

JOANNA GRUSZEWSKA

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji

e-mail: joanna.gruszevska@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7859-1945

DOI: 10.34813/ptr3.2025.12

Macierzyństwo i wyzwolenie w literaturze wczesnego buddyzmu*

Motherhood and liberation in the Early Buddhist Literature

Abstract. The paper aims to analyze the way of presenting motherhood in selected texts of the Pāli Canon. Early traditional Buddhist views on motherhood are varied: while some canonical texts present motherhood in a positive light, viewing maternal feelings as a basis of loving-kindness (*mettā*), we also see a number of examples describing motherhood and attachment to children as extremely negative – as one of the greatest obstacles to on the way to liberation. There are also stories in which there is a combination of both of these positions, among others, in stories about mothers whose children died. The article tries to explain the causes of such variegated motifs, by reflecting on the audience of texts. In the last part I argue that negative visions are conditioned by the monastic context, but in some cases they can have both positive and negative aspects. The paper considers the cultural and historical context alongside contemporary feminist research on women's roles in the Buddhist tradition.

Keywords: Buddhism, Pali Canon, women in Buddhism, motherhood, female Buddhist monasticism.

* Artykuł powstał w ramach badań przeprowadzonych w projekcie *Kobieta i kobiecość w Kanonie palijskim* [H.1.3.2021] MiniGRANT POB Heritage UJ. Badanie zostało sfinansowane ze środków Priorytetowego Obszaru Badawczego Heritage w ramach programu „Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza” w Uniwersytecie Jagiellońskim. Wersja pierwotna została zaprezentowana jako referat podczas VIII Konferencji Naukowej „Myśl i kultura buddyjska”, organizowanej przez Uniwersytet Wrocławski w Srebrnej Górze 21–23 października 2021 roku.

Artykuł ma na celu analizę sposobu przedstawiania macierzyństwa w wybranych tekstach kanonu palijskiego – najstarszego zbioru pism buddyjskich – oraz jego literatury komentatorskiej. Wczesna tradycja buddyjska charakteryzuje się niejednoznacznym podejściem do macierzyństwa. Część tekstów kanonicznych przedstawia je w pozytywnym świetle, ukazując maczyne uczucia jako model życzliwości (*mettā*). Jednocześnie jednak w źródłach tych odnaleźć można liczne fragmenty, w których macierzyństwo – zwłaszcza w aspekcie emocjonalnego przywiązania do dzieci – postrzegane jest jako istotna przeszkoda na ścieżce wyzwolenia. Niektóre utwory łączą w sobie oba przedstawione sposoby interpretacji, czego przykładem są opowieści o matkach doświadczających utraty dzieci w tragicznych okolicznościach. Zagadnienie macierzyństwa w buddyzmie stało się w ostatnich latach częstym punktem odniesienia dla badaczy i badaczek buddyzmu. Powodem była konstatacja luki w badaniach postaci kobiet świeckich we wczesnej literaturze, zaistniałej w rezultacie skupienia się na szeroko opisywanym w niej żeńskim monastycyzmie.

W artykule analizuję wybrane przykłady postaw wobec macierzyństwa, występujące we wczesnej literaturze buddyjskiej. W końcowej części rozważam możliwe przyczyny takiej różnorodności postaw, uwzględniając kontekst kulturowy i historyczny, zwłaszcza w odniesieniu do stereotypów dotyczących kobiet w starożytnych Indiach, oraz perspektywę najnowszych badań feministycznych dotyczących ról kobiet w tradycji buddyjskiej.

Kobiecość a macierzyństwo

Płeć stanowi niewątpliwie ważną kategorię odróżniającą i oddzielającą dla wczesnego buddyzmu. Wspólnota buddyjska składa się z czterech zgromadzeń (*parisā*), które były postrzegane jako odrębne kategorie: mnichów, mniszek, świeckich wyznawców-mężczyzn i świeckich wyznawców-kobiet. Co znaczące, jak opisuje *Aggañña-sutta* (*Aggañña-sutta*), podział na płcie biologiczne nie jest cechą pierwotną, lecz pojawia się z czasem, w wyniku degeneracji ludzkości. Odkąd istoty ludzkie posiadają płeć męską lub żeńską, wraz z zewnętrznymi oznakami płci pojawia się seksualność i pożądanie. Pożądanie to charakteryzuje się wzajemnym przyciąganiem kobiet i mężczyzn, a płeć odtąd zaczyna być postrzegana w sposób binarny (Cabezón, 2017, s. 22). Choć wiele przykładów podkreśla wzajemność przyciągania płci, niektóre teksty przedstawiają kobiety jako aktywnie dążące do prokreacji i posiadania potomstwa. Wczesna tradycja buddyjska w wymiarze społecznym zwykle utożsamiała kobiecość z macierzyństwem, które nierzadko przedstawiano w negatywnym świetle

