

STRESZCZENIE

Celem niniejszej rozprawy jest prześledzenie recepcji motywów buddyjskich w literaturze brytyjskiej w oparciu o wybrane utwory literackie powstające od lat 70. dziewiętnastego wieku aż do końca następnego stulecia, pomiędzy rokiem 1871 a 1998. Mając pełną świadomość szerokiego zakresu badanego problemu, autorka rozprawy zdecydowała się na wybór reprezentatywnych dzieł wielu pisarzy z intencją zaprezentowania ich reakcji na buddyzm. Celem pracy nie jest zatem zebranie pojedynczych wzmianek, motywów oraz nawiązań do tej religii, lecz raczej przekrojowe ujęcie tematu.

Jednym z podstawowych założeń dysertacji jest fakt, że odkrycie buddyzmu przez Brytyjczyków, stworzenie dyskursu na temat tej religii i jej obecność w literaturze są nierozzerwalnie połączone z działalnością kolonizatorską. Niektóre z pytań, na które ma zamiar odpowiedzieć autorka niniejszej rozprawy, wiążą się z interakcją pomiędzy kolonizującym a kolonizowanym. Dlatego też konieczne okazało się wykorzystanie elementów krytyki postkolonialnej jako podstawy teoretycznej. Interdyscyplinarny charakter badań wymagał również użycia innych perspektyw badawczych, na przykład komparastyki literacko-kulturowej. Niezbędne było również sięgnięcie do źródeł biograficznych, w poszukiwaniu informacji na temat spotkań autorów z tą religią, ponieważ często opinie w nich zawarte dopełniały lub wyjaśniały ich podejście do buddyzmu prezentowane w dziełach literackich.

Pomimo wcześniejszych incydentalnych spotkań Europejczyków z buddyzmem religia ta, uznana za niezależną od hinduizmu, pojawia się w świadomości Brytyjczyków dopiero pod koniec pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Kolonialna administracja Indii, której misją było między innymi gromadzenie wiedzy na temat zdobytych terytoriów, przyczyniła się do odkrycia śladów religii, która w Indiach nie istniała już od parunastu wieków, chociaż praktykowana była w innych rejonach Azji, takich jak chociażby Japonia, Sri Lanka (wówczas Cejlon) oraz Tybet. Wcześniejsze sprawozdania podróżników oraz misjonarzy umożliwiły tylko niewielki wgląd w podstawy nauczania Buddy, co spowodowało liczne spekulacje oraz niepewność co do jego tożsamości oraz pochodzenia. Fakt, iż to Indie były kolebką buddyzmu oraz ojczyzną jej założyciela, został odkryty i potwierdzony dopiero przez niezależne wysiłki filologów oraz archeologów amatorów, najczęściej zatrudnionych w brytyjskiej administracji. Pracujący dla Asiatick Society (Towarzystwa Azjatyckiego) węgierski orientalista, Alexander Csoma de Koros (Sándor

Csoma *de Kőrös*), gromadził, tłumaczył oraz katalogował teksty, z których większość dotyczyła bezpośrednio buddyzmu. Csoma opracował także podręcznik do gramatyki tybetańskiej oraz słownik języka tybetańskiego – okazały się one kluczowe w pracach związanych z odkryciem indyjskich korzeni buddyzmu. Z kolei Brytyjczyk Brian Houghton Hodgson zajmował się tekstami napisanymi głównie w sanskrycie, które po przekazaniu do francuskiego badacza Eugène'a Burnoufa stały się podstawą dalszych badań nad doktryną buddyzmu. Na fundamencie tekstów zebranych między innymi przez Hodgsona oraz Csomę uformowała się nowa dyscyplina naukowa, komparatystyka religijna. Jej brytyjscy reprezentanci, w tym F. Max Müller oraz małżeństwo Thomas i Caroline Rhys Davids, podjęli się badań nad podobieństwami oraz różnicami pomiędzy religiami świata, w których szczególną rolę pełnił buddyzm. Wysiłki archeologów skoncentrowane na odkryciu miejsc związanych z życiem i działalnością Buddy ostatecznie potwierdziły pochodzenie tej religii oraz dostarczyły dodatkowych informacji na temat zaginionej kultury buddyjskiej w Indiach.

Studia nad buddyjskimi pismami doprowadziły do powstania wiktoriańskiej konstrukcji tej religii, opartej głównie na ich tłumaczeniach oraz interpretacji, oraz do początku dyskursu na temat buddyzmu. W latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku buddyzm pojawił się w zbiorowej wyobraźni Brytyjczyków za sprawą poematu Edwina Arnolda *Światło Azji*. Poemat ten, będący wówczas prawdziwym bestsellerem, utrwalił postać Buddy jako szlachetnego reformatora, ascety oraz mędrca, porównywalnego do postaci Jezusa. Wiktoriańska konstrukcja buddyzmu rozwinęła się w długotrwałe zainteresowanie tą religią w następnym stuleciu.

Indie pozostawały pod przybierającą różne formy i natężenie kontrolą brytyjską przez ponad dwieście lat. Na początku siedemnastego wieku zostały przejęte przez Kampanię Wschodnioindyjską, a w latach 50. dziewiętnastego wieku przeszły pod kontrolę Korony Brytyjskiej aż do odzyskania niepodległości w 1947 roku. Gauri Viswanathan dzieli czas panowania Brytyjczyków w Indiach na dwie główne fazy: orientalizm oraz anglicyzm. Pierwsza z nich, przypadająca na czas rządów Warrena Hastingsa jako gubernatora generalnego (1773–1875), cechowała się misją zrewitalizowania kultury Indii oraz próbami ocalenia jej przed zapomnieniem. Administracja Hastingsa cechowała się tolerancją i empatią wobec lokalnych zwyczajów, kierowano się ideą, że zrozumienie kultury kolonizowanego doprowadzi do sprawniejszego zarządzania kolonią. Skutkiem były liczne ambitne badania naukowe nad spuścizną kulturową kraju. Dla Hastingsa celem gromadzenia wiedzy był zysk dla ludzkości, ale widoczne jest też, że działania takie miały

