

ALICJA BETKA

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych, Zakład Filologii Indyjskiej

alicja.betka@uwr.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7036-2777

***Bhāyasi maṃ samaṇā* – „Boisz się mnie, asceto?”¹. O rozmowach jakszów (demonów) z Buddą i ich nawróceniach w kanonie palijskim**

***Bhāyasi maṃ samaṇā* – „Are You Afraid of Me, Ascetic?”. Conversations
between Yakshas (Demons) and Buddha in the Pali Canon**

Abstract

Yakshas are mythical beings connected to the powers of nature, present not only in Hinduism, but also in Buddhism. In the early Buddhist literature of the Theravada school (Pali Canon) there are some fragments, in which yakshas meet Buddha or his disciples and are converted to Buddhism. The suttas with yakshas as main characters appear chiefly in *Samyutta Nikāya* 10.1–12 and *Sutta Nipāta* 1.9–10, 2.5 which are the research material for this paper. A close reading of these texts proposed in this article as well as examination of historical background are aimed at analyzing the relation between demons and Buddha, the motivations of yakshas and their conversion to Buddhism. The investigation leads to an understanding of the role of the yakshas' conversions in the Pali Canon by answering these questions: Why and under what circumstances do yakshas meet Buddha? Why do yakshas ask Buddha questions? What is his reaction after meeting yakshas, and how do yakshas react when they see Buddha? How does yaksha transform after conversion?

Keywords: Buddhist literature, Pali Canon, Buddha, yakshas

Słowa kluczowe: literatura buddyjska, kanon palijski, Budda, jakszowie

1 Pierwsze słowa jakszy Sucilomy skierowane do Buddy, *Sūcilomasutta*, *Samyutta Nikāya* 10.3.

Jakszowie (pal. *yakkha*, skr. *yakṣa*) oraz jakszinie (pal. *yakkhini*, skr. *yakṣi*) to postacie przewijające się często w literaturze, mitologii i sztuce indyjskiej. Są to istoty określane jako demoniczne lub półboskie, związane z przyrodą i posiadające nadnaturalne moce. Najprawdopodobniej są pozostałością lokalnych przed-aryjskich kultów. Ich ambiwalentna natura ewoluowała przez wielki, bywali przedstawiani zarówno jako łaskawi, jak i złowrodzy (Misra 1981: 9).

Jakszowie od dawna budzili zainteresowanie wśród badaczy, monografię poświęcił im już na początku XX wieku Ananda Coomaraswamy (t. 1 – 1928; t. 2 – 1931), następnie Ram Nath Misra (1981), który podkreślał, że łączą oni w sobie pierwiastki sakralne i świeckie, Gail Hinich Sutherland (1992) również przekonana o ich ambiwalentnym charakterze, oraz Robert DeCaroli (2004), który pisał o rzeczywistej wierze w ich istnienie wśród świeckich wyznawców buddyzmu i w samej wspólnocie mnichów.

W kanonie palijskim² można znaleźć opowieści o jakszach, którzy prowadzą dyskusje z Buddą i nawracają się na buddyzm, stykają się też z jego uczniami i członkami wspólnoty mnichów. Szczególnie interesujący w tym kontekście jest rozdział dziesiąty w *Sanjutta Nikaji* (*Samyutta Nikāya* 10.1–12) zatytułowany *Jakkha* (*Yakkha*), w którym pytania Buddzie zadają jakszowie: Indaka, Suciloma (*Sūciloma*) i Alawaka (*Ālavaka*)³. Inni jakszowie z tego rozdziału – Manibhadda (*Maṇibhadda*) i Sakka – nie zadają wprost pytania, lecz recytują strofę w obecności Buddy, którą ten komentuje (*Sakkanamasutta*, *Samyutta Nikāya* 10.2; *Maṇibhaddasutta*, *Samyutta Nikāya* 10.4). W *Sutta Nipacie* z *Khuddaka Nikaji* (*Sutta Nipāta*, *Khuddaka Nikāya*) pojawia się jeszcze rozmawiający z Buddą jaksza Hemawata (*Hemavata*), towarzyszy mu jaksza Satagira (*Sātāgira*), który opowiada o zaletach Buddy (*Sutta Nipāta* 1.9)⁴. W tym zbiorze znajdują się również (tak samo brzmiące jak w *Sanjutta Nikaji*) sutty o Sucilomie (*Sutta Nipāta* 2.5) oraz Alawace (*Sutta Nipāta* 1.10).

Poza dyskusjami z samym Buddą jakszowie są opisywani we wspomnianym rozdziale z *Sanjutta Nikaji* też w innych kontekstach: w sutcie piątej (*Sānūsutta*, *Samyutta Nikāya* 10.5) pewien chłopiec imieniem Sanu (*Sānu*) zostaje opętany przez jakszę, który nakłania go, by wrócił do wspólnoty buddyjskiej. W sutcie szóstej pojawia się natomiast jakszini, uspokajająca swojego syna, Pijankarę (*Piyaṅkara*), aby jego płacz nie zagłuszył nauki dhammy (wypowiadanej niedaleko przez ucznia Buddy, Anuruddhę), której zrozumienie ma – jak przekonuje jakkhini – pozwolić im prowadzić lepsze życie (*Piyaṅkarasutta*, *Samyutta Nikāya* 10.6). W podobnym tonie wypowiada się w kolejnej sutcie matka Punabbasu (*Punabbasutta*, *Samyutta Nikāya* 10.7). Sutta ósma zawiera opowieść o tym, jak kupiec Anathapindikā (*Anāthapiṇḍika*) dowiedziawszy się, że na świecie pojawił się Budda, pragnie go odwiedzić. Gdy wychodzi z miasta, zapada jednak straszna ciemność i kupiec chce zawrócić, wtedy powstrzymuje go przed tym jaksza Siwaka (*Sivaka*), zachęcając go kilka razy do zrobienia kolejnego kroku naprzód. Ostatecznie dzięki pomocy jakszy Anathapindikā spotyka się z Buddą (*Sudattasuttaṃ*, *Samyutta Nikāya* 10.8). W sutcie dziewiątej

