

Alicja Betka (<https://orcid.org/0000-0001-7036-2777>)

Uniwersytet Wrocławski, Wydział Neofilologii

Historia nawrócenia *jakszy* Sucilomy jako przykład asymilowania przez buddyzm wcześniejszych kultów

Suciloma (Sūciloma, czyt. Sućiloma) jest jednym z *jakszów* (*yakkha*) – istot o nadnaturalnych mocach, związanych z siłami przyrody – który według kanonu palijskiego¹ po rozmowie z Buddą przyjął jego naukę i porzucił dawne, grzeszne życie. Choć w monografiach poświęconych m.in. *jakszom* wspomina się o Sucilomie², to jego historia może budzić wciąż wiele pytań. Celem artykułu jest dokładne przyjrzenie się tej postaci, co pozwoli ustalić, jaki był status *jakszów* w buddyzmie, jak byli postrzegani i w jaki sposób buddyzm asymilował wcześniejsze, zapewne lokalne kultury. Aby odpowiedzieć na te pytania, będę się odwoływać do tekstów palijskich: *Tipitaki* (*Tipiṭaka*), półkanonicznych dzątak oraz *Paramatthadżotiki* (*Paramatthajotikā*), komentarza Buddhaghosy do *Khuddaka Nikaji*, posługując się metodą filologiczną.

Wprowadzenie

Jakszowie pojawiali się zarówno w mitologii hinduistycznej, jak i buddyjskiej czy dżinijskiej, ich wizerunek jednak nie był w żadnej z tych religii jednoznaczny³. W literaturze wedyjskiej wyraz *jaksza* oznaczał coś przedziwnego i sakralnego⁴, w sanskryckich eposach natomiast *jakszowie* to już z reguły agresywne, krwiożercze bestie, z którymi walczą szlachetni bohaterowie. Niektórzy badacze przedstawiają więc ewolucję postrzegania *jakszów* jako ich degradację: Ram Nath Misra przekonywał, że *jakszowie*, których kult mógł być przedaryjski, zostali włączeni do wedyjskiego panteonu bardzo wcześnie i początkowo należeli do sfery *sacrum*,

¹ Kanon palijski, zwany *Tipitaką* (*Tipiṭaka*), zawiera teksty najstarszej buddyjskiej sekty – *therawady* (*theravāda*). Na temat literatury kanonu palijskiego zob. np. O. Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, de Gruyter, Berlin-New York 1996.

² A.K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, The Lord Baltimore Press, Washington 1928, s. 5,17; R.N. Misra, *Yakṣa Cult and Iconography*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1981, s. 24, 39; G.H. Sutherland, *Yakṣa in Hinduism and Buddhism. The Disguises of the Demon*, Manohar, New Delhi 1992, s. 106; R. DeCaroli, *Haunting the Buddha. Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 16–18.

³ G.H. Sutherland, dz. cyt., s. 1; R.N. Misra, dz. cyt., s. 1–2.

⁴ R.N. Misra, dz. cyt., s. 11–12.

potem jednak utracili swoją wysoką pozycję⁵. Robert DeCaroli prezentuje inne stanowisko: uważa, że pojawiające się w literaturze wedyjskiej pierwotne znaczenie wyrazu *jaksza* nie odnosi się bezpośrednio do nazwanych tak później istot. Dopiero w okresie postwedyjskim kult bóstw związanych z konkretnym miejscem i siłami przyrody, nienależących do braminizmu, a mających źródła ludowe, zaczął się pojawiać w głównych nurtach religijnych⁶. Niekoniecznie więc mamy tu do czynienia z degradacją wedyjskiego bóstwa, lecz niejednoznaczność obrazu *jakszów* można wytłumaczyć tarciami, związanymi z wprowadzeniem do panteonu hinduistycznego bóstw nie bramińskich, lecz ludowych, lokalnych.

W literaturze buddyjskiej możemy znaleźć wrogich, krwiożerczych i niezwykle agresywnych *jakszów* i *jakszinie*⁷, ale też takich, którzy powściągają swoje złe skłonności i stają się obrońcami buddyzmu (np. Karatija wspomniany w *Atanatija-sutcie* z *Digha Nikaji* 3.204)⁸. Kanon palijski ukazuje kilku *jakszów* nawracających się na buddyzm oraz *jakszinie* słuchające nauki uczniów Buddy z ukrycia (m.in. *jakszowie*: Indaka, Sakka, Manibhadda, Hemawata, Satagira, *jakszinie*: matka Punabbassu, matka Piyankary)⁹.

Wśród nich jest też Suciloma, którego historia zawiera wiele interesujących szczegółów. Jego siedziba – *Tankitamañcia* (*taṅkitamañca*) znajduje się w Gaji, dokąd pewnego razu udaje się Budda. Suciloma spostrzega go z pewnej odległości, spacerując wraz ze swoim towarzyszem, Kharą, i zastanawia się, czy ten człowiek jest prawdziwym czy fałszywym ascetą, czyli *samaṇa* (*samaṇā*). Aby to sprawdzić, zbliża się do niego, lecz wtedy Budda się odsuwa. Na pytanie *jakszy*, czy się go boi, Budda odpowiada, że odsuwa się nie ze strachu, ale z powodu tego, że dotyk *jakszy* jest zły/grzeszny (*pāpako*). Następnie *jaksza* zadaje pytania Buddzie, grożąc, że jeśli nie odpowie właściwie, to „zmąci jego umysł, rozerwie jego serce lub chwyciwszy go za nogę przerzuci przez Ganges” (*cittam vā te khipissāmi bhadayam vā te chālessāmi pādesu vā gahetvā pāragaṅgāya khipissāmīti*). Budda odpowiada *jakszy* na pytania, choć zaznacza, że nikt w całym świecie nie byłby w stanie go skrzywdzić. Jak poświadcza tradycja (w samej sutcie nie jest to powiedziane wprost, choć pewnie założone), Suciloma pod wpływem tych odpowiedzi, w których Budda wyjaśnia m.in. skąd bierze się pożądanie i gniew, nawraca się

⁵ Tamże, s. 9.

⁶ „...for the word *yakṣa* we must not confuse the origins of the word with the objects or beings that it later comes to signify. In short, although *yakṣa* may be a Sanskrit word associated with brahmanical cosmology at the time of the Vedas, the spirit-deities to which the term was later applied need not be considered part of that same brahmanical system”, R. DeCaroli, dz. cyt., s. 9.