(Engelmayer, 2014, s. 25–29). Przykładem tekstu opisującego kobiecość w taki sposób jest *Matugama-sanjutta* (*Mātugāma-samyutta*) [Zgrupowane teksty o kobietach], należąca do *Sanjutta-nikaji* (*Samyutta-nikāya*) – zbioru tematycznie pogrupowanych sutt, który jest częścią kosza kazań (*Sutta-pitaka*) kanonu palijskiego. Składa się z trzydziestu czterech krótkich tekstów poświęconych kobietom. Poruszają one takie tematy, jak cechy uznawane u kobiet za dobre lub złe cierpienie typowe dla kobiet, cechy wpływające na przyszłe odrodzenie oraz cechy idealnej żony i synowej. Jakie zatem cechy charakteryzują idealną kobietę, a jakie jej przeciwieństwo? Pierwszy tekst zbioru, *Matugama-sutta* (*Mātugāma-sutta*) rozpoczyna opis od cech niepożądanych:

O mnisi, jest pięć cech, poprzez które kobieta jest niemiła mężczyźnie. Jakie pięć? [Jeżeli] nie jest piękna, nie jest majątna, nie przestrzega zasad moralnych, jest leniwa, nie rodzi potomstwa. Mnisi, oto właśnie pięć cech, które sprawiają, że kobieta jest niemiła mężczyźnie¹.

Idealna kobieta jest opisana w kolejnym fragmencie i stanowi idealne przeciwieństwo poprzedniego opisu. Jest zatem piękna, majątna, cnotliwa, zręczna i rodzi potomstwo. Jak możemy zauważyć, są to niepożądane i pożądane cechy żony – jest to wskazanie na powiązanie pożądanych cech kobiety z jej rolami społecznymi. Kolejne fragmenty opisują analogiczne cechy męża – mężczyzny. Spośród pozostałych części zbioru szczególnie ciekawy jest fragment opisujący cierpienia, z którymi stykają się tylko kobiety, znany jako *Awenikadukkha-sutta* (*Āvenikadukkha-sutta*) [Sutta o szczególnych cierpieniach]:

O mnisi, istnieje pięć [rodzajów] cierpienia, które dotyczą tylko kobiet, ale nie doświadczają ich mężczyźni. Jakie pięć? Mnisi, w tym wypadku, kobieta właśnie w młodości odchodzi do rodziny męża i zostaje rozłączona z krewnymi. Oto pierwszy rodzaj cierpienia, który dotyczy tylko kobiet, a nie doświadczają go mężczyźni. Ponadto, mnisi, kobieta menstruuje – oto mnisi, drugi rodzaj cierpienia, który dotyczy tylko kobiet, a nie doświadczają go mężczyźni. Ponadto, mnisi, kobieta zachodzi w ciążę [...]. Ponadto, mnisi, kobieta rodzi [...]. Ponadto, mnisi, kobieta służy mężczyźnie [...]².

¹ Tłumaczenie fragmentów *Matugama-sanjuty* podaję w tłumaczeniu własnym, na podstawie edycji Pali Text Society: *Pañcahi bhikkhave aṅgehi samannāgato mātugāmo ekanta-amanāpo hoti purisassa. katamehi pañcahi? Na ca rūpavā hoti, na ca bhogavā hoti, na ca silavā hoti, alaso ca hoti, pajañcassa na labhati. Imehi kho bhikkhave pañcahi aṅgehi samannāgato mātugamo ekanta-amanāpo hoti purisassa* (Feer, 1894, s. 238)

² *Pañcimāni bhikkhave mātugāmassa āvenikāni dukkhāni yāni mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi katamāni pañca: idha bhikkhave mātugāmo daharo va samāno patikulam gacchati, ñatakehi vinā hoti. idaṃ bhikkhave mātugāmassa paṭhamam āvenikam dukkham. yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo utunī hoti, idaṃ bhikkhave mātugāmassa dutiyam āvenikam dukkham yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva*

W tej sutcie cierpienie, które dotyczy wyłącznie kobiet wiąże się albo z uwarunkowaniami biologicznymi, takimi jak menstruacja, ciąża i poród, albo z pełnieniem roli żony, obejmującej m.in. rozłąkę z rodziną pochodzenia oraz podporządkowanie mężowi. Wskazuje to na to, że wczesna tradycja buddyjska postrzega kobiecość nie tylko w aspekcie biologicznym, ale również w wymiarze kulturowym – jest świadoma aspektów wynikających z roli żony.

Podobną wizję cierpienia, które dotyczy wyłącznie kobiet, prezentuje pieśń mniszki Kisā Gotamī (Kisy Gotami) ze zbioru *Pieśni mniszek* (*Therī-gāthā*), którego autorstwo tradycja buddyjska przypisuje pierwszym mniszkom budyjskim, zawarta w wersach 216–217:

Ten, który okiełznuje ludzi powiedział, [że] bycie kobietą jest cierpieniem,
Bycie drugą żoną jest cierpieniem, [podobnie jak dla innych]
nawet tylko raz bycie taką, która urodziła.

[Jedne] podrzynają [sobie] gardła, delikatne – zażywają trucizny,
Gdy umierają przy porodzie, oboje odczuwają niedole. (Gruszevska,
2022, s. 97)

Cierpieniem, którego doświadczają tylko kobiety, jest tu ponownie rodzenie, jednak w tym fragmencie wskazane są również cierpienia mniej powszechne i jednocześnie drastyczne. Wers 217 wymienia kobiety, które popełniają samobójstwo lub zażywają trucizny w celu zakończenia ciąży, co zwykle kończy się śmiercią matki i płodu. Utwór odnosi się również do cierpienia wywołwanego przez pozostawanie w związku polygicznym.

