

**Małgorzata Sobczyk**<http://orcid.org/0000-0002-1697-1990>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

m\_sobczyk@umk.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4401.31

## Dotyk kobiety: interpretacja postaci kobiecej w japońskich wyobrażeniach parinirwany

### STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest interpretacja postaci starszej kobiety ukazanej na japońskich przedstawieniach parinirwany przy stopach Buddy (ze szczególnym uwzględnieniem wersji z Myōhō-ji oraz jej kontynuacji). Jak wykazał przegląd chińskich przekładów sutr, za potencjalne źródło inspiracji posłużyło tu piśmiennictwo hinajany, z którego japońska tradycja buddyjska przejęła przekonanie o kalających właściwościach kobiecego dotyku. Następnie, w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jakie treści wnosi obecność staruszki na graficznych przedstawieniach parinirwany, posłużono się wybraną literaturą buddyjską podejmującą ten motyw. W toku analizy wykazano, że jej rola polegała na sprowokowaniu dyskusji pomiędzy Mahākāśyapą a Ānandą o miejscu kobiet w gronie uczniów Buddy – świeckich, na przykładzie jej samej, oraz duchownych, na przykładzie pierwszej mniszki Gautami.

**SŁOWA KLUCZE:** nirwana, Ānanda, kobieta, dotyk, skalenie

### ABSTRACT

Touch of a Woman: Study on a Female Figure in Japanese Images of Parinirvana

This study delves into the portrayal of the female figure depicted at the feet of the Buddha in Japanese parinirvana images, with a specific focus on the Myōhō-ji rendition and its subsequent resumptions. Through an examination of Chinese translations of pertinent sutras, the research explores the potential influence of hinayana texts as a source for this motif, which conveys the notion that impurity can be transmitted through a woman's touch. To elucidate a more profound comprehension of the significance attributed to the presence of an elderly woman in visual depictions of parinirvana, an array of literary sources were scrutinized. The findings indicate that her inclusion likely served as a catalyst for a discourse between Mahākāśyapa and Ānanda concerning the position of women within the Buddha's assembly of disciples,

**Sugerowane cytowanie:** Sobczyk, M. (2024). Dotyk kobiety: interpretacja postaci kobiecej w japońskich wyobrażeniach parinirwany. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(44), s. 463–477. DOI: 10.35765/pk.2024.4401.31

Nadesłano: 15.09.2022

Zaakceptowano: 01.12.2023

encompassing their roles as lay devotees, epitomized by the elderly woman, and as ordained nuns, symbolized by Gautami.

KEYWORDS: nirvana, Ānanda, woman, touch, impurity

Jednym z najstarszych i wiodących zarazem motywów sztuki buddyjskiej jest moment śmierci Buddy Śakjamuniego, a więc jego wejście w parinirwanę (*nehanzu* 涅槃図)<sup>1</sup>. Historycy sztuki japońskiej wyróżniają dwa podstawowe nurty tych przedstawień, od dzieł wzorcowych nazywane odpowiednio: *Otoku nehanzu* 応徳涅槃図 (wersja z ery Ōtoku (1084–1087))<sup>2</sup> należąca do Kongōbu-ji w prefekturze Wakayama<sup>3</sup> oraz *Myōhō-ji nehanzu* 妙法寺涅槃図 (wersja z Myōhō-ji w prefekturze Hyōgo, datowana na XIII–XIV w.) (Hioki, 2010). Kompozycja prezentowanej sceny uległa kilku zasadniczym zmianom, przede wszystkim w zakresie ułożenia ciała Buddy<sup>4</sup> oraz składu audytorium. Późniejszy typ ujęć graficznych charakteryzuje się różnorodnością postaci oplakujących śmierć Śakjamuniego. W tłumie uczniów, bodhisattwów, niebian czy zwierząt znalazła się pochylona nad stopami Nauczyciela lub wręcz uczepona jego stóp – starszka, której interpretacja jest celem niniejszego artykułu<sup>5</sup>.

Źródeł epizodu z jej udziałem można się doszukiwać w sutrach, ale – co zasługuje na uwagę w kontekście dominacji buddyzmu mahajany

1 Motyw ten podejmują m.in. płaskorzeźby z Gandhary (w państwie Kuszanów, II–III w.), posągi w Bamianie (Afganistan, VI w.), a także fresk w jaskini w Dunhuang (jaskinia nr 295, VI–VII w.) (Nakamura, 1989).

2 Wzmianki źródłowe potwierdzają natomiast, że już w X w. w Świątyniach Yamashina (Yamashina-dera), Enryaku (Enryaku-ji) oraz Ishiyama (Ishiyama-dera) 15. dnia 2. miesiąca księżycowego obchodzono rocznicę wstąpienia Buddy w nirwanę (*nehan-e* 涅槃絵). Przez analogię do późniejszych, lepiej udokumentowanych obrzędów tego typu przypuszcza się, że wykorzystywano jakiś rodzaj przedstawień graficznych w celu zilustrowania okolicznościowych kazań. Informację na temat obchodów odnotował Fujiwara-no Tamenori w *Ilustrowanych opowieściach o Trzech Klejnotach [buddyzmu]* (*Sanpōe* 三宝絵, 984) (Fujiwara, 1922).

3 Obecnie malowidło należy do zbiorów muzeum Reihōkan (Kōya-san, pref. Wakayama). Nie jest częścią ekspozycji stałej. Autorka miała okazję obejrzieć je na wystawie *Kōya-san no meihō* 高野山の名宝 (*Najśłynniejsze skarby Góry Kōya*) z okazji 100-lecia otwarcia muzeum obchodzonego w 2021 r.

4 Starsze wersje przedstawiają Buddę leżącego na wznak z rękoma wyciągniętymi wzdłuż ciała. Z czasem zaczęto go przedstawiać spoczywającego na prawym boku, z lekko ugiętymi kolanami, wspartego na łokciu lub z prawą ręką umieszczoną pod głową.

