

SHAMBHALA: MAGICZNY RAJ WSCHODU W LITERATURZE ZACHODU. WSTĘPNE ROZPOZNANIE

Marek Jastrzębski

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
Wydział Nauk Humanistycznych
ORCID: 0000-0002-0707-8818

Abstrakt: W niniejszym artykule autor rekonstruuje kontekst historyczny, w którym mit Shambhali został zasymilowany literacko w kulturze Zachodu. Przedstawione rozważania prowadzą do wniosku, że ze względu na dominanty ideologiczne Shambhala mogła się pojawić w zachodniej literaturze jedynie jako swoisty „magiczny raj Wschodu”.

Słowa kluczowe: Shambhala, raj, mit, topos literacki, *locus amoenus*, miejsce szczęśliwe

SHAMBHALA: THE MAGICAL PARADISE OF THE EAST IN WESTERN LITERATURE. A PRELIMINARY EXPLORATION

Abstract: In this article, the author reconstructs the historical context in which the myth of Shambhala was assimilated by Western literature. The considerations presented lead to the conclusion that, due to ideological dominants, Shambhala could appear in Western literature only as a “magical paradise of the East”.

Keywords: Shambhala, paradise, myth, literary topos, *locus amoenus*, charming place

Wschód niemal od zawsze fascynował Europejczyków swą tajemniczą i egzotyczną dla nas religijnością, która miała umożliwiać jednostce ścieżkę przeobrażenia. Dość powiedzieć, że już w greckiej starożytności postaciom związanym w taki czy inny sposób ze światem boskim przypisywano związki z Orientem, sugerując niejako, że źródła ich zadziwiających nauk należy poszukiwać właśnie na Wschodzie¹. Ów status „uduchowienia” Wschodu przetrwał, a nawet przybrał na

¹ Dotyczy to choćby Aristeasa z Proconessus (podróż do Issedonii i Scytii), Abarisa (związki ze Scytią bądź Hyperboreą) czy Pitagorasa (Kingsley 1999, 13). Legendarnemu Orfeuszowi przypisuje się kontakt z tradycją tracko-scytyjskiego szamanizmu (McEvilly 2002, 105). Dość często uważa się, że grecka doktryna metempsychozy, głoszona głównie w kręgach

sile, również w kulturze industrializującego się Zachodu i, w pewnym sensie, trwa do dziś. Częścią owej niepisanej reguły „uduchowionego Orientu” są motywy, które przenikają z religii Wschodu do literatury Zachodu, jednym zaś z nich jest tzw. mit Shambhali, bardzo popularny w kulturze, obyczajowości i religijności Wschodu. Niniejszy artykuł stanowi sprawozdanie ze wstępnego rozpoznania owego fenomenu. Jego celem jest zbadanie szerszego paradygmatu znaczeń, w jaki mit Shambhali został wpisany w kulturze Zachodu w momencie jego asymilacji, a tym samym wyznaczenie sposobu w jaki mógł oddziaływać jako specyficzny motyw w zachodniej literaturze.

Termin Shambhala pochodzi z sanskrytu i dosłownie oznacza „źródło szczęścia” (Kollmar-Paulenz 1992-1993: 78), odnosząc się do mitu krainy powszechnej szczęśliwości szeroko rozpowszechnionego w religiach Wschodu, a szczególnie popularnego w buddyzmie tybetańskim i w religii Bon. Z tej perspektywy motyw Shambhali stanowi wschodni odpowiednik toposu miejsca szczęśliwego. W literaturze Zachodu mógłby więc być wykorzystany jako jeszcze jedno wcielenie *locus amoenus*. Przyglądając się jednak wykorzystaniu tego motywu np. w *Tajemnicy doktora Honigbergera* Eliadego (1983), *Zaginionym horyzoncie* Hiltona (1988), czy – bardziej współcześnie – w dylogii *Światło Tybetu* Scarborough (1997a; 1997b), czytelnik ma nieodparte wrażenie, iż chodzi tu nie tylko o topos *locus amoenus*, że aspekt magiczny mitu Shambhali jest w literaturze Zachodu jego kluczowym elementem². Przyjrzyjmy się najpierw samemu mitowi tej ukrytej krainy.

