

BARBARA GRABOWSKA

Uniwersytet Warszawski

ŚWIAT BOGÓW I LUDZI W ŚREDNIOWIECZNYCH POEMATACH BENGALSKICH

Mangale¹ (*maṅgal*), narracyjne religijne poematy epickie, opiewające czyny i chwałę głównych bóstw ludowych Bengalów: Manasy (Manasā), bogini węży, Āndi (Cāṇḍī), małżonki Śiwy (Śiva) i Dharmathakura (Dharmatḥākura), stwórcy i Najwyższego Boga, ale także pomniejszych jak Szaszthi (Śaṣṭhī), opiekunki niemowląt, czy Śitali (Śitalā), bogini ospy, powstawały od XV do XVIII wieku. Można jednak przypuścić, że poszczególne wątki były znane dużo wcześniej (X–XII w.). Źródłem dla tych cennych zabytków poezji średniowiecznej były podania i mity plemienne, może jeszcze przedaryjskie, oraz literatura klasyczna. Warto zastanowić się, jaki panteon bogów wykreowali w nich poeci, w jaki sposób „oswoili” wizerunki rodzimych bóstw i nadali im cechy znanych postaci Wielkiej Tradycji.

Podstawowym problemem bóstw mangali było to, że początkowo czciły je tylko domowymi obrzędami wiejskie kobiety i nie otrzymywały jak uznani bogowie ofiar typu pudża (*pūjā*). Poematy te miały na celu uzasadnienie ich prawa do tej ofiary.

Wyjątek stanowi Śiwa, który w mangalach jest bogiem powszechnie czczonym przez śmiertelników. To z grona jego wyznawców pochodzą czciciele innych ludowych bóstw.

ŚIWA

W triadzie hinduskiej Śiwa (Śiva) jest bogiem niszczącym świat w straszliwym tańcu tandawa (*tāṇḍava*) i jednocześnie potężnym joginem, kontemplującym na śnieżnych szczytach Himalajów. To on spopiela ogniem swego trzeciego oka boga miłości Kamę (Kāma) i jako asceta z ciałem natartym popiołem, okrytym skórą

¹ Podstawowym dziełem o mangalach jest Bhattacharya 2006. Sporo szczegółowych informacji dają historie literatury: Sen 1970, 1991, Bandyopādhyāy 1966 i inne. Do znaczących prac w badaniach nad mangalami należą: Maity 1966, Smith 1980, Dimock 1989, Manna 1993, Nicholas 2003, 2008, Curley 2008 i inne.

tygrysią, oplecionym węzami, wędruje po świecie z rzeką Gangą (Gaṅgā), płynącą w jego splątanych włosach.

W Bengalu w pieśniach ludowych i obrzędowych hymnach, rozbrzmiewających w czasie świąt na wsi, Śiwa nosi te same imiona, przydomki, tak samo wygląda, wszystkie te zewnętrzne cechy są takie same, ale wypełnione odmienną treścią. W czasie dorocznego święta, znanego pod rozmaitymi nazwami w różnych częściach Bengalu: gambhira (*gambhīra*), carak (*carak*), gadżan (*gājan*), Nilapudża (*Nilapūjā*) (Bhattācārya 1965: 243–256), odprawianego pod koniec roku kalendarzowego (koniec miesiąca *caitra* – marzec/kwiecień), czci się go jako boga wegetacji, urodzaju i płodności, opiekuna rolników (Bhattācārya 2006: 144). Recytuje się strofy o uprawie roli, pochodzeniu ziarna, muszli, glinianych naczyń, miedzi, sznura i wielu innych potrzebnych wieśniakom przedmiotów (Bhattacharya 1977: 59–60). Ważną częścią obrzędów są zaślubiny Śiwy z Gauri (Gaurī)², odpowiednie ich odprawienie zwiększało płodność ziemi i napełniało ją ziarnem.

Także pieśni ludowe opisują Śiwę jako rolnika, który orze pole i zbiera plony, by zapewnić byt rodzinie. Jest biedakiem i nie stać go na kupno bransolet z muszli, o które upomina się Gauri (Māiti 2001: 105–109).

Wątki tych pieśni odnajdujemy w poematach o Śiwie tzw. *Śiwamangalach* (*Śivamaṅgal*) (Bhattācārya 2006: 158–160), powstających w XVII i XVIII wieku. Namówiony przez Gauri do uprawy roli Śiwa zszedł na ziemię wraz ze służącym Bhimā (Bhīma). Bhima zorał pole i zasadził ryż. Wprawdzie Gauri nie brakowało już pożywienia w domu, ale powstał nowy kłopot: Śiwa, zainteresowany kobietami z plemienia Koć, nie chciał porzucić ziemi. Bogini przybrała postać pięknej rybaczki (*bāgdinī*) i nakłoniła go do powrotu na górę Kajlasę (*Kailāsa*). Mędrzec Narada (Nārada) powiadomił ją, że bransolety z muszli zapewnią jej szczęśliwy związek małżeński. Bóg był jednak biedakiem, nie miał pieniędzy na biżuterię dla niej. Obrażona Gauri wróciła do domu ojca. Za radą Narady Śiwa udał się po żonę jako sprzedawca bransolet. Gauri dała się udobruchać, z bransoletami na dziesięciu dłoniach wróciła na Kajlasę.

Najpopularniejszym poematem poświęconym Śiwie był utwór Rameśwara Ćakrawartina (Rāmeśvar Cakravartī) – *Śiwasankirtan* (*Śivasankīrtan* – *Pieśń o Śiwie*, XVIII w.). Poeta wprowadził do swego dzieła wątki puraniczne dotyczące jego małżeństwa z Sati i Gauri. W tej części nie wykazał się oryginalnością, lecz snując wątki ludowe – o łowieniu ryb, uprawie roli i o bransoletach z muszli – udowodnił, że jest utalentowanym twórcą, pełnym prostoty i pomysłowości, ukazującym sceny z realnego życia.