⁷ Zob. G.H. Sutherland, dz. cyt., s. 118–120; N. Appleton, *Jātaka stories in Theravada Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, Ashgate, Farnham 2010, s. 24.

⁸ Na temat *jakszów* i *nagów* w funkcji opiekunów zob. T. Solomon, *The Origin and Development of Early Indian Bhakti. The Autochthonous Heritage of Vaisnavism*, Chicago, Illinois 1966, s. 95.

⁹ Na temat *jakszów* nawróconych na buddyzm w kanonie palijskim zob. A. Betka, *Jakszowie nawróceni na buddyzm w kanonie palijskim*, „Academic Journal of Modern Philology” 2024, nr 22, s. 37–47.

na buddyzm. *Suciloma-sutta* pojawia się w tym samym brzmieniu w dwóch miejscach kanonu: w *Sanjutta Nikaji* (*Samyutta Nikāya* 10.3) oraz *Sutta Nipacie* (*Sutta Nipāta* 2.5).

Suciloma jest bardzo ciekawą postacią na tle innych *jakszów* z kanonu palijskiego, ponieważ narracyjna część sutty jest stosunkowo rozbudowana, pokazuje wręcz Buddę oczami *jakszy* i określa motywacje rozpoczęcia rozmowy między bohaterami, poza tym Suciloma zadaje Buddzie pytania o elementy doktryny, które wydają się kluczowe (skąd powstaje pożądanie, nienawiść, niezadowolenie, radość itd.). Nie bez znaczenia jest fakt, że jego siedziba znajduje się w Gaji – niezwykle ważnym miejscu dla buddystów, w którym Budda miał osiągnąć oświecenie. Dodatkowo w komentarzu Buddhaghosy do tego fragmentu możemy znaleźć rozbudowaną opowieść o poprzednim wcieleniu Sucilomy, która ma tłumaczyć zarówno jego imię, jak i wydarzenia z sutty. O popularności kultu tego *jakszy* świadczy również jego przedstawienie na (podpisanej jego imieniem) płaskorzeźbie ze stupy z Bharhut (I w. p.n.e.). Jest to jedna z niewielu tak wczesnych rzeźb *jakszów*, znanych z kanonu palijskiego, którą możemy – dzięki jasnej inskrypcji – z całą pewnością zidentyfikować.

Aby lepiej scharakteryzować tę postać chcę zbadać kwestie związane z intrygującym imieniem tego *jakszy*; odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Budda odsuwa się od niego, gdy ten się przysiadł; dokładnie prześledzić pytania Sucilomy i przywrzeć się wyjaśnieniu sutty o jego nawróceniu w późniejszym komentarzu.

Włosy na ciele jak igły

Imię *jakszy* Sucilomy jest znaczące, składa się z cząstki *sūci* – ‘igła’ oraz *loma* – ‘włosy na ciele’ (w języku palijskim – podobnie jak w sanskrycie – występują osobne określenia na włosy na ciele oraz włosy na głowie – *kesa*)¹⁰. Całość tworzy złożenie, które można tłumaczyć jako ‘o włosach na ciele jak igły’ czy ‘o ostrych (jak igły) włosach na ciele’. Pozostali *jakszowie* z kanonu palijskiego nawracający się na buddyzm mają w większości innego typu imiona: są one związane z określonym miejscem (Indaka – mieszkaniec góry Indakuty, Alawaka – mieszkaniec lasu lub związany z miastem Alawi, Hemawata – mieszkaniec Himalajów) albo oznaczają coś pozytywnego (Satagira – ‘przyjemna/ wygodna góra/ którego siedziba na górze jest przyjemna’, Mañibhadda – ‘o pomyślnych skarbach/ klejnotach’¹¹). Jedynie Suciloma

¹⁰ W wielu kontekstach możemy zaobserwować, że *loma* – włosy na ciele i *kesa* – włosy na głowie są wymieniane jako osobne kategorie. W partii *Khuddaka Nikaji* zwanej *Khuddakapatha* (*Khuddakapāṭha*), wymienione są trzydzieści dwie części ciała. Na początku tego katalogu znajdują się: *kesā lomā nakhā dantā taco*, czyli ‘włosy na głowie, włosy na ciele, paznokcie, zęby, skóra’ (*Dvattimsākāra*, *Khuddakapāṭha* 1.3). W *Indaka-sutcie* z *Jakkhasanjutty* Budda, mówiąc o powstawaniu poszczególnych części ciała, wymienia w podobny sposób *kesā lomā nakhā* – ‘włosy na głowie, włosy na ciele, paznokcie’ (*Samyutta Nikāya* 10.1).

¹¹ Jak zauważa T. Solomon, imiona *jakszów* z cząstką *mañi* – ‘klejnot’ są bardzo popularne (T. Solomon, dz. cyt., s. 94), podaje on też przykład imion *jakszów* od nazw drzew, jak *Kakudha* (tamże, s. 138).

oraz jego towarzysz Khara (‘szorstki, ostry, twardy’) noszą imiona niepomyślne lub mające budzić przestach. Takie określenia, zawierające jakiś charakterystyczny (i zwykle nietypowy lub budzący grozę) przymiot fizyczny są częstsze wśród imion *jakszów* z dżatak i późniejszych tekstów, np. Kharadāthika – ‘o ostrych/ twardych zębach’¹² czy Silesaloma – ‘o złączonych/ splątanych/ lepkich włosach na ciele’¹³. Gail Hinich Sutherland zauważa, że podkreślenie przerażających, demonicznych aspektów *jakszów* – jak w przypadku imienia Sucilomy – może świadczyć o ich późniejszym pochodzeniu¹⁴.

Z perspektywy literatury zachodniej może nas dziwić konstrukcja tego przydomka i skrupulatność w opisie włosków na ciele, jednak w literaturze buddyjskiej nie jest to przypadek odosobniony. Jednym z najbardziej znanych tekstów buddyjskich, w których poświęca się dużo uwagi włoskom na ciele (*loma*), jest opis trzydziestu dwóch znaków wielkiego człowieka (*mahāpuriso*), uważany za dość późną część kanonu palijskiego. Wśród nich znajduje się dokładna charakterystyka włosków na ciele *bodhisattwy* (przyszłego Buddy): „każdy jego włoszek na ciele jest osobny (pojedynczy), wyrasta z [osobnego] pora skóry” (*ekeka-lomo ekekāni lomāni loma-kūpesu jātāni*); „jego włoski na ciele skierowane są do góry, jego skierowane do góry włoski wyrastają w kolorze niebiesko-czarnym jak pigment do oczu, wyrastają skrzycone w prawą stronę (w okrąg)” (*uddhagga-lomo uddhaggāni lomāni jātāni nīlāni añjana-vannāni kuṇḍala-vattāni dakkhiṇāvattaka-jātāni*) (*Lakkhaṇa Sutta, Dīgha Nikaya* 19.1.32). Podkreślenie tego, że z jednego pora skóry wyrasta pojedynczy włoszek, może oznaczać, że tych włosków jest niewiele; duża ilość owłosienia jest kojarzona z dzikimi plemionami, a określenie *kiloma* – dosłownie ‘o dużej ilości włosów’ jest używane na oznaczenie kogoś nieokrzesanego, np. w *Mamsajātaka*)¹⁵.