Święta historia Shambhali

Najważniejszym tekstem odnoszącym się do Shambhali jest buddyjska Tantra Kalaczakry. W związku z nią dowiadujemy się o początku mitycznej historii owego ukrytego królestwa. Opowieść o królu Shambhali Sucandrze głosi, że na jego prośbę Budda Siakjamuni, przyjmując postać bóstwa³, wtajemniczył słuchaczy jego kazania w nauki Kalaczakry (sansk. Koło Czasu). Następnie Sucandra

orficko-pitagorejskich, ale też przez Platona, ma silne związki z indyjską nauką o reinkarnacji (McEvelley 2002, 98-143).

² Opowieść Hiltona o ukrytej krainie Shangri-La traktuję tutaj jako „zwesternizowane”, literackie nawiązanie do mitu Shambhali. Swoje stanowisko w tej kwestii przedstawiłem w artykule *Shambhala as a Sacred Place: the Central Point of the Nothing Sacred Series Universe* (2020a, 20-21).

³ Przedstawiając mit Shambhali, bazuję głównie na *The Way to Shambhala* Bernbauma (1980), który dokonuje syntezy różnych wersji jej historii wspierając się też ustnymi wyjaśnieniami i komentarzami tybetańskich lamów. W niniejszym artykule przytaczam tylko elementy najważniejsze z punktu widzenia celu niniejszej publikacji. Nieco dokładniej mit Shambhali omawiam w dziele *The Idea of Sacred Time and Space in Elizabeth Ann Scarborough Nothing Sacred nad Last Refuge* (2020b, 77-87).

wrócił do Shambhali i spisał usłyszane nauki, tworząc tym samym tekst tantry Koła Czasu (Bernbaum 1980: 233). Król pilnie praktykował Kalaczakrę, a po osiągnięciu pełni samorealizacji przekazał jej nauki poddanym, przy czym szczególna rola w tej kwestii przypadła kolejnym władcom ukrytego królestwa. Każdy z następców Sucandry rządził krainą przez sto lat, a wszyscy władcy mieli wywodzić się z klanu Buddy bądź innych oświeconych istot i być wcieleniami bodhisatwów. Wykorzystując swoją mądrość i pisma pozostawione przez Sucandrę, nauczali i inicjowali oni swoich poddanych w tajemnice Kalaczakry, a pod ich oświeconą władzę królestwo rozwijało się, aż w końcu stało się jednym z najważniejszych centrów nauk mistycznych (Bernbaum 1980: 234).

Przytoczony powyżej opis „założycielskiego” aspektu mitu wyraźnie wskazuje na religijne umocowanie motywu Shambhali. Jej początek, jako ukrytego *locus amoenus*, ufundowany jest bowiem na wtajemniczeniu przekazanym przez samego twórcę buddyzmu, zaś jej historię przenikają różnorodne cudowne wydarzenia, sugerując połączenie z rzeczywistością ponadnaturalną.

Następnie mit opowiada o rozpowszechnieniu się nauk Shambhali w Azji. Syn siódmego króla, od czasów panowania Sucandry, miał zjednoczyć różne frakcje religijne królestwa zdobywając dla siebie i swoich następców tytuł Kulika, „posiadacza kast”. Podczas panowania dwunastego króla Kuliki, gdy islam podbijał Azję Środkową, nauki Kalaczakry zawędrowały najpierw z Shambhali do Indii, a następnie do Tybetu. Wraz z buddyzmem tybetańskim Kalaczakra i nauki o Shambhali rozprzestrzeniły się na Mongolię i południową Syberię (Bernbaum 1980: 237).

W opowieści o rozpowszechnieniu się w Azji mitu Shambhali fakty historyczne mieszają się z symboliczną narracją religijną. Faktycznie natomiast sam mit jest bardzo popularny na Wschodzie, choć występuje on nie tylko w wersji buddyjskiej, na której się opieram w niniejszym artykule. Wśród bardzo podobnych opowieści można wymienić m.in. chińską opowieść o pałacu Hsi Wang Mu, hinduską przypowieść o Kalki oraz mit krainy Olmolungring znany z Bon – przedbuddyjskiej religii Tybetu⁴.