W mangalach opiewających boginie Manasę i Ćandi brak aspektu Śiwy rolnika. Gauri tylko czasami próbuje zachęcić męża, by utrzymywał rodzinę z uprawy roli zamiast żebrac o pożywienie. Śiwa jest biednym starcem zainteresowanym innymi kobietami, ma dwie zazdrosne, kłótlive żony i dwóch synów. Gauri stale

² Gauri, inne imię małżonki Śiwy.

czyni mu wyrzuty z powodu nieodpowiedniego zachowania: żebrania, kontaktów z kobietami z niskich kast, niestosownego stroju, zażywania narkotyków itp.

Bengalski mit kosmogoniczny (Dasgupta 1976: 259-301), który zamieszczali w pierwszej części swych poematów liczni poeci, obdarzył Śiwę rodzicami. Ojcem stał się Najwyższy Bóg, Dharma Nirandżana (Nirañjana), matką - Pierwsza Bogini, Adjaśakti (Ādyāśakti), a braćmi – Brahma (Brahma) i Wisznu (Viṣṇu).

Mangale starają się utożsamić Śiwę, biedaka z dawnych wierzeń plemiennych, z bogiem z Wielkiej Tradycji. Jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu było wprowadzenie do powstającego tekstu wątków z klasyki sanskryckiej, epopei i puran, które dowodziły, że ten biedak i żebrak to mimo wszystko pan bogów rezydujący na Kajlasie. Tak właśnie postąpił Mukundaram Ćakrawarti (Mukundarām Cakravartī – XVI w.), jeden z najznakomitszych poetów Bengalów. Pierwsza część jego utworu zatytułowanego *Āndimangal* (*Cāṇḍimaṅgal*), uznanego za najdoskonalsze dzieło literatury średniowiecznej, zawiera długą opowieść o małżeństwie Śiwy z Sati i z Parwati (Pārvatī) oraz narodzinach ich synów Ganeśi (Gaṇeśa) i Karttikeji (Karttikeya). Poeta z wielkim artyzmem w pełnych humoru scenach odmalował obraz dziejów małżeńskich Śiwy wzorując się na poemacie Kalidasy (Kālidāsa) „Narodziny Kumary” (*Kumārasambhava*)³.

Mukundaram rozpoczął opowieść od mitu kosmogonicznego (KC. 35-42). Z jego wersji wynika, że Sati, najstarsza córka Dakszy, była wcieleniem Pierwotnej Bogini Adidewi (Ādīdevī), którą wyłonił ze swego ciała Anadi (Anādi), bóg bez początku.

Sati to pierwsza ukochana żona Śiwy. Przybyła do jego domu jako siedmioletnie dziecko. Czuła się samotna, nie miała żadnej przyjaciółki, brakowało jej najpotrzebniejszych rzeczy, marzyła o ryżu ugotowanym przez matkę. W dodatku Daksha był niezadowolony z zięcia i nie zaprosił Śiwy na odprowadzanie przez siebie wielką ofiarę. Sati dowiedziała się o wielkiej uroczystości w domu ojca i zwróciła się do męża z prośbą:

...Od wielu dni pragnęłam pójść do domu ojca, ale bałam się prosić o to.
Ze ślubną pomyślną nicią na ręku przyszłam do twego domu, gdy miałam
tylko siedem lat. Oddal wrogość, spełnij moje pragnienie, zjem ryż
ugotowany przez matkę...

Ciradin āche āś yāiba bāper pās nibedan nāhi kari ḍare II
sumaṅgal sūtra kare ānu tomar ghare pūrṇa vatsar haila sāt I
dūr kara aparadh pūraha maner sādha māyer randhane khāba bhāt II (KM. 51).

³ Kālidāsa's *Kumārasambhava* 1995, Cantos I-VIII, Edited with the Commentary of Mallināths, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M. R. Kale, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi.

Kālidāsa's *Kumārasambhava*, *The Origin of the Young God* 1990, Translated, with Annotation and Introduction, by Hank Heifetz, Motilal Banarsidass Publishers PVT.LTD, Delhi.

Ta żalosa prośba nie wzruszyła serca Śiwy. Sati wyruszyła w drogę mimo zakazu męża. Gdy spytała ojca, czemu dał innym zięciom szaty i ozdoby, a Śiwę źle potraktował, rozgniewany Daksza zgañił złymi słowami męża córki (KM. 55–56).

Sati poczuła się zhańbiona tym postępkim ojca i w stanie jogicznym porzuciła życie. Śiwa na wieść o jej śmierci zniszczył ofiarę Daksy, umieścił ciało żony na głowie i tak zaczął wędrować po świecie. Gdy Wisznu pociął dyskiem jej ciało, bóg pograżył się w medytacji (KC. 67).

Bogowie tymczasem znaleźli się w wielkim kłopotcie. Demon Taraka, który zyskał wielką moc, wypędził ich z niebios. Pokonać mógł go tylko syn Śiwy. Parwati, córka władcy gór Himawanta (Himavant) i Menaki (Menakā), w którą wcieliła się na prośbę bogów Sati, była jedyną kobietą zdolną przerwać jego medytacje w Himalajach. Gdy młodej bogini starał się pomóc bóg miłości Kama wraz ze swą małżonką Rati (Rati), Śiwa spopielił go ogniem trzeciego oka. Zawiedziona Parwati rozpoczęła surowe umartwienia. Śiwa przybył do niej w przebraniu, poddając próbie jej determinację. Bogini wyszła z niej zwycięsko i groźny bóg poślubił ją w końcu (KC. 63–102).