Dalsze wersy pieśni przypisywanej Kisie Gotami opisują historię mniszki Patacāry (Paṭācārā), która doświadczyła ogromnego cierpienia z powodu utraty wszystkich bliskich w tragicznych okolicznościach, niemalże w tym samym czasie:

Gdy podróżowaliśmy byłam bliska porodu, ujrzałam swego męża martwego,
Urodziłam na drodze, nie dotarłam do własnego domu.

Dwóch martwych synów i mąż [zmarły] na drodze tej zrozpaczonej kobiety,
Matka, ojciec i brat płoną na jednym stosie pogrzebowym.

Nieszczęsna, pozbawiona rodziny, doświadczyłaś niezmierzonego cierpienia,
Roniałaś łzy przez wiele tysięcy narodzin.

purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo gabbhinī hoti, idaṃ bhikkhave mātugāmassa tatiyaṃ āveṇikaṃ dukkhaṃ yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo vijāyati, idaṃ bhikkhave mātugāmassa catutthaṃ āveṇikaṃ dukkhaṃ yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. puna ca param bhikkhave mātugāmo purisassa pāricariyaṃ upeti, idaṃ bhikkhave mātugāmassa pañcamaṃ āveṇikaṃ dukkhaṃ yaṃ mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehi. Imāni kho bhikkhave pañca mātugāmassa āveṇikāni dukkhāni yāni mātugāmo paccanubhoti aññatveva purisehīti (Feer, 1894, s. 239).

Ta, która mieszkała na cmentarzu, która jadła mięso synów,
której rodzina zginęła, [ta] pogardzana przez wszystkich wdowa,
osiągnęła to, co jest nieśmiertelne. (Gruszevska, 2022, s. 99)

Postaci Kisy Gotami i Patacary bywają zestawiane ze sobą przez wczesną tradycję, ponieważ posiadają w swoich biografiach podobne motywy. Obie zostają mniszkami po utracie dzieci. Choć w literaturze palijskiej znajdują się również przykłady ojców zrozpaczonych po śmierci dzieci, matki, które utraciły potomstwo, stają się symbolem najbardziej dotkliwego cierpienia. Miłość macierzyńska jest w buddyjskiej literaturze idealizowana, opisywana jako najsilniejsze uczucie, jednak w praktyce często jest postrzegana jako przeszkoda na drodze do wyzwolenia (Ohnuma, 2012, s. 22).

W świetle powyższych przykładów kobiecość oznacza zatem macierzyństwo, które przynosi cierpienie – może to być cierpienie wynikające z trudu porodu, jak również w najbardziej skrajnych okolicznościach – wywołane śmiercią dziecka. Zgodnie z nauką wczesnego buddyzmu, cierpienie jest nieodłącznym elementem ludzkiego doświadczenia. Niemniej w przedstawionych przykładach sugeruje się, że cierpienie kobiet ma charakter szczególnie dotkliwy, a nawet, że tylko kobiety mogą doświadczyć cierpienia, które uznaje się za najcięższe z możliwych. Ponadto przywiązanie do dzieci skrajnie utrudnia lub wręcz, w niektórych wypadkach, uniemożliwia kobietom realizację ostatecznego celu, jakim jest wyzwolenie.

Pozytywne wartościowanie macierzyństwa

Wczesna tradycja buddyjska ukazuje macierzyństwo niejednokrotnie również w pozytywnym świetle. Jedna z najbardziej znanych i najczęściej recytowanych współcześnie sutt palijskich, *Kazanie o [Czynnej] Miłości (Karaṇīyametta-sutta)* głosi: „Jak matka ochrania swe jedyne dziecko, jakby ono było jej życiem, tak właśnie niechaj pielęgnuje myśl [serdeczną], niezmierzoną, ku wszystkim istotom” (Mejor, 2004, s. 47). W tym ujęciu życzliwość (*mettā*) może mieć wymiar soteriologiczny (Engelmajer, 2020, s. 92,102).

Innym przykładem dowartościowania macierzyństwa jest ukazywanie rodziców (przede wszystkim matek) jako umożliwiających dziecku wstąpienie na ścieżkę wyzwolenia. Takie osoby określane są terminem *bahūpakara* „[którzy/które] wiele uczyniły” dla swoich dzieci, nie tylko w kontekście dbania o nie jako rodzice, ale również umożliwiając im wstąpienie na drogę prowadzącą do wyzwolenia. Najbardziej dobitnym przykładem takiej postawy jest przybrana matka Buddy Mahapadżapati Gotami (Mahāpajāpati Gotamī). Motyw