powiązanie z politycznym planem wzmocnienia panowania Brytyjczyków (Viswanathan 1998:28,29). Druga faza, anglicyzm, która rozpoczęła się w latach 30. dziewiętnastego wieku, cechowała się budowaniem systemu porównań, ocen oraz planów praktycznego wykorzystania tej wiedzy dla celów politycznych (Viswanathan 1998:30). Brytyjskie odkrycie i zgłębienie buddyzmu może być postrzegane jako efekt obu tych faz. Orientalistyczne skupienie na pozyskiwaniu wiedzy pozwoliło na odnalezienie źródeł tej religii i potwierdzenie jej pochodzenia. Natomiast anglicystyczna tendencja do porównań i ewaluacji przyczyniła się do refleksji nad różnicami między buddyzmem a chrześcijaństwem, ale także do finalnego zniekształcenia obrazu buddyzmu. Nawet jeżeli orientalistyczne zainteresowanie tą religią było z natury nieszkodliwe i stanowiło efekt naukowej dociekliwości, to późniejsze dzieła literackie oparte na tych badaniach zostały zniekształcone anglicystyczną dążnością do dyskutowania pozyskanej wiedzy.

Współczesna krytyka postkolonialna często odnosi się do powiązań pomiędzy podbojem kolonialnym a religią, ponieważ próby nawrócenia ludności, zazwyczaj kończące się niepowodzeniem, często towarzyszyły podbojom kolonialnym zaś kolonializm usprawiedliwiany był misją chrystianizacyjną (Loomba 2015:120). W przypadku buddyzmu to religia kolonizowanego, bądź jakaś jej wersja, znalazła się w orbicie zainteresowań kolonizującego. Brytyjskie odkrycie i przywłaszczenie tej religii udowadniają że podbój kolonialny nie jest związany jedynie z jednostronnym wpływem na kolonizowanego, ale prowadzi również do głębokich zmian w kulturze kolonizatora.

Niniejsza rozprawa próbuje odpowiedzieć na pytanie o możliwe przyczyny zainteresowania Europejczyków buddyzmem, sposób reprezentacji tej religii w omawianych dziełach i jej ewentualną zmianę wraz z rozpadem imperium. Istotne jest również pytanie czy pozornie niewinne zainteresowanie tą religią może być uważane za manifestację kolonialnej władzy.

Kolonialne Indie są przykładem „strefy kontaktu”, którą Mary Louise Pratt (1992:7,8) definiuje jako miejsce, gdzie spotykają i ścierają się kultury, do tej pory odległe od siebie geograficznie i historycznie, pozostające często w asymetrycznym stosunku dominacji i podległości. „Strefy kontaktu” są więc przestrzenią interakcji i wymiany między kolonizowanym i kolonizującym. Kontakt Brytyjczyków z buddyzmem zachodził w faktycznych miejscach kultu, lecz częściej następował przez lekturę tekstów, które zostały dokładnie zebrane, przetłumaczone oraz opatrzone komentarzami przez zachodnich orientalistów. Kontakt zachodził również dzięki znaleziskom archeologicznym oraz

przedmiotom związanym z kultem. W tym przypadku „strefa kontaktu” jest często nieuchwytna, zmienna, a niekiedy czysto tekstualna.

Biorąc pod uwagę dwustronną naturę wymiany kulturowej, interakcje Brytyjczyków z buddyzmem mogą być postrzegane jako przejaw transkulturacji, definiowanej jako wzajemne wpływy kulturowe pomiędzy kolonią a metropolią w strefie kontaktu (Ashcroft, Griffiths, and Tiffin 2000:213). Obecność buddyzmu w brytyjskiej literaturze może być też uznana za przejaw kulturowego przywłaszczenia, czyli moralnie dyskusyjnego aktu zagarnięcia elementów obcej kultury dla własnych korzyści. Kulturowe przywłaszczenie dotyczyć może sztuki, znalezisk archeologicznych, własności intelektualnej, ludzkich szczątków, a także wierzeń religijnych oraz tradycyjnej wiedzy (Young and Brunk 2009:2). Szczególnie w przypadku religii może ono prowadzić do zniekształceń oryginalnych wierzeń a także podważenia ich autentyczności. Przywłaszczenie okazuje się zatem rezultatem egzotycyzmu, opisanego przez Grahama Huggana (2001) jako polityczna i estetyczna praktyka produkcji odmienności. Egzotyzyzm jest sposobem postrzegania ludzi, rzeczy i miejsc jako obcych, nawet jeżeli zostały już zdomestykowane. Nawet jeżeli mechanizm ten służyć może pozytywnym, unifikującym celom, staje się także narzędziem usprawiedliwiania podbojów i przywłaszczeń. Retoryka egzotycyzmu, jak wykazuje Huggan, bazuje na fetyszyzacji odmienności oraz maskuje nierówne relacje siły pomiędzy kolonizującym i kolonizowanym. Buddyzm, szczególnie w literaturze dwudziestowiecznej, może być postrzegany jako „egzotyczny inny”, obiekt fantazji usunięty z oryginalnego kontekstu i doceniany przez Europejczyków za nadaną mu przez nich cechą odmienności.

