Joanna Gruszewska

Kontrowersje wokół utworzenia żeńskiej wspólnoty monastycznej we wczesnym buddyzmie

Studia Humanistyczne AGH 15/4, 101-109

2016

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

STUDIA HUMANISTYCZNE AGH Tom 15/4 • 2016

http://dx.doi.org/10.7494/human.2016.15.4.101

Joanna Gruszewska*

Uniwersytet Jagielloński

KONTROWERSJE WOKÓŁ UTWORZENIA ŻEŃSKIEJ WSPÓLNOTY MONASTYCZNEJ WE WCZESNYM BUDDYZMIE

Jak wynika z opisów, które znajdziemy w kanonie palijskim, przyjęcie kobiet do wspólnoty monastycznej we wczesnym buddyzmie było wydarzeniem kontrowersyjnym. Początkowo Budda odrzucił prośbę kobiet, jednak później, pod pewnymi warunkami wyraził zgodę na utworzenie zakonu mniszek (*bhikkhunī sangha*). Dla wielu z nich stanowiło to możliwość przyjęcia alternatywnego sposobu życia (w stosunku do wówczas obowiązujących norm społecznych) oraz realizacji potrzeb religijnych poza obrębem rodziny. Artykuł analizuje przyczyny kontrowersji, które wzbudziło utworzenie zakonu mniszek, ich źródła w światopoglądzie braminizmu, uwzględniając kontekst religijny i społeczny starożytnych Indii.

Słowa kluczowe: buddyzm, kobieta w buddyzmie, Indie, monastycyzm buddyjski

Ruchy religijne klasyfikowane jako heterodoksyjne z punktu widzenia braminizmu: buddyzm i dżinizm, jako pierwsze religie subkontynentu indyjskiego umożliwiały kobietom podjęcie życia mniszki[1]. Jak świadczą źródła kanoniczne tradycji buddyjskiej, była to jednak decyzja kontrowersyjna. Niniejszy artykuł ma za zadanie refleksję nad możliwymi przyczynami tej kontrowersji, w odniesieniu do kontekstu religijnego i społecznego starożytnych Indii.

Zgodnie z tradycją buddyjską, wspólnota mniszek (pal. *bhikkhunī saṃgha*) została powołana do życia w czasach historycznego Buddy – na przełomie V i VI wieku p.n.e. Jej początki opisane są w kanonie palijskim, najstarszym zbiorze tekstów buddyjskich powstałym

* Adres do korespondencji: Joanna Gruszewska, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: joannagruszewska@o2.pl.

[1] W dżinizmie kobiety mogły zostać mniszkami w tradycji świetambarów (*śvetāmbara*), tradycja digambarów (*digambara*) zabraniała kobietom podjęcia życia zakonnego. Wynika to z różnicy poglądu na temat możliwości uzyskania wyzwolenia – choć świetambarowie uznają zdolność kobiet do osiągnięcia wyzwolenia, digambarowie twierdzą, że kobiety ze swojej natury oraz z powodu swojej fizycznej słabości nie są zdolne do podjęcia surowej ascezy, która jest koniecznym warunkiem osiągnięcia wyzwolenia. Szerzej na temat debat o potencjale duchowym kobiet traktuje zbiór tekstów *Gender and Salvation*. *Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women* w tłumaczeniu i opracowaniu Padmanabha S. Jainiego (Berkeley 1991).