5 Motyw ten (choć w odmiennym ujęciu) jest w Polsce dosyć dobrze znany za sprawą wiersza Bolesława Leśmiana pt. *Śmierć Buddy*. Młoda dziewczyna-kusicielka próbuje zatrzymać w nim – gotowego do wejścia w nirwanę – Buddę w okowach życia. Tradycja buddyjska mówi jednak, że przy umierającym Nauczycielu nie było kobiet – znalazły się one w gronie żalobników po jego odejściu.

w Japonii – odnotowują go pisma kanoniczne tradycji hinajany<sup>6</sup>. Ponadto, jak zauważa Nomura Ikuyo, bardziej archaiczne graficzne ujęcia parinirwany, w nawiązaniu do pierwowzorów kontynentalnych oraz świadectw literackich, najczęściej ukazują przy stopach Buddy jego umiłowanego ucznia i następcę – Mahākāśyapę (Nomura, 2004). Można więc stwierdzić, że zastąpienie go staruszką odzwierciedla charakterystyczny dla buddyzmu japońskiego aspekt recepcji tego motywu, a tym samym czyni go dogodnym punktem wyjścia do refleksji nad miejscem kobiety w gronie wyznawców Buddy.

Korpus tekstów buddyjskich *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經 umieszcza sutry opisujące parinirwanę w dwóch kategoriach: sutr agamy<sup>7</sup> (*agon-bu* 阿含部), reprezentujących tradycję hinajany, oraz sutr nirwany (*nehan-bu* 涅槃部), reprezentujących nurt mahajany. Kobieta dotykająca stóp Buddy, bądź pozostawiająca na nich wydzieliny swojego ciała, występuje w trzech sutrach agamy, mówiąc ściślej – trzech wariantach chińskich przekładów.

Pierwsza z nich, *Sutra o wędrownym nauczaniu [Buddy]* (*Yugyōkyō* 遊行經), stanowi część *Dłuższych sutr agamy* (*Jōagongyō* 長阿含經). Jej odpowiednikiem w kanonie palijskim jest *Sutra o wielkim i całkowi- tym zgaśnięciu* (*Mahāparinibbā a sutta*). Przekładu na język chiński dokonali Buddhayaśas (Buddayasha 仏陀耶舍) oraz Zhufonian (*Jikubutsu-nen* 竺仏念). Tekst opisuje, jak u kresu ostatniej wędrówki, na obrzeżach Kusināry (*Kushijō* 拘尸城) pod drzewami *śala* Budda wstąpił w nirwanę. Moment śmierci Buddy zastał Mahākāśyapę w drodze z Pavy (Pavā, Pabakoku 波婆国) do Kusināry, którą odbywał wraz z pięciuset uczniami. Napotkani asceci przekazali im, że od śmierci Buddy upłynęło już siedem dni. Stos, z woli bogów, nie dał się jednak podpalić. Po przybyciu na miejsce kremacji spóźniony Mahākāśyapa trzykrotnie poprosił Anandę (który odbywał z Buddą ostatnią podróż) o zgodę na obejrzenie ciała. Jego nalegania spotkały się jednak z odmową, co Ananda uzasadnił tym, że według zaleceń przekazanych przez Buddę jeszcze za życia, zwłoki zostały przygotowane do spopielenia w taki sam sposób, jak postępuje się z ciałem króla wprawiającego w ruch koło Dharmy<sup>8</sup>. Zostały wykąpane

6 Temat parinirwany porusza też szereg sutr tradycji mahajany (m.in. *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經 w tłum. Dharmakṣemy (Donmusen 雲無識), *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經 w tłum. Hui-yena (Egon 慧嚴), *Busetsu daihatsu naiongyō* 仏説大般泥洹經 w tłum. Faxiana (Hokken 法顯), *Daihatsu nehanyō kōbun* 大般涅槃經後分 w tłum. Gunabhadry (Gunabhadara 求那跋陀羅), żadna z nich nie odnotowuje jednak epizodu ze staruszką.

7 Skt. *āgama*, tj. „[nauki] przekazane przez tradycję”. Do kategorii tej zalicza się 30 sutr ujętych w 22 tomach (Okayama, 1995).

8 Tenrin jōō 轉輪聖王, tłumaczenie terminu *cakravartī-rāja*. Ideał uniwersalnego władcy, który w swoich rządach kieruje się sprawiedliwością (Nakamura, 1989).

w perfumowanej wodzie, owinięte w bawełniane płótno i pięćset kawałków tkaniny, warstwa po warstwie<sup>9</sup>, złożone w złotej trumnie wypełnionej olejem sezamowym, trumna zaś umieszczona w żelaznych sarkofagu, a ten z kolei w sarkofagu z drewna bzu indyjskiego (*sendan* 梅檀) (Hiro, 2010).

Mahākāśyapa był [właśnie] zwrócony w kierunku stosu drewna skropionego wonnościami<sup>10</sup>. Wtedy, nogi Buddy wychyliły się z kilkuwarstwowego sarkofagu. Nogi miały zmieniony kolor. Na ten widok [Mahā] Kāśyapa nabral podejrzeń i zapytał Ānandę: „Przecież ciało Buddy powinno być złote. Dlaczego więc [jego nogi] mają zmieniony kolor?” Ānanda odpowiedzi mu: „Przed chwilą matka w podaszłym wieku (*rōbo* 老母) wyszła [z tłumu] i smucąc się gładziła dłońmi stopy Buddy. Jej łzy padły na jego stopy. To dlatego zmienił się ich kolor”. [Mahā] Kāśyapa wysłuchawszy tego bardzo się zasmucił, od razu zwrócił się w kierunku stosu drewna skropionego wonnościami i oddał hold zwłokom Buddy. W tym czasie razem z nim pokłon oddały cztery kategorie uczniów<sup>11</sup> oraz bogowie na niebie. Stopy Buddy natychmiast schowały się we wnętrzu [sarkofagu] (Okayama, 1995, s. 354–355)<sup>12</sup>.

