

JOANNA TUCZYŃSKA

RABINDRANATH TAGORE
JAKO ARCHITEKT KULTUROWEGO POMOSTU
MIĘDZY INDIAMI I CHINAMI

Postać najwybitniejszego poety indyjskiego Rabindrantha Tagore'a, który jako pierwszy Azjata w 1913 r. otrzymał Nagrodę Nobla, otwiera wyjątkową pionierską kartę w historii międzykulturowych relacji Indii oraz Chin. Pośród zgiełku myśli i idei, u progu najstraszliwszej w dziejach ludzkości wojny, ponad chylącym się ku upadkowi światem jawi się poeta-pielgrzym uosabiający swym życiem najgłębszą etykę ludzkiego istnienia, etykę wiodącą go ku duchowej podróży poprzez kraje Azji, Europy i całego świata.

Wychowany w postępowym duchu *Brahmo Samaj*, którego inicjatorem był, obok poety, jego ojciec Debendranath, oraz w atmosferze przenikających się kultur Wschodu i Zachodu Rabindranath Tagore w nieuchronny sposób zespolił w sobie tradycję, postęp i uniwersalizm. Synteza strumieni myśli i idei zlewających się w ocean światopoglądu Tagore'a staje się humanizm, który przelamuje granice geopolityczne Azji w jej kulturowym wymiarze, otwierając przed myślicielem drogę duchowej pielgrzymki. Istotnym etapem tego duchowego posłannictwa staje się w 1924 r. podróż do Chin.

Siostrzane narody

Historia Indii i Chin wykazuje wiele podobieństw. Otóż od wieków oba państwa były przedmiotem napadów i najazdów obcych sił. Indie cierpiały od XVI wieku z powodu inwazji Muzułmanów, a wkrótce też stały się obiektem eksploatacji kolonialnej Brytyjczyków. Chiny natomiast od czasów, gdy zostały podbite w XIII wieku przez Mongołów, utraciły swój polityczny spokój i ład, a tym samym stały się areną nieustannych zmagania różnych dynastii o hegemonię¹.

Jednak pomimo tych zbieżności istnieje pewna zasadnicza różnica pomiędzy Indiami i Chinami, która zawiera się w układzie sił politycznych. Wiąże się ona z ideą jedności państwowej oraz centralizacji władzy. Chiny, pomimo wszelkich

¹ W. Pachow, *Tan Yun-shan and the Renewal of Sino-Indian Cultural Interaction*, [w:] *In the Footsteps of Xuanzang: Tan Yun-Shan and India*, red. T. Chung, New Delhi 1999, s. 2–13.

inwazji, były sterowane przez jedną władzę centralną i jednoczył je przede wszystkim wspólny język. Indie natomiast, wyjąwszy panowanie Ashoki w IV wieku p.n.e. czy Akbara w XVI wieku p.n.e., były zawsze podzielone na wiele królestw, na których terytoriach panowali nie tylko niezależni władcy, ale też różne języki, co niestety nie budowało ani spójności państwowej, ani jedności narodowej².

Powyższy układ państwowości oraz istniejący w nim układ sił społecznych i politycznych określił skalę wpływów kolonialnych w obu państwach. „Chiny – jak trafnie stwierdza Manoranjan Mohanty – nie były kolonią jak Indie, lecz półkolonią pod wieloraką dominacją sił europejskich oraz Japończyków”³. Chiński nacjonalizm i jedność narodowa pozwoliły Chinom wyprzeć agresywne wpływy innych mocarstw oraz zachować odrębność i suwerenność kulturową przy jednoczesnej adaptacji zdobyczy technologicznych oraz kulturowych Zachodu⁴.

