

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Blanka Križ

**OBREDNO VREDNOTENJE TETOVIRANJA**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Blanka Križ

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

**OBREDNO VREDNOTENJE TETOVIRANJA**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

## ZAHVALJUJEM SE

zahvaljujem se svojim staršem in življenjskemu sopotniku, za vso podporo in spodbudo, ki so mi jo brezpogojno nudili v času študijskih let in najbolj v času pisanja diplomske naloge skupaj z malo Dalí.

## OBREDNO VREDNOTENJE TETOVIRANJA

Človek je edino bitje, ki se zaradi svoje sposobnosti zavedanja čuti izvržen iz celote bivajočega in zaradi tega občuti nepovezanost med njim samim in svetom, med naravo in družbo. To občutenje nepovezanosti si človek venomer prizadeva odpraviti. Zaradi slednjega človek ustvarja simbolne svetove in eden izmed takšnih je religija. Ponovno povezavo s svetom znotraj človek vzpostavlja s pomočjo obredov, ki pa se v skladu z določeno religiozno tradicijo opirajo na različne mite in prakse, kamor se uvršča tudi tetoviranje. Gre za več načinov krašenja telesa z vnašanjem barvila pod kožo, katerih skupni cilj je trajna zaznamovanost. Če uporabimo evolucionistično maniro pojmovanja, naj bi prehod iz tradicionalne v moderno zahodno družbo temelji na vzniku znanosti, ki povsem razvrednoti verodostojnost mita in v primerjavi s tradicionalno družbo, ki naj bi temeljila na neposrednosti in doživljanju, temelji na abstraktnosti. Zaradi slednjega tetoviranje začne izgubljati svojo obredno funkcijo, saj se to pri tradicionalnih družbah opira na mit. Funkcija krašenja telesa v moderni zahodni družbi tako postane estetska, izbira motiva pa zaradi vse večjega poudarka na individualnosti in pluralizmu zgolj osebna.

**Ključne besede:** religija, obred, tetoviranje, tradicionalne družbe, moderna družba

## RITUAL VALUING OF TATTOOING

Humans are the only living beings who due to our ability of self-awareness feel abjected from the totality of existence, and in turn experiencing the rupture between the self and the world, between nature and society, the earthly and the divine. Humans constantly strive to abolish this feeling of disconnectedness. This is why we are creating symbolic worlds, including religion. Within it a re-connection with the world is established through rituals leaning on different myths and practices, in keeping with a given religious tradition, which include tattooing. Tattooing is several different ways of ornamenting the human body through inserting ink beneath the skin, which have one common purpose, namely to leave permanent marking. If we employ evolutionist manner of conception, the transition from traditional to modern Western society is seen to be based on the emergence of science which, compared to traditional society based on directness and experience, establishes itself on abstractness and devaluing the legitimacy of myth. In turn tattooing, in traditional societies which were based on myth itself, in modern Western society is losing its ritual function of ornamenting the body and acquiring only an aesthetic function, with the choice of the motif, due to increasing individuality and pluralism, becoming a merely personal choice.

**Key words:** religion, ritual, tattooing, traditional societies, modern society

**KAZALO**

|           |                                                                   |           |
|-----------|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1.</b> | <b>UVOD</b> .....                                                 | <b>6</b>  |
| <b>2.</b> | <b>OPREDELITEV KLJUČNIH POJMOV</b> .....                          | <b>8</b>  |
| 2.1       | Človek homo religious .....                                       | 9         |
| 2.2       | Človek homo symbolicus.....                                       | 15        |
| 2.3       | Razmerje med človekom, svetom in bogom.....                       | 16        |
| 2.4       | Kategorija svetega.....                                           | 17        |
| <b>3.</b> | <b>OSNOVNI POJMI TETOVIRANJA</b> .....                            | <b>20</b> |
| 3.1       | Definicija in izvor besede tetoviranje .....                      | 21        |
| 3.2       | Zgodovina tetoviranja .....                                       | 22        |
| <b>4.</b> | <b>TRADICIONALNE DRUŽBE</b> .....                                 | <b>26</b> |
| 4.1       | ČLOVEK TRADICIONALNE DRUŽBE.....                                  | 26        |
| 4.2       | MIT IN OBRED.....                                                 | 28        |
| 4.2.1     | Vrednotenje obreda pri tradicionalnih družbah .....               | 32        |
| 4.2.2     | Določevanje pravil .....                                          | 35        |
| 4.2.3     | Numinozno.....                                                    | 36        |
| 4.3       | OBREDNO VREDNOTENJE TETOVIRANJA V TRADICIONALNIH<br>DRUŽBAH ..... | 37        |
| 4.3.1     | Obred prehoda.....                                                | 39        |
| 4.3.2     | Obred vključevanja .....                                          | 41        |
| 4.3.3     | Iniciacijski obred.....                                           | 42        |
| 4.3.4     | Žalni obred .....                                                 | 44        |
| 4.3.5     | Totemski obred .....                                              | 46        |
| <b>5.</b> | <b>PREHOD V MODERNO ZAHODNO DRUŽBO</b> .....                      | <b>50</b> |
| 5.1       | ČLOVEK MODERNE DRUŽBE.....                                        | 50        |
| 5.1.1     | Krščanska tradicija v zahodni družbi .....                        | 50        |
| 5.1.2     | Od Platona do krščanstva .....                                    | 51        |
| 5.2       | MODERNI ČLOVEK INDIVIDUALIZMA IN PLURALIZMA.....                  | 52        |
| 5.2.1     | Religijski pluralizem .....                                       | 54        |
| 5.3       | VREDNOTENJE TETOVIRANJA V MODERNI ZAHODNI DRUŽBI .....            | 56        |
| <b>6.</b> | <b>ZAKLJUČEK</b> .....                                            | <b>60</b> |
| <b>7.</b> | <b>LITERATURA</b> .....                                           | <b>62</b> |

**SEZNAM SLIK**

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| Slika 3.1: Egipčanski vzorci.....       | 23 |
| Slika 4.1: Tetovirani novorojenec.....  | 42 |
| Slika 4.2: Tradicionalni vzorci.....    | 44 |
| Slika 4.3: Klansko-totemski vzorci..... | 47 |

## 1. UVOD

V svoji diplomski nalogi bom skušala pojasniti, kakšno funkcijo ima obredno dejanje in njegovo vrednotenje tetoviranja nekoč v primerjavi z moderno družbo. Da bom lahko najboljše pojasnila vzroke za nastanek obrednih dejavnosti, se moram vrniti k »arhaičnim ljudstvom«, pri katerih se je osnovna obredna dejavnost izoblikovala. Večji del diplomske naloge se bom tako opirala na življenje »arhaičnih ljudstev«, zato naj ta pojem opredelim že v samem uvodu. Oznake, ki jih dodeljuje moderna družba ljudstvom, ki so živela pred nami, se kažejo kot močno sporni termini za njihovo opredeljevanje. Pojav dihotomije<sup>1</sup> pri pojmovanju »arhaična ljudstva, primitivna ljudstva, manj razvita ljudstva, divje družbe, ljudstva neevropskega sveta /.../« (Južnič 1987, 29–34) in še marsikaj drugega nam daje pridih slabšalne oznake oziroma negativni vrednostni predznak. V svoji diplomski nalogi takšnega označevanja in pojmovanja ne bom uporabljala, saj vse zgoraj omenjene oznake označujejo plemenske<sup>2</sup>, rodovne in predvsem neindustrijske in nezahodne družbe oziroma ljudstva. Družbe, ki imajo svojo tradicijo, kulturo, in zgodovino. S pojmom tradicionalne družbe pa se v antropologiji označuje družbe, ki imajo naslednje splošne karakteristike: »So prostorsko omejene; njihova populacija je relativno nemobilna v smislu, da so posamezniki vse svoje življenje povezani z istimi ljudmi; kot neposredna posledica nemobilnosti je v teh družbah ena sama sorodstvena mreža, ki povezuje vse njihove pripadnike; in vsi aspekti socialnega življenja teh družb so prežiti z religijskim.« (Leach, Kuper v Šterk 1998, 30) Imenovala jih bom »tradicionalne družbe«, saj se mi takšno pojmovanje kaže kot najbolj primerno<sup>3</sup>.

Z raziskovalnim vprašanjem se opiram na hipotezo, da se pomen religioznosti skozi zgodovino spreminja. Potemtakem me zanima, kako in v kolikšni meri (če sploh) spremembe religioznosti vplivajo na pomen in vlogo »obrednega« tetoviranja v modernih zahodnih družbah. Z raziskovalnim vprašanjem tako v prvi vrsti zajemam analizo človeka in njegovo

<sup>1</sup> Iz gr. *Dicho-tonos*, na dvoje razcepljen: tako v logiki dihotomija pomeni delitev rodovnega pojma na podlagi protislovnih podrejenih pojmov (glej Južnič 1987, 31).

<sup>2</sup> Pleme naj bi veljalo za slabšalni, manjvrednostni izraz za ljudstvo, s katerim so nekoč označevali zunajevropska domorodska ljudstva. Domorodsko ljudstvo ali naravno ljudstvo ali plemensko ljudstvo pa je skupina ljudi, ki se istoveti prek lastnega jezika, kulture, ozemlja in posebne družbene organiziranosti, ki temelji na sorodstvenih vezeh (SSKJ 1970).

<sup>3</sup> Izraz »tradicionalna družba« razloži kot uporaben in primeren izraz sodobne družbe oziroma primernejši nadomestek za označevanje tako imenovanih primitivnih ljudstev, katerih oznako so dobila zaradi razčlenitve evolucijske sheme, kamor so se uvrstila v skupine, divjaštva in barbarstva (glej Južnič 1987, 29).

vedenje, zato bom za raziskovanje uporabila kvalitativne metode analize in izhajala predvsem iz antropološko usmerjenih teorij. Slednje so najbolj primerne vede oziroma znanosti, prek katerih bom prišla do iskanih odgovorov. Kot pravi Stane Južnič, »presoja antropološke narave je bistveno določilo človeka kot posameznika, kot člana določene skupnosti, kot živega bitja med drugimi bitji« (Južnič 1987, 17), ali drugače povedano, antropološke vede ne zajemajo le pogleda na človeka kot biološko bitje, temveč ga opredelijo tudi glede na naravo in družbo, v kateri človek živi, skratka vse, kar se nanaša na človeka, vse, kar je v povezavi z njim, njegovo zgodovino, kulturo in družbo. Prav s tem se bomo seznanili na samem začetku diplomske naloge. Saj zaradi človeka nastanejo vrednote in zamisli, ki posledično usmerjajo človekovo življenje in tako postanejo tudi del kulture.

V nadaljevanju bomo spoznali, da je človek večji del svojih dejanj uresničeval v odnosu do religioznosti. Ob tem se nam odpira področje, ki ga bom skušala pojasniti: Zakaj je človek religiozno bitje in kaj je religija? S to opredelitvijo bom nato pojasnila vlogo obrednih dejanj v povezavi z religioznostjo ter na koncu umestila še povezanost s tetoviranjem. Z opredelitvami glavnih pojmov bom lahko naredila razmejitev vrednotenja obrednega tetoviranja med tradicionalno ter moderno zahodno družbo.

V nekaterih osnovnih analitičnih in primerjalnih postopkih ter v nekaterih temeljnih ugotovitvah se bom tako opirala na knjigo Sociologija obreda avtorja Jeana Cazeneuva (1986), ki je pri svojem delu sledil Durkheimovemu izročilu.

## 2. OPREDELITEV KLJUČNIH POJMOV

Pojem človeka najbolj zaznamujeta dva izraza njegovega besednega pojmovanja. Latinski izraz »*homo*«, ki izhaja iz humus – zemlja in je njegova uporaba nekoliko pogostejša, ter grški izraz za človeka »*anthropos*«, ki pa vsebuje kar tri vsebinske opredelitve. Za naše raziskovanje sta zanimivi naslednji dve:

- »an(a)-tra-op(s)«, ki pomeni bitje, ki gleda navzgor,
- »anth«, ki pomeni razcvetelo oziroma krepko (glej Ošljaj 2004, 25).

Človek kot »an(a)-tra-op(s)« je »predstavljen kot bitje preseganja, ki prerašča samega sebe ter išče mero svoje dopolnitve onstran svojega neposrednega življenjskega okolja« (Ošljaj 2004, 25).

Človek »anth« pa je »/.../nekaj neposrednega, kot nekaj živega, naravnega ( *fysis* ), ki se svoje naravnosti zaveda in se je hkrati tudi veseli« (Ošljaj 2004, 25) in je usmerjen k pojmu narave. Prav človeško zavedanje pa je skupno tudi s človekom kot »*homo*«.

Formalna podoba človeka se nam zdaj kaže kot bitje, ki je kot meni Ošljaj, aktivno razpeto med svetnim in nadsvetnim, med naravo in družbo, med zemeljskim in božjim (glej Ošljaj 2004, 25). Človek je edino živo bitje, ki ga ne opredeljuje le njegova biološkost, saj je tudi misleče bitje. Prav zaradi slednjega se bistveno razlikuje od drugih živih bitij. Njegovo nenehno osmišljevanje in udejanjanje se izvršuje prek njegove zavesti. Skratka, bolj ali manj se zaveda, da je drugačen od drugih živih bitij in zaradi te razlike samega sebe ne zaznava v celoti kot del celote bivajočega. Čuti, da je iz te celote/narave na nek način izločen. Zavest mu omogoča, da kot subjekt (človek) spoznava oziroma je v odnosu do objekta (sveta)<sup>4</sup>, ki si ga meče predse (pred-met), in tako si človek omogoča spoznavanje. Njegovo udejanjenje in zavedanje svojega bivanja pa v človeku povzroči nenehno iskanje povezanosti in enosti s svetom/naravo, z njegovim bivajočim prostorom. Zaradi občutka izvrženosti iz te celote/enosti (sveta), se človek zato vedno vnovič skuša s celoto združiti/vrniti.

<sup>4</sup> Pojem sveta se tu vpeljuje kot »seštevek« celote narave in družbe. (glej Ošljaj 2004, 25)

Občutek človekove izvrženosti, ki ga povzroči njegova nepovezanost med njim samim in svetom oziroma enostjo, v sebi zazna neko razpetost/razcep, neki »manko«, »diaforo«<sup>5</sup>. Vendar pa človek ne ve, zakaj je ta razpoka nastala. Občutek nenehne navzočnosti diafore v odnosu njega kot človeka do sveta človeka »prisili«, da se zateče k iskanju nečesa, kar bi mu omogočilo zapolnitev te njegove notranje praznine/razpetosti. Tako se za premoščanje/odpravljanje diafore človek zateče v imaginarni svet oziroma v simbolni svet form. Simbolne forme tako človeku glede na njegov dejanski svet predstavljajo neko višje vrednostno območje, ki mu vzvratno podeljuje tudi smisel. Prav s tem človek lahko premosti nepojasnjeno praznino med seboj (kot subjektom) in svetom (kot objektom) ter si tako ustvari neko znosno razmerje.

Preden opredelim imaginarni oziroma simbolni svet, v katerega se je človek zatekel in ga uporabil kot sredstvo za premoščanje diaforične narave, moram pojasniti nastanek religije. Slednja je namreč simbolna forma, pa vendar tudi sredstvo, prek katerega so se lahko »druge simbolne forme« izvrševale.

## 2.1 Človek homo religious

Gre torej za zgodovinsko spreminjanje diaforične – simbolne forme človekove zavesti in človekovega spreminjajočega doživljanja in razmišljanja. Zgodovinsko dejstvo je, da je prvi simbolni<sup>6</sup> svet oziroma simbolna forma, v katero se je človek zatekel, prav religija. Vanjo je uvrstil svoj način življenja, vendar ne njegov biološki način, temveč vse njegovo zaznavanje, emocionalnost in spoznavanje, saj se je v njih tudi udejeval. Tako človek v religijo zajame svoje življenje in ne mišljenje, in religija postane sredstvo, prek katerega lahko udejanja svoja doživetja. Zaradi slednjega lahko že na samem začetku religijo uvrstimo kot pojem človekovega življenja<sup>7</sup>. Nastali odnos med religijo in življenjem pa že nakazuje njuno vzajemnost, saj se religija znotraj življenja kaže kot najbolj celovit izraz človekovega odnosa do celote. Zaradi slednjega religija znotraj življenja ne preseže njegove vrednosti, temveč

5 Diaforo vzpostavlja človekov pogled, njegovo refleksivno motrenje, čudenje in mišljenje. Diafora ni posledica obstoja sveta in predmetov, temveč so ti posledica obstoja diafore oziroma diaforične zavesti (glej Ošlaj 2004, 31).

6 Simbol izvira iz grškega glagola *symbollo*, ki pomeni skupaj metati, skupaj postaviti, eno stvar z drugo stvarjo, nekaj z nečim drugim. Tako simbol ločuje in združuje (glej Ošlaj 2004, 44).

7 Človeško življenje kot najširši nevtralni okvir. Njegova eksistenca je izhodišče, s katerega je mogoče opazovati ter razumeti celovitost religioznega pojava (glej Ošlaj 2004, 40).

ostane na enaki ravni istovetna s človekovim življenjem. Človek, religija in življenje, skupaj v stiku z diaforo, ki je neskončen proces posredovanja med razbitimi deli celote in njihovega nenehnega sestavljanja, katere namera je prav lastna samoodpravitev, čeprav dokončna samoodpravitev nikoli ni mogoča (glej Ošlaj 2004, 40).

Potemtakem se vloga človeka, ki je diaforično bitje, kaže v tem, da neskončen proces posredovanega med razbitimi deli celote in njihovo sestavljanje udejanji prek religioznosti, prostor za samo delovanje religioznosti pa je človekovo življenje. Lahko rečemo, da človek v razmerju z religijo slednjo osmisli kot razmerje in vez med realnim in imaginarnim ter se tako prek nje udejanja, obenem pa udejanja tudi svoj smisel. Tako religija postane človeku simbolna forma povezovanja porušenih razmerij. Ali kot pravi Cazeneuve, »/.../religija poskuša najti ravnotežje v sintezi med določenostjo in nedoločenostjo, in sicer sklicujoč se na »sveto«, se pravi, na določeno transcendenco.« (Cazeneuve 1986, 34)

Ker se tetoviranje prvič pojavi kot sestavni del obredov v tradicionalnih, totemističnih in politeističnih družbah, bomo slednje na tem mestu tudi predstavili.

*...izredno pomembno je, da se od vsega začetka jasno zavedamo, da je bila celotna vsota starodavnih religij, če smo natančni, sestavljena iz rituala in praktične rabe. Religija v prastarih časih ni bila verski sistem s praktičnimi aplikacijami; bila je sklop predpisanih tradicionalnih praks, ki se jim je samodejno podrejal vsak pripadnik skupnosti. Ljudje ne bi bili ljudje, če bi privolili v opravljanje določenih reči, ne da bi imeli razlog za svoja dejanja; toda v starodavnih religijah razlog ni bil najprej formuliran kot doktrina in nato izražen v praksi, temveč narobe, praksa je bila pred doktrinarno teorijo. ( Radcliffe-Brown 1994, 176)*

Totemizem, je po mnenju Durkheima »/.../mnogo bolj kompleksna religija, kot se je sprva zdelo.« (Durkheim v Godina 1998, 126) Slednji izpostavi, da obstajajo v totemizmu tri skupine svetih stvari: »totemski emblema, žival ali rastlina, katerega pojave ta emblema reproducira, in člani klana. Totemizem pa-enako kot vse ostale religije-nudi tudi posebno,

sebi lastno koncepcijo univerzuma.« (Durkheim v Godina 1998, 126) Vendar pa Tylor v svoji analizi religije zavzame popolnoma nasprotno stališče; »da totemizma ne gre obravnavati kot religioznega sistema /.../, saj klanov in totemov praviloma ni najti skupaj in hkrati.« (Tylor v Godina 1998, 83)

Totemizem je značilen za družbe, ki so razdeljene na skupine in po mnenju Radcliffe-Browna »/.../je vsaka od teh skupin v posebnem razmerju z enim razredom ali več razredi predmetov, ki so ponavadi naravne živalske ali rastlinske vrste.« (Radcliffe-Brown 1994, 132) Vendar pa je določena skupina lahko trajna le, če v miselnosti svojih članov zavzema mesto objekta občutek privrženosti. Tako je skozi ritualno obliko, ki jo »vsi redni kolektivni izrazi družbenih občutij privzemajo/.../« (Radcliffe-Brown 1994, 140), potreben bolj ali manj konkreten objekt/totem, ki lahko zastopa skupino. Za klan je tako značilen totem, ki ga lahko razumemo v dvojnem smislu, »/.../kot ime in kot emblem klana.« (Godina 1998, 125) To pa pomeni, da je nekdo pripadnik klana zgolj zato, ker ima določeno ime, in vsi, ki nosijo to ime, so njegovi člani prav zaradi enakega razloga. Člani klana tako prek totema oziroma skupnega imena vzpostavljajo »sorodstveno vez« (glej Godina 1998, 117). »Vse religiozne razsežnosti totemizma-npr. rituali, prepovedi, verovanja-izvirajo iz te vezi članov klana s svojim emblemom, totemom.« (Durkheim v Godina 1998, 125) Občutek privrženosti pa se tako v skupini izraža v nekakšnem »*formaliziranem kolektivnem vedenju*« (glej Radcliffe-Brown 1994, 140) v povezavi z objektom, ki predstavlja samo skupino.