Inni poeci naśladowali Mukundarama, również koncentrując się przede wszystkim na motywach związanych z życiem rodzinnym Śiwy. Nie interesowały ich natomiast czyny bohaterskie Śiwy: zabicie demonów Gadźasury (Gajāsura), Andhaki (Andhaka), pokonanie synów Taraki itp.

Obraz dalszego losu małżonków po zaślubinach pochodzi z innych źródeł - folkloru lub własnej fantazji twórców, w tekstach klasycznych napotyamy tylko na pojedyncze strofy o zazdrości Parwati, jej dąsach itp. Małżeńskie perypetie Mukundaram ukazał w dużym stopniu w świetle komicznym. Taka jest scenka, w której Parwati występuje w roli rozleniwionej córki zabawiającej się grą w kości z przyjaciółką, zostawiając matce troskę o wykarmienie jej licznej rodziny: Śiwy, dwóch synów, trzech służących, oraz gromady duchów, upiórów i węży (KC. 111–113).

Śiwa, Parwati i ich synowie to jedyna opisywana w literaturze Indii boska rodzina. Karttikeja, bóg wojny, według tekstów klasycznych nie urodził się z łona Parwati. Nasienie Śiwy zostało złożone do ognia, który przekazał je wodom Gangi, a ta posłała je w przybrzeżne trzciny w Himalajach (Sinha 1979: 19). Ganeś o słoniowej głowie według najbardziej popularnej wersji klasycznej bogini sama stworzyła, a Śiwa nie wiedząc, że to jej syn, ściął mu głowę. Przyprawiono mu potem głowę słonia.

U Mukundarama Parwati ulepiła figurkę chłopca o czterech rękach z olejku, past, kosmetyków i zanieczyszczeń usuniętych z jej ciała. Nie starczyło jej papki na głowę. Śiwa pojął, że Parwati pragnie syna. Na jego znak Nandin obciął głowę słonia, bóg dołączył ją i ożywił figurkę (KC. 103–107). Według *Padmapurany* (*Padmāpurāṇa*) bengalskiej natomiast, Ganeśa stracił głowę z powodu „złego spojrzenia” Saturna (Śani) (BP. 44–45).

Gdy na zaproszenie Parwati przybyły planety (*graha*), a nie pojawił się Saturn, bogini rozgniewała się, przekonana, że Śani nie zdoła zaszkodzić synowi Śiwy.

Myliła się jednak. Śani spojrział na chłopca i jego głowa znikła. Gdy przyprawiono mu głowę słonia, Parwati rozpaczała z powodu jego wyglądu, ale Brahma pocieszał ją, mówiąc, że Ganeśa będzie otrzymywał ofiarę jako pierwszy.

Dżagadździwan (Jagajjīvan) zaś twierdził, że Parwati obu synów urodziła w normalny kobiecy sposób, choć w dziwnych okolicznościach. Gdy po ślubie Śiwa przywiózł ją do domu, powitała ich Ganga, starsza żona. Śiwa korzystając z tego, że zmęczona młoda małżonka szybko zasnęła, po cichutku wsunął się do komnaty Gangi i tam spędził noc (MM. 69). Parwati jednak obudziła się i odnalazła męża u Gangi. Gdy wybuchła kłótnia między dwiema żonami, Śiwa uciekł z domu i długo nie wracał. Parwati udała się do niego przybrawszy postać mleczarki i spędziła z nim noc. Narodził się Ganeśa. Gdy Śiwa nadal nie wracał, Parwati oczarowała go jako Kućuni (Kucunī), kobieta z plemienia Koć. Po tym spotkaniu narodził się Karttikeja (MM. 76).

Życie z mężem ascetą rodziło wiele kłopotów. Według Mukundarama, największym problemem okazało się zapewnienie pożywienia dla rodziny. Gdy Śiwa z żoną i synami przybył po długim pobycie u teścia na Kajlasę, okazało się, że nie mieli nic do jedzenia. Pan trójświata dosiadł byka i krążył od domu do domu, prosząc o jałmużnę (KM. 113–114). Wszyscy zbiegali się, by popatrzeć na jego sztuczki. Jego boskie atrybuty, trzecie oko, węże owijające jego ciało, Ganga we włosach stały się elementami widowiska: ogień na czole płonął, z włosów wylewała się woda, węże syczały, a bóg tańczył, śpiewał oraz grał na bębenku i rogu (AnM. 149–150). Widzowie hojnie obdarzali go jałmużną.

Oto skarga bogini w tekście *Narajandewa* (*Nārāyaṇdev*):

Sześć osób zasiada do posiłku. Syn Karttikeja je sześcioma ustami, pięcioma ustami – ojciec, czterema ustami je Ganga, siedmioma pyszczkami – wąż. Twój drugi syn ma głowę słonia, nie da się łatwo napelnić jego brzucha. Stary odźwierny Nandin też ma gardło jak inni, a kłopot mój. Nie przepędzę przecież pawia, on też na mojej głowie, szczur Ganeśi podjada ukradkiem. Ja podaję przygotowane potrawy, a wszyscy sobie beztrósko siedzą i czekają.

Chay jane khāo basi hasta pākhāliyā II chay mukhe putre khāy pañcha mukhe bāpe I cāri mukhe gaṅgā khāy sapta mukhe sāpe I ār ek putra tava gajer badan I alpete nā hay tār udar pūraṅ II nandī nāme burā dvārī āche ye tomār I galā sama khāy tabu akhyāti āmār II mayūre khedāte nāi ha'la bāra dāy I gaṇeśer indure lukāye khule khāy II rāndhiyā bāriyā diyā sabār sammukhe I niścinte basiyā thāki hasta diyā buke II (BP. 51).

