwa do etapu dojrzałego, w którym wszelkie odzwierzęce cechy zostają zniwelowane. Zwierzęcość w kulturze balijskiej usytuowana jest na przeciwnym biegunie względem człowieczeństwa i tego, co człowieka charakteryzuje. Człowiek w hierarchii wszechświata zlokalizowany jest pomiędzy bogiem a zwierzętami, roślinnością i materią nieożywioną. Dlatego też wszelkie działania, oddalające człowieka od niżej usytuowanych istot i przedmiotów, zbliżają go ku ideałowi. Zrównanie klów, charakterystycznych dla zwierząt, z pozostałymi zębami „uczłowiecza”. Jest to niezbędny zabieg, szczególnie, kiedy zwrócimy uwagę na to, jak bardzo w wierzeniach balijskich niepożądana jest zwierzęcość, zarówno w wyglądzie fizycznym, ale także w duchu i uczuciach – w życiu, istocie, naturze człowieka. Działanie takie nie jest próbą wycofania się z rzeczywistości, lecz ustanowieniem wyraźnych granic na drabinie wszechświata. Człowiek pretenduje do miana istoty mądrej, rozumnej, a w perspektywie do oświeconej wieczności. Stąd też próba wydzielenia czasoprzestrzeni wyłącznie jemu przynależnej równa jest uznaniu siebie za członka grupy usytuowanej najbliższej Boga. Mary Douglas zwraca uwagę również na fakt, że ciało ludzkie jest modelem, a „jego granice mogą symbolizować wszelkie zagrożenia lub niepewne granice”<sup>50</sup>. W związku z czym zmiany w nim dokonywane pełnią jak gdyby funkcje ochronne, odizolowując w pewien sposób adepta od tego, co go otacza, izolując go od sił zła, w tym przypadku tkwiących również w zwierzętach. Jednak skupienie się na ingerencji w ciało pojedynczego człowieka nie jest wyrazem tego, co jednostkowe. Spilowanie zębów pozwala, działając na indywidualium, umocnić grupę i ustanowić go jej członkiem.

Według Gézy Róheima „Kultura pierwotna stara się osiągnąć swoje cele przez samą manipulację, dokonywanie chirurgicznych zabiegów na własnym ciele, aby wywołać płodność w przyrodzie, posłuszeństwo kobiet czy powodzenie na łowach”<sup>51</sup>. Tak i w tym przypadku ingerencja w ciało ludzkie nie powinna pozostawać jedynie symbolem, lecz wpływać w pewien sposób na rzeczywistość, wywołując określone zmiany. Człowiek poddany rytuałowi umownie traci odzwierzęce elementy – manipuluje w tym celu swym ciałem, by osiągnąć zamierzony efekt. Odrzucenie cech z natury obcych człowiekowi pozwala

<sup>49</sup> M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007, s. 162.

<sup>50</sup> Tenże, s. 149.

<sup>51</sup> Tenże, s. 151.

mu stać się pełnoprawnym członkiem grupy ludzi, w opozycji do istot nieludzkich. Jednocześnie zobowiązuje do określonych zachowań oraz rozwoju duchowego, który będzie stopniowo zbliżał go do kolejnego szczebla w hierarchii istot i przedmiotów.

Spilowanie zębów jest społecznym zabiegiem, który wpływa na podwyższenie statusu człowieka, umocnienie grupy, zbliżenie go do boga oraz pozbawienie go cech zwierzęcych. Podobnie jak raczkowanie, które, według Geertza, jest ograniczane, gdyż niesie z sobą korelacje odzwierzęce, tak i kły przypominające wilki, wilkołaki i tym podobne – należy wyeliminować z życia człowieka, a jedyną możliwością fizycznego pozbycia się owych cech jest ingerencja w ciało ludzkie.