Potem Mahākāśyapa wygłosił laudację na cześć Buddy, a stos samoistnie zapłonął. Złoty kolor skóry to jeden z trzydziestu dwóch cielesnych atrybutów istoty oświeconej (*sanjūnisō* 三十二相) (Nakamura, 1989). Przebarwienie – jak będzie mowa w dalszej części wywodu – interpretowane jako oznaka skalania, powstało na skutek bezpośredniego kontaktu z kobietą (gładzenie stóp) oraz wydzielinami jej ciała (łzy). Do takiej interpretacji skłania wcześniejszy fragment tejże sutry, w którym młodzież z rodu Malla (Matsura 末羅) po siedmiu dniach adoracji obnosiła zwłoki Buddy po mieście. Bogowie sypali z nieba kwiaty i akompaniowali muzyką:

Była tam kobieta z rodu Malla imieniem Roi 路夷<sup>13</sup>. Była żarliwą wyznawczynią Buddy. Trzymała złociste kwiaty wielkości koła od wozu. Złożyła

9 Taką interpretację przyjmuje Hikita Hiromichi, autor współczesnego przekładu na język japoński (Okayama, 1995). Niektórzy komentatorzy uważają jednak, że zwłoki owinięto pięćset razy na przemian tkaniną bawełnianą i płótnem lnianym (Hiro, 2010).

10 Również co do tego fragmentu występują rozbieżności interpretacyjne. Niektórzy komentatorzy uważają, że mowa tu o stosie drewna żywicznego (Hiro, 2010).

11 *Shibushu* 四部衆, tj. mnisi i mniszki, świeccy wyznawcy oraz świeckie wyznawczynie.

12 The SAT Daizōkyō Text Database: T0001\_01.0028c27 T0001\_01.0029a05.

13 Postać o nieustalonej tożsamości. W dalszej części sutry pod tym samym imieniem występuje minister wywodzący się z rodu Malla, który bezskutecznie próbował podpalić stos pochodnią. Inne wersje sutry nie zawierają fragmentu o kobiecie ofiarującej kwiaty (Okayama, 1995).

je w ofierze [przy] zwłokach Buddy (*shari* 舍利). Na to pewna matka w podeszłym wieku wychwalała w głos [ród Malla]. „Ród Malla otrzyma za to wielkie łaski” (Okayama, 1995, s. 348–349).

Na tym etapie narracji zwłoki nie były jeszcze owinięte w całuny ani umieszczone w sarkofagach, spoczywały jedynie na leżance (*shindai* 寝台). Ofiara złożona przez kobietę nie spowodowała jednak odbarwienia skóry Buddy, zapewne dlatego, że nie zetknęła się bezpośrednio z jego ciałem.

Sutra nie podaje dalszych szczegółów dotyczących tożsamości starszki, wiadomo jedynie, że była czyjąś matką. Ta niejasność doprowadziła na gruncie japońskim do błędnej interpretacji, jakoby chodziło o Maję – matkę Buddy, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu. Kolejna wersja epizodu pochodzi z *Sutry o całkowitym wygaśnięciu* (*Hatsu naiongyō* 般泥洹經)<sup>14</sup> w (uznawanym za nieudany)<sup>15</sup> anonimowym przekładzie na język chiński:

Wtedy obie nogi wychyliły się z wielowarstwowej trumny. Nikogo nie ucieszył ten widok. Kāśyapa pochylił głowę nad stopami Buddy i oddał mu cześć. Kiedy przyjrzał się stopom [zauważył, że] miały zmieniony kolor, zapytał więc Ānandę: „Ciało Buddy jest złote. Dlaczego [stopy] mają inny kolor?”. Ānanda odpowiedział: „Pewna wychudzona, stara matka pochyliła głowę nad stopami Buddy. Wtedy jej łzy spadły na stopy. Dlatego zmieniły kolor”. To też nie ucieszyło Mahākāśyapy<sup>16</sup>.

Ostatnia, najbardziej rozbudowana wersja zdarzenia pochodzi z *Dai-hatsu nehangyō* 大般涅槃經 w przekładzie Faxiana (Hokken 法顯):

Wtedy Tathāgata (Nyorai 如来) wystawił obie nogi z wysadzanej klejnami trumny (*hōkan* 宝棺). Na ten widok smutek i zdumienie Kāśyapy podwoiły się. Każdy spośród licznych niebian i ludzi rozpaczał nad tym niezwykłym widokiem.

Wtedy Kāśyapa zauważył na stopach [Buddy] nieczystą kroplę (足上而有點汗). Rozejrzał się wokół i zapytał Ānandę: „Dlaczego coś takiego znajduje się na stopach Buddy?” Ānanda odpowiedział:

---

14 *Hatsu* 般 oznacza „całkowity”, zaś *naion* 泥洹 to, oprócz *nehan* 涅槃, jeden z ekwiwalentów nirwany (skt. *nirvāṇa*, „wygaśnięcia”). Budda osiągnął stan wyzwolenia (a więc wygaszenia mentalnych skaz) w wieku 35 lat. Całkowite wygaśnięcie oznacza zaś stan wyzwolenia z egzystencji samsarycznej (Hiro 2010).

15 W *Taishō Shinshū Daizōkyō* sutra ta została oznaczana jako *shitsuyaku* 失訳 (nieudane tłumaczenie).

16 The SAT Daizōkyō Text Database: T0006\_01.0189c03- T0006\_01.0189c07.

Kiedy Budda miał wstąpić w nirwanę, tłumnie przybyły cztery kategorie wyznawców. Pomyślałem wtedy. Jeśli tłum jednocześnie ruszy [w kierunku zwłok], to słabe kobiety na pewno nie zdołają przedostać się na czoło [tłumu]. Wobec tego najpierw dałem podejść do Tathāgaty mniszkom i świeckim wyznawczyniom (*upai* 優婆夷), aby oddały mu cześć i złożyły ofiary. Była wśród nich jedna uboga świecka wyznawczyni. Liczyła sobie już sto lat. Patrzyła jak liczni bramini, i wojownicy, i bogaci, potężni panowie, i żony, [ludzie] młodzi i starzy, wielcy i małuczcy składają ofiary z wyśmienitych kadzideł oraz kwiatów i rozpaczała, bo była biedna i nie miała niczego, czym mogłaby wyrazić, co ma w sercu. Lamentowała nad stopami Buddy. Płakała rzęsiстыми łzami, [które] zanieczyściły stopy Tathāgaty (汗如來足汗).

