

DAGNOSŁAW DEMSKI

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

NIEBRAMIŃSKIE ŹRÓDŁA LUDOWEGO HINDUIZMU. BOGOWIE MNIEJSI¹

Każdy, kto zetknął się w literaturze poświęconej hinduizmowi z pojęciem „bogów mniejszych”, „bóstw niższych” lub „bóstw innych”, posiada pewne wyobrażenie na temat tych pojęć. W przedstawieniach religii Indii najczęściej wymieniane były one w dalszej kolejności za wielkimi bogami hinduizmu, wielką trójcą Brahma, Wisznu i Śiwa, czy też równie wielkich i popularnych bogów, jak Rama, Kryszna czy Paraśurama. Obie te grupy bogów zaliczane są zwykle do przeciwstawnych kategorii ze względu na wiele cech odróżniających je, m. in. zasięg ich oddziaływania, np. ogólnoindujski lub regionalny, lokalny, czy też rodzaj i wielkość przypisywanej im mocy. Postawiłem sobie pytanie – co się za tymi pojęciami kryje? Odpowiedź na to pytanie rzuca również więcej światła na kwestię źródeł ludowego hinduizmu. Poniżej przedstawiam moje uwagi na ten temat.

*

Historia badań hinduizmu liczy sobie już wiele lat. Tradycyjna indologia opierała swoje studia na badaniu klasycznych tekstów. Źródła pisane, nie tylko w sanskrycie, ale również w językach regionalnych, stanowią bogaty pod względem ilości, jak i treści zbiór materiałów, nie do końca zresztą zbadany. Polem zainteresowania etnologów jest również współczesna kultura ludowa Indii, oparta w większości na przekazie ustnym. Powstaje pytanie czy są to dwie odmienne tradycje, te same, czy też może jeden z wariantów innych tradycji? Niemiecki etnolog G.D. Sontheimer postulował badania źródeł pisanych i równoległe badanie kontekstu, w jakim owe źródła powstawały (Sontheimer 1989, s. 2). W takim ujęciu są one wszystkie częścią jednego zbioru.

¹ Inspiracją do napisania tego artykułu były badania terenowe przeprowadzone w latach 1989–1993 wśród pasterzy Rabari w Gudżaracie i Radżastanie oraz plemienia Warli w stanie Maharasztra.

Jednak ten zbiór nie jest bynajmniej jednorodny. Trudno zresztą autorytatywnie wydzielić poszczególne tradycje, ponieważ wszystkie wątki i elementy są zmieszane i ciągle jeszcze podlegają procesom sanskrytyzacji. Jeśli uznamy, że większość tekstów pisanych należy do tradycji bramińskiej, to z pewnością tradycje ustne zaliczyć można do ogólnej kategorii źródeł niebramińskich.

Najbardziej znany podział, rodem z literatury klasycznej, na zachowania *dharmya*, czyli zgodne z obyczajem i *adharmya*, czyli niegodne braminów wydaje się być zbyt powierzchowny, chociażby przez fakt, że do tradycji bramińskiej, podobnie jak do ludowej, należą wisznuizm, śiwaizm i siaktyzm. Bardziej typowy dla tradycji bramińskiej jest wisznuizm, dla ludowej natomiast śiwaizm i siaktyzm. Tak więc elementy śiwaizmu i siaktyzmu zaadoptowane przez nurt bramiński uzyskały inną formę.

Na przeciwnym biegunie hinduizmu bramińskiego rozwijały się nurty związane z pozostałymi kastami. Przede wszystkim był to ruch bhakti², podkreślający zasadę równości wszystkich ludzi wobec boga. Inny nurt kultów tantryckich podkreślał znaczenie osobistej mocy, dążenia do realizacji, jako jedyne kryterium osiągnięcia pozycji. W obu nurtach tracił na znaczeniu status społeczny czy urodzenie. Te ruchy znajdowały odbiór wśród kast niebramińskich lub wręcz zaliczanych do najniższej stojących w hierarchii społecznej hinduizmu. Poza hinduizmem pozostawały długo szamanistyczne formy kultów plemiennych, chociaż i one uległy wpływom idei hinduizmu.

Ponadto w środowisku grup niebramińskich rozwijały się lokalne formy synkretyczne łączące islamski sufizm z ideami bhakti. Ich zasięg był zaskakująco szeroki, czego przykładem są Sikhowie, Kabir. Droga całkowitego oddania się bogu lub jego manifestacjom bhakti zdominowała z upływem czasu inne drogi hinduizmu. Idee islamu, propagowane głównie na północy przez sufizm, towarzyszyły rozkwitowi bhakti. Ruchy te objęły szerokie masy ludności pozostającej w dole hierarchii społecznej hinduizmu.

Trudno o precyzyjne wskazanie początków poszczególnych elementów ludowego hinduizmu. Nie jest to moim celem. Chcę natomiast zwrócić uwagę na pewne najbardziej charakterystyczne cechy tych nurtów.

Bramińskie zasady surowo domagały się zachowania ścisłych granic kastowych, porządkowania rzeczywistości według reguł czystości i nieczystości. Wśród niebramińskich społeczności ludzie obdarzali na co dzień tym samym szacunkiem sanjasinów, joginów, gosainów, ale również pirów, fakirów i derwiszów, a więc postacie nie zawsze zaliczane do kategorii czystych rytualnie.

W ikonografii siaktyzmu i tantry dominowały przedstawienia pierwiastka żeńskiego, podczas gdy w ruchach bhakti, w tym kulcie Kryszny, podkreślany był zwykle pierwiastek męski.

² Początki ruchu bhakti na południu Indii datuje się na VI w. n.e., jego rozkwit na północy przypada na XIV w. n.e.

W zależności od podejścia do tematu można generalnie wyróżnić w literaturze kilka ujęć problemu bogów mniejszych. Bogowie mniejsi byli więc traktowani jako:

- postacie reprezentujące jedną z wielu, ludową wersję Ramajany (Smith 1986, 1991);
- demony i złe moce (O'Malley 1935; Crooke 1896);
- problem deifikacji ludzi i przodków (Blackburn 1985; Coccari 1990; Thapar 1981; Aiyappan 1976; Pocock 1973);
- przykład egzemplifikacji mozaiki lokalnie obowiązujących stosunków społecznych (Prakash 1986);
- przykład synkretyzmu religijnego na pograniczu hinduizmu i islamu (Van der Veer 1992);
- postacie reprezentujące plemienny kult przodków (Vitebsky 1995; Knipe 1977).