2 Jest to kanon szkoły therawady (*theravāda*), zwany też *Tipitaką* (*Tipiṭaka*) – dosł. Trzema koszami, składający się z trzech części: kosza dyscypliny (*Vinayaṭṭakā*), kosza kazań (*Suttaṭṭakā*), kosza abhidhammy (dosł. wyższej doktryny) (*Abhidhammaṭṭakā*), na ten temat zob. np. Hinüber 1996.

3 Indaka pyta Buddę, jak powstaje ciało, skoro forma według buddystów nie ma duszy; Sakka zauważa, że dla Buddy jako ascety, który porzucił wszelkie przywiązania, nie jest dobre nauczanie innych [co może powodować powstanie przywiązań]; Suciloma pyta, skąd powstaje pożądanie, nienawiść, niezadowolenie, radość, przestrach; Alawaka – co jest największym skarbem człowieka, jak człowiek przekracza powódź, niespokojne morze, cierpienie, jak zdobywa mądrość, dobytek, szacunek, przyjaciół, jak przechodzi do następnego świata i nie rozpacza.

4 Hemawata pyta, co powstaje wraz ze światem, czym jest lgnięcie, jak można się wyzwolić z cierpienia.

pewien jaksza namawia mieszkańców miasta Radżagahy, by udali się po nauki do mniszki Sukki (*Sukkāsutta*, *Samyutta Nikāya* 10.9). O tym samym opowiada sutta dziesiąta (*Dutiyasukkāsutta*, *Samyutta Nikāya* 10.10). W sutcie jedenastej natomiast jaksza chwala czyn ofiarowania szat przez świeckiego wyznawcę mniszce Cirze (*Cirasutta*, *Samyutta Nikāya* 10.11).

Jakszowie sporadycznie pojawiają się też w innych miejscach kanonu palijskiego (np. *Dīgha Nikāya* 3.1.2) oraz warstwach literatury buddyjskiej: szczególnie w półkanonicznych dzatakach (*jātaka*), sanskryckiej *Winaji* mulasarwastiwady (skr. *mūlasarvāstivāda*), w kronice *Mahawansa* (*Māhavaṃsa*) i *Dipawansa* (*Dīpavaṃsa*) i niektórych późniejszych utworach (Sutherland 1992: 115). Są to również postacie często przedstawiane we wczesnej sztuce buddyjskiej (zwłaszcza w tzw. okresie aikonicznym, gdy Budda nie był ukazywany w sztuce w ludzkiej postaci, np. w zdobieniach stup z Bharhut czy Sañci, zob. DeCaroli 2015: 29), co dodatkowo świadczy o ich dużej popularności w tym okresie (zob. Commaraswamy 1931; Misra 1981: 104–129; Despande 2010).

Często przyjmuje się pogląd, że spotkania Buddy z jakszami są tylko ciekawym wprowadzeniem narracyjnym, przyciągającym uwagę i dającym możliwość wyjaśnienia jakiegoś elementu doktryny (DeCaroli 2004: 35); badacze koncentrują się przede wszystkim na fakcie zwyciężenia, przechrzta jakszy przez Buddę lub samej nauce, przekazanej w danym utworze.

Warto jednak przyjrzeć się uważnie również warstwie narracyjnej tych utworów w poszukiwaniu jakichś elementów, pozwalających lepiej opisać relację jakszów z Buddą, ich motywacje i ewentualną przemianę. Ten artykuł ma na celu prześledzenie właśnie pod takim kątem tych historii, szczególnie bezpośrednich rozmów jakszów z Buddą, by odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę pełniły nawrócenia jakszów w kanonie palijskim. Aby przedstawić szczegółowo tę kwestię, zajmę się w dalszej części pytaniami: 1. Dlaczego i jak jakszowie spotykają Buddę?; 2. Dlaczego jakszowie zadają pytania Buddzie?; 3. Jaka jest reakcja Buddy na spotkanie jakszy, a jak reaguje jaksza?; 4. Jak wygląda przemiana jakszy?

1. Dlaczego i jak jakszowie spotykają Buddę?

Na początku warto zadać pytanie o okoliczności spotkania Buddy z jakszami. Dlaczego w ogóle do niego dochodzi? Czy dzieje się to przypadkiem, czy jaksza przychodzi do Buddy, czy też Budda wkracza na teren jakszy?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przyjrzeć się nurtom religijnym rozwijającym się w Indiach w pierwszym tysiącleciu p.n.e. Najogólniej można wyróżnić nurt związany z tradycją braminów (pal. *brāhmaṇa*, skr. *brahman*) oraz z tradycją samanów (pal. *samaṇa*, skr. *śramaṇa*). Palijski wyraz *samaṇa* oznacza wędrowca, ascetę, samotnika. Samanowie opuszczali społeczeństwo, nie zajmowali się wytwarzaniem dóbr, nie zakładali rodzin, lecz udawali się do lasu, gdyż wierzyli, że takie wyrzeczenia zapewnią im wyzwolenie z bolesnego kołowrotu wcieleń (*sansary*). Nie oznaczało to jednak, jak zauważa Gail Omvedt, że wszyscy byli ascetami lub samotnikami, niektórzy z nich żyli niekiedy w grupach, żywiąc się tym, co znaleźli w lesie lub co otrzymali od ludzi mieszkających w pobliżu (Omvedt 2003: 30). Sami mnisi buddyjscy nie nazywali siebie samanami (choć gmina buddyjska wywodziła się z tego ruchu), lecz nie-buddyści często określali tak Buddę lub tak się do niego zwracali (Rhys Davids, Stede 1921: 682). Bramini mogli stanowić integralną część społeczeństwa (zajmowali się studiami religijnymi, sprawowaniem licznych rytuałów, ofiar, które miały zapewniać pomyślność; gromadzili przy tym