Indie nie miały tak szczęśliwego układu sił politycznych. Brutalnie podbite przez Imperium Brytyjskie utraciły swoją suwerenność na prawie dwieście lat. Podział kastowy, brak jedności narodowej, zróżnicowanie językowe i religijne pozwoliło Brytyjczykom na łatwe opanowanie kraju. Wprowadzenie jednolitej brytyjskiej władzy centralnej, brytyjskiego sądownictwa, a ponadto brytyjskiego systemu edukacyjnego wraz z językiem angielskim jako urzędowym doprowadziło do ujednoczenia systemu państwowego i opanowania przez Brytyjczyków subkontynentu indyjskiego w sposób ostateczny. Podział kastowy stał się narzędziem w realizacji planu ekspansji kulturowej poprzez kształcenie najwyższych warstw społecznych w brytyjskich placówkach, co z kolei skutkowało świadomą i zorganizowaną produkcją mas urzędników dla celów brytyjskiej monarchii kolonialnej⁵.

Brutalny swój plan wynaradawiania i bezlitosnej eksploatacji Brytyjczycy określili mianem „misji cywilizacyjnej”⁶ i wprowadzili pojęcie ‘Orientu’ i ‘orientalizmu’⁷ dla celów swojego imperium. „Zgodnie z tą teorią Wschód reprezentuje wsteczną, kolektywną »inność« oczekującą na oświecenie przez eurocentryczną historiografię w przebraniu ewangelii uniwersalizmu”⁸ – jak tłumaczy Edward Said.

Usprawiedliwianie barbarzyńskiego kolonializmu doktryną polityczno-filozoficzną jest niewątpliwie wyrazem cynizmu oraz wyrafinowanej arogancji najeźdźcy, który swoje prawa do rzekomej „misji cywilizacyjnej” wygzekwował przy użyciu broni i przemocy, niosąc Indiom, zamiast ewangelii miłości, klątwę zniszczenia.

² M. Mohanty, *Colonialism and the Discourse in India and China*, [w:] *In the Footsteps...*, s. 147.

³ *Ibidem*, s. 148.

⁴ *Ibidem*, s. 149.

⁵ *Ibidem*, s. 149–150.

⁶ J.S. Rosker, *Wherever We Find Friends There Begins a new Life*, „Journal of Asian and African Studies”, red. N.C. Gibson, London 2010, nr 14, s. 45–56.

⁷ Chih-Yu Shih, *Bridging Civilizations through Nothingness: from Rabindranath Tagore to Nishida Kitarō's 'Place' in Manchuria*, [w:] *Comparative Civilizations Review*, red. J. Drew, Michigan 2011, s. 4–17.

⁸ E. Said, *Orientalism*, New York 1978, s. 24.

Ten właśnie cynizm i wynikająca z niego imperialna buta stały się zarzewiem buntu w świadomości Rabindranatha Tagore'a, buntu, którego głęboko ludzki sprzeciw przerodził się w posłanniczą podróż do krajów Azji.

Chu Chen-Tan

Rabindranath Tagore żywo interesował się nie tylko kulturą, lecz także sytuacją polityczną Chin. Otwarcie poddawał krytyce niszczącą politykę Zachodu wobec Chin, która osiągnęła apogeum w handlu opium⁹ oraz misjach chrześcijańskich¹⁰. Poeta przybywa więc ostatecznie w 1924 r. do Chin powodowany buntem wobec krwiożerczej, bezwzględnej polityki Zachodu. Przybył jako orędownik jedności Orientu w opozycji do zachodniego materializmu¹¹, jako misjonarz pokoju oraz duchowy wysłannik przeszłości ku przyszłości. Podczas swojego wystąpienia w Chinach powiedział: „W Azji musimy szukać naszej siły w jedności, w niezachwianej wierze w prawość, nigdy w egoistycznym duchu separatyzmu czy samoasertywności”¹².

Ponieważ społeczeństwo chińskie, zdaniem Tagore'a, nie kładzie nacisku na egoistyczne indywidualne potrzeby, w sposób naturalny stało się wyrazicielem kolektywu społecznego, a tym samym przybrało kształt tworu o charakterze niematerialnym¹³. Mogłoby się здаwać, że Chiny powinny być w sposób oczywisty stać się partnerem Indii w duchowej opozycji wobec zachodniego materializmu. W rzeczywistości jednak, obok fali entuzjazmu, poeta napotkał też głosy ostrej krytyki. W Chinach rodziły się bowiem wówczas różnorodne nowe postawy i reakcje wobec intrygującej rzeczywistości. Coraz silniejszy był bunt wobec skostniałej tradycji konfucjanizmu przy jednoczesnej potrzebie postępu cywilizacyjnego oraz demokracji¹⁴. Mimo tak różnych nastrojów i kontrowersji wokół osoby indyjskiego wieszca, należy odnotować jego kolosalny wpływ oraz wrażenie, jakie wywarł swoją wizytą. Zheng Zhenduo, edytor *Xiaoshio Yeubao*, napisał wówczas:

Tylko jeden człowiek – Tagore – jawi się niczym kolos; jedna jego stopa spoczywa na grani Himalajów, a druga w Alpach. Głosem tak potężnym jak piorun posyła przesłanie pokoju i miłości¹⁵.

⁹ K. Nag, *Discovery of Asia*, Kalkuta 1957, s. 9–13.

¹⁰ S.K. Das, *The Controversial Guest: Tagore in China*, [w:] *India and China in the Colonial World*, red. M. Hampi, New Delhi 2005, s. 85–124.

¹¹ J.S. Rosker, *Wherever...*, s. 45–56.

¹² R. Tagore, *Talks in China*, Kalkuta 1942, s. 5.

¹³ R. Tagore, *Indian Savants' Observations in China*, [w:] *Across the Himalayan Gap: an Indian Quest for Understanding China*, red. T. Chung, New Delhi 1998, s. 26–34.

¹⁴ S.K. Das, *The Controversial...*, s. 85–124.

¹⁵ *Ibidem*.

W istocie Rabindranath Tagore stał się sumieniem narodów w walce z uciskiem imperialnym i fałszywym przesłaniem nowoczesności. Obudził Chiny ze stanu odurzenia i upojenia cywilizacyjnego, które zdawało się zatruwać je z tą samą mocą, co jeszcze niedawno opium. Wyrazem miłości i przyjacielskiego stosunku do Tagore'a stało się jego symboliczne chińskie imię: Chu Chen-Tan. *Chu* czy też *Tien Chu*, oznaczające w języku chińskim 'Niebiańskie Królestwo', to nic innego jak Indie, natomiast *Chen-Tan* odnosi się do staroindyjskiej nazwy Chin *Chen* oznacza 'piorun', a *Tan* 'wschód słońca', stąd całościowe tłumaczenie nazwy jako 'Piorunem Rozbrzmiewające Wschodzące Słońce Indii'¹⁶. Połączenie to skłania nie tylko ku symbolice jedności Indii i Chin, ale także odnosi się do semantyki związanej z imieniem poety. Należy bowiem pamiętać, że *rabi*, imię poety, oznacza w języku bengalskim słońce. W ten oto sposób Chu Chen-Tan, będące zespoleniem Indii, Chin oraz imienia poety, staje się nie tylko symbolem jedności obu kultur, ale też buduje metaforycznie obraz poety-słońca, który jednoczy cywilizacje symboliką światła jako nośnika prawdy i oświecenia. Jeśli dodatkowo uświadomimy sobie, że przesłanie pokoju i miłości, z którym poeta przybył do Chin, ma swoje korzenie bezpośrednio w tradycji buddyjskiej łączącej oba kraje przez wieki, to wówczas poetycka wysłannicza wizja objawi się nam w pełnym kształcie.

Indie bez granic

Idea budowania pomostu kulturowego wyrastająca ze światopoglądu Rabindranatha Tagore'a ma charakter długodystansowego procesu myślowego, który podlega nieustannemu formowaniu się oraz przekształcaniu na drodze ewolucji jednostkowej świadomości¹⁷. Jest to proces otwarty, który wykracza poza granice czasu i przestrzeni, tak więc nie odnosi się jedynie do określonego okresu czy też wąskich granic geopolitycznych.

W rozumieniu Tagore'a kultura jest indywidualnym estetycznym doznaniem, a jej odbiór czy też interpretacja odbywa się raczej w wewnętrznej subiektywnej indywidualnej świadomości niż w zewnętrznej obiektywnej zbiorowej jaźni. Takie rozumienie budowania więzi międzykulturowych wypływa z postawy samego poety, który jawi się jako wysłannik duchowy swego narodu oraz czerpanych z niego idei uniwersalnych. Rola jednostki, w tym wypadku jednostki wybitnej, jest więc zasadnicza, bowiem staje się podstawą i warunkiem całego procesu.