Na te słowa Kāśyapa posmutniał i obwiniał Ānandę, że nie powstrzymał [jej] przed zanieczyszczeniem [stóp] kroplami [łez]. Następnie złożył [przy] trumnie ofiarę z kadzideł i kwiatów, oddał cześć [Buddzie] i ułożył hymn pochwalny. Kiedy wszystko dobiegło końca, nogi Buddy same schowały się do trumny<sup>17</sup>.

Jak już wspomniano, przytoczone teksty to różne warianty tłumaczenia, z których każdy stanowi osobną reinterpretację zdarzenia. Tylko wersja pochodząca z dłuższych sutr agamy (*Jōagongyō*) mówi wprost o fizycznym kontakcie (kobieta gładziła stopy Buddy), w dwóch pozostałych przypadkach to wydzieliną ciała staruszki (łzy) spowodowała przebarwienie skóry Buddy, choć z oczywistych względów jej pozostawienie również wymagało zbliżenia się do zwłok. Dla porównania *Daihatsu nehanyō kōbun* 大般涅槃經後分, jedna z sutr mahajany, opisuje, że dla spóźnionego ucznia Mahākāśyapy trumna samoistnie otworzyła się, a całuny opadły, ukazując szczerozłote ciało Buddy. Ciało, jak za życia, posiadało trzydzieści dwie oznaki istoty oświeconej<sup>18</sup>. Takie ujęcie tematu domino wało w literaturze japońskiej inspirowanej żywotem Buddy. Przykładu dostarcza m.in. *Prawdziwa postać [Buddy] Śakjamuniego* (*Shaka no honji* 釈迦の本地) z przełomu XVI–XVII w. (Komine, 2018).

17 The SAT Daizōkyō Text Database: T0007\_01.0206c25- T0007\_01.0207a11.

18 The SAT Daizōkyō Text Database: T0377\_12.0908c29-T0377\_12.0909a03.

Fot. 1. Fragment drzeworytu przedstawiającego staruszkę (*rōnyo* 老女) dotykającą stopy Buddy po jego wstąpieniu w nirwanę



Źródło: zbiory własne.

Przedstawienia graficzne, być może ze względu na formalne ograniczenia, pokazują kobietę pochyloną nad stopami w geście rozpacz, z dłońmi zbliżonymi do stóp lub spoczywającymi na nich. Mimo sporadycznej obecności w japońskiej literaturze buddyjskiej, motyw staruszki w tym ujęciu przedarł się do zbiorowej świadomości. Wpływ na to miała m.in. masowa produkcja odbitek drzeworytniczych (od XVII w.) przez świątynie lub na ich zlecenie, co przyczyniło się do ogromnej popularzacji tego tematu (Shinoda, 1995). O jego rozpoznawalności świadczą adaptacje, niekiedy o wydźwięku parodii. Przykładem jest scena śmierci słynnego poety i amanta Ariwary-no Narihiry, stylizowana na parinirwanę Buddy, którego oplakuje rzesza kobiet, w tym siwowłosa staruszka pochylona nad jego stopami (Shinoda, 1995). *Ilustrowany żywot Wielbnego Nichirena* (*Nichiren Shōnin ichidai zue* 日蓮聖人一代図会) z 1858 r. zawiera drzeworyt Katsushiki Isaia, na którym Nichiren, na podobieństwo Buddy, leży na łożu śmierci z głową zwróconą na północ, czuwa przy nim zastęp uczniów, a przy stopach stoi (ale ich nie dotyka) mniszka Myōrin Nittei 妙林日貞 (Shōtei, 1858). Do najciekawszych realizacji tego motywu można zaliczyć przedstawienie parinirwany wyhaftowane z ludzkich włosów przez mnicha Kūnena w 1678 r. Kūnen zachęcał wiernych (w tym kobiety) do ofiarowywania włosów na ten szczytny cel, a dzieło złożył jako wotum w świątyni Jōgan-ji w Kioto<sup>19</sup>.

19 Jak ustaliła Hioki Atsuko na podstawie wzmianek źródłowych, Kūnen wykonał tą samą techniką co najmniej sześć przedstawień parinirwany (Hioki, 2010).

We współczesnej rekonstrukcji<sup>20</sup> kazania opartego na zwoju *Nehan-zu* z 1814 r. ze świątyni Gofuku-ji 牛伏寺 w Matsumoto (pref. Nagano) kobieta gładząca stopy Buddy została przedstawiona jako staruszka z Vaiśālī. Smuciła się, bo bieda nie pozwoliła jej na złożenie ofiar. Uronione przez nią łzy pozostały na stopach Buddy niczym jego pot (*ase* 汗), aż do momentu spopielenia zwłok (Kobayashi, 2001). Fragment ten przypomina *Daihatsu nehanyō* w przekładzie Faxiana, w mojej ocenie do narracji wkraśl się jednak błąd polegający na odczytaniu znaku 汗 (skalać, splamić) (Morohashi, 1976) jako 汗 (pot). Brak w nim też wzmianki o przebarwieniu skóry Buddy pod wpływem skalania.

W literaturze japońskiej istotnym świadectwem recepcji omawianego motywu są dwa utwory zawarte w *Zbiorze opowieści dawnych* (*Konjaku monogatari-shū* 今昔物語集)<sup>21</sup>. *Opowieść o przybyciu Kaśjapy po wejściu Buddy w nirwanę* 仏涅槃後迦葉来語 jest najbliższa narracji z *Yugyōkyō*, choć Honda Giken wskazuje, że za bezpośrednie źródło inspiracji mogło posłużyć chińskie *Kalendarium życia Śakjamuniego* (*Shakafu* 釈迦譜) autorstwa Sōyū 僧祐 (445–518) (Honda, 2016). W analizowanym fragmencie nogi Buddy wychyliły się ze złotego sarkofagu. Kaśjapa zwrócił Ānandzie uwagę na ich przebarwienie, a w odpowiedzi usłyszał, że to pewna matka w podeszłym wieku, oplakując odejście Buddy w nirwanę, pozostawiła na jego stopach łzy (Yamada, 1959). Z kolei *Opowieść o tym, jak Ānanda dostał się na sobór* 阿難入法集堂語, nadaje anonimowej staruszce tożsamość – jest nią matka Buddy.