Każdy z autorów używa odmiennych terminów dla rozróżnienia rodzajów bogów lub bóstw, najczęściej wysuwając na plan pierwszy pewne ich aspekty, pomijając inne. Cóż więc się za tym kryje? Fenomen kultu „bogów mniejszych” dotyczy głównie kultury ludowej, wiejskiej i plemiennej, ale nie tylko. Doświadczenie uczy, że również członkowie wyższych kast, czy wyznawcy innych religii, korzystają z pomocy tajemniczych sił, kryjących się za tymi pojęciami. Stąd płynie wniosek, że zjawisko to wykracza poza ramy jednej religii.

Jakie rodzaje bogów, bóstw i innych nieziemskich istot wymieniają święte księgi hinduizmu? Pomijam tu szczegółowe analizy źródeł pisanych. Jako przykłady posłużyły mi dane na ten temat przedstawione w *Traktacie o Zaczności* Manusmryti, który wymienia wiele ich rodzajów. Wśród nich znajdziemy „bogów starszych” (sans. *sadhjowie*, czyli „tych, którzy muszą być prześlągani”). Świat, który zamieszkują znajduje się ponad światem bogów. Bogowie ci związani są z Brahłą-stwórcą świata. Nie są oni tak bezpośrednio zależni od składania ofiary jak bogowie „normalni” (sans. *deva*); (Manusmryti 1985 s. 186). Dalsze grupy stanowią bohaterowie (sans. *najaka*, „ten, który wie”), demiurgowie (sans. *asura*), pierwotnie dobre istoty boskie, które potem stały się głównymi przeciwnikami bogów. Dalej geniusze (sans. *gandharva*), którzy mieszkają w niebie, objaśniający boskie prawdy. Ojcowie pierwszej ludzkiej pary, miłośnicy kobiet, nachodzą je, by się z nim zespalać, są obdarzeni olbrzymimi genitaliami i uważani za ekspertów w muzyce. Dalej Marutowie, nauczyciele (sans. *acarja*, znający reguły postępowania, przewodnik duchowy). W dalszej kolejności półbogowie (sans. *jaksza*), istoty półboskie z otoczenia Kubery, na ogół przyjazne. Przypominają ich także *gana devata*, grupa bogów pomocniczych należących do otoczenia ważniejszych bogów. Wymienieni są też przodkowie (sans. *pitarah*, czyli ojcowie), a wśród nich dwie kategorie: bezpośredni przodkowie danej osoby w prostej linii oraz protoplaści rodu ludzkiego w ogóle. Traktat zaleca uhonorować ich odprawiając ryt zaduszny i złożenie im w ofierze

zadusznych kulek ryżowych. Pozostałe grupy to diabły (sans. *piśaśa*), złe stwory o żółtawej cerze lubiący surowe mięso, upiory, czyli przerażający synowie Gniewu (sans. *krodha*) oraz demony (sans. *rakszasa*) zrodzone ze stopy Brahmana, nawiedzające przerażające miejsca kremacji, przeszkadzające w składaniu ofiar i pożerające ludzi.

Już w czasach powstawania *Traktatu o Zacności* życie społeczne cechowała bogata różnorodność. Tak długa lista bóstw i istot nieziemskich świadczy o dostrzeganiu złożoności grup stojących za różnymi kultami. Ewolująca myśl bramińska wykonała dużą pracę kodyfikacyjną, umożliwiającą wchłonięcie różnych kultów lokalnych i plemiennych przez główny nurt hinduizmu. To była przyczyna istnienia i wyliczania tylu możliwych istot nieziemskich.

W mitologii indyjskiej Brahma, Wisznu, Śiwa i inni obecni byli przy różnych etapach powstawania świata. To główne postacie panteonu Wielkiej Tradycji, znane na północy i południu, na wschodzie i zachodzie Indii. Także Indra, Jama czy inne. Wszystkie zaliczane są do rozwijającego się nurtu ponadregionalnej Wielkiej Tradycji hinduizmu.

Domyślamy się, że „bogowie mniejsi” należą do lokalnych „Małych Tradycji”. Lokalność kultu jest pierwszą cechą, według której dokonano kategoryzacji. Generalnie w literaturze przedmiotu uważano, że ludowy hinduizm jest mieszaniną braminizmu z lokalnymi kultami animistycznymi, a pozycja, jaką zajmuje on w religii mas w danym rejonie zależy od tego, jak daleko sięgał tam wpływ braminów. Kult bóstw i złych duchów, związany z animizmem, miał najwięcej zwolenników wśród kast niższych, szczególnie pochodzenia drawidyjskiego. Tak pisali o tym Crooke i O'Malley (O'Malley 1970, s. 129).

Podziałowi na tradycje wielką i małą odpowiadał także podział na kultury bramińskie i niebramińskie. Kontakt między nimi prowadził do rozległej wymiany i wzajemnych zapożyczeń, co zresztą znalazło się w zasięgu zainteresowań wielu badaczy. Rozwinął się nurt badań procesu hinduistycznej transformacji nazywany, za Srinivasem, procesem sanskrytyzacji lub hinduizacji (Srinivas 1965). W języku *Traktatu o Zacności Manu* i innych pism religijnych odpowiadało to podziałowi na sfery zachowań godne braminów, czyli *dharmya* i ich niegodne, czyli *adharmya*. Czy poza lokalnością są jakieś inne cechy wyróżniające kultury od siebie, ich przedmiot i specyfikę?