Małżeńskie spory to ulubiony wątek Bengalczyków. Bawiło ich szczególnie ukazywanie skutków zderzenia archaicznego mitu o Śiwie z ówczesnymi normami religijnymi i społecznymi. Małżonkowie mają do siebie wiele pretensji. Parwati stała się zazdrosną, kłótliwą kobietą, którą irytowała śmierdząca skóra tygrysa okrywająca ciało męża, towarzyszące mu duchy i węże, niedostatek w domu, brak towarzystwa przyjaciółek. W dodatku Śiwa był narkomanem i miał skłonność do kobiet z plemienia Koć, rybaczek, czy z grup pozakastowych – *ḍomānī* (PP. 13).

Bóg z kolei narzekał, że choć przynosi wiele pożywienia, to stale jest głodny, a żona nigdy nie powie mu dobrego słowa (KC. 117–118).

Mangale nie ukazują Śiwy, Sati i Ćandi w aspekcie boskim, jak to uczynił Kalidasa. Bosczy małżonkowie jakby zapomnieli, kim są i na moment zamienili się w wieśniaków bengalskich, zatroskanych kłopotami dnia codziennego, cierpiących niedostatek, przeżywających ludzkie radości i cierpienia, a szczyt Kajlasy stał się wiejską chatą.

ĆANDI, MAŁŻONKA ŚIWY

Małżonkę Śiwy tak jak jej męża można odnaleźć w większości mangali w mniej lub bardziej znaczącej roli. Znana jest pod wieloma imionami: jako Durga (Durgā), Kali (Kālī), Parwati, Uma (Umā), Ćandi itd. Ma dwa podstawowe aspekty: jako Uma Parwati jest żoną i matką, a jako Durga Kali – wojowniczką, która zbawia świat od demonicznych sił chaosu, ratując bogów z opresji. Poza tym jest zawsze Mahadewi (Mahādevī), Najwyższą Istotą, Pierwotną Energią, Adjaśakti. Włada życiem i płodnością ludzi, zwierząt i roślin. Mangale prezentują wizerunek bogini we wszystkich jej rolach: jako córki, zakochanej narzeczonej zdobywającej męża surową ascezą, wiernej, choć nadmiernie kłótlivej młodej żony, oddanej matki, łaskawej opiekunki dla wyznawców i groźnej wojowniczki pokonującej wrogów.

Wprawdzie najstarszymi zachowanymi mangalami są pochodzące z końca XV wieku poematy głoszące chwałę wężowej bogini Manasy autorstwa Widżaja Gupty (Vijay Gupta) i Wipradasa Piplai (Vipradās Piplāi) (Bandyopadhyay 1966: 97, 110), ale jeśli weźmiemy pod uwagę chronologię narracji, to najstarszy okres w wykreowanym świecie mangali prezentują teksty poświęcone Ćandi.

Na początku opowieści bogini *Ćandimangali* jest lokalnym bóstwem plemieniem, nie otrzymuje jeszcze ofiary na ziemi i musi dopiero o nią zabiegać, podczas gdy w *Manasa-* i *Dharmamangalach* jest już powszechnie czczona i sławia ją wszyscy śmiertelnicy. To Manasa i Dharma muszą się starać o ofiarę rywalizując z nią.

Ćandimangale opisują sposoby, dzięki którym bogini zdobywała wyznawców, by osiągnąć swój cel, tj. ofiarę typu pudża (*pūjā*). Sprowadzała na ziemię za pomocą kłątwy niebian, by zapoznali śmiertelników z jej chwałą i czynami oraz szerzyli jej kult na ziemi. Na początku każdego poematu znajduje się rozdział, w którym opisuje się okoliczności, w jakich na bohatera została rzucona kłątwa, w wyniku której narodził się w świecie śmiertelnych. Ci wygnańcy z raju to główni bohaterowie mangali. Kłątwa spada na nich za jakieś drobne przewinienie. Bosczy tancerze, śpiewacy lub muzycy pomylili takt, synowie Indry niesprawiedliwe rozstrzygnęli spór Śiwy i Parwati o wygraną w grze w kości, czy też zbierając kwiaty na ofiarę, spóźnili się. Winowajca ponosił w niebiosach śmierć, ciało płonęło na stosie, a duszę zabierała bogini i wprowadzała w ciało przyszłej matki. Bohater

lub bohaterka rodzili się na ziemi, ich pobyt w świecie śmiertelnych był chwilowy, wysłani z misją specjalną, spełniali swe zadanie szerząc kult bogini, składali jej ofiary i potem wracali do niebios (PPJ: 343). W ten sposób dzieje bogów w man-galach splatały się z losami ludzi. (Clark 1955: 513).

W tekstach klasycznych Wisznu zstępuje na świat na zbugę złoczyńcom i dla zachowania dharmy. W poematach bengalskich w takiej zagrażającej chaosem sytuacji pomniejsi niebianie zostają zesłani na ziemię kłątą przez wielkich bogów.

Bogini ukazana w pierwszej części *Āndimangali*, tzw. *devakhaṇḍa*, rozdziale o bogach, w opowieści o myśliwym Kalketu to Āndi, Pani Lasu (Vanadevi), opiekunka myśliwych i zwierząt, zsyłająca powodzenie na polowaniu. Poeta utożsamiał ją z Mahiszamardini (Mahiṣamardinī), poskromicielką demonów, boginią wojny, opisaną w *Dewimahatmja* (*Devīmāhātmya*)⁴, sanskryckim tekście sławiącym ją jako Najwyższą Istotę (Dasgupta 1960: 49; Erndl 1933: 23–20). Przez tego typu zabieg Mukundaram wyraźnie dawał do zrozumienia, że opisywana przez niego w dalszych kolejnych częściach Āndi jest ową dobrze znaną z klasyki boginią. Późniejsi poeci naśladowali go koncentrując się przy tym na wątkach związanych z życiem rodzinnym Śiwy.