„Dla Tagore'a Wschód i Zachód spotykają się w każdym indywidualnym umyśle”¹⁸ – jak trafnie zauważa Chih-yu Shih. To umysł więc staje się miejscem spotka-

¹⁶ Tan Yun Shan, *My Devotion to Rabindranath Tagore*, [w:] *In the Footsteps...*, s. 189–192.

¹⁷ Chih-yu Shih, *Bridging Civilizations...*, s. 4–17.

¹⁸ *Ibidem*, s. 8.

nia kultur, a nie lądy, które wytyczają szlaki podróży. Dzieje się tak, bowiem Zachód i Wschód noszą ze sobą idee i koncepcje, a nie jedynie podziały geopolityczne. Idee cywilizacyjne będą przenikać się nie tylko na drodze wojen i podbojów, ale także na drodze akceptacji i adaptacji obcych wpływów, które bez odpowiedniego zrozumienia będą zacierać czy osłabiać indywidualną tożsamość poszczególnych kultur.

Właśnie dlatego Rabindranath Tagore siłą swojego niezłomnego ducha powstał przeciw agresywnemu materializmowi Zachodu, wynosząc na piedestał uniwersalnych wartości ideę duchowej cywilizacji Wschodu. „W Chinach czy gdziekolwiek indziej – jak pisze Chih-yu Shuh – ‘azjatyccy myśliciele zwykli kreować zachodnią cywilizację jako materialistyczną, upatrując wschodnią cywilizację jako duchową’¹⁹. Ta właśnie myśl sprawiła, że Rabindranath Tagore wystąpił z ideą jedności Azji jako duchowego sojuszu przeciw materialistycznym wpływom Zachodu. Należy tu podkreślić, że sino-indyjskie stosunki były szczególną ambicją zarówno Rabindranatha Tagore’a, jak i Mahatmy Gandhiego²⁰.

W duchu tego idealizmu Rabindranath Tagore zaprzyjaźnił się z buddyjskim uczonym i indologiem, profesorem Tan Yun-Shanem. Owocem tej przyjaźni było Chińsko-Indyjskie Towarzystwo Kulturalne (The Sino-Indian Cultural Society) założone w Chinach w 1933 r., a jego filię otwarto także w Santiniketan z Rabindranathem Tagorem jako prezydentem oraz w późniejszych latach z Jawaharalem Nehru jako prezydentem honorowym na czele²¹. W konstytucji Towarzystwa czytamy:

Obiektem Towarzystwa mają być studia nad Umysłem Indii i Chin z wizją wymiany kulturowej oraz umacnianie przyjaźni pomiędzy ludami obu krajów w celu promowania pokoju i jedności na świecie²².

Wkrótce wysiłkiem i staraniami Rabindranatha Tagore’a, przy udziale i wsparciu profesora Tan Youn-Shana, w Santiniketan został otwarty Uniwersytet Visva-Bharati (The Internal/ World University)²³, który miał być urzeczywistnieniem tagoriańskiej idei studiów między cywilizacjami²⁴. Idea nauki w obcowaniu z przyrodą miała sprzyjać rozwojowi humanistycznego ducha, którego tak gorliwym piewą był poeta. Uniwersalizm będący fundamentem otwartych studiów na uniwersytecie bez granic będzie odtąd wyznaczać kierunek rozwoju Uniwersytetu Visva-Bharati.

Konsekwencją tych działań stało się otwarcie Cheena-Bhavana (The China College), dla którego profesor Tan You-Shan zebrał 110 tysięcy wolumenów²⁵. Centrum

¹⁹ *Ibidem*, s. 4.

²⁰ H. Xinchuan, *Yun-shan: A Cultural Envoy Between China and India*, [w:] *In the Footsteps...*, s. 53–57.

²¹ *Ibidem*.