Dawni autorzy wymieniali niektóre cechy kultów niebramińskich. Podkreślano więc przede wszystkim fakt, że kapłanami kultów bogów mniejszych byli ludzie pochodzący z kast niższych, a bóstwa i istoty prześlagać można tylko za pomocą ofiar zwierzęcych (bawoły, owce, kozy, drób i świnie), chociaż przyjmują także inne, bezkrwawe ofiary. Ponadto bogowie mniejsi przedstawiani są w nieznanym ikonografii bramińskiej sposób, a więc najczęściej w postaci glinianych kopczyków, dzbanów, kamieni i drewnianych kołków wbitych w ziemię, także drzew i owoców. Znane były również wizerunki koni i słoni lub jeźdźców.

Zwrócono uwagę, że działania kultowe wypływają głównie z obawy przed ich potężną mocą, polegają na odstraszeniu ich, a ostatecznym celem miało być poczucie większego bezpieczeństwa. W pewnych przypadkach moc taka musi zostać prześlagnana, ułagodzona lub jeśli kryje się za tym niebezpieczny demon szukający dla siebie miejsca na ziemi, należało go uspokoić znajdując mu je. W takim miejscu składano mu ofiary ofiary (O'Malley 1970 s. 133).

Mamy więc tu podział na grupy społeczne, wyższe i niższe kasty. Lokalność w sensie wydzielonego terytorium, ale także w sensie odrębnej grupy społecznej.

Fakt odmiennej ikonografii, prostych form przedstawienia wskazuje na odrębne ludowe źródła wyobraźni i bardziej wyrafinowane o bardziej złożonej symbolice.

Wreszcie dostrzeganie w kultach odmiennych form postrzegania świata, postaw i wyobraźni, podkreśla znaczenie innego systemu wartości i innego rodzaju „zakotwiczenia” w otaczającym świecie.

Odstraszaniu służą różne działania, np. rysowanie specjalnych wzorów geometrycznych i postaci na ścianach domów, bicie w bębny, strzelanie na wiwat, stawianie na brzegach pól drewnianych kołków wbitych pionowo w ziemię lub ustawianie pionowo kamieni pomalowanych farbą (O'Malley 1970, s. 136). Mamy tu do czynienia z wyeksponowaniem ochronnego lub opiekuńczego charakteru tych bóstw.

Innym przykładem potwierdzającym działania zmierzające do prześlagnania i obłaskawienia złych mocy było stawianie świątynki na stałe w jednym miejscu dla krążących w pobliżu duchów. Były one groźne dla ludzi, zgodnie z przekonaniem, jeśli nie posiadały stałej siedziby. Fakt rozpoznawania ich po znakach, np. nieszczęścia w domu lub pojawienie się go we śnie jednego z członków grupy, świadczy o innych narzędziach poznawczych. W takim wypadku miejscowy wróżbita odczytuje wróżby i zaprasza wędrownego ducha do nowej siedziby w pobliżu wsi. Duch ten może przemówić za pośrednictwem medium należącego do rodu. W innym przypadku składa się ofiary przed drzewem, które nawiedzają duchy. Pod koniec każdego miesiąca jedzenie wkłada się do garnków i ustawia na rozstajach dróg, sugerując w ten sposób duchom opuszczenie wsi (O'Malley 1970, s. 137). Tego rodzaju zachowania znane są we wszystkich częściach świata.

Eksponowanie tych cech bóstw w kultach ludowych wskazuje na pierwszoplanową funkcję opiekuńczą tych bóstw. Potwierdzają to ich nazwy *grama devata*. Autorzy podkreślali ich dobre nastawienie do mieszkańców wsi lub grupy, jeśli regularnie dbają o nie i zaspokajają ich potrzeby, ale mogą stać się groźne dla mieszkańców, jeśli tylko zostaną zaniedbane. Każda wieś ma własne bóstwo opiekuńcze, którego władza nie sięga poza granice wsi (O'Malley 1970, s. 139). Należy dodać, że role bóstw opiekuńczych spełniają zarówno bóstwa żeńskie, jak i męskie. Te pierwsze cechują wyznawców siaktyzmu.

W kulturze ludowej ważną klasą bogów mniejszych byli także ubóstwieni przodkowie, lokalni bohaterowie, w tym także kobiety, które popełniły sati, czyli zginęły śmiercią męczeńską (O'Malley 1970, s. 152). Z tą kategorią bogów wiążą się bóstwa przedstawione w ikonografii w postaci węzów.

Wreszcie ostatnią kategorią są nieziemskie istoty kryjące się w kulturze pod pojęciami demonów i złych duchów. Wyróżnia ich od pozostałych brak kultu i kapłanów. Klasyfikowani są jako najczęściej złe i nie posiadają atrybutów świadczących o funkcji ochrania granic wsi. To właściwi strażnicy terytorium *kszetrapala* mają ich odstraszyć od granic wsi. Domagają się one ofiar zwierzęcych, a poświęcone im obrzędy kończą się często nocą opętańczym tańcem (O'Malley 1970, s. 154). Zjawisko to występuje w całych Indiach. Ciała tancerzy wykręcają się w konwulsjach, wirowaniach i podskokach.

Demony dzielą się na kolejne dwie kategorie, czyli na te, które posiadają imiona, rozpoznane atrybuty władzy oraz te, które imion nie posiadają i przypominają raczej mniej groźne strasydła (O'Malley 1970, s. 156). Najbardziej wyróżniającą cechą tych kultów jest możliwość wejścia w kontakt z tymi bóstwami lub opętania przez nie.

Jak widzimy, ustalenia badaczy ludowego hinduizmu nie odbiegają daleko od przykładów podanych w *Traktacie o Zaczności*.

Różnorodność tradycji i warstw kulturowych Indii utrudnia jednorodną prezentację kwestii bogów mniejszych, można jednak mówić o nich jako o jednej kategorii. Rodzaj kultu zależy od miejsca w hierarchii społecznej, od dystansu, jaki dzieli go od tradycji bramińskiej, pasterskiej, ludowej czy plemiennej.

Jak pisał Prakash, jednostka i wspólnota definiuje siebie w relacji do zmarłych, a świat duchów jest polem mocno naładowanym znaczeniami (Prakash 1986, s. 218). Jako odrębną kategorię kultu bogów mniejszych łączą wspólne cechy, które częściowo wymieniałem powyżej: lokalność, funkcja opiekuńcza, trans lub opętanie jako specyficzna forma kontaktu z nimi, związki z przodkami, specyficzne postrzeganie świata, prosta symbolika przedstawień. Moim zdaniem, tę kategorię bogów podzielić można na trzy główne grupy.