Zgodnie z myślą Hansa Roberta Jaussa dzieła literackie, a także rozmaite idee, nie pojawiają się w informacyjnej próżni, ale ich odbiór jest w nierozzerwalny sposób związany z horyzontami oczekiwań czytelników. Zatem odbiorca niejako przepuszcza nowe wiadomości przez filtr swojej wiedzy i doświadczeń, które mogą też ułatwić recepcję tego, co nowe. Przez kontakt z dziełami literackimi i ideami horyzont ten może się zmienić lub rozszerzyć, czego rezultatem jest bardziej aktywny, produktywny typ recepcji. Jauss (1970:8), opisuje ten proces jako ciągłą zmianę pomiędzy prostym przyswojeniem a krytycznym rozumieniem, od pasywnej do aktywnej recepcji, od znanych norm estetycznych do produkcji nowych, które je wypierają. Dzieła powstałe w wyniku recepcji aktywnej przyjmują formę dialogu pomiędzy tekstem a czytelnikiem, budząc reakcje takie jak: spontaniczny sukces, odrzucenie lub szok, rozproszona aprobata oraz stopniowe zrozumienie (Jauss 1970:14). Według badacza pasywna recepcja związana jest z ustalaniem norm, natomiast recepcja aktywna skutkuje produkcją. Można zauważyć, że

brytyjska recepcja buddyzmu ostatecznie przyjęła charakter produktywny. Fakty dotyczące tej religii, które zostały ustalone przez działalność naukową orientalistów, stały się bazą dla kreatywnych interpretacji jej podstaw oraz życia Buddy, które znalazły swój wyraz w poezji i prozie. Zgodnie z tym założeniem Philip Almond (1988) stwierdza, że to, co zostało przyjęte przez Europejczyków, a szczególnie Brytyjczyków, jako buddyzm było ich własnym wytworem. Z perspektywy postkolonialnej pojawienie się i późniejszy rozwój wiktoriańskiego oraz dwudziestowiecznego buddyzmu w Wielkiej Brytanii może być postrzegane jako manifestacja własnej siły przez zawłaszczenie tej religii. Co więcej, jak sugerował Hans Georg Gadamer (za Jaus 1970:22), tym, co dostrzegane i poszukiwane w procesie odbioru sztuki, jest prawda rozumiana przez to, ile pozwala człowiekowi dowiedzieć się o sobie samym i otaczającym go świecie. Dlatego też buddyzm służył Europejczykom jako swoiste narzędzie wglądu w ich własne wartości oraz troski, na zasadzie porównania. Styczność z buddyzmem mogła umacniać poglądy chrześcijańskie lub też służyć jako propozycja modyfikacji zachodniego spojrzenia na religię i moralność.

Niniejsza rozprawa składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich jest wprowadzeniem do brytyjskich oraz kontynentalnych spotkań z buddyzmem. Następne dwa rozdziały poświęcone są literaturze wiktoriańskiej. Dwa ostatnie stanowią analizy literatury dwudziestowiecznej.

Rozdział I, zawiera przede wszystkim przegląd filologicznych oraz archeologicznych prac mających na celu odkrycie źródeł buddyzmu oraz następujące w konsekwencji pojawienie się nauk o buddyzmie a także związanego z nim dyskursu. Przedstawiono w nim ponadto przegląd prób zdefiniowania natury brytyjskich spotkań z buddyzmem, jako kreacji, kulturowej kontrinwazji albo kolonialnego przepływu zwrotnego bądź też mimesis międzykulturowej. Za Jeffreyem Franklinem (2008) oraz Lawrence'em Normandem (2013), zostają wymienione główne reakcje na buddyzm, w tym *wybór*, *transformacja*, *hybrydyzacja*, *asymilacja* oraz *odrzućenie*, w celu ich dalszego omówienia na przykładzie literatury dziewiętnasto- oraz dwudziestowiecznej. Aby usytuować dyskurs o buddyzmie w ramach dyskursu orientalistycznego, autorka omawia definicję orientalizmu, nawiązując do dzieła Edwarda Saïda o tym samym tytule i zwracając szczególną uwagę na struktury wiedza/władza, co stanowi teoretyczne tło dla dalszych rozważań nad brytyjskim buddyzmem jako produktem ubocznym imperializmu. Następnie omówione zostają założenia krytyki postkolonialnej na podstawie prac takich badaczy jak Homi Bhabha czy Gayatri Spivak. W ostatniej części tego rozdziału omówiono wątki buddyjskie w europejskiej filozofii XIX oraz XX wieku, w tym prace Artura Schopenhauera, Fryderyka

Nietzschego, Carla Jaspersa, Martina Heideggera, Carla Gustava Junga oraz Ericha Fromma.

Rozdział II zawiera analizę trzech dzieł poetyckich powstałych w epoce wiktoriańskiej: *The Story of Gautama Buddha and his Creed* Richarda Phillipsa (1871), *Sakya-Muni: The Story of Buddha* (1887) Sidneya Arthura Alexandra oraz *Światło Azji* Edwina Arnolda (1879). Punktem wyjścia dla rozważań zawartych w tej części pracy jest pojawienie się wiktoriańskiego buddyzmu oraz okoliczności, które pozwoliły na jego popularyzację, w tym kryzys wiary oraz teoria ewolucji Charlesa Darwina. W omówieniu dzieła Edwina Arnolda zwraca się szczególną uwagę na reakcje krytyków, którzy podkreślają typowe dla epoki zarzuty wobec tej religii, w tym nihilizm oraz podobieństwo do ateizmu. Poemat jest także analizowany pod względem licznych pokrewieństw buddyzmu i chrześcijaństwa, które pozwoliły na ułatwienie odbioru tej obcej Europejczykom religii. Następnie przedstawiona zostaje postać Edwina Arnolda, jako kluczowa w popularyzacji buddyzmu nie tylko w Europie, ale również w całym świecie Zachodu. Rozdział zawiera komentarz dotyczący dzieł dwudziestowiecznej literatury światowej, które podobnie jak poematy Arnolda, Alexandra oraz Phillipsa, poruszają zagadnienie żywota Buddy, w tym *Siddhartha* (1922) Hermanna Hessego oraz *Zbudź Się* (1955) amerykańskiego przedstawiciela pokolenia bitników Jacka Kerouaca. Szerszy kontekst umożliwia wpisanie brytyjskiej hagiografii Buddy w ogólny trend związany ze światową recepcją stworzonej przez niego religii oraz uwypukla wkład Edwina Arnolda w popularyzację biografii tej postaci historycznej. W rozważaniach dotyczących *Światła Azji* oraz *The Story of Gautama Buddha and his Creed* zostaje zaakcentowany motyw zbieżności buddyzmu z darwinizmem i wynikający z tego obraz tej religii jako bardziej „naukowej” niż chrześcijaństwo. Na podstawie trzech poematów a także dziewiętnastowiecznych prac naukowych na temat buddyzmu autorka prezentuje wiktoriańskie interpretacje konceptu nirwany.