bogactwa i zakładali rodziny) albo prowadzić ascetyczne życie w lesie (wielu takich braminów opisuje np. *Mahābhārata*, zob. Bronkhorst 1998: 76–80). Jak zauważa Johannes Bronkhorst, bramiński ascetyzm był zakorzeniony w tradycji wedyjskiej i wiązał się z określonymi zasadami, dotyczącymi składania ofiar, podczas gdy samanowie mieli inne motywacje: odrzucając wedyjską wizję świata, chcieli poprzez swoje działania wyzwolić się z kręgu powtórnych narodzin (Bronkhorst 1998: 82).

Wspólnota buddyjska – sangha (pal. *sangha*) – miała podążać wskazywaną przez Buddę śródkową ścieżką: mnisi nie mogli zakładać rodziny czy wykonywać pracy w celu zapewnienia sobie środków do życia, jednocześnie jednak odrzucali również skrajną ascezę i samotnictwo. Mieli zachowywać kontakt ze społecznością poprzez codzienne zebranie o posiłek i nauczanie dhammy. Aby zapewnić trwanie wspólnoty, ta więź ze świeckimi wyznawcami musiała być wciąż podtrzymywana, zwłaszcza że mnisi buddyjscy – inaczej niż bramini – nie mieli ustalonego miejsca w społeczeństwie i nie byli z nim związani poprzez rytuały (DeCaroli 2000: 278–279).

Miejsca zamieszkania mnichów znajdowały się często w bliskiej odległości od osad, ale jednak poza ich granicami: w gajach, lasach, jaskiniach; czasami mnisi przejmowali też grunty cmentarne (DeCaroli 2004: 55). Były to obszary tradycyjnie kojarzone z jakszami jako duchami przyrody i lokalnymi bóstwami związanymi z danym wzgórzem, jeziorem czy drzewem. Dlatego – w świetle tych zakorzenionych wierzeń – możliwość spotkania jakszów na tych właśnie terenach wydawała się bardzo prawdopodobna.

Budda wraz z uczniami dużo podróżował, odwiedzając wiele miejscowości i nauczając, przechodząc też przez terytoria, związane z kultem jakszów. Suttę z *Jakkhasanġuttę* rozpoczynają się najczęściej od określenia miejsca, w którym przebywa Budda; opisy te są często bardzo podobne: pojawia się w nich nazwa miasta (lub rejonu), czasami jeszcze inna bardziej szczegółowa nazwa i określenie danego miejsca mianem bhawany (pal. *bhavana* – siedziba, królestwo, sfera) danego jakszy. Na początku *Indakasuttę* jest mowa o tym, że Budda przebywa w miejscowości Radżagaha „na górze Indakuta w siedzibie (królestwie) jakszy Indaki” (pal. *indakuġe pabbate indakassa yakkhassa bhavane*). Imię jakszy i nazwa góry mają ten sam człon: *inda* może oznaczać wedyjskiego boga Indrę, ale też w ogólnym znaczeniu króla, wodza, władcę; *indakuġa* to zatem wierzchołek [góry] króla/Indry, a Indaka to deminutiwum od *inda*. Połączenie tych nazw wskazuje na ścisły związek jakszy z tym terenem. Podobnie rozpoczyna się *Alawakasutta*: Budda „przebywa w Alawi, w siedzibie (królestwie) jakszy Alawaki” (pal. *ālaviyaġ viharati ālavakassa yakkhassa bhavane*) i tutaj również w nazwie miejscowości i imieniu jakszy występuje ten sam człon (Alawaka to mieszkaniec Alawi). W *Manibhaddasuttę* Budda „przebywa w kraju Magadhy, w czajtġi Manimalace (świątyni, ozdobnym ogrodzeniu, ogrodzeniu z klejnotów), w siedzibie (królestwie) jakszy Manibhaddy” (pal. *magadhesu viharati maġimālake cetiye maġibhaddassa yakkhassa bhavane*). W tym wypadku w imieniu jakszy i nazwie jego siedziby również występuje ten sam człon (*maġi* – klejnot). Podobna etymologia tych nazw potwierdza charakter jakszów jako istot powiązanych z danym terenem, lokalnych bożków. *Sucilomasutta* rozpoczyna się według tego samego schematu, choć nie znajdujemy w niej tego etymologicznego związku: Budda „przebywa w Gaji, w Tankitamancia (platformie, łożu, tronie, siedzeniu Tankita; na temat tego obiektu zob. Perera 1976), w siedzibie (królestwie) jakszy Sucilomy” (pal. *gayāyaġ viharati taġkitamaġe sūcilomassa yakkhassa bhavane*).