W *Harita-dżatace* (*Hārīta-jātaka*) mnich, który chce opuścić *sanghę* (wspólnotę mnichów), jest nazwany: *dīgha-loma-nakha-kesa* – ‘którego włosy na ciele, paznokcie, włosy na głowie stają się długie’¹⁶. Warto zanotować, że długie włosy mają i w tej sytuacji negatywny wydźwięk: świadczą o złej decyzji opuszczenia wspólnoty.

Co ciekawe, można też jednak znaleźć pozytywny przydomek z tym wyrazem: w dżatace *Kunala* (*Kuṇāla-jātaka*)¹⁷, księżniczka Kurangavī, jest określona jako *loma-sundarī* – ‘o pięknych włosach (na ciele)’ czy raczej: ‘piękna z włosami na ciele’/ ‘piękna aż po włoski na ciele’, czyli piękna w każdym najmniejszym szczególe.

Często występują w literaturze palijskiej idiomy, związane z wyrazem *loma*. Przymiotniki *lomahaṭṭha*, *lomahaṭṭhajāto* (dosł. ‘ze zjeżonymi włoskami na ciele’)

¹² *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, vol. I, ed. by V. Fausbøll, Trübner and Co., London 1877–1896, s. 31.

¹³ Tamże, s. 273.

¹⁴ G.H. Sutherland, dz. cyt., s. 106.

¹⁵ *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, dz. cyt., vol. III, s. 48–51.

¹⁶ Tamże, s. 496.

¹⁷ *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, dz. cyt., vol. V, s. 412–456.

oraz rzeczownik *lomahaṃsa* (dosł. ‘jeżenie się włosków na ciele’) są używane do opisu ekscytacji, dreszczu, silnych pozytywnych lub negatywnych emocji¹⁸. Pojawiające się w *Atthana-džatace* (*Aṭṭhāna-jātaka*)¹⁹, określenie *kacchapaḷoma* dosł. ‘włosy żółwia’ oznacza natomiast coś niemożliwego, absurdalnego²⁰.

Wyraz *loma* jest stosowany również na oznaczenie futra czy sierści zwierząt. W *Sangamawaciara-džatace* (*Samgāmāvacara-jātaka*) pewna małpa jest określona jako *jhāma-loma*, czyli ‘o spalonym futrze’²¹. W *džatace Rohantamiga* (*Rohantamiga-jātaka*) *bodhisattwa* rodzi się jako jeleń o złotych włosach/ futrze (*lomāni*)²².

W *džatace Pañciawudha* (*Pañcāvudha-jātaka*) *jaksza* – będący głównym antagonistą historii – nosi bardzo podobne do *Sucilomy* imię – *Silesaloma* (*silesa* znaczy ‘lepki, sklejony, przylegający’, całość można więc tłumaczyć ‘o złączonych/ splepanych/ lepkich włosach na ciele’). *Džataka* opowiada o tym, jak Budda narodził się w Benares jako księżę zwany *Pañciawudha* – ‘[władający] pięcioma rodzajami broni’. W wieku szesnastu lat został wysłany w podróż do *Takkasili*, by pobierać tam nauki. Przechodząc przez ciemny las, napotkał groźnego *jakszę* *Silesalomę*, który chciał go zabić. Księżę atakował go strzałami, mieczem, włócznią, maczugą, a w końcu własnymi pięściami i głową. Za każdym razem jednak broń przyklejała się tylko do lepkich włosów na ciele *jakszy*. W końcu *Silesaloma*, będąc pod wrażeniem wytrwałości księcia, puścił go wolno²³.

W tej historii imię *jakszy* związane jest z jego najbardziej charakterystycznymi przymiotami. To właśnie włosy na ciele są źródłem jego siły, sprawiają, że jest niepokonany i przerażający. Wydaje się jednak, że *Pañciawudha* jest zdziwiony, gdy różne rodzaje jego broni okazują się zupełnie nieskuteczne, przewaga *jakszy* nie jest więc widoczna na pierwszy rzut oka.

W *Lakkhanasanjutcie* (*Lakkaṇasamyutta*) *Sanjutta Nikaji* (2.19) pojawia się natomiast dokładnie takie samo jak w *Suciloma-sutcie* określenie *sūciloma*. Ten rozdział opowiada, jak Budda przebywał w *Radżagasze* w *Gaju Bambusowym*, a mnisi *Lakkhana* i *Mahamoggallana* mieszkali na *Górze Sępów* (*Gijjhakūtā*). Pewnego dnia wybrali się do *Radżagahy*, by prosić o posiłek. Schodząc z góry, *Mahamoggallana* uśmiechnął się, patrząc w pewnym kierunku. *Lakkhana* zapytał go o powód uśmiechu, lecz *Mahamoggallana* zgodził się wyjaśnić to dopiero, gdy będą na spotkaniu z Buddą. Gdy zatem wrócili z miasta po zbieraniu datków *Mahamoggallana* opowiedział w obecności *Buddy*, że widział na zboczu góry wiszący w powietrzu szkielet. Sępy, kruki i sokoły dziobały jego kości, powodując jęki bólu i rozpacz. *Mahamoggallana* był zadziwiony takim rodzajem indywidualnego istnienia. Budda

¹⁸ T.W. Rhys Davids, W. Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Pali Texts Society, London 1921, s. 589.

¹⁹ *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, dz. cyt., vol. III, s. 474–478.

²⁰ T.W. Rhys Davids, W. Stede, dz. cyt., s. 175.

²¹ *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, dz. cyt., vol. II, s. 92–95.

²² Tamże, vol. IV, s. 413–423.