⁴ Za Barnbaumem przyjmuję, że wszystkie te opowieści można potraktować jako odmiany tego samego mitu, przy czym wersja oparta na Kalaczakrze wydaje się najbardziej kompletna. Autor *The Way of Shambhala* koncentruje się głównie na inicjacyjnej wymowie mitu Shambhali, twierdząc, że jego rdzeniem jest opowieść o podróży do ukrytego sanktuarium, w którym poszukiwacz może doznać wyzwolenia duchowego. Dotarcie do Shambhali owočuje przekształceniem i odrodzeniem duchowym podróżnika, a w ostatecznym rozrachunku również i świata zewnętrznego (1980, 103).

Kraina spokoju, szczęścia i obfitości

Teksty buddyjskie przedstawiają położenie Shambhali w sposób typowy dla mitów inicjacyjnych. Istnieją co prawda przewodniki wskazujące podróżującym drogę do tego ukrytego królestwa, ale czynią to w tak niejasny sposób, że większość lamów nie jest pewna jej położenia i – w zależności od wypowiedzi – sytuują je od północnego Tybetu aż po biegun północny (Barnbaum 1980: 5-6). Wiadomo, że kraina jest ukryta wśród gór w taki sposób, że nikt nie jest w stanie jej dostrzec, ani do niej dotrzeć. Podróż do Shambhali możliwa jest tylko poprzez wtajemniczenie i przy użyciu specjalnych mocy duchowych. Można zatem powiedzieć, że dotrzeć tam mogą tylko ci, których Shambhala niejako „zaprosi”, których przywiedzie tam przeznaczenie (Bernbaum 1980: 6).

Opis ukrytej krainy oparty jest na religijnej symbolice centrum, tak że kolejne wewnętrzne kręgi krainy wyznaczają stopniowy wzrost sakralnej mocy Shambhali. W samym środku znajduje się jej stolica – Kalapa, a z kolei w centrum stolicy wznosi się pałac króla, który stanowi, w pewnym sensie, *axis mundi* – miejsce symbolicznie łączące krainę ludzi z niebiańskimi i podziemnymi wymiarami egzystencji⁵. Pałac jest pełen udogodnień niedostępnych w świecie zewnętrznym – cudów magii i techniki – wskazujących na nadludzką potęgę, bogactwo i majestat króla (Bernbaum 1980, 6-8), niemniej jednak nie należy tego odczytywać inaczej jak tylko jako symbol ponad-światowości samej Shambhali. Wszystko, co jest pożądane na świecie, w ukrytym królestwie znajduje się w jeszcze większej obfitości, natomiast wszelkie niedostatki ludzkie w ogóle nie mają do niego dostępu.

Mieszkańcy królestwa żyją w pokoju, harmonii i dostatku. Każdy z nich posiada wielkie bogactwo (złoto, klejnoty), ale jednocześnie nigdy nie musi go używać, ponieważ kraina niejako „sama” ofiaruje im swoje dary. Miasta Shambhali wyglądają pięknie, roślinność jest bujna, a królestwa nigdy nie ścina mróz. Zbiory mieszkańców są zawsze obfite, a jedzenie smaczne i pożywne. Wszyscy pozostają zdrowi, obdarzeni długowiecznością i tajemniczym, wrodzonym pięknem. Prawa Shambhali charakteryzuje sprawiedliwość i łagodność. Nie istnieje tam przemoc ani kara więzienia, a mieszkańcy tej ukrytej krainy nawet nie znają nawet słów takich jak „wojna” czy „wrogość” (Bernbaum 1980: 8-10, 63; Jastrzębski 2020a: 17).