*Drža človeka do živali ali rastlin, katerih ime nosi, ni niti slučajno tista vernika do svojega Boga, saj on sam pripada svetemu. Njuni odnosi so prej tisti dveh bitij, ki sta obe na isti ravni in enake vrednosti ...Totemistična žival je prijatelj ali starejši brat svojim človeškim tovarišem ...vezi, ki obstajajo med njimi in njim, so mnogo bolj tiste, ki povezujejo člane iste družine; živali in ljudje so narejeni iz istega mesa ...* (Durkheim v Godina 1998, 126)

Pripadnikom skupine, ki imajo svoj totem, se slednji kaže kot »sveto« oziroma med ljudmi in njihovim totemom obstaja »*ritualni odnos*«<sup>8</sup>, kot zanj uporabi izraz Durkheim. Še več, Durkheim pri svoji analizi svetega značaja totema izpostavi, »/.../da so podobe totema bolj svete kot sami organizmi, ki so izbrani za totem« (Durkheim v Godina 1998, 125), ter da je človekova pripadnost svetemu povezana z dejstvom, »/.../da ima človek sveto tudi v sebi.« (Durkheim v Godina 1998, 126)

Predmet oziroma totem se kaže kot neko »/.../bivališče zunanje sile, po kateri se razlikuje od okolja in ki mu podeljuje pomen in vrednost. Ta moč je lahko v stvarini predmeta ali v njegovi obliki; kamen razodane svojo svetost zaradi tega, ker je njegova eksistenca hierofanična: nestisljiva, neranljiva, popolnoma drugačna od človekove.« (Eliade 1992, 16)

S tem se kaže odnos človeka do narave oziroma človekovo mitološko razmerje med njim samim in naravnimi vrstami. Kljub temu da je samo razmerje med družbo in naravnimi vrstami lahko kot vsesplošno, pa vse najpomembnejše živali in rastline na neki način ostajajo svete bodisi v ritualu ali v mitologiji. In kot meni Radcliffe-Brown, je prav totemizem »/.../rezultat ali posebna razvojna oblika tega splošnega ritualnega razmerja med človekom in naravnimi vrstami« (Radcliffe-Brown 1994, 142) oziroma rezultat ritualnega razmerja človeka do narave kot celote (glej Radcliffe-Brown 1994, 144).

Vendar pa, kot razmišlja Frazer v Cazeneuve, ki zanj »/.../totemizem ni religija, ker totem, vsaj sprva, nimajo za višje bitje, temveč ga zgolj spoštujejo, tako kakor prijatelja ali sorodnika.« (Frazer v Cazeneuve 1986, 187) Radcliffe-Brown pa navaja, da je »/.../funkcija totema le v tem, da predstavlja skupino/.../« (Radcliffe-Brown 1994, 136), saj »/.../vsak predmet ali dogodek, ki ima pomembne učinke na (materialno in duhovno) blaginjo družbe, oziroma vsaka stvar, ki katerikoli tak predmet ali pojav označuje ali predstavlja, postane objekt ritualne drže.« (Radcliffe-Brown 1994, 145)

---

<sup>8</sup> »Ritualni odnos imamo vedno, kadar družba svojim članom vsili določen odnos do predmeta, ta odnos pa vključuje neko stopnjo spoštovanja.« (glej Brown 1994, 139)

Za primer si lahko pogledamo raziskovanje britanskega antropologa sira Edwarda B. Tylorja<sup>9</sup>, ki je v svojem delu »Religion in primitive culture« preučeval tradicionalne družbe, njihovo življenje in navade. Po njegovem je prav duša umrlega tista, ki ustvari predmet, ki pa je skupini ali posamezniku predstavljal asociacijo nanj in obenem sveto. Potemtakem lahko ta asociacijski predmet postane in predstavlja skupnosti tudi neke vrste nadnaravno božanstvo. To pa nas pripelje do doktrine malikovalstva: čaščenje živali, dreves, rib, rastlin, kamenja, živalskih šap, palice (glej Internet, 2). In prav slednje podpre mnenje Tylorja, da »/.../enostavni tip religije se ujema z enostavnim tipom kulture in obratno.« (Tylor v Godina 1998, 84)

Politeistične religije spadajo med ciklične religije. Slednje so razvitejše religiozne forme, kjer človek iz predmeta preide na dejanja. Kaj to pomeni? Človek svojo točko popolnosti, trenutek zlitja človeškega z enostjo, zdaj doseže samo še enkrat letno prek obreda<sup>10</sup>. »Sveto« je zdaj človeku dosegljivo v dejanjih, občutek razpoke med človekom in enostjo zdaj postane vsebinski.

Kot smo že omenili, se obred izvršuje enkrat letno, skozi »vegetacijski obred«<sup>11</sup>, ki je način, v katerem se človek odreši svoje lastne individualnosti in skozi katerega deluje nekdo ali nekaj drugega. Tako se prek obredov udejanji neki svet dogodek, ki se je zgodil v mitični preteklosti.

V vseh kulturah s cikličnim pojmovanjem časa je temeljni dejavnik tudi spomin<sup>12</sup>, saj »/.../običajni spomin pri vrednotenju historičnih dogodkov in osebnosti strogo upošteva analogne procese artikulacije in interpretacije.« (Eliade 1992, 49) Slednji kulturo ohranja pri življenju, ki dejavno oblikuje svoj vsakdan. Tako politeizem ne predstavlja zgolj tipa religije,

9 B. Tylor je preučeval tradicionalne družbe, njihovo življenje in navade. Preučeval je tudi vlogo animizma pri tradicionalnih družbah. Animizem opredeli kot bistveno prvino za začetke in razvoj vseh religij ter temu doda, da imajo vse religije (od manj ali bolj kompleksnih) skupni imenovalec, »animistično verovanje«, sama verovanja pa pripiše dani človeški izkušnji (glej Internet, 1).

10 Obredi imajo določen pomen ali več pomenov in zato nam lahko tudi marsikaj pojasnijo o tem, kaj je v človeku skrivnostnega za človeštvo samo (Glej Cazeneuve 1986, 13).

11 Vzorec vegetacijskega obreda temelji na nespremenljivem sezonskem ritmu cikla narave, ki ga lahko reduciramo na izmenjevanje kenosis (praznjenja) in pelerosis (polnjenja): na umiranje življenja v jeseni in zimi ter ponovno oživljanje pomladi in poleti. Iz sezonskega vzorca izpelje osnovni vzorec obreda, ki ga sestavljajo štiri bistvene faze, in sicer: umiranje-očiščenje-oživljanje (oziroma obnovitev) – in proslavljanje (glej Gaster v Ercegovič 2004, 5).

12 Z vlogo spomina se bomo ponovno srečali v podpoglavju *tradicionalne družbe*, kjer se bomo bolj podrobno seznanili tudi s funkcijo mita.

temveč tudi tisto, kar bi lahko imenovali »/.../kognitivne vzorce kulture in njenega razvoja, pri čemer je razvoj na obeh področjih v osnovi vzporeden.« (Tylor v Godina 1998, 84)

Ker je obred religiozno dejanje, katero je tradicionalnim družbam omogočilo vstop v sveto resničnost, si lahko ob tej priložnosti ogledamo, kakšno funkcijo ima »očiščevalni obred«. Ker je osnovna definicija obreda znotraj religij soočenje človeške zavesti z večnim kozmičnim dogajanjem, potemtakem bistvo slednjega predstavlja smrt stare zavesti, da bi se lahko zgodila prenova. V tem procesu se človekova zavest očisti in regenerira. Ali drugače povedano, očiščenje lahko razumemo tudi kot pripravljalno fazo obsežnejšega procesa preobrazbe, katerega cilj je regeneracija<sup>13</sup>, prenova. To pomeni, da se človeška zavest očisti in nato regenerirala za ponovni vstop v novo zavestno območje. O izrednem pomenu očiščevalnega obreda pri tradicionalnih družbah govori tudi Eliade: »pravi pomen obrednih očiščenj je izgorevanje, izničenje grehov in napak tako posameznika kot vse skupnosti; in ne zgolj očiščenje. Regeneracija, kot nam pove že sam izraz, je novo rojstvo.« (Eliade 1992, 62)

Znotraj obrednega dejanja človek doživi občutek ekstaze<sup>14</sup> in prek mita o večnem vračanju enakega se tako vedno znova združi s celoto. Ciklizem, ki je gibljiva celota, znotraj katere človek nase prevzame vso bolečino in radost, saj se slednja dva »/.../dopolnjujeta ter omogočata ciklu njegovo večno vračanje.« (Ošlaj 2004, 74) Takšnega približevanja in oddaljevanja pa človek ne razume le kot svojo lastno usodo, pač pa tudi kot usodo celotnega kozmosa; kot večno nastajanje in propadanje, ustvarjanje in uničevanje, katerega del je.

Poleg zgoraj omenjenih dveh religioznih form moramo opredeliti tudi krščansko tradicijo, ki je bistveno drugačna.

Človek je zdaj postavljen v prostor in čas, kjer ni nič več samoumevno. Podoba svetega ni več konkretni predmet in v večnem zaznavanju, kot ni več čutno upodobljen. Človek začuti absolutno in večno neodpravljlivo diaforo med njim in svetom/celoto. Nanjo se veže linearno, zgodovinsko pojmovanje časa, kar pomeni, da je človek razpet med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo.

<sup>13</sup> »Regeneracija, (nlat. *regeneratio* – prerod), obnovitev, obnavljanje, prerod(itev), pomladitev.« (Verbinc 1982, 604)

<sup>14</sup> »Ekstaza, (gr. *ekstasis* - ek iz, *stasis* - stanje), zamaknjenost, tj. najvišja stopnja blaženosti, navadno hkrati s telesno neobčutljivostjo. Pri mistikih stopnja in stanje, ko postane človek »čisto duhovno bitje«, ko se »duša združi z bogom«, z absolutnim.« (Verbinc 1982, 173)

Potemtakem zdaj odnos človeka do celote bivajočega ni več čutno-miselni, temveč je miselno-duhovni. Eksistenca boga oziroma svetega se zdaj pojavi v notranjem, duhovnem, in se izraža v besedi. Podoba boga je tako povsod in hkrati nikjer ter se udejanja v duhovnem aktu molitve in vere. Polje, v katerem je človek iskal opore in utemeljeval svojo eksistenčnost, zdaj ni več razpeto po celotnem območju bivanja. Vse je usmerjeno le v eno točko onstranskega Boga – stvarnika celote, in človek z vero dokazuje, da je zanj pripravljen storiti vse (glej Ošljaj 2004, 81). Diafora se krščanski tradiciji kaže med Bogom in človekom in v diaforo se tako naseli vera. Človek si zdaj prizadeva pridobiti božjo naklonjenost, zato postane poslušen in skozi molitve in vero kaže svojo naklonjenost in tako Bog postane točno določen subjekt. Lahko rečemo, da je ena izmed temeljnih potez krščanske tradicije človekov odnos do Boga. Vendar pa prizadevanje biti vreden božje naklonjenosti od človeka zahteva nenehno angažiranje ter nenehno iskanje svoje življenjske poti.

## 2.2 Človek homo symbolicus

Kot sem že omenila, človek v preseganju samega sebe in sveta okoli sebe doživlja »sveto« kot nekaj višjega, kot višje vrednostno območje. Sveto pa po drugi strani njegovemu življenju daje smisel. Vendar pa se človek ob tem ne razkriva le kot diaforično in religiozno bitje, temveč se kaže tudi kot simbolno bitje, ki je razpeto med diaforičnostjo in religioznostjo. Slednje po mnenju Ošljaja potrjuje prav najpreprostejša opredelitev človeka kot simbolnega bitja; tako imamo opraviti z bitjem, ki prek svoje dejavnosti poskuša zabrisati oziroma odpraviti diaforo, kar pa je značilno tudi za človeka kot religiozno bitje, kar pomeni, »/.../da homo symbolicus v določenem smislu ni nič drugega kot homo religious.« (Ošljaj 2004, 103) Razlika med njima je zgolj v tem, da gre pri človeku kot simbolnem bitju za strukturno, vrednostno opredelitev delovanja, medtem ko religiozno bitje izraža način, kako ta struktura deluje, in potemtakem postane njena vsebinska opredelitev. Vendar pa tega ne smemo razumeti napak, kajti človek kot religiozno bitje še ni bitje, ki bi moralo pripadati kakršni koli religiji (krščanstvo, budizem...), pomeni le, da je zmeraj zazrt onkraj sebe oziroma da je razpet med sakralnim in profanim<sup>15</sup>. Ali drugače, kot meni Trstenjak, je simbolno bitje

<sup>15</sup> »Tako kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v svetem samem obstaja nek razcep. Na eni strani so tu zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvaležnosti, na drugi strani pa imamo radikalno drugačne, nečiste stvari, ki sprožijo prezir, strah, grozo, gnus. Obema pa je skupna prepoved ne-obrednega stika, tako med seboj kot s profanim.« (Šterk 1998, 34) Pojmu profano pa najbolj

»/.../tisto, ki s svojim obstojem (eksistenco) in smislom meri onstran sebe, v območje nekega reda, v katerem šele dobi pravo podobo in dokončni smisel.« (Trstenjak v Ošljaj 2004, 44)

### **2.3 Razmerje med človekom, svetom in bogom**

Svet kot religiozni in abstraktni pojem, ki v sebi združuje realnost in imaginarnost, svojo enotnost pridobi le glede na človeka. Vendar pa svet ni religiozni pojem samo zaradi njegove imaginarne razsežnosti, v kateri se lahko razkriva predstava božjega, saj svet kot religiozni pojem lahko v celoti deluje tudi brez predstave o bogu.

V odnosu do sveta kot prostora, znotraj katerega človek osmišlja svojo lastno in družbeno eksistenco, se razkriva razmerje človek–svet. Človek pa svet doživlja kot popolnost, za katero obenem upa, da se ji bo nekoč lahko približal. Lahko rečemo, da se človek širi glede na svet, v večnem pričakovanju, s katerim dokazuje, da je nepopoln in da potrebuje nekaj zunaj sebe. Vendar pa je razmerje človek–bog mogoče pripisati le človeku. Saj le človek je bitje, ki gleda navzgor in išče nekaj, kar ga presega. Slednji dojema boga kot stvarnika sveta, kot popolnega, kot resničnega. Razmerje med človekom in bogom nastaja, ker človek svet zaznava s čuti, medtem ko je bog imaginarna predstava v človekovi zavesti. Bog se tako lahko osmisli samo glede na človeka. V pojmu religije pa dobi bog »/.../najustreznejši izraz (a ne edini), glede na religiozno strukturo v razmerju človeka do boga.« (Ošljaj 2004, 33) Religija potemtakem še vedno ostaja sredstvo za odprave diafore in tako je religija v prvi vrsti način življenja (in ne toliko mišljenja), saj gre za doživljanje, gre za človekovo življenje. Vendar pa se življenje kaže kot širši pojem od religije. Če pa je religija najelementarnejši del človeka, izraz človekovega odnosa do celote, pa potemtakem lahko rečemo, da religija ni nič drugega kot življenje samo.

Tako razmerje med človekom, svetom in bogom predstavlja človeka kot izhodišče (ki je realno), boga kot nekaj končnega (imaginarnega), med njima pa se razprostira svet kot polje njunega posamičnega udejanjanja. Vloga religije znotraj vseh treh dejavnikov je, da bogu kot imaginarnemu nenehno podeljuje status resničnosti. Bog se tako kaže kot resnica, celovitost

---

ustreza pojem vsakdanjega življenja, ki se izmika dvojnosti sveta in življenja, za katero je religiozni človek čutil, da je, vse-osmišljajoče. Sveto, opredeljeno v poglavju Kategorija svetega, izraža neki tremendum ali fascinans, profano ne. Profano je potemtakem tisto, kar še ni sveto (glej Ošljaj, 2004).

in identiteta, zaradi njegove onstranske določitve, ki razbija enotnost človeškega obstoja. Tako lahko na tej ravni formalno označimo religijo kot razmerje med »/.../realnim in imaginarnim, med relativno in absolutno resničnim.« (Ošlaj 2004, 34)

## 2.4 Kategorija svetega

Zdaj ko smo pojasnili razmerje človeka do sveta in odnos človeka do boga, lahko preidemo na kategorijo svetega, ki jo vpelje Walter Rudolf Otto, in kot meni Hribar, »/.../bistvo religioznega ni razmerje do božjega, marveč razmerje do svetega.« (Hribar v Šterk 1998, 33) Kot meni Otto, religija<sup>16</sup> loči med svetnim (naravo) in nadsvetnim (bog), vendar pa se tu bog kaže kot preozka definicija za nadsvetno. Otto zato pojasni, da nadsvetno v sebi združuje tako racionalno (določljivo) kot iracionalno (doživljanje) komponento. Zaradi slednjega izpelje kategorijo »svetega«, ki v sebi zajema tako racionalno kot tudi iracionalno komponento, in tako sveto postane kategorija religioznosti; sveto kot občutenje nadnaravnega. Sveto je tisti specifični element religije, ki se odteguje racionalnemu (pojmovanju) zapopadanju. » Otto navaja, da je pojem svetega je temeljnejši od pojma boga. To kar tvori religijo, ni obstoj božanstva, temveč njegova mana, njegova moč, tisto sveto v njem...« (Šterk 1998, 33)

Zaradi vzajemnosti iracionalne in racionalne kategorije znotraj svetega lahko zdaj sveto zajame in pojasnjuje tudi tradicionalne oblike religioznosti, ki temeljijo na doživljanju, ter krščansko tradicijo, ki temelji na dokazljivosti. Potemtakem se lahko strinjamo z naslednjo trditvijo: »Če je religija celovito razmerje do celote, potem je sveto najustreznejši vrednostni izraz doživljanja celote.« (Ošlaj 2004, 43)

Da sveto je, ne potrebuje nobenega predmetnega območja, s katerim bi lahko izkazovalo svojo vsebino. Sveto namreč razodeva neposredno totaliteto bivajočega in njegovih dogajanj, vsekakor pa je napak razumeti, da je sveto predmet človeškega izkustvenega sveta, saj slednji ni nekaj realnega. Pomembno je tudi omeniti, da se ob bok svetega postavlja tudi pojem

<sup>16</sup> Tu je potrebno upoštevati, da vse obstoječe religije ne ločujejo med svetnim in nadsvetnim, saj so nekatere religije ateistične, kar pomeni, da nimajo boga (primer: budizem). V krščanski tradiciji pa je bog obravnavan kot nadsvetno, resnično in dokazljivo. (glej Huston 1996)

mana<sup>17</sup>, saj oba označujeta isti red stvari, vendar pa »pojem mana ni preslikava svetega/.../« (Šterk 1998, 42), vendar »/.../pojem svetega se izrisuje na podlagi pojma mana/.../« (Šterk 1998, 42). Mana je tako v odnosu do svetega rod, sveto pa je vrsta, saj se nam pojem mana kaže splošnejši od svetega. Šterkova določi moč mane tako, da slednja »/.../izhaja iz totemskega principa, s svojo vsebino-tabujem in s svojim čutnim obeležjenjem, formo-totemom. Totem ni le simbol mane ali boga, je tudi simbol družbe. Moč mana potemtakem izvira iz družbe same, je družba sama, in posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen.« (Šterk 1998, 41)

Iracionalno komponento svetega Otto imenuje numinozno<sup>18</sup>, in prav pojem numinoznega pojmu svetega šele podeljuje njegovo svetost. Ali drugače, prednost pojma numinozno je v tem, da označuje tako podvrste in razvojne stopnje svetega kot posebno občutenje nadnaravnega. Otto skuša pokazati, da numinozno obstaja kot poseben (iracionalen) moment in da je ta moment najbolj bistven. Vendar pa se bomo z numinoznim podrobneje ukvarjali tudi v nadaljevanju diplomske naloge, ko bomo obravnavali vrednotenje obredov pri tradicionalnih družbah z vidika Jeana Cazeneuva, ki se je naslonil prav na Ottovo opredelitev numinoznosti.