Wiele innych fragmentów z kanonu palijskiego rozpoczyna się od formuły, informującej o miejscu wydarzeń, lecz zwykle nie ma to wielkiego znaczenia dla tematyki danego utworu. W przypadku analizowanych sutt jest to jednak szczególnie ważne, ponieważ od razu jest mowa o związku jakszy z danym miejscem. Budda wkracza zatem na jego teren: to jaksza wcześniej go zajmował i był obiektem

czci – a skoro tak, to pewnie Budda jest tego świadomy. Nie znajdujemy jednak w analizowanych tekstach żadnej refleksji na ten temat ze strony Buddy czy jego uczniów (nie przejawiają oni strachu, dodatkowej uważności ani szczególnego respektu dla jakszy).

Jedynie w późniejszym komentarzu – *Paramatthadziotice* (*Paramatthajotikā*), przypisywanej Buddhaghosy – jest mowa o tym, że Budda celowo przybył do siedziby Sucilomy, ponieważ zauważył możliwość nawrócenia jakszów. Spotkanie z nimi nie było więc – według komentatora – przypadkowe, lecz był to celowy plan Buddy, który tego dnia rano powodowany wielką życzliwością, “badając szczegółowo świat, zobaczył możliwość wstąpienia na szlachetną ścieżkę (czyli nawrócenia na buddyzm) dwóch jakszów, Sucilomy i Khary, dlatego [...] przybywszy do [tego] rejonu [...] usiadł w siedzibie Sucilomy” (Smith 1916: 300; przeł. z pal. A.B.). Komentator niczego nie zostawia przypadkowi, od razu sugeruje też, że obaj jakszowie mieli predyspozycje do nawrócenia i Budda był tego świadomy. Jest to oczywiście znacznie późniejsza interpretacja⁵, jednak można z niej wyczytać przypuszczenie, że przybycie dokładnie do siedziby Sucilomy było ze strony Buddy jawną prowokacją, pewnym wyzwaniem rzuconym jakszy, czy też przynajmniej mogło być tak interpretowane.

W świetle tych rozważań można zatem uznać spotkania Buddy z jakszami za prawdopodobne, a może nawet spodziewane, oczekiwane i nieuniknione. Jak dokładnie do takich spotkań dochodzi w analizowanych utworach?

W *Sucilomasutcie* jaksza Suciloma wraz z Kharą przechodzą blisko Buddy i zauważając go, rozmawiają o tym, czy jest on prawdziwym samaną. A następnie Suciloma podchodzi do niego, by to sprawdzić. W przypadku jakszy Indaki i Manibhaddy dowiadujemy się jedynie o tym, że podeszli do Buddy (ale nie znamy wprost wypowiedzianej ich motywacji). Jaksza Alawaka również sam zbliża się do Buddy i każe mu wyjść (zapewne z jego siedziby), następnie do niej wejść – powtarza się to trzy razy zanim zada Buddzie pytania. Wygląda na to, że Alawaka próbuje w ten sposób pokazać swoją dominację, oczekuje spełniania rozkazów i czuje się na tym terenie jak u siebie, a Budda do pewnego stopnia to akceptuje. Postawa tych jakszów jest więc konfrontacyjna, nie boją się Buddy i sami chcą go zastraszyć albo przetestować. W *Hemawatasutcie* jaksza Satagira namawia swego towarzysza, Hemawatę, by – skoro jest dzień uposathy (cyklicznej uroczystości buddyjskiej, zob. Bodhi 2000: 463) – poszli zobaczyć Buddę. Hemawata w serii pytań wyraża jednak wątpliwości, czy rzeczywiście ów nauczyciel ma uspokojony umysł, czy zachowuje się właściwie, czy nie kłamie, nie poddaje się namiętnościom itd., Satagira przekonuje go jednak i ostatecznie obaj przychodzą po nauki do Buddy.

W innych suttach jakszinie wraz z synami przysłuchują się naukom uczniów Buddy z ukrycia. Matka Pijankary uspokaja syna, mówiąc: *Mā saddaṃ kari piyaṅkara bhikkhu dhammapadāni bhāsati* – „Nie wydawaj dźwięku, Pijankaro, mnich recytuje strofy dhammy”. Podobnie zwraca się do synka matka Punabbasu: *Tuṇhī uttarike hohi tuṇhī hohi punabbasu, / Yāvāhaṃ buddhasettḥassa dhammaṃ sossāmi satthano* – „Bądź cicho, o najlepszy, bądź cicho, Punabbaso, kiedy będę słuchać nauki doskonale oświeconego”.

Jeszcze inny obraz znajdujemy w *Sukkasutcie* i *Cirasutcie*. Przedstawieni w nich jakszowie są – jak się wydaje – już zupełnie nawróceni i wręcz sami zachęcają do wspierania mniszek Sukki i Ciry. Kiedy Budda naucza w Gaju Bambusowym (*Veḷuvana*) w Radżagasze, oni spacerują po ulicach tego miasta, recytując strofy wychwalające mniszki. Jakszowie działają zatem na korzyść wspólnoty buddyjskiej, przyczyniają się do szerzenia dhammy, wykorzystując zapewne do tego swój status. Podobną funkcję –

5 Komentarz Buddhaghosy jest datowany na V w. n.e. (Bodhi 2000: 15–16).

jawnego sprzyjania i wspierania nauczania Buddy pełnią jakszowie z *Sudattasutty* i *Sanusutty*: prowadzą oni wyznawców z powrotem na właściwą ścieżkę, korzystając ze swoich nadnaturalnych mocy.

2. Dlaczego jakszowie zadają pytania Buddzie?

Kolejna kwestia to sam fakt zadawania pytań Buddzie. Czy jakszowie chcą go sprawdzić (tj. sami znają dobrą odpowiedź), czy też faktycznie pytają o coś, czego nie wiedzą?