Proces wchłaniania nowych kultów został zobrazowany w tekście Mukundarama dwiema opowieściami: o myśliwym Kalketu, który dzięki łasce bogini został królem oraz o kupcu Dhanapatim i jego dwóch żonach. Na przykładzie dziejów Kalketu poeci ukazują realne korzyści, jakie osiąga wyznawca Āndi. Bogini sama podjęła działania w tym przypadku, przybyła do jego chaty w postaci pięknej szesnastoletniej dziewczyny i zażądała, by założył królestwo, w którym w świątyni będzie składał jej ofiarę bramin i wygłaszał przed jej wizerunkiem *Dewimahatmję* (KC. 290). Kult Leśnej Bogini myśliwych i opiekunki zwierząt przez utożsamienie z wojowniczą Mahiszamardini stał się kultem królewskim.

Za podobny przykład służy narracja Mukundarama o Khullanie (Khullanā), drugiej żonie kupca Dhanapatiego, która dzięki łasce bogini zyskała miłość męża, urodziła syna i przeszła zwycięsko przez wszystkie próby czystości, których żądali krewni. Khullanę z kultem łaskawej opiekunki kobiet zapoznały niebianki (DhU. 99–103), ale potem bogini sama weszła w bliskie, bezpośrednie relacje ze swą wyznawczynią i stale nad nią czuwała. Przychodziła na każde wezwanie, pocieszała, ocierała łzy, ratowała w niebezpieczeństwie.

Także z hymnów, które wygłaszała Khullana wynika, że łagodna opiekuńcza bogini, czczona początkowo w lesie kobiecym obrzędem, jest jednocześnie groźną poskromicielką demonów: Mahiszy, Mangali (Maṅgala), Śumbhy (Śumbha), Niśumbhy (Niśumbha) i innych oraz chroni trójświat przed ich zakusami (DhU. 101–102).

⁴ *Dewimahatmja*, część *Markandejapurany* (*Mārkaṇḍeya-Purāṇa*) (rozdz. 81–93), powstała ok. V–VI w. n.e. (Hazra 1987: 12), według Nicholasa 2003: 79 najstarsze fragmenty pochodzą z III w. n.e.

MANASAMANGALE

Świat bogów opisany do tej pory, to świat ukazany przez *Āndimangale*, *Manasamangale* natomiast, opiewające wężową boginię Manasę, rysują bardziej pogłębiony, dokładniejszy obraz.

W tych tekstach władcą bogów jest również Śiwa, przy jego boku znajdują się dwie żony, boginie Ganga i Āndi, powszechnie czczone ofiarami przez wyznawców. O czcicielu na ziemi natomiast musi się starać Manasa, bóstwo niskich kast rybackich. Mangale uzasadniają prawa bogini do ofiary i miejsca w panteonie bogów faktem, że jest ona córką Śiwy. Narodziła się z nasienia boga bez pośrednictwa łona kobiecego (*ayonisaṁbhava*) w świecie podziemnym (VG1. 7). Manasa pretendowała do miejsca w domu ojca na Kajlasie i wyruszyła do świata śmiertelnych. W zagajniku kwiatowym ujrzał ją Śiwa. Okazał nadmierne zainteresowanie piękną dziewczyną, nie uwierzył, że jest jego córką. Manasa spojrziała na niego spojrzeniem gniewu i Śiwa upadł na ziemię (VG1. 14). Po zastanowieniu przywróciła go do życia. Bóg wprowadził na Kajlasę córkę ukradkiem, budząc gwałtowne podejrzenia swej żony. Zazdrosna bogini uznała piękną dziewczynę za swą rywalkę, pobiła ją i uszkodziła jej jedno oko (VG1. 18–19). Manasa w końcu straciła cierpliwość, zamieniła się w węża i śmiertelnie ukąsiła okrutną macochę, w innej wersji zabiła ją spojrzeniem oka z trucizną, udowadniając w ten sposób swoją potęgę. Zrozpaczony Śiwa pochwycił ciało żony w objęcia i płacząc błagał o życie żony. Manasa ożywiła Āndi. Choć Śiwa był władcą bogów, to okazało się, że jego własna córka ma większą moc, władała nektarem nieśmiertelności i trucizną, dowiodła swej siły zabijając i przywracając do życia jego samego i Āndi. Mimo to jej próba zamieszkania na Kajlasie była nieudana. Została wygnana do lasu przez zazdrosną Āndi (VG. 46).

Problemem Manasy był brak wyznawców, nikt nie składał jej ofiary. Świat śmiertelnych czcił Śiwę. To jego wyznawców bogini starała się zmienić w swoich czcicielu. Niektórzy dość szybko dali się nakłonić do złożenia ofiary, inni długo stawiali opór. Manasa stosowała metodę zastraszenia. Pasterzom zginęły krowy (VG. 53), a los potężnego bogatego kupca Āndy (Cānda) Sadagara z powodu wrogości Manasy był wręcz tragiczny. Jego sad został zniszczony, flota zatona, a synowie umarli od trucizny (VG. 95–100). Kupiec jednak był niezłomny, wykazał się niezwykłą wiernością, heroizmem niemalże prometejskim i zapłacił za to wysoką cenę. Jako wyznawca Śiwy wolał stracić jeszcze raz synów i bogactwa niż złożyć jej ofiarę. Manasa w jego oczach nie była boginią.

Pośredniczką w konflikcie Manasy i Āndy stała się Behula (Behulā), żona siódmego, najmłodszego syna, zabitego przez wężową boginię w noc poślubną. Dotarła do miasta bogów (VG. 222) i zyskała pięknym tańcem obietnicę, że mąż i jego bracia powrócą do życia, jeśli Ānda złoży ofiarę Manasie. Kupiec uległ dopiero wtedy, gdy ukazała mu się Āndi dowodząc swej tożsamości z Manasą. Przekonany o identyczności Manasy i małżonki Śiwy jako jednej i tej samej Pierwotnej Energii (*Ādyāśakti*) złożył jej ofiarę (VG. 245). Synowie odzyskali życie.

Niektóre *Manasamangale* włączyły do opowieści o swej bohaterce liczne wątki węzowe z *Mahabharaty* oraz nieco odmienne wersje narodzin Parwati, historii jej małżeństwa z Śiwą, narodzin ich synów itp.

W poemacie *Dźagadźdźiwana* (*Jagajjīvan*) Śiwa zdecydowawszy się na ślub z Parwati powiadomił o tym Gangę, pierwszą, starszą żonę. Ganga także była córką Władcy Gór Himawanta (*Himavat*) i Menaki, tak więc dwie siostry miały tego samego męża i rywalizowały o jego uczucie.

– Słuchaj, Gango, chodź i zasiądź we włosach. Znalazłem skarb w ogrodzie kwiatowym, nie przyniosłem do domu, lękając się ciebie.

– Słuchaj, mężu, pojęłam, jaki skarb znalazłeś. Gdy się zestarzałam i zbrzydłam, dajesz mi na starość drugą żonę. Żebyś się potem nie złościł z powodu kłopotów. Gdy są dwie kobiety w domu, będą stale kłótnie. ...

– Mędrzec Hemanta daje mi córkę, jest jeszcze mała, pozbawiona wdzięku, urodą ci nie dorównuje.

Śuna gaṅgā bhāgīrathī āiso baiso jaṭer upare I jāite mālañcaban mililek
ek dhan ghare nāi āni tomār ḍare II gaṅgā balesuna svāmi kahite bujhinu
āmi ye dhan pāilā guṇamaṇi I bayase hainu hīna rūpe hainu nirghina
bṛddhakāle dilen satinī II pāche nā kariha roṣ dui nārīr yata doṣ nirabadhi
dvandva kācāl I ... hemantamuni akumārī kanyā kare dān I bayaset śiśujan
subeś bilās hīn tumā haite nahe rūpamān II (MM: 52).

Zazdrosna Ganga próbowała w tej sytuacji pozbyć się rywalki z pomocą synów Dakury (*Ḍākura*) i Mahanandy (*Mahānanda*). Parwati jednak przyjęła postać groźnej Mahiszamardini i tak wystraszyła chłopców, że zrezygnowali z próby utopienia jej.

Także kupiec Dhanapati, wyznawca Śiwy, nie chciał uwierzyć, że bóstwo, które czci jego żona Khullana, to nie czarownica dakini (*ḍākini*), lecz małżonka boga z Kajlasy. Wolał stracić życie, niż złożyć ofiarę innemu bogu niż Śiwie. Kopnął święty dzban bogini (*DhU. 209*), a Khullanę oskarżył o zhańbienie rodu. Bogini ukarała go surowo, lewe oko zasłoniła mu katarakta, prawą nogę opanowała słoniowaczna, flota zatoniła i dwanaście lat spędził w więzieniu. Poeta ostrzegał przed złymi skutkami lekceważenia kobiecych bóstw (*DhU. 211*). Dhanapati powrócił do zdrowia, gdy złożył Ćandi ofiarę.

Śiwa jakby nie miał nic przeciwko temu, zazwyczaj nie angażował się w konflikty, nie bronił ani Ćandy ani Dhanapatiego, a nawet czasami zachęcał ich do rezygnacji z oporu. Trzeba przyznać, że los dla wyznawców Śiwy nie był łaskawy. Nie zostali wynagrodzeni za swoją wierność.

BOGOWIE PURANICZNI

Mangale przejęły cały świat bogów puranicznych, spotykamy w nich Indrę, Brahmę, Wisznu, Agniego (*Agni*), Pawanę, Jamę (*Yama*) itp. Indra wraz z Śaci (*Śaci*) rezydujący w Amarawati (*Amarāvati*), występuje w dawnej roli pana

bogów, lecz jego znaczenie zostało znacznie pomniejszone. Ograniczony do roli boga władającego wodami chmur i rzek, zsyłał powódź i burzę na polecenie bogini Manasy czy Ćandi. Brahma wprowadzany był rzadko, chyba tylko po to, by nadać zdarzeniom charakter ortodoksyjności. Wiśwakarman lub Wiśai (Viśāi), boski architekt, budował dla bogiń świątynie (KC. 122–125), miasta (KC. 311–313), sporządzał klejnoty i niezwykle malowane staniczki (KC. 233–240). Krysna (Kṛṣṇa) i Wisznu występują w mangalach w zupełnie wyjątkowych przypadkach.

Obie boginie Manasa i Ćandi popadały w konflikt z Jamą, gdyż ingerowały w jego prawa do dusz zmarłych. Niebianie, zsyłani klątwą na ziemię, w raju porzucali swoje ciała w trakcie samospalenia i bogini brała ich dusze, by umieścić je w łonie wybranej dla nich matki, zawłaszczając w ten sposób prawa Jamy. Jama podejmował walkę, ale w każdym tekście pokonany musiał uznać swą klęskę (VG. 114–115; DhU. 519–523).

DZIEWICZE MĘŻATKI

Można zauważyć pewne podobieństwa między wątkami różnych mangali: *Manasa-*, *Ćandi-* i *Dharmamangalem*. Podstawowym zadaniem Behuli, bohaterki najstarszego *Manasamangalu*, płynącej tratwą sześć miesięcy do świata bogów, było przywrócenie do życia jej męża Lakhindara i jego sześciu braci. Równie istotny w tym tekście był cel bogini Manasy – zyskanie ofiary od kupca Ćandy, ojca Lakhindara (Lakhindar). Behula, aktywna bohaterka, wyruszyła w drogę i podjęła działanie. W momencie tworzenia się tego mitu było to zgodne z normami społecznymi, lecz w miarę przekazywania go przez kolejne pokolenia twórców i śpiewaków samotna sześciomiesięczna wędrownica Behuli zaczęła budzić wątpliwości co do jej czystości, Behula musiała na żądanie męża i świekra udowodnić swą niewinność (VG. 240). Jak się okazało, w zmienionej sytuacji kobiety już nie nadawały się na pierwszoplanową postać.

Wobec tego w Ćandimangalach i *Dharmamangalach* aktywnym bohaterem stał się mężczyzna, a płci żeńskiej, bohaterkom poematów, Khullanie i Randźawati (Rañjāvati), pozostało tylko urodzenie go. Rola aktywnego bohatera przypadła ich synom i to oni dokonywali czynów, na które we wcześniejszych tekstach pozwalano kobiecie. W późniejszych poematach kobietę zamknięto w domu i mogła tylko czekać na powrót syna z wędrownki.

Urodzenie takiego syna nie było sprawą prostą. Opowieść stawiała bohaterkom określone wysokie wymagania. Zwróćmy uwagę, że były one dziewiczymi mężatkami, choć każda z innego powodu. Mąż Behuli umarł w noc poślubną ukąszony przez węża (VG. 202), męża Khullany, Dhanapatiego (Dhanapati), król wysłał w podróż handlową, zanim zdążył dopełnić małżeństwa (DhU. 56–58), z kolei mąż Randźawati Karnasen (Karnāsen), był zbyt stary (DM. 66). Gdy rozpatrywać każdy wątek osobno, nie wydaje się to istotne, ale gdy weźmiemy pod uwagę trzy teksty, to ta zbieżność nie mogła być przypadkowa, musiała mieć duże

znaczenie. Należy przypuszczać, że stykamy się tu z etapem wtajemniczenia przez obrzęd w kobiecy kult bogini. Mężatka, ale dziewica, ma niejasny status, znajduje się w przestrzeni nieokreślonej, gdzie rodzi się jej moc, gdzie powstają nowe rzeczy. Ona może przekraczać granice, wprowadzać nowe rozwiązania, jej dziewiczość ją chroni. Może też dziewictwo było niezbędne do dokonania tych czynów, które były wyznaczone bohaterkom. Behula w czasie podróży tratwą pozostawała bez jedzenia przez sześć miesięcy i była poddawana różnego rodzaju próbom. Khullana rok nieobecności męża spędziła w lesie pasąc kozy, znosząc upał, zimno, głód, pragnienie i dokuczanie współżony. Spotkała w końcu niebianki, które wprowadziły ją w kult bogini Ćandi. Dziewczyna zyskała jej łaskę i bogini błogosławiła ją synem (DhU. 103), a potem ułatwiła przejście przez wszystkie testy cnoty. Randźawati najpierw przez rok odprawiała różnego rodzaju rytuały i obrzędy, potem wzięła udział w święcie gadźanu, i poświęciła swoje życie w sa-moofierze (DM. 54–64). Wielkim czynem Behuli było dotarcie do świata bogów i przywrócenie do życia męża oraz jego braci. Osiągnięcia Khullany i Randźawati sprowadzają się do urodzenia synów. Behula sama odzyskała Lakhindara, na poszukiwanie zaginionego męża Khullany wyruszył jego syn Śrīpati (Śrīpati) (DhU. 310–311). Po wędrówce wrócił do matki z odnalezionym ojcem i dwiema żonami.

Lausen (Läusen), bohater *Dharmamangali* (*Dharmamaṅgal*), złożył w ofierze bogu samego siebie (DM. 351–352). Przywrócony do życia doprowadził do wzejścia słońca na zachodzie. Rydwanu, na którym wyruszył bóg Surja, nie ciągnęły rumaki, lecz bogowie z Bogiem bez Początku (Anādyathākura)⁵ (DM. 355) na czele. Dzięki temu Dharmathakur uzyskał ofiarę na ziemi i jego kult zaczął się szerzyć.

Podsumowując rozważania należy stwierdzić, że mangale sławią potęgę i moc bóstw wsi bengalskiej utożsamionych z Śiwą i członkami jego rodziny. Boginie i bogowie przyjęli sanskryckie imiona i atrybuty, a ich dzieje wzbogaciły wątki z puran, eposów i literatury klasycznej. Manasa i Dharmathakur zyskali znaczenie i wielką potęgę, a bogowie Wielkiej Tradycji stracili dawną pozycję. Indra słuchał poleceń Manasy i Ćandi, Jama próbował jeszcze walczyć, ale został pokonany. Śiwa i Ćandi zmienili się prawie nie do poznania, zstąpili na ziemię, stali się wieśniakami bengalskimi i zapomnieli o swym niebiańskim pochodzeniu.

Dawny charakter tych bogów płodności i wegetacji, opiekunów wieśniaków, jest jeszcze wyraźny w czasie wiejskich świąt i obrzędów, ale w tekstach literackich ulega stopniowemu zatarciu.

BIBLIOGRAFIA

Wykaz skrótów

- AnM – BhāratcandraRāy: *Annadā-maṅgal*
 BP – *BāiśkaviPadmapurāṇa*

⁵ Opis przypomina przygotowywanie rydwanu i strzały, którą Śiwa wystrzelił w trzy miasta demonów, synów Taraki.

- DM – Rūprām Cakravartī, *Dharmamaṅgal*
 DhU – Cakravartī Mukundarām, *Caṇḍī-maṅgal Dhanapati Upākhyān*
 KM – Mukundarām Cakravartī, *Kavikaṅkaṇ-Caṇḍī*
 MM – Jagajjīvan, *Manasāmaṅgal*
 PPJ – Jānakīnāth: *Padmapurāṇa*
 VG1 – Vijay Gupta, *Padmapurāṇa bā Manasā-maṅgalgīt*
 VG – Vijay Gupta, *Padmāpurāṇa bā Manasāmaṅgal*

Teksty źródłowe:

- Bāiskavi Padma-purāṇa bā Manasāpum̐thi*, Madangopāl Gupta (red.), Rājendra Lāibrerī, Kalikātā b.r.w.
 Bhāratcandra Rāy (1985), *Annadā-maṅgal*, Kārtik Bhadra (red.), Bāma Pustakālay, Kalikātā.
 Cakravartī Kavikaṅkaṇ Mukundarām (1966), *Caṇḍī-maṅgal Dhanapati Upākhyān*, Bijanbihārī Bhaṭṭācārya (red.), Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā.
 Cakravartī Mukundarām (2002), *Kavikaṅkaṇ-Caṇḍī*. Śrikumār Bandyopādhyāy & Viśvapati Caudhuri (red.), Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā.
 Cakravartī Rūprām (1992), *Dharmamaṅgal*, Akṣaykumār Kayāl (red.), Kalikātā.
 Gupta Vijay, *Padmapurāṇa bā Manasāmaṅgal*. Kālikīśor Vidyāvinod (red.): Beṇīmādhav Śīl's Lāibrerī, Kalikātā b.r.w.
 Jagajjīvan (1984), *Manasāmaṅgal*. Āśutoṣ Dās & Surendracandra Bhaṭṭācārya (red.), Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā.
 Jānakīnāth (2008), *Padmapurāṇa*. Harekr̥ṣṇa Ācārya (red.), Akṣar Pāblikesanas, Kalkātā.
Kālidāsa's Kumārasambhava (1995), Cantos I–VIII, Edited with the Commentary of Mallināth, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M.R. Kale, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi.
 Māiti Cittaraṅjan (2001), *Prasaṅga: Paṭ, paṭuyā o paṭuyāsaṅgīt*, Sāhityalok, Kalkātā.
Markaṇḍeya-Purāṇa (1889), translated by F.E. Pargiter, Calcutta.

Opracowania:

W jęzuku bengalskim

- Bandyopādhyāy (1966): Bandyopādhyāy Asitkumār, *Bāmlā sāhityer itivṛtta*, Maḍārṇ Buk Ejensī Prāibheṭ Limiṭeḍ, t. 2 i 3, Kalikātā.
 Bhaṭṭācārya (1965): Bhaṭṭācārya Āśutoṣ, *Bāmlār lok-sāhitya*, Kyālkātā Buk Häus, Kalikātā.
 – (2006): *Bāmlā maṅgalakāvyer itihās*, E. Mukhārjī ayāṅḍ koṁ Prāibheṭ Limiṭeḍ, Kalikātā.
 Sen (1970): Sen Sukumār, *Bāṅgālā sāhityer itihās*, t. 1, Iṣṭārṇ Pābliśārs, Kalikātā.
 – (1991): *Bāṅgālā sāhityer itihās*, t. 2, Ānanda Publiśārs Limiṭeḍ, Kalikātā.

W języcznych europejskich

- Bhattacharyya (1977): Bhattacharyya Asutosh, *The Sun and the Serpent Lore of Bengal*. Firma KLM Private Limited, Calcutta.
 Curley (2008): Curley David L., *Poetry and History. Bengali Mangal-kabya and Social Change in Precolonial Bengal*, Chronicle Books, New Delhi.
 Curley (2008)2: Curley David, *Battle and Self-sacrifice in a Bengali Warrior's Epic: Lausen's Quest to be A Raja in Dharma Mangal*, Chronicle Books, New Delhi.
 Dasgupta (1976): Dasgupta Shashibhushan, *Obscure Religious Cults as a Background to Bengali Literature*, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta.
 Dimock (1989): Dimock Edward C. Jr., *The Sound of Silent Guns and Other Essays*, Oxford University Press, New Delhi.

- Grabowska (2012): Grabowska Barbara, *Āndi Sati Parwati. Z dziejów literatury indyjskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- (2002): *Świat wężowej bogini*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Hazra (1987): Hazra R. C., *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Maity (1966): Maity Pradyot Kumar, *Historical Studies in the Cult of the Goddess Manasa, (A Socio-Cultural Study)*, Punthi Pustak, Calcutta.
- Manna (1993): Manna Sibendu, *Mother Goddess Āndi. Its Socio Ritual Impact on the Folk Life*, Punthi Pustak, Calcutta.
- Nicholas (2003): Nicholas Ralph W., *Fruits of Worship Practical Religion in Bengal*, Chronicle Books, New Delhi.
- (2008): *Rites of Spring Gajan in Village Bengal* and Curley David *Battle and Self-sacrifice in a Bengali Warrior's Epic: Lausen's Quest to be A Raja in Dharma Mangal*, Chronicle Books, New Delhi.
- Smith (1980): Smith William L., *The One-eyed Goddess. A Study of the Manasā Mangal*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

THE WORLD OF GODS AND MEN IN MEDIEVAL BENGALI POEMS

Summary

The article discusses the process of readjustment of the Bengal native gods' cults – containing elements inconsistent with brahmin culture – to the images of the gods known from the Great Tradition. The readjustment consisted of taking over known gods' names and bynames, introduction of classical themes from poetry, epic poems and Puranas to old tribal myths, praising the power, glory and deeds of native gods as well as describing the favours granted to their worshippers. The meaning and the role of the Puranic gods were decreased while Śiva and his family came to power. As a result old rural and tribal gods began receiving puja type sacrifice – just like the great gods; every now and then even a sacrifice made by a brahmin is mentioned.

Keywords: mangal, Bengali literature, Bengali native gods, Bengali tribal myths, Great Tradition.