Če se človek od vsega organskega sveta bistveno razlikuje po tem, da se nekako zaveda razlike, ki ga ločuje od celote bivajočega, se zaradi slednjega razpenja v želji po vzpostavitvi celovitosti s svetom. Človek z ustvarjeno formo religioznosti postane tako religiozno bitje, ki si nenehno prizadeva preseči občutek razklanosti. Potemtakem religija kot »simbolna« forma postane sredstvo, s katerim človek udejanja (odpravlja) diaforo. Ali drugače, v človeški ujetosti znotraj svojega bivanja obstaja neka elementarna razlika, katero človek občuti med seboj in tistim, kar ga je obdajalo–svetom (celoto bivajočega). Slednje tako postane »/.../temeljna izhodiščna lastnost vseh religij, od najbolj arhaičnih do najbolj

17 »Izraz mana označuje nadnaravno moč ali vpliv. Slednja označuje učinke, ki so nad močjo ljudi in zunaj običajnih procesov narave. Mana je tako navzoča v atmosferi življenja in se kaže v rezultatih, ki so lahko posledica le njenega delovanja.« (Codrington v Šterk 1998, 38) Šterkova za mano pravi, »/.../da je vsak rezultat in posledica, ki je nepojasnljiva, neobičajna, ki izstopa, je intervencija mane ki jo je moč razumeti tudi v smislu božje pravičnosti. Ta nadnaravna moč ali vpliv ni fizične narave, vendar pa se kaže kot fizična sila ali kaka druga moč. Tako v osnovi ni lastna nikomur in ničemur in se lahko prenese tako na vsak živ ali neživ element« (Šterk 1998, 39)

18 »Izraz numinozno je (gr. *numen*); nadnaravna sila brez določnejše podobe; je srljivo in neubranljivo, je skrivnostno in presežno, je fascinantno.« (glej Ošlaj 2004, 43)

kompleksnih/.../«, (Ošlaj 2004, 24) in »/.../tam, kjer imamo opraviti s človekom, imamo tako ali drugače vselej opraviti tudi z religijo in obratno.« (Ošlaj 2004, 22)

Kot smo spoznali se religioznost udejanjala na podlagi treh simbolnih modusov: predmeti, dejanja, besede, ki obenem določajo samo vrsto simbolne forme. Tako se sveto v totemističnih religijah udejanja v simbolnem modusu predmeta, prek katerega poteka proces simbolizacije. Pri cikličnih religijah je sveto dosegljivo in se simbolni modus, skozi katerega poteka simbolizacija, kaže v dejanjih/obredu. In v krščanski tradiciji se sveto izraža v besedi, prek katere poteka proces simbolizacije.

Tako je religija prešla iz relativno statične v dinamično polje ustvarjanja simbolnih razmerij, iz dovršene v nedovršeno simbolno formo, od predmetov in dejanj k besedi kot simbolnemu modusu in prehod iz cikličnega zaznavanja časa v linearno. Sveto tradicionalnim družbam predstavlja absolutno resničnost v vsem, saj je sveto njihovo mitsko in ciklično zaznavanje časa. V simbolu sta tako ideja ločitve kot združitve, ki tvorita neko skupnost, ki je bila razbita in se lahko ponovno sestavi. Zato za zaključek lahko potrdimo, da se sveto potemtakem kaže enako harmoniji in obratno.

### 3. OSNOVNI POJMI TETOVIRANJA

Različne zvrsti umetnosti moramo presoјati po merilih, ki jih narekujejo razlogi njihovega nastanka. Slednje velja tudi za tetoviranje, saj se pri tej dejavnosti v prvi vrsti kaže specifičen način izražanja, kateremu pomensko vrednost podeljuje izključno človek. Vzajemnost funkcije kot komunikacijsko sredstvo je tetoviranje kulturno, družbeno in časovno pogojeno, kar kaže na močno povezavo z vrednotami socializacijskih in individualizacijskih procesov.

Beseda tetoviranje v svojem širšem pomenu, kot pravi Dimitrij Vremec, označuje »/.../več med seboj različnih načinov krašenja telesa/.../«, v ožjem pomenu pa pomeni »/.../vnašanje barvila pod kožo z različnimi tehnikami, vedno pa z enakim končnim ciljem, da se poslikava ohrani na človeškem telesu trajno.« (Vremec 1992, 10) Slednja pojasnitev se uporablja najpogosteje, saj je za tetoviranje značilno, da tisti, ki tetovira (tatuist)<sup>19</sup>, s posebnim tetovirnim pripomočkom – inštrumentom<sup>20</sup> s posamični vbodi vnaša barvo oziroma pigment<sup>21</sup> pod kožo posameznika (tetoviranec). Tetovaža je tako končni rezultat tetoviranja. Tetovaža je lahko vnaprej narisani motiv, podoba, slika, risba, znak, beseda, inicialke ...

Ne glede na širino pojmovanja trajne poslikave na človekovo kožo je dejstvo, da je prav slednja prešla različne religiozne, zgodovinske in kulturne vzorce in se zato lahko tetoviranje pojmuje tudi kot pradačni fenomen z različnimi funkcijami izražanja.

19 Naj razložim, da je tatuist oziroma tatuator umetnik ali mojster tetoviranja, ki mora obvladati postopek tetoviranja v celoti (barve, inštrumente in pripomočke za tetoviranje). Je človek, ki tetovirancu naredi želeno tetovažo. Tatuist si lahko pridobi naziv mojstra, vendar le, če slednji tetoviranje izvaja na tradicionalen način, brez modernih inštrumentov, tehnik in barv (glej Šolar 2004, 11).

20 Tradicionalne družbe za delovni inštrument uporabljajo nekakšne glavničke ali grabljice, izdelane in sestavljene iz več kosov različnih naravnih materialov (kosti živalskega ali človeškega izvora, les, okostja živali, najpogosteje iz želvine). S sestavljenim inštrumentom ter sveže narejeno pigmentno barvo, narejeno iz izvlečkov rastlin in živalskih sokov, tako z zamahi na človeški koži ustvarijo trajni motiv. Vsekakor pa se od družbe do družbe inštrumenti za tetoviranje razlikujejo. Moderna družba za tetoviranje najpogosteje uporablja tako imenovano električno pištolo. To je inštrument, v katerega je mogoče vstaviti poljubno število igel. Električno pištolo ali z drugim imenom električno pisalo poganja motorček, ki omogoča tudi več sto vbodov na sekundo z eno iglo, namenjeno obrisu in linijam motiva, ali vbode več vzporednih igel, namenjene senčenju motiva (glej Šolar 2004, 14).

21 »Pigment (lat. *Pigmentum*) barvilo; pigmentacija (gl. pigment) obarvanje s pigmentom.« (glej Verbinc 1982, 544)

### 3.1 Definicija in izvor besede tetoviranje

Zdaj ko sem pojasnila, da je človek bitje, »/.../ki je aktivno razpeto med svetnim in nadsvetnim, med naravo in družbo, med zemeljskim in božjim« (Ošlaj 2004, 25) in si v svoje življenje vpenja dejavnosti, ki mu njegovo bivanje lajšajo, si pogledimo, kakšno funkcijo je imelo pri vsem tem tetoviranje. Preden si ogledamo zgodovino omenjene dejavnosti, se seznanimo z definicijo in izvorom besede, ki tetoviranje označuje<sup>22</sup>.

Beseda »tatau« je polinezijskega izvora in pomeni trajno okrasitev človeškega telesa. »Ta« je »roka«, »u« pomeni barva, inštrument, s katerim so opravljali »tatau«, pa so imenovali »hahau«. Glagol »tata« kot zveza ponavljajočih se istih zlogov v medsebojnem odnosu nakazuje na ponavljajoče se fizično dejanje »roka-roka«. Vzajemnost besed »tatau« in »hahau« nam tako sami po sebi opisujeta tradicionalni postopek nanašanja barve na kožo oz. tetoviranje. Obe besedi lahko označimo kot »dešifrirano govorico«<sup>23</sup> polinezijskih tradicionalnih družb, še več, njihova govorica nam zaradi slednje razčlenitve razkriva tudi, kakšno je bilo njihovo družbeno obnašanje ter uporabnost jezika.

Beseda, ki označuje pojem tetoviranja, se je v evropskem kulturnem prostoru pojavila po zaslugi angleškega raziskovalca, pomorščaka in kartografa kapitana Jamesa Cooka ter njegove spremljajoče posadke. Med odkrivanjem tihomorskih otočij je Cook vzpostavil stik z ljudstvi tradicionalnih družb, pri katerih se je prvič seznanil s tetoviranjem in besedo, ki opredeljuje ta postopek. V svojem potopisnem dnevniku je (leta 1769) zapisal polinezijsko besedo »tatau«, in to kar fonetično »tattaw«. Sam postopek tetoviranja je opisal takole: »/.../da se prebivalci Tahitija podvržejo boleči operaciji, pri kateri jim nekdo z ostro nabrušeno kostjo ali školjko vbada črno barvo pod kožo. Nastala rana se celi nekaj dni, ko je viden končni rezultat.« (Caplan v Šolar 2004, 10–11)

22 Moram omeniti, da sem ob pregledovanju gradiva ugotovila, da se nekateri navedeni podatki močno razhajajo. Zaradi slednjega sem se pri definiranju besede in zgodovinskem opredeljevanju tetoviranja bolj ali manj opirala na vire (izsledke) edine knjige, ki je izdana v slovenskem jeziku, in sicer: Dimitrij Vremec Tetoviranje: etnološko-kulturni oris, (1992).

23 »Da bi lahko razložili neko regularno družbeno obnašanje, ki pomeni pojmovati ga kot govorico, saj slednji kaže določeno strukturo; naloga je potemtakem dešifrirati govorico.« (Cazeneuve 1986, 20) Govorico pa lahko dešifriramo le, če več inštrumentov istega besedila primerjamo in vpnemo v njihovo kulturno okolje. (glej Cazeneuve 1986, 20)

Po takšni razlagi se nam kaže odgovor, zakaj je bilo in je tetoviranje razširjeno tudi med mornarji. Tako je najbližjo različico Cookove besede »tattaw« mogoče zaslediti v »OED«<sup>24</sup> kot »tattaow, tattow«, medtem ko je v »DCE«<sup>25</sup> zapisano tetoviranje kot »tat-too«.

V evropskem prostoru se najpogosteje za pojmovanje tetoviranja uporablja angleška različica besede »tattoo«, ki pa je relativno nova. Slovenski jezik ločuje pojmovanje dejanja, procesa dela od proizvoda dela, medtem ko v angleškem jeziku izraz »tattoo« zaznamuje samo dejanje in opravlja funkcijo glagola »to tattoo«, označuje pa tudi proizvod dejanja. Definicije besede tetoviranje so raznolike, a kljub vsemu lahko najdemo kar nekaj stičnih točk njihovega pojmovanja. Starogrška in rimska besedila so za opisovanje zaznamovanja telesa uporabljala glagol »stizein«, ki pomeni prebadati, prebosti, pičiti, izvira pa iz starogrškega in rimskega časa. Vendar pa je samoglasnik stigma, ki opisuje zaznamovanje telesa in se nanaša na tetoviranje, bolj uveljavljen, čeprav ga še danes spremlja oznaka za slabšalni pomen (glej Šolar 2004, 10).

### 3.2 Zgodovina tetoviranja

Če se za začetke umetnosti štejejo poslikave v votlinah, pa ne moremo reči, da se je v istem obdobju pojavila tudi trajna poslikava telesa z uporabo tehnike tetoviranja. Čisto prva zapisana odkritja, povezana s poslikavami človeške kože z izvajanjem tehnike tetoviranja, segajo v najstarejše in najdaljše obdobje predzgodovine, kar potrjujejo najdena orodja – statve iz žgane gline (glej Vremec 1992, 12). Vendar pa je nemogoče določiti, kdaj in kje točno so ljudje začeli tetovirati, saj človeško telo z leti propade in z njim tudi morebitne poslikave. Tehnika mumificiranja je pripomogla k temu, da je mogoče o začetkih tetoviranja govoriti bolj gotovo, podkrepljeno z dejstvi, brez sklepanj in povezovanja, le na podlagi najdenih predmetov.

Z odkritjem pračloveka v Ötztalskih Alpah, v bližini meje med Avstrijo in Italijo, se je leta 1991 postavil nov zgodovinski mejnik dejavnosti tetoviranja. V ledeniku so odkrili mumificirano ohranjeno človeško telo, ki so mu nadeli kar nekaj imen; Ötzi (ledeni človek

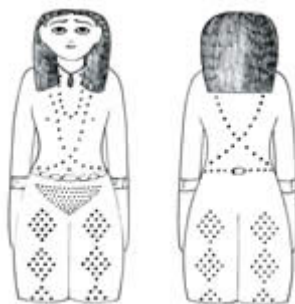
<sup>24</sup> Glej New Oxford Dictionary of English, 1998

<sup>25</sup> Glej Dictionary of Current English, 1986

Ötzi), Zmrznjeni Fritz, Človek iz Similauna. Na delih telesa so bili dobro ohranjeni »ostanki« 57 karbonskih poslikav, za katere so strokovnjaki ocenili, da so rezultat tetoviranja. Na notranji strani levega kolena so našli tetovirani znak križa, nad predelom ledvic je bilo vidnih šest močnejših črt in številne vzporedne črte, pa tudi enostavne pike na predelu gležnja. Tako se Ötzi uvršča med najstarejšega najdenega pračloveka, ki je imel dele telesa prekrite z znamenji, ki so posledica tetoviranja.

Poleg mumije Ötzi so tudi egipčanske mumije svojevrsten dokaz o uporabi tetoviranja v takratnem času. Umetnost tetoviranja so tako poznali in uporabljali že v starem Egiptu. Odkritja pričajo o egipčanskih mumijah, ki dokazujejo uporabo tetoviranja. Tetovirali so se pretežno moški pripadniki aristokratskega sloja, ki so si na dele telesa nenehno dodajali pravilne geometrijske vzorce, dokler niso ti popolnoma prekrili telesa. Po drugi strani pa so egipčanski faraoni kot znak pripadnosti aristokratski družbi nosili uhane v popku ter si dali tetovirati le svoja imena ter imena božanstev. Sodni velikaši pa so svojo pripadnost potrdili s tetoviranimi imeni svojih vladarjev (glej Šolar 2004, 26). Za razliko od moških pa so ženske v času starega Egipta imele tetovirane vzorce s pojmovanjem o čaščenju boga plodnosti, kar nakazuje začetek religioznih pomenov. Vzorci so bili zelo enostavni, predvsem črte in pike, razporejene po vsem telesu.

Slika: 3.1: Egipčanski vzorci



Vir : Internet, 4

Namen tetoviranja v času Egipčanov je bil predvsem:

- »za povezanost z božanstvi in bogovi«,
- »za dokaz spoštovanja oziroma žrtvovanja za božanstva in bogove«,
- »kot talisman<sup>26</sup> oziroma trajni amulet<sup>27</sup>, ki ga ni bilo mogoče izgubiti«,
- »za pridobitev magične ali medicinske zaščite.« (Internet, 5)

26 »Tálisman (gr. *telesma*, obred) čarobno, vražno sredstvo, predmet, ki naj prinaša imetniku srečo ali ga varuje zla.« (Verbinc 1982, 698)

27 »Amulét (lat. *Amuletum*) vražni obesek ali kaj podobnega, kar nosijo praznoverni ljudje v obrambo proti zlim silam, nesreči ali bolezni.« (Verbinc 1982, 47)

Egipčani so tetoviranje povezovali tudi s kultom mrtvih. Namen je bil zaščititi mrtveca pred vdorom demonov iz onstranstva. Tako namensko tetoviranje so opravljali izključno na umrli osebi. Tovrstna zaščitniška vloga tetoviranja se pojavi tudi pri tradicionalnih družbah, vendar se tetoviranje opravlja na živih posameznikih, z namenom magične zaščite pred zlom in boleznijo. Glede na število najdb tetoviranih mumij je bilo tetoviranje dokaj razširjeno že v času antike (glej Internet, 6).

*Obstajajo tudi arheološki dokazi za tetoviranje na Bližnjem vzhodu, ki segajo najmanj tisoč let pred naše štetje. V neki nubijski grobnici tega časa so našli žensko tetovirano mumijo. Kakor pri pred pismenih družbah je tudi politeistični vzhodno mediteranski svet gledal na tetoviranje kot na učinkovito sredstvo povezave vidnega in nevidnega, človeškega in božjega. (Vremec 1992, 12)*

Na mumiji so bili tako odkriti tudi prvi geometrijski vzorci, ki so spominjali na specifične slike. Umetnost tetoviranja naj bi se tako iz starega Egipta prek trgovskih poti prenesla na vzhod in sever, saj sam pojav tetoviranja ni bil omejen samo na eno geografsko področje ali celino. Tetoviranje je bilo tudi praksa kulture starodavnega Sredozemlja, Evrope, Severne Amerike, Azije in Arktike.

V času stare Grčije in starega Rima se je tetoviranje štelo za barbarsko. Grki so se oblike tetoviranja priučili od Perzijcev ter tetoviranje uporabljali za označevanje sužnjev in hudodelcev. O uporabnosti tetoviranja pri posameznikih pričajo le arheološke najdbe grških vaz, kjer so poslikave tetoviranih ženskih teles. Rimljani, ki so to prakso prevzeli prav od Grkov, pa so uporabljali tetovaže za označevanje sužnjev, običajno z napisom »davek plačan«, oziroma so hudodelcem na čelo tetovirali »ustavite me, bežim« (glej Internet, 7). Tako Grki kot Rimljani so tetoviranje imenovali »stigma«, in je postalo inštrument kaznovanja.

V 1. stoletju našega štetja so prebivalci takratne Transilvanije tetoviranje uporabljali glede na fizično in magično moč. Slednje velja za eno prvih pojavov, kjer je tetoviranje v »/.../funkciji identitete s plemenom in označitve socialnega položaja posameznika v njem.« (Vremec 1992, 13)

Zasledimo lahko podatke o starih prebivalcih Balkana – Iliri in Tračani so že poznali umetnost tetoviranja. Iz ohranjenih starih zapisov o okraševanju telesa strokovnjaki sklepajo, da je bilo tetoviranje znano že pri antičnih ljudstvih, in to zelo pogosto ter široko razširjeno. Tetovaže naj bi nosili predvsem predniki aristokratskega sloja, čeprav nekateri viri navajajo, da so tetovaže nosile le ženske, in sicer kot znak pripadnosti določeni družini in kot telesni okras (glej Vremec 1992, 15).