Dyskusje jakszów z Buddą, zadawanie mu pytań, należy umieścić w dość szerokiej tradycji prowadzenia filozoficznych i religijnych dysput tak w środowisku braminów, jak i samanów (Omvedt 2003: 33). Ale jeszcze głębiej w kulturze zakorzeniony jest archetyp fantastycznego, potężnego stworzenia zadającego bohaterowi zagadkę. W starożytnych kulturach rejonu Eurazji zagadka była sposobem nawiązania kontaktu z sacrum i narzędziem poznawania świata. Karolina Rakowiecka (autorka monografii na ten temat) pisała: „Już w najstarszych tekstach zachodzi ścisły związek zagadki z *sacrum*: albo wręcz zadaje ją bóstwo, albo nasuwa się ona człowiekowi przez kontakt z transcendencją” (Rakowiecka 2011: 18; zob. też Sutherland 1992: 117).

Często – nie tylko w literaturze indyjskiej – bohater musi właściwie odpowiedzieć na zagadkę i od tego zależy jego los, w przypadku złej odpowiedzi może nawet stracić życie. W kulturze zachodniej szczególne miejsce zajmuje zagadka Sfinksa z greckiego mitu o Edypie. Sfinks – stworzenie tajemnicze i posiadające wielkie moce – testuje ludzi, zadając im zagadkę. Jest więc ona rodzajem starcia, współzawodnictwa, ale też kontaktu z jakąś potężniejszą, boską siłą.

Poważne konsekwencje nieodpowiedzenia na pytanie czekały również uczestników dyskusji pomiędzy braminami, tzw. brahmodji (skr. *brahmodya*), jakie znamy z upaniszadów. Brian Black, analizujący te fragmenty, podawał przykład często powracającego ostrzeżenia, że jeśli przeciwnik nie odpowie na pytanie, to „jego głowa się roztrzaska” (Black 2007: 80), pytanie bywa też porównywane do strzały, która może ugodzić śmiertelnie przeciwnika (Black 2007: 86). W tych przypadkach trudno jednak stwierdzić, czy chodzi o faktyczne zagrożenie śmiercią czy o pewną metaforę, oznaczającą utratę twarzy (głowy), a więc szacunku, poważania, pozycji społecznej (Black 2007: 81).

W trzeciej księdze *Mahabharaty* (*Mahābhārata* 3.311–312) jaksza zadaje pytania Judhiszthirze i grozi, że w razie błędnej odpowiedzi zabije go jak wcześniej jego braci (możemy mieć więc pewność, że ta groźba jest realna). Ostatecznie Judhiszthira odpowiada poprawnie na pytania, jego bracia zostają wskrzeszeni, a jaksza okazuje się bogiem Dharmą w przebraniu, który testuje go w kwestiach prawości (Shulman 1996: 152).

Groźby jakszy Sucilomy i Alawaki o tym, co zrobią z Buddą, jeśli ten nie odpowie na ich pytania, wpisują się w tę tradycję. Brzmiały one zresztą identycznie: *pañham taṃ samaṇa pucchissāmi sace me na vyākariṣṣasi cittaṃ vā te khipissāmi hadayaṃ vā te chālessāmi pādesu vā gahetvā pāragaṅgāya khipissāmi* – „Zadam ci pytanie, asceto. Jeśli nie odpowiesz poprawnie, zmączę twój umysł, rozerwę twoje serce albo chwyciwszy cię za nogę, przerzucę przez Ganges”. Być może były one rodzajem skonwencjonalizowanych pogroźek kojarzonych z jakszami. Zadanie pytania przez jakszę, istotę półboską, jest rodzajem testu, którego niezdanie może skutkować utratą życia. Taka sytuacja jako realizacja częstego w literaturze indyjskiej schematu wydawała się zapewne oryginalnemu czytelnikowi/słuchaczowi tych opowieści zupełnie naturalna. A o tym, że jakszowie byli rzeczywiście zdolni do bardzo agresywnych czynów,

świadczy wiele opowieści (np. w dzatace *Sutano* pojawia się przerażający jaksza żywiący się ludzkim mięsem, jaksza z dzataki *Gagga* również ma to w zwyczaju, zob. Sutherland 1992: 118–120; Appleton 2010: 24). Budda ma jednak wyjątkowy status, jest przekonany, że jaksza nie będzie w stanie go skrzywdzić, odpowiada: „Nie widzę, przyjacielu, nikogo w świecie wraz z bogami, Marą, Brah്മą, ascetami i braminami, bogami i ludźmi, kto mógłby zmącić mój umysł, rozerwać moje serce albo chwyciwszy mnie za nogę przerzucić przez Ganges” (pal. *na khvāham tam āvuso passāmi, sadevāka loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiṇā pajāya sadevamanussāya yo me cittaṃ vā khipeyya hadayaṃ vā phāleyya pādesu vā gahetvā pāragaṅgāya khipeyya*).