w Indiach i zachowanym do dziś. Kanon palijski służy za główny punkt odniesienia dla tradycji buddyzmu therawady (*theravāda*)[2], jest też ważny dla innych tradycji buddyjskich. Najstarsza i prawdopodobnie najbardziej wpływowa w kontekście współczesnych debat wersja historii powstania żeńskiej sanghi zawarta jest w *Culawadze* (*Cullavagga*) w części dziesiątej, poświęconej mniszkom (*Bhikkhunīkkhandhaka*). Sam tekst jest częścią *Kosza dyscypliny zakonnej* (*vinaya piṭaka*) – działu kanonu palijskiego dotyczącego dyscypliny monastycznej. Historia opowiada o prośbie przybranej matki, a zarazem ciotki Buddy, Mahapadżapati Gotami (pal. Mahāpajāpatī Gotamī, sanskr. Mahāprajāpatī Gautamī), która prosi go o zezwolenie jej i innym kobietom na podjęcie życia zakonnego na wzór społeczności mnichów (*bhikkhu saṃgha*). Zwraca się ona do Buddy ze słowami „o Czcigodny Panie, byłoby dobrze gdyby kobiety miały możliwość porzucenia domu zgodnie z nauką i dyscypliną głoszoną przez Tathagatę (Tathāgata)"[3]. Dokładny termin, który pojawia się w prośbie Mahapadżapati Gotami to *pabbajā*. Termin ten, pochodzący od sanskryckiego rdzenia -√vraj- z prefiksem pa- (sanskr. pra-), oznacza dosłownie „odejście", „wyruszenie"; w kontekście ascezy jest to odejście z domu, podjęcie życia wędrownego ascety lub, w kontekście buddyzmu i dżinizmu, życia mnicha[4]. Na gruncie wczesnego buddyzmu oraz współczesnego buddyzmu therawady *pabbajjā* jest również formą rytu przejścia, w ramach której osoba jej podlegająca symbolicznie dokonuje odejścia od życia doczesnego, uzyskując status nowicjusza (*samanerā*)[5].

Początkowo Budda trzykrotnie odrzuca prośbę Mahapadżapati Gotami. Ta jednak pozostaje nieugięta w swoich działaniach i ponawia prośbę kilkukrotnie – kulminacyjnym momentem opowieści jest przybycie Mahapadżapati Gotami i pięciuset innych kobiet z rodu Sakjów (pal. Sākya, sanskr. Śākya) do miasta Wesali (pal. Vesali, sankr. Vaiśali). Kobiety opisane są jako pokryte kurzem, ze spuchniętymi stopami, utrudzone długą wędrówką. Ich odzienie zgodne jest z zasadami kodeksu monastycznego, noszą szaty sporządzone na wzór szat mnichów i mają ogolone głowy. Stojąc przed bramą miasta, raz jeszcze proszą Buddę o zezwolenie. On ponownie trzykrotnie im odmawia, lecz ostatecznie zmienia zdanie po rozmowie ze swoim najbliższym uczniem Anandą (Ānanda). Ananda pyta Buddę, czy kobiety mogą osiągnąć stan ostatecznego wyzwolenia. Po rozważeniu sprawy Budda przyznaje, że ich potencjał duchowy jest równy męskiemu – są one w stanie osiągnąć stan *arhata* (*arhat*). W tekstach kanonu palijskiego termin *arhat* ma szczególne znaczenie. Oznacza on zakończenie poszukiwania religijnego, osiągnięcie mistrzostwa w medytacji i zdobycie doskonałości, na jaką stać istotę rozumną. Jako termin normatywny oznacza on osobę, która osiągnęła ściśle określone doświadczenia i która wykazuje się wysokimi standardami etycznymi, stanowiąc wzór dla reszty społeczności (Findly 1999: 57). Arhat jest osobą, która dzięki praktyce duchowej jest wyzwolona od trzech skaz: niewiedzy, nienawiści i pożądania. Za życia osiąga

[2] Terminy sanskryckie i palijskie podaję w nawiasie według zasad międzynarodowej traskrypcji naukowej.

[3] Oryg.: *sādhu bhante labheyya mātugāmo tathāgata – ppavedite dhamma-vinaye agārasma anagāriyaṃ pabbajan ti.*

[4] Chociaż jest to porzucenie dotychczasowego życia dla życia religijnego, nie oznacza całkowitego zerwania więzów ze społeczeństwem – wymaga raczej harmonijnej relacji z wyznawcami świeckimi, od której wspólnota monastyczna jest zależna.

[5] Uzyskanie statusu mnicha lub mniszki następuje po kolejnej ceremonii, która nosi nazwę *upasampadā*, dopiero po jej przejściu osoba uzyskuje status w pełni wyświęconej osoby zakonnej.

przebudzenie, po śmierci dostępuje nirwany – całkowitego wygaszenia (Mejor 2001: 186). W tekstach palijskich arhat jest ostatnim etapem życia ucznia i ostatnim z czterech owoców duchowych. Etymologicznie termin jest wyprowadzony od rdzenia √*arh*, który w Rigwedzie i tekstach późniejszych oznacza „zasługiwać, być godnym, być zobowiązanym lub mieć możliwość". W kontekście literatury wedyjskiej arhat jest tytułem określającym osobę godną, godną otrzymania daru – termin ten w takim kontekście występuje już w *Brahmanie stu ścieżek* (*Śatapatha Brāhmaṇa*) (Findly 1999: 58).