Tetoviranje v družbah, živečih na polinezijskih območjih, pa se uvršča v obredno dejavnost. Tetovaže veljajo za zapleteno in prefinjeno obliko umetnosti, saj vsebujejo geometrijske oblike, ki prehajajo druga v drugo. Tetovirani vzorci po dolгих letih dela pričarajo sliko dogodkov iz posameznikovega življenja. Prav tako, kot je bilo tetoviranje razširjeno med skoraj vsemi polinezijskimi ljudstvi in različnimi plemenskimi skupinami, so hkrati tetoviranje uporabljali tudi v Afriki, Severni in Južni Ameriki, na Antarktiki, v Aziji, na Filipinih, Japonskem in celo na Balkanu (glej Vremec 1992, 15–18).

Vsak pojav, tudi tetoviranje, je izraz določene kulture, in postane možen le ob ustalitvi določene družbene skupine na enem mestu in ob obvladovanju osnovnih življenjskih veščin, ki skupnosti zagotavljajo obstanek. Šele ko so osnovni pogoji zagotovljeni, torej po dosegu blaginje skupine, se začnejo pojavljati različna verovanja, ki pa posledično povzročijo nastanek mistike. Prav človekove ideje so tiste, ki se sčasoma pretvorijo v določeno obliko umetnosti in izraznosti, kamor lahko uvrstimo tudi tetoviranje. Tako se nam tetoviranje skozi zgodovinska obdobja kaže kot univerzalen način okraševanja telesa in predvsem kot splošno razširjen pojav. Lahko rečemo, da je tetoviranje pojav z mnogimi različnimi funkcijami, ki zajema tako dekorativnost, religioznost, magičnost, kaznovalnost, označevalnost; identitete, statusa, lastništva itd. Prav slednje pa se še danes dokazuje s preučevanjem samega pojava na različnih območjih sveta v različnih zgodovinskih obdobjih.

## 4. TRADICIONALNE DRUŽBE

### 4.1 ČLOVEK TRADICIONALNE DRUŽBE

Kot sem navedla že v poglavju *Človek kot homo diaphoricus*, človeka ne opredeljuje le njegova biološkost, temveč mnogo več. Ni le živ organizem, delujoč in bivajoč med drugimi živimi organizmi. Človeška vedenjska zavezanost, razum, presoja in samozavedanje so predpostavke, zaradi katerih lahko potrdimo, da se človek od drugih živih bitij bistveno razlikuje. Kot pravi Južnič: »Seveda žival ve. Prav gotovo pa ne ve, da ve.« (Južnič 1987, 21) Zaradi slednjega je le človeku omogočeno, da prek svojih lastnosti spozna/zapazi svojo drugačnost. S statusom osebnosti in samozavedanja pa lahko določa zanimanje zase. Prav slednje vodi k opazovanju drugačnega od njega samega. Bolj ko pa se človek usposobi obvladovati samega sebe znotraj bivajočega prostora ter se obenem osamosvojiti kot posebno bitje, bolj se kažejo rezultati njegove dejanske eksistence, saj življenje dojema kot »/.../absolutno resničnost–kot tako pa je sveto.« (Eliade 1992, 68) Na prvi pogled se nam tako človeško bivanje lahko kaže kot svobodno, pa vendar za tradicionalne družbe še zdaleč ni tako enostavno. Njihovo bivanje, ki se ustvarja in utemeljuje, je podvrženo nepojasnjnim prisilam in omejitvam znotraj samega bivalnega prostora. V tem prostoru, ki mu je dan, se mora zato človek znajti od trenutka, ko se rodi in odkar obstaja na zemlji. Vendar pa, eksistenca je mogoča tudi skozi odnose z drugimi ljudmi, tu pa se že kažejo družbeni odnosi (glej Južnič 1987, 21).

Da bi lahko v popolnosti razumeli vse družbe, kot tudi njihova dejanja, v njih ne smemo iskati le racionalnih vzrokov in namenov. Spoznavanja do spoznavnega se udejanjajo prek dovršenih in nedovršenih simbolnih form. Zato se moramo prepustiti »iracionalnosti«, saj prav kolektivna iracionalna dejanja omogočajo oziroma se lahko v njih skriva tudi neki logičen racionalen pomen. Kot pravi Jean Cazeneuve, ko obravnava položaj obreda v družbenem življenju: »/.../predvsem tisto, kar se kaže kot iracionalno, daje največ možnosti, da odkrijemo poti do racionalne razlage, ki jo v drugih kontekstih prekriva banalnost.« (Cazeneuve 1986, 11)

Družbe svojih dejanj ne izvajajo izključno s točno določenim ciljem, predvsem pa ne zaradi koristi ali materialnih pridobitev. Vsa dejanja so tako lahko izraz neke miselne oblike in različnih verovanj, predvsem pa so lahko tudi dokaz o občutku človekove silne nemoči.

Slednji občutek človeka pripravi, da se zateče k ponavljanju dejanj, kakor so jih počeli že (njihovi) predniki. Potemtakem vsako dejanje nekaj pomeni, vendar samo, če posnema prvobitno dejanje, mitski vzorec. Zaradi nepoznavanja »profanih« dejavnosti, saj so po mnenju Eliade »/.../edine profane dejavnosti tiste, ki nimajo nikakršnega mitskega pomena, ki torej ne poznajo vzorčnega primera« (Eliade 1992, 39), ima vsako dejanje povsem določen sakralni pomen in namen. Potemtakem lahko rečemo, da je vsaka odgovorna dejavnost, ki ima točno določen cilj in pomen, obred. Vendar pa, če si »/.../neko dejanje ali objekt zagotovi resničnost le s ponovitvami določenih paradigmatiskih gest, pride do implicitne ukinitve profanega časa.« (Eliade 1992, 46)

V poglavju *Človek kot homo diaphoricus* sem nakazala koncept politeističnih religij v tradicionalnih družbah, pri katerih človekovo diaforo zapolnjuje obred s svojo ponovljivostjo mita o večnem vračanju.

In kaj tradicionalnim družbam težnja po večnem vračanju dejansko predstavljala? Verjetno prav njihovo nenehno stremljenje h konkretnemu, historičnemu času in težnji po večnem vračanju mitskega časa, k začetku vseh stvari (hrepenenje po starih dobrih časih), večnem vračanju nazaj. Slednji zaznamuje oddaljevanje od točke nič in ponovno približevanje k njej. Vendar pa to ni samo človeku lastna usoda, »/.../temveč usoda celotne narave in kozmosa/.../« (Ošlaj 2004, 73). Vračanje v središče sveta, v središče, ki predstavlja os sveta in je simbol celovitosti; stična točka zemlje, nebes in podzemlja-pekla. Samo središče pa je prostor svetega, prostor absolutne resničnosti (glej Eliade 1992, 29). Tako je bistvo osnovnega kozmološkega mita o t. i. večnem vračanju dejansko vračanje iz kozmosa nazaj v harmonijo življenja. Nazaj v harmonični odnos med človekom in celovitim naravnim svetom. Mit o potovanju k središču, mit o večnem vračanju, pa lahko razumemo tudi kot iskanje poti k samemu sebi, v svoje središče biti. Eliade navaja: »Pot je naporna, polna nevarnosti, saj je v resnici to obredni prehod iz profanega v sveto, iz efemernega<sup>28</sup> in iluzornega v resničnost in večnost/.../« (Eliade 1992, 30). Doseči to središče pomeni bogoslavitev, iniciacijo<sup>29</sup>; včerajšnje profano in znamenje novega življenja. In prav obredna dejanja so dejanja, ki

28 »Efeneren (gr. *ephemeros* iz *epihemera* dan) enodneven; kratkoživ, kratkotrajen. Efemernost, kratkotrajnost; minljivost.« (Verbinc, 1982, 163)

29 S pojmom iniciacija se bomo srečali še v nadaljevanju diplomske naloge, vendar se znotraj tega konteksta iniciacija pojmuje kot posvetitev.

tradicionalnim družbam omogočajo vstop v sveto resničnost in jim posledično omogočajo odprave diafore.

## 4.2 MIT IN OBRED

Z osrednjo vlogo mita, ki se kaže skozi njegovo mitično preteklost in skozi nenehno doživljajsko ponovitev, se človek vrača v čas absolutnega začetka. Skozi mite se tako udejanja, kar je preteklo, in se obenem obnavlja. Prek njih se izraža neka ustvarjalna izkušnja, ki jo v obrednem dejanju oziroma procesu človek ponovi: »Mi počnemo samo to, kar so počeli bogovi.« (Ošlaj 2004, 73) Z vključevanjem mitov kot simbolnega sistema v obredna dejanja miti tako predstavljajo govorico, ki združuje vsebino besede z vsebino človekovega bivanja ter dejanj (obred). Potemtakem mit pojasnjuje, kako je prišlo do razlike med nadsvetnim in človekom, v obrednem dejanju pa to razliko v svojem aktu ukinja. Saj »/.../človek dojema posnemanje arhetipskega vzorca kot ponovno oživljanje mitskega trenutka, ko je bil arhetip prvič razkrit. V skladu s tem tudi obredi suspendirajo potek profanega časa in praznuječe postavijo v mitski čas.« (Eliade 1992, 83)

V povezavi obreda z religijo mit tako dobi funkcijo pojasnjevanja. Znotraj obreda pa se kaže njegova veljavnost in prepričljivost. Lahko rečemo, da miti ohranjajo in posredujejo paradigme, vzorčne modele za vsa dejanja, ki jih opravi človek, prek ustnega izročila ali skozi kontinuiteto tradicionalnega življenja. In prav zaradi »/.../paradigmatičnih vzorcev, ki jih človeku razkrivajo mitični časi, se tako kozmos in zgodovina občasno obnavljata.« (Eliade 1992, 8)

Mitično zavest najbolj natančno označuje totemizem. »S pomočjo pojemajoče intenzivnosti/.../« (Ošlaj 2004, 56) pa vendarle opredeljuje tudi mentalno strukturo politeističnih religioznih form. Vsak totemizem je namreč imel svojo mitologijo, v kateri je prioriteto opisoval dogodke ob nastanku sveta, katerega so ustvarili predniki. Da je mit tavegoričen, pomeni, da mitska zgodba nikoli ne pomeni nečesa drugega, temveč natanko to, kar izreče, pa čeprav »/.../v mitologiji obstaja mnogo verzij glavnega mita, pri čemer najstarejša ni najbolj resnična, kot tudi zadnja ni najboljša.« (Kopčavar 2004, 21)

Smiselno je, da si zaradi nadaljevanja ogledamo še odnos mita kot ustnega izročila do pisane besede oziroma spremenljivost izrečene besede v primerjavi s pisano besedo. Saj »/.../če

manjka beseda, je stvar vendarle prisotna, le da je izrečena – potemtakem razkrita na koherenten način – s pomočjo simbolov in mitov/.../« (Eliade 1992,16).

V tem sklopu moram poudariti spremenljivost med slednjima dvema, saj kljub vsemu s prenosu zgodb iz roda v rod oba opravljata osnovno funkcijo. Slednja razjasnitev nam bo služila za pojasnjevanje nekaterih razlik med tradicionalnimi družbami v primerjavi z moderno zahodno družbo ter pripomogla k lažjemu razumevanju religioznih obrednih dejavnosti tradicionalnih družb v primerjavi z obrednimi dejavnostmi moderne družbe.

Na prvi pogled med ustnim izročilom (beseda) in pisanim izročilom ni videti bistvene razlike, saj sta se tako ustno kot pisno izročilo v toku zgodovine vpela v religiozne obredne dejavnosti in tako oba ohranjata zgodbe prednikov ter jih »ponovno« posredujeja ter s tem bolj ali manj ustvarjata in ohranjata tradicijo. Spremenljivost med njima nastane, če primerjamo njun način posredovanja mitičnih zgodb.

Če vemo, da prvotne religije tradicionalnih družb pismenosti niso poznale, vendar pa so kljub temu kazale potrebo po posredovanju zgodb, so si pri slednjem pomagale s pripovedovanjem. S tem so nekoč dosegali tisto, kar pisana beseda v nobeni svoji obliki ni in ne premore še danes. Potrebno je dodati tudi to, da osnovnega, torej ustnega posredovanja mitov z obliko (beseda) in funkcijo (izročilo), pojav zapisovanja mit le ogroža. Koliko tradicionalnim družbam pomeni ustno izročilo, se vidi v njihovem odzivu ob prvih pojavih pisane besede. »Zaupati živi mit in legendo mrtvi črki, menijo, bi ju pomenilo zapreti in pokopati.« (Huston 1996, 224) Ali ko pogledamo na stvar z zornega kota sodobnega človeka: »Zmede v našem celotnem psihičnem življenju in našem celotnem zaznavanju zunanje realnosti, ki jo je povzročila iznajdba abecede, celotnega prizadevanja po tem, da bi dvignil misel in mišljenje na raven izključnega dokaza vseh resnic, (plemenska) ljudstva sploh ne poznajo.« (Huston 1996, 225)

Poglejmo si, v čem pisana beseda ne more preseči ustnega izročila.

Posredovanje in izražanje zgodb, ki jih udejanja govorec z ustnim izročilom, mitu podeljuje življenjsko moč, medtem ko se v pisni obliki življenjska moč mita začne izgubljati že z samim zapisovanjem. Ali drugače, ustno izročilo zajema določene prvine, ki jih pisana beseda v vsej svoji širini ne premore. Eno izmed pomembnih dejstev, zakaj pisana beseda ubeseditve

ne more preseči, je, da ustno posredovanje prav zaradi govorca v zgodbo nenehno vpenja in izraža človeška čustva. Govorec na vsebino zgodbe veže primerno intonacijo, poudarke, premore, tišino, petje in posebno izbrano pripovedovanje. S tem govorec v poslušalcu pričara posebno vzdušje, tako da se zgodba vedno odvija po meri govorca do poslušalca. In če upoštevamo, da si družbe mitske zgodbe prenašajo zaradi ohranjanja tradicije, se pri ustnem posredovanju poleg zgodbe same posledično posreduje in ohranja tudi izrazni način. Slednjega pisana beseda ne premore. Ustna izročila so namreč najbolj uspešna le v povezavi s človeškim spominom, saj slednji pri pisni besedi nima posebne vloge. Vendar pa, če se spomin v našem primeru kaže kot pozitivna funkcija ustnim izročilom, pa obenem prav slednji mit lahko uniči. Z nevidnostjo besedil in funkcijo spomina ter njegove nenehne vtikanosti v človeško življenje lahko človek mitsko zgodbo kadarkoli prikliče iz spomina, vendar pa lahko znotraj nje vse, kar zazna kot nekoristno ali nepomembno, tudi odstrani. S tem se osnovna mitska zgodba spremeni, kar se pri pisnem izročilu ne more zgoditi.

Zdaj, ko smo pojasnili osnovne pojme, ki so ključnega pomena za nadaljevanje diplomske naloge, lahko nadaljujemo z osrednjim poglavjem, ki bo zajemalo kar nekaj glavnih opredelitev. Skozi različne opredelitve bom skušala pojasniti, kaj je obred, ter predvsem, zakaj človek opravlja takšno kolektivno dejavnost? Slednje nam bo pomagalo pri iskanju stičnih točk med obrednimi dejanji z vključitvijo tetoviranja. Opirala se bom na spoznanja Jeana Cazeneuve v delu Sociologija obreda.

Latinska beseda »*ritus*« (obreden, ritualen, cerkven, svečan, ceremonialen) označuje ceremonije<sup>30</sup>, ki so povezane z verovanji, in slednja so se navezovala na nadnaravno, kakor tudi na preproste družbene običaje, šege in navade, se pravi načine ravnanja, ki se reproducirajo z določeno nespremenljivostjo (glej Cazeneuve 1986, 14). Ritual se tako umešča »/.../med pretirano restriktivno definicijo rituala, ki omeji ritual na religiozno sfero in ga identificira z nadnaravnim, ter preširoko definicijo, ki označuje za ritual vsako standardizirano človeško aktivnost.« (Kertezer v Kopčavar 2004, 6) Cazeneuve pa v svoji obširni študiji trdi, »/.../da je ritual dejanje, ki je lahko individualno ali skupinsko, ki pa vselej, tudi kadar je toliko ohlapen, da dopušča improvizacijo, ostaja zvest določenim pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega.« (Cazeneuve 1986, 14) Vendar pa s stališča antropoloških predstavnikov slednji ritual označijo kot »/.../stereotipno zaporedje

30 Kompleksne ceremonije so na splošno vrste obrednih spektaklov, kjer se »igra« neka mitološka zgodba (glej Cazeneuve 1986, 26).

dejanj, ki vključujejo geste, besede in predmete, uprizorjeno na ločenem prostoru in zasnovano tako, da vpliva na nadnaravna bitja ali sile v imenu ciljev in interesov udeležencev.« (Kopčavar 2004, 8)

Vendar pa definicija rituala kot simbolnega vedenja, ki je družbeno standardizirano in ponovljivo, ne podpre le okvira ritualov, temveč prav standardizacija in ponovljivost dejanj bolj podpreta okvire navad in običajev. Saj običaj je navada, pravilo, norma; je dejanje, ki se ponavlja po ustaljeni obliki in je posredovano iz roda v rod. Običaji ne vključujejo nujno ne religije in ne »svetega«, vendar pa se mnogo prej nanašajo na profano. Vendar pa glede na to, da se je razvoj obrednega dejanja zgodil zaradi človeške potrebe, lahko slednje pripišemo tudi običajem. Vendar pa obred je, kot smo ga že označili, religiozno dejanje ali skupek dejanj z vključitvijo svetega in nadnaravnega, česar pa ne moremo trditi za običaj. Saj se obred »/.../ne dogaja le na posvečenem prostoru (tj. na bistveno drugačnem od profanega), marveč tudi v posvečenem času, v pravljicnem nekoč nekje/.../, torej takrat, ko je obred prvič izvedel bog, prednik ali junak.« (Eliade 1992, 32)

Vendar pa obreda nikakor ne moremo enačiti z običajem, saj običaj ne vsebuje značilnih elementov in pglavitnih lastnosti, ki obredu podeljujejo njegovo obrednost<sup>31</sup>.

Funkcija obreda je njegova (dejanska ali domnevna) učinkovitost z vlogo ponovljivosti tistega, kar se je počelo nekoč, slednje pa se izvaja po nespremenjenih pravilih. Tako »/.../kolektivne ideje, ki so predstavljene v ritualu, prepoznajo posamezniki kot nekaj zunanjega, svetega, kot nekaj, kar presega njih same in je določeno od zunaj.« (Kopčavar 2004, 13)

31 Ob pregledu knjige Dimitrija Vremca Tetoviranje: etnološko-kulturni oris, sem v poglavju Pogled po svetu, kjer Vremec predstavi vlogo in funkcijo tetoviranja v tradicionalnih družbah, opazila, da tetoviranje uvršča v skupino običajev. Navajam: »Dejstvo je, da v tem delu sveta običaj tetoviranja /.../ hitro izginja /.../« (Vremec 1992, 19) Ker bom v nadaljevanju diplomske naloge raziskovala obredno vrednotenje tetoviranja tradicionalnih družb istega območja, pri katerih Vremec tetoviranju pripisuje dejanje običaja, menim, da je potrebno pojma običaj in obred razložiti. Vremec namreč v celotnem knjižnem delu vloge obrednosti in religioznosti v povezavi s tetoviranjem kot tudi s tradicionalnimi družbami ne izpostavi. Izvajanje obreda pripiše le tetoviranju markeških mož (glej Vremec 1992, 26). Pojmovanje tetoviranja z vidika običaja je popolnoma neupravičeno, saj tetoviranje ne more biti navada ali šega tradicionalnih družb. Slednje se nam potrjuje na podlagi do zdaj predstavljenih tem diplomske naloge, kjer se vseskozi kaže in potrjuje vzajemnost religije in obreda pri tradicionalnih družbah. S primeri v nadaljevanju diplomske naloge bom vzajemnost obredov in tetoviranja dokazala. Tako že zdaj nakazujem, da bom v nadaljevanju s primeri potrdila napačno Vremčevo opredeljevanje.