²² S. Shen, *Confucius and Tagore: a Comparative Study*, New Delhi 1960, s. 102.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A. Nayak, *Rabindranath Tagore and Visva-Bharati Cheena Bhavan: A Centre Civilizational Dialogue*, „Review of China Studies in India: a Colloquium, Occasional Studies” 2007, nr 15, s. 7.

²⁵ H. Xinchuan, *Yun-shan: A Cultural...*, s. 53–57.

działań Cheena-Bhavana miały być studia nad buddyzmem²⁶, którego uniwersalne wartości stały się duchową tożsamością Rabindranatha Tagore'a. Podczas ceremonii otwarcia Cheena-Bhavana w kwietniu 1937 r. Rabindranath Tagore powie:

Najbardziej pamiętnym faktem ludzkiej historii jest fakt otwierania drogi, nie dla oczyszczenia przejścia maszynom i maszynowym broniom, ale dla wspomagania urzeczywistnienia przez rasy ludzkie zażyłości ich umysłów oraz dla ich wzajemnego zobowiązania wspólnej ludzkości²⁷.

Koncepcja „wspólnej ludzkości” w idei powinowactwa kulturowego jawi się jako uniwersalne przesłanie pielgrzymki Rabindranatha Tagore'a poprzez kraje Azji i całego świata, a humanizm staje się syntezą głoszonej przez niego ewangelii miłości, która przybiera kształt poetyckiego duchowego *credo*.

Kulturowe powinowactwa

Relacje między Indiami i Chinami należą do jednych z najbardziej szczególnych, jako że przez tysiące lat oba kraje łączyła bezkrwawa historia, której dominującą cechą była pokojowa wymiana kulturowa. Interesujący jest fakt, że Indie i Chiny są dwiema spośród czterech najstarszych cywilizacji świata, które przetrwały czas, w przeciwieństwie do Egiptu czy Babilonii. Ponadto obie kultury kształtowały się na podobnej przestrzeni czasowej, za początek Chin bowiem uznaje się rok 2697 p.n.e., natomiast okres wedyjski otwierający historię Indii obejmował okres 2000–3000 p.n.e.²⁸

Wpływy kulturowe okazały się jednak jednostronne i płynęły nurtem indyjskim z subkontynentu indyjskiego w stronę Państwa Środka (Zhongguo), jak nazywają swoją ziemię Chińczycy. Największą i trwałą rolę w wymianie kulturowej Indii i Chin odegrał niewątpliwie buddyzm, który na stałe wpisał się w tradycję filozoficzną obu krajów. Buddyjska myśl indyjska przeniknęła taoizm i konfucjanizm²⁹, znajdując ostatecznie swoje odrębne suwerenne miejsce pośród myśli i idei religijnych Chin. Misjonarze buddyjscy, którzy przybywali na przestrzeni wieków z Indii do Chin, rozbudowali swoim bezkrwawym posłannictwem królestwo Gautama Buddy. Pojęcia, takie jak *karma* czy *samsara*, na stałe wpasowały się w tło filozoficzne Chin, a sam buddyzm ostatecznie wygnany z Indii znalazł przyjazną recepcję wśród myślicieli chińskich, którzy przyczynili się do jego znaczącego rozwoju³⁰.

²⁶ S. Shen, *Confucius and Tagore...*, s. 104.

²⁷ R. Tagore, *Address at the Opening Ceremony of Visva-Bharati Cheena Bhavana on April 14, 1937*, [w:] *In the Footsteps...*, s. 176–180.

²⁸ Tan Yun-Shan, *Cultural Interchange Between India and China*, [w:] *In the Footsteps...*, s. 184.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