Warto zauważyć, że wpływ na zmianę decyzji Buddy mogło mieć również to, że Ananda odwołał się do osobistych więzi łączących Buddę z Mahapadżapati Gotami. Reiko Ohnuma zauważa, że niewielką uwagę badaczy przykuł jak dotąd fakt, że Ananda wysuwa również argument innego rodzaju – podkreśla, że to właśnie Mahapadżapati Gotami była jego przybraną matką, opiekowała się nim i karmiła piersią (Ohnuma 2012: 96). Trudno orzec, czy obydwa argumenty miały równą siłę przekonywania, niemniej jednak to dopiero wówczas Budda zezwala na przyjmowanie kobiet do wspólnoty zakonnej. Reiko Ohnuma zwraca uwagę, że Ananda uzyskuje zgodę Buddy dopiero po przytoczeniu tego argumentu (Ohnuma 2012: 96), zatem sam argument odwołujący się do długu Buddy wobec matki mógł być, jeśli nie decydujący, to jednak bardzo ważny. Jednakże fakt pokrewieństwa mógł również mieć w tej sytuacji znaczenie negatywne. Jak sugeruje Mohan Wijayaratna, początkowe wahanie Buddy mogło mieć źródło w tym, że wszystkie kobiety, które wraz z Mahapadżapati Gotami poprosiły o zgodę na przyjęcie ślubów zakonnych, pochodziły z rodu Sakjów, były zatem bliższymi lub dalszymi krewnymi Buddy (Wijayaratna 1990: 159). Sugestia ta jednak nie wyjaśnia rozważań, które znajdujemy w dalszej części opowieści.

Zezwalając na przyjmowanie kobiet do zakonu, Budda stawia jednak warunki, które muszą zostać najpierw zaakceptowane przez Mahapadżapati Gotami. Ogłasza je w formie ośmiu specjalnych zasad określonych jako osiem „twardych" reguł (pal. *garu dhamma,* sanskr. *guru dharma*), które brzmią następująco: „1) Każda mniszka, niezależnie od długości pozostawania w zakonie musi traktować mnichów, nawet najprostszych nowicjuszy, jak przełożonych, 2) Mniszki nie powinny podczas pory deszczowej zatrzymywać się w miejscach, w których nie będą pod nadzorem mnichów, 3) Mnisi wyznaczają daty spotkań odbywających się co dwa tygodnie, 4) Podczas ceremonii kończącej porę deszczową, kiedy mnisi i mniszki zachęcają do krytykowania swoich postaw, mniszki muszą także prosić mnichów o krytykę, 5) Mnisi wyznaczają i nadzorują wykonanie kar dla mniszek, 6) Mnisi muszą uczestniczyć w ordynacji mniszek, 7) Mniszki nie mogą nigdy lżyć ani obrażać mnichów, 8) Mniszki nie mogą bezpośrednio napominać mnichów" (Falk 1980: 201). Mahapadżapati Gotami zyskuje status mniszki z chwilą akceptacji *garudhamma*, inne kobiety chcące podążyć jej śladem są ordynowane przez wspólnotę mnichów, a gdy powstaje wspólnota żeńska, nowe mniszki są formalnie przyjmowane do wspólnoty przez oba zgromadzenia.