długu wdzięczności Buddy zaciągniętego wobec przybranej matki pojawia się między innymi w historii o powstaniu żeńskiej wspólnoty zakonnej, opisanej w *Winaji* (*Vinaya*) [*Regule dyscypliny zakonnej*]. Mahapadżapati Gotami zwraca się do Buddy z prośbą o możliwość przyjęcia ślubów zakonnych na wzór mnichów. Budda, choć trzykrotnie odmawia, ostatecznie wyraża zgodę. Jak podkreśla Reiko Ohnuma, zgoda jednak pojawia się dopiero po interwencji mnicha Anandy i jego argumentie długu wobec matki (Ohnuma, 2006, s. 866; 2012, s. 86–112). Ananda w kluczowym momencie przypomina Buddzie o poświęceniu Mahapadżapati słowami: „Wiele dla was uczyniła Panie Mahapadżapati Gotami – [jako] siostra matki, przybrana matka, macocha, która karmiła [go własnym] mlekiem, która karmiła go własną piersią [kiedy] matka Czcigodnego umarła” (Gruszevska, 2024, s. 133). Rola Mahapadżapati była zatem kluczowa dla późniejszego wyzwolenia przybranego syna, osiągnięcia przez niego stanu Buddy.

W *Pieśniach mniszek* wdzięczność wobec matki wyraża mnich Waddha (Vaddha) w strofach 210–221. Jego słowa nie odnoszą się jedynie do trudów wychowania, ale również do faktu, że matka zapoznała go z nauką Buddy, a zatem w wielu aspektach umożliwiła mu wyzwolenie:

Wspaniała jest moja matka [niczym] z kijem pasterskim,
Wypowiedziała wersy o najwyższym celu, pełna współczucia.

Usłyszawszy jej słowa, pouczenie rodzicielki,
Poczułem impuls [aby skierować się] ku dhammie,
aby zyskać wyzwolenie z więzów.

Podjąłem wysiłek, dniem i nocą niezmiennie,
Właściwie pokierowany przez matkę, doświadczyłem najwyższego Spokoju.
(Gruszevska 2022, s. 95)

Macierzyństwo dla matki Waddhy nie stanowi przeszkody w uzyskaniu wyzwolenia, co więcej, nie stanowi dla niej przeszkody w zostaniu nauczycielką, która inspirowała innych do zrealizowania ideału buddyjskiego (Chakraborty, 2018, s. 196)

Innym przykładem pozytywnie ukazywanej matki jest Wisakha (Visākhā), najwybitniejsza świecka uczennica Buddy i najbardziej szczodra patronka wspólnoty buddyjskiej. Wczesna tradycja buddyjska bez wątpienia stawia Wisakhę za wzór dla kobiet świeckich. W *Komentarzu do Dhammapady* (*Dhammapadaṭṭhakathā*) jest opisywana jako kobieta bardzo piękna, zachowująca młody wygląd do późnej starości i ciesząca się niezwykle licznym potomstwem. Wisakha jako żona i matka wpisuje się zatem w klasyczny dla starożytnych Indii wzorzec roli kobiety, a jej młodość i płodność stanowią symbol pomyślności (Battaglia, 2019, s. 202–203). Wisakha jest jednak kobietą

świecką, zatem macierzyństwo nie stanowi dla niej przeszkody do wyzwolenia, ponieważ nie jest ono jej celem. To mniszki, wyrzekając się świata i żyjąc w celibacie, będą modelem kobiet dążących do wyzwolenia. W buddyjskiej perspektywie świeckie kobiety ukierunkowane są na zdobywanie zasług i dążenie do pomyślnego odrodzenia, co nie pociąga za sobą konieczności rezygnacji ze świeckiego stylu życia, a wręcz pozwala na utrwalenie tradycyjnych ról kobiet w wymiarze społecznym (Das, 2018, s. 143). Wspierając wspólnotę Wisakha symbolicznie przyjmuje rolę matki Buddy. Rozszerza swoją macierzyńską troskę i opiekę na całą wspólnotę monastyczną ofiarując jej cztery podstawowe dary (pożywienie, odzienie, mieszkanie i lekarstwa), dzięki którym umożliwia mnichom i mniszkom skupienie się na dążeniach duchowych, a sama zyskuje zasługę. Dla swojego teścia Migary (Migāra) staje się również matką w sensie duchowym, kiedy swoim przykładem inspirowała jego konwersję na buddyzm, dzięki czemu zyskuje przydomek „matki Migary” (*Migāramātā*) (Engelmajer, 2017, s. 60; 2022, s. 16–17).

Możemy podsumować powyższe rozważania następująco: macierzyństwo, choć wiążące się z cierpieniem i poświęceniem, może być wartościowane pozytywnie, ponieważ zapewnia możliwość wyzwolenia innym – dzieciom, w których trud wychowania matki włożyły wysiłek, a także członkom i członkiniom wspólnoty buddyjskiej, którą wyznawcy i wyznawczynie świeckie powinni szczerze wspierać. Macierzyńska postawa jest również wzorem dla praktykowania życzliwości (*mettā*), która rozszerzona na wszystkie żywe stworzenia przynosi pomyślność i może mieć wymiar soteriologiczny.