\* \* \*

Powyższy artykuł miał pokazać wycinek współczesnego świata Indonezji, który z europejskiego punktu widzenia zdaje się być nieco archaicznym. Niektóre z obszarów tego kraju, szczególnie Bali, zalewa kultura Europy i Australii. Prowadzi to do zmian w sposobie myślenia, postrzeganiu siebie samego i otaczającej Balińczyków rzeczywistości. Dlatego właśnie zaskakiwać może fakt, jak istotną wciąż rolę pełni w tej społeczności religia i jak to, co dla Europejczyka jest tylko mitem, zabobonem, bujną – dla Indonezyjczyka staje się całym światem. Wiara, religia, tradycja wraz z ich obrzędowością wciąż stanowią fundament dla istnienia Balińczyków.

### Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest obrzęd inicjacji *potong gigi* funkcjonujący w hinduizmie balijskim. Występuje po dziś dzień i, co ciekawe, nie spotykamy go w żadnej innej kulturze, nawet w hinduizmie indyjskim. Zaskakującym jest fakt, iż w kontakcie z hinduizmem balijskim mamy do czynienia z obrzędami przejścia, które są skorelowane z ingerencją w ciało ludzkie, pozostawiającą na nim trwale znaki.

Pierwsza część referatu przedstawia ogólny charakter balijskiej odmiany hinduizmu, w której występuje obrzęd *potong gigi*. Pozwoli to przybliżyć istotę ceremonii oraz zrozumieć jej znaczenie dzięki nakreślonemu kontekstowi.

W kolejnej części autorka prezentuje koncepcję obrzędów przejścia według Arnolda van Gennepa, posiłkując się przykładami zaczerpniętymi z hinduizmu balijskiego, potwierdza ich wielość i róż-

norodność. Na uwagę zasługuje także klasyfikacja dotycząca ingerencji w ciało ludzkie, by następnie zlokalizować w niej obrzęd piłowania zębów i określić jego sens i cel.

Właściwa część artykułu poświęcona jest ceremonii *potong gigi*: autorka opisuje jej przebieg, znaczenie poszczególnych przedmiotów i gestów, a także symbolikę samej ingerencji w ciało.

Za podstawę prezentowanego artykułu posłużyły badania terenowe autora (obserwacja uczestnicząca w ceremonii piłowania zębów) oraz wcześniejsze badania antropologów.

### Abstract

The *potong gigi* ceremony of initiation, still functioning in Balinese Hinduism – is the article's subject. It is present even today and, what's interesting, it does not occur in any other cultures, even in Indian Hinduism. Surprising is the fact that in contact with Balinese Hinduism we are confronted with the passage ceremonies connected with interfering into human body which leave durable signs on it.

The report's first part presents the general character of Balinese variety of Hinduism, in which the *potong gigi* custom occurs. It allows a closer look into the ceremony's essence – which then, thanks to the outlined context, brings the Reader to a better understanding of its meaning.

In the following part the introduces author presents the passage ceremonies' idea according to Arnold van Gennep, making use of the examples taken from the Balinese Hinduism, confirms their plurality and variety. The due attention should be paid also to the classification concerning the interferences into human body among which, further, the ceremony of filing the teeth can be located and then its sense and aim can be specified.

The article's main part is devoted to the *potong gigi* ceremony: the present author describes its agenda, the meaning of individual objects and the gestures and symbolism of interfering into the body itself.

The author's field investigations (the observations made while participating in the teeth filing ceremony included) as well as other anthropologists' earlier research – all served as the article's basis.

**Dokumentacja**

1. Gamelan (fot. H. Wierzbicka).



2. Święcona woda, kokos, kadzidła (fot. H. Wierzbicka).

3. Modlitwa adepta  
(fot. H. Wierzbicka).



4. W trakcie piłowania zębów  
(fot. H. Wierzbicka).



5. Kluczowy moment obrzędu  
- pozbawienie adepta  
cech zwierzęcych  
(fot. H. Wierzbicka).







6. Po spiłowaniu zębów  
(fot. H. Wierzbicka).



7. Dźwięk dzwonka,  
symbol *Natam*  
(fot. H. Wierzbicka).