Pomimo zgody na utworzenie żeńskiej wspólnoty monastycznej fakt utworzenia ośmiu *garudhamma* i ich treść świadczy o tym, że nie była ona niezależną organizacją. Powyższe zasady podkreślały zależność mniszek od mnichów. Co więcej, w dalszej części omawianej historii Budda przewiduje, że to właśnie z powodu dopuszczenia kobiet do społeczności monastycznej jego nauki odejdą w niepamięć po pięciuset latach zamiast po tysiącu. Znaczące jest również porównanie faktu dopuszczenia kobiet do życia monastycznego do

szeregu niepomyślnych zdarzeń czy nawet katastrof – wspólnota buddyjska jest porównana do domu, który jest zamieszkiwany jedynie przez kobiety i z tego powodu podatny na zewnętrzne zagrożenia; do zbiorów, które zostają dotknięte zarazą i z tego powodu nie mogą długo przetrwać (Hüsken 2000: 59). Jak podsumowuje Ann Heirman, historia ta pokazuje kobiety jako soteriologicznie równe mężczyznom, jednak jako instytucjonalnie niższe (Heirman 2011: 607). Obecność kobiet we wspólnocie osłabia ją, osłabiając tym samym doktrynę, czyniąc ją mniej godną szacunku. Zatem ustanowienie ośmiu *garudhamma*, będących narzędziem kontroli mniszek przez mnichów, to sposób na zapewnienie wspólnocie przetrwania (Heirman 2011: 607). Co warto podkreślić, schemat myślenia pokazujący mniszki jako zagrożenie dla wspólnoty stał się, również we współczesnych debatach, koncepcją niezwykle żywotną. Zdaniem Bhikkhu Anālayo przepowiednia szybszego końca wspólnoty, a tym samym także doktryny, nadal oddziałuje znacząco na nastawienie wobec wspólnot żeńskich w tradycji therawady i w sposób nieunikniony wpływa na kontrowersje wokół możliwości ponownego ustanowienia, czy też uznania żeńskiej wspólnoty zakonnej (Anālayo 2013: 121).

Co mogło być powodem takiego właśnie postrzegania żeńskiego monastycyzmu? Ambiwalencja przedstawiania wydarzenia inicjującego powstanie wspólnoty żeńskiej zwróciła uwagę wielu badaczy. Stanowi również częsty punkt wyjścia dalszych rozważań nad rolą kobiety i płci kulturowej we wczesnym buddyzmie (Collett 2009: 106). Niektórzy badacze, między innymi Ute Hüsken, twierdzą, że fragmenty zawierające zasady dodatkowe dla mniszek i zapowiedź wcześniejszego wygaśnięcia dharmy są późniejszymi dodatkami. Chociaż zdaniem Hüsken niespójność stanowiska wobec włączenia kobiet do wspólnoty monastycznej może być w pewnym stopniu odzwierciedleniem osobistej ambiwalencji Buddy – decyzja taka stanowiła bowiem radykalne posunięcie, które w sposób nieunikniony musiało wzbudzić kontrowersje – niemniej jednak niekonsekwencja ta wynika przede wszystkim z różnorodności, a czasem wręcz sprzeczności stanowisk występujących we wspólnocie buddyjskiej w czasie redakcji kanonu (Hüsken 2011: 137). Alan Sponbeg tłumaczy to zjawisko swoistą wielogłosowością występującą w obrębie kanonu palijskiego – różne fragmenty literatury kanonicznej są wyrazem rozmaitych potrzeb i frakcji wewnątrz społeczności buddyjskiej. Jak pisze Sponberg: „nie jest to jeden nieokreślony głos, lecz raczej wielość głosów wyrażających rozmaite obawy i postawy obecne wśród członków wczesnej społeczności buddyjskiej" (Sponberg 1994: 3–4).

Analizowany powyżej fragment kanonu palijskiego pokazuje ambiwalencję statusu mniszek: mimo że nauki Buddy (i kultura starożytnych Indii jako taka) pozytywnie wartościują ascezę i uznają podjęcie życia ascety za najskuteczniejszą drogę do wyzwolenia, ascetki postrzegane są jako bezpośrednie zagrożenia dla społeczności. Część powodów zjawiska, które Sponberg określa mianem „ascetycznej mizoginii" (*ascetic misogyny*), zgodnie z którą kobiety mogą praktykować ascezę, jednak pozostając pod ścisłą kontrolą mężczyzn, jest głęboko zakorzeniona w kulturze starożytnych Indii. Definiowana przez braminizm rola kobiety ograniczała się do życia rodzinnego. Kobiety nie mogły zatem funkcjonować poza strukturą rodziny. Wedle argumentów, które znajdziemy w dharmaśastrach (*dharmaśāstra*), kobiety nie są zdolne do niezależnego działania, potrzebny jest męski autorytet, który będzie kontrolował ich zachowania sytuujące je w obrębie życia społecznego i rodzinnego. Najsłynniejsze dzieło literatury dharmaśastra, *Manusmriti*, stwierdza, że kobieta na żadnym etapie życia