Skoro zatem jest to rodzaj testu, to wydaje się, że jakszowie nie pytają o coś, czego nie wiedzą, nie przychodzą do Buddy, żeby się czegoś nauczyć, lecz chcą sprawdzić wiarygodność Buddy jako nauczyciela, dowiedzieć się, czy warto go słuchać i czy jest w stanie przekonać pytającego. Suciloma mówi wprost: „jeśli nie odpowiesz poprawnie (...)”, musi więc być w stanie zweryfikować odpowiedź. Zakłada się, że jakszowie posiadają szeroką wiedzę o rzeczywistości i duchowości. Z samych *sutt* nie dowiadujemy się, jak ją zdobyli, ale w komentarzu *Buddhaghosy do Alawakasutty* jest mowa o tym, że rodzice Alawaki nauczili go pytań i odpowiedzi, które sami słyszeli od buddy Kassapy (Bodhi 2000: 484–485). Według *Buddhaghosy* również Suciloma i Khara byli w poprzednich wcieleniach słuchaczami tego buddy (Helmer 1916: 302). Wiara w wielką inteligencję jakszów była ważnym elementem ich teologii (Misra 1981: 24). Konieczność dodania takiego wyjaśnienia może jednak świadczyć o tym, że w późniejszych czasach fakt posiadania przez jakszę tak dużej wiedzy, dzięki której testuje samego Buddę, mógł być niepokojący dla wyznawców.

W zakończeniu *Alawakasutty* Budda zachęca jakszę, żeby zadał te same pytania innym samanom i braminom. Alawaka odpowiada jednak, że nie ma sensu tego robić, ponieważ dzięki Buddzie już poznał, co jest największą wartością. Czy istnieją zatem odpowiedzi, które można by uznać za adekwatne, choć nie tak doskonale jak słowa Buddy? Rakowiecka pisała, że zagadka może mieć wiele odpowiedzi, zależy to m.in. od doświadczenia tego, kto ją rozwikłuje (Rakowiecka 2011: 21–22), być może jest tak również w tym przypadku. Czy to, że jaksza znał treść odpowiedzi na pytania oznacza, że właściwie je zrozumiał? Czy dopiero sposób przedstawienia mu tego przez Buddę spowodował, że pojął faktyczny sens pytań i odpowiedzi? W takim wypadku pozorny test, w którym jaksza – jak się początkowo wydawało – był nauczycielem (czyli znającym odpowiedzi), staje się uczniem, jest w gruncie rzeczy okazją dla Buddy do przedstawienia swojej nauki.

Interesujący jest też sam sposób prowadzenia dyskusji. Mogłoby się wydawać, że ten kto podchodzi i rozpoczyna dysputę, zadaje pierwsze pytanie może być postrzegany jako poszukujący, posiadający mniejszą wiedzę. Jednak inaczej wyglądało to w literaturze wedyjskiej: w brahmanach i upanisadach, kiedy uczeń zgłaszał się do jakiejś znamienitej postaci (bramina, króla, Pradžapatiego) po naukę, często to nauczyciel zadawał pierwsze pytanie (o to, kim jest uczeń lub co już wie) (Black 2007: 54). Black uważa, że „zadanie pierwszego pytania jest często kojarzone z pozycją siły. W tych dialogach zadanie pierwszego pytania utożsamiane jest z wyższym statusem nauczyciela” (Black 2007: 45). Być może więc jakszowie, zadając jako pierwsi pytania Buddzie, podkreślają swoją pozycję.

Jednak równie ważne jest to, kto wypowiada ostatnią kwestię. W upanisadach często jest to równoznaczne z wygraną w dyspucie. *Sucilomasutta*, *Sakkanamasutta*, *Indakasutta* i *Manibhaddasutta* kończą się odpowiedzią Buddy, a w końcowych partiach *Alawakasutty* i *Hemawatasutty* do głosu dochodzą jakszowie, ale tylko po to, by przyznać mu rację i potwierdzić swoje nawrócenie.

3. Jaka jest reakcja Buddy na spotkanie jakszy, a jak reaguje jaksza?

44

Następne pytanie dotyczy relacji Buddy z jakszą. Za kogo jaksza uważa Buddę? Czy Budda traktuje jakszę z dystansem? Jak się do niego zwraca? A jak jaksza zwraca się do Buddy?

Sucilomasutta przedstawia w najbardziej rozbudowany sposób relację Buddy i jakszy oraz okoliczności ich spotkania, na początku pokazuje wręcz Buddę oczami jakszy. Suciloma wraz z innym jakszą, Kharą, przechodzą w niedalekiej odległości od Buddy. Khara, zobaczywszy go, mówi: „to samana” (*eso samaṇo*), jednak Suciloma odpowiada: „to nie samana, to samanaka”, czyli niegodny miana prawdziwego ascety, jedynie udający ascetę (*neso samaṇo samanako eso*). Wydaje się, że żaden z jakszów nie znał wcześniej Buddy, na podstawie jego wyglądu i samego faktu, że przebywa w lesie, mogli oni wyciągnąć wniosek, że jest samaną albo udaje samanę. Ta wątpliwość czy różnica zdań między towarzyszami popycha Sucilomę do tego, by poddać Buddę testowi. Podchodzi zatem i przysuwa się do niego (może siada w pobliżu), Budda jednak się odsuwa. Wtedy jaksza sugeruje: *bhāyasi maṃ samaṇā* – „boisz się mnie, samano?”. To dla Sucilomy oczywiste wyjaśnienie, jest zapewne przyzwyczajony do tego, że budzi respekt i strach ze względu na swoje cudowne moce i agresywną naturę. Jednak Budda odpowiada: *nakhvāhantaṃ āvuso bhāyāmi, api ca te samphasso pāpako* – „Nie boję się ciebie, przyjacielu, ale twój dotyk jest grzeszny”. Budda zwraca się więc do jakszy w przyjazny sposób, ale jednocześnie zachowuje wobec niego dystans. W tej i innych narracjach często jest podkreślane, że Budda nie czuje strachu: świadczą o tym jego słowa i zachowanie.