BÓSTWA OPIEKUŃCZE

Do tej grupy bogów mniejszych zaliczane są różne ich rodzaje w zależności od zasięgu i ich działania. Ich podstawową funkcją jest opieka nad wspólnotą. Będą tu z jednej strony, bogowie opiekuńczy całych wsi (sans. *bhumi*, *grama devata*) czyli terytorium, z drugiej bogowie opiekuńczy grup, czyli wspólnoty ludzi. Bóstwo opiekuńcze wsi jest najczęściej rodzaju żeńskiego. Obok *grama devata* funkcjonują również bóstwa opiekunowie kasty (sans. *jati devata*) i bóstwa opiekunowie rodów (sans. *kula devata*).



Ryc. 1. Mommai Mata, bogini opiekunча kasty pasterzy wielbłądów Rabari, Kaczczh.

Fot. Dagnosław Demski, 1992

Życie kast niższych hinduizmu zorganizowane jest w sposób tradycyjny zachowując dawne więzi rodowe. Podstawową wspólnotą poza rodziną nuklearną, w jakiej żyje jednostka, jest lineaż, czyli grupa ludzi wywodząca się od wspólnego realnego przodka, o którym pamięć żyjących nie zatarła się. Zazwyczaj członkowie takiej wspólnoty zajmują jedną dzielnicę (gudż. *fa-liya*) lub ulicę (gudż. *vas*, *wandh*) na wsi, w której stoi kapliczka poświęcona opiekuńczej bogini lineażu (gudż. *kula devata*). Grupa taka jest egzogamiczna, jednoczy je kult bóstwa, celebryje wspólnie wszystkie doroczne i rodzinne obrzędy. Wspólnie składa się na pokrycie kosztów z tym związanych. Wewnątrz tej wspólnoty wybierany jest kapłan i ewentualni jego pomocnicy. Do ich zadań należy zadbanie o potrzeby bogini, komunikowanie ich całej grupie oraz składanie odpowiednich dla niej ofiar.

Lineaże składają się na szerszą zbiorowość, czyli ród. Definiuje się go jako grupę ludzi wywodzących się od wspólnego mitycznego przodka. W przypadku pasterzy Rabari z Gudżaratu każdy ród ma również boginię opiekuńczą, ale nie ma ona większego znaczenia w praktyce. Ród także jest egzogamiczny. Najszerszą wspólnotą u pasterzy Rabari jest kasta rozumiana jako wspólnota endogamiczna związana z określonym terytorium. Stąd np. Kaczczh i Rabari i Dheberiya Rabari jako dwie odrębne grupy endogamiczne żyjące na sąsiednich terytoriach. Boginią opiekuńczą kasty jest Mommai Mata, która obok bogiń opiekuńczych lineażu, traktowana jest jako najbardziej znaczące bóstwo pasterzy.

Dlaczego od bogini opiekuńczej zależy pomyślność członków lineażu czy kasty? Bóstwo opiekuńcze rozumiane jest jako uosobienie ducha całej wspólnoty, symbol wspólnoty interesów, wspólnego losu ludzi żyjących najczęściej na tym samym terytorium. Współcześnie, kiedy dość powszechna staje się migracja zarobkowa do miast, siedziba bóstwa opiekuńczego pozostaje na starym miejscu, na wsi. Przynajmniej przez pierwsze pokolenia. Doroczne i rodzinne święta stają się okazją do wielkich zjazdów rodzinnych członków przybywających z odległych często miast.

Inną kwestią jest płeć bóstwa opiekuńczego. Powszechnym bóstwem opiekuńczym wiosek jest bogini matka. Wśród bóstw opiekuńczych kast, rodów i lineażu możliwe są zarówno bóstwa żeńskie, jak i męskie. Zwykle wyznawcy siaktyzmu mają żeńskie bóstwa opiekuńcze.

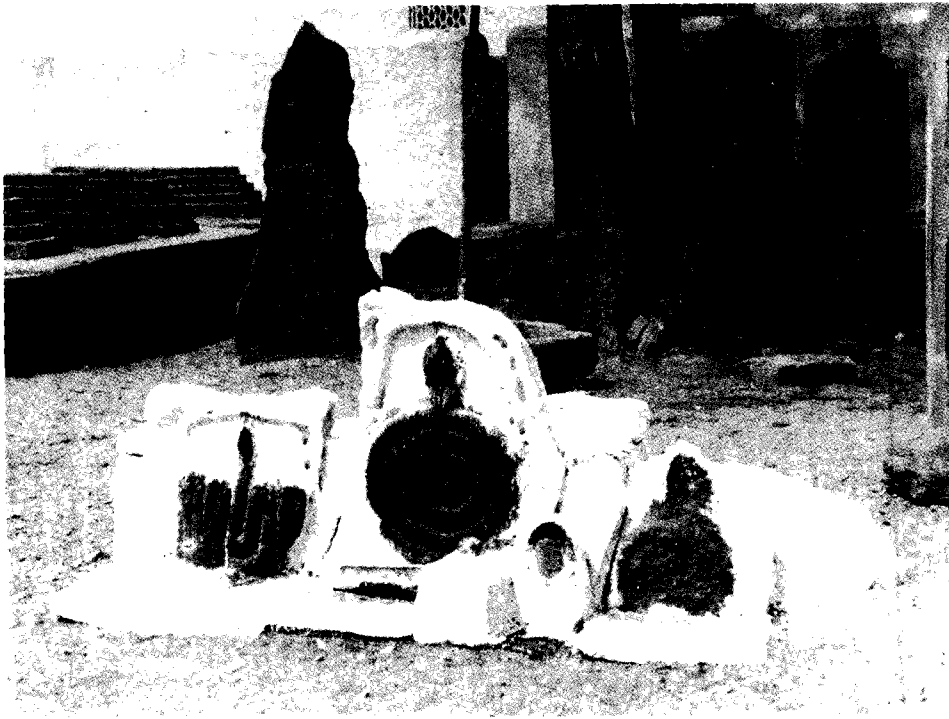
Jakie jest pochodzenie bóstw opiekuńczych? Wśród niższych kast Gudżaratu żeńskie bóstwa opiekuńcze uważane są za kolejne lokalne emanacje bogini Hing Ladź. Większość z nich, według legend, wywodzi się z pasterkiej kasty Czaranów, znanych jako *deviputra*, „dzieci bogini”, w przeszłości związanej z kultem siaktyjskim. Najbardziej popularne postacie bogiń owiane są mitami i legendami, jednak niemal na każdej wsi liczne są również mniej znane historie świętych kobiet z kasty Czaranów, czasem bezimennych, które straciły gwałtownie życie poświęcając je dla wspólnoty.