nie powinna działać niezależnie, pozostając nieustannie pod kontrolą mężczyzn w rodzinie: w dzieciństwie ojca, w młodości męża, a na starość syna[6]. Jej seksualność, nierzadko postrzegana jako niezwykle silna i potencjalnie niebezpieczna, podlegała kontroli poprzez instytucję małżeństwa. Wszelkiego rodzaju konflikt z tradycyjnie przypisanymi kobiecie rolami (posłusznej córki, żony, matki) wywoływał kłopot z zaklasyfikowaniem, a w konsekwencji potencjalne symboliczne zagrożenie dla społeczności.

Życie duchowe kobiety także ograniczało się do obowiązków religijnych w ramach rodziny, choć mężczyźni mieli przeżywać życie według czterech etapów *āśrama*: jako uczeń celibatariusz (*brahmacārya*), ojciec rodziny (*gṛhastha*), mieszkaniec lasu (*vanaprastha*) i wyrzeczeniec (*saṃnyāsa*). Chociaż model ten rozumiany jest w świetle tradycji przedstawiający kolejne etapy życia mężczyzny, jego elementy mogły być również traktowane jako pełnoprawne drogi życia. Mężczyźni z warstw społecznych klasyfikowanych jako podwójnie urodzeni (*dvija)* po zakończeniu okresu nauki mogli wybierać między czterema możliwościami: kontynuacją nauki i celibatu jako brahmaciarini, założeniu rodziny i wykonywaniu codziennych obowiązków religijnych, zostaniu leśnym ascetą albo całkowitym wyrzeczeniu się świata (Olivelle 2004: 17). W obrębie tego modelu jedyną aśramą przypisaną kobiecie jest *gṛhinī* – żeński odpowiednik grihasthy. Powinna ona być posłuszną żoną, zdolną do rodzenia potomstwa, najlepiej synów.

Życie religijne kobiety było podporządkowane innym członkom rodziny. Asceza zalecana była kobietom jedynie we wdowieństwie, gdy kobieta sytuuje się niejako poza życiem rodzinnym. David Brick, analizując fragmenty dharmaśastr, odnotowuje następujące różnice pomiędzy zalecanym trybem życia dla ascetki wdowy a wytycznymi dla ascetów mężczyzn: wdowom zaleca się umartwianie ciał, spanie na ziemi, posty lub jedzenie jednego posiłku dziennie, porzucenie ozdób oraz wszelkich atrybutów kobiety zamężnej. Chociaż zalecenia te wykazują podobieństwa z zaleceniami dla ascetów mężczyzn, to jednak zasadniczą różnicę stanowi to, że kobiety nie porzucają swoich domów, pozostając pod ścisłą kontrolą krewnych. Wdowy ascetki rzadko opisywane są jako skoncentrowane na osiągnięciu wyzwolenia duchowego, nacisk położony jest raczej na konieczność uprawiania praktyk ascetycznych w celu ponownego połączenia się z mężem niż na dążenie do wyrwania się z cyklu narodzin i śmierci (Brick 2014: 373). Jednak, jak zauważa Brick, warto odnotować, że twórcy literatury dharmaśastra ukazują wdowy jako przynajmniej potencjalnie zaangażowane w dążenie do duchowego wyzwolenia (Brick 2014: 373). Echa tego poglądu znajdziemy również w historii Mahapadżapati Gotami. Według Liz Wilson nie postępuje ona wyłącznie jako niezależna jednostka poszukująca realizacji osobistych dążeń religijnych, ale również swoim działaniem wpisuje się w paradygmat kulturowy ówczesnych Indii – Mahapadżapati jako wdowa powinna oddać się pod opiekę syna, jednak obaj jej synowie (zarówno Budda, jak i Nanda) są w momencie śmierci jej męża członkami wspólnoty zakonnej (Wilson 1995: 46).