²³ Tamże, vol. I, s. 272–275.

wyjaśnił wtedy, że jest to duch zmarłego rzeźnika z Radżagahy, który ponosi w ten sposób konsekwencje swojego złego *karmana* (uczynków w poprzednich wcieleniach). Według tego samego schematu są ukazane inne rodzaje cierpień, jakie spadają na niektórych zmarłych mieszkańców Radżagahy, którzy zajmowali się za życia pracami, mającymi związek z zabijaniem czy krzywdzeniem. Te obrazy budzą grozę i przerażenie, a czasami też odrazę. Jest to zapewne późny dodatek do kanonu palijskiego, odwołuje się – podobnie jak *Petavatthu* z *Khuddaka Nikaji*²⁴ – do niewyrafinowanego sposobu przekonania ludzi do przestrzegania buddyjskich zasad *ahinsy* (niekrzywdzenia), strasząc brutalną karą.

Wśród dręczonych postaci, jakie zauważa na zboczu góry Mahamoggallana, znajdują się ci określane jako: *asiloma* – ‘którego włosy na ciele są jak noże (miecze)’, *sattiloma* – ‘którego włosy na ciele są jak włócznie’, *usuloma* – ‘którego włosy na ciele są jak strzały’ i w końcu *sūciloma*. W każdym przypadku włosy są właściwie narzędziem tortur: unoszą się w powietrzu i spadają na ciało (przeszywają ciało). Budda tłumaczy, kim były te istoty w poprzednim wcieleniu: ten z włosami jak noże był rzeźnikiem, z włosami jak włócznie – myśliwym, a ten z włosami jak strzały był producentem strzał. W tych trzech przypadkach związek pomiędzy poprzednią profesją a narzędziem tortur jest oczywisty. Jak jednak wygląda to w przypadku nieszczęśnika z włosami jak igły? Wydaje się, że w porównaniu z nożami, włóczniami i strzałami igły są łagodniejszym rodzajem kary. Czy zatem i jego występki były mniejszego kalibru? I jaki był ich związek z igłami? W *Lakkhana Sanjucie* znajdują się dwie bardzo podobne *sutty*, w których występuje to obrazowanie, jedna z nich nosi tytuł *sūci-sārathi* – ‘woźnica, trener koni, używający igieł(?)’, a druga *sūciko* – ‘oszczerca’ (*Sanjutta Nikaja* 19.8–9). Bhikku Bodhi – powołując się na Buddhaghosę – wywodzi to drugie określenie od czasownika *sūceti* – ‘wskazywać, informować’ i odnosi je do człowieka, który poprzez swoje oszczerstwa czy insynuacje dzieli ludzi²⁵. Kluczowe wydaje się tutaj podobieństwo brzmieniowe. Torturowana istota zwana *sucilomą* mogła być zatem w poprzednim wcieleniu oszczercą lub treserem koni. (Warto jednak zauważyć, że w innym miejscu kanonu trening mnicha porównuje się jednak właśnie do tresury konia²⁶, taka działalność nie była więc zawsze negatywnie wartościowana).

Imię *jakszy* *Sucilomy* może wskazywać na jego związek z dzikim światem przyrody, podkreśla też, jak trudne jest zadanie Buddy, który przystępuje do starcia z istotą o przerażających przymiotach. Może również przemawiać za późnym włączeniem opowieści o *Sucilomie* (i *Kharze*) do kanonu, ponieważ pozostali *jakszowie* z *Tipitaki* noszą innego typu imiona, tak obrazowe określenia postaci, w tym te związane z włosami na ciele, pochodzą zaś zwykle z późniejszych fragmentów kanonu palijskiego i innych niekanonicznych tekstów.

²⁴ K.R. Norman, *Pali Literature Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana Schools of Buddhism*, Otto Harassovitz, Wiesbaden 1983, s. 71.

²⁵ *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, trans. by Bhikku Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2000, s. 816.

²⁶ R. Ohnuma, *Unfortunate Destiny. Animals in the Indian Buddhist Imagination*, Oxford University Press, New York 2007, s. 126–127.

„Nie boję się ciebie, przyjacielu, ale twój dotyk jest grzeszny”

Po wymianie zdań z Kharą Suciloma podchodzi do Buddy, a następnie zbliża się do niego lub przechyla się w jego stronę. Jakie ma wówczas zamiary? Wydaje się, że na tym etapie zachowanie *jakszy* nie jest agresywne. Może chce się tylko przyjrzeć z bliska Buddzie, jednak narusza tym jego osobistą przestrzeń i zachowuje się dość grubiańsko. Często w literaturze buddyjskiej podkreśla się, że mnisi (lub inne osoby) podchodzące do Buddy, witają się z nim (czy składają mu uszanowanie), a następnie siadają po jednej stronie. Niezwykle często powtarza się formuła: *yena Bhagavā tenupasaṅkamimsu upasaṅkamitvā Bhagavantam abhivādetvā ekam antaṃ nisīdimsu* – „kiedy podeszli do Błogosławionego, [wtedy] zbliżywszy się i oddawszy mu hołd (przywitawszy go), usiedli po jednej stronie”²⁷. Zachowanie Sucilomy zaburza ten zwyczaj: *atha kho Sucilomo yakkho yena Bhagavā tenupasaṅkami Bhagavato kāyam upanāmesi* – dosł. „a kiedy *jaksza* Suciloma podszedł do Buddy, zbliżył się (przechylił się) do ciała Błogosławionego”. Wtedy Budda przechyla ciało w odwrotną stronę czy też odsuwa się, a Suciloma stwierdza: „Boisz się mnie, asceto” (*bhāyasi maṃ samanā*). Wydaje się, że *jaksza* nie bierze pod uwagę innych możliwości, czuje się potężny i wie, że dla ludzi jest przerażający. Budda jednak odpowiada: „Nie boję się ciebie, przyjacielu, ale twój dotyk jest grzeszny” (*na khvāhaṃ taṃ āvuso bhāyāmi api ca te samphasso pāpako ti*). Pamiętając o znaczeniu imienia *jakszy*, można sobie wyobrazić, że Budda odsuwa się, by nie dotknąć ostrych jak igły włosów na ciele demona. Być może gdyby nie ta cecha Sucilomy, odległość pomiędzy rozmówcami byłaby do zaakceptowania?