W świetle powyższego opisu, ponadludzki status wszystkiego, co związane z Shambhalą wydaje się oczywisty. Nie dziwi więc, że wielu Tybetańczyków uważa Shambhalę za niebo bogów. Lamowie z kolei przypisują jej status „Czystej Krainy”,

⁵ Dodać należy, że w samym centrum pałacu znajduje się tron króla Shambhali, który posiada najwyższą moc, gdy zasiada właśnie na owym tronie. Należy oczywiście pamiętać o odmiennej specyfice buddyjskiego modelu uniwersum, niemniej jednak symbolika centrum jest tutaj oczywista, zaś zgodnie z modelem religioznawczym Eliadego, w wymiarze wertykalnym odpowiada jej symbolika *axis mundi*.

szczególnego rodzaju raju przeznaczonego tylko dla tych, którzy zmierzają w kierunku Nirwany. Królestwo zapewnia warunki, w których można dokonać błyskawicznego postępu na ścieżce ku duchowemu oświeceniu. Ktokolwiek dotrze do Shambhali za życia lub odrodzi się w niej, nigdy nie wróci już do niższego stanu istnienia i albo osiągnie Nirwanę w tym życiu, albo zaraz potem (Bernbaum, 8-10). Omówiona powyżej część mitu Shambhali w dużym stopniu odpowiada opowieściom o Arkadii bądź biblijnym Edenie, *locus amoenus*, miejscu szczęśliwym, w którym brak jest wszelkich wad związanych z życiem doczesnym. Niemniej jednak należy też zwrócić uwagę na magiczną specyfikę Shambhali. W źródłowym micie owe magiczne elementy są widoczne. Wspomniano powyżej, że pałac Kuliki wypełniony jest udogodnieniami, które wskazują na ich magiczną proveniencję. Typowo magicznym elementem jest przykładowo cudowny klejnot, który miał spełniać życzenia króla (Barnbaum 1980: 8). Nie wydaje się jednak, żeby element magiczny był najistotniejszym aspektem źródłowego mitu Shambhali, natomiast dla jego zachodnich interpretatorów okaże się on składnikiem kluczowym. Na kulturę i – w efekcie – literaturę Zachodu Shambhala będzie oddziaływała jako tajemniczy, magiczny raj Wschodu.

Mit Shambhali w kulturze Zachodu

Zainteresowanie mitem Shambhali pojawia się na Zachodzie w kontekście kilku bardzo ważnych zmian ogólnokulturowych. Po pierwsze, wspomnieć trzeba o wpływie ewolucjonizmu, który staje się w XIX wieku popularny, a zwłaszcza dzieła *O powstawaniu gatunków* Darwina, które zainspirowało nową wizję świata nie tylko w sensie przyrodniczym, ale też i duchowym. Dotychczas panująca koncepcja stworzenia była statyczna w podwójnym sensie. Na mocy niezmiennej natury bytów ustalała wyraźne granice pomiędzy ich poszczególnymi gatunkami (*scala naturae*), a także przyporządkowywała gatunkom należne miejsce w powszechnym łańcuchu bytów (w wersji uproszczonej: Bóg, aniołowie, człowiek, zwierzęta, rośliny, byty nieożywione)⁶. W sferze religijnej wyznaczało to człowiekowi bezpieczną, ale też statyczną pozycję. Ramy rozwoju duchowego były bowiem ściśle określone ograniczeniami wynikającymi z natury człowieka ustanowionej przez Stwórcę. Teoria ewolucji i jej zwycięstwo w intelektualnym świecie Zachodu w XIX wieku spowodowała spadek popularności owego dogmatu i otwarcie się na ideę tego, że człowiek jako gatunek może dążyć nie tylko do zbawienia w sensie chrześcijańskim, ale też do transcendencji człowieczeństwa, tak jako poprzednio przekroczyliśmy granice świata zwierzęcego. O ile na niższych szczeblach rozwoju ewolucyjnego istotne były przemiany fizyczne, tak teraz ewolucja

⁶ Pogląd ten wyznawał w XVIII wieku choćby Linneusz.

człowieka miałyby z kolei zmierzać w kierunku dziedziny ducha. Tego typu ideę, w swoistym kształcie, głosił choćby Fryderyk Nietzsche.