[6] Oryg.: *pitā rakṣati kaumāre bhartā rakṣati yauvane /rakṣanti sthavire putrā na strī svātantryam arhati* // 9.3 //. „Ojciec chroni w dzieciństwie, mąż – w młodości, synowie na starość, kobieta nigdy nie zasługuje na bycie niezależną". Wers podaję w tłumaczeniu własnym, wersję sanskrycką cytuję za edycją *Manusmrti with the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī of Kulluka Bhatta*, red. Jagdish Lal Shastri, New Delhi 1983.

Także jej towarzyszki są kobietami pozbawionymi męskiej opieki, ich mężowie bowiem również dołączyli do sanghi.

W tradycji bramińskiej kobiety nie działały w intencji własnego wyzwolenia. Kobietom zabraniano również studiowania tekstów świętych. W ramach tego modelu społeczeństwa oraz reguł wyznaczanych przez religię wedyjską podjęcie życia ascetycznego przez kobietę było w praktyce niemożliwe, a według norm braministycznych wręcz zabronione. Istnieją co prawda dowody na to, że kobiety w starożytnych Indiach mogły zajmować się religią i filozofią. Świadczą o tym zabytki literatury wedyjskiej – kilka hymnów Rigwedy przypisywanych jest wieszczkom, takim jak między innymi Apala Atreji (Apāla Ātreyī), Ghosza Kaksziwati (Ghoṣā Kākṣīvatī) oraz Lopamudra (Lopāmudrā)[7], natomiast w Upaniszadach można odnaleźć fragmenty mówiące o Gargi (Gārgī) i Maitreji (Maitreyī), które przedstawione są jako równoprawne partnerki mężczyzn w debatach odnośnie do wyzwolenia duchowego[8]. Jednak wedle dharmaśastr brak możliwości studiowania tekstów i wykonywania rytuałów kwalifikuje kobiety jako niebędące w stanie spełnić podstawowych warunków potrzebnych do rozpoczęcia życia ascetycznego. Dharmaśastry zrównują kobiety, niezależnie od pochodzenia, z najniższą grupą społeczeństwa – śudrami (*śūdra*) (Sacha 2011: 145). Przepisy zabraniające kobietom pełnienia funkcji ofiarników przy ofierze wedyjskiej można wyprowadzić z koncepcji czystości rytualnej. Menstruacja uniemożliwia jej osiągnięcie, przekreślając w ten sposób także możliwość podjęcia życia podporządkowanego dążeniom religijnym. Kategorie czystości i nieczystości w dyskursie braministycznym wyznaczają sposób postrzegania kobiet. Jak zauważa Małgorzata Sacha:

> Podobnie jak w wielu innych kulturach na cykle biologiczne kobiety (w szczególności menstruację), jak i na naturalne fenomeny związane z macierzyństwem (poród, połóg) wyprojektowano negatywną wartość nieczystości. Skrzyżowanie kategorii pomyślności/niepomyślności z kategorią czystości/nieczystości spowodowało, że pewne akty i stany kobiece nabrały niezwykle ambiwalentnych cech. I tak np. kobieta ascetka jest jednocześnie czysta i niepomyślna, a kobieta menstruująca – nieczysta i pomyślna (Sacha 2011: 129).

Ambiwalencja ta jest również widoczna w źródłach buddyjskich. Mniszka ma liminalną społeczną tożsamość, znajdując się w pozycji granicznej pomiędzy tożsamością dwóch konstruktów: „buddyjskiego ascety" i „kobiety cnotliwej" (Langenberg 2014: 85). Podczas gdy konstrukt kobiety cnotliwej zakłada posłuszeństwo jej mężowi, seksualność kontrolowaną w ramach małżeństwa oraz płodność umożliwiającą rodzenie dzieci, ascetka jako osoba z definicji żyjąca w celibacie i niezależna od więzów rodzinnych i małżeńskich nie spełnia żadnego z tych warunków (Langenberg 2014: 85). Mari Johanna Jyväsjärvi sugeruje, że konflikt ten był przyczyną postrzegania ascetek i mniszek jako kobiet o niejasnej reputacji, wymykających się spod społecznej kontroli czy wręcz nieczystych, a nawet niebezpiecznych (Jyväsjärvi 2007:

[7] Szerzej ten problem omawia profesor Michael Witzel w artykule *Female Rishis and Philosophers in the Veda?* „Journal of South Asia Women Studies" (Witzel 2009).