Dawno temu w Indiach, po tym jak Budda wszedł w nirwanę, zebrało się zgromadzenie tysiąca arhatów pod przewodnictwem Mahākaśjapy. Usiedli [razem] i z pamięci kompletowali sutry hinajany oraz mahajany. Ānanda miał na koncie wiele przewinień, więc Kaśjapa oskarżał go, zadając mu pytania: „Po pierwsze, poprosiłeś Buddę, by zezwolił Gautami na wstąpienie do klasztoru i przyjęcie wskazań, przez co czas trwania prawdziwej Dharmy (*shōbō*) skrócił się o pięćset lat. Co masz do powiedzenia na temat tego przewinienia?” Ānanda odpowiedział: „Zarówno za życia Buddów<sup>22</sup>, jak i po ich odejściu w nirwanę, zawsze istniały cztery kategorie

20 Kazanie zostało wygłoszone w 1999 r. jako część obrzędu ofiarnego ku czci głodnych duchów (*segaki-e*) (Hayashi, 2001).

21 Antologia opowieści buddyjskich z I połowy XII w., skompilowana najprawdopodobniej przez bliżej niezidentyfikowanego uczonego mnicha. Składa się 31 tomów (z których przetrwało 28). Układ opowieści odpowiada kierunkowi rozprzestrzeniania się buddyzmu: tomy 1–5 to utwory o tematyce indyjskiej (z których tomy 1–3 dotyczą epizodów z życia Buddy), tomy 6–10 o tematyce chińskiej, tomy 11–31 o tematyce japońskiej (Nakamura, 1989).

22 W tłumaczeniu przyjęto, że chodzi tu o Buddów przeszłości i zastosowano liczbę mnogą. Zastosowanie liczby pojedynczej i odniesienie tego argumentu do Buddy Śakjamuniego doprowadziłoby do powstania błędu logicznego – na tym etapie narracji Budda jeszcze nie



uczniów. Są to: mnisi, mniszki, świeccy wyznawcy i świeckie wyznawczynie”. (...) Kaśjapa zapytał ponownie: „Kiedy Budda wszedł w nirwanę jego matka, królowa Maja wyciągnęła ręce z dalekich niebios Tuszita, złapała za jego nogi i płakała. Pomimo, że byłeś bliskim uczniem [Buddy] nie powstrzymałeś tego. Pozwoliłeś, by ręka kobiety dotknęła ciała Buddy. Co masz do powiedzenia na temat tego przewinienia?” Ānanda odpowiedział: „Chciałem pokazać istotom czującym ery upadku jak silna jest miłość rodzicielska. Chciałem, by poczuli wdzięczność [wobec rodziców] i za nią odpłacali cnotliwymi czynami” (Yamada, 1959, s. 268–269).

Jak wynika z przytoczonego źródła, dwa spośród sześciu zarzutów sformułowanych pod adresem Ānandy dotyczyły jego pobłażliwego stosunku wobec kobiet. Zasadniczym tematem jest opisany w dalszej części epizod o niedopuszczeniu Ānandy do udziału w soborze zwołanym na Górze Sępów, ponieważ – zdaniem Kaśjapy – nie osiągnął jeszcze stanu arhata, przez co: „Zdarza mu się kierować myśli w stronę kobiet”. Przepędzony poza bramę Ānanda usprawiedliwiał swoje zachowanie: „Nie osiągnąłem jeszcze stanu arhata dla dobra czterech stanowisk<sup>23</sup>. Co się tyczy kobiet, nie pałam miłością do nich”. Ostatecznie Ānanda wykorzystując nadnaturalne moce, nabyte w drodze praktyki, dostał się na sobór przez dziurkę od klucza.

Powyższa opowieść pod względem konstrukcji wyraźnie nawiązuje do fragmentu *Mahā prajñā pāramitā sāstra* (*Daichi doron* 大智度論) Nagardżuny, w którym po śmierci Buddy Mahākāśyapa postawił Ānandzie sześć zarzutów, z których dwa dotyczyły kobiet:

Ponadto Mahākāśyapa powiedział: „Czy nie wstyd ci, że po wstąpieniu Buddy w nirwanę pokazałeś kobietom jego ukrytego fallusa? Czyn ten odpowiada lekkiemu przewinieniu wobec reguły (skt. *duṣkṛta*, jap. *Tōkizarai* 突吉羅罪). Ānanda powiedział na to: „Myślałem wtedy, że jeśli kobiety zobaczą ukrytego fallusa Buddy<sup>24</sup>, poczują wstyd z powodu

---

dopuszcili kobiet do zakonu, tym samym posiadał (w odróżnieniu od przeszłych Buddów) tylko trzy kategorie uczniów.

23 W oryg. jap. *shishitsudan* 四悉檀. Fonetyczny zapis sanskryckiego terminu *siddhānta*. Cztery stanowiska, koncepcje filozoficzne sformułowane przez Nagardżunę w *Mahā prajñā pāramitā sāstra*. Są to cztery kategorie nauk Buddy, które mogą być ze sobą wzajemnie sprzeczne, ale każda z nich we własnym zakresie głosi prawdę. Są to: 1) nauki fałszywe z punktu widzenia ostatecznej prawdy, ale prawdziwe z punktu widzenia ludzkiego pojmowania rzeczywistości; 2) prawdy wygłoszone odpowiednio do predyspozycji i poziomu rozwoju słuchaczy; 3) prawdy wygłoszone w celu usunięcia błędnych poglądów, splamień i wynikających z nich niewłaściwych postaw życiowych; 4) prawda o oświeceniu Buddy (Nakamura, 1989).