Można by przypuszczać, że dopiero po tych słowach Buddy, Suciloma – urażony stwierdzeniem, że jego dotyk jest grzeszny – wpada w gniew i postanawia dać nauczkę ascecie, grożąc, że go zabije, jeśli nie odpowie on właściwie na jego pytania. Taka interpretacja jest faktycznie z psychologicznego punktu widzenia prawdopodobna. Zwróćmy jednak uwagę, że w takim przypadku *jaksza* wykazuje się dużą samokontrolą: pomimo gniewu nie zabija ascety od razu, lecz nadal daje mu szansę odpowiedzi na pytania (albo też bawi się swoją ofiarą). Robert DeCaroli zauważa, że ci, którzy w kontakcie z *jakszami* odczuwają strach, niechybnie przegrywają i tracą życie²⁸. Być może więc test już się rozpoczął²⁹ i jego pierwszą część Budda zdał, przekonując, że odsuwa się nie z powodu strachu. Gdyby przyznał, że się boi lub zaczął uciekać, okazałby się od razu fałszywym *samaną*.

Odsunięcie się Buddy od *jakszy* można lepiej zrozumieć w kontekście fragmentu z *Anguttara Nikaji*, w którym stworzenia żyjące na tym świecie dzieli się na trzy rodzaje: te, które powinny budzić wstręt i z którymi nie powinno się stykać; te, na które trzeba patrzeć ze spokojem umysłu, ale też unikać z nimi kontaktów oraz te, którym należy służyć i szukać z nimi kontaktu (*Anguttara Nikāya* 3.27). Osoba, która powinna

²⁷ Taka formuła pojawia się np. w *Kosala Sanjucie* (3.9), *Kassapa Sanjucie* (16.6), czy *Bhikku Sanjucie* (21.4) z *Sanjutta Nikaji*.

²⁸ R. DeCaroli, dz. cyt., s. 134.

²⁹ O testowaniu Buddy przez *jakszów* zob. A. Betka, dz. cyt.

być unikana czy wręcz budzić wstręt (*jigucchitabbo*), z którą nie powinno się utrzymywać kontaktów, której nie powinno się towarzyszyć, czcić czy służyć (*na sevītabbo na bhajītabbo na payīrupāsītabbo*) jest opisywana jako „pozbawiona moralności (o złym charakterze), o złych nawykach (czynach), o nieczystym i niegodziwym zachowaniu, [może to być] upadły mnich, udający tylko *samaṇe*, prowadzący rozwiązłe życie, udający *brahmācārīna*, od środka zgniły, pełen pożądań, którego naturą jest nieczystość (nieprawość)” (*dussīlo hoti pāpadhammo asuci-saṅkassara-samācāro paṭichanna-kammanto assamaṇo samaṇapaṭiṇṇo abrahmacārī brahmācārīpaṭiṇṇo antopūti avassuto kasambujāto*). Sutta precyzuje też, dlaczego taka osoba powinna być unikana: „[nawet jeśli] jakiś człowiek, o mnisi, nie naśladuje takiej osoby, to wzrasta reputacja [tego człowieka] jako mającego złe towarzystwo, złych przyjaciół, złych bliskich” (*kiñcāpi bhikkhave evarūpassa puggalassa na diṭṭhānugatim āpajjati atha kho maṃ pāpako kittisaddo abbhuggacchati pāpamitto purisapuggalo pāpasahāyo pāpa-sampavaṅko ti*). Samo przebywanie w obecności takiej osoby nie jest zatem korzystne. Wyjaśnia to również metafora: „tak jak, o mnisi, wąż, który [wcześniej] przepełznął przez odchody, nikogo nie kąsa, lecz brudzi” (*seyyathāpi bhikkhave ahi gūthagato kiñcāpi na ḍassati atha kho maṃ makkheti*).

W *Dhammapadzie* również odradza się sprzymierzanie się, utrzymywanie kontaktu z grzesznymi przyjaciółmi i złymi ludźmi (*na bhaje pāpake mitte na bhaje purisādhamo, Dhammapada 78*). W tym fragmencie przyjaciele (*mitte*), których należy unikać, określani są jako *pāpake* – tak samo jak dotyk *jakszy* w sutcie o Sucilomie. Szlachetny człowiek jest w stanie rozpoznać, kto jest grzeszny, a kto cnotliwy, jak poucza z kolei inna partia *Anguttara Nikaji* (2.187). Drobnym gestem Buddy – odsunięcie się od *jakszy* – pokazuje zatem sposób postępowania wobec grzesznych/ złych osób, ale też podkreśla obcość czy wrogość *jakszy* wobec nauk buddyjskich, Budda od razu zauważa, że ma do czynienia z istotą, której dotyk jest grzeszny.

Pytania Sucilomy

Po tym jak zostały ustalone reguły testu, Suciloma pyta Buddę: „Skąd pochodzą pożądanie i gniew? Z czego się rodzą awersja, miłość, dreszcz (przerażenie)? Skąd zrodzone myśli miotają umysłem jak chłopcy [schwytaną] wronę?” (*Rāgo ca doso ca kuto nidānā aratī ratī lomahaṃso kutojā. Kuto samuṭṭhāya manovitakkā kumārakā dhaṅkamivossajantīti*). Te pytania dotyczą silnych emocji, z którymi trudno jest sobie poradzić, które zaburzają spokój umysłu. Są to w gruncie rzeczy pytania bardzo praktyczne, nie dotyczą abstrakcyjnych pojęć czy filozoficznych rozróżnień, każdy człowiek może się zastanawiać, co sprawia, że podlega pewnym gwałtownym stanom, nad którymi nie zawsze ma kontrolę. Takie rozważania szczególnie pasują do *jakszów*, ponieważ uważa się ich za pełnych gwałtowności, agresji i namiętności. Niezwykle uderzająca jest w słowach *jakszy* metafora wrony, którą mali chłopcy rzucają dla zabawy w różne strony. Wrona zapewne próbuje się wydostać, odlecieć w przeciwnym kierunku, po czym jest gwałtownie rzucona znów w inną stronę. (W komentarzu Buddhaghosy znajdujemy informację, że chłopcy chwytają wronę

za nogę i przywiązują ją sznurkiem, a następnie podrzucają ją)³⁰. W tej zabawie wszelkie gwałtowne ruchy wrony są bezcelowe – podobnie jak próba siłowego zapanowania nad myślami, które w podobny sposób „rzucają” na różne strony umysłem.