Primer: »Navade, da oblečemo to ali ono obleko, ni mogoče enačiti z obredom, razen kadar ima pomen, ki ni zgolj potreba po oblačenju, denimo kadar gre za duhovniško oblačilo.« (Cazeneuve 1986, 14)

Tako obred svetemu podeljuje heterogenost in poudarja tudi njegovo povezanost s časom človekovega bivanja, pa čeprav prav v samih »/.../temeljnih obredov in prepričanj najdemo voljo po razvrednotenju časa.« (Eliade 1992, 91)

Vendar pa obstoječe protislovje med svetim in časom,

*v katerem se morajo nujno dogajati obredi, je bilo razvozlano tako, da so konvencionalno pripisali času in njegovim delom, trenutkom ali obdobjem lastnosti svetih bitij. Religije so postavile sveto v čas in tako vzpostavile nepretrgano verigo večnosti, ko se lahko vzdolž nje njihovi obredi razpršijo in reproducirajo, hkrati pa ostajajo nespremenjeno identični.* (Mauss v Cazeneuve 1986, 197)

In kot meni Eliade, »/.../enote časa določajo obredi, ki zagotavljajo nepretrganost življenja skupnosti.« (Eliade 1992, 59)

Obred kot tak je obred, ko neko dejanje nima vidnih pozitivnih koristi oziroma izvršitev ne prinese koristnih rezultatov in se izvaja izključno zaradi usklajenosti s tradicijo. Vendar pa: »Prav gotovo je morala obstajati neka potreba po obredih, da ljudje počnejo stvari, ki jih ne opravičujejo ne iskanje užitka in ne materialnega ugodja, še celo same najbolj temeljne življenjske zahteve ne.« (Cazeneuve 1986, 13)

#### **4.2.1 Vrednotenje obreda pri tradicionalnih družbah**

Franz Boas definira tradicionalne družbe, kot »/.../tiste, katerih dejavnosti so malo raznolike, katerih oblike življenja so preproste in katerih kulture so z vidika vsebine in forme pomanjkljive in nedosledne.« (Boas v Šterk 1998, 28) Pa vendar človek tradicionalne družbe s svojim bivanjem ter z umestitvijo samega sebe v družbeno okolje, ki zajema navade, obveznosti, prepovedi in še marsikaj drugega, osmišlja in udejanja svoje življenje. Vendar pa, kot meni Kopčavar, »/.../pomenskega polja obreda ne moremo razširiti na vsako navado, tako

ga ne moremo omejiti zgolj na religiozni običaj, saj smo obredu priča prav tako v posvetnem življenju.« (Kopčavar 2004, 9)

S svojim udejanjanjem in zavedanjem svoje bivačnosti si človek osmisli simbolni svet, v katerega se zateče in s katerim si omogoči smiselno življenje. Z nastankom religije kot simbolne forme slednja postane sredstvo, prek katerega so se izvrševala obredna dejanja. Izvajanje obredov v tradicionalnih družbah z vpletenostjo religije tako potrjuje neko človekovo potrebo po iskanju moči, ko na svoje bivanje ne pristaja več kot na čisto danost. Zato se globalni pomen obrednega dejanja kaže v njegovem nenehnem sledenju neki dejanski ali domnevni koristnosti oziroma učinkovitosti, ki pa se ne konča v empiričnem svetu vzrokov in posledic. Pa čeprav »/.../kretnja ali beseda, ki v ničemer ne ponavlja kakšne druge kretnje ali besede in pri katerih noben element ni namenjen ponavljanju, bi lahko sicer bila, strogo vzeto, magično ali religiozno dejanje, ne pa obredno.« (Cazeneuve 1986, 14)

Obred kot skupek dejanj bi lahko v figurativnem pomenu označili tudi kot govorico/jezik (saj so miti kot obredi simbolni sistemi, nekakšne govorice). Obred prevzame vlogo komunikacijskega sredstva, znotraj katerega miti govorijo nekaj, česar ni mogoče prevesti v navaden jezik. Saj miti prav skozi vsebino sporočila nakazujejo/izrekajo svoj izvirni komunikacijski jezik. Obred potemtakem je religiozno dejanje, znotraj katerega se udejanjajo/izpeljujejo miti, in ljudem postavlja temelje za sodelovanje v transcendenčni resničnosti bivanja. Vendar pa »/.../nimajo mitskega vzorca le obredi, temveč mora vsakršno človekovo dejanje – če naj bo uspešno – ponavljati dejanje, ki ga je ob začetku časa opravil bog, junak ali prednik.« (Eliade 1992, 33)

Maurice Leenhardt obred opredeli kot »/.../način izražanja, ki naj omogoči prodor v zunaj-empirično/.../« (Leenhardt v Cazeneuve 1986, 17), medtem ko Marcel Mauss predlaga, da se obrede razdeli na kategorijo pozitivnih in negativnih obredov, Cazeneuve pa meni, da bi lahko obredna navodila vsebovala tako prepovedi (nadzorni obredi) kot zapovedi (glej Mauss v Cazeneuve 1986, 17). Potemtakem se nam obred kaže kot kompleksna celota nekakšnih pravil, prepovedi in zapovedi in s tem dobi status pojmovanja kot pozitivna ali negativna obrednost, kot koristen ali nekoristen. Prav nekatere obredne prepovedi pa nam lahko marsikaj tudi razjasnijo o določenem vidiku splošne funkcije obreda. Slednje nazorno

prikazujejo tabuji<sup>32</sup>, ki nosijo predznak »/.../prepovedi in prohibicije/.../« (Cazeneuve 1986, 17) in katere lahko tudi ne opredeljuje noben razumski argument. »Tabu se je vedno izpostavljalo kot opozicija znotraj sistema samega in je bil definiran kot negativna magija, negativna mana, negativni obred, negativni kult ipd./.../« (Šterk 1998, 62). Sam predznak prepovedi tako že nekako upravičuje motiv, ki je sicer nemara lahko tudi slabo utemeljen. Še več, »tabu implicira in zapoveduje določene strogo in natančno kodificirane odnose, pravila in postopke ravnanja z elementi nečistega in svetega/.../« (Šterk 1998, 63). Cazeneuve tabu opredeli takole: »Bolje je reči, da je tabu prepoved, ki se razumsko ne utemeljuje, ki pa deluje v določeni družbeni skupini.« (Cazeneuve 1986, 41) Tu je potrebno dodati, da Cazeneuve v prvi vrsti tabu povezuje s tistim, kar se družbi razodeva kot nečisto (glej Cazeneuve 1986, 41–73), saj nečistost izhaja iz vsega, kar je nenormalno in v nasprotju z naravnimi pravili. Nečistost se tako kaže v vseh neobičajnih stvareh, pojavih ali stanjih. Ali kot slednje opredeli Šterkova, da se personifikacija nečistosti izraža v ljudeh »/.../s pomembnim statusom v družbeni hierarhiji in v vseh tistih, ki se ne vedejo skladno s prepričanji, ki izhajajo iz vloge, ki jo imajo kot nosilci manj pomembnih statusov.« (Šterk 1998, 35)

Cazeneuve tabu v njegovih kategorijah nečistosti in svetosti označi za reprezentacijo numinoznega oziroma, kot meni Šterkova; »Vse, kar je tabu, je mana; ni pa vse, kar je mana, tudi tabu.« (Mauss v Šterk 1998, 42), saj je prav slednji njen stalni spremljevalec. Njuna vzajemnost pa se kaže v tem, da; »Tisto, kar si želimo, je mana. Tisti, ki si ga želimo (objekt – razlog želje), ima mano. Tisto, kar nam to željo prepove, je tabu. Večja ko je želja, večja je prepoved – večja ko je mana, večji je tabu.« (Šterk 1998, 60)

*Predpostavimo, da se zgodi nekaj, kar povzroči, da se družba ob tem globoko vznemiri. Za primer si lahko predstavljamo prihod prvih Evropejcev na območje, kjer so živele tradicionalne družbe. Družba se ob tem prihodu – novosti in neznanem lahko močno vznemiri. Sčasoma se lahko vznemirjenost poleže in celo pozabi, saj se družba počasi navadi na novo navzočnost. V primeru, da se v času prisotnih novincev zgodi kakšna huda nesreča, tedaj družbo zajame novo vznemirjenje, ki njegovo vzročnost*

32 Beseda tabu izhaja iz polinezijskih jezikov in pravzaprav izraža hkrati negativni obred, ki vzpostavlja prepoved, in samo naravo tistega, kar prepoved prizadene. V Polineziji je tako beseda tabu nasprotje besedi »*noa*«, ki označuje vse, kar je v splošni rabi, kar je vsakdanje. Vse tisto, kar se umešča zunaj splošnega reda, pa je zato hkrati vzrok in posledica tabuja (glej Cazeneuve 1986, 41).

*pripišejo novincem. Zaradi slednjega se znotraj družbe vzpostavi združba idej, ne samo dveh občutkov, ampak dveh dogodkov, ki sta bila čutno izzvana. To čustvo pa se rodi iz nečesa, česar do tedaj po pravilih znotraj družbe ni bilo. Tako bo prvi dogodek pojmovan kot vzrok za drugega. Od tedaj Evropejci in vse, kar je z njimi povezanega, bo proglašeno znotraj družbe za tabu, in vsako novo srečanje z novinci bo v družbi sprožilo takojšen nemir. (Cazeneuve 1986, 53)*

Če se nam zdaj tabu kaže kot družbena funkcija, pomeni da so tabuju smiselni, in če so smiselni, pomeni, da jih kljub vsemu lahko razumsko utemeljimo. V svetu tradicionalnih družb je mnogo tabujev, in to zelo raznovrstnih. Reči je mogoče, da se vselej nanašajo na nekaj, kar v človeku vzbuja nemir, včasih zato, ker tisto dojemajo kot simbol za nezmožnost bivanja v njihovem povsem urejenem svetu, včasih zato, ker temu pripisujejo čustva. Slednje pa človeku odkriva njegovo lastno izkrivljanje pravil, in to vedno, kadar mu nezavedno »vsili« reakcije, ki jih ne more obvladovati. Tako kot mana, ki predstavlja in »/.../označuje vse, kar se nahaja izven pomena, kar uide razlagi na podlagi spoznanja, kar je na daru in objektu neizvedljivega na njegovo uporabno vrednost.« (Šterk 1998, 58)

#### 4.2.2 Določevanje pravil

Prav človek, ki se je zaradi občutka izvrženosti iz narave prvi in edini zatekel k religioznim obrednim dejanjem, je slednjim tudi določil pravila. Na eni strani je skušal skovati človeško bivanje, ki ga določajo pravila trdnega sveta (naravni red, ki je simbol človekovega reda), na drugi strani pa je obravnaval kot izvor moči vse, kar je simbol nedoločnega. Ali drugače, »/.../dojemajo naravo kot nekaj svetega, v zakonih narave pa vidijo razkritje ene od oblik bivanja božanskega.« (Eliade 1992, 67) Vse, kar bi utegnilo spodbuditi tesnobo, in vse, kar človek tradicionalne družbe pojmuje kot ogroženost reda (nenavadno), vse to postane simbol. Ali drugače, človeška tesnoba »/.../je merila razdaljo med pravilom in resničnim nagonom, med kulturo in naravo.« (Cazeneuve 1986, 30) Tako so nekateri obredi nastali iz želje, da bi pred vsakršnim nenavadnim napadom obvarovali »svoj« ideal življenja. V sklop tako imenovanih negativnih obredov se povezuje prav človekova tesnoba in lahko rečemo, da je za tradicionalne družbe, bolj ali manj predmet neopredeljenosti in nerazumljivosti. Tesnobo naj bi izzvalo vse, kar posredno ali neposredno simbolizira človekovo nezmožnost, da bi se v celoti stopil s človeškim bivanjem, ki si ga njegova družbena skupnost prizadeva utrditi s

pravili. Ta zvrst tesnobe se torej kaže v obredih, ki odstranjujejo iz njega obravnavane simbole, in v verovanju, da bodo nesreče zadele vsakogar, ki se ne bo vzdržal tega nevarnega stika. S tem človek preide v območje nečistega, kjer pa je prav vse strašljivo.

Tako si je človek določeval čvrstost bivanja, ki so ga v celoti urejala pravila ter mu omogočala navidezno življenje brez tesnobe, brez nepredvidljivih presenečenj. Človek se nam tako kaže kot prestrašeno bitje zaradi svoje lastne narave, ki si zaradi tega poskuša s svojimi normami vzpostaviti zaprt in varen sistem. Ali kot pravi Cazeneuve, »/.../vse vrzeli sistema so prepuščale svetlobo, ki ga je trgala iz sna, v katerega so ga poskušala zazibati pravila.« (Cazeneuve 1986, 30)

In kakor so nekatere obredne dejavnosti nastale iz želje po obvarovanju ideala življenja, brez presenečenj in brez tesnobe, skratka zares trdno določenega človeškega bivanja, to občutenje tesnobe in zaznava nečesa neznanega kaže, da je šlo za občutenje nadnaravnega, numinozno. Ali drugače, nezavedni konflikti spodbudijo v človeku vznemirjenost, ki jo označuje tudi znamenje numinoznega (glej Cazeneuve 1986, 87).

#### 4.2.3 Numinozno

»*Numinozno*« je izraz Rudolfa Otta, s katerim smo se srečali že v podpoglavju Kategorija svetega, in besede numinozno ne omejuje samo na območje svetega. Numinozno (skrivnostno, nenavadno) je beseda, ki je širša kakor mana ali sveto, saj zajema oboje. Za tradicionalne družbe pa numinozno oziroma nenavadno ni pomenilo nekaj negativnega, temveč je predstavljalo razkritje nekega drugega sveta, drugačnega sveta od sveta, prežetega s pravili. »Po Ottu ustreza izraz numinozen določenemu izvirnemu in svojskemu občutenju; koncept svetega je njegov končni rezultat.« (Cazeneuve 1986, 32) V navezavi na omenjeno pa Cazeneuve ugotavlja, da ni nobenega razloga, »/.../da ne bi tistega, kar mi raje imenujemo numinozno, imenovali sveto in da bi potemtakem govorili o čistem svetem in nečistem svetem.« (Cazeneuve 1986, 178)

Tako izraz numinozno zajema izvirnost in svojevrstno občutenje in potemtakem koncept svetega postane le njegov končni rezultat. »Slej kot prej pa se numinozno vselej kaže kot

mysterium.« (Cazeneuve 1986, 30) Misterium (skrivnostno), ki je hkrati tremendum (grozljivo) in fascinans (privlačno) (glej Otto, 1993).

Tremendum tako označuje vznemirljive prvine numiniznega, medtem ko je fascinans tisti element numinoznega, ki je zaželen, ki privlači in s katerim se človek včasih poskuša celo identificirati. Tako je v svetu numinoznega vse mogoče in hkrati vse strašljivo, je nepredvidljivo in nezanesljivo, je občutenje resnično drugačnega, in sicer prav zato, ker ni odvisno od pravil. Občutenje resnično drugačnega »/.../ima za svojo referenco ali za priložnostni vzrok vznemirjenja predmete, že naravno nedoumne same po sebi, ki so presenetljivi in zaprepaščujoči, pa čudne in osupljive pojme, pripetljaje in stvari, ki jih najdemo v naravi, med živalmi, med ljudmi.« (Otto v Cazeneuve 1986, 57)

Če povzamemo, se nam numinozno razkriva samo po sebi zgolj kot neki preprost dogodek, vendar pa kaj hitro lahko postane nečist (tabuji), ko se v človeku pojavi tesnobni občutek, da se ne more več umakniti v povsem trden ideal življenja, prepleten s pravili, ki mu omogočajo neomejeno čvrsto človeško danost in obstoj (glej Cazeneuve 1986, 57). V primeru, ko se numinozno prikazuje kot nečisto, nastopijo obredi, ki skušajo to numinoznost odstraniti in pred njim obvarovati ideal trdnega in urejenega življenja (glej Kopčavar 2004, 32). Tako si človek prek obrednih dejanj prizadeva ohraniti svoje bivanje, s tem da kljub vsemu odstranjuje numinozno in njegove simbole.

#### **4.3 OBREDNO VREDNOTENJE TETOVIRANJA V TRADICIONALNIH DRUŽBAH**

Človek, ki se nam skozi celotno diplomsko nalogo kaže kot bitje, ki samega sebe doživlja kot skrivnost ter je nenehno razpet med željo, da s pravili opredeli neko trdno, nespremenljivo človeško bivanje (ideal življenja), in na drugi strani skušnjava, da bi vendarle ostal močnejši od pravil ter tako presegel vse meje, se zaradi slednjega v družbah ustvari potreba po zatekanju k obrednim dejanjem. Prav z obredi, kot smo že potrdili, ki so religiozne narave, si človek ustvari sebi primerne rešitve, vendar pa ne moremo trditi, da se je človek tradicionalne družbe tega docela in jasno zaveda.

*Kolektivne predstave, ki jih vsiljuje avtoriteta, največkrat skozi obredno komunikacijo, da bi zagotovila svojo kontinuiteto, je potrebno razlikovati od običajnega, vsakdanjega poimenovanja sveta, saj je slednje zvezano predvsem s spoznavanjem kot človeško univerzalijo, ki izvira in se razvija na podlagi posameznikove interakcije s svetom. (Kopčavar 2004, 19)*

Zato, tudi če so obredna dejanja označena kot pozitivna ali negativna ali imajo (dejansko ali domnevno) učinkovitost, ostaja dejstvo, da so prav tradicionalne družbe ustvarile obrede in se nanje opirajo z namenom. »Negativni in pozitivni obredi obstajajo in se ohranjajo zato, ker so del mehanizma, s katerim se urejena družba ohranja pri življenju, saj vzpostavljajo nekatere temeljne družbene vrednosti.« (Kopčavar 2004, 15)

Tradicionalne družbe<sup>33</sup> poudarjeno izražajo težnjo po tem, da bi bilo njihovo življenje čim bolj posvečeno in da bi zajelo kar največji delež svetega. Tako religiozna obredna dejanja izražajo, v kolikšni meri jim tisto, v kar verujejo, pomeni. Kajti vsa njihova vsakdanja dejanja so obredna, zatorej vpeta v religiozni okvir njihovega bivanja. Njihovo početje je potemtakem izvedeno s pomočjo obrednih dejanj, seveda z določenim namenom in v točno določenem časovnem obdobju, ki posamezniku služi kot pomemben mejnik skupnosti. Kot smo že nakazali, je obred simbolni modus, ki omogoča dosego svetega z vpenjanjem mitoloških zgodb, s ponovljivostjo večno ponovljivega, molitvami, petjem, tetoviranjem, vse, kar jim je predstavljajo približevanje k nadnaravnemu, »svetemu«, osmisli.

Za obravnavane tradicionalne družbe je značilno, da v religiozne obrede vključujejo tudi izvajanje trajnih poslikav človeške kože – tetoviranje (glej Internet, 8). Slednje se nam bo pokazalo kot vrsta izražanja oziroma kot vrsta komunikacijskega sredstva med različnimi skupinami in kulturami<sup>34</sup>.

Vendar pa se osnovni namen izvajanja omenjene dejavnosti navezuje predvsem na skupinsko verovanje ter čaščenje, saj imajo obredi »/.../specifično družbeno funkcijo, kadar in kolikor je

<sup>33</sup> V tem poglavju se bom z ustreznimi primeri osredotočila na obredno vrednotenje tetoviranja, ki so ga izvajale tradicionalne družbe, živeče predvsem na otočjih Polinezije, pa tudi drugod po svetu.

<sup>34</sup> Dimitrij Vremec v svojem zaključku knjige v poglavju Ideologija primitivnega tetoviranja zelo površno navaja naslednje: »Vse ideološke pobude, ki so jih našli raziskovalci na terenu, bi v osnovi lahko razdelili na tri skupine: estetsko, socialno, in magično-religiozno.« (Vremec 1992, 50) V slednje tri skupine Vremec zajame tradicionalne družbe ter jim določi estetsko izraznost. Tradicionalne družbe se vsekakor niso posluževale tetoviranja z estetskega vidika, saj kot smo skozi diplomsko delo ugotovili, so slednje dejanje izvajali po načelu verjetja. Tradicionalne družbe svojim dejanjem ne pripisujejo smislov in opredelitev, kakor je to značilno za moderno družbo.

njihov učinek reguliranje, ohranjanje in prenašanje občutij, od katerih je odvisna družbena zgradba, z ene generacije na drugo.« (Kopčavar 2004, 15)

V tradicionalnih družbah, ki poznajo tetoviranje, slednje označujejo trije zelo pomembni dejavniki: bolečina, trajnost in izguba življenjsko pomembnega vira, krvi. Mistično okultni trio tako tetoviranje dvigne do možnosti, da posameznika združi z nečim višjim; do občutka ter doživetja nekakšne ekstaze.