Rozdział III, *W poszukiwaniu rzeki strzały: Buddyzm w „Kim” Rudyarda Kiplinga*, stanowi próbę prześledzenia motywów buddyjskich w tej powieści. Kipling, pisarz wychowany w brytyjskich Indiach, został także przedstawiony w świetle jego poglądów na imperializm oraz orientalizm wyrażonych w wybranych utworach poetyckich oraz pisarstwie podróżniczym. Autorka zwraca uwagę na postać Teshoo Lamy, kreowanego na buddyjskiego bohatera, prawdopodobnie wzorowanego na Buddzie ze *Światła Azji* albo powstała w wyniku inspiracji pracami Laurence’a Austina Waddella. Motywy buddyjskie, między innymi użycie tradycyjnej formy opowieści *Jataka* oraz metafory takie jak koło

życia, prawo i droga, są analizowane w kontekście ich wagi dla rozwoju fabuły powieści. Opisy muzeum w Lahore, nazywanego Domem Cudów, oraz interakcje pomiędzy kuratorem a lamą służą jako ilustracja refleksji nad brytyjskimi oraz buddyjskimi podejściami do spuścizny oraz sztuki religijnej. Motyw legendy Rzeki Strzały, jako motywacji dla pielgrzymki lamy, zostaje prześledzony aż do początków, czyli tłumaczeń Samuela Beala, które prawdopodobnie stanowiły inspiracje dla Kiplinga. Życzliwy obraz buddystów oraz buddyzmu w powieści Kiplinga może być rezultatem jego wychowania w Indiach gdzie zapoznał się z buddyjską sztuką i tradycjami, a także lektury poematu Edwina Arnolda.

Dzieła omówione w rozdziałach II i III świadczą o tendencji Brytyjczyków do westernizacji postaci Buddy i buddystów. Taki sposób prezentacji łądząco przypomina proces mimikry polegający na próbach dostosowania kolonizowanego przez kolonizującego do rozpoznawalnych, zachodnich wzorców, ale nie do tego stopnia, aby mógł stanowić dla niego zagrożenie. Wykorzystujący tę strategię autorzy utworów poetyckich o życiu Buddy stworzyli postać będącą chrześcijańsko-buddyjską hybrydą. Kiedy w poemacie Edwina Arnolda taki zabieg wydaje się uzasadniony chęcią przybliżenia czytelnikowi tej postaci, w poemacie Richarda Phillipsa prowadzi do poważnych i szkodliwych zniekształceń osoby Buddy i jego poglądów.

Jedyna buddyjska postać w powieści Rudyarda Kiplinga *Kim*, lama Teshoo, została zbudowana na bardzo podobnej zasadzie. Chociaż Teshoo reprezentuje poszukiwanie zagubionych źródeł buddyzmu, retoryka, jaką się posługuje, w tym użycie kategorii grzechu, jest czysto chrześcijańska. Podobnie jak Budda w wyżej wspomnianych poematach lama Teshoo mówi w sposób przywodzący na myśl mnicha chrześcijańskiego, ale otrzymuje egzotyczną aurę wyznawcy wschodniej religii. Takie przedstawienie spełniało oczekiwania wiktoriańskiego czytelnika, lecz powoduje że bohaterowie, nawet jeżeli mówią o swojej religii, sprawiają wrażenie uwięzionych w dyskursie kolonizującego. Postać Teshoo reprezentuje też brytyjskie wątpliwości co do autentyczności szkół buddyzmu innych niż czysto tekstualna wersja Therawady odzyskana przez wykopaliska archeologiczne oraz badania filologów pracujących w ramach działalności instytucji związanych z Imperium. Spotkanie Teshoo z kuratorem muzeum ilustruje przywłaszczenie buddyjskiej sztuki oraz obiektów kultury. Buddyjski mnich wydaje się zagubiony bez pomocy i instrukcji kuratora, który ucieleśnia nie tylko brytyjską administrację ale też ścisły związek wiedzy i władzy. Co więcej, Kipling przywłaszcza sobie formę tradycyjnej opowieści buddyjskiej, jataki, tworząc historię opartą na jej ogólnej strukturze i

prezentując ją jako oryginalną opowieść indyjską. Buddyjskie motywy takie jak Koło wykorzystane zostają jako mechanizm narracyjny, bez zwrócenia wystarczającej uwagi na ich pierwotne znaczenie. Nawet „modlitwa”, jaką lama odmawia przed wizerunkiem Buddy w muzeum, przedstawiona przez narratora jako piękną buddyjską inwokację, jest tak naprawdę dziełem Kiplinga.

Te dziewiętnastowieczne, kolonialne przykłady bohaterów buddyjskich odpowiadają terminowi *aesthetics of decontextualisation* (estetyka dekontekstualizacji) wprowadzonemu przez Grahama Huggana (2001) do dyskusji na temat natury egzotyzyzmu tych czasów. Reprezentacja buddyzmu w dziełach literackich przedstawionych w rozdziałach II i III jest rezultatem orientalistycznej fascynacji, ale także licznych zniekształceń i zmian. Egzotyczność przedstawień, natomiast, jak sugeruje Huggan, może być traktowana jako próba zatuszowania kolonialnej przemocy przez obrazy odpowiadające estetycznym oczekiwaniom czytelnika.