Z najbardziej znanymi męskimi bóstwami opiekuńczymi wiążą się również znane mity. Są nimi najczęściej postacie historyczne lub legendarne, które kiedyś żyły na tym terenie. Najczęściej są to członkowie książęcych rodów radżpuckich Radżastanu i Gudżaratu lub niektórych kast pochodzenia etnicznego, np. Dżatów i Gudżarów. Radżpuci ci za życia byli praktykującymi jogę, uzyskując cudowne moce *siddhi* i zaszczytny tytuł *mahasiddhy* lub *siddhy*. Ich życie zakończyło się nagle podczas walki. Postacie te współcześnie pełnią czasem funkcję rodowych bóstw opiekuńczych.

W kultach związanych z nurtem *bhakti* kładzie się nacisk na oddanie się osobistemu bóstwu opiekuńczemu (sans. *iṣṭa devata*), nawet kosztem rodzinnych (*kula devata*) i kastowych (*jati devata*) bóstw opiekuńczych.

BOHATEROWIE LOKALNI, STRAŻNICY WSI I PÓL

Na czym polega różnica między bóstwami opiekuńczymi *kula devata* a strażnikami wsi i pól (sans. *kszetrapala*)? Jak widzieliśmy, te pierwsze pełnią funkcję opiekuńczą obejmującą wspólnotę ludzi. Wraz z migracją całej wspólnoty towarzyszą jej na nowe miejsca. Natomiast bóstwa herosów *vira* lub strażników wsi i pól związane są z miejscową przestrzenią terytorialną. Strażnikami są często znane bóstwa radżpuckie Guga, Czanhan, Pabudźi, Rathor, Waczra Dada Solanki itd., ale i mniej znane liczne postacie należące do historii lokalnej lub związane ze zmarłymi niedawno członkami wspólnoty. To samo bóstwo męskie może być bogiem opiekuńczym, jak i strażnikiem pól.



Ryc. 2. Guga Czauhan, heros radżpucki przedstawiany jako bóstwo węzowe, strażnik pól, Kaczczh.
Fot. Dagnosław Demski, 1992

Tradycyjnie pola uznawane były również za własność lineażu. Ich granice wyznaczone były kiedyś za życia przodków, rzadko przetrwały w tym samym kształcie.

Pole od dawna należące do lineażu rozpoznać można często po istnieniu na jego obrzeżach starych miejsc kultu związanych z lineażem. Stoją tam strażnicy pól lub kamienie pośmiertne ludzi, o których pamięć nie przetrwała. Stanowią one dowód przynależności pola do lineażu. Nowo zakupione pola zwykle pozbawione są starych miejsc kultu lineażu, chociaż może pojawić się tam figurka strażnika pól.

W ludowym hinduizmie bóstwa strażników przedstawiano w stereotypowy sposób. Najczęściej był nim uzbrojony jeździec na koniu lub postać węża. Wizerunki z tej samej wsi są tego samego kształtu, ponieważ produkowane przez tych samych rzemieślników. Miejscowi wyznawcy rozpoznają je po maści konia, którego dosiada jeździec. Pasterze z Kaczczh rozróżniają Pabudži na niebieskim koniu, Waczra na czerwonym koniu, Dżakhkh na białym, Alam Dada na brązowym koniu.

Strażnicy wsi i pól mogą domagać się regularnie zarówno krwawych, jak i innych ofiar. Ich święta celebrowane jest raz do roku przez członków całego lineażu.



Ryc. 3. Dżakhh, jeździec na białym koniu jako strażnik pol, Kaczech.

Fot. Dagnosław Demski, 1992

PRZODKOWIE

W przeszłości tradycyjnie członkowie niższych kast Gudżaratu chowali swoich zmarłych w ziemi. Dzisiaj większość społeczności praktykuje już kremację ciała po śmierci dorosłego członka grupy. Zmarli grzebani byli na przeznaczonej na ten cel ziemi w okolicach wsi. Lokalni kapłani po śmierci chowani byli także w ziemi, ale miejsce ich spoczynku upamiętniano niewielką budowlą składającą się z płyty kamiennej. To miejsce nazywano *ota* lub *samadhi*. W rocznicę śmierci oddawano mu cześć. Podobnym nagrobkiem obdarzano czasem również inne ważne, zasłużone dla wspólnoty postacie.

Odmienne traktowano zwykle inną kategorię zmarłych, tzn. tych, którzy odeszli nagle, w wyniku tragicznego wypadku, zabójstwa, często daleko od rodzinnej wsi, tak że nikt nie zna miejsca pogrzebania ciała. Konsekwencją takiej śmierci było zatrzymanie się na pewnym etapie na drodze do stanu przodka. Hinduizm uznaje stan przodka *preta* oraz stany pośrednie między żywym członkiem wspólnoty a przodkiem, również należącym do wspólnoty. Aby osiągnąć stan przodka konieczne są obrzędy pośmiertne *śraddha*, dokonywane co roku w sezonie zadusznym przez syna zmarłego. Brak potomstwa uniemożliwił przeistoczenie się duszy zmarłego w stan *preta*. W takiej sytuacji znajduje się ona poza wspólnotą i według wierzeń przebywa w pobliżu



Ryc. 4. Kamienie pośmiertne (*paliya*) z Gudżaratu reprezentujące osoby zmarłe śmiercią nienaturalną, Bhudź, Kaczech.