#### 4.3.1 Obred prehoda

Po mnenju Van Gennepa ima obred prehoda funkcijo socialne transformacije. Pojavlja se ob prehodih posameznika iz ene starostne skupine v drugo, iz ene družbene pozicije v drugo, lahko bi celo rekli, da ga zasledimo ob tako rekoč večji spremembi, ki se dogodi v življenju človeka. Cilj tovrstnih obredov je omogočiti posamezniku menjavo družbenega statusa in mu ta prehod, ki naj bi bil sam po sebi težak, olajšati (glej Kopčavar 2004, 17).

Tako obred prehoda v osnovi izvršuje posvetitev človeškega bivanja, vanje pa se uvršča predvsem obred označevanja, ki ponazarja zaključek nekega obdobja in začetek novega. V to skupino spada tako »sezonski obred« (vegetacijski obred), ki temelji na nespremenljivem sezonskem ritmu cikla narave. Čas se pri tovrstnem obredu pojmuje ciklično, potemtakem se obred izvaja enkrat letno, in to vedno v obdobju, ki je posamezni družbi predstavljalo poseben mejnik. »To pomeni, da enote časa določajo obredi, ki zagotavljajo nepretrganost življenja skupnosti.« (Eliade 1992, 59) Sezonski obred lahko reduciramo na praznjenje in polnjenje: na umiranje življenja v jesenskem in zimskem času ter ponovno oživljanje spomladi in poleti. In tako se iz sezonskega vzorca izpelje osnovni vzorec obreda, ki pa ga sestavljajo štiri faze, in sicer: umiranje-očiščenje-oživitev/obnovitev-proslavljanje. Sestavni del sezonskega obreda je bilo tudi tetoviranje.

Nekateri obredi prehoda so obredi, kjer se prehod kaže med izganjanjem in očiščevanjem, to je očiščevalni obred. Funkcija tovrstnega obreda je, da se očisti tisto, kar se znotraj družbe pojmuje za nečisto (tabuji) (glej Cazeneuve 1986, 55–73). To je tudi obred letnega očiščevanja, ki se izvaja enkrat letno, ki s seboj odnese vse, kar se je v tradicionalni družbi nakopiči kot nečisto. Ta letna očiščevanja se velikokrat dogajajo kot velika slavlja in tedaj se z njimi prepletajo tudi drugi elementi – praznovanja. Postopek, ki je nekakšen prehod med

tabuji in očiščevanjem, je izganjanje, ki ga z »/.../načelom prenosa in načelom eliminacije, ki je podlaga slehernega očiščenja« (Cazeneuve 1986, 93), izvršijo. »Skratka, očiščenje je v vseh svojih oblikah dodatek tabuja: izganja numinozno, s katerim tabu prepoveduje stik.« (Cazeneuve 1986, 95) Ali drugače, tabuji in očiščenja so poskušali omogočiti, da bi človek obvaroval svoje človeško bivanje, kakršno vzpostavlja in določa njegova skupina, znotraj katere ima sleherna stvar svoje mesto in kjer je vse v skladu s pravili.

V tradicionalnih družbah se lahko prenos zla ali neke »pojmovane nečistosti« z enega nosilca na drugega prenese že z samim stikom, vendar pa se prenos lahko dogaja tudi med neživimi bitji. Človek se potemtakem očiščuje tudi zato, da bi se razblinil urok, saj tisto, »/.../kar je nečisto, tudi uročuje/.../« (Cazeneuve 1986, 93). Slednje se nam kaže tudi v žalnem obredu, ki spada v skupino očiščevalnih obredov, saj se smrt kaže kot nečisto.

Tetoviranje kot del ceremonije večine raznolikih se obredov prehoda, ki označujejo prehod iz starega v novo, zaključek nečesa in začetek novega/drugačnega, se funkcija tetoviranja kaže kot oblika simbolnega in trajnega zaznamovanja. Tetoviranje se nam tako kaže kot postopek/tehnika, ki omogoča obredu prehoda potrditi in »trajno« označiti njegovo osnovno funkcijo, zaradi katere se slednji izvaja. Raznolikost in pestrost tetoviranih simbolov poleg osnovnih pomenov posamezniku služi kot neke vrste komunikacijsko sredstvo, ali drugače, so osebna izkaznica posameznika.

Omejiti pa se moramo na nekaj primerov, ki z obredom prehoda skušajo odstraniti ali omiliti nečistost in označujejo stopnje individualnega in družbenega življenja: rojstvo, iniciacija in smrt. V nadaljevanju bom slednje tri predstavila ter jih podkrepila s primeri, ki nakazujejo, da je tudi tetoviranje znotraj obrednih dejanj imelo svojo funkcijo.

### 4.3.2 Obred vključevanja

V samem jedru obredov, ki odstranjujejo nečistost, sta dve ravnanji: očiščenje in ravnanje človeka, da ponavlja travmatični dogodek, da bi ga obvladal. Slednje zajema dve skrajnosti: »Izhod iz enega sveta in vstop v drugega/.../, čas, ki ga Van Gennep imenuje »*maginarni čas*« (Van Gennep v Cazeneuve 1986, 103), v katerem je »/.../bitje, ki prehaja iz enega stanja v drugo, osvobojeno prvega, ni pa še vključeno v drugo.« (Cazeneuve 1986, 103)

Tako je rojstvo novorojenca vstop v svet živih in po verovanju nekaterih tradicionalnih družb rojstvo pomeni tudi izstop iz onstranstva (iz sveta mrtvih). Družbeno omilitev pretresa ob prihodu novega posameznika v družbeno skupnost so dosegali s simbolnim ponavljanjem novorojenčkovega vstopa med žive z obredi, ki mistično ponazarjajo priključitev novorojenca v skupino, ki ga sprejema. Vloga takšnih obredov je, da s simbolnim ponavljanjem omilijo neravnovesje, ki ga je v sistemu povzročila sprememba zaradi vstopa ali izstopa neke prvine. Tako resnično rojstvo nadomestijo z obrednim rojstvom in se delajo, kakor da bi bil otrok res rojen šele v trenutku, ko je obred končan, kar ga tako simbolno vključi v svet živih. Najpogosteje se slednji obred izvaja, ko novorojencu dodelijo ime, dotlej pa je vse tako, kakor da se otrok še ne bi bil rodil oziroma kakor da se še ne bi bil vključil v družbene okvire človeškega bivanja. Vendar pa je novorojenec v času, ko čaka na svoj resnični vstop v življenje, zaradi zadrževanja izpostavljen nečistim silam. V tej fazi ga je potemtakem potrebno varovati pred zlimi silami, vdori demonov, v katerih se utelešajo nečiste sile, z očiščevanji (glej Cazeneuve 1986, 105–107).

Za primer si lahko ogledamo tetoviranje novorojencev tradicionalnih družb Grčije, Egipta in Škotske, vendar pa tetoviranje novorojencev ni bilo razširjeno med drugimi tradicionalnimi družbami. »Polinezijci so tako prvo tetoviranje opravili po puberteti« (Vremec 1992, 19), najpogosteje v iniciacijskem obredu, ob vstopu v zrelejše obdobje.

Namen tetoviranja novorojenca je pri omenjenih tradicionalnih družbah zaščita otroka pred vdori demonov. Novorojencu tako s tehniko tetoviranja trajno obarvajo obrobje oči in tako zaščitijo področje, skozi katero naj bi demon vstopil (z ostrim pogledom v otroške oči) v telo in si ga tako prilastil. V primeru, da je otrok zbolil za neozdravljivo boleznijo, je to za skupnost dokaz, da se je v novorojenca kljub zaščiti demon le vselil (glej Internet, 9)

Slika 4.1: Tetovirani novorojenec



Vir: Internet, 10

### 4.3.3 Iniciacijski obred

Pozitivni obred, ki ga spremlja ceremonija, se nanaša na iniciacijo mladih ljudi, saj je slednji obravnavan kot najbolj razširjen obred tradicionalnih družb. Ali drugače, iniciacijski obredi so tisti obredi, ki uvajajo mlade ljudi v kategorijo mož in jih pripuščajo k uradnemu kultu njihove družbe (glej Cazeneuve 1986, 212). Kot pravi Cazeneuve v iniciaciji, »/.../živi ali mrtvi posameznik sam doseže status, ki hkrati presega in potrjuje človekovo bivanje.« (Cazeneuve 1986, 201) Slednji ob tem še izpostavi, da iniciacijski obred, kot najbolj razširjen obred znotraj različnih religioznih družbenih struktur, »/.../ni nemara nekakšen predreligiozen, morebiti celo areligiozen obred, ki naj bi se nato vključil v različne religiozne sisteme, ki so nastajali v zgodovini ljudstev/.../« (Cazeneuve 1986, 212). Do enakega sklepa pridemo, če se obrnemo še na razčlenitev obredne iniciacije Malinowskega, ki meni, »/.../da se tako kot pri soočenju s smrtjo tudi v puberteti posameznik znajde v nekakšni krizi. Ponovno mesto v svetu najde s pomočjo iniciacijskih ceremonij, katerih naloga je prenos doktrin plemenske tradicije in pravil morale.« (Malinowski v Kopčavar 2004, 14) Funkcija iniciacijskih obredov je potemtakem sakralizacija in nadaljevanje tradicije, kar zagotavlja ohranitev plemenske kohezije. Durkheim se v svoji opredelitvi iniciacijskih obredov naslanja na razmišljanje, da »/.../omogočajo posamezniku, da zapusti svet profanega, v katerem je prebival do tedaj, in vstopi v območje svetih stvari.« (Durkheim v Kopčavar 2004, 7)

Vsem tem različnim razmišljanjem je težko oporekati, saj iniciacijski obredi kažejo vznemirljivo enotnost videza, pa čeprav so se te ceremonije dogajale natanko enako na vseh koncih sveta. Vendar pa je dejstvo, da sleherna civilizacija zaznamuje dejanja s svojim posebnim pečatom, če le ni družba avtonomna skupina, ki ima svoje lastno pojmovanje. Potemtakem podobnosti znotraj iniciacijskih obredov ostajajo, vendar pa, kot smo za strukturo obredov že ugotovili, je značilno, da se pri obredih vedno dopušča možnost manjših improvizacij.

Za primer si pogledjmo funkcijo tetoviranja v iniciacijskem obredu tradicionalne družbe Samoa (živeče na območju Tihega oceana), saj slednji tetovirajo tako moško kot žensko populacijo. Iniciacijski obred, znotraj katerega se izvaja tetoviranje specifičnih simbolov, udejanja osnovno funkcijo iniciacijskega obreda. Kot smo že omenili, bomo zdaj prikazali, da se s tetovirnim označevanjem posameznika zaključek nekega obdobja in začetek novega udejanja in postane upravičen. Iniciacijski obred se izvaja na mladih dečkih in deklicah, starih med 12 in 15 let. Slednjim celotna ceremonija predstavlja izstop iz otroškega življenja in vstop v zrelo, odgovornejše obdobje. Iniciacijski obred, ki lahko trajal tudi po več tednov, dečkom predstavlja izredno pomemben in odgovoren dogodek njegovega življenja, kljub temu da proces spremlja tudi težko znosna bolečina, ki je del tetoviranja. Zaradi pripisovanja pomembnosti tudi bolečini, ki je pri tetoviranju neizogibna, se deklico, ki bolečine ob tetoviranju simbolnih znakov za vstop v zrelejše obdobje ne prenese, označi kot nesposobno, da si ustvari družino. V primeru, da bolečine ne prenese fant, pa je označen kot slab vzornik bodočega bojvnika. Zaradi tega ga lahko njegova družba oziroma skupina celo izolirala.

Pri fantih so tetovirani simboli na področju od kolena do pasu, pri deklicah pa se simbole nanaša le na stegno ali na notranjo stran kolena, kjer se noga pregiba. Ob odcepitvi bodočih zakoncev od njune prvotne družbene celice, kar simbolno označuje obred ločitve, se tetoviranje izvaja le na moškem, in to v času pred poroko. S simboli si tako slednji znotraj družbe pridobi status poročenega moškega (glej Internet, 11).

Sliki 4.2: Tradicionalni tetovirani vzorci



Vir: Lars Krutak; internet, 12

Eliade poda ugotovitev, »/.../da vsepovsod poznajo koncept konca in začetka časovnega obdobja, zasnovan na opazovanju biokozmičnih ritmov, ki je del večjega sistema – sistema periodičnih očiščenj in periodičnega obnavljanja življenja.« (Eliade 1992, 60)

#### 4.3.4 Žalni obred

V obrede prehoda, ločitve in vključitve uvrščamo tudi poroke, kot tudi smrt. Ločitveni/žalni obredi simbolno uresničujejo neko odcepitev, zato se slednja človeku kaže kot ena najbolj osupljivih podob ločitve. Smrt posameznika vzbuja pri ljudeh čustva gnusa, ljubezni, strahu. »Ta ambivalentni odgovor človeških instinktov pa lahko pripelje do dezintegracije skupnosti«

(Kopčavar 2004, 14), saj ».../smrt pomeni nepreklicen in neizogiben poraz vseh prizadevanj, da bi bilo človekovo bivanje trdno in stalno/.../« (Cazeneuve 1986, 108), saj je smrt najbolj očitna sprememba človekovega stanja in zato smrt dobi predznak nečistosti. »Žalne obrede lahko docela razumemo šele, če pojmujeemo smrt kot nečistost.« (Cazeneuve 1986, 112) Nečistost umrli izgubi oziroma se je očisti le v religioznem postopku, v trenutku, ko ga ustrezni obredi vključijo v svet prednikov. Osnovni cilj žalnih obredov je, da ublažijo posledice numinoznega dogodka. Z vpetostjo religioznega obreda pa se spremeni nečisti značaj smrti oziroma tega dogodka v sveti značaj. Oziroma, ustrezni obred mora mrtvemu sprva odvzeti nečistost, šele nato lahko postane sveto bitje. Torej se nečistost umrlega razreši s pogrebnimi obredi, ki zaznamujejo njegov dvig v drugo območje, in njegovo preživetje v obliki, ki je drugačna kakor oblika trupla.

Naslednji primeri tradicionalnih družb bodo potrdili, da je tetoviranje tudi del žalnih obredov. Tako na Havajih za lokalno posebnost velja tetoviranje jezika mrtveca, ki je znamenje žalovanja (glej Vremec 1992, 29).

Tradicionalna družba Osaga izvaja »žalno tetoviranje jezika« žena in hčera poglavarjev ter cenjenih bojevnikov. Slednje izvajajo zaradi verovanja, da tetoviranje mrtvih lahko odvzame moč umrlim sovražnikom v onstranstvu (glej Vremec 1992, 38).

Pri Egipčanih je tetoviranje v tesni povezavi s kultom mrtvih. Namen je zaščititi umrlega pred demoni onstranstva, vendar ».../so to varovalno vlogo sčasoma prevzeli tudi živi kot obliko magične zaščite pred boleznijo in zlom.« (Vremec 1992, 29)

Kot smo že omenili v prvem poglavju, ko smo obravnavali politeistične religije, v katerih se čas pojmuje ciklično in je človek v sakralnem odnosu do celote bivajočega, je »vera« v posmrtno življenje nekaj samoumevnega. Znotraj cikličnih religij je bil tako ciklizem življenja in smrti najtesneje povezan z naravo in njeno sposobnostjo večnega obnavljanja, spreminjanja ter novega rojevanja (glej Ošljaj 2004, 75–76). Potemtakem bi lahko rekli, da se smrt tradicionalnim družbam kaže tudi kot izraz nečistega numinoznega.

Tako so tradicionalne družbe »z obredi pokazale, da ta zapustitev človeškega vesolja pomeni vstop v drug svet, kjer se povezujeta red in zunajčloveška moč.« (Cazeneuve 1986, 205)

Tradicionalne družbe Bornea (na območju Tihega oceana) tetoviranje izvajajo v času človekovega bivanja na zemlji z namenom, da mu tetovirani simboli ob smrti omogočijo vstop v novo življenje (posmrtno življenje). Vendar tetovirani simboli posamezniku ne omogočajo le vstopa v posmrtno življenje, slednji so posamezniku določali, ali bo v novem življenju nosilec koristne ali nekoristne vloge. Pridobivanje simbolov, ki imajo svojo specifično sporočilnost v času, ko je posameznik še živ, in nato slednji to sporočilnost prenese tudi v onstranstvo, je potekalo vse posameznikovo življenje. Vendar pa si posameznik tetovirane simbole pridobiva le z uspešno opravljenimi preizkušnjami oziroma z dokazovanjem poguma (glej Internet, 13).

#### 4.3.5 Totemski obred

Če smo se v tem poglavju spoznali s pozitivnimi obredi, znotraj katerih ima funkcijo tudi tetoviranje, si zdaj za primer oglejmo še obred, ki ga označujejo kot negativen<sup>35</sup>.

Negativni obredi so obredi, ki jih je mogoče opredeliti s pojmom »asketizem«, kot jih označi Durkheim (Durkheim v Cazeneuve 1986, 199). Za slednjega ni mogoče narediti splošne študije, »/.../je tehnika in ga lahko najdemo z različnimi pomeni v različnih obrednih kontekstih/.../« (Cazeneuve 1986, 199), tudi v obredih, označenih za negativne obrede, saj prispeva k ločevanju svetega od posvetnega.

Totemistične religije so, kot smo se že seznanili v prvem poglavju, sveto udejanjale na podlagi simbolnega modusa predmeta, prek katerega je potekal proces simbolizacije. Z materializacijo (prednika) v predmet<sup>36</sup>, si je človek omogočil nenehen stik in povezavo z njim. Vendar pa se vloga prednika v tej obliki religioznega življenja ne izrazi le v predmetu, temveč tudi v (totemski) živali, saj so slednjo enačili s prednikom družbe/klana<sup>37</sup>.

Tako totem (predmet) kot totemsko bitje (žival, rastlina) ni vsebinska forma, ker človek totemističnih religij teži k temu, da se neskaljene simbioze človeškega in božjega polasti že na

35 Vendar pa je na samem začetku potrebno poudariti, da negativni totemski obredi še zdaleč niso nasprotje pozitivnih obredov (glej Cazeneuve 1986, 193).

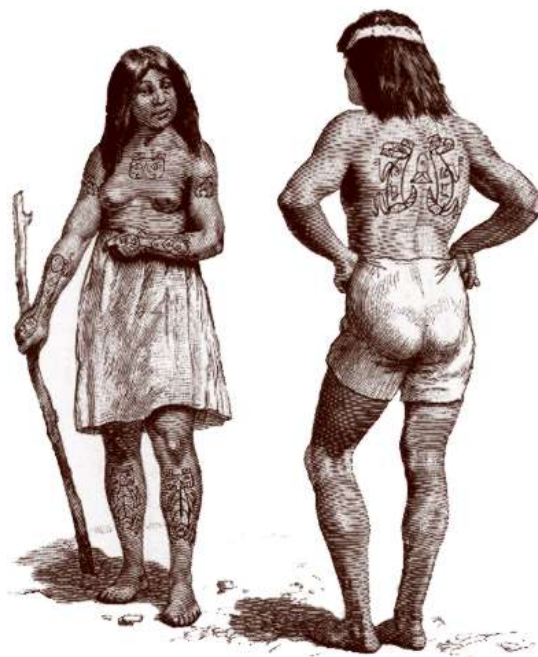
36 Predmeti so »/.../živalske ali rastlinske vrste, kdaj pa kdaj pa tudi umetni predmeti ali deli kakšne živali.« (Radcliffe-Brown 1994, 132)

37 Kot meni Godina, so klani kot »/.../družinska skupnost, v kateri sorodstvo izvira izključno iz skupnega imena.« (Godina 1998, 117)  
Sorodstvo in totem pa sta tako najznačilnejši karakteristiki klanske organizacije. »Pravzaprav je nekdo član klana zgolj zato, ker ima določeno ime.« (Godina 1998, 117)

zemlji (glej Ošlaj 2004, 54). Totemsko bitje je dejansko emblema na podobo totema, se pa človek z njim do neke mere enači. Totemska bitja pa so najpogostejše živalske vrste, včasih tudi rastlinske. Potemtakem je totemizem »/.../poseben sistem razmerij med družbo in živalmi, rastlinami in drugimi naravnimi predmeti, ki so pomembni v družbenem življenju.« (Radcliffe-Brown v Cazeneuve 1986, 197).