Jakszowie Sakka, Suciloma i Alawaka zwracając się do Buddy, używają wyrazu „samana”, o którym była już mowa. Budda zwraca się natomiast do Sakki jego imieniem, a do Sucilomy i Alawaki *āvuso* (wołacz l.mn.). Jest to skrócona forma od *āyusmanto* (w mianowniku l. poj. *āyusman*) i oznacza uprzejmy zwrot, częsty w rozmowach pomiędzy mnichami, który można tłumaczyć jako „przyjacielu”, „bracie” lub „panie/ szanowny panie” (Rhys Davids, Stede 1921: 113). Budda zwraca się więc do jakszy w życzliwy, przyjacielski sposób tak, jakby rozmawiał z mnichem. To określenie ustawia więc obu rozmówców na równi, Budda nie lekceważy jakszy, ale też nie uważa go za kogoś potężniejszego od siebie, zasługującego na większy szacunek czy szczególne względy. Z punktu widzenia jakszy, który z pewnością uważa siebie za kogoś potężniejszego, może to być jednak umniejszające i prowokujące.

Sakka podchodzi do Buddy i mówi, że nie jest dobrze, by jako samana wyzwolony od wszelkich przywiązań nauczał innych. Występuje więc w roli autorytetu w sprawach duchowości i poucza Buddę, daje mu dobre rady, jak powinien postępować jako doskonały samana. Z jednej strony docenia zatem jego brak przywiązań, z drugiej jednak – nie pochwała podtrzymywania kontaktów z ludźmi, co może prowadzić do ponownego uwikłania. Budda odpowiada, że nauczając z czystym umysłem i kierując się współczuciem, nie wpada się w sidła świata.

Jakszowie mogą przyjmować groźną, konfrontacyjną postawę – jak Suciloma i Alawaka, ale też obojętną, jak Khara (który stwierdza jedynie, widząc Buddę, że to samana), lub protekcyjną jak Sakka. Satagira oraz jakszowie z *Sukkasutty* i *Cirasutty* są już natomiast ukazani w mniejszym lub większym stopniu jak wyznawcy buddyzmu, wychwalający zalety Buddy lub mniszek. Hemawata również – jak się wydaje – zostaje przekonany przez Satagirę o tym, jak znakomitym nauczycielem jest Budda, a rozmowa z nim jeszcze go w tym utwierdza.

4. Jak wygląda przemiana jakszy? Czy jego nawrócenie jest rzeczywiste i trwałe?

Sutherland zauważa, że ciągły konflikt obecny szczególnie w braminizmie i hinduizmie pomiędzy dobrymi, a złymi bohaterami (a więc np. dewami a asurami) w buddyzmie zostaje zastąpiony przez nawrócenie, które „w trwały sposób zmienia zachowanie, jeśli nie samą naturę, jakszy” (Sutherland 1992: 110). Budda ujarzma zatem demony, ale ich nie unicestwia, pragnąc, aby świadczyły w przyszłości o buddyjskiej nauce. W hinduistycznych mitach natomiast raz pokonane demony po pewnym czasie znów się buntują i występują przeciwko dewom (Sutherland 1992: 110).

Sutherland szukała też analogii pomiędzy nawróceniami jakszów (odnosząc się głównie do džatak) a założycielskim mitem buddyzmu o transformacji samego Buddy. Nawrócenie demona następuje – według niej – w wyniku argumentacji bodhisattwy, który zdaje sobie sprawę, że stan jakszy czy innego demona wynika z jego „choroby moralnej”, jaka doprowadziła do narodzin w tej klasie stworzeń (Sutherland 1992: 109).

Hemawatasutta i *Alawakasutta* kończą się podaną wprost informacją o nawróceniu jakszy w wyniku rozmowy z Buddą, co więcej Hemawata obiecuje nawracać innych jakszów. *Sucilomasutta*, *Indakasutta*, *Manibaddasutta*, *Sakkanamasutta* nie zawierają takiego podsumowania, lecz kończą się odpowiedzią Buddy. Można przypuszczać, że dla słuchacza tych utworów było oczywiste, że Budda zwyciężył w dyskusji, a jaksza nie zrealizował swoich gróźb.

W literaturze indyjskiej często przemiana wewnętrzna pociąga za sobą również zmianę w wyglądzie, np. Satjakama z upaniszady *Āchāndogya* (*Chāndogya* 4.9.2) po zrozumieniu prawdy o brahmanie zaczyna jaśnieć (Black 2007: 55). Czy podobną zmianę można zaobserwować w przypadku jakszów? W samych *suttach* nie jest to bezpośrednio opisane, ale w komentarzu Buddhaghosy do *Sucilomasutty* możemy znaleźć informację, że dwaj jakszowie po nawróceniu stali się przyjemni (*pāsādika*), piękni (dosł. o złotym kolorze, *suvaṇṇavaṇṇa*) i ozdobieni boskimi ornamentami (*dibbālāṅkārahūsita*).

Konsekwencją nawrócenia może być włączenie jakszy do społeczności: w *Cirasutcie* i *Sukkasutcie* jakszowie spacerują po mieście, recytując pochwałę mniszek. Hemawata również zapowiada, że będzie podróżował po wioskach i miastach, zachwalając buddyjską naukę. Możemy z tego wywnioskować, że po nawróceniu jaksza nie budzi już grozy, strachu, przerażenia czy obrzydzenia. Być może zmiana zachowania, przejście na buddyjską dhammę powoduje, że jest inaczej postrzegany, nawet jeśli nie przechodzi fizycznej przemiany.