Monastycyzm i bezdzietność

Negatywne wizerunki macierzyństwa wiążą się przede wszystkim z założeniami, że miłość rodziców do dzieci jest silnym przywiązaniem, które uniemożliwia wyzwolenie, zaś miłość matki do dziecka to najsilniejsze możliwe więzy. W kontekście monastycznym jest to szczególnie problematyczne, ponieważ, to właśnie życie we wspólnocie zakonnej prezentowane, które wymaga wyrzeczenia się życia w rodzinie jest przedstawiane jako najskuteczniejsza droga do wyzwolenia z sansary. Posiadanie rodziny, zwłaszcza dzieci, tworzy przywiązanie oraz konieczność dbania o rodzinę, a zatem przywiązanie do świata materialnego. Życie rodzinne i macierzyństwo, jak wspomniano wcześniej, jest ściśle powiązane z kobiecością, jednak mimo to wczesna tradycja buddyjska zapewnia kobietom możliwość zostania mniszkami. W jaki sposób tradycja godzi te dwie sprzeczne postawy? Rozwiązaniem w wielu wypadkach wydaje się wyrzeczenie się macierzyństwa lub posiadanie obowiązków z nim związanych

za sobą. Według Ute Hüsken kobiety wybierające życie monastyczne cechowały się względną niezależnością, wynikającą z braku więzów rodzinnych (2006, s. 214). Wstąpienie do wspólnoty zakonnej wymaga wyrzeczenia się życia rodzinnego, jednak jeżeli kobieta nie posiada rodziny, bądź spełniła już swoje obowiązki rodzinne, decyzja ta staje się znacznie mniej kontrowersyjna. Przykładem takiej postaci jest mniszka Sona (Soṇā), która w początkowych wersach swojej pieśni wyraża rozczarowanie macierzyństwem, które ostatecznie doprowadza ją do podjęcia decyzji wstąpienia do wspólnoty monastycznej:

Urodziłam dziesięciu synów, dzięki temu ciału,
Przeto [stałam się] słaba i stara, podeszłam do mniszki
Ona nauczyła mnie o dhammie, o [pięciu] skupiskach,
[dwunastu] podstawach poznania i [osiemnastu] składnikach,
Wysłuchawszy jej nauki, ścięłam włosy i wyrzekłam się świata [...].
(Gruszewska, 2022, s. 61)

Znajdujemy jednak we wczesnej literaturze buddyjskiej wiele przykładów mniszek, które wybierają wyrzeczenie się świata zamiast małżeństwa i macierzyństwa, co wzbudza kontrowersje i nierzadko opór ze strony rodziny i otoczenia (Gruszewska, 2021, s. 107–108).

Nowe światło na problem kontrowersji wokół żeńskiego monastycyzmu we wczesnym buddyzmie rzuciła monografia Amy Paris Langenberg *Birth in Buddhism: The suffering fetus and female freedom* (2017). Choć autorka koncentruje się na *Garbhawakranti-sutrze* [Sutrze o wstąpieniu do łona] (*Garbhāvākraṇṭi-sūtra*) – tekście późniejszym niż literatura kanonu palijskiego, źródła jego koncepcji narodzin można odnaleźć już w najwcześniejszych tekstach buddyjskich, zatem jej wnioski mogą być zastosowane również do początków monastycyzmu żeńskiego. Autorka swój argument buduje na powszechnym w tradycji buddyjskiej utożsamieniu narodzin z cierpieniem, a następnie szczegółowo analizuje proces narodzin opisywany przez traktat. Jest on opisany jako szczególnie bolesny – płód odczuwa ogromne cierpienia przebywając w łonie matki już od samego poczęcia – a także nieczysty oraz budzący odrazę i strach (2017, s. 116). W świetle tego opisu macierzyństwo nie jest zatem niczym pomyślnym, a rola matki postrzegana jest jako przeciwieństwo jej tradycyjnego ujęcia (2017, s. 96). Zdaniem Langenberg, choć takie postrzeganie nie sprzyja pozytywnemu ujęciu zagadnienia kobiecości, a nawet prezentuje skrajnie mizoginiczną perspektywę, jednocześnie umożliwiło kobietom podjęcie życia zakonnego. Koncepcja narodzin jako cierpienia i wynikająca z niej negatywna wizja macierzyństwa sprzyjają tworzeniu moralnej wizji społecznej, w której kobieca płodność i seksualność nie stanowią

o najwyższej wartości kobiecości. Twórcy i odbiorcy tekstu mogli zatem łatwiej wyobrazić sobie kobiety żyjące poza tradycyjnym modelem, który zakładał macierzyństwo i rolę żony, co w konsekwencji otworzyło drogę dla stworzenia kobiecego monastycyzmu (Langenberg, 2020, s. 308). W mojej opinii powyższe wnioski można również wykorzystać w analizie wczesnej literatury buddyjskiej poświęconej tematyce kobiet.