Przy tej okazji warto wspomnieć, że sanskryt, starożytny język Indii, posiadający pierwszą na świecie gramatykę zapisaną w IV wieku p.n.e. przez Paniniego, miał również swój udział w kształtowaniu się języka chińskiego. Otóż buddyjski uczyony Shou-Wen opracował 36 znaków chińskiego alfabetu na podstawie sanskryckich słów, co doprowadziło do absolutnej rewolucji w fonetycznym systemie dźwięków oraz rymów budujących chińskie słowa³¹. Dodatkowo w VII wieku, za czasów dynastii Tangów, rozbudziło się ogromne zainteresowanie astronomią i matematyką. Istniały wówczas trzy indyjskie astronomiczne szkoły w Changanie: Szkoła Gautamy, Kasyapa i Kumara³². Gautama Lo, indyjski uczyony, opracował dwa kalendarze AD 697 i AD 698, natomiast Gautama Siddha, indyjski astronom i astrolog, wprowadził cyfrę '0' do systemu numerycznego³³. Sztuka chińska również zdawała się czerpać z tradycji subkontynentu indyjskiego, czego dowodem może być system sześciu fundamentalnych praw malarstwa, które malarz Xiehe niewątpliwie zaczerpnął z indyjskiego kanonu *sadanga*³⁴.

Co więcej, modele etyczne i społeczne również zdają się wynikiem ścierania się kultur. Jako przykład można wskazać ideę duchowości, która w przypadku Indii wyraża się najgłębiej pojęciem *karuna* (miłosierdzie) oraz *shanti* (pokój), natomiast w tradycji Chin opiera się na „życzliwej miłości” oraz „uprzejmej uległości”, co zdaje się dość wyrazistym echem idei indyjskich³⁵.

Chiny był czymś w rodzaju drugiej ojczyzny dla uczonych i myślicieli indyjskich, których idee dynamicznie rozwijały się na obczyźnie. „Indie i Chiny – jak powiedział Lakesh Chande – połączyły się drogą myśli, drogą kulturowej wymiany, Drogą Śutr, nie tylko Drogą Jedwabną”³⁶.

Rabindranath Tagore odczuwał głębokie powinowactwo kulturowe obu krajów, dlatego, szukając sojuszu w dążeniu do odrodzenia tradycyjnych wartości, zwrócił swoje oczy ku Chinom. Poeta był świadomy, że indyjskie buddyjskie dziedzictwo kulturowe przetrwało w wyniku przyjaznej recepcji idei Gautama Buddy wśród myślicieli chińskich, którzy z miłością i oddaniem tłumaczyli, ocalając przed niszczącą siłą czasu, oryginalne sanskryckie teksty. Doczekały się one z czasem tłumaczeń angielskich, powracając w ten sposób na ojczysty grunt Indii oraz ostatecznie przodając się poza granice Azji na obszar całego świata.

³¹ *Ibidem*, s. 186.

³² L. Chande, *India and China: Beyond and Within*, [w:] *Across the Himalayan...*, s. 190.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 191.

³⁵ Tan Yan-Shan, *Cultural Interchange...*, s. 184–188.

³⁶ L. Chande, *India and China...*, s. 192.

Budda współczesnych Indii

Buddyści mawiają, że „najlepszym darem jest dar *dharmy*”³⁷. *Dharma* ma szerokie znaczenie w kulturze Indii, które nie ogranicza się tylko do pojęcia wiary, ale implikuje również ideę przeznaczenia jako drogi do samourzeczywistnienia i samorealizacji indywidualnej jaźni. *Dharma* jest uważana za prawdę wyrażającą istotę ludzkiego życia. W przypadku człowieka jego *dharmą* jest człowieczeństwo realizowane w idei miłości. Buddyzm zajmuje szczególne miejsce w dziejach ludzkości, bowiem na drodze bezkrwawego podboju przeniknął umysły milionów. Myśl buddyjska, zawierająca się w idei uniwersalnej miłości, miłosierdza, dobroci oraz łagodności, przenika poetycką duchowość Rabindranatha Tagore’a, nadając uniwersalny kształt estetyce oraz etyce jego istnienia w zespoleniu z wszechświatem rozumianym jako emanacja Najwyższego Bytu.

Buddyjski uniwersalizm rozpościera nić jedności pomiędzy najwyższymi ideami płynącymi z nauk Lao Tzu i Konfucjusza oraz ideami jainizmu i hinduizmu. Myśl indyjska niczym promień wszechogarniającego światła uniwersalnych wartości przenika koegzystujące ze sobą systemy filozoficzne i religijne dwóch spośród najstarszych cywilizacji świata i zespała je ponadczasowym przesłaniem humanizmu. Wyrazicielem tego humanizmu jest Rabindranath Tagore, który obok Mahatmy Gandhiego staje się duchowym prorokiem nie tylko Indii, lecz także całej ludzkości, prorokiem, którego sami Bengalczycy określają słowem *thakur*, co w języku bengalskim znaczy ‘bóg, guru’.