24 *Onzōsō* 陰藏相. Fallus ukryty wewnątrz ciała. Obok złotej skóry, akcentowanej w przytoczonych już źródłach, jeden z trzydziestu dwóch atrybutów istoty oświeconej.

własnej [cielesnej] formy i będą praktykować, dążąc do uzyskania ciała mężczyzny. Praktykując, będą [miały na uwadze] atrybuty Buddy, przez co będą dążyć do zasiania ziarna dobra. To dlatego pokazałem [fallusa Buddy] kobietom. To nie jest tak, że dopuściłem się bezwstydnie znaczącego złamania reguły” (*Daichi doron*, 1936, s. 52).

Mahākāśyapa zarzucił też Ānandzie<sup>25</sup>, że przekonał Buddę do utworzenia żeńskiego zgromadzenia, mimo iż nie było to pierwotną intencją Nauczyciela:

„Popeliłeś jeszcze jedno przewinienie. Budda nie miał zamiaru dopuszczać kobiet do stanu mniszego. Ty gorliwie na to nalegałeś, aż Budda zgodził się. W następstwie tego, prawdziwa nauka Buddy podupadnie za pięćset lat. Jest to lekkie wykroczenie od reguły”. Ānanda odpowiedział: „Ulitowałem się nad Gautami. Poza tym, w nauczaniu wszystkich Buddów trzech czasów<sup>26</sup> zawsze istniały cztery kategorie uczniów. Dlaczego tylko nasz Budda Śakjamuni miałby ich nie posiadać?” (*Daichi doron*, 1936, s. 50–51).

Budda uległ wytrwałym namowom, ale dopuszczenie kobiet do wspólnoty mniszej miało swoje konsekwencje – przyspieszyło nadejście ery schyłku Dharmy o pięć wieków. Wracając do analizowanego przedstawienia graficznego parinirwany, wypada zauważyć, że rola staruszki mogła polegać właśnie na sprowokowaniu dyskusji pomiędzy Mahākāśyapą a Ānandą o miejscu kobiet w gronie uczniów Buddy – świeckich, na przykładzie jej samej, oraz duchownych, na przykładzie pierwszej mniszki Gautami.

W Japonii co najmniej od IX w. Ānanda był szczególnym obiektem czci kobiet jako orędownik utworzenia żeńskiego zgromadzenia. Świadczy o tym organizowanie w klasztorach żeńskich spowiedzi przed obliczem Ānandy (Anan keka 阿難悔過). Jak podaje Fujiwara-no Tamenori, uroczyste i publiczne wyznanie grzechów odbywało się dwa razy do roku w świątyni Junna-in 淳和院 (zwaney też Sai-in 西院) w Kioto, rezydencji małżonki cesarza Junny, zamienionej na świątynię. W objaśnieniu genezy tego zwyczaju autor przywołał najpierw rozmowę Ānandy z Buddą, dodając jeden szczegół: Ānanda wstał się za Pradžapati Gautami, widząc, jak ta płakała przed bramą wihary w Dzetawanie z powodu trzykrotnej odmowy przyjęcia do gminy. Budda ostatecznie zezwolił jej na zgolenie włosów, nakazał przy tym kobietom czcić pamięć Ānandy: „W kolejnych

25 Zanim wypowiedział zarzut w stanie zatopienia medytacyjnego dojrzał nadprzyrodzonym okiem (*tengan* 天眼), że umysł Ānandy nie jest jeszcze oczyszczony z wszystkich splamień.

26 Czyli przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

wiekach, kobiety, które chcą zostać mniszkami oraz te, które chcą oczyścić umysł [ze splamień], powinny myśleć z wdzięcznością o Ānandzie, powinny szczerze chwalić jego imię, składać mu ofiary i głosić laudacje [na jego cześć]” (Fujiwara, 1922, s. 444). Następnie, powołując się na *Sutrę o odpłacie za łaski* (*Hōonkyō* 報恩經)<sup>27</sup>, dodał, by nie tylko mniszki, ale wszystkie porządne kobiety rozpamiętywały łaski doznane od Ānandy. Aby zyskać szczęście (*kaḥō* 果報), zalecał im, by ósmego dnia drugiego i ósmego miesiąca przywdziały czyste szaty, przyjęły i zachowały osiem wskazań oraz odprawiły nabożeństwa szóstej godziny. Wtedy obejmie je cudowna, opiekuńcza moc Ānandy.

Zwyczaj czczenia Ānandy jako patrona wyznawczyń Buddy mógł być inspirowany indyjskim pierwowzorem. Faxian, chiński podróżnik do Indii na początku V w., zaobserwował w Królestwie Środka (Madhjadeśa), jak tamtejsze mniszki składały ofiary głównie przed stupą Ānandy, „ponieważ to właśnie Ananda uprosił Pana Świata (Iokadżisja), aby zezwolił kobietom na wstąpienie do klasztoru” (Kunstler 1997, s. 57)<sup>28</sup>. *Żywot Faxiana* (*Hokkenden* 法顯伝), z którego pochodzi wzmianka na ten temat, trafił do Japonii co najmniej w VIII w., o czym świadczy odpis ze skarbca Shōsō-in (Katsuura, 2008).

Tradycja utrzymała się w kolejnych wiekach. Myōe 明恵 (1173–1232) przypisuje się opracowanie dla mniszek programu śpiewów liturgicznych ku czci Ānandy (*Anan sonja kōshiki* 阿難尊者講式), ale najstarszy datowany odpis z Shōrin-in pochodzi dopiero z 1689 r. Program składa się z pięciu części, z których druga to wyjaśnienie przyczyn, dla czego kobiety są winne wdzięczność Ānandzie, a trzecia to pochwała jego głównych cnót (Katsuura, 2008).

W odniesieniu do świeckich wyznawczyń Shikyūan Teigoku 四休庵貞極 ze świątyni Chion-in w *Krótkiej pochwalie na temat wizerunku nirwany* (*Nehanzō zuimon ryakusan* 涅槃像隨文略讚, dzieło datowane na 1716–1736) nadał scenie śmierci Buddy wymiar uniwersalny. Jak zaznaczył we wstępie, mimo iż mężczyźni i kobiety tłumnie zbierają się w świątyniach piętnastego dnia drugiego miesiąca, oczekując objaśnienia zwoju z parinirwaną, duchowni nie dysponują już prawidłową wiedzą na ten temat, co skłoniło go do przybliżenia bogactwa symboliki zawartej w scenie odejścia Buddy (Teigoku, 1931):

27 Pełny tytuł sutry brzmi *Daihōben butsu hōonkyō* 大方便仏報恩經. Fragment, na który powołał się Fujiwara-no Tamenori, pochodzi z ze zwoju piątego *O miłosierdziu* (*Jibon* 慈品). The SAT Daizōkyō Text Database: T0156\_.03.0154b04- T0156\_.03.0154b11.