Fot. Dagnosław Demski 1990

miejsca śmierci lub przy granicy rodzinnej wsi. Będąc tam staje się niebezpieczna dla żywych mieszkańców wsi i członków lineażu. Aby ją uspokoić należy zaspokajać jej potrzeby do czasu, kiedy jej siły się wyczerpią.

Aby dusza nie wędrowała po okolicy osadza się ją w jednym miejscu, wbijając na granicy drewniany kołek, ustawiając podłużny kamień lub w niektórych przypadkach wznosząc kapliczkę. W ten sposób krajobraz wiejski jest oznaczony przez skupiska takich kamieni pośmiertnych. Dopóki żyją rówieśnicy lub krewni kamień kojarzy się z jakąś historią. W praktyce wiele z nich jest już bezimienna. Zarysy postaci sugerują tylko, jakiego rodzaju tragiczne wydarzenie zakończyło życie człowieka.

WNIOSKI – BOGOWIE MNIEJSI JAKO CZŁONKOWIE WSPÓLNOTY

Ludowy hinduizm przechował wiele zachowań i wyobrażeń związanych z danym regionem. Widoczne są jego powiązania z kultami lokalnych plemion, chociaż same plemiona przejmują dzisiaj często wzorce hinduistyczne.

Obok wspomnianych już wspólnych cech różnych kategorii bóstw mniejszych, równie charakterystyczny był specyficzny rodzaj kapłana – strażnika

tego kultu, którego zadaniem było bezpośredni kontakt z bóstwem. Zawsze był on członkiem kasty niebramińskiej lub społeczności plemiennych. Kapłani tacy noszą różne nazwy w zależności od części Indii, w której mieszkają i języka, jakim się posługują. W Gudżaracie nazywa się ich *bhopa*, *bhuva* lub *bhagat*. W grupach plemiennych Indii kultury te obsługują szamani.

Nie należy jednak mieszać dwóch odrębnych pojęć, ludowego hinduizmu z kultami plemiennymi, chociaż kapłani w obu rodzajach kultów wykazują pewne podobieństwa. Szamanizm jest niezależnym, autonomicznym systemem wyobrażeń religijnych o pewnej uniwersalnej strukturze. Podstawową różnicą między tymi kultami jest fakt, że szamani plemienni, którzy wchodzi w bezpośredni kontakt z bóstwami i przodkami, odbywają również odległe podróże w poszukiwaniu duszy. Kapłanów ludowego hinduizmu sklasyfikować można generalnie tylko jako media, nie do końca panujące nad bóstwem, lecz używające swojego ciała jako „wierzchowca” dla szukającego kontaktu bóstwa. Czasowo zostają oni oświeceni przez bóstwa.

Przechodzimy tu do kluczowego pytania – kim są owe bóstwa? Wymieniałem do tej pory plemiona i kasty niższe jako grupy, w których kult bogów mniejszych ma istotne znaczenie. Bóstwa opiekuńcze posiadają zresztą wszystkie, a więc także i wyższe warny hinduistyczne. Jednak bezpośredni sposób kontaktowania się z nimi zachował się wśród kast niższych, ale także czasem u innych kast, zaliczanych do warny kszatrijów, np. radźputów.

W społecznościach plemiennych klasyfikowanych poza systemem kastowym, krajobraz postrzegany jest jako zasiedlony przez liczne nieziemskie istoty. Generalnie występują licznie bóstwa personifikujące różne zjawiska przyrody oraz równie licznie zasiedlający okolice przodkowie³.

Każde wzgórze, każdy większy strumień, źródło, drzewa czy skały związane są z jakimś duchem. Wykorzystywane gospodarczo okolice wsi zasiedlane są przez przodków, członków wspólnoty. Dalej poza granicami wsi rozpoczyna się teren zasiedlany przez duchy zwierząt i większych duchów, np. wzgórze Mahalakshmi niedaleko Thana.

Inaczej jest w kultach kast niższych. Ich bóstwa opiekuńcze w Gudżaracie pochodzą z kast bardzo blisko z nimi związanych (Radźpuci, Czaraniowie). Poza systemem warnowym i kastowym funkcjonuje tam kategoria społeczna *ter tansli*, czyli „trzyście misek”, do której zaliczani są oprócz lokalnych rodów radźpuckich, także inne ściśle związane z nimi kasty rzemieślników, pasterzy, tj. wojowniczych grup służących w przeszłości w różnych formacjach militarnych. Do dnia dzisiejszego posiadają one ten sam status wyrażający się we wspólnym biesiadowaniu. Kasty należące do *ter tansli* tworzyły rodzaj wspólnoty kulturowej, której wzorcem był ród miejscowych radźputów, a ważne miejsce zajmuje kasta Czaranów, w przeszłości prawdopodobnie spełniająca jakieś funkcje kapłańskie lokalnych kultów żeńskiej mocy *siakti*.

³ Doskonałym współczesnym opracowaniem na ten temat jest książka angielskiego antropologa P. Vitebskyego (Vitebsky 1995).

W tej wspólnotcie funkcje bóstw opiekuńczych spełniają legendarne postacie radżpuckich joginów, siddhów lub mahasiddhów oraz kobiety z kasty Czaranów. Pozostałe nieziemskie istoty w wiejskim krajobrazie Gudżaratu, w tym demony, dusze zmarłych nagłą śmiercią należą do wspólnoty wiejskiej, kastowej czy lineażowej. Nie wymagają one żadnych kapłanów, nie można jednak zapomnieć o ich potrzebach.

Dostrzec można pewne podobieństwa w obu przykładach. W przypadku kultów plemiennych bóstwa mniejsze mają charakter kultu przodków, jako członków wspólnoty żywych. U pasterzy z Gudżaratu lub innych grup zaliczanych do *ter tansli* obdarzanych przez nich czią bogowie mniejszych uznać można za zmarłych członków szerszej wspólnoty, której stanowią część.