Rozdział IV, *Buddyzm przywłaszczony*, przybliży motywy buddyjskie w wybranych dziełach literackich XX wieku. Rozdział otwiera refleksja na temat zmian w postrzeganiu buddyzmu jakie nastąpiły w efekcie utracenia przez Brytyjczyków kolonii na subkontynencie indyjskim oraz pojawienia się zjawiska globalizacji. Wraz z odkryciem nowych źródeł wiedzy na temat buddyzmu, przede wszystkim tybetańskich oraz japońskich, pisarze tacy jak T. S. Eliot, Iris Murdoch, Aldous Huxley oraz John Fowles wprowadzili niektóre elementy tej religii do swoich prywatnych filozofii w celu uzupełnienia narracji na temat kondycji ludzkiej. Twórcy ci koncentrowali się również na potencjalnie psychologicznych aspektach buddyzmu. Rozdział dotyczy autorów, których dzieła zawierają odwołania do poszczególnych elementów tej religii. Pierwszy z nich, T.S. Eliot, w utworach poetyckich *Ziemia Jałowa* oraz *Four Quartets* wprowadza buddyjskie motywy cierpienia, pustki oraz nietrwałości. W dalszej części przeanalizowane zostają wybrane utwory Aldousa Huxleya, takie jak *Filozofia Wieczysta*, *Niewidomy w Gazie* oraz *Drzwi Percepcji*, ze szczególnym zwróceniem uwagi na jego poglądy dotyczące roli buddyzmu w Wieczystej Filozofii. W jego twórczości istotne są również problemy wyzwolenia i doświadczenia mistycznego. Związane z buddyzmem motywy współczucia, dobroci i transformacji zostają omówione na przykładzie dwóch powieści Iris Murdoch, *Morze Morze* oraz *Zielony Rycerz*, a także jej twórczości filozoficznej, w tym *Metaphysics as a Guide to Morals*. Ostatni podrozdział poświęcono twórczości prozatorskiej oraz eseistycznej Johna Fowlesa, z uwzględnieniem jego poglądów na temat powiązań między

przyrodą i buddyzmem zen, a także iluzorycznej natury rzeczywistości. Analiza dotyczy jego powieści *Mag*.

Obecność buddyzmu w literaturze dwudziestowiecznej unaocznia pewną zmianę w postrzeganiu tej religii. Po pierwsze, wiktoriańska konstrukcja buddyzmu została uzupełniona o wiedzę na temat tybetańskiego oraz japońskiego buddyzmu zen. Pierwszy z nich, postrzegany jako mistyczny, magiczny oraz barwny, oferował perspektywę ponadnaturalnych, magicznych mocy, które kryły się w niezmiernych łańcuchach górskich Himalajów. Zainteresowanie buddyzmem tybetańskim zostało wzmocnione przez wieści o chińskiej inwazji na Tybet w 1950 oraz ucieczkę Dalaj Lamy w 1959. Buddyzm zen przyciągał zwróceniem uwagi na intuicyjne poznanie, samokontrolę, zwrotem ku docenieniu codziennego życia oraz minimalistyczną estetyką. Założona w Londynie w 1924, z inicjatywy Towarzystwa Teozoficznego Loża Buddyjska pod kierownictwem prawnika Christmаса Humphreysа stała się centrum brytyjskich studiów nad buddyzmem. W trakcie drugiej wojny światowej loża straciła swoją główną siedzibę oraz większość kolekcji książek podczas niemieckiego bombardowania, ale w 1943 została odbudowana jako Towarzystwo Buddyjskie. W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku buddyzm był już powszechnie uznany jako religia, a w 1973 Dalaj Lama złożył pierwszą wizytę w Londynie. Działalność Towarzystwa Buddyjskiego przyczyniła się do dalszej popularyzacji tej religii. Postimperialny buddyzm stał się intelektualnym wyzwaniem, ale był również religią i systemem filozoficznym, uważanym za odpowiedni dla multikulturowego oraz zróżnicowanego społeczeństwa. Obecność indyjskich, tybetańskich oraz chińskich tradycji w dziełach wpływowych europejskich filozofów, zarówno w dziewiętnastym, jak i dwudziestym wieku, przyczyniła się do zawłaszczenia wiedzy o nim i traktowania jako części europejskiej wiedzy filozoficznej. W przeciwieństwie do autorów tworzących w dziewiętnastym wieku, pisarze dwudziestowieczni rzadko interesowali się buddyzmem jako całością bądź też życiem Gautamy Siddharty, ale niektóre elementy doktryny i filozofii buddyjskiej służyły im jako tło, ilustracja albo kontrast, nierzadko były poddawane zmianom bądź reinterpretacji. Buddyści w analizowanych utworach przedstawiani byli jako osoby skłonne do filozofowania, nonkonformiści bądź odmieńcy. Bazując na myśli Grahama Huggana (2002) oraz Aijaza Ahmaha (2008), można stwierdzić, że filozofia wschodu w dwudziestym wieku stała się też obiektem konsumpcji, w związku z postępującą globalizacją i związaną z nią fetyszyzacją łatwo dostępnej „egzotyczności”.

Iris Murdoch w powieści *Morze, morze* przedstawiła buddystę Jamesa jako mistycznego wybawiciela oraz przewodnika. Tajemniczość tej postaci wynika z jej poglądów religijnych oraz magicznych mocy przypisywanych wyznawcom buddyzmu tybetańskiego. Buddyzm utożsamiany jest także z postacią duchowego poszukiwacza, który, niezdolny do dostosowania się do rzeczywistości, szuka ucieczki w religiach Azji, co ilustruje postać Bellamiego Jamesa w powieści Murdoch *Zielony Rycerz*. Elementy buddyjskie, szczególnie zen, jak można zauważyć w esejach Johna Fowlesa, są używane jako komentarz do związków człowieka z naturą, często także jako duchowa alternatywa dla zachodniej wiedzy epistemologicznej.

Aldous Huxley oraz T.S. Eliot wykorzystywali motywy buddyjskie jako uzupełnienie nowoczesnej zachodniej myśli filozoficznej oraz psychologicznej. Noblista, reprezentując generalnie światopogląd chrześcijański, odbierał nauki Buddy jako bardziej psychologiczne podejście do tematu ludzkiego cierpienia, zdefiniowanego jako dukkha albo trwały brak zadowolenia spowodowany przez samonapędzający się cykl pragnienia i żądz. Z kolei Huxley, rozczarowany instytucjonalną religią, zaadaptował buddyzm oraz pewne elementy hinduizmu jako źródła wartości w świecie, który zależny jest od zdobyczy nauki.