Po drugie, pojawienie się mitu Shambhali w literaturze Zachodu poprzedza wpływ epoki pozytywizmu, wraz z jego paradygmatem wyższości nauk doświadczalnych nad tradycyjnie rozumianą metafizyką oraz wierzeniami religijnymi. W sferze duchowej oznaczało to dopełnienie aktu „odczarowania świata”, postępującą sekularyzację i kryzys tożsamości religijnej świata zachodniego. Ponadto to właśnie wtedy w kręgu kultury Zachodu zaczęto masowo poszukiwać możliwości „doświadczalnego” potwierdzenia przekonań religijnych. Przyjęło to formę coraz bardziej popularnych eksperymentów ze spirytyzmem, mediumizmem i pokrewnymi magii metodami „kontakty” ze światem nadprzyrodzonym⁷.

Po trzecie wreszcie, w drugiej połowie XIX wieku, wraz z globalizującym się światem i rozwojem nauk humanistycznych i społecznych, pojawiła się refleksja o religii jako zjawisku dotyczącym całej ludzkości, czego znakomitym przykładem jest słynna *Złota Gałąź* Frazera⁸. Był to również okres, gdy dynamicznie rozwijała się orientalistyka, zwiększając dostępność tłumaczeń klasycznych tekstów filozofii i religii Wschodu, by wspomnieć choćby prace Maxa Müllera.

Krzyżując wszystkie wspomniane elementy, pojawiło się na Zachodzie zainteresowanie hinduskimi i buddyjskimi praktykami duchowymi, związanymi z duchową transcendencją kondycji człowieka, czyli wszystkim tym, co zwykło się określać terminem jogi⁹. W takim właśnie kontekście kulturowym, w 1875 roku w Nowym Jorku powstaje Towarzystwo Teozoficzne, którego zadaniem miały być badania porównawcze religii i filozofii różnych kręgów kulturowych oraz odkrywanie nieznanych dotąd praw natury oraz ukrytych mocy człowieka (Posacki 2009: 83). W istocie był to jeden z wielu popularnych wówczas ruchów okultystyczno-spirytystycznych poszukujących „wiedzy tajemnej”, przy pomocy której można byłoby doświadczyć rzeczywistości ukrytej przed pięcioma zmysłami. Wspomniany ruch teozoficzny miał jednak pewien szczególny rys, o którym należy wspomnieć, tj. szczere zainteresowanie kulturą duchową Indii i Tybetu, co prowadziło do gromadzenia dzieł, fundowania bibliotek, pracy badaczy nad tajemnicami związanymi z cudownymi zjawiskami, o których można przeczytać w mitach reli-

⁷ Dużo informacji na ten temat można znaleźć w książce Kseni Olkusz: *Materializm kontra ezoteryka. Drugie pokolenie pozytywistów wobec spraw „nie z tego świata”* (2017, 26-145).

⁸ Wspominam tutaj o początkach religioznawstwa w XIX wieku, gdyż wydaje się to mieć związek ze wzrostem zainteresowania różnymi egzotycznymi dla Europejczyków formami religii. Z racji charakteru niniejszego opracowania temat traktuję tutaj dość pobieżnie. Historia początków religioznawstwa jako samodzielnej dyscypliny badawczej zamieszczona jest w *Sacrum i profanum* Eliadego (1999, 179-191).

⁹ Mam tutaj na myśli jogę, w znaczeniu jakie nadaje temu fenomenowi Mircea Eliade w monografii *Joga. Nieśmiertelność i wolność* (1997).

gijnych i jogicznych tekstach¹⁰. Wśród owych mitów jest ten o Shambhali, a jeden z tekstów jogicznych jego dotyczących to Tantra Kalaczakry.

Ruch teozoficzny okazał się kluczowy w kontekście wprowadzenia mitu Shambhali do kultury, a potem również literatury Zachodu. Helena Bławatska, współzałożycielka Towarzystwa Teozoficznego, w 1888 roku w swej *Tajemnej doktrynie* jako pierwsza włączyła Shambhałę w swój system ezoteryki. W środowisku teozoficznym mit owej świętej, ukrytej krainy wykorzystywali później także Alice Bailey, Annie Besaint, Rudolf Steiner (założyciel Towarzystwa Antropozoficznego), a także Mikołaj i Helena Roerich (twórcy Agni Jogi). W interpretacji teozoficznej mit Shambhali został połączony z opowieściami o innych znanych Europejczykom legendarnych krainach takich jak Hiperborea, Lemuria, Atlantyda czy Thule.¹¹