Raga – pragnienie, chciwość, lgnięcie, przywiązanie, pożądanie oraz *dosa* – gniew, nienawiść, zepsucie moralne, złe intencje są bardzo ważnymi pojęciami w buddyzmie; wraz z zaślepieniem (*moha*) tworzą często wymienianą trójkę błędów charakteru, które są przeszkodą w osiągnięciu wyzwolenia³¹. Jak podsumowuje George Bond, pierwszy stopień na ścieżce do uzyskania duchowej perfekcji to zniszczenie iluzji „ja”, wątpliwości i wiary w moc rytuałów. Następne stadium to wyeliminowanie właśnie *ragi*, *dosy* i *mohy*, co zapewnia już tylko jedno odrodzenie. Nie powraca już natomiast ten, który pokonał poza tym również pragnienia zmysłowe oraz złą wolę. Najwyższy stopień – stan *arhanta* – zdobywa zaś ten, kto wyzbywa się poza tymi właściwościami również pychy, niecierpliwości (niepokoj), ignorancji oraz pragnienia materialnej i niematerialnej egzystencji³².

Czy ma znaczenie, że w tym przypadku *jaksza* wymienia tylko pożądanie i gniew, a nie całą trójkę błędów? Czy zaślepienie jest celowo pominięte? Czy może wskazuje to, że *jaksza* jest postrzegany jako wyposażony w wiedzę i inteligencję (o czym świadczą przykłady opisane przez Davida Shulmana³³), a jego główne problemy (błędy) dotyczą namiętności, gwałtowności? Poza *ragą* i *dosą*, *jaksza* wymienia jeszcze przeciwstawne pojęcia: *rati* i *arati*. *Rati* może oznaczać miłość, lgnięcie, przyjemność, przywiązanie do czegoś, a *arati* – brak tych uczuć, awersję, nienawiść³⁴. Pod pewnymi względami *rati* odpowiada pożądaniu (*raga*), a *arati* – gniewowi (*dosa*): pożądanie i radość, przyjemność są ze sobą powiązane tak jak gniew, nienawiść oraz awersja czy niezadowolenie. *Raga* oraz *rati* prowadzą do lgnięcia do danego obiektu, *arati* oraz *dosa* natomiast są związane z dążeniem do oddzielenia się od jakiegoś obiektu lub jego unicestwienia, ponieważ jest on źródłem nieprzyjemnych odczuć. Na końcu tego wyliczenia *Suciloma* wymienia jeszcze *lomahansę* – przerażenie lub szereg: ekscytację, odczucie budzące dreszcz (jeżenie się włosków na ciele).

Budda odpowiada *jakszy*, że pożądanie, gniew, przyjemność i nieprzyjemność, dreszcz (lub przerażenie) rodzą się z lgnięcia, miłości (*shena*), powstają ze złudnego poczucia „ja” (*attasambhūtā*). Jest ono przywiązane do przyjemności zmysłowych „jak pędy zrodzone z pnia figowca [czy] liczne pnącza *maluva* rozpościerające się

³⁰ *The Suttanipāta. An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with its Commentaries*, trans. by Bhikku Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2017, s. 775–776.

³¹ S. Emmanuel, *How Much is Enough? Greed, Prosperity, and the Economic Problem of Happiness: A Comparative Perspective*, [w:] *Philosophy's Big Questions. Comparing Buddhist and Western Approaches*, ed. by S. Emmanuel, Columbia University Press, New York 2021, s. 217–218.

³² G.D. Bond, *The Development and Elaboration of the Arahant Ideal in the Theravada Buddhist Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion” 1984, Vol. 52, No. 2 (Jun., 1984), s. 222.

³³ D. Shulman, *The Yaksas's Questions*, [w:] *Untying the knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, ed. by G. Hasan-Rokem, D. Shulman, Oxford University Press, New York 1996, s. 151–166.

³⁴ T.W. Rhys Davids, W. Stede, dz. cyt., s. 564.

w lesie” (*nigrodhassevi khandhajā puthu (...) māluvā ’va vitatā vane*). Figowiec wypuszcza pędy z górnej części rośliny, które wrastają w podłoże, tworząc jakby kolejny pień – podporę, w wyniku tego, jedno drzewo może obejmować bardzo duży obszar, pnącze *maluwa* oplata natomiast drzewo tak ściśle, że powoli je niszczy³⁵. Metafora figowca pokazuje nieograniczone rozprzestrzenianie się na wszystkie możliwe kierunki, zachłanne zagarnianie nowych terenów, obraz pnącza *maluwy* to natomiast zamykanie przestrzeni, ściskanie i oplatanie, prowadzące do unicestwienia. Podobnie *raga* – jak figowiec – prowadzi do zagarniania obiektów, które dają przyjemność (*rati*), zakorzeniają się niejako w przyjemnościach (*visattā kāmesu*), a gniew i awersja – jak *maluwa* – prowadzi do próby unicestwienia obiektu tych emocji. Z drugiej strony silne przyleganie tych pnączy do drzewa może też symbolizować lgnięcie do pożądanых obiektów zmysłowych.

Którzy usuną te przeszkody – jak naucza dalej Budda – „ci przekraczają tę trudną do przekroczenia powódź wcześniej nieprzekroczoną, aby się już nie odradzać” (*te duttaram oghamimam taranti atinṇapubbam apunabbhavāyāti*). Okazuje się zatem, że pytanie *jakszy* jest bardzo istotne w kontekście osiągnięcia nirwany. Usunięcie błędów, nad którymi zastanawia się Suciloma, jest kluczowe na ścieżce do oświecenia.

Historia Sucilomy w komentarzu Buddhaghosy

Suciloma-suttę szczegółowo omawia w swoim komentarzu do *Khuddaka Nikaji* – *Paramatthadāṭṭhī* Buddhaghosa. Komentarz powstawał w V wieku na Śri Lance, gdzie buddyzm rozwijał się bujnie od III w. p.n.e., kiedy na wyspę przybył *arhant* Mihinda, syn cesarza Aśoki, przynosząc naukę Buddy wraz z *Tipitaką* i literaturą komentatorską. W Anuradhapurze powstał klasztor buddyjski, w którym komentarze do *Tipitaki* przełożono na syngaleski, a w I w. n.e. kanon palijski został tam po raz pierwszy spisany³⁶. Samą *Tipitakę* studiowano w palijskim oryginale, lecz komentarze powstawały po syngalesku. Dopiero w V wieku wspólnota *therawady*, zmuszona do konkurowania z bujnie się rozwijającą sanskrycką tradycją *mahajany* zdecydowała się dokonać rehabilitacji języka palijskiego, m.in. zastępując syngaleskie komentarze – palijskimi oraz prowadząc dyskusje i studia w tym języku³⁷. Zadania przygotowania komentarzy do *Tipitaki* w języku palijskim podjął się właśnie Buddhaghosa, korzystając z wcześniejszych syngaleskich traktatów³⁸.