Dwudziestowieczna recepcja buddyzmu, zilustrowana na przykładach dzieł literackich zebranych w rozdziale piątym, charakteryzowała się dowolnym wyborem motywów, nie zaś całościowym przyswojeniem oraz przedstawieniem buddyzmu jako spójnego systemu wierzeń. Murdoch i Fowles uznali go za zbieżny z egzystencjalizmem, uzupełniający go w kwestiach opisu oraz wsparcia kondycji ludzkiej. Stworzyli nowy pogląd na iluzoryczną naturę rzeczywistości a także na środki osiągnięcia egzystencji autentycznej i związanej z nią wolności. Szczególnie dla Murdoch buddyzm stanowił rzeczywistą alternatywę dla dogmatycznego chrześcijaństwa i dlatego włączyła założenia buddyjskie do swojej własnej działalności filozoficznej. Co ważne, wszyscy z wymienionych autorów, w tym Murdoch oraz Huxley, zdecydowali się nie traktować niektórych conceptów, a szczególnie nirwany, dosłownie jako zakończenie cykli wcieleń, ale raczej jako wyzwolenie od rzeczywistości i cielesności bądź też wgląd w boski element wszechświata. Dziewiętnastowieczne zainteresowanie zeuropeizowaną postacią Buddy jako wzorem do naśladowania, w dwudziestowiecznym wieku nie było tak bardzo widoczne i ustąpiło miejsca trosce o egzystencjalne i moralne aspekty buddyzmu.

Ostatni rozdział, zatytułowany *Buddyjskie utopie*, zawiera analizę dwóch powieści utopijnych, *Lost Horizon* Jamesa Hiltona oraz *Wyspy* Aldousa Huxleya. Ich autorzy

wykorzystali filozofię buddyjską w tworzeniu wyobrażonych idealnych społeczeństw. Punktem wyjścia do omówienia tych powieści jest prezentacja motywów utopijnych w niektórych tradycjach buddyjskich, takich jak Czyste Krainy z japońskich tradycji amidystycznych oraz tybetańska legenda o Shambhali. Powieść Hiltona została osadzona w kontekście mitologizacji Tybetu oraz działalności ruchów takich jak Towarzystwo Teozoficzne, które przyczyniły się do postrzegania tego kraju oraz jego religii jako magicznych. Natomiast *Wyspę* Huxleya zestawiono z jego wcześniejszą powieścią dystopijną *Nowy Wspaniały Świat*, przy założeniu, że buddyjskie społeczeństwo Pali jest pozytywnym odpowiednikiem opresyjnej dyktatury.

W dziewiętnastym wieku buddyzm przemawiał głównie do czytelników, którzy byli rozczarowani chrześcijaństwem albo dotknięci kryzysem wiary. W dwudziestym wieku uznawano go za lek na lęk przed kolejną wojną oraz budzący niepokój kapitalizm. Tybet, miejsce akcji powieści Hiltona *Lost Horizon*, zaczął być postrzegany jako forteca strzegąca starożytnej wiedzy na wypadek światowej katastrofy. W *Wyspie* Huxleya buddyzm, połączony z zachodnią nauką, zapewnia niezależność oraz samowystarczalność obywatelom wyspy Pali. Jej mieszkańcy usiłują bronić się przed niszczącą chciwością Zachodu. W obu powieściach zachodnia idea buddyzmu jest środkiem umożliwiającym zachowanie tego, co najlepsze w kulturze Zachodu w wypadku jej destrukcji, stanowi także remedium na rozczarowanie rodzimą cywilizacją. Można założyć, że dla Huxleya buddyzm wydawał się być odpowiedzią na pytania zadane przez czytelników *Nowego Wspaniałego Świata* oraz niósł z sobą pewnego rodzaju pocieszenie, że dystopijne wizje nie spełnią się. Jeżeli *Nowy Wspaniały Świat* odczytuje się jako opowieść ku przestrodze, *Wyspa* prezentuje modelową, choć nierealistyczną wizję naprawy Zachodu, tak aby nie spełniły się czarne scenariusze przedstawione we wcześniejszej powieści. Utopijna wyspa pozostała rajem utraconym pomimo szlachetnych intencji jej mieszkańców, których świadomy styl życia oraz rozwinięta duchowość nie miały szans w starciu z militarną inwazją. *Lost Horizon* Hiltona stanowi refleksję nad dziewiętnastowieczną obsesją gromadzenia informacji w ramach działalności kolonizatorskiej. Przynosi również pocieszenie Europejczykom, zniszczonym i strauumatyzowanym przez pierwszą wojnę światową. Shangri-La, fikcyjny klasztor, gromadzi światową wiedzę oraz dzieła sztuki na wypadek kolejnego globalnego konfliktu. Wizja ta, podobnie do mitu o Shambhali, może być odczytana jako wyraz lęku przed spustoszeniem świata przez wojnę, ale także jako znak nadziei na jego uzdrowienie. Podobnie jak w *Wyspie* Huxleya, zaawansowane duchowo buddyjskie społeczeństwo wykorzystuje to, co najlepsze w balansującej na skraju

autodestrukcji cywilizacji Zachodu, aby funkcjonować poza nią. Obie powieści podtrzymują wizję religii Wschodu jako remedium na krzywdzącą rzeczywistość Zachodu. Wyimaginowane obrazy Orientu mają zatem zapewniać magiczną, tajemniczą odskocznnię, dawać możliwość ucieczki w inny świat.