[8] Szczegółowe rozważania na temat kobiet w Upaniszadach można znaleźć w rozdziale *Brahmins and Women: Subjectivity and Gender Construction in the Upaniṣads* książki Briana Blacka *Priests, Kings and Women…* (Black 2014).

77). Zatem z punktu widzenia społeczeństwa braministycznego pierwsze mniszki buddyjskie mogły być traktowane w podobny sposób jak kurtyzany, gdyż przedstawicielki obu tych grup poruszały się w sposób względnie swobodny w przestrzeni publicznej, miały pewien stopień niezależności i nie miały mężów ani innego rodzaju męskich opiekunów. Przestępstwa przeciwko mniszkom i kurtyzanom miały być lżej karane od przestępstw przeciw innym kobietom (Murcott 1999: 123). Dramaty sanskryckie często przedstawiają mniszki buddyjskie jako posłańczynie między kochankami, co może być dowodem na to, że społeczeństwo braministyczne nie darzyło ich szacunkiem[9]. Jak stwierdza Julia Leslie, podsumowując przytoczoną powyżej opowieść z *Culawaggi*, „Widać wyraźnie, że problemem nie jest kwestia tego, czy kobieta jest zdolna do podjęcia życia religijnego, lecz czy wypada, aby to robiła”[10] (Leslie 1983: 95). Stosunek do kobiet i ich wyświęcania przypisywany Buddzie jest więc wyraźnie wynikiem paradygmatu kulturowego jego czasów, który uniemożliwiał kobietom realizację aspiracji religijnych poza rodziną.

Podczas gdy w tradycyjnym dyskursie braministycznym, który dominował w społeczeństwie starożytnych Indii, życie rodzinne było jedynym możliwym losem kobiety, buddyzm i rozwijający się równolegle dżinizm poprzez ustanowienie żeńskiego monastycyzmu umożliwiały kobietom realizację potrzeb religijnych poza obrębem rodziny. Możliwość podjęcia życia mniszki – oprócz korzyści duchowej – ze współczesnego punktu widzenia pozwalała także na uzyskanie pewnego stopnia niezależności. Powołanie organizacji monastycznej było rewolucją samo w sobie, a dopuszczenie do ordynacji kobiet musiało wzbudzić w ówczesnym społeczeństwie niemałe kontrowersje. Lęk przed krytyką ze strony braministycznego społeczeństwa był niewątpliwie ważnym aspektem stworzenia reguł *garudhamma*.

Kanon palijski pozostaje do dziś głównym filarem buddyzmu tradycji therawady. Jednak choć przedstawia on niezwykle szerokie spektrum postrzegania kobiet, to właśnie fragmenty negatywne miały szczególne znaczenie dla formowania obrazu kobiety w społeczeństwach therawadyjskich. Świadomość mechanizmów kształtujących często sprzeczne postawy wobec kobiet w kanonie palijskim może mieć wpływ na stworzenie nowej perspektywy w dialogu na temat roli kobiety w buddyzmie, również w kontekście współczesnym, jak wspomniane dążenia do odrodzenia żeńskiej wspólnoty monastycznej w tradycji buddyzmu therawada.

BIBLIOGRAFIA

Anālayo. 2013. *The Revival of the Bhikkhunī Order and the Decline of the Sāsana*, „Journal of Buddhist Ethics” 20: 109–193.

Black, Brian. 2014. *Priests, Kings and Women in the Early Upaniṣads: The Character of Self in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass. Delhi.

Brick, David. 2014. *The Widow-Ascetic under Hindu Law*, „Indo-Iranian Journal” 57.

[9] Przykładem może być mniszka Kamandaki (Kāmandakī) z dramatu Bhawabhutiego (Bhavabhūti) *Mālatīmādhava*, Feller 2012: 147–168.

[10] Oryg.: *Clearly what is at issue there is not the capacity of women to pursue the religious life, but the propriety of their doing so*.