Komentarze Buddhaghosy są najwcześniejszymi, jakie posiadamy, dlatego często badacze i tłumacze odwołują się do nich przy ustalaniu znaczenia kanonu palijskiego, trzeba jednak cały czas pamiętać o kilkusetletnim dystansie pomiędzy oryginalnymi

³⁵ A.P. Buddhadatta, *Coincise Pāli-English Dictionary*, The Colombo Apothecaries’ Co. Ltd., Colombo 1986, s. 225.

³⁶ B. Ñāṇamoli, *Introductory*, [w:] Bhadantācariya Buddhaghosa, *Path of purification Visud-dhimagga*, trans. by Bhikku Ñāṇamoli, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, s. XXIV.

³⁷ Tamże, s. XXVIII.

³⁸ B. Bodhi, *Preface*, [w:] *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, dz. cyt., s. 16.

tekstami a literaturą komentatorską – no co zwracał uwagę również Bhikku Bodhi³⁹. Można przypuszczać, że postrzeganie *jakszów* – inaczej niż kwestie najważniejszych elementów doktryny – uległo wielu zmianom i komentarz przedstawia znacznie późniejsze podejście do ich kultu niż oryginalne sutty.

Buddhaghosa poszerza zawartą w *Sucimola-sutcie* opowieść przede wszystkim o informację, dlaczego Budda udał się do Gaji, oraz o poprzednich żywotach *Sucilomy* i *Khary*. Według komentatora wizyta Buddy w siedzibie *Sucilomy* była zaplanowana: wczesnym rankiem powodowany wielką życzliwością, spoglądając przebudzonym okiem (*buddhacakkhunā*) na świat, zauważył on możliwość wstąpienia na szlachetną ścieżkę (buddyjską) dwóch *jakszów*: *Sucilomy* i *Khary*. Wyruszył zatem w drogę w celu ich nawrócenia⁴⁰. Takie wprowadzenie odbiera nieco dramatyzmu całej sytuacji: skoro Budda sam szukał spotkania z tymi konkretnymi *jakszami*, to z pewnością nie mógł być zaskoczony czy przestraszony ich widokiem.

Buddhaghosa tłumaczy też etymologię imion obu *jakszów*, odnosząc się do ich wcześniejszych żywotów. *Khara* w przeszłym życiu wziął olejek należący do wspólnoty mnichów i namaścił nim swoje ciało. Przez ten czyn odrodził się w piekle, a potem jako *jaksza*, którego skóra była niezwykle szorstka – stąd jego imię (*Khara* znaczy ‘szorstki, twardy’). *Suciloma* natomiast w czasach buddy *Kassapy* był *upasaką* – świeckim wyznawcą – i [każdego] ósmego dnia miesiąca chodził do klasztoru, by słuchać nauczania *dhammy*. Pewnego razu usłyszał zawołanie na nauki, kiedy był w gaju *sanghy* i jego ciało było zabrudzone. Pomyślał jednak, że kąpiel za długo by trwała i wszedł brudny do klasztoru, po czym położył się na drogocennym dywanie i zasnął. Za tę przewinę odrodził się w piekle, a w następnym żywocie jako *jaksza*, który na skutek złego, nie do końca odpokutowanego jeszcze *karmana*, miał na swym ciele włoski podobne do igieł⁴¹.

Zastanawiające, jak ciężkie kary spotkały dwójkę *jakszów* za stosunkowo niewielkie winy. *Khara* faktycznie dopuścił się drobnej kradzieży, ale na czym polegała wina *Sucilomy*? Zachował się niewłaściwie, kładąc swoje zabrudzone ciało na drogocennym dywanie w klasztorze i zasypiając. Jedyna materialna strata to zabrudzenie tkaniny. Musi zatem chodzić o coś innego: zapewne o podkreślenie wagi jakiegokolwiek przewiny (również w sferze okazywania szacunku) przeciw wspólnocie mnichów. W świetle filozofii buddyjskiej działania *jakszów* były niewłaściwe, ponieważ kierowali się oni zapewnieniem sobie pewnej wygody – przyjemności zmysłowej.

³⁹ „The commentaries view the suttas through the lens of the complex exegetical method that had evolved within the Theravada school, built up from the interpretations of the ancient teachers welded to a framework constructed partly from the principles of the Abhidhamma system. This exegetical method does not necessarily correspond to the way the teachings were understood in the earliest period of Buddhist history, but it seems likely that its nucleus goes back to the first generation of monks who had gathered around the Buddha and were entrusted with the task of giving detailed, systematic explanations of his discourses”, B. Bodhi, dz. cyt., s. 16.

⁴⁰ *Sutta Nipata Commentary being Paramatthajotikā* II, ed. by Helmer Smith, Oxford University Press Warehouse, London 1916, s. 301.

⁴¹ Tamże, s. 301–302.

Komentarz odbiera historii o Sucilomie i Kharze wszelką spontaniczność: dowiadujemy się, że *jakszowie* są od razu predestynowani do nawrócenia, Budda wie o tym jeszcze przed ich spotkaniem. W świetle opowieści o ich poprzednich żywotach nieistotne staje się to, że akurat w tym wcieleniu są *jakszami*. Ważniejsze stają się inne elementy – takie jak uczenie właściwego podejścia do *sanghy* i potępienie dążenia do zaspokajania pożądań.

Podsumowanie

Imię *jakszy* Sucilomy kojarzy się z barwnymi opowieściami z późniejszych partii kanonu palijskiego i z dżatak, być może sugerując jego późne włączenie w poczet nawróconych *jakszów*. Waga zadanych przez niego pytań podkreśla jego ważną w tym katalogu pozycję. *Suciloma-sutta* pokazuje ciekawą relację Buddy z *jakszą*, która symbolizuje podejście buddyizmu do lokalnych kultów, związanych z duchami przyrody. Suciloma, zauważając Buddę w swojej siedzibie, zastanawia się, czy jest on prawdziwym *samaną* i chce to sprawdzić, a może raczej udowodnić, że jest oszustem, planuje go egzaminować, grożąc brutalnymi czynami, jeśli nie odpowie poprawnie na jego pytania. Gdy podchodzi bliżej, Budda się jednak odsuwa. Te gesty prowokują pierwszą wymianę zdań między bohaterami. Budda cały czas jest w opozycji wobec *jakszy*: najpierw odsuwa się, gdy on się przybliża, a następnie neguje jego stwierdzenia: Suciloma mówi: „boisz się mnie”, a Budda odpowiada: „nie boję się ciebie”, *jaksza* mówi: „zmacę twój umysł, rozerwę twoje serce...”, a Budda: „nie ma nikogo na tym świecie, kto mógłby zmać mój umysł, rozerwać moje serce...”.