Recepcja buddyzmu w literaturze dziewiętnastowiecznej cechuje się poszukiwaniem podobieństw z tym, co znane. Poeci tacy jak Edwin Arnold czy Sidney Arthur Alexander skupili się na portretowaniu Buddy jako człowieka bliskiego Jezusowi czy Marcinowi Lutrowi. Te obrazy wzmocniły tekstualną konstrukcję wiktoriańskiego buddyzmu, który skupiał się na oddzieleniu faktów historycznych od legend, a jego rzekoma zbieżność z darwinizmem utwierdzała czytelników w przekonaniu, że jest on bardziej „naukową” alternatywą dla chrześcijaństwa. Na początku dwudziestego wieku buddyzm zaczął być kojarzony z synkretycznymi ruchami religijnymi. Dodały one mityczną nadbudowę do „oczyszczonej”, wiktoriańskiej konstrukcji. W konsekwencji ten nowy, obcy obraz buddyzmu stał się podstawą dla opowieści utopijnych. Ponadto, w dwudziestym wieku filozofia buddyjska zaczęła być postrzegana jako zdobycz i ważny element europejskiej myśli filozoficznej. O przywłaszczeniu jej założeń świadczy użycie buddyjskich motywów poza ich oryginalnym kontekstem oraz włączenie ich, między innymi, w narracje antykapitalistyczne oraz ekokrytyczne.

Wydaje się, że przez dwa wieki brytyjska recepcja buddyzmu oscylowała pomiędzy akceptowalnością a nieakceptowalnością poszczególnych elementów tej religii. Badania nad odbiorem buddyzmu wskazują na to, że Brytyjczycy byli zainteresowani przede wszystkim jego filozoficzną, a zwłaszcza moralną warstwą, a także, początkowo, życiem założyciela. Autorzy wiktoriańskich dzieł na temat samego Buddy, szczególnie Edwin Arnold, starali się przybliżyć tę postać przez porównanie z chrześcijaństwem. Te próby, nawet jeżeli wprowadziły buddyzm w świadomość brytyjskiego czytelnika, nie były skuteczne w przedstawieniu oryginalnego znaczenia niektórych podstawowych konceptów takich jak nirwana. Skojarzenie z unicestwieniem jednostki oraz brakiem ostatecznej nagrody za prawe życie skutkowało odrzuceniem właściwego znaczenia tego terminu oraz jego transformacji w mniej złowieszcze zjednoczenie z pierwiastkiem boskim. W dwudziestym wieku pisarze tacy jak Iris Murdoch czy Aldous Huxley zaproponowali bardziej metaforyczne rozumienie nirwany. Według poglądów Huxleya, które wyraził w *Filozofii Wieczystej*, nirwana odpowiadała zrozumieniu „boskiej rzeczywistości”, stanowiła rezultat wyzbycia się ego przez praktykę Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Natomiast dla Murdoch symbolizowała rozróżnienie pomiędzy materialnym a duchowym

wymiarem rzeczywistości. Można założyć, że dziewiętnastowieczne odrzucenie tego pojęcia, jako zakończenia cyklu powtórnych narodzin, było spowodowane mocną wiarą w istnienie nieba jako nagrody. Podejście dwudziestowieczne odrzucało dosłowność cyklu samsary i wyzwolenia się z niego przez nirwanę, zastępując to skojarzeniem z kondycją ludzką i dążeniem do wyzwolenia na drodze zrozumienia rzeczywistości.

Jednym z głównych czynników wpływających negatywnie na dziewiętnastowieczną recepcję buddyzmu był brak osobowego boga lub bóstwa. Edwin Arnold zdołał uniknąć skojarzenia buddyzmu z ateizmem przez mgliste sugestie istnienia nieosobowego pierwiastka boskiego w tej religii. Z kolei Richard Phillips zbudował narrację na temat początków buddyzmu w oparciu o rzekome odkrycie przez Buddę nieistnienia boga czy żadnej siły wyższej. Phillips sugerował, że religia Buddy była więc podstępny, chociaż szlachetnym aktem nakłonienia wyznawców do przestrzegania pewnego moralnego kodu, a także osiągnięcia oświecenia.

Brak osobowego boga był także jednym z powodów, dla których T.S. Eliot odrzucił buddyzm jako całość, a skupił się na jego elementach, które uzupełniały myśl chrześcijańską o wątki psychologiczne. Natomiast według Iris Murdoch oraz Aldousa Huxleya pogląd o braku boga świadczył o intelektualnej wyższości buddyzmu nad chrześcijaństwem. W opinii pisarki i filozofki Budda reprezentował model nauczyciela pozbawionego boskiej części, na podstawie którego chrześcijanie powinni zreformować swoje postrzeganie Jezusa.

Zhybrydyzowany, dziewiętnastowieczny obraz Buddy jako azjatyckiego Jezusa bądź też hinduskiego Lutra, zapoczątkowany przez dzieła Arnolda, Alexandra i Phillipsa, przyczynił się do pozytywnego przedstawiania postaci buddystów, co widoczne jest w postaci Teshoo Lamy w powieści *Kim* Kiplinga. Ujęcia Buddy w poezji wiktoriańskiej pozbawione były elementów cudowności, aby spełnić racjonalistyczne oczekiwania epoki, a także dodać autentyczności tej postaci historycznej. Podobnie Lama z powieści Kiplinga, oddany swojej pielgrzymce oraz sztuce, przypomina raczej ascetę niż cudotwórcę. Postacie mahatmów, mistycznych tybetańskich mnichów spopularyzowane przez Towarzystwo Teozoficzne, dodały aury magiczności i tajemnicy do obrazów buddystów, co widoczne jest na przykładzie Ojca Perrault w *Lost Horizon* Hiltona oraz Jamesa w *Morze, Morze* Murdoch. Zatem o ile w dziewiętnastym wieku usiłowano znaleźć punkty wspólne z kulturą Zachodu oraz chrześcijaństwem, o tyle w kolejnym stuleciu przekształcono wiktoriański, wyidealizowany obraz tej religii, w celu podkreślenia jej inności, cudowności oraz tajemniczości.