Collett, Alice. 2009. *Historio-Critical Hermeneutics in the Study of Women in Early Indian Buddhism*, „Numen" 56: 91–117.

Falk, Nancy Aurer. 1980. *The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian „Buddhism",* w: Nancy Auer Falk i Rita M. Gross (red.), *Unspoken Words: Women's Religious Lives*, San Francisco: Harper and Row.

Feller, Danielle. 2012. *Nuns involving in the affairs of the world. The depiction of Buddhist nuns in Bhavabhūti's Mālatīmādhava*, „Cracow Indological Studies" 14: 147–168.

Findly, Ellison Banks. 1999. *Women and the „Arahant" Issue in Early Pali Literature*, „Journal of Feminist Studies in Religion" 15, 1: 56–76.

Heirman, Ann. 2011. *Buddhist Nuns: Between Past and Present*, „Numen" 58: 603–631.

Hüsken, Ute. 2000. *The Legend of the Establishment of Buddhist Order of Nuns in the Theravāda Vinaya-pitaka*, „Journal of the Pali Text Society" XXIV: 43–69.

Hüsken, Ute. 2011. *The Eight Garudhammas*, w: Thea Mohr i Jampa Tsedroen (red.), *Dignity and Discipline. Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Boston: Wisdom Publications.

Jyväsjärvi, Mari Johanna. 2007. *Parivrājikā and Pravrajitā: Categories of Ascetic Women in Dharmaśāstra and Vinaya Commentaries*, „Indologica Taurinensia" 33: 73–92.

Langenberg, Amy Paris. 2014. *Mahāsāṅghika-Lokottaravāda Bhikṣuṇī Vinaya: The Intersection of Womanly virtue and Buddhist Ascetism*, w: Alice Collett (red.), *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press.

Leslie, Julia. 1983. *Essence and existence: Women and Religion in Ancient Indian Texts* w: Pat Holden (red.), *Women's Religious Lives*, London: Croon Helm.

Shastri, Jagdish Lal (red.). 1983. *Manusmṛti with the Sanskrit Commentary Manvartha – Muktāvalī of Kūlluka Bhaṭṭa*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Mejor, Marek. 2001. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa: Prószyński i S-ka SA.

Murcott, Susan. 1999. *The First Buddhist Women: Translations and Commentaries on the Therīgāthā*, Berkeley: Parallax Press.

Ohnuma, Reiko. 2012. *Ties That Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*, Oxford – New York: Oxford University Press.

Olivelle, Patrick. 2004. *The Aśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Delhi: Munishiram Manoharlal.

Sacha, Małgorzata. 2011. *Ginefobia w kulturze hinduskiej. Lęk przed kobietą w dyskursie antropologicznym i psychoanalitycznym*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sponberg, Alan. 1994. *Attitudes toward women and the feminine in Early Buddhism*, w: Jose Ignacio Cabezón (red.), *Buddhism, Sexuality and Gender*, Albany: State University of New York Press.

Wijayaratna, Mohan. 1990. *Buddhist Monastic life according to the texts of the Theravāda tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, Liz. 1995. *Seeing through the Gendered „I": The Self-Scrutiny and Self-Disclosure of Nuns in Post-Aśokan Buddhist Hagiographic Literature*, „Journal of Feminist Studies in Religion" 11, 1: 41–80.

Witzel, Michael J. 2009. *Female Rishis and philosophers in the Veda?*, „Journal of South Asia Women Studies" 11, 1.

CONTROVERSIES CONCERNING THE ESTABLISHING OF FEMALE MONASTIC COMMUNITY IN EARLY BUDDHISM

The ordination of women in early Buddhism, as it is depicted in the Pāli Canon, was a point of controversy. At first, Buddha rejected the request of the women, who wanted to join the monastic community. However, under some conditions he finally gave his permission for establishing the order of nuns (*bhikkhunī saṃgha*). For many women it opened a possibility for an alternative way of life and an opportunity to pursue their religious needs outside a family. Paper deals with examining reasons of the controversy, which are rooted in Brahmanical worldview, taking into account religious and social context of ancient India.

Keywords: Buddhism, woman in Buddhism, India, Buddhist monasticism