Kulty plemienne mają charakter bardziej autonomiczny, kulty ludowego hinduizmu są natomiast częścią szerszego regionalnego kompleksu społecznego i kulturowego. Wspólną cechą jest fakt istnienia silnych więzów opartych na podstawach rodzinnych. W istocie jednak w zhierarchizowanym systemie warnowym Indii życie społeczne rozwija się na poziomie lineażu czy kasty.

Kult bóstw opiekuńczych podkreśla wagę lineażu i kast, a ich duże znaczenie jest przejawem ich postawy wobec podzielonego na segmenty świata. W takim widzeniu świata człowiek jest częścią wspólnoty (lineaż, ród, kasta, *ter tansli*). Na poziomie grupy plemiennej żyje on wśród członków rodu żywych i zmarłych. Grupy, które na skutek przemian historycznych zostały włączone do hinduizmu, weszły w skład lokalnej wspólnoty, na czele której znajdował się patron, najczęściej radżput oraz bramin. Więzy między nimi charakteryzowała zasada zależności patron-służba, podobnie jak w systemie *džadźmani*⁴.

W kulcie bogów mniejszych wspólnoty lokalnej większego znaczenia kosztem zmarłych przodków nabrały postacie zmarłych patronów lub innych grup posiadających znaczącą pozycję. Na skutek wzrastającej pozycji braminów w takich wspólnotach, znaczenie dawnych kultów zmalało. Zastąpili ich bogowie bramińscy, o ponadregionalnym charakterze. Towarzyszył temu proces degradacji lub wręcz demonizacji dawnych bóstw do rangi bogów mniejszych lub demonów. Nastąpiło „rozszczerzenie” wspólnoty na ludzi, zajęcia, zachowania czyste i nieczyste lub godne i niegodne.

Głównym sposobem komunikacji z bogami mniejszymi i przodkami pozostało osiąganie stanów transowych. Jest ono możliwe tylko w tradycyjnych wspólnotach, których przetrwanie uzależnione jest od zabiegów zmierzających do podtrzymania równowagi między własną tradycją a wymogami życia w szerszym otoczeniu.

⁴ System *džadźmani* (sans. *jajmani*) – świadczenie wzajemnych usług w lokalnym systemie gospodarki, stworzonym w księstwach feudalnych Indii, usankcjonowany zasadami hinduizmu.

Czym jest wiedza lub mądrość płynąca z transu, opętania? Wiąże się to z pewnym rodzajem wrażliwości religijnej odbierającym rzeczywistość kategorii istot duchowych. Dotykamy tu zagadnienia dwóch przeciwnych postaw religijnych, z których jedna opiera się w większym stopniu na bezpośrednim doświadczeniu, druga na wierze. Na bazie pierwszej szanse rozwinięcia się miała magia, na bazie drugiej mitologia.

Są dwa rodzaje kontaktu z bóstwem: pierwszy za pośrednictwem osób spełniających funkcje medium między obu światami, drugi za pośrednictwem obrzędów i rytuałów kapłańskich.

Wspólnota i tworzące ją jednostki nastawione są na odbiór najmniejszych sygnałów pojawiających się całkiem nieoczekiwanie, które traktuje się jako zagrażające równowadze. Żyją według rytmu przyrody, rozpoznawalnym i znaczącym w danym środowisku. W tym przypadku nie różnią się od rozwiniętych bramińskich kultów religijnych. W hinduizmie różne dawne formy i techniki rozpoznawania przyszłości zastąpiła astrologia.

Mnogość sygnałów stanowi często szum informacyjny, nad którym trudno zapanować. Aby tego uniknąć człowiek miał dwie drogi przed sobą:

- szukać siły pozwalającej mu uniezależnić się od zmian dookoła i uzyskać odporność na niepowodzenia. To zadanie podejmowane i preferowane było przez, z jednej strony, religie uniwersalistyczne, z drugiej zaś przez różne formy ascezy dające wewnętrzną moc;

- druga droga doprowadzić miała do osiągnięcia umiejętności rozpoznawania i reagowania na wszystkie, nawet najmniejsze sygnały, płynące z otoczenia, a świadczące o zmianach lub istnieniu wielu nieznanych do tej pory sił i rytmów. Odpowiednie reagowanie na nie oznaczało podporządkowanie się ich woli.

W pierwszym przypadku rozwijane są takie umiejętności jak: siła wiary, rozumienie sensu egzystencji ludzkiej, podążanie za nakazami wiary, przestrzeganie norm, np. czystości, lub pokonywanie własnych słabości.

W drugim przypadku rozwija się zdolność rozpoznawania sygnałów, znaków na drodze opracowywania technik wróżbiarskich, poddawanie się rytmowi wewnętrznemu i zewnętrznemu, bycie w zgodzie z tym ruchem.

Z czego wypływa fakt podążania tymi drogami? Czy cywilizacja, edukacja czy nauka podsuwa inne rozwiązania? Czy przyczyna leży gdzie indziej, np. w więzach rodzinnych? Co w takim razie powoduje zmiany więzi rodzinnych?

W kultach „bogów mniejszych” wspólnota stanowi część danej ziemi, czy środowiska i żyje rytmem tej ziemi, na który składają się pejzaż, zwierzęta, roślinność, ludzie. Dla kultów wiejskich Gudżaratu charakterystyczne jest doświadczenie żeńskiej boskiej energii *siakti*. Mit bogini opiekuńczej pasterzy Rabari Mommai Maty i jej 12 synów węzowych (radżpuckich herosów, m.in. Pabudzi, Waczra, Wasuki, Guga, Nagnath, Ramder, Tunwar) wskazuje na charakter zależności między żeńską energią boskości i męskimi bogami mniejszymi. Doświadczanie energii *siakti* jest powszechne, a rozpoznawane sygnały pojawiają się praktycznie w każdej dziedzinie życia, rytmów przyro-

dy, z obserwacji dobrobytu całej wspólnoty, snów, okoliczności przyjmowania ofiary przez bóstwa, przypadki choroby lub śmierci, nieszczęścia, wydarzenia z otoczenia społecznego, z kontaktów z przodkami.

Proces osłabienia siły tradycyjnej wspólnoty, tzn. lineażu czy rodu, na rzecz wspólnot nowego rodzaju widoczny jest w sferze ewolucji bogów mniejszych, zmian zachodzących w relacjach między nimi.