Ostatnia z wymienionych powyżej związana jest z innym kręgiem okultystów, który był zainteresowany Shambhałą. W 1910 roku powstało Towarzystwo Thule, którego działacze utożsamiali ludy germańskie z potomkami mieszkańców Thule. Celem członków organizacji było zdobycie i opanowanie okultystycznej mocy Vril¹², która umożliwiłaby transformację ludów aryjskich w „superrasę” (Berzin b.d. A). W wielu dziełach na temat okultystycznych korzeni nazizmu powtarza się tezę, wedle której w latach 1926-1943 Niemcy rokrocznie wysyłali do Tybetu ekspedycje w poszukiwaniu kontaktu z ludem Shambhali. Naziści mieli szukać zwłaszcza pomocy tamtejszych strażników technik okultystycznych w opanowaniu mocy Vril (Berzin b.d. B).

Należy podkreślić, że Towarzystwo Thule nie było jedynym kręgiem naziistów inspirowanym okultyzmem, natomiast wyróżniało się pod względem szczególnego zainteresowania Shambhałą. W ogóle warto zauważyć, że w drugiej połowie XIX w. i na początku XX w. w kulturze Zachodu mieliśmy do czynienia z narastającym zainteresowaniem „ukrytymi” siłami ludzkiej psychiki i nowymi, niezapoznanymi dotychczas siłami natury. Hipnoza, mediumizm, ezoteryka, psychotronika, renesans praktyk magicznych, a nawet pojawienie się psychoanalizy – wszystkie te zjawiska,

¹⁰ Teozofowie interesowali się zwłaszcza tekstami, które opisują tzw. siddhi, okultystyczne moce, do których można dojść poprzez wytrwałą praktykę duchową na ścieżkach jogi.

¹¹ Jeszcze inną formą modyfikacji mitu Shambhali było powiązanie owej krainy z opowieścią o podziemnym królestwie Agharti, co stało się w dużej mierze dzięki pracy *Ludzie, zwierzęta, bogowie* Ferdynanda Ossendowskiego (1929). Dzieło to jest relacją z jego podróży po Mongolii. Miał spotkać tam lamów, którzy opowiadali mu o podziemnym królestwie leżącym pod Mongolią i rządzonego przez Władcę Świata. Dzieło Ossendowskiego wpisuje się w eschatologiczną część mitu Shambhali, którą w niniejszym artykule pominęliśmy. Wedle relacji lamów w przyszłości, kiedy materializm zniszczy świat, ma wybuchnąć straszliwa wojna. W tym czasie mieszkańcy Agharti wyjdą na powierzchnię i pomogą zakończyć przemoc (Berzin, A; Maclellan 1983, 61-72).

¹² Tłem dla owych poszukiwań była książka Edwarda Bulwer-Lyttona *Nadchodząca rasa* (2018), w której żyjąca pod ziemią społeczność Vrilan posługiwała się okultystyczną mocą, przy pomocy której chcieli zapanować nad światem.

bardzo popularne wówczas, związane były z poszukiwaniem przez kulturę Zachodu metod transcendencji ograniczeń natury człowieka. To właśnie w takim kontekście kulturowym pojawiło się na Zachodzie zainteresowanie mitem Shambhali i przyczyniło się w znacznej mierze do tego, że został on zasymilowany literacko jako magiczny raj Wschodu.

Wnioski

Zrekonstruowany w niniejszym artykule kontekst ideowo-historyczny sugeruje, że mit Shambhali wywoływał na Zachodzie zainteresowanie przede wszystkim jako potencjalna odpowiedź na problemy duchowe żyjących tutaj ludzi. Pierwszym z tych problemów był głęboki kryzys religijny, związany z dokonaniem nowożytnym aktem „odczarowania świata” i dopełniony pozytywistyczną deprecjacją wierzeń religijnych i tradycyjnej metafizyki. Orient już od starożytności fascynował tajemniczością oferowanych dróg wyzwolenia człowieka od doczesności i domniemaną głębią religijnych węglądów. Można zatem powiedzieć, że po „odczarowaniu świata” na Zachodzie poszukiwania mocy *sacrum* przeniosły się na Wschód, postrzegany jako przepełniony mocami ducha, których żaden materializm nie mógł pokonać. Choć w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku człowiekowi kultury Zachodu trudno było uwierzyć w materialne istnienie i możliwość dotarcia do Elizjum czy Edenu to wszystko wskazuje na to, że był w stanie uwierzyć w realność wschodniego raju ukrytej krainy Shambhali. Wynikała z tego również atrakcyjność wykorzystania w literaturze motywu Shambhali jako wschodniego odpowiednika *locus amoenus*.