„Jestem uczniem Buddy”³⁸ – powie o sobie Rabindranath Tagore, by w swej twórczości oraz ideowej podróży stać się wysłannikiem proroka oświeconej idei. Pod wpływem nepalskich tekstów buddyjskich oraz angielskich tłumaczeń tekstów chińskich, które są tłumaczeniem buddyjskich tekstów sanskryckich, Tagore kształtuje swoją filozofię miłości. Okaze się ona zespoleniem idei wedyjskich z ideami buddyzmu jako syntezy uniwersalnych humanistycznych wartości³⁹. „W odczuciu poety buddyzm urzeczywistnił to, co *Upaniszady* głosiły słowem”⁴⁰. Wyzwolenie z cierpienia jest możliwe tylko poprzez stopienie się indywidualnej jaźni (*Jivatma*) z jaźnią wszechświata (*Paramatma*), bowiem wtedy indywiduum zatracą własne ego, które jest źródłem bólu. Stopienie to jest tożsame z zatraceniem się w miłości, którą ucieleśnia Najwyższy Byt czy też Absolut jako sprawca i przyczyna wszystkiego. To z miłości absolutnej i wszechogarniającej wszystko powstało i ku niej musi zdążać⁴¹.

³⁷ W. Pachow, *Tan Yun-shan...*, s. 45.

³⁸ Cyt. za: S. Bimal Barua, *Rabindranath Tagore and Buddhist Culture*, Sri Lanka 2011, s. 4.

³⁹ V. van Bijlert, *Emancipating the Individual: Tagore's use of Buddhism as a modern liberation theology*, [w:] *Contemporising Tagore and The World*, red. I. Ahmed et al., Dhaka 2012, s. 35–51.

⁴⁰ R. Tagore, *Sadhana*, Lwów–Poznań 1922, s. 21.

⁴¹ *The Principal Upanishads*, red. S. Radhakrishnan, India 2011, s. 391.

Idea miłości uniwersalnej przenika koegzystujące ze sobą nurty filozoficzne i religijne od jainizmu poprzez buddyzm, hinduizm, konfucjanizm i taoizm. Myśl tę w szczególnie sposób utożsamia *ahimsa*, którą Gandhi przetłumaczył jako *non-violence*⁴² – brak przemocy czy też odrzucenie przemocy. Chińscy buddyści przenieśli to pojęcie do języka chińskiego pod nazwą *Pu-Hai* (nieranianie)⁴³. Jego pozytywnym aspektem jest uniwersalna miłość, wyrażana między innymi pod postacią laskawego przyjaznego stosunku do świata, co w sanskrycie i bengalskim określa się jako *maitri*, w języku chińskim jako *Jen*, a w pali funkcjonuje jako *metta*⁴⁴. Rabindranath Tagore wyjaśnia to pojęcie w eseju *Prarthana (Modlitwa)*, należącym do zbioru esejów *Śantiniketan*, jak również w eseju *Urzędymistnienie w miłości*, będącym częścią filozoficznego zbioru *Sadhana*, w którym precyzuje ten stan, przywołując buddyjski koncept *Brahma-vihara* – „życia w Brahmanie”. Brahman jest najwyższą miłością, a „miłość jest doskonałością świadomości”⁴⁵ – przyznaje Tagore i za sprawą tej myśli poeta staje się, jak trafnie zauważa Victor von Bijlert, „reprezentantem indyjskiego religijnego humanizmu”⁴⁶.