28 Mnisi z kolei czcili pamięć Śariputry, Kaśjapy oraz Maudgalajāny. Wystawiano sztuki przedstawiające ich żywot.

[Staruszka] zwróciła się do Ānandy: „Daj mi podejść do Buddy i oddać mu hołd”. Ānanda był łagodnego usposobienia, dlatego nie potrafił [jej] odmówić. Pozwolił jej więc zbliżyć się [do Buddy]. Staruszka podeszła do ciała Buddy i złapała za stopę Tathāgaty. Ze smutku uroniła łzy, a jedna kropla skalala (*kegasu* 穢す) jego stopę. Potem, kiedy przyszedł Mahākāśyapa i składał pokłon przed stopami Buddy, zauważył, że ich złota barwa została skalana, na co nabrał podejrzeń i zapytał [o to]. Ānanda opowiedział zdarzenie ze staruszką. Kāśyapa w głębi serca w ogóle się nie ucieszył, więc potem, kiedy zgromadzili się na kompletowanie sutr, zarzucił to Ānandzie. Było to jedno z ośmiu (sic!) mniejszych przewinień, z którego kazał mu się wyświadczać. Oskarżenie brzmiało: „Jako sługa Buddy, lekkomyślnie pozwoliłeś zbliżyć się do jego stóp staruszce pośledniego urodzenia. Pozwoliłeś jej dotknąć dłonią stóp i je skalac”. Kazał [Ānandzie] wyznać [to [przewinienie]].

W tym miejscu zwracam się do wszystkich kobiet i mężczyzn. Budda jest jak miłosierny ojciec wszystkich istot z trzech światów. Wszystkie czujące istoty są jak jego dzieci. Uczucie miłości, które okazała mu owa staruszka było czyste, jak to [dziecka] wobec ojca. Budda z kolei nie miał powodu, by ten czyn zmać [jego umysł]. Tak doszło do skalania złotej barwy stóp Buddy jedną uronioną łzą. Ciało kobiety jest nieczyste i skalane (*ke* 垢穢), musiało więc do tego dojść. To, że Budda przyjął na siebie to skalanie jest wyrazem jego wielkiego miłosierdzia. (...) A cóż dopiero mówić o świeckiej kobiecie, która mocno kocha miłością zmysłową (*aishin* 愛心)? Kiedy dobiega końca życie jej męża, do którego jest mocno przywiązana, obejmuje go za szyję, łapie go za ręce, strasznie płacze i zawodzi: „Dlaczego umierasz, zostawiając mnie tutaj?” Choćby był to mężczyzna, który nie kocha mocno miłością zmysłową, to naturalne, że na dźwięk takich słów [jego umysł] ulegnie zmać. Zapomni o tym, że przyszłe życie jest najważniejsze i straci panowanie nad sobą. Tym bardziej, jeśli przyrzekali sobie z żoną wspólnie się zestarzeć i spocząć w jednym grobie. Już na widok twarzy żony jego myśli zblądzą. A cóż dopiero, jeśli usłyszy jej głos, jeśli jej łzy rozpaczy zroszą jego twarz? Dlaczegoż miałby zachować spokojny umysł? Wszakże sutra mówi, że kobieta jest dla mężczyzny przewodnikiem, który prowadzi go do trzech najniższych form egzystencji. W tych świętych słowach Buddy nie ma krzty fałszu. Wszystkim uczniom Buddy, których jedynym celem wyzwolenia się z łańcucha życia i śmierci, w ostatniej nocy ziemskiej egzystencji nie wolno patrzeć na żonę i dzieci, ani dopuszczać jej na tyle blisko, by móc usłyszeć jej głos (Teigoku, 1931, s. 1001).

W dalszej części autor podkreśla wagę ostatnich chwil życia – spowodowany przez kobietę moment dekoncentracji może zaprzepaścić nawet lata praktyki. Tekst jest wprawdzie dosyć późny, ale wpisuje się w tradycję piśmienniczą traktującą kobietę jako potencjalną przeszkodę na drodze do zbawienia.

Zalecenie, by nie dopuszczać żony w pobliże konającego męża, przewija się w buddyjskich poradnikach dotyczących przygotowania do śmierci (*rinjū gyōgi* 臨終行儀)<sup>29</sup>. W *Ostrzeżeniach dla opiekujących się chorymi* (*Kanbyō goyōjin* 看病御用心, XIII w.) Ryōchū podkreśla, że przy chorym powinny czuwać dwie, trzy osoby, niebędące z nim w bliskich relacjach. W szczególności należało wystrzegać się dopuszczania żony do posłania chorego. W *Chryzantemach* (*Chiyomigusa* 千代見草, XVII w.) Nichion pisze, że chorego należy przenieść poza dom. Gdyby prosił o spotkanie z żoną, należy spokojnie odwieść go od tego pomysłu. Po ustaniu oddechu, jeszcze przez godzinę czy dwie żona nie powinna wchodzić do pokoju. Jikū w *Niezbędniku w godzinę śmierci* (*Rinjū setsuyō* 臨終節要, XVIII w.) odradza angażowania kobiet, choćby i wierzących, w opiekę na chorym, bo są one źródłem przywiązania do życia (Kamii, 1993).