Macierzyństwo i strata

W literaturze wczesnego buddyzmu szczególne miejsce zajmują historie kobiet, które doświadczyły głębokiego cierpienia związanego z utratą dziecka. Mniszki Kisa Gotami, Patacāra, Ubbiri (Ubbiri) i Vasetthi (Vāsetṭhi) tworzą grupę postaci połączonych wspólnym motywem żałoby po stracie ukochanego potomstwa (Durt 2001, s. 308–307; Kloppenborg 1995, s. 161–165). W historii każdej z nich cierpienie, potęgowane mocą uczucia matki, staje się punktem wyjścia dla zrozumienia nauki Buddy – konstatacji powszechności cierpienia i nieuchronności śmierci, które zostaje przekute w doświadczenie wglądu. Chociaż macierzyństwo często przedstawiane jest jako wiążące ze światem materii, a przywiązanie matki do dziecka określane jako związanie najsilniejsze z możliwych, historie wspomnianych mniszek pokazują, że macierzyństwo może być doświadczeniem, które staje się kluczowe w dążeniu do wyzwolenia (Derris, 2014, s. 70–71). Szczególnie ciekawym przykładem jest postać Patacāry, która po przyjęciu ślubów zakonnych i osiągnięciu wyzwolenia staje się wybitną mniszką. Budda wymienia ją wśród swoich najwybitniejszych uczennic jako najbardziej biegłą w przepisach dyscypliny zakonnej – staje się ona modelową postacią-symbolem kobiecego monastycyzmu. Patacāra staje się również postacią wokół której skupia się swoista wspólnota wewnątrz żeńskiego zakonu. W *Pieśniach mniszek*, obok wersów przypisywanych Patacārce (112–116), znajdują się również utwory wygłaszane przez jej uczennice: trzydzieści matek (*tiṃsa-mattā*) (117–121) oraz pięćset matek (*pañcasata-mattā*) (127–132). Jako swoją nauczycielkę wspomina ją także mniszka Āṇḍā (Caṇḍā) (122–126). W końcowym wersie pierwszego z utworów trzydzieści matek porównuje Patacārę do boga Indry – niepokonanego w bitwie przywódcy bogów, uznając ją tym samym za swoją przywódczynię. Co znaczące, obie wymienione grupy jej zwolenniczek są określane jako matki i wygłaszają strofy poświęcone nietrwałości i stracie. Przykładem są wersy 131–132:

Zaprawdę wyciągnął strzałę, która była dla mnie trudna do zobaczenia,
utkwiona w sercu,

byłam ogarnięta rozpaczą,
[lecz teraz] rozpacz z powodu [śmierci] syna ustała.

– Dziś strzała została usunięta, jestem bez pragnień, całkowicie wyzwolona,
Udaję się po schronienie do mędrca – Przebudzonego,
do dhammy i do wspólnoty. (Gruszevska, 2022, s. 69–71)

Wstąpienie do wspólnoty monastycznej – ucieczka od rozpacz czy świadomy wybór?

Historia konwersji i wstąpienia do wspólnoty monastycznej mniszek bywa interpretowane jako ukojenie rozpacz po stracie dziecka. Uważam, że możliwa jest również odmienna interpretacja, w myśl której nie jest to ucieczka od rozpacz, a świadomy wybór – porzucenie życia rodzinnego, roli żony i matki w bezpośredniej konsekwencji uświadomienia sobie prawdy o cierpieniu oraz mechanizmów rządzących odradzaniem się w sansarze. Mniszki postanawiają przerwać krąg wcieleń, kontynuację narodzin i śmierci. Według wczesnej literatury buddyjskiej najkrótszą i najskuteczniejszą drogą do wyzwolenia jest przyjęcie ślubów zakonnych, które wiążą się m.in. z porzuceniem domu, życia rodzinnego, czyli więzów najsilniej łączących człowieka z sansarą. Wybierają drogę do wyzwolenia, a także tę, w której nie ma miejsca na macierzyństwo, przynajmniej w jego tradycyjnym ujęciu. Świadomie wybierają drogę do zniszczenia cierpienia, a co za tym idzie również niepowoływanie żadnego nowego życia. W historii konwersji Kisy Gotami, opisaney w *Komentarzu do Dhammapady*, uświadomienie sobie powszechności śmierci prowadzi bohaterkę do zrozumienia natury rzeczywistości, opartej na nietrwałości. W myśli wczesnego buddyzmu to właśnie nietrwałość – a dokładniej przywiązanie do tego, co nietrwałe – jest jedną z głównych przyczyn cierpienia. W mojej interpretacji zrozumienie tej prawdy nie pozostawia bohaterce innego wyboru niż pełne zaangażowanie w dążenie do wyzwolenia, co ostatecznie skłania ją do wstąpienia do wspólnoty mniszek. Zestawienie tej interpretacji z wnioskami Amy Paris Langenberg nadaje historii nowy, pogłębiony sens.