Trzeba zaznaczyć, że tak w kulturze, jak i w literaturze Zachodu ów motyw od początku funkcjonował w interpretacji okultystycznej, tj. jako kraina szczęśliwości wynosząca człowieka ponad ograniczenia świata doczesnego, a zarazem magicznie strzeżona przed materializmem świata zewnętrznego. Dotyczy to zwłaszcza obrazu Shambhali w utworach z pierwszej połowy XX wieku, jak np. *Shambhala, the Resplendent* Roericha (2017), *Tajemnica doktora Honigbergera* Eliadego czy *Zaginiony horyzont* Hiltona. Na Zachodzie popularne były wówczas wierzenia w istnienie tajemniczych mocy parapsychicznych, przy pomocy których można byłoby wznieść się ponad ograniczenia dotyczące natury człowieka. Mocami tymi mieli się posługiwać mistrzowie duchowi Shambhali i dlatego też organizowano wyprawy w poszukiwaniu tej ukrytej krainy. Spadkobiercą owych wierzeń stał się następnie New Age, z tego powodu dzieła literackie inspirowane ideologią tego ruchu odwołujące się do motywu Shambhali, np. *Tajemnica Shambhali* Redfielda (2010) czy również dylogia *Światło Tybetu* Scarborough, używają go w sposób analogiczny – jako magicznego raju Wschodu.

Podsumowując, ze względu na dominanty ideowo-kulturowe Shambhala mogła się pojawić w zachodniej literaturze jedynie jako swoisty „magiczny raj Wschodu”, tak przynajmniej wskazuje wstępne rozpoznanie tego tematu. W celu ukazania tego, w jaki sposób wpłynęło to na treść dzieł literackich odwołujących się do motywu Shambhali, należałoby zbadać je dokładnie pod kątem wskazanym w niniejszym artykule. To jest już jednak temat na kolejne publikacje.

LITERATURA

- Bernbaum, E. 1980. *The Way to Shambhala: A Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Berzin, A. b.d. A. *Obce, zniekształcone wersje mitu Szambali*. w: „Study Buddhism. Berzin Archives” <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/shambhala/mistaken-foreign-myths-about-shambhala>, data dostępu: 21. 09. 2022.
- . b.d. B. *Związki nazistów z Szambalą i Tybetem*. w: „Study Buddhism. Berzin Archives” <https://studybuddhism.com/pl/studia-zaawansowane/historia-i-kultura/szambala/zwiazki-nazistow-z-szambala-i-tybetem>, data dostępu: 18.08.2022.
- Bulwer-Lytton, E. 2018. *Nadchodząca rasa*. tłum. K. Koćma, Kraków: Wydawnictwo IX.
- Eliade, M. 1997. *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. tłum. B. Baranowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 1999. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- . 1983. *Tajemnica doktora Honigbergera*. tłum. I. Kania, Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Hilton, J. 1988. *Zaginiony horyzont*. tłum. W. Chwalewik, Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Jastrzębski, M. 2020a. *Shambhala as a Sacred Place: the Central Point of the Nothing Sacred Series Universe*, “Forum for Contemporary Issues in Language and Literature”, no. 1/2020, s. 14-26., *Shambhala as a Sacred Place: the Central Point of the Nothing Sacred Series Universe*.
- . 2020b. *The Idea of Sacred Time and Space in Elizabeth Ann Scarborough’s Nothing Sacred and Last Refuge*, Siedlce: iWN IKRiBL.
- Kingsley, P. 1999. *In the dark places of wisdom*, Inverness, CA: The Golden Sufi Center.
- Kollmar-Paulenz, K. 1992-1993. “Utopian Thought in Tibetan Buddhism: A Survey of the Śambhala Concept and Its Sources.” *Studies in Central and East Asian Religions* 5 (6): 78–96.
- MacLellan, A. 1983. *The Lost World of Agharti: the Mystery of Vril Power*. London: Corgi Books.
- McEvilley, T. 2002. *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York: Allworth Press.
- Olkusz, K. 2017. *Materializm kontra ezoteryka. Drugie pokolenie pozytywistów wobec spraw „nie z tego świata”*, Kraków: Ośrodek Badawczy Facta Ficta.
- Ossendowski, F. 1929. *Ludzie, zwierzęta, bogowie*. Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegner.