Wyżsi bogowie hinduizmu Brahma, Wisznu, Śiwa nie mają najczęściej charakteru opiekuńczego, chociaż Śiwa jako patron Benares lub regionu Uttar Khand posiada takie cechy. Należą do innego systemu przekonań, który znalazł swoje miejsce w tradycyjnej społeczności, kiedy wspólnota ta stała się częścią większej wspólnoty. Przyjmują jednak rolę bogów większych, obcych, należących do obdarzonych większą siłą społeczności dominujących w regionie i z tego powodu należy się z nimi liczyć.

LITERATURA

- Aiyappan A.
1976 *Deified Men and Humanized Gods. Some Folk Bases of Hindu Theology*, [w:] *The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*, Agehananda Bharati (red.), The Hague-Paris, s. 139-148.
- Blackburn S.
1985 *Death and Deification: Folk Cults in Hinduism*, „History of Religions”, vol. 24, nr 3, s. 255-274.
- Coccari D.
1990 *The Bir Babas of Banaras and the Deified Dead*, [w:] *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, Alf Hiltebeitel (red.), New Delhi.
- Crooke W.
1896 *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, t. I-II, London.
- Knipe D.
1977 *Sapindikarana: The Hindu Rite of Entry into Heaven*, [w:] Frank E. Reynolds, Earle H. Waugh (red.), *Religious Encounter with Death Insights from the History and Anthropology of Religions*, London, s. 117-138.
- O'Malley L.
1935 *Popular Hinduism. The Religion of the Masses*, London.
- Pocock D. F.
1973 *Mind, body and wealth: a study of belief and practice in an Indian village*, Oxford.
- Prakash G.
1986 *Reproducing Inequality: Spirit Cults and Labor Relations in Colonial Eastern India*, „Modern Asian Studies”, vol. 20, nr 2, s. 209-230.
- Smith J. D.
1986 *Where the Plot Thickens: epic moments in Pabuji*, „South Asian Studies”, vol. 2, s. 53-64.
b.r.w. *Worlds Apart: Orality, Literacy and the Rajasthani Folk- Mahabharata*, maszynopis w posiadaniu autora.
1991 *The epic of Pabuji: a study, transcription and translation*, Cambridge.
- Sontheimer G. D.
1989 *Pastoral deities in Western India*, Oxford.

Srinivas M.

1965 *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Bombay.

Thapar R.

1981 *Death and the Hero*, [w:] *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*, S.C. Humphreys, Helen King (red.), London, s. 293–315.

Traktat...

1985 *Manusmṛiti czyli Traktat o zacności*, Manu Swajambhuwa, Warszawa.

Van der Veer P.

1992 *Playing or Praying: A Sufi Saint's Day in Surat*, „Journal of Asian Studies”, vol. 51, nr 3, s. 545–564.

Vitebsky P.

1995 *Dialogues with the Dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India*, Cambridge.

DAGNOSŁAW DEMSKI

NON-BRAHMANIC SOURCES OF FOLK HINDUISM. MINOR DEITIES

Summary

In the literature concerned with Hinduism we often find the terms: “minor gods”, “inferior deities” or “other deities”. In the descriptions of the religions of India where deities are mentioned they are usually preceded by great gods of Hinduism, especially the great trinity – Brahma, Vishnu and Shiva. Each of these two groups of gods was ranked among one of two opposed categories according to many distinctive features, e.g. all Indian vs local or regional range of their activity or kind and size of power attributed to them. The author's question is: what lies behind these concepts? The answer throws more light on the problem of non-Brahmanic sources of folk Hinduism.

It remains in accordance with the postulate of complementing written sources with the context in which they came into being. This is the task of field researchers – ethnographers and folklorists. Various categories of minor deities were mentioned as early as the Codex of Manu. They also appear in the works of more recent authors whose main approaches to this problem are discussed in the article. According to more traditional approach minor deities were regarded as demons and evil forces. Later interpretations of local pantheons of minor gods try to see in them either the folk version of the epic of Ramayana or deification of the dead and ancestors. Some others explain them as an example of the syncretism somewhere between Hinduism and Islam or symbolic expression of the mosaic of local social relations, or else, ancestor worship. In the next part of the article the author presents his own classification of minor gods into some categories. In order to rank particular deities to this or that category he had to emphasize some of their attributes as distinctive and disregard other ones. There are categories of tutelary gods of local communities. They are often female deities. Local gods and the guardians of the borders of villages and fields make up a similar category. Their task is the defense of a given territory. They are entirely male but strongly connected with female tutelary ones with mythical kinship ties. In lower-status castes or in communities with stronger tribal influences there is a category of gods – ancestors, founders of the village, clan or lineage. All these three categories of minor deities have one thing in common: their close association with a particular kind of social unit: descent group, caste or a group of castes with common descent and history (e.g. *ter tansli* of Gujarat) or a territorial community.

According to folk imagination the areas around settlements which are economically exploited are populated with ancestors, members of the community. Beyond the borders of those areas there are territories inhabited by spirits of animals and other ghosts and the

community has no strong hold over them. In tribal communities classified outside the caste system the situation is similar – the countryside is perceived as the area inhabited by numerous supernatural beings. They are generally personifications of natural phenomena or numerous ancestors. Due to the assimilation of tribal groups into Hinduism changes took place. In the cult of minor gods of local communities the figures of dead patrons or figures from other groups of important status acquired more significance at the expense of dead ancestors. Owing to growing position of the Brahmins in those communities the significance of older cults diminished. They were replaced by Brahmanic gods of pan-regional character. It happened together with degradation or even demonization of former gods to the rank of minor deities or demons. A “split” of the community appeared, a division of people, their occupations and behaviour into pure and polluted, respectable and disrespectable.

Higher gods of Hinduism have usually no attributes of tutelary deities and they are not part of local communities. They come from other belief system which found its place in traditional communities after those communities had been included into bigger society. The gods took the role of major, alien gods belonging to communities endowed with greater power and dominant in the region and because of that they should be respected.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek