

Tańczące łodzie Kryszny: o rzecznej kulturze świątynnej środkowej Kerali¹


Cezary GALEWICZ

Streszczenie

Niniejszy esej wyrasta z przekonania o potrzebie przeprowadzenia regularnego studium źródeł oraz praktyk społecznych związanych z kulturą świątynną środkowej Kerali. Czerpie zarówno z historycznych źródeł pisanych, jak i autorskiej obserwacji etnograficznej. Jego szerszym kontekstem pozostaje zagadnienie metody, perspektywy i skali w odniesieniu do problematyki rozumienia hinduizmu jako religii i fenomenu cywilizacyjnego złożonego z wielu odrębnych kultur. Poprzecinana rzekami, kanałami, jeziorami i „back-waters” środkowa Kerala wykształciła oryginalną formę kultury świątynnej, opartą na cykliczności kalendarza świątynnego z powtarzalnymi ceremoniami, liturgiami i świętami oraz na powiązanych z nimi elementach ekonomii i praktyk społecznych. W obydwu centralną rolę odgrywa rzeka i działania przeprowadzane na rzece bądź w jej sąsiedztwie, zwłaszcza spektakularne pokazy łodzi świątynnych. Esey śledzi trajektorię historycznej zmiany w społecznym konstruowaniu symbolicznej przestrzeni kultury świątynnej Kerali na przykładzie świątyni Kryszny w Aranmula nad rzeką Pampā.

SŁOWA KLUCZOWE: *Kerala, kultura świątynna, świątynia-księga, hinduizm, ekonomia świątynna, rzeki, relacje przestrzenne*

CEZARY GALEWICZ – historyk procesów cywilizacyjnych, badacz współczesnych obliczy tradycyjnych form ekspresji kulturowej, religijnej i literackiej Indii i Azji Południowej. Łączy studia tekstualne z praktyką etnografa i filmem dokumentalnym. Zwraca się w stronę antropologii rytuału i widowisk, kultur muzycznych i sztuk performatywnych. Członek i animator międzynarodowych grup badawczych. Tłumacz.

 <https://orcid.org/0000-0003-4529-368X>

E-MAIL: cezary.galewicz@uj.edu.pl

¹ Niniejszy artykuł powstał w wyniku badań objętych projektem badawczym Narodowego Centrum Nauki nr 2015/17/B/HS2/01910-UMO-2015/17/B/HS2/01910.

Jak sugeruje tytuł tego krótkiego eseju, rzecz będzie o łodziach, aczkolwiek szczególnego rodzaju² – o łodziach świątynnych, łodziach formatu wspianiałych rzecznych okrętów, obiektach kulturowego obiegu, przedmiotach o użytku wyłącznie ceremonialnym. Imponujących rozmiarów i wyjątkowej urody, łodzie te, określane w języku malajalam mianem „łodzi świątyni” (*palliyōtam*), eksponują w swojej architekturze wyraźnie rozwiniętą rufę nazywaną przez użytkowników „głową” (*tala*) (por. ryc. 1 i 2). Ze względu na powiązanie z głównym bóstwem okolicznej świątyni oraz z uwagi na okoliczności, które pojawiają się niżej, w eseju tym zwane będą łodziami Krysny.

Regionalnym kontekstem zjawisk, o których będzie tu mowa, jest środkowo-południowa Kerala – hołubiona przez turystów, ale jakże często niedoceniana w dyskursie akademickim, „reszta (żeby nie powiedzieć – resztką) Indii”. Prawie wszystko w keralskiej historii, a także dzisiaj, wydaje się albo znacząco odległe od tego, do czego przyzwyczaił nas dominujący (zwłaszcza w Polsce) dyskurs studiów południowoazjatyckich, albo w zestawieniu z przedmiotem i metodami tego ostatniego jakby przerysowane, nader uwypuklone – a może przez to właśnie – wyraźniej czytelne. W odniesieniu do tej ostatniej uzurpacji tekst niniejszy powstał z zamiarem zilustrowania przekonania autora co do potrzeby zarysowania propozycji perspektywy badawczej w odniesieniu do problemu reprezentacji hinduizmu jako religii. Propozycja ta nawiązuje do przeświadczenia, że istotne rysy hinduizmu świątynnego stają się widoczne przy przyjęciu założenia, że mamy do czynienia z religią miejsca (miejsce)³. Potrzebujemy zatem perspektywy konkretnej lokalizacji, zdecydowanego, mikrohistorycznego usytuowania w czasie i przestrzeni, w konkretnym historycznie zorientowanym kontekście regionalnym i lokalnym oraz perspektywie eksponującej relację przestrzenną. Perspektywa ta jako taka nie jest sama w sobie niczym szczególnie nowym, a w ostatnich dekadach była z powodzeniem kształtowana przez grupę badaczy, takich jak choćby Burton Stein, Marie-Louise Reinich, Ute Huesken, czy Gilles Tarabout. Perspektywa ta – jak się wydaje – nie tylko zachowuje ważny potencjał wyjaśniający, ale także wciąż oczekuje na zdecydowanie śmielszą konceptualizację, zwłaszcza w odniesieniu do nurtów przemian

² W pierwotnej wersji artykuł został ogłoszony na seminarium „Szczałki, Resztki i Przyległości”, Warszawa.

³ Por. hasło „hinduizm” autorstwa Artura Karpa zamieszczone w *Encyklopedii religii*, gdzie autor wyraża opinię, że właściwym kontekstem współczesnych badań nad hinduizmem jako religią powinna być „tradycja lokalna” (*sampradāya*). Zamysł niniejszego eseju wyrasta z nieco innej koncepcji (miejsce, lokalność, świątynia, religijne praktyki społeczne), chociaż autor zdecydowanie podziela powyższą opinię.



we współczesnej humanistyce. Mam tu na myśli tzw. zwrot topograficzny/przestrzenny w praktyce i teorii badań kulturowych czy literackich. Próbę takowej podjęła jakiś czas temu wspomniana wyżej Marie-Louise Reiniche w monumentalnej, kilkutomowej monografii wielkiej świątyni tamilskiej w Tiruvannamalai (Reiniche 1989). Reiniche zwraca uwagę na odrębne cechy koncepcyjne świątynnego hinduizmu Południa w porównaniu z Północą Indii, ale także na ważne rysy odróżniające koncepcje i praktyki świątynne Tamilnadu i Kerali. Podkreśla też fundamentalną wagę koncepcji miejsca świętego (*tīrtha*, *devasthāna*) dla zrozumienia sensu funkcjonowania hinduskiej świątyni. Podzielając większość uwag o charakterze ogólnym wyrażonych przez autorkę, esej niniejszy wyrasta z przekonania, że świątynia jako miejsce szczególne nie jest jedynie refleksem czy epifenomenem kultury regionalnej, ale ucieleśnia w specyfice konfiguracji elementów ją tworzących jedno z ważniejszych miejsc artykulacji sieci istotnych relacji społecznych i politycznych, składających się na stawkę w grze o władzę nad zasobami ludzkimi i materialnymi, nie mówiąc o kontroli nad procedurami poszukiwania dróg do zbawienia⁴.

Bezpośrednim i znaczącym z punktu widzenia zamysłu niniejszego eseju kontekstem topograficznym jest podzwrotnikowy żywioł akwaticzny środkowej Kerali, złożony z sieci rzek, jezior, kanałów i innych duktów wodnych, które do niedawna jeszcze stanowiły o jedynej możliwości komunikacji wobec braku regularnych dróg lądowych. Ongiś arena rywalizacji dziesiątek na wpół niezależnych państewek, od połowy XVIII stulecia włączonych w nowy organizm państwowy królestwa Trawankoru, później, od XIX wieku, kontrolowanych przez Brytyjczyków, ale formalnie niezależnych, połączonych królestw Trawankoru i Koczinu, które stają się częścią nowego federacyjnego państwa indyjskiego dopiero w połowie lat pięćdziesiątych na podstawie prawnego aktu akcesyjnego podpisanego przez władców Trawankoru⁵. Środkowa Kerała zostaje zatem włączona w odmienną historię symbolicznej konstrukcji państwowości modernizującego się gwałtownie Trawankoru, ale jednocześnie jej części pozostają istotnymi elementami innej koncepcji konfiguracji przestrzeni o charakterze społecznym, politycznym i religijnym. Będzie o nich mowa niżej.

Niniejszy esej wyrasta z przekonania o potrzebie przeprowadzenia regularnego studium źródeł oraz praktyk społecznych związanych z kulturą świątynną środkowej Kerali i jako taki czerpie zarówno z historycznych źródeł

⁴ Por. Reiniche 1989, 31.

⁵ Na temat historycznych implikacji tego aktu zob. np. Bayly 1984, 177-213.



pisanych, jak i z autorskiej obserwacji etnograficznej. Szerszym kontekstem badawczym jest tu problematyka metody, perspektywy i skali w odniesieniu do reprezentacji możliwości rozumienia hinduizmu jako religii i fenomenu cywilizacyjnego złożonego z wielu odrębnych kultur. Z uwagi na lokalizację świątyń i oryginalne rysy łączących je do pewnego stopnia społecznych praktyk religijnych kultura ta zostaje tu określona mianem świątynnej kultury rzecznej. W przeważającym stopniu obiektem uwagi będzie tu jedna świątynia: usytuowana w miasteczku Āranmuḷa nad rzeką Pampā i poświęcona Krysznie pod imieniem Woźnicy Rydwanu Parthy (czyli Ardżuny, jednego z pięciu bohaterów Mahabharaty) i stosownie nazywana dzisiaj Śrī Pārthasārathī Kṣētram. Poprzecinana rzekami, kanałami, jeziorami, akwenami „back-waters” środkowa Kerala (zwłaszcza kraina Kuṭṭunāṭu i okolice) wykształciła pod wieloma względami oryginalną kulturę świątynną związaną z ceremoniami religijnymi, powtarzalnymi świętami i innymi elementami cyklicznego kalendarza świątynnego, w którym istotną rolę odgrywa rzeka i działania przeprowadzane na niej bądź w jej sąsiedztwie.

Świątynia ta, często skrótowo zwana dzisiaj po prostu Świątynią Āranmuḷa, jest usytuowana w zakolu rzeki Pampā płynącej od strony położonego na wschodzie pasma wyniosłych i wciąż dzikich Ghatów Zachodnich w kierunku zachodnim, do Morza Arabskiego. Jej zakola kreślą niespieszną trajektorię pośród pól ryżowych, gajów palm kokosowych oraz niewielkich osad i miasteczek, których życie nie tak dawno jeszcze skupiało się na rzece, rozlewiskach, kanałach i wodnych duktach jako jedynych regularnych szlakach komunikacyjnych⁶. Różnych wielkości łodzie transportowe, promy, łodzie spacerowe (a współcześnie także turystyczne) widoczne są nadal w dużej liczbie, tworząc niepowtarzalny krajobraz zadomowienia w żywiole wodnym okraszonym wybujałą, podzwrotnikową roślinnością. Okolice stanowi współcześnie część administracyjnego okręgu Pathanamthita (Pattanamṭiṭṭa). Począwszy od nowego projektu państwowości ambitnych władców Trawankoru (Mārtaṇḍha Varmma), region ten około 1750 roku stał się częścią nowego ekspandującego państwa, wciągniętego później w orbitę kontroli kolonialnej, a w końcu włączonego do nowego państwa indyjskiego w 1957 roku na mocy traktatu akcesyjnego. Āranmuḷa jest jednak również symbolicznie związana z inną rodziną królewską, spokrewnioną z domem panującym Trawankoru, lecz władającą do połowy XVIII wieku w części północnego Malabaru (część północna dzisiejszej Kerali). Rodzina ta, zwana Ćirakkal, znalazła schronienie właśnie w Āranmuḷa w czasie najazdu

⁶ Por. opis systemu rzeki Pampā w Ward and Conner 1863, 29-30.



majurskich armii sułtana Tipu w końcu XVIII stulecia. Kompleks częściowo drewnianych, oryginalnych zabudowań pałacowych (Āranmuḷa Kottāram) usytuowany został w bezpośrednim sąsiedztwie świątyni, podkreślając jej szczególny charakter jako świątyni królewskiej. Określenie to w pewnym stopniu tłumaczy charakter własności oraz typ kontroli nad działalnością świątyni, odróżniając ją od innych świątyń zarządzanych przez ciała zbiorowe niezdominowane przez bezpośrednią obecność którejkolwiek z rodzin arystokratycznych wywodzących się z klasy zwanej Nairami, pierwotnie trudniącej się rzemiosłem wojennym⁷.

Paradoksalnie sens funkcjonowania i trwania w czasie konkretnej (w odróżnieniu od abstrakcyjnej) świątyni hinduistycznej tłumaczy się raczej kiepsko poprzez perspektywę wyłącznie religijną, w odniesieniu li tylko do systemu wierzeń, doktryny czy ścierania się ważnych prądów religijnych bądź przynależności do takiej czy innej frakcji hinduizmu sektarialnego. To ostatnie może być szczególnie mylące w przypadku świątyń keralskich, które w odróżnieniu od tamilskich rozwijały się w kontekście o wiele bardziej eklektycznym i wzdłuż linii rozwoju innych niż te nawiązujące do jednej z odmian głównych nurtów, takich jak śaiwasiddhanta, wisznuizm pańczaratry, krisznaizm Madhwy bądź śaktyzm. Pasjonującą lekturę „księgi” świątyni obiecuje perspektywa ekonomiczna, choć zapewne należałoby tu zmodyfikować nazewnictwo przez wprowadzenie kwantyfikatora „sakralna” (ekonomia sakralna) bądź kulturowo-społeczna. Mamy tu bowiem do czynienia z potrzebą identyfikacji oraz odczytania wewnętrznych i zewnętrznych relacji tworzących społeczny podział pracy wewnątrz świątyni. Podział pracy, który wbrew oczekiwaniom nie wynika ani z prostego przypisania wszystkich funkcji kapłanowi bądź grupie operujących kapłanów, ani też nie odzwierciedla wprost ekonomicznych mechanizmów wynikających z relacji praca-płaca. Odzwierciedla raczej sieć zależności wzajemnych tworzonych przez asymetryczne relacje wynikające ze zróżnicowanego statusu społecznego, dziedziczonych przez grupy i jednostki praw i obowiązków oraz świadczeń wzajemnych wpisanych w rytm rocznego kalendarza liturgicznego⁸.

Należałoby zapewne zacząć od samej nomenklatury: jedno z określeń świątyni w języku malajalam, zwłaszcza tej, która aspiruje do statusu miejsca świętego z regularnie sprawowanym, zbraminizowanym kultem,

⁷ Na temat złożonej historii świątyni Kryszny w Āranmuḷa zob. Sreeranganathan 2018. Na temat wczesnej historii Travankoru zob. Bayly 1984 oraz Nagam Ayya 1906 i Menon Sreedhara 2007(1967).

⁸ Por. Reiniche 1989, 32.



to *kṣētram* (od skr. *kṣetra* – pole uprawne). Oznacza nie tylko świątynię czy „uświęcone pole”, ale także „kultywowane pole”, „uprawiana rola”, a więc zachowuje związek z modelem gospodarki agrarnej z jej cywilizacyjną misją przekształcania terenów leśnych lub dzikich w zamieszkałe. Symbolika procesu cywilizowania konotuje poddanie obszarów dzikich myśli organizacyjnej wyłaniającej się z powtarzalnych struktur zachowań zhierarchizowanej zbiorowości, skorelowanych z regularnym i powracającym cyklem rocznym (zasiewów i plonów). Jak zauważa Sontheimer (1989), *kṣetra* konotuje też znaczenie osiadłego (cywilizowanego) trybu życia zbiorowości. Termin ten funkcjonuje w jawnej opozycji do innego, wywodzącego się z żywiołu drawidyjskiego określenia *kāvū* (święty zagajnik, gaj) funkcjonującego na określenie świątyń znacznie mniej zorganizowanych z zastosowaniem rytmów wynikających z materialnej i symbolicznej strony organizacji produkcji rolnej i jej symbolizacji w świątyni poddanej scalającej wizji brahmanistycznej. Nomenklatura ta odróżnia się wyraźnie od również binarnej zasady organizacyjnej leżącej u podstaw myśli rozróżniającej typy miejsc kultu w sąsiednim Tamilnadzie, gdzie mamy opozycję między cywilizowanym miejscem kultu zwanym *devasthānam* (*tēvasthānam*) (domeną bogów) a świątynią niebraministyczną nazywaną podobnym do stosowanego w Kerali terminem *kōyil*.

Świątynia jest przestrzenią, w której ujawnia się i przejawia władza dwojakiego porządku: władza boska (*kṣētram*) i władza królewska (*kṣatram*) – dwie domeny w nieustającym związku. Rozpoznanie natury tego, co składało się namacalnie na ten związek w konkretnym miejscu, stanowi (jak zauważali zwłaszcza historycy, na przykład Stein 1960, Derrett 1976, Bayly 1993, Kesavan 2012) klucz do zrozumienia zarówno natury historycznej, kulturowej, ekonomicznej i politycznej funkcji świątyni hinduistycznej, jak i rzeczywistej natury władzy królewskiej. W pewnym skrócie można zapewne powiedzieć, że istotny rys przejawiania się i jednej, i drugiej to zapis bądź jako utrwalany w pamięci kolektywnej powtarzalny w czasie i przestrzeni repertuar zrytualizowanych działań, których podmiotem lub referentem jest władca, bądź podobnie zrytualizowanych form zapisu w przestrzeni świątynnej: od rejestru donacji po edykty królewskie, akty nadania, archiwa i kroniki świątynne (*mahātmya, sthālapurāṇa*)⁹.

⁹ Por. Reiniche 1989, 165 (*On a pu parler du temple comme d'une chambre d'enregistrement, le lieu où l'autorité royale se fait reconnaître comme telle par la localité, même si celle-ci est tout à fait éloigné de la capitale et dépend d'un territoire éventuellement contrôlé par d'autres*).



Świątynia-księga

Każda hinduistyczna świątynia jest w pewnym sensie księgą. Księgą do odczytania. I nie jest to tylko metaforyczne wyrażenie. Niektóre z nich bywają księgami w sensie dosłownym – ich mury są pokryte kronikami rodziny panującej (na przykład Br̥hadīśvara w Tanjavur czy Cennakeśava w Bellūr), prawie wszystkie posiadają w swych wnętrzach inskrypcje z edyktami królewskimi bądź zapisami donacji: na kamiennych murach, wolnostojących płaskich tablicach, obeliskach albo miedzianych tabliczkach. Większe spośród nich utrzymywały własne archiwa, a więc artykułowały swe działanie poprzez akt zapisu o charakterze ceremonialnym i regularnie powtarzanym, utrwalającym przez powtarzalne praktyki zawodowych skrybów dzieło donacji, ale także buchalterię świątynną generowaną w wyniku ekonomicznych funkcji świątyń, ich działań parabankowych oraz inicjatyw z obszaru organizacji produkcji rolnej. Wszystkie są oczywiste ze względu na swoje topograficzne rozplanowanie i zorientowanie (na osi wschód-zachód), na planie kwadratu o koncentrycznych i zhierarchizowanych strefach (kręgach – *prakāra*), o wyraźnym również wymiarze wertykalnym. Bywają w końcu świątynie hinduistyczne księgami w innym jeszcze sensie: każda z nich aspiruje do posiadania własnej księgi-kroniki (*mahātmya/stālapurāṇa/vilāsa*) opiewającej wielkość miejsca w kategoriach uniwersalnych. Każda z południowych, a na pewno keralskich świątyń, jest miejscem kultu sprawowanego wedle ścisłych reguł świątynnej księgi liturgicznych procedur (*paddhati*). W Kerali jest to najczęściej *Tantrasamuccaya*, ale może być nią również dzieło nazywane *Anuṣṭhana-paddhati*. Ta ostatnia „księga” stanowi rzekomo podstawę procedur kultu w Āranmuḷa. Jeśli idzie zaś o kronikę świątynną czy raczej „księgę wielkości świątyni” (*kṣetra-mahātmya*), to mamy tu przede wszystkim raczej późne dzieło *Āranmuḷavilāsam̐ Haṃsappāṭṭu* (którego autorem miał być Neṭumpayil Kocukrṣṇan Āśān). Podobnie jak w przypadku innych świątyń również Āranmuḷa posiada więcej niż jeden tekst tego rodzaju i odwołuje się do niego. Funkcję tego rodzaju księgi pełni w jakimś sensie również, zwłaszcza dla pielgrzymów z Tamilnadu, starotamilskie dzieło *Tiruvāymoli* zawierające zresztą jedenaście strof ku czci świątyni i jej bóstwa – najwcześniejsze historyczne (ok. IX w.) świadectwo funkcjonowania świątyni i ośrodka pielgrzymkowego w Āranmuḷa.



Królewskie łodzie świątynne i Krysna

Cóż jednak łączy łodzie świątynne z Krysną? Motyw łodzi w mitologii Krysny nie należy do dominujących, choć w postaci znanej pod nazwą *kr̥ṣṇa-nauka* przewija się przez literaturę okołokr̥ṣṇaicką, zwłaszcza tą wywodzącą się z północnych Indii. Na południu, jak wypada sądzić, nie był prawie w ogóle znany, z wyjątkiem może dzieła zwanego tamilską operą, której autorem miał być Tyāgarāja, raczej późnego, a zatem pewnie otwartego na możliwość wpływów z północy (Jackson 1994). Co zatem łączy olbrzymie, majestatyczne łodzie z rzeki Pampā z boską osobą Krysny? Przede wszystkim te po królewsku imponujące, bogato zdobione i pieczołowicie konserwowane łodzie stanowią w przekonaniu wiernych własność świątynnego bóstwa, czyli Krysny właśnie, podobnie zresztą jak wiele innych zasobów, takich jak dobra ziemskie, ale i „królewskich” atrybutów bóstwa, takich jak świątynny skarb, klejnoty, dary wotywny, procesyjne lektyki i parasole, świątynne słonie, sprzęty, kuchnie, magazyny z prowiantem i wiele innych bogactw. Niepodobne do żadnych innych łodzi określane są mianem *palliyōtam* (dosłownie „łódź królewska” lub „łódź świątynna”) i każda z nich pozostaje pod opieką jednej z wiosek związanych ze świątynią tradycyjnym systemem organizacji pracy i uważanych za własność bóstwa.¹⁰ Nie chodzi tu jednak o abstrakcyjnego Krysnę ani o bóstwo rozumiane jako byt wszechobecny bądź przejawiający się w różnych miejscach, ale o konkretne, jednostkowe bóstwo miejsca, obecne i jako takie manifestujące swą moc jedynie w świątynnym kompleksie Āranmuḷa Kṣētram, a więc Krysnę w postaci zwanej Pārthsārathī, zwanego również Āranmuḷa Appan (Pan z Āranmuḷa). Wedle dominującej w południowoindyjskich świątyniach koncepcji osobowości głównego bóstwa świątyni może ono posiadać rzeczy i przywileje (koncepcja ta uznawana jest przez nowoczesne sądownictwo). Koncepcja ta wyraża się pojęciem „własności boskiej” (Mal. *dēvasvam*, własność bóstwa). Nie znamy dokładnie źródeł tej koncepcji, choć przypuszczać należy, że jej początki sięgają początków hinduizmu świątynnego

¹⁰ Wydłużony kształt wężowych łodzi zdolnych mieścić nawet setkę wioślarzy nawiązuje zapewne do szybkich rzecznych okrętów używanych przez władców południowej Kerali do działań wojennych w terenie, w którym dukty wodne stanowiły najskuteczniejszą sieć komunikacji. Por. De Lannoy 1997, 121: „6,000 Travancore soldiers were sent by boat over the Cochin river to Vadakkumkur in order not only to punish the third prince for his help to Tekkumkur, but also to restore the second prince on the throne”. W regionalnej klasyfikacji łodzie świątynne z Āranmuḷa odpowiadają typowi zwanemu *cunḍan vallam* (łódź z ostro zakończonym dziobem). Większe jednostki mieszczą 80–100 wioślarzy. Por. Mappillachchery 2011, 91–95.



(Presler 1987): tak zapewne winniśmy interpretować wzmiankę, jaką odnaleźć można w *Purvamīmāsāsūtra*, tekście pochodzącym z pierwszych wieków naszej ery. W księdze IX (*Devatādhikarāṇa* IX.1.6–8) natrafiamy tam na opinię wyrażoną przez Oponenta (Pūrvapākṣin) w dyskusji na temat istoty boskości i bogów. Zdaniem Oponenta bóstwo (*devatā*) „posiada cielesność” (*vigrahatva*), potrafi spożywać posiłki (*bhunkte*) i może posiadać majątek (*arthapati devatā*)¹¹. Aktualność tej koncepcji daje się obserwować gołym okiem w południowindyjskich świątyniach: w procedurach codziennego kultu bóstwo rzeczywiście jest traktowane jak żywa osoba, a więc na przykład układane do snu, usypiane, budzone, karmione, przystrajane w świeże szaty, zabawiane itd. Świątynie keralskie, zwłaszcza te krysznaickie, są tu również dobrym przykładem, mimo że ich dostępność dla obserwatora spoza kręgu wiernych i uprawnionych jest znacznie trudniejsza niż w sąsiednim Tamilnadzie. Wyjątek stanowią świątynie należące ongiś do rodziny królewskiej, choć w Kerali określenie takie może oznaczać rodzinę arystokratyczną o niekoniecznie najwyższym, a raczej zależnym politycznym statusie. Świątynie tego rodzaju cieszą się dziś względną, dużo większą otwartością. Z taką właśnie świątynią mamy do czynienia w przypadku świątyni Śrī Pārthasārathī Kṣētram w Āranmuḷa¹². Jak przystało na świątynię rzeczną, Krysna przybyć miał do Āranmuḷa rzeką właśnie, chociaż nie królewską łodzią, lecz niewielką tratwą złożoną z sześciu bambusowych pali. Tak przynajmniej jawi się jeden z mitów założycielskich świątyni utrwalony w poemacie *Āranmuḷaviḷāsam Haṃsapāṭṭu*¹³. Wielowiekowa historia Āranmuḷa zapisała jednak w jej dziejach co najmniej kilka założycielskich mitów tworzących palimpsest tyleż fascynujący, co trudny do rozwikłania. Ten najbardziej znany i widowiskowy okazuje się raczej młodszym i na dodatek znacznie przez zbiorową pamięć kulturową zmienionym¹⁴.

W zodiakalnym dniu Uttratāti keralskiego miesiąca Ciñṇam (sierpień/wrzesień) ma miejsce cykliczny festiwal świątynny zwany po prostu „wyścigami

¹¹ Na fragment ten zwrócił uwagę Sointheimer 2001(1989), 315. Koncepcję własności bóstwa (*devasva*) w odniesieniu do bóstw pochodzenia siwaickiego wyjaśnia na podstawie analizy M. Biardeau wspomniana wyżej Reiniche 1989, 45–46: „*devasva* [...] consiste en ‘villages, objets, terrains, servantes, grains, bestiaux’ (*grāmādyam visayā dāsī dhānyam catuṣpadam*)”.

¹² Na temat regionalnej specyfiki statusu prawnego, systemu administracji i historycznej ewolucji kontroli instytucji państwowych nad świątyniami indyjskiego Południa zob. Presler 1987 oraz Aiyer 1946 i Appadurai 1981, a w kontekście keralskim Madhusoodhanan 2010.

¹³ Sreeranganathan 2005, 33–35. Poemat *Āranmuḷaviḷāsam Haṃsapāṭṭu* powstał ok. roku 1800 a jego autorem jest Neṭumpayil Kocukṣṇan Āśān.

¹⁴ Por. Sreeranganathan 2018, 29–38



łodzi” (mal. *vallamkali*), choć nie tylko o wyścigi tu chodzi. Stanowi on niezapomniany widok dla obserwatorów tłumnie zbierających się na brzegach rzeki, która w końcowej fazie monsunu jest wówczas wezbrana wodą (por. ryc. 3)¹⁵. Festiwal wieńczy okres świąteczny (lipiec–wrzesień) wyznaczany ceremonialnymi wizytami grup wielkich łodzi w świątyni Āranmuła. Każda wizyta kończy się zbiorową ucztą w świątyni wydawaną przez zasobnego patrona, a sam boski Krysna ma – w przekonaniu uczestników – ukrywać się wśród załogi jednej z łodzi pod postacią któregoś spośród konsekrowanych wioślarzy¹⁶. Z tego też powodu wioślarze przechodzą przez rytuał inicjacyjny przygotowujący do ich roli. Ważną jego częścią jest ślubowanie postu i czystości. Młodzi zazwyczaj mężczyźni zasiadający w łodziach jako konsekrowani wioślarze noszą ceremonialny, choć skromny, strój: śnieżnobiałe *muṇḍu* i także opaski na głowach. Zwieńczeniem wyścigów jest wielka uczta w świątyni wydawana ceremonialnie przez możnego donatora dla załóg łodzi (wioślarzy i śpiewaków), pośród których ma się znajdować Krysna, a zatem dla samego bóstwa (w drugiej fazie dołącza do uczyty tłum wiernych). To dlatego nie należy odmawiać żadnej prośbie uczującego wioślarza. Sytuacją rządzi jednak konwencja gatunku: wioślarze mają prawo wyrażać swe życzenia wyłącznie w metrum właściwym dla gatunku *vañci pāṭṭu* oraz w nawiązaniu do repertuaru tradycji tych pieśni właśnie. Tak więc uczta wieńcząca paradę i wyścigi łodzi jest w pewnym ważnym sensie ucztą dla samego Krysny, ceremonialnym ugoszczeniem bóstwa. W tym właśnie wyraża się podstawowa koncepcja religijna tegoż ceremoniału. I z tego też powodu ceremonia ta wybrana została tutaj jako okazja do ważnego wglądu w rzeczywistość funkcjonowania południowoindyjskiej (keralskiej) świątyni rzecznej w jej wymiarze religijno-społecznym. W jaki sposób rzeczna ceremonia z paradą łodzi ma wyrażać społeczną funkcję świątyni? Wielkie, wspaniałe i bogato strojone łodzie, jakie pojawiają się na wodach rzeki Pampā podczas parady, mają – jak się wydaje – coś w rodzaju osobowości: na ich „głowach” (rufach) są grawerowane imiona, często nawiązujące do nazw wiosek, które reprezentują. Każda z łodzi stanowi dziś (i zapewne stanowiła w przeszłości) obiekt o znacznej wartości i wymaga znacznych środków na jego utrzymanie – łodzie są używane wyłącznie w sezonie świątecznym (niespełna dwa miesiące), pozostałą część roku stojąc w zadaszonych

¹⁵ Por. opracowanie w języku malayalam: Muraleedharan 2007, 30.

¹⁶ Sama uczta włączona została w świątynny system darów ofiarnych (*valipātu*) jako uczta dla bóstwa. To w jej konsekrowanych pozostałościach uczestniczą wierni, konsumując je wspólnie jako przejaw „łaski bóstwa” (*prasasādam*).



zabudowaniach przypominających swoim kształtem wydłużone kapliczki. Większość z łodzi świątynnych może pozostawać w użytkowaniu jednej lub kilku wioskowych komitetów (*kārayōga*), a struktura użytkowania nawiązuje do ekonomicznego modelu wspólnot wioskowych reprezentowanych przez naczelnika (mal. *kāraṇavan* – naczelnik, głowa rodziny). Współcześnie prawa i obowiązki związane z użytkowaniem łodzi świątynnych są regulowane instytucjonalnie z pomocą Paḷliyōtasēvasaṅgham – rodzaju stowarzyszenia o osobowości prawnej. Współczesny dyskurs autoreprezentacyjny operuje określeniem wydarzenia religijno-kulturowego, a szczególony rzeczywistego zaangażowania poszczególnych aktorów w organizowanie wydarzenia stają się przedmiotem sporów prawnych toczonych w sądach, w których powodem, pozwanym lub świadkiem nierzadko bywa główne bóstwo świątyni¹⁷. Podobnie jak każda wizyta „węzowych łodzi” świątynnych w Āranmuḷa w trakcie sezonu świątecznego (monsunowe miesiące *karkatam-ciñṇam*), zwłaszcza w okresie święta Ōṇam, również wielka parada świątynnych łodzi na zakończenie sezonu stanowi preludium do wielkiej uczty o nazwie *vaḷḷasadya* (dosłownie: uczta dla łodzi) wydawanej wewnątrz świątyni. Wielka parada, podobnie jak i wyścigi, odbywa się w akwenie sporego rozlewiska naprzeciw świątyni otwierającej się ku rzece swoim zachodnim wejściem z ciągiem wiodących ku wodzie schodów. Wyjątkowe widowisko na wodzie wyrażać ma zapewne królewską wielkość świątyni: olbrzymie, imponujące urorodą „węzowe” łodzie (ang. *snakeboats*) z ciemnego tekowego drewna, z mosiężnymi okuciami, z kolorowymi czaprakami na rufach i z kilkudziesięcioosobowymi załogami suną po powierzchni ze znaczną prędkością, wykonując zwroty i nawroty w rytm śpiewanych na ich pokładach pieśni gatunku *vañci-pāṭṭū* (dosłownie: „pieśni wielkich łodzi”)¹⁸. Na pokładzie każdej z łodzi załogę zagrzewa do wysiłku grupa trzech do pięciu pieśniarzy, wzmacniająca efekt rytmicznymi gestami i ruchami parasoli w jaskrawych barwach (parasol jest w świątyni hinduistycznej symbolem władzy i majestatu królewskiego). Uderzenia kilkudziesięciu wiosel punktują mocną miarę metrum *natōnnata*. Łądowaniu załóg przy wejściu do świątyni towarzyszą te same pieśni. Podobnie wspinaczce po stromych schodach ku świątynnemu wejściu w szpalerze odświętnie ubranych młodych dziewcząt i kobiet, które –

¹⁷ Zob. Presler 1987. Por. indyjskie archiwum cywilnych rozpraw sądowych www.indiancanoon.org.

¹⁸ Początku literackiej wersji tego gatunku upatruje się w niewielkim poemacie *Kucēlavṛttam* jaki skomponować miał około 1750 Rāmapurattu Vāryar dla swojego przyszłego opiekuna, króla Martandy Warmy podczas wspólnej podróży królewską łodzią przez sieć wodnych kanałów królestwa Trawankoru. Por. Raghawawarier 2018.



dzierżąc w dłoniach tace z owocami i płonącym ogniem – wydają charakterystyczne okrzyki przypominające jodłowanie. Wejściu wiosłarzy do świątyni towarzyszy rosnąca temperatura podniecenia podsycana przyśpieszającym tempem pieśni i głośnymi przerywnikami w postaci kilku wariantów sekwencji sylab, będącej rodzajem powracającego refrenu: *tey, tey, taka, tey, tey, to!*¹⁹. Wbrew przekonaniu wiernych i rozpowszechnionej legendzie widowiskowa ceremonia wielkich wężowych łodzi przybywających na ucztę do świątyni prawdopodobnie nie ma bardzo długiej historii. Do nielicznych wcześniejszych świadectw pisanych należy relacja pozostawiona przez brytyjskiego misjonarza Samuela Mateera i wydana drukiem w 1883²⁰. Pierwszym źródłem zawierającym opis wielkiej parady świątynnych łodzi jest prawdopodobnie rękopis *Āranmulavilāsam Maṇipravālam* z połowy XIX wieku. Natomiast wcześniejszy poemat *Āranmulavilāsam Haṃsapāṭṭu* nic o ceremonii takiej nie wspomina²¹. Należy zatem ostrożnie przyjąć, że jej początek datować należy nie wcześniej niż na przełom XVIII i XIX stulecia. Dzieje świątyni są jednak znacznie dłuższe.

Āranmuḷa Divya Dēśa

W tradycji ideologii pielgrzymkowej spod znaku tamilskiej odmiany wisnuizmu bhakti (tradycja *Śrīvaiṣṇava – pāncarātra*) świątynia w Āranmuḷa stanowi jedno ze stu ośmiu „cudownych niebiańskich krain” (*divyadēśa*) i jest nazywana raczej Tiruvāranvillai – podobnie jak inaczej, z tamilska, brzmi imię jej głównego bóstwa: Tirukkuraḷ Appan (Pan z Fletem). Motyw ten sięga niewątpliwie literackich źródeł o ważnej historii, a mianowicie klasyki tamilskiej literatury wisnuickiego bhakti i datowanego na około IX wiek n.e. starotamilskiego kompendium hymnów o nazwie *Tiruvaymōli* przypisywanemu jednemu z dwunastu wisnuickich „świętych mężów” (Ālvār) o imieniu

¹⁹ Zob. Muraleedharan 2007, 35–36. Por. Sankara Narayanan 1993 oraz Mappillachchery 2011.

²⁰ Relacja Mateera zdradza zachwyty jaki budziło rzeczne widowisko: „Aranmula, 18th August, five a.m., finds us opposite the great temple steps, on which an immense and excited crowd stands... The river is alive with canoes, big and little, which are objects of great interest to those on the bank. There goes a stately racing boat with its prow nine feet out of the water and manned by a hundred rowers, besides a large number of singers, standing up and keeping time with hands and feet to the splash of the oars. [...] How proudly they stand, how exultingly they sing, how gracefully they sway to and fro! Mark the feathering of the oars and the musical motion of the paddles stretched far from the boats, and brought to the water at the end of a circular sweep” (Mateer 1883, 250–51).

²¹ Por. Sreeranganatha 2018, 59, 117–119 i *Āranmulavilāsam Maṇipravālam*, 199.



Nammālvār (kompilacji hymnów dokonać miał Madhurakāvi). Kompendium to stanowi część kanonu *Divya Prabandham* (tam. *Nālāirattiviyappirapantam*, czyli *Niebiańskiej Księgi Czterech Tysięcy*). Hymny wchodzące w skład kanonu wielbią m.in. niezwykle miejsca w postaci stu ośmiu „krain” *divyadēsa*, spośród których trzynaście ma być ulokowanych w Kerali²². Współczesna odmiana kultu świątynnego w Āranmuła nie zachowuje jednak żadnych śladów związków z wisznuicką liturgią spod znaku *pāñcarātra* dominującą w większości świątyń klasyfikowanych jako *divyadēsa*, z których przeważająca część jest lokowana na obszarze Tamilnadu. Sama świątynia pozostaje jednak celem pielgrzymek tamilskich wisznuitów, a idea *divyadēsa* jako ważna transregionalna koncepcja organizacji przestrzeni nakłada się w Āranmuła na kilka innych, lokalnych i regionalnych koncepcji, czyniąc z Āranmuła rodzaj palimpsestu kulturowo-religijnego funkcjonującego na skrzyżowaniu kilku różnych, częściowo nachodzących na siebie, a częściowo wykluczających się narracji miejscotwórczych²³.

Pañcapandava – pañcakṣetra

Wedle zapisu, jaki odnajdujemy w tekście *Āranmuļavilāsam*, każdy z piątki braci Pandawów miał czcić w swej domowej kapliczce bóstwo w wizerunku (*bimbam*) zwanym *tēvāram*, a kapliczka Ardzuny miała mieścić figurę Krysny²⁴. Po 150 latach od zakończenia wojny Pandawowie zostawić mieli

²² Związek między kultem Krysny, świątynią Krysny w Āranmuła (jedną z 32 źródłowych osad bramińskich w Kerali), a tamilską literaturą spod znaku bhakti może być mniej przypadkowy, niż skłonni byłibyśmy sądzić. Por. ustalenia Mahadevana (2008, 41) w tej kwestii: „All the four Brahman Ālvārs [...] were Śōliya Pūrvaśikhās [...]. It is their songs, and those of other seven non-Brahman Ālvārs, that are collected as the *Nālāyiradivyaṅgrabandha* (The Four Thousand Sacred Utterances; *NDP*), establishing the Kṛṣṇa-Viṣṇu of the *Mahābhārata* (and Rāma of the sister epic *Rāmāyaṇa*) as the central figure in the emerging Śrīvaiṣṇava Bhakti movement, in the post-Kaḷabhra period, 6th–9th centuries CE”.

²³ Zob. T.S. Kumaran 2005. Centralne dla regionu dzisiejszej Kerali kulturowe koncepcje miejscotwórcze zostały sformułowane m.in. w średniowiecznych i wczesnonowoczesnych tekstach literacko-performatywnych, takich jak *Tirunīlalmāla* (zob. Purushottamanayar 1981) i keralskich quasi-kronikach, *Kēraḷōlpatti* czy *Kēralamahātmyam*. Por. kolonialne próby historycznego rozumienia tych koncepcji w: Logan 1887. Na temat historycznego kontekstu formowania się tych koncepcji zob. Veluthat 2013[1978]) oraz Freeman 2003. Na temat teoretycznego ujęcia ogólnej problematyki „podróżujących pojęć” (*travelling concepts*) zob. Neumann i Nunning 2012.

²⁴ Zob. *Āranmuļavilāsam*: 29–30. W odróżnieniu od bardziej znanego śiwaickiego kompendium pieśni z Tamilnadu i towarzyszącej mu tradycji rytualnego performansu świątynnego



królestwo Parikszitowi, wnukowi Ardżuny. Przez jakiś czas mieli się zastanawiać – jak mówi legenda – co zrobić z boskimi wizerunkami (strach przed niezagospodarowanymi pozostałościami). W końcu zdecydowali się założyć pięć świątyń w Malaiṇātu (keralskiej krainie wzgórz). Opowieść uzasadnia jeszcze jedną koncepcję organizacji przestrzeni, tym razem wyznaczoną przez trasę pielgrzymkową łączącą grupę pięciu pobliskich świątyń (*añcukṣētram/pañcakṣētram*): Cengannūr, Tripuliyūr, Tiruvāraṇmuḷa (Āraṇmuḷa), Tiruvanvadūr i Tirukkaditanu. Wedle tej samej opowieści świątyni założonej w Āraṇmuḷa przypaść miał w udziale wizerunek z kaplicy Ardżuny. Bóstwo w tej właśnie postaci zyskało sobie imię (Tiruv)āraṇmuḷa Appan – Pan Czcigodnej [świątyni] w Āraṇmuḷa – i miało zamieszkać w wizerunku o kształcie czteroramiennego boga Wisznu (Viṣṇu Caturbāhu).

Bogactwo zwyczajów oraz powtarzalnych zrytualizowanych form kultu, których istotnym odniesieniem pozostaje rzeka i żywioł wodny, pozwala mówić o świątynnej kulturze rzecznej jako o szczególnej odmianie południowoindyjskiego hinduizmu, dla którego braminizm i bramini pozostają jedynie kadrem, w który wpisują się aspiracje lokalnych społeczności do samowystarczalności i samostanowienia w terminach społeczno-religijnych. Āraṇmuḷa nie jest przykładem jedynym. Wzdłuż górnego biegu rzeki Pampā sytuuje się kilka innych świątyń hinduistycznych o zwyczajach i liturgiach związanych z rzeką. W dolnym biegu, w topograficznym i kulturowym żywiole wodnym, lokują się również chrześcijańskie kościoły kilku różnych denominacji, w tym m.in. Kallūrkatu Marth Maryam (Valiya Paḷli) w Campakuḷam, związany z cyklem zwyczajów świątynnych obejmujących ceremonie rzecznego transportu wizerunków bóstw i spektakularne wyścigi rzecznych łodzi typu *cundan*. Innym, zwierciadlanym i rywalizującym przykładem jest świątynia Ampalaḷuḷa, na zachód od Āraṇmuḷa, w orbicie systemu rzecznej tej samej rzeki Pampā. O ile ta druga powoli odwraca się od rzeki jako przestrzeni społecznościowej ekspresji religijnej, o tyle Āraṇmuḷa jest – jak się wydaje – z rzeką nierozzerwalnie związana. Etnograficzna obserwacja i rejestracja cyklicznych zwyczajów społeczności związanych religijnie ze świątyniami lokowanymi w systemie rzecznej południowo-środkowej Kerali oczekuje jeszcze na systematyczne ujęcie. Ustalenia wstępne skłaniają do wniosku, że zasadne jest mówienie o miejscu (Āraṇmuḷa) i regionie jako

w Kerali nazwą *tēvāraṁ* określano do niedawna rodzaj adoracji (*pūjā*) opiekuńczych bóstw domowych, dokonywany przez głowę rodziny i niewymagający udziału wyspecjalizowanego kapłana. Ewentualne związki historyczne między tamilską a keralską instytucją *tēvāraṁ* oczekują na rozpoznanie.





Fot. 1. *Paḷḷiyōṭam* od strony rufy, Aranmula 2016



Fot. 2. *Paḷḷiyōṭam* od burty, Arnamura 2013





Fot. 3. *Paḷḷiyōṭam* podczas zwrotu, Āranmuḷa 2013



Fot. 4. Parada łodzi *Paḷḷiyōṭam*, Āranmuḷa 2016

Autor fotografii: Cezary Galewicz



reprezentujących oryginalną formę życia świątynnego i społecznego, które w mikroujęciu pozwalają ostrzej postrzegać jego aktorów i sieci relacji wiążące działania tych ostatnich oraz nadające tym działaniom sens poprzez wzajemne odniesienia do elementów podzielanego systemu symbolicznego, którego całość zasługuje zapewne na miano rzecznej kultury świątynnej środkowej Kerali. Historyczne okoliczności jej wyłonienia się w obecnej postaci sięgają okresu burzliwych przemian związanych z polityczną ekspansją państwa Travankoru w drugiej połowie XVIII stulecia i towarzyszącej jej rekonfiguracji symbolicznych związków łączących władzę królewską z siecią ważnych kompleksów świątynnych regionu.

Źródła i bibliografia

- Aiyer, V.G.R. 1946. *The Economy of a South Indian Temple (Cidambaram)*. Cidambaram: Annamalai University.
- Appadurai, Arjun. 1981. *Worship and Conflict under Colonial Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1983. "The Puzzling Status of Brahman Temple Priests in Hindu India". *South Asian Anthropologist* 4: 43–52.
- Āranmuḷavilāsaṃ Hamsappāṭṭu = Sreeranganathan, K.P. (ed.). 2005. Neṭumpayil Kocckuḷṅṅan Āśān: Āranmuḷavilāsaṃ Hamsappāṭṭu. Aranmula: Sreeranganathan K.P.
- Āranmulavilāsaṃ Manipravālam [of] Vilvaṭṭattu Rāghavannampyar (rękopis z ok. poł. XIX w.). Bal, Mieke. 2002. *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bayi Parvathi Gauri, P.G. 2000. *Padmanabha Temple*. Tiruvananthapura: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Bayly, Susan. 1984. "Hindu Kingship and the Origin of Community: Religion, State and Society in Kerala, 1750–1850". *Modern Asian Studies* 18, no. 2: 177–213.
- Derrett, J. Duncan M. 1976. „Rajadharmā”, *The Journal of Asian Studies* 35, no. 4: 597–609.
- Freeman, Rich. 2003. „Genre and Society: Literary Culture of Premodern Kerala”. W *Literary Cultures in History*, edited by Sheldon Pollock, 437–502. Berkeley: University of California Press.
- Fuller, James. 1979. "Gods, Priests and Purity: On the Relation Between Hinduism and the Caste System". *Man, New Series* 14, no. 3: 459–76.
- Fuller, Christopher John. 1984. *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gundert, Hermann. 1871–72 (1999). *Malayalam-English Dictionary*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Iyer, Anantha Krishna. 1981 (1912). *The Tribes and Castes of Cochin*, Vol. 2. New Delhi: Cosmo Books.
- Jackson, William J. 1994. *Tyāgarāja and the Renewal of Tradition: Translations and Reflections*. Varanasi: Motilal.
- Kēraḷamāhātmyam = Śekharpuram Śeṣuśāstri (ed.). 1912. *Kēraḷamāhātmyam*. Triśśivapēruḥ: Bhāratavilāsaṃ Press.



- Keraḷōlpatti* = Gundert, Hermann (ed.). 1868. *Keraḷōlpatti. The Origin of the Malabar*, 2nd edition. Mangalore: Pfliederer & Rhiem.
- Kumaran, Tamarapu Sampath. 2005. *A Guide to 108 Divyadeśams*. Chennai: Hindu Dharma Paripalana.
- de Lannoy, M. 1997. *The Kulasekhara Perurnals of Travancore. History and State Formation in Travancore from 1671 to 1758*. Leiden: Research School CNWS.
- Logan, William. 1887. *Malabar Manual*, 2 vols. Chennai: Madras Government Press.
- Madhava Menon, T. (trans.). 2003. *Keralolḷpatti by Gundert*. Thiruvananthapuram: International School of Dravidian Languages.
- Madhusoodhanan, C.K. 2010. "A Study on the Nature of Relationship between the State and the Management of Hindu Temples", PhD Dissertation. Mumbai: School of Social Sciences, Tata Institute of Social Sciences.
- Mahadevan, Thennilapuram P. 2008. "On the Southern Recension of the *Mahābhārata*, Brahman Migrations, and Brāhmī Paleography." *EJVS (Electronic Journal of Vedic Studies)* 15, <http://www.ejvs.laurasianacademy.com/SouthernRec.pdf> (Accessed: 15 June 2021).
- Mappillachchery, J. Jacob (ed.). 2011. *Boat Races of Kerala*. Kochi: INSA.
- Masilamani-Meyer, Eveline. 2018 (2004). *Guardians of Tamilnadu: Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes*. Heidelberg: Cross-Asia Books.
- Mateer, S. 1883. *Native Life in Travancore*. London: W.H. Allen & Co.
- Menon Sreedhara, A. 2007 (1967). *A Survey of Kerala History*. Kottayam: DC Books.
- Muraleedharan N. 2007. *Āranmūla vallamkālī caritravum pāṭṭukaḷum*. Chengannur: Rainbow Books.
- Nagam Ayya, V. (ed.). 1906. *Travancore State Manual*. Trivandrum: Travancore Government Press.
- Nambudiri, Narayanan P.P. 1992 (1990). *Āryans in South India*. New Delhi: Inter-India Publications.
- Neunmann, Birgit i Ansgar Nunning (eds.). 2012. *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Hague: De Gruyter.
- Presler, Franklin A. 1987. *Religion under Bureaucracy: Policy and Administration for Hindu Temples in South India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Puruṣottamannayar, M.M. (ed.). 1981. *Tiruniḷalmāla (Pracina Bhāṣakavyam)*. Kottayam: Current Books.
- Raghava Warriar, M.R. (ed.). 2018. *Kuchelawritham of Ramapurathu Warriar* (Malayalam). Kottayam: Sahitya Pravarthaka.
- Reiniche, Marie-Louise. 1989. *Tiruvannamalai. Un lieu Saint śivaite du sud de l'Inde, vol. 4: La configuration sociologique du temple hindou*. Paris: Publication de EFEO.
- Sankara Narayanan, N.P. 1993. "Boat Races of Kerala – A Study". Dissertation submitted to the University of Kerala. S.D. College Alappuzha.
- Sontheimer Günther-Dietz 2001(1989). "Hinduism: The Five Components and their Interaction". W *Hinduism Reconsidered*, edited by Günther-Dietz Sontheimer i Hermann Kulke. Delhi: Manohar.
- Sreeranganathan, K.P. 2018. *Aranmūla: Ithiyavum Charithrasathyangalum (Aranmūla: Legends and Historical Truths)*. Sukapuram: Vallathol Visyapeethm.
- Stein, B. 1960. "The Economic Function of a Medieval South Indian Temple". *The Journal of Asian Studies* 19, no. 2: 163–176.
- Tantrasamuccaya of Narayana with the Commentaries*, Part I–III. 1962, edited by K. Raghavan Pillai. Trivandrum: University of Kerala.



- Tarabout, G. 2007. "Authoritative Statements in Kerala Temple Astrology". *Revista di Studi Sudasiatici* II: 85–120.
- Thurston, Edgar. 1909. *Castes and tribes of southern India*, 7 volumes. Delhi: Cosmo.
- Veluthat, Kesavan. 2012 (1993). *The Political Structure of Early medieval South India*, Delhi: Orient BlackSwan.
- . 2013 (1978). *Brahman Settlements in Kerala. Historical Studies*. Trichur: Cosmo Books.
- Ward and Conner. 1863. *Memoir of the Survey of Travancore and Cochin States*, vol. I. Madras: Travancore Sircar Press.

Źródła internetowe

<http://olam.in/DictionaryML/ml/ഘൃണിതം>

<http://indiankanoon.org/doc/127778779/>

<http://historicalleys.blogspot.it/2009/03/chavers-of-malabar.html>



The Dancing Boats of Kṛṣṇa: On the River Temple Culture of Central Kerala

Abstract

The present essay draws from historical sources as well as ethnographies on the contemporary riverine culture of Central Kerala. Its wider context connects to the problem of method and scale in representing Hinduism as a conglomerate of a multitude of regional religious cultures. It touches among else on the regional concept of Kṛṣṇa hidden within the body of one of the boatmen or oarsmen involved in spectacular events making part of the life of the river temple of Pārthasarathi in Āranmuḷa. The long snake boats (called *paḷḷiyōṭam* or temple vessels) used for the big shows on the water in front of the temple appear to enjoy the status of sacred objects. Their performance on the river Pampā makes a part of a bigger ritual structure of the temple festivals but, nonetheless, it remains a remarkable spectacle in its own. It remains inscribed within an original cultural formation with its specific economy and social relations. The essay attempts to track and map historical change in the social construction of the symbolic representation of space focused on the Kṛṣṇa temple of Āranmuḷa by the river Pampā.

KEYWORDS: *Kerala, Hinduism, temple cultures, temple economy*