Dążenie do odkrycia w Tybecie potencjalnie cudownych zdolności oraz starożytnej wiedzy znalazło odzwierciedlenie w specyficznych reprezentacjach tego kraju w *Lost Horizon* Hiltona oraz *Morze, Morze* Murdoch. Buddyzm tybetański, postrzegany przez brytyjskich orientalistów jako zdegenerowana wersja nauk Buddy, w literaturze dwudziestowiecznej zaczął reprezentować niezbędną ludzom Zachodu zaginioną, starożytną mądrość. Kontrast ten widoczny jest w porównaniu *Kim* Kiplinga z *Lost Horizon* Hiltona. Kipling przedstawia Indie jako buddyjską Ziemię Świętą, gdzie tybetański mnich szuka autentycznych źródeł swojej religii. W powieści Hiltona to Tybet, dzięki zachowanej w nim tradycji buddyjskiej, strzeże światowej filozofii, religii i sztuki przed konsekwencjami potencjalnie destruktywnych dążeń Zachodu.

Można zatem założyć, że dziewiętnastowieczne uprzedzenia do tybetańskiego buddyzmu, które można także dostrzec w pismach z początku kolejnego stulecia, wynikały z wiary w autentyczność buddyjskich tekstów jako świadectw o właściwej formie religii, którą Brytyjczycy mieli (daremna) nadzieję przywrócić w Tybecie. Przyczyniło się do nich także skojarzenie tego odłamu buddyzmu z katolicyzmem, co jest widoczne w używaniu deprecjonującego terminu *lamaizm* w odniesieniu do buddyzmu tybetańskiego. Fantazmat mistycznego Tybetu, spopularyzowany przez Towarzystwo Teozoficzne i wzmocniony przez powieść Hiltona, wpłynął na pozytywny obraz tego kraju jako niedostępnej fortecy strzegącej spuścizny kulturowej przed destrukcją, miejsca, w którym znajduje się źródło mądrości mogącej wspomóc zachodnią naukę, religię oraz filozofię w czasach kryzysu. Dwudziesty wiek zdołał zatem częściowo oderwać się od wiktoriańskiej wizji tej religii, także przez zainteresowanie się japońskim buddyzmem zen oraz buddyzmem tybetańskim. Symptomaticznie jest nie tylko pojawienie się fikcji utopijnej wykorzystującej elementy tej religii do zbudowania wymyślonych idealnych społeczeństw, ale także nieco późniejsza inkorporacja założeń buddyzmu w narracje psychologiczne.

Elementami buddyzmu, które zostały pozytywnie odebrane oraz częściowo przyswojone przez Brytyjczyków, były przede wszystkim Cztery Szlachetne Prawdy, które zawierają nauki Buddy dotyczące natury cierpienia oraz możliwości wyeliminowania go przez indywidualny wysiłek. Ten zestaw poglądów, jako osobista ścieżka wiodąca do wyzwolenia, kontrastuje z chrześcijańską wizją zbawienia przez łaskę Boga. Przejawem asymilacji buddyjskich nauk o cierpieniu jest chociażby wkomponowanie przez T.S. Eliota motywów *Ognistego Kazania Buddy* w poemat *Ziemia Jałowa*.

Narzędzie do osiągnięcia wyzwolenia od cierpienia, Ośmioraka Ścieżka przypominająca chrześcijański Dekalog, została przedstawiona przez Edwina Arnolda jako

jedna z podstaw doktryny buddyjskiej, a także wzbogaciła wizję Eliota w cyklu wierszy *Three Quartets*. Natomiast dla Aldousa Huxleya Ośmioraka Ścieżka stanowiła jedno z kluczowych pojęć w jego interpretacji Wieczystej Filozofii, jako narzędzie pomocne w osiągnięciu wglądu w boską rzeczywistość. Ponadto, pozbycie się przywiązania do przeszłości, które w buddyzmie postrzegane jest jako powód cierpienia, to motyw pojawiający się w *Morze, Morze* Iris Murdoch, *Wyspie* Huxleya oraz *Magu* Fowlesa, często w powiązaniu z filozofią egzystencjalną.

Podsumowując, w dziewiętnastym wieku wiedza na temat buddyzmu była rezultatem bądź też produktem ubocznym działalności kolonizatorskiej polegającej też na zbieraniu informacji dotyczących kultury, religii, historii oraz geografii podbitych krajów. Buddyzm, jego historia, doktryna oraz spuścizna poddawano badaniom naukowym, rezultatem których była „oczyszczona” i preskryptywna wizja tego, czym jest ta religia, a także czym powinna być. Wiktoriański buddyzm, którego nie postrzegano już w kontekście jego obecności w wymyślonej krainie Orientu, a jedynie na kartach tłumaczeń tekstów, komentarzy oraz opracowań akademickich, służył jako inspiracja dla dzieł literackich, demonstrował również realną oraz symboliczną władzę Zachodu nad Wschodem. W dwudziestym wieku, wraz z pojawieniem się źródeł wiedzy na temat tradycji japońskich oraz tybetańskich, buddyzm dostarczał pisarzom rozlicznych idei, które włączono w dorobek zachodniej filozofii. Literatura obu stuleci ujawnia zniekształconą wizję tej religii, co jest rezultatem prób dopasowania interpretacji buddyzmu bądź jego elementów do ówczesnych zainteresowań.

Niezależnie od tego, czy brytyjska recepcja buddyzmu postrzegana jest jako przejaw transkulturacji, czy mimesis międzykulturowej, na pewno odpowiada ona poglądom Michela Foucaulta dotyczących powiązania wiedzy i władzy, zaadaptowanych przez Saida w *Orientalizmie*. Selektywny oraz preskryptywny charakter wiktoriańskiego buddyzmu wykluczał rzeczywiste formy kultu buddyjskiego, jako zdegenerowane. W dwudziestym wieku istniejący na granicy między kulturowym zawłaszczeniem a wzbogaceniem buddyzm stanowił gotowy zestaw idei, z których zachodni pisarze wykorzystywali te, które mogły uzupełnić dziedziny badań takie jak psychologia, teologia czy filozofia.