5. Podsumowanie

Wydaje się, że w buddyzmie, w którym dużą rolę odgrywa ahinsa (niekrzywdzenie) oraz wewnętrzna transformacja, ukazanie demonów jako nawracających się na naukę Buddy było najlepszym sposobem ustosunkowania się do tych istot. Wspólnota buddyjska była związana z terenami leśnymi, kojarzonymi z jakszami, dlatego spotkania z nimi mogły się wydawać prawdopodobne. Ich siłowe zwalczanie nie mieściło się w ramach filozofii buddyjskiej, a zupełne ignorowanie mogło budzić opór ich licznych wyznawców.

Inaczej podchodzono do jakszów w hinduizmie: wyrzuceni poza nawias obowiązującej religii jako istoty agresywne, groźne demony zamieszkujące lasy byli przeciwnikami bohaterskich kszatrijów, wrogami, których trzeba było unicestwić (Omvedt 2003: 72). Zdarzało się, że podkreślano ich inteligencję, jednak nie dążono do ich nawracania. Bardzo znamienne jest włączenie Buddy do hinduistycznego panteonu jako dziewiątego awatary Wisznu, który miał nawrócić jakszów na błędną świętokradczą religię, by uwolnić od nich hinduizm (Sutherland 1992: 115). W ten sposób – z punktu widzenia hinduizmu – można było wyjaśnić popularność buddyzmu, uderzając jednocześnie w kult jakszów.

Obecność opowieści o nawracaniu jakszów w tekstach buddyjskich miała też zapewne aspekty praktyczne. Wspólnota buddyjska zajmowała bowiem często tereny związane wcześniej z kultem jakszów (DeCaroli 2004: 55). Tego typu historie mogły spełniać więc i w tym kontekście bardzo ważną funkcję: symbolicznego przejęcia wcześniejszego miejsca kultu przy jednoczesnym zachowaniu pewnej ciągłości w postrzeganiu jego sakralnego charakteru.

Spotkania jakszów z Buddą mogą przypominać typowy schemat testowania bohatera przez jakąś potężną fantastyczną istotę. Ale ta typowa sytuacja podlega transformacji: Budda podkreśla, że nie jest możliwe, by jaksza spełnił swoje groźby, lecz zgadza się po prostu odpowiedzieć na jego pytania. Obaj rozmówcy postrzegają więc tę dyskusję inaczej: według jakszy Budda przyjął jego wyzwanie i odpowiadając na pytania, bierze udział w teście, którego niezdanie może skończyć się jego śmiercią, Budda jednak nie uważa, że jest to sytuacja w jakikolwiek sposób mu zagrażająca – odpowiada na pytania nie ze strachu, lecz z uprzejmości względem jakszy. Ostatecznie rozmowa prowadzi do nawrócenia jakszy; wbrew jego początkowym intencjom czy oczekiwaniom zostaje on przekonany argumentacją Buddy, która powoduje zmianę jego spojrzenia na świat. Przemianie ulega zatem nie osoba testowana, ale ta, która ten test przeprowadza. Stan Buddy pozostaje niezmienny, a dodatkowo w łagodny, pokojowy i bezinwazyjny sposób pozyskuje on nowych wyznawców nawet wśród tak agresywnych i potężnych stworzeń jak jakszowie.

Bibliografia

- Appleton, Naomi (2010) *Jātaka Stories in Theravada Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Farnham: Ashgate.
- Black, Brian (2007) *The Character of the Self in Ancient India Priests, Kings, and Women in the Early Upanisads*. New York: State University of New York Press.
- Bodhi, Bhikku (trans.) (2000) *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Somerville: Wisdom Publications.
- Bronkhorst, Johannes (1998) *The Two Sources of Indian Asceticism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Coomaraswamy, Ananda K. (1928) *Yakṣas*. Washington: The Lord Baltimore Press.
- Coomaraswamy, Ananda K. (1931) *Yakṣas. Part II*. Washington: The Lord Baltimore Press.
- DeCaroli, Robert (2000) „A Non-Narrative Interpretation of the Vihāra 19 Reliefs”. [W:] *East and West*. Vol. 50, No. 1/4; 259–280.
- DeCaroli, Robert (2015) *Image Problems. The Origin and Development of the Buddha's Image in Early South Asia*. Seattle-London: University of Washington Press.
- DeCaroli, Robert (2004) *Haunting the Buddha. Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.

- Despande, Brahmanand (2010) „Yakṣa Worship in Ancient Maharashtra” [W:] *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 91; 91–104.
- Hinüber, Oskar von (1996) *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin-New York: de Gruyter.
- Misra, Ram Nath (1981) *Yakhsa Cult and Iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Omvedt Gail (2003) *Buddhism in India. Challenging Brahmanism and Caste*. New Delhi: Sage Publication.
- Perera, A. D. T. E. (1976) „Asanaghara Shrines of Ancient Sri Lanka: Who Built Them, the Buddhists or Prehistoric Yakkhas?” [W:] *Journal of the Sri Lanka Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. 20; 31–41.
- Rakowiecka-Asgari, Karolina (2011) *Mysł nieoswojona oswaja świat. O kulturotwórczej roli zagadki w starożytnej Eurazji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rhys Davids, Thomas William, William Stede (red.) (1921) *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Pali Texts Society.
- Shulman, David (1996) „The Yakṣa's Questions.” [W:] Gail Hasan-Rokem, David Schulm (red.) *Untying the knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Helmer (red.) (1916) *Sutta Nipata Commentary Being Paramatthajotikā*. London: Oxford University Press Warehouse.
- Sutherland, Gail Hinich (1992) *Yaksha in Hinduism and Buddhism. The Disguises of the Demon*. New Delhi, Manohar.