To zachowanie Buddy pokazuje sprzeciw wobec kultów, jakie reprezentuje *jaksza*. Jednocześnie jednak Budda zgadza się odpowiedzieć na pytania Sucilomy, nie wyklucza go zatem z grupy swoich potencjalnych uczniów czy słuchaczy. Spotkanie *jakszy* z Buddą jest pełne dramatyzmu, emocjonalna postawa Sucilomy jest zestawiona ze spokojem i racjonalnością Buddy, dążeniem do kierowania się intelektem, i to właśnie te jego cechy – jak zauważa Gail Hinich Sutherland⁴² – są kluczowe w starciu z każdym wrogiem. Ta emocjonalność *jakszów* wraz z innymi elementami ich kultu była natomiast zdaniem Thomasa Somolona podstawą tworzącego się nurtu *bhakti*, będącego również w opozycji do buddyizmu *therawady*⁴³.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Sutta Nipata Commentary being Paramatthajotikā II, ed. by Helmer Smith, Oxford University Press Warehouse, London 1916.

⁴² G.H. Sutherland, dz. cyt., s. 118.

⁴³ T. Solomon, dz. cyt., s. 160.

- The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, trans. by Bhikku Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2000.
- The Suttanipāta. An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with its Commentaries*, trans. by Bhikku Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2017.
- Sutta Nipata*, ed. by D. Andersen, H. Smith, Oxford University Press, Oxford 1948.
- The Jātaka Together With its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, ed. by V. Fausbøll, Trübner and Co., London 1877–1896 (6 volumes).

Opracowania

- Appleton N., *Jātaka stories in Theravada Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, Ashgate, Farnham 2010.
- Betka A., *Jakszowie nawróceni na buddyzm w kanonie palijskim*, „Academic Journal of Modern Philology” 2024, nr 22, s. 37–47.
- Bodhi B., *Preface*, [w:] *The connected discourses of the Buddha: a new translation of the Saṃyutta Nikāya*, trans. by Bhikku Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2000.
- Bond G. D., *The Development and Elaboration of the Arahant Ideal in the Theravada Buddhist Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion” 1984, Vol. 52, No. 2 (Jun., 1984), s 227–242.
- Buddhadatta A. P., *Coincise Pāli-English Dictionary*, The Colombo Apothecaries' Co. Ltd., Colombo 1986.
- Coomaraswamy A. K., *Yakṣas*, The Lord Baltimore Press, Washington 1928.
- Coomaraswamy, A. K., *Yakṣas. Part II*. Washington: The Lord Baltimore Press, Washington 1931.
- DeCaroli R., *Haunting the Buddha. Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Emmanuel S., *How Much is Enough? Greed, Prosperity, and the Economic Problem of Happiness: A Comparative Perspective*, [w:] *Philosophy's Big Questions. Comparing Buddhist and Western Approaches*, ed. by S. Emmanuel, Columbia University Press, New York 2021.
- Hinüber O., *A Handbook of Pāli Literature*, de Gruyter, Berlin-New York 1996.
- Misra R. N., *Yakṣa Cult and Iconography*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1981.
- Norman K. R., *Pali Literature Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana Schools of Buddhism*, Otto Harassovitz, Wiesbaden 1983.
- Ñāṇamoli B., *Introductory*, [w:] Bhadantācariya Buddhaghosa, *Path of purification Visuddhimagga*, trans. by Ñāṇamoli Bhikku, Buddhist Publication Society, Kandy 1991.
- Ohnuma R., *Unfortunate Destiny. Animals in the Indian Buddhist Imagination*, Oxford University Press, New York 2007.
- Rhys Davids T. W., Stede W., *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Pali Texts Society, London 1921.
- Shulman D., *The Yaksa's Questions*, [w:] *Untying the knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*. ed. by Hasan-Rokem, G., Shulman, D., Oxford University Press, New York 1996.

- Solomon T., *The Origin and Development of Early Indian Bhakti. The Autochthonous Heritage of Vaisnavism*, Chicago, Illinois 1966.
- Sutherland G. H., *Yaksha in Hinduism and Buddhism. The Disguises of the Demon*, Manohar, New Delhi 1992.

Slowa kluczowe

literatura buddyjska, *jakszowie*, kanon palijski, buddyzm therawady

Abstract

The Story of the Conversion of the Yaksha Suciloma to Buddhism as an Example of Buddhist Assimilation of Earlier Cults

The aim of this paper is to thoroughly investigate the history of the conversion to Buddhism of the yaksha (Pali: *yakkha*, Sanskrit: *yakṣa*) Suciloma (Pali: *Sūciloma*) following his conversation with the Buddha, as presented in the Pali Canon (*Samyutta Nikāya* 10.3; *Sutta Nipāta* 2.5), as an example of Buddhism's assimilation of earlier cults. The figure of Suciloma appears to be particularly interesting compared to other yakshas in the Pali Canon, among other reasons due to the narrative part of the sutta about his conversion, which includes the yaksha's motivations; the key questions he asks the Buddha; the extensive story of his previous life from Buddhaghosa's commentary; the fact that his abode was placed in Gaya (which is very important for Buddhists) and that his relief adorned the stupa at Bharhut. Although monographs dedicated to yakshas often mention Suciloma, his story may still raise many questions. In this paper, I aim to investigate the following issues: the yaksha's name compared to other demons' names (Suciloma literally means „with sharp hair on the body/with needle-like body hair“); the behavior of the Buddha when yaksha comes near; analysis of the Suciloma's questions and the Buddha's answers; additions to Suciloma's story in the Buddhaghosa's commentary. I will primarily analyze original Pali texts from the Theravada Canon along with Buddhaghosa's commentaries and semi-canonical Jataka tales, using philological method. Investigating this history will shed some more light on the character of Suciloma and will help determine the status of yakshas in Buddhism, how they were perceived, and how this perception changed over time.

Keywords

Buddhist literature, yakshas, Pali Canon, theravada buddhism