»V klansko-totemski<sup>38</sup> instituciji družb Omaha je bilo tetoviranje služilo privilegij poglavarjevih hčera. Slednjim so tetovirali obliko kot simbol že obstoječega totema, ki je predstavljal prednika. Najpogostejše so bile to oblike, ki so ponazarjale različne živalske vrste.« (Vremec 1992, 38)

Slika 4.3: Klansko-totemski vzorci



Vir: Internet, 14

Obredna dejanja kot kolektivna dejanja zajemajo prav toliko kolektiv kot posameznika. In kot smo že omenili, se človek tradicionalnih družb skuša zapreti v sistem pravil, ki mu omogočajo človeško bivanje brez strahu in travm, neki ideal življenja, in ga potemtakem prav raznolikost

<sup>38</sup> Upoštevati moramo, da ima totemizem dva vidika: družbeni vidik in religiozni ali ritualni vidik. »To, čemur rečemo družbeni vidik totemizma, je kratko malo klanska organizacija/.../«, (Radcliffe-Brown 1994, 133) in tako imenovani družbeni vidik klanskega totemizma je zgolj družbeni vidik klana (glej Radcliffe-Brown 1994, 133).

okolščin, s katerimi se je primoran srečevati (in slednje mu tudi vzbujajo strah in travme), sili, da celoto svojih pravil vpne v več različnih sistemov oziroma v obredna dejanja.

In če izhajamo zgolj iz dejstva, da imajo vse tradicionalne družbe obredna dejanja oziroma da to velja za vse človeške družbe, ki jih znanstveni razvoj spoznanja še ni zapeljal v dvome o obredni učinkovitosti, ima obred kot tak neko funkcijo;

- za določanje družbenega položaja,
- za določanje hierarhične družbene ureditve,
- za dokazovanje pripadnosti,
- za pridobitev življenjske moči in sreče,
- nekateri tetovirani simboli pa so bili pojmovani kot talisman ali amulet.

Tako lahko rečemo, da obred na eni strani vstopa v splošni okvir navad in pravil zaradi stereotipnosti svojega značaja (zaradi vsega, kar ga veže na načelo internosti, utečenosti, ponovljivosti). Na drugi strani pa se včasih loči od uveljavljenih navad zaradi posebne lastnosti, ki mu jo nemara daje prav ponavljanje. »Skratka, sleherna sprememba postavi človeka v numinozno stanje. Najsi se še tako zapre v sistem pravil, ki njegovi skupini pomeni način življenja in v katerem ima podporo in oporo, vendar stopi iz tega sistema, pa čeprav le za hip, in se vključi v drug sistem ali v drugačno različico istega sistema.« (Cazeneuve 1986, 177)

Če povzamem, je obred religiozno dejanje, ki zajema vrsto točno določenih pravil in obenem pušča prostor za manjše improvizacije. Njegova domnevna učinkovitost in predvsem ponovljivost obredu podeljujeta njegovo obrednost. Z vpenjanjem religije, svetega numinoznega, kot tudi tetoviranja v obredna dejanja pa slednja pridobivajo na svoji vrednosti. Sveto tradicionalnim družbam predstavlja absolutno resničnost v vsem, saj je sveto njihovo mitsko in ciklično zaznavanje časa. V simbolu sta tako ideja ločitve kot združitve, ki tvorita neko skupnost, ki je bila razbita in se lahko ponovno sestavi. Zato za zaključek lahko potrdim, da se sveto potemtakem kaže enako harmoniji in obratno oziroma da »/.../tam, kjer imamo opraviti s človekom, imamo tako ali drugače vselej opraviti tudi z religijo in obratno.« (Ošljaj 2004, 22) Ali kot na kratko opiše življenje človeka tradicionalne družbe Eliade, je to življenje, ki je »/.../omejeno na ponavljanje arhetipskih dejanj, na nenehno preigravanje istih prvobitnih

mitov, torej na kategorije in ne na dogodke, kljub temu da se dogaja v času, ni omejeno s časom in ne zaznava njegove nepovratnosti.« (Eliade 1992, 92)

Pomembno je tudi omeniti, da se znotraj enega obreda lahko izvede še cel niz obredov oziroma različnih obrednih prvin. Prazniki imajo številne funkcije pri tradicionalnih družbah, saj jih izvajajo za vzdrževanje naravnega in družbenega reda ter zato, da pokažejo vez med svetom človeškega bivanja in mitskim svetom, ki pa je svet nadnaravne moči, kjer je mogoče vse (glej Cazeneuve 1986, 210).

## 5. PREHOD V MODERNO ZAHODNO DRUŽBO

### 5.1 ČLOVEK MODERNE DRUŽBE

V poglavju *Človek kot homo religious* sem med drugim predstavila tudi simbolno formo krščanske tradicije. V tem poglavju se moramo tako vrniti k njej in jo dodatno in bolj podrobno pojasniti, saj nam bo to služilo kot eno izmed izhodišč za odgovor na raziskovalno vprašanje. Če upoštevamo, da skozi diplomsko nalogo primerjam tradicionalne družbe z moderno zahodno družbo<sup>39</sup>, se bodo odgovori pokazali v hipotezi, da če se spremeni pomen religije, se posledično pokažejo tudi spremembe na drugih področjih.

Ker nas zanima, kako se to zgodi in kakšen vpliv imajo nastale spremembe na pomen vrednotenja obrednega tetoviranja, se moramo sprva seznaniti s pojmovanjem religije znotraj moderne družbe.

#### 5.1.1 Krščanska tradicija v zahodni družbi

Kot smo že ugotovili, so religije (vendar pa ne vse) v prvi vrsti del načina življenja in ne toliko mišljenja, saj gre za doživljanje, gre za človekovo življenje. S krščansko tradicijo pa vstopamo v popolnoma nov svet, saj je človek postavljen v prostor in čas, v katerem ni nič več samoumevnega (kakor naj bi to veljalo za totemistične in politeistične religije). Simbolni modus krščanske tradicije je zdaj beseda in zaznavanje časa postane linearno. Človek postane razpet med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Čutno neposredno navzoče bogove zdaj nadomesti en sam Bog, ki se do človeka kaže kot abstrakten, neupodobljen in nepredstavljen. Sakralnost je zbrana v eni sami identiteti. On in edini zdaj zaznamuje prehod iz čutno-duhovne neposrednosti v abstraktno posredovanost duhovnega. Tako zdaj človek do celote bivajočega sveta v nasprotju s totemističnimi in politeističnimi religijami ni več tako celovit, ni več čutni in miselni, temveč le miselno-duhovni. Zakaj? Podoba Boga v krščanski tradiciji je navzoča povsod in hkrati nikjer, in ne more biti čutno upodobljen. Sveto se ponotranji, njegova eksistenca pa tako ni več dosegljiva v totemu ali obredu. Razodetje Boga kot

---

<sup>39</sup> V diplomski nalogi se bom pri raziskovanju omejila na moderne zahodne družbe.

vsemogočnega, kot enega in edinega, se zdaj ubesedi. Simbolni modus je prenesen v besedo, kar pa pomeni tudi enega izmed odločilnih pojavov za prehod iz religioznosti v metafizično zavest.

Čutno-materialni odnos do narave ima zdaj drugačen pomen. Narava izgubi ves tradicionalni sakralni položaj, kar pomeni, da se človek naravi nič več ne kaže kot njen primarni sogovornik. Zaradi tega človekova identifikacija ni več razpršena po celotnem območju bivajočega, vendar je zdaj usmerjena samo še na točko onstranstva – Boga. Potemtakem človek ni več v sakralnem odnosu do narave, vendar izpostavi odnos do tistega enega stvarnika te nove celote.

Zdaj je razvidno, da je tukaj prvič poudarjena reducirana človekova profana eksistenca. Meje pa postavlja njegovo socialno življenje in njegovi vsakodnevni in medčloveški odnosi.

### **5.1.2 Od Platona do krščanstva**

Če totemistična in politeistična religija temeljita na mitu, ki je iracionalen, pa je tisto odločilno, kar zaznamuje (določa) zahodno moderno družbo, ravno racionalnost oziroma um. Zato bom zdaj krščansko tradicijo, ki tudi določa zahodno moderno družbo, utemeljila še s pomočjo Platona kot utemeljitelja zahodne znanosti. Ker namreč krščanski tradiciji v nasprotju s totemističnimi in politeističnimi religijami ni dovolj, da svoje sveto (Boga) le doživlja, vendar ga mora tudi dokazati. Pri tem si pomaga s Platonovim filozofskim sistemom.

Slednji vpelje dualizem, ki loči dva svetova; transcendentni svet in imanentni svet. Transcendentni svet je resničen, večni, in ga Platon poimenuje svet idej, katerega najvišja ideja je božanski um (ideja dobrega). Imanentni svet pa je dejanski, neresničen in končen. Prvega se spoznava prek uma, drugega pa prek čustev (glej Platon, 1976). Za krščanski svet pa idejo dobrega zastopa Bog, katerega mesto bivanja je nedoločljivo, kot je nedoločljiv on sam.

Torej se z racionalnega vidika iracionalno kaže prek mita (doživljanja), medtem ko racionalno, ki postane del krščanske tradicije zahodne moderne družbe, spremlja

ukazovanje/dokazljivost. Povedano drugače, tradicionalne družbe doživljajo sveto skozi doživljanje, medtem ko želi krščanska tradicija Boga (kot sveto) dokazati. »Kolikor mogoče postati podoben bogu.« (Platon v Eliade 1992, 43) Znanost temelji na teorijah, ki temeljijo na dokazovanju resničnosti; resnično je le tisto, kar je dokazljivo, tisto, kar se dokazati ne da, je potemtakem neresnično. In prav zaradi tega se znotraj religije zgodijo premiki, saj znanost mit uniči. Kako in zakaj do tega pride?

Slednje lahko ponazorimo v razliki med Darwinovo evolucijsko teorijo o nastanku človeka in razumevanjem mita o nastanku sveta z vidika krščanske religije, da je Bog ustvaril človeka – Adama in Evo. In ko se znanost opre na obe zgoraj omenjeni razliki, lahko dokaže, da človeka ni ustvaril Bog, temveč je njegov nastanek vezan na evolucijsko teorijo. »Evolucionizem je predstavljal religijo kot linearno gibanje od preprostega h kompleksnemu in skladno s tem razvil temeljno predpostavko, da je obrazec religijske misli z večjo gotovostjo proglašen za genetično starejšega, kolikor bolj se v različnih družbah univerzalno pojavlja.« (Šterk 1998, 32)

Potemtakem se nam znanost kaže kot tista, ki s svojimi teorijami, ki temeljijo na dokazovanju, zamaje verodostojnost religijskih vsebin (mita). Zaradi slednjega zdaj tudi obred kot del religioznosti izgubi prav svoj religiozni pomen. Takšno izgubljanje vere v religiozne vsebine zdaj bistveno zaznamuje moderno družbo. Temu z drugimi besedami rečemo desakralizacija oziroma izguba svetega. Religioznega človeka potemtakem opredeljuje splošna vera, »/.../da tisto, kar išče, po čemer hrepeni, na neki način že ima, posredno ali neposredno, hkrati pa je »to najdeno«, »prisotno« zanj tudi ontološki temelj in smisel vsega obstoja.« (Ošlaj 2004, 47)

## 5.2 MODERNI ČLOVEK INDIVIDUALIZMA IN PLURALIZMA

Individualizem in pluralizem že skoraj nujno pripadata moderni družbi, saj sta okoliščini, v katerih človek sam oblikuje merila za lastno življenje, da se lahko znajde v položaju izbir. Človeku moderne družbe tako nesporno pripadajo identiteta in moralna merila, na podlagi katerih pa človek nenehno presoja svoje delovanje glede na celotno družbo. Z možnostjo odločanja tako tradicionalna samoumevnost smisla, dobrega in družbeno spremenljivega, nima več osnovne veljave. »Iz pluralističnega moštva človekovih odločitev nastanejo

skupnosti, ki sicer uživajo zvestobo svojih članov, a se ne ozirajo vedno na celotno družbo.« (Berger in Luckmann 1999, 8) Berger in Luckmann vidita vzroke za omenjeno situacijo predvsem v modernizaciji, pluralizaciji in sekularizaciji, saj se zaradi slednjih s težavo dosejajo in ohranjajo stabilne zaznave človekovega smisla.

In prav »/.../kultura, katere čas temelji na linearnosti prostora, je brez osrediščenja, brez opore, je kultura latentne izgubljenosti in tavajočega iskanja.« (Ošljaj 2004, 83) Zakaj?

Človek moderne družbe namreč od svojih začetkov naprej živi v predstavnem svetu absolutne linearnosti; spremenljivost preteklosti, pritisk sedanjosti in strah pred prihodnostjo. Vendar pa, če bi človek izhajal iz dejstva, da so se za človeštvo radikalno spremenili prav temeljni pogoji človeškega življenja, ga že sam smisel njegovega življenja ne bi pehal v to krizo, »*krizo smisla*« (glej Berger in Luckmann 1999, 12).

Človekova zavest je poglavitni del človeka moderne družbe, saj si s pomočjo nje človek v svojem življenju gradi smiselnost (izkustva) in delovanje. Vendar pa človekova zavest obstaja le, če je usmerjena k nekemu objektu oziroma cilju. Z doživetji, pridobljenimi na podlagi zavesti, si tako človek podeljuje smisel, ki se pojmuje kot »/.../kompleksna oblika zavesti/.../« (Berger in Luckmann 1999, 12). Smisel je potemtakem zavest o tem, da med izkustvom obstaja odnos, in tako zavest podeljuje elemente smisla človekovih vsakdanjih izkustev. Sam smisel, izkustva ali dejanja, pa nastaja ob zavestnem druženju posameznika z njegovim naravnim kot tudi družbenim okoljem.

Vendar pa se obstoječe razmerje med splošnim vedenjem, ki se posreduje vsem pripadnikom družbe, in posebnim vedenjem, ki ga ima posameznik, kaže pri različni podeljivosti smislu, smisel. Razmerje med smislom, ki ga določi družba in ki si ga ustvari posameznik, nastane zaradi možnosti posameznikovega zaznavanja vsakdana (saj je prav smisel vsakdanjih rutin podrejen smislu življenja), navzočnosti in vpliva množičnih medijev ter vpliva strokovnih znanj. Vse naštetu človek namreč integrira v svoj izkustveni zaklad ter si na podlagi slednjega sam podeljuje smisel, s katerim skuša priti do dna vsakdanji resničnosti. Družbena podeljevanja smisla pa izhajajo predvsem iz sistema vrednot. Tako obstoječe družbene institucije skozi sistem vrednot glede na resničnosti, ki so transcendentne človekovemu vsakdanu, vrednote smiselno razloži ter posledično posamezniku uredi življenje v odnosu do družbe. Med takšne institucije sodijo tudi religiozne ustanove, saj si skozi sisteme vrednot

prizadevajo človeku osmisliti celotno življenje. Z združevanjem vzorcev delovanja z najrazličnejših področij, ki jih vstavljajo v načrt smisla, navežejo celoten potek življenja in časa, s katerim se transcendirajo prav individualno življenje (npr. večnost). Vendar pa »odprtost trga« najrazličnejših omenjenih institucij človeku kot posamezniku omogoča, da svoj smisel in vrednote osmisli (ali pa tudi ne) znotraj institucije, ki mu ustreza. Tako se veliko številu institucij »smisla« dobesedno poteguje za pridobitev novih članov, za njihovo naklonjenost.

Najpogostejši dejavnik v nastanku smisla kriz (tako v družbi kot v življenju posameznika), ni domnevna moderna posvetnost, temveč precej prej moderni pluralizem. Ali drugače, modernost je kvantitativna in kvalitativna rast pluralizma (glej Berger in Luckmann 1999, 36).

### 5.2.1 Religijski pluralizem

Najmočnejši pečat med religijami je modernemu človeku zahodne družbe dalo prav krščanstvo. Vzpostavljanje religijsko-kulturnih vzorcev skozi različne zgodovinske dogodke pa je v krščanstvu povzročilo kar nekaj problemov, ki so opazni zaradi vpliva individualizma in (verskega) pluralizma. Moderna oblika pluralizma je predvsem tudi temeljni pogoj za širjenje tako subjektivnih kot intersubjektivnih kriz smisla. Človeku ni nič več samoumevno, saj se razmerje med izgubo in novim iskanjem smisla najbolj nazorno kaže v religiji<sup>40</sup>. Kako?

Zaradi razmejitve krščanstva od simbolnih vrednot se je enotnost posameznika, njegove družbe in bogov, ki poosebljajo najvišjo avtoriteto reda vrednot, začela krhati. Vsekakor je po takšnih razkolih prišlo do poskusov ponovne vzpostavitve sistemov smisla, vendar pa je bilo s ponovno vzpostavitvijo novih temeljev človeka težko pridobiti, saj slednji smisla in resnice ni več našel v sliki življenja, ki mu ponuja smisel v transcendentni (odrešenjski) zgodovini. Slednji razume religijo z vidika, kako je vse ničevno in kako je vse zaman. »Razsvetljenje in njegovi nasledniki so ta proces pozdravili kot zaključek vzpostavitve novega reda, ki temelji na svobodi in razumu.« (Berger in Luckmann 1999, 34)

<sup>40</sup> Religije v tem primeru ne pojmujejo kot splošni red vrednot in smisla, temveč kot religijo – vero v Boga, v nadnaravni svet, v odrešenje in onstranstvo.

Tako ne le znanost znotraj moderne družbe, temveč tudi posameznik enega od vzrokov, morda celo temeljnih vzrokov za krizo smisla, pripisujejo prav propadu krščanstva. Modernost pa vodi tudi v sekularizacijo – sekularizacijo v smislu izgube vpliva religijskih institucij na družbo kot tudi verodostojnosti religioznega tolmačenja v človekovi zavesti. Nekoč je usoda določala vse faze življenja, posameznik je šel skozi te faze po že vnaprej določenih vzorcih, vendar pa prav modernizacija to stanje temeljito predrugači. Z modernizacijo se posamezniku odpre cela vrsta možnosti na duhovni ravni. Še več, posameznik lahko celo izbira med številnimi bogovi, lahko zamenja svojo veroizpoved, pa tudi svoj življenjski slog.

Fizična vrnitev v ta svet tako ni več resnična, vendar pa ne glede na to trditev, kot sem omenila, ne primanjkuje novih religioznih ponudb. In tako moderni človek živi z mislijo, da lahko shaja tudi brez religije in brez pomoči religioznih prepričanj ter da se mu tako ni potrebno več žrtvovati za vero ali samo za gola prepričanja. Svojo srečo in smisel človek išče v tostranskem svetu, v resničnosti in dokazljivosti, skozi svoja izkustva ter vede, človek pa tudi brez vpliva institucionalne religije ostaja religiozno bitje. Kajti človek si mora svoje življenje vedno osmisлити, ne glede na čas, v katerem živi, zato ga kot religiozno bitje označujejo tudi tisti smisli, ki nimajo povezave z religiozno dogmo. To je na primer vidno v totalitarističnih sistemih, ki si prizadevajo za »kraljestvo pravice«, na kar pa lahko gledamo le kot na desakralizirani izraz za krščansko kraljestvo onstranstva. Slednje se kaže prav zaradi vpliva modernizacije, kar pomensko opredeljuje radikalne preobrazbe vseh zunanjih pogojev človeškega obstoja, in to izvaja prek »tehnologije zadnjih stoletij«, ki pa temelji na modernih znanostih.