Podsumowanie

W literaturze wczesnego buddyzmu odnajdujemy różnorodne postawy wobec macierzyństwa. Oznacza to, że zarówno w tej, jak i w innych kwestiach stanowisko wczesnej wspólnoty buddyjskiej nie było zgodne i spójne. W odniesieniu

do postaw wczesnego buddyzmu wobec kobiet Alan Sponberg wysunął tezę o „wielogłosowości” wczesnych tradycji buddyjskich. Sponberg stwierdza, że należy założyć, że jedno spójne stanowisko buddyzmu wobec kobiet nie istnieje, a skrajne postawy, które można znaleźć w tekstach kanonu palijskiego są odzwierciedleniem różnorodnych poglądów wielu grup, wchodzących w skład wspólnoty. Poszczególne fragmenty literatury kanonicznej są zatem wyrazem rozmaitych potrzeb, obaw i postaw różnych frakcji występujących wewnątrz społeczności buddyjskiej (Sponberg, 1992, s. 3–4). Sprzeczność z innymi tekstami, wchodzącymi w obręb tego samego kanonu oznacza zatem, że dany tekst jest odzwierciedleniem poglądu jednej z grup, a nie wynikiem ambiwalencji samej tradycji. Sponberg proponuje rozróżnienie podejść, reprezentowanych w wielogłosowym dyskursie oraz ich analizę w kontekście instytucjonalnym. W wypadku postaw buddyzmu wobec kobiet Sponberg postuluje rozróżnienie czterech takich podejść: 1) soteriologicznego inkluzywizmu (*soteriological inclusivism*), 2) instytucjonalnego androcentryzmu (*institutional androcentrism*), 3) ascetycznej mizoginii (*ascetic misogyny*) oraz 4) soteriologicznej androgynii (*soteriological androgyny*) (Sponberg, 1992, s. 6–7). Soteriologiczny inkluzywizm jest postawą, która zakłada, że zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą osiągnąć oświecenie, jednak w wypadku wczesnego buddyzmu nie zakłada ich pełnej równości w warunkach instytucjonalnych, czego wynikiem jest instytucjonalny androcentryzm – założenie, że kobieta ma możliwość całkowitego poświęcenia się dążeniom religijnym, o ile odbywać będzie się to w ramach skrupulatnie regulowanej struktury instytucjonalnej, która zachowuje i wzmacnia konwencjonalnie akceptowane społeczne standardy męskiego autorytetu i kobiecej podległości. Ascetyczna mizoginia to z kolei stanowisko wykorzystujące społeczne uprzedzenia wobec kobiet – kobieta i kobiecość są we wczesnym buddyzmie zagrożeniem dla męskiego celibatu. Soteriologiczna androgynia zdaniem Sponberga jest postawą charakteryzującą późniejsze nurty buddyzmu (na przykład buddyzm tantryczny), zakładającą konieczność jednoczesnego występowania pierwiastka męskiego i żeńskiego, osiągnięcia swoistej androgynii, w celu uzyskania wyzwolenia. Współczesna badaczka bhikkhuni Dhammadinnā do kategoryzacji Sponberga dodaje jeszcze jedną kategorię – esencjalistyczną mizoginię (*essentialist misogyny*). W jej świetle kobiecość jest najpierw konstruowana, jako posiadająca specyficzną niezmienną naturę, a następnie dewaluowana (Dhammadinnā, 2019, s. 276, 298). Różnorodność postaw wobec kobiet, a także wobec macierzyństwa, wynika więc z różnorodności postaw środowisk składających się na wczesną wspólnotę buddyjską. Częściowo różnorodne postawy wobec macierzyństwa uwarunkowane są środowiskiem powstania tekstu – literatura powstała w środowisku monastycznym będzie przede wszystkim pozytywnie

wartościować celibat i wyrzeczenie się życia rodzinnego. Macierzyństwo z perspektywy monastycyzmu będzie traktowane jako negatywne, jako przeszkoda na drodze ku wyzwoleniu wiążąca ze światem materii, ale jako pozytywne, jeżeli będzie rozumiane metaforycznie jako inspiracja dla praktykowania życzliwości wobec wszystkich stworzeń. Pozytywnie traktowane będzie również macierzyństwo w wymiarze świeckim, w szczególności jeżeli łączy się ze wsparciem wspólnoty monastycznej. W *Pieśniach mniszek* spotkamy przykłady postaw wobec macierzyństwa, które nie są jednoznaczne, choć macierzyństwo, a zwłaszcza utrata dziecka, wiąże się z ogromnym cierpieniem, może stanowić inspirację na drodze do wyzwolenia. W przypadku mniszki Patacary, tożsamość matki mogła stanowić podstawę dla stworzenia nowej tożsamości jako mniszki i stworzenia sieci wsparcia w dążeniu do wyzwolenia. Jak wykazała Amy Paris Langenberg, nawet negatywne postawy wobec macierzyństwa mogą jednak otworzyć drogę dla realizacji duchowych aspiracji kobiet. Różnorodność postaw będzie zatem wspierać dążenie do ostatecznego celu buddyzmu – wyzwolenia, a różne drogi będą wyrazami poglądów i potrzeb różnych grup tworzących wczesną wspólnotę buddyjską.