- Posacki, Aleksander. 2009. *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen.
- Redfield, J. 2010. *Tajemnica Shambhali*. tłum. D. Chojnacka, Zysk i S-ka.
- Roerich, Ni. 2017. *Shambhala the Resplendent*. United Kingdom: Aziloth Books.
- Scarborough, E. A. 1997a. *Światło Tybetu. Nic świętego*, tłum. A. Polkowski, Warszawa: Wydawnictwo ALFA.
- . 1997b. *Światło Tybetu. Ostatnie schronienie*. tłum. A. Polkowski, Warszawa: Wydawnictwo ALFA.

Dane kontaktowe / Contact details:

E-mail: marek.jastrzebski@uph.edu.pl
Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa UPH
Ul. Żytnia 39
08-110 Siedlce

OBRAZ MAZUR I MAZURÓW W POLSKICH RELACJACH PODRÓŻNICZYCH PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU

Sławomir Sobieraj

Wydział Nauk Humanistycznych
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
ORCID: 0000-0001-6332-692X

Abstrakt: W artykule omówiono relacje o charakterze reportażowym, które powstały na kanwie doświadczeń z podróży na południowe krańce Prus Wschodnich odbytych w latach 1896-1911. Jest to czas powstawania i kształtowania się w naszej świadomości zbiorowej toposu Mazur jako enklawy polskości zniewolonej przez obcą kulturę i państwowość. Autor przybliży teksty następujących publicystów: Dzierżka, Grzegorza Smólskiego, Romana Zawilińskiego i Alfonsa Mańkowskiego. Zaznacza, że relacje z podróży na Mazury, spisywane na przełomie wieków XIX i XX, przedstawiają sporą wartość poznawczą w wymiarze historyczno-geograficznym, jednak zawierają też wiele nieścisłości. Jego zdaniem, publicystom brakowało pełnego rozeznania w skomplikowanych stosunkach polsko-niemieckich. Uwagę swoją koncentrowali na ukazywaniu najbardziej atrakcyjnych dla polskiego czytelnika terenów wielkich jezior mazurskich, ich osobliwości przyrodniczych i kulturowych. Opisywali działania germanizacyjne, szukali śladów i dowodów polskości, związków miejscowego ludu z pobliskim Mazowszem.

Słowa kluczowe: Mazury, relacja z podróży, reportaż, Prusy Wschodnie, germanizacja

MASURIA AND MAZURIANS IMAGE IN POLISH TRAVEL REPORTS AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURY

Abstract: The article discusses reports of reportorial nature which were created on the basis of travel experience from East Prussia in the years 1896 – 1911. That was when the topos of Masuria, an enclave of Polishness enslaved by foreign culture and statehood, was formed and shaped. The author presents the works of the following publicists Dzierżek, Grzegorz Smólski, Roman Zawiliński and Alfons Mańkowski. He also emphasises that the reports from travels to Masuria written down at the turn of the 19th and 20th century are not only of Gerät and historical value, but also they contain many inaccuracies. In his opinion, the publicists lack understanding of the complicated Polish-German relations. Moreover, they were mainly focused on presenting the areas of the Great Masurian Lakes and their natural and cultural peculiarities, which is the most attractive for the Polish reader. The publicists describe the Germanisation activities and look for some traces and evidence of Polishness and connections between the local people and the nearby Mazovia.

Keywords: Masuria, travel report, reporting, East Prussia, Germanisation