Przed obecnością kobiety w krytycznym momencie przestrzegają również buddyjskie opowiadki (*setsuwa*). Wyrazistego przykładu dostarcza Ichien Mujū w utworze *O tym, że kobieta jest przeszkodą w godzinę śmierci* (*Fujin no rinjū no sawaritaru koto*) ze *Zbioru piasku i kamieni* (*Shasekishū* 沙石集, XIII w.). Bohaterem jest mnich, który zapalał miłością do pewnej kobiety i pojął ją za żonę. Żona opiekowała się nim w chorobie troskliwiej niż uczniowie doglądają swojego mistrza. Gdy zbliżał się koniec, mężczyzna zwrócił twarz w kierunku zachodnim i odmawiał inwokacje do Buddy Amidy. Kobieta jednak dała się ponieść emocjom: „Dokąd się wybierasz, porzucając mnie?” – mówiła do niego w tonie zarzutu i obejmowała go za szyję. Mnich jeszcze głośniejszymi inwokacjami, jednak kobieta popchnęła go na posłanie i przyłgnęła do niego, tym samym udaremniając jego szczęśliwe odrodzenie w Czystej Ziemi (Ichien, 1966, s. 189).

Podsumowując, staruszka ukazana przy stopach Buddy na graficznych przedstawieniach parinirwany poprzez dotyk i/lub lzy doprowadziła do ich przebarwienia. Źródłem tego motywu mogły być chińskie przekłady sutr tradycji hinajany. Za ich pośrednictwem przyjęła się w Japonii interpretacja o kalających właściwościach kobiecego dotyku oraz wydzielin jej ciała, czego wyrazem była utrata przez skórę Buddy złotej barwy. W późniejszej literaturze buddyjskiej ten motyw było podejmowany stosunkowo rzadko, ale analiza dostępnych źródeł skłania do wniosku, że staruszka posłużyła za pretekst do wyeksponowania sporu pomiędzy Ānandą a Mahākāśyapą o miejsce kobiet w gronie wyznawców Buddy. Mniszki zawdzięczały możliwość praktyki wstawiennictwu Ānandy,

29 Oldenberg, w klasycznej już pracy na temat Buddy, wysnuwa analogię do Sokratesa, który w dniu śmierci kazał odesłać Ksantypę do domu, by swoje filozoficzne życie zakończyć w towarzystwie uczniów (Oldenberg, 1999).

czemu dawały wyraz w odpowiednich obrzędach. Świeckie wyznawczynie (zwłaszcza żony) postrzegano zaś jako przeszkodę na drodze do zbawienia.

#### BIBLIOGRAFIA

- Daichi doron. (1936). W: *Kokuyaku daizōkyō: ronbu*, t. 1, red. Kokumin Bunko Kankōkai. Tōkyō: Kokumin Bunko Kankōkai.
- Fujiwara, T. (1922). *Sanpōe*. W: *Dai Nihon bukkyō zensho*, red. Bussho Kankōka. Tōkyō: Bussho Kankōkai.
- Hayashi, M. (2001). Gofuku-ji engi-e, Shaka nehanzu to e-toki. W: M. Hayashi (red.), *E-toki no fusurato: Shinano. Daihonshū*. Tōkyō: Kasama Shoin.
- Hioki, A. (2010). *Mōhatsu de nutta mandara: hyōhakuō Kūnen no monogatari*. Tōkyō: Shintensha.
- Hiro, S. (2010). *Shaḡa saigo no tabi: Daihatsu nehankyō o yomu*. Tōkyō: Shunjūsha.
- Honda, G. (2016). „*Konjaku monogatarishū*” *butsuden no kenkyū*. Tōkyō: Bensei Shuppan.
- Ichien (1966). *Shasekishū*. W: T. Watanabe (red.), *Nihon koten bungaku taikei*, t. 85. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Kamii, M. (1993). *Rinjū gyōgi: Nihonteki taminaru kea no genten*. Tōkyō: Keisuisha.
- Katsuura, R. (2008). *Sanpō-e Sai-in Anan keka: amadera butsuji no keifu*. W: T. Kojima, M. Kobayashi i K. Komine (red.), *Sanpō-e o yomu*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Kobayashi, I. i Kobayashi, R. (2001). *Shaḡa nehanzu*. W: M. Hayashi (red.), *E-toki no fusurato: Shinano. Daihonshū*. Tōkyō: Kasama Shoin.
- Komine, K. (red.) (2018). *Nara ehon Shaḡa no honji*. Tōkyō: Bensei Shuppan.
- Kunstler, M. i Zduń, G. (1997). (tłum.). *Żywot Fa-hiena*. W: *Zapiski z krajów buddyjskich*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Morohashi, T. (1976). *Daiḡanwa jiten*, t. 6. Tōkyō: Taishūkan Shoten.
- Nakamura, H. (red.) (1989). *Iwanami bukkyō jiten*, wyd. 1. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Nomura, I. (2004). *Bukkyō to onna no seishinshi*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Okayama, H. (red.) (1995). *Gendaigo yaku agon kyōten: Jōagongyō*, t. 1. Tōkyō: Hirakawa Shuppansha.
- Oldenberg, H. (1999). *Budda: życie, nauczanie i wspólnota*. Kraków: Oficyna Literacka.
- Shinoda, J. (1995). *Nise monogatarie: e to bun, bun to e*. Tōkyō: Heibonsha.
- Shōtei, K. (1858). *Nichiren Shōnin ichidai zue*. Zwój 6. Ushigome Enokimachi (Edo): Shōeizan Daihō-ji.

Teigoku. Nehanzō zuimon ryakusan. W: *Shikyūan Teigoku zenshū: chūkan*, red. S. Shinoda. Kōbe: Nishigokuraku-ji.

Yamada, Y. (red.) (1959). Konjaku monogatarihū, cz. 1. W: *Nihon koten bungaku taikei*, t. 22. Tōkyō.

**Małgorzata Sobczyk** – adiunkt w Katedrze Orientalistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Absolwentka japonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim (2008). Studia magisterskie (2010) oraz doktoranckie (2013) ukończyła na Uniwersytecie w Osace (Osaka University). Stypendystka Japan Foundation oraz Japońskiego Ministerstwa Edukacji (Monbukagakushō). Specjalizuje się w historii religii japońskich, zwłaszcza chrześcijaństwa. Jej najnowsze zainteresowania badawcze skupiają się na kobietach w buddyzmie japońskim.