Literatura

- Appleton, N. (2011) In the Footsteps of the Buddha? Women and the Bodhisatta Path in Theravāda Buddhism, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 27(1), 33–51. <https://doi.org/10.2979/jfemistudrel.27.1.3>
- Battaglia, L. J. (2019). Only skin deep? Female embodiment and the paradox of beauty in Indian Buddhism. W: K. L. Tsomo (Ed.), *Buddhist feminism(s) and femininities* (183–216). State University of New York Press.
- Cabezón, J. I. (2017). *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*. Wisdom Publications.
- Chakraborty, K. (2018). Radical Grace: Hymning of 'Womanhood' in Therigatha. *Feminist Theology*, 26(2), 160–170. <https://doi.org/10.1177/0966735017738654>
- Collett, A. (2016). *Lives of early Buddhist nuns: Biographies as history*. Oxford University Press.
- Das, U. (2018). Women, marriage, and merit-making in early Buddhism. *Journal of Dharma Studies*, 1, 129–145. <https://doi.org/10.1007/s42240-018-0007-3>
- Derris, K. (2014). Interpreting Buddhist representations of motherhood and mothering. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 30(2), 61–79. <https://doi.org/10.2979/jfemistudrel.30.2.61>
- Dhammadinnā, B. (2019). When womanhood matters: Sex essentialization and pedagogical dissonance in Buddhist discourse. *Religions of South Asia*, 12(3), 274–313. <https://doi.org/10.1558/rosa.39890>

- Durt, H. (2001). The Vicissitudes of Vāsiṭṭhī/Vāsiṣṭhā who became insane due to the loss of her child: From Therīgāthā to Mahāyāna. *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies*, 4, 27–47.
- Engelmajer P. F. (2014) *Women in Pāli Buddhism: Walking the Spiritual Path in Mutual Dependence*. Routledge.
- Engelmajer, P. F. (2020). Like a Mother Her Only Child: Mothering in the Pāli Canon. *Open Theology*, 6(1), 88–103. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0009>
- Engelmajer, P. F. (2017). Motherhood in the Ancient Indian Buddhist World: A Soteriological Path. W: D. Cooper, C. Phelan (Eds.), *Motherhood in Antiquity* (55–75). Palgrave Mcmillan.
- Engelmajer, P. F. (2022). La maternité dans le canon bouddhiste pāli: choix et chemins. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 1–16. <https://doi.org/10.1177/00084298221105919>
- Feer. L. (1894) *Samyutta-Nikaya of the Sutta-Pitaka. Part IV. Salayatana-Vagga*. London: Pali Text Society. Edycja krytyczna tekstu. Dostęp poprzez bazę GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, https://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/2_sut/3_samyu/samyu4ou.htm [ostatni dostęp 20.05.2025].
- Gruszevska, J. (2024). Historia utworzenia wspólnoty mniszek. Osiem twardych reguł – fragmenty Ćullavagga Reguły dyscypliny zakonnej Kanonu Palijskiego. *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*, 20(2/2024), 125–136. <https://doi.org/10.4467/24506249PJ.24.021.20965>
- Gruszevska, J. (2022). *Pieśni mniszek (Therīgāthā)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gruszevska, J. (2021). Metafory Nibbany (nibbāna) i Sansary (saṃsāra) w Pieśni Sume-dhy (Therīgāthā 450–524). W: M. M. Dziekan, S. Filipowska, & E. Siemienieć-Gołaś (red.), *Mit, obraz, metafora w kulturach Azji i Afryki* (99–116). Dom Wydawniczy Elipsa.
- Hüsken U. (2006). “Gotamī, Do Not Wish to Go from Home to Homelessness!”: Patterns of Objections to Female Ascetism in Theravāda Buddhism W: O. Freiburger (Ed.), *Ascetism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives* (211–233). Oxford University Press.
- Kaushik, G. (2016). *Women and Monastic Buddhism in Early South Asia: Rediscovering the Invisible Believers*. Routledge.
- Kloppenborg, R. (1995). Female Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the Therīgāthā. W: R. Kloppenborg, W. J. Hanegraaff (Eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions* (151–169) Leiden: Brill.
- Langenberg, A. P. (2017). *Birth in Buddhism: The Suffering Fetus and Female Freedom*. Routledge.
- Langenberg, A. P. (2020). Love, Unknowing, and Female Filth: The Buddhist Discourse of Birth as a Vector of Social Change for Monastic Women in Premodern South Asia. W: P. C. Bisschop, E. A. Cecil (Eds.), *Primary Sources and Asian Pasts* (308–340). De Gruyter.
- McClintock, S. L. (2011). Compassionate Trickster: The Buddha as a Literary Character in the Narratives of Early Indian Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion*, 79(1), 90–112. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfq061>

- Mejor, M. (2004). *Jak modlą się buddyści. Antologia modlitw*. Verbinum.
- Muldon-Hules, K. (2017). *Brides of the Buddha: Nuns' Stories from the Avadānaśataka*. Lexington Books.
- Ohnuma, R. (2006). Debt to the mother: a neglected aspect of the founding of the Buddhist nuns' order. *Journal of the American Academy of Religion*, 74(4), 861–901. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfl026>
- Ohnuma, R. (2012). *Ties that bind: Maternal imagery and discourse in Indian Buddhism*. Oxford University Press.
- Sasson, V. R. (2013). Māyā's disappearing act: motherhood in early Buddhist literature. W: L. Wilson (Ed.), *Family in Buddhism* (147–168). State University New York Press.
- Sponberg, A. (1992). Attitudes Toward Women and the Feminine in Early Buddhism. W: J. I. Cabezón (Ed.), *Buddhism, Sexuality and Gender* (3–36). State University New York Press.