Kot sem že omenila, za človeka moderne družbe ni nič več samoumevno, vendar pa to ne pomeni, da se posameznik ne srečuje z življenjskimi težavami in da je zadovoljen s svojo usodo. Vendar pa zagotovo ve, kakšen je svet, kako naj se v njem obnaša, kaj lahko pričakuje in navsezadnje ve, kdo je. Njegova možnost je, da živi v jasno določljivem svetu, po katerem si lahko določa svoje vrednote, svoja pričakovanja in si s tem ustvarja svojo identiteto.

Zdaj posameznik lahko sam poskuša razumeti novo in neznano znotraj resnice, na podlagi česar sprejema odločitve o svojem življenju. Vendar pa, ker svet ponuja posamezniku moč izbire, pa slednje s številnimi različnimi tolmačenji, povezanimi z različnimi življenjskimi možnostmi, posameznika zbega oziroma ga navda z občutkom negotovosti.

Tudi religija, kakor posamezniki, izgublja na samoumevnosti, saj premiki znotraj modernosti tudi veri omogočajo možnosti, ki jih prej skoraj ni poznala. Zato nas izrek, na katerem temelji – »/.../kar vem, mi ni treba verjeti/.../« (Berger in Luckmann 1999, 45) – nič ne preseneča. Tako je človek moderne družbe le mnenjsko religiozen in zlahka menjuje svoje prepričanje ter zato lahko prestopa iz ene institucije religije k drugi, si na podlagi svojih izkustev ustvarja resničnost in pomen življenja. S tem implicira na svojo neobveznost in obenem opozarja, da si človek v prihodnosti lahko le sam daje prednost čemer koli.

### 5.3 VREDNOTENJE TETOVIRANJA V MODERNI ZAHODNI DRUŽBI

Individualizem in pluralizem prideta do svojega polnega izraza prav v moderni družbi. S pluralizmom označujemo stanje, ko se znotraj iste družbene ureditve uresničujejo in osmišljajo različne oblike življenja. Do slednjega pride zaradi človeka kot individualne osebe, ki si sam izbira dejanja, katerim podeljuje smisel in vrednote. In prav zaradi tega postane tetoviranje v moderni družbi v prvi vrsti oblika individualnega izražanja in izgubi vlogo kolektivnega oziroma družbenega določanja in vrednotenja. Tetoviranje tako postane kulturni pojav, ki vključuje različne vidike: psihološkega, sociološkega, zgodovinskega, antropološkega, izraznega, komunikacijskega. Prav vsi vidiki pa so vpeti v različna kulturna okolja, družbene skupine in časovna obdobja.

Vsaka signifikacija<sup>41</sup> ponuja sporočilnost, vendar pa je prav slednja odvisna predvsem od načina interpretacije. Zato se lahko osnovna sporočilnost nekega znaka, simbola, slike ali teksta zaradi vizualne posrednosti močno razlikuje. Razlike sporočilnosti so opazne predvsem v razmerju med individualno interpretacijo in družbeno interpretacijo. Tetovirana signifikacija posamezniku lahko predstavlja popolnoma drugačno pomensko vrednost, kot jo »bere« okolica. Potemtakem lahko rečemo, da so pomeni tetoviranih simbolov individualni. Tetoviranje v moderni družbi postane, kot pravi Vremec, »/.../nekakšna umetnost/obrt/.../« (Vremec 1992, 39), ki je vse pogostejše vpeta med povpraševanje in ponudbo in tako zaradi slednjega tetoviranje postane neke vrste predmet tržišča. Tako se vse pogostejše v samo

41 »Significirati (lat. *significare*) označiti, zaznamovati; signifikacija, znak; označba; pomen; smisel.« (Verbinc 1982, 651)

ospredje postavlja predvsem umetniška izraznost tetoviranja, ki pa tetoviranju odvzema vso njegovo razsežnost.

Razlogi, zakaj se človek moderne družbe odloči svoje telo trajno zaznamovati s tehniko tetoviranja, se razlikujejo od posameznika do posameznika. V osnovi je to predvsem individualna odločitev, s katero človek želenemu simbolu že podeli pomen, vendar pa se tetoviranje še vedno pojavlja v zaključenih organizacijah. V tem primeru se za tetoviranje posameznik ne odloči sam, temveč ga sprejme kot del kolektivnega dejanja. Zato lahko pomen signifikacije razdelimo v dve osnovni skupini (glej Šolar 2004, 36):

- signifikacije, ki imajo vsebinski pomen,
- signifikacije, ki imajo psihološki pomen.

V prvo skupino se uvrščajo simboli, ki vsebinsko največ pomenijo posamezniku. Vsebina tetoviranega znaka ali simbola nosi sporočilnost, s katero se posameznik »čustveno« identifikira. Tetoviranec se v večini primerov za vse vsebinske oznake odloči samostojno, saj s tem simbolu poleg osnovnega simbolnega pomena, lahko podeli tudi »nov« oziroma svoj pomen. Najpogosteje so to simboli, ki označujejo oziroma ponazarjajo neko čustveno predanost ali naklonjenost posameznika; nasprotnemu ali enakemu spolu, družinskemu članu oziroma osebam, do katerih posameznik čuti neko posebno vez<sup>42</sup>.

V drugo skupino signifikacijskega pomena pa se uvrščajo simboli, ki si jih tetovirajo posamezniki, ki so člani ali pripadniki določene skupine oziroma organizacije. Za slednje se posameznik ne odloča individualno, temveč sledi kolektivnemu obnašanju, njihovim pravilom in zahtevam. Tako posameznik s specifičnimi simboli skupini dokazuje svojo pripadnost in lojalnost in se s simboli enako kot pri vsebinskih signifikacijah posledično tudi identifikira.

Za človeka moderne družbe je značilno, da zaradi svoje individualne naravnosti ne kaže velike naklonjenosti kolektivnemu življenju. Vendar pa pluralizem poskrbi, da človeku odpre nova obzorja za iskanje smislov, in to v poplavi novih religij zahodnega »trga«, kjer si lahko

42 a) »Ljubzensko tetoviranje (simbol srca, srce, prebodeno s puščico, verižica, ključ, roža ...)–tetoviranje kot simbolno dokazovanje naklonjenosti nasprotnemu spolu.« b) »Tetoviranje vzdevkov in imen bližnjih vsakemu posamezniku predstavlja drugačen individualni pomen. c) Lepotno tetoviranje (približki nakita, okrasni vzorci) – posameznik si s tem okraši različne dele telesa.«

d) »Označevanje pomembnih prelomnic (tetoviranje pomembnih datumov) – posameznik pripisuje poseben pomen nekemu obdobju, ki mu lahko služi kot prelomnica v njegovem življenju.« (Vremec 1992, 46–49)

človek zdaj sam izbere sebi primerno religijo. Tako lahko vstopi v organizacijo, ki je kolektivnega značaja, in prevzame vsa pravila in načela, ki jo opredeljujejo. Posameznik, ki čuti, da pripada določeni organizaciji, se zaradi individualnih namenov odloči tudi za tetoviranje znakov, ki organizacijo označujejo. Najbolj značilni so tako religijski simboli, ki označujejo vrsto religije, kateri posameznik posveča pripadnost in predanost. Zato za religijske simbole lahko rečemo, da nimajo le individualnega, temveč tudi skupinski in družbeni pomen<sup>43</sup>.

Vendar pa omenjena različna označevanja v moderni družbi niso osamljena, saj se tetoviranje vse pogostejše pojavlja tudi kot okraševanje človeškega telesa v smislu modnega izražanja. Pri tem tetovirani simboli, znaki ali slike ne prinašajo nobene pomenske sporočilnosti. V modnem izražanju tetoviranje dobi funkcijo okraševanja. Prav modno izražanje je v moderni družbi vedno bolj popularno. Za slednje poskrbi medij, ki človeka nagovori. Vendar pa je tehnika tetoviranja trajna in posameznik si lahko da nepremišljeno tetovirati simbol, ki mu kasneje v življenju ne pomeni več tistega, zaradi česar se je zanj odločil. Res pa je, da se z modernizacijo tudi na tem področju pojavljajo izboljšave. Človek si namreč lahko svoje telo okraši le z vizualno inačico tetoviranja, katere obstojnost je kratkotrajna. S tem pa se tetoviranju jemlje eno izmed temeljnih in osnovnih lastnosti.

Sodobno družbo najbolj zaznamujejo prav modernizacija, individualizacija in pluralizem. Z iskanjem in potrjevanjem resnice smisla si zdaj človek sam določa pomene, ki so del njegovega življenja. Zaradi pluralizma, za katerega je značilno, da lahko v isti družbi naletimo na ljudi, ki živijo različno življenje, si posameznik potemtakem sam izbira in izbere način življenja. V množici vsega ponujenega ni več samo eno tisto, kar je veljavno, temveč je vsega preveč. Pa vendar, naloga človeka kot posameznika v množici izbir je, da izbere tisto »religijo«, ki mu ustreza. Ko si zdaj človek sam podeljuje smisle, postane tudi tetoviranje zanj oblika, ki je ne izvaja več kolektivno. Ta dejavnost dobi vlogo individualnega izražanja, kjer je osnovno pojmovanje pozabljeno, ohranjen pa je njegov namen. Tako posamezniku za

43 a) »Religijsko-simbolno označevanje (različno oblikovani znaki križa, svetniki, svetnice ...) – s temi simboli posameznik dokazuje svojo zvesto pripadnost.« b) »Etno-identifikacijsko označevanje (zastave, emblemi ...) – s tem pripadnik zaključeni skupini dokazuje svojo zvesto pripadnost in lojalnost ter se z njimi obenem tudi loči od drugih zaključenih skupin.« c) »Tetoviranje stopnje ali ranga (črte, pike, inicialke ...); – s tem se pripadniki znotraj zaključene skupine rangirajo.« (Vremec 1992, 46–49)

določen simbol ni več pomembno, kakšen je njegov osnovni pomen, temveč mu pomeni več tisto, kar simbol sporoča njemu samemu.

Vendar pa gre nekatere spremembe, ki so vplivale na spreminjanje osnovnega pojmovanja in izvajanja tetoviranja, pripisati tudi spremembam, ki nastanejo ob prenosu kulturne dejavnosti iz primarnega v novo kulturno okolje. Zato je dejavnost tetoviranja, ki ne izvira iz modernih zahodnih družbenih kultur, temveč iz tradicionalnih družb, verjetno del pomenov izgubila že ob samem prenosu v drugo kulturno okolje<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Tu lahko za primer omenim Jamesa Cooka, ki je bil prvi, ki je dejavnost tetoviranja prenesel iz kulture tradicionalnih družb v evropski svet ter zaradi slednjega tetoviranju vtisnil svoj zgodovinski pečat (glej Vremec 1992).

## 6. ZAKLJUČEK

Samo človek je tisti, ki je v svoj smisel življenja prvi vpel religijo kot simbolno formo, skozi katero je vsakič drugače vrednotil dejanja, ki so mu kaj pomenila. S tem je pojmu religije podelil veljavnost, vendar pa ji je v linearnem pojmovanju časa omogočil, da preraste tudi samo sebe. In samo človek je tisti, ki je sposoben znotraj življenja nezavedno in zavedno izvajati dejanja, katerim podeljuje in odvzema smisle, funkcije, pomene in namene. Tako protoantropološka<sup>45</sup> obdobja religij pripelje do točke, ko v religiji in njenih dejanjih ne vidi več smisla in sam sebi postane največji problem. Zaradi slednjega se zapre sam vase in stopi ob sočloveka s hrbtom, obrnjenim proti drugemu.

Smisel, ki ga človek tradicionalne družbe »nezavedno« prepozna v najbolj preprostih dejanjih in stvareh svojega vsakdana, ga deli s celotnim kolektivom. Tako življenje kolektivno nezavednega vstopa v arhetipske predstave in teče v simboliki obredov in navzočnosti religije. Znotraj religioznih obredov se vpenjajo dogme, ki pa imajo svojo točno določeno funkcijo, tako kot ima svojo funkcijo tetoviranje. Vendar pa prav dogma nadomesti kolektivno nezavedno s tem, ko ga formulira, in zato krščanska tradicija kolektivno nezavednega ne pozna. Vendar pa s preходом v moderno družbo človeku svete podobe in obljube niso dovolj in tako s simbolno formo znanosti krščanska tradicija pade. Znanost, dokazljivost, resničnost so vrednote človeka, ki pripada moderni družbi, ki v svetu deluje kot individualna osebnost, brez izrazite kolektivne povezanosti, ter živi in si ustvarja vrednote in smisel življenja tu, zdaj, le v tostranstvu.

S spreminjanjem pomena religije tako nekatera religiozna dejanja ne pomenijo več tega, kar so pomenila nekoč, in se ne izvajajo več tako, kot so se izvajala nekoč. Obred kot religiozno dejanje tradicionalnih družb, v katerih se izvaja tudi tetoviranje posameznika, prav zaradi religijskih sprememb in vrednot moderne družbe izgubi v prvi vrsti svoj religiozni pomen in nato še veljavnost. Res je, da se človek tradicionalne družbe jasno ne zaveda, kaj mu določena dejavnost, ki jo dosledno izvaja, pomeni, pa saj niti ne išče razlogov zanjo.

<sup>45</sup> Z izrazom protoantropološko obdobje zajemamo vse religije stare predantične civilizacije, ki jih ne obvladuje znanost in nanj vezana pojmovnost moderne družbe (glej Ošlaj 2004, 74).

Zadostuje že to, da ve, da so isto počeli že njegovi predniki, in s takšnim razmišljanjem »upravičuje« skoraj vse.

Prav nasprotno razmišljanje pa velja za človeka moderne družbe. Ta za svoja dejanja vedno išče stvarne razloge in jim le tako podeljuje veljavnost. Vendar pa je poleg iskanja stvarnih in predvsem razumskih potrditev za dejanja v sodobni družbi moč zaslediti tudi drugo skrajnost, ko množica še vedno izvaja »običaje«, pri katerih so vse razlage, kaj so nekoč pomenili, že zdavnaj pozabljene.

Pa vendar, »/.../tudi bogovi umirajo od časa do časa ravno zato, ker se nenadoma odkrije, da nič ne pomenijo in so v resnici iz lesa in kamna oblikovane brezkoristne reči, ki so jih naredile človeške roke. V resnici je človek ob tem samo razkril, da o svojih podobah doslej ni mislil ničesar.« (Jung 1995, 49) Oziroma kot pravi Platon: »Ne zaupaj pojavnemu svetu, ker za tem stoji nekaj bolj resničnega, trajnejšega.« (Platon v Kopčavar 2004, 20)

Zdaj lahko rečem, da je tetoviranje, ki ima v tradicionalnih družbah religiozni pomen, saj se izvaja v obrednih dejanjih, z vstopom človeka v moderno družbo, individualizma in pluralizma, izgubilo vso svojo razsežnost. Obredno vrednotenje tetoviranja tako spodnesejo prav spremembe religij. Religiozni obredi padejo v pozabo, saj v moderni družbi ni več modela verjetja, predvsem pa se dejanja ne izvajajo več po vzorcu prepričanja, da »mi počnemo to, kar so počeli že naši predniki.«

Tetoviranje v moderni družbi izgubi religiozno in obredno funkcijo, saj posameznik dejanja zdaj izvaja izključno individualno, po načelu svojih smislov, vrednot in pomenov, saj je tudi harmonija kolektivnosti padla s padcem kolektivne tradicije religije (krščanstva). Tako iz življenja tradicionalnih družb človek moderne družbe ohranja samo še delce njihovih dejanj, ki se kažejo kot koristna le glede na podeljene nove smisle in vrednote posameznika, pa čeprav se ob tem slednji ne sprašuje, kaj pomenijo in zakaj so dejansko nastala.

## 7. LITERATURA

- Berger, Peter in Thomas Luckmann. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla*. Ljubljana: Nova revija.
- Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Caplan, Jane. 2000. *Written on the body; The Tattoo in European and American History*. London: Reaktion books.
- Eliade, Mercea. 1992. *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija, zbirka Hieron.
- Ercegovič, Romana. 2004. *Katarza, prenavljanje in harmonija*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Jung, Carl, Gustav. 1995. *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor: Izbrani spisi.
- **Internet 1:** Term papers on Animism (2001): *A study of the British anthropologist Sir Edvard B. Tylor and the development of the concept of animism*. Dostopno prek: <http://www.academon.com/lib/paper/6177.html>, (5. januar 2008).
- **Internet 2:** Joseph B. (1987): Tamney Encyclopedia of Religion and Society: *Religion in primitive culture, Animism*. Dostopno prek: <http://hirr.hartsem.edu/ency/Animism.htm>, (5. januar 2008).
- **Internet 3:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Upper Paleolithic*. Dostopno prek: [http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/upper\\_paleolithic.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/upper_paleolithic.html) (21. marec 2008).
- **Internet 4:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Life of Early Egyptians*. Dostopno prek: [http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/egyptian\\_tattoos.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/egyptian_tattoos.html) (21. marec 2008).
- **Internet 5:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Life of Early Egyptians*. Dostopno prek: [http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/egyptian\\_tattoos.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/egyptian_tattoos.html) (21. marec 2008).
- **Internet 6:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Life of Early Egyptians*. Dostopno prek: [http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/egyptian\\_tattoos.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/egyptian_tattoos.html) (21. marec 2008).

- **Internet 7:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum*. Dostopno prek:  
[http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/greek\\_roman\\_tattoos.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/greek_roman_tattoos.html) (2.julij 2008).
- **Internet 8:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Tribal Tattoos*. Dostopno prek:  
[http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/tribal\\_tattoos.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/tribal_tattoos.html) (25. marec 2008).
- **Internet 9:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Greek and Roman Tattoos*. Dostopno prek:  
[http://www.vanishingtattoo.com/arctic\\_tattoos.htm](http://www.vanishingtattoo.com/arctic_tattoos.htm) (21. april 2008).
- **Internet 10:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Greek and Roman Tattoos*. Dostopno prek:  
[http://www.vanishingtattoo.com/arctic\\_tattoos.htm](http://www.vanishingtattoo.com/arctic_tattoos.htm) (21. april 2008).
- **Internet 11:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Samoan Tattoos*. Dostopno prek:  
[http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/samoan\\_tattoos.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/samoan_tattoos.html) (21. marec 2008).
- **Internet 12:** Lars Krutak (2005): *The Forgotten code, Tribal Tattoos*. Dostopno prek:  
[http://www.vanishingtattoo.com/tribal\\_tattoos\\_papua\\_new\\_guinea.htm](http://www.vanishingtattoo.com/tribal_tattoos_papua_new_guinea.htm) (18. maj 2008).
- **Internet 13:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, tattoo museum, Borneo Tattoos*. Dostopno prek:  
[http://www.vanishingtattoo.com/tattoo\\_museum/borneo\\_tattoos.html](http://www.vanishingtattoo.com/tattoo_museum/borneo_tattoos.html) (21. marec 2008).
- **Internet 14:** The Vanishing Tattoo (1999): *Tattoos in History, Tribal Tattoos Through History*. Dostopno prek:  
<http://www.vanishingtattoo.com/1885haida.htm> (18. maj 2008).
- Južnič, Stane. 1987. *Antropologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kopčavar, Nina. 2003. *Antropologija rituala*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Otto, Rudolf. 1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razumevanju do racionalnega*. Ljubljana: Društvo za primerjalno religijo, zbirka Hieron.
- Ošlaj, Borut. 2004. *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Platon. 1976. *Država*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Radcliffe-Brown, Alfred, Reginald. 1994. *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.

- Smith, Huston. 1996. *Svetovne religije*. Maribor: Založba obzorja.
- Šolar, Petra. 2004. *Izraznost telesa s tetoviranjem*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Šterk, Karmen. 1998. *O težavah z mano*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze. Študentska založba.
- V. Godina, Vesna. 1998. *Antropološke teorije: izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. Založba Ivan Hvala.
- Vremec, Dimitrij. 1992. *Tetoviranje: etnološko-kulturni oris*. Nova Gorica: Samozaložba.