Idea ta przeniknie jego twórczość w sposób znaczący, a ze szczególną mocą objawi się w dramatach: *Malini* oraz *Natir Puja*, a także w *Bisarjan*. Przekonanie o ponadczasowej wartości buddyzmu jest u Tagore’a przeświadczeniem o wartości kulturowej tradycji Indii i Chin. „Nie to, co jest stare czy nowe, powinniśmy kochać, ale to, co ma trwale ludzką wartość” – powie Tagore podczas ceremonii otwarcia Cheena-Bhavana w Śantiniketan⁴⁷. Myśl buddyjska jest więc tutaj nie tylko wyrazem przekonań filozoficznych i religijnych poety, ale staje się elementem istotnym konstrukcji pomostu międzykulturowego, którego architektem jest właśnie poeta. To buddyzm zespolił obie cywilizacje i okazał się natchnieniem dla Tagore’a w odbudowywaniu oraz budowaniu więzi międzykulturowych Azji. Budda okazał się więc zarówno filozoficzną, religijną, jak i ideologiczną inspiracją w relacjach sino-indyjskich dla myślicieli pierwszej dekady XX wieku. Co więcej, buddyzm jest nie tylko doktryną filozoficzno-religijną, ale także wyrazicielem stosunków społeczno-obyczajowych, które nieuchronnie wypływają z głoszonego przez Buddę kodeksu etycznego opierającego się na uniwersalnych humanitarnych wartościach, dlatego należy powtórzyć za Sudhana Bimal Baruo:

Lord Budda wyzwolił ludzkość z różnych form rytualizmu i przesądów oraz zniszczył rasowe bariery pomiędzy ludźmi. Buddyzm przywrócił ludzkie prawa uciśnionym, tym, którzy byli zgniecieni pod butem tak zwanego wyżej sytuowanego społeczeństwa⁴⁸.

⁴² Tan Yan Shan, *Ahimsa in Sino-Indian Culture*, [w:] *In the Footsteps...*, s. 199–206.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ R. Tagore, *Sadhana...*, s. 125.

⁴⁶ V. van Bijlert, *Emanipating the Individual...*

⁴⁷ R. Tagore, *Address...*, s. 176–180.

⁴⁸ S. Bimal Barua, *Rabindranath Tagore...*, s. 4.

Właśnie tym formom ucisku społecznego napiętnowanym przez buddyzm przeciwstawiał się swym słowem i poetyckim piórem Rabindranath Tagore. Oddźwięk tego buntu odnajdujemy w dramacie *Chandalika*, którego bohaterka jest wyrazicielką sprzeciwu wobec podziału kastowego oraz szeroko pojętej nierówności społecznej utożsamianej przez niedotykalnych, dalitów (dosł. uciemężonych), zwanych też potocznie pariasami. Natomiast wyrafinowany zabobonny rytualizm bramiński zostaje potępiony w dramacie *Bisarjan*, albowiem *abimsa* staje się jego przewodnią myślą. Poeta występuje tu przeciw składaniu ofiary ze zwierząt na ołtarzach bóstw indyjskich, co *notabene* jest praktykowane jeszcze we współczesnych Indiach, a czego przykładem może być świątynia Kalighat w Kalkucie. Sprzeciw wobec ucisku, nierówności oraz przemocy nieuchronnie przeradza się w orędzie miłości oraz przebaczenia, tak silnie wyrażone w dramacie *Malini*. Jego bohaterka niosąca światło odrodzenia poprzez ideę buddyjską przebacza swym oponentom i prosi o przebaczenie dla buntownika w osobie Kemankara.

Tak oto uniwersalne wartości Indii i Chin przenikają się i łączą w głosach Mahawiry, Konfucjusza, Lao-Tzu, Mo-Tzu, Buddy czy wreszcie Gandhiego i Tagore'a, otrzymując ostatecznie ponadczasowy wymiar humanizmu. Humanizm ten, którego wartość wykracza poza granice czasu i przestrzeni, niesie światu obietnicę wyzwolenia spod jarzma materializmu siłą tradycji duchowej krajów Azji. Indie i Chiny w koncepcji pomostu kulturowego Rabindranatha Tagore'a występują w roli mesjasza narodów, wyzwolicieli świata spod dominacji Zachodu oraz reżyserów odrodzenia duchowej tradycji humanistycznych wartości Azji.

Tagoriańska fala

Wizyta indyjskiego wieszca w Chinach spowodowała, jak to ujął Tan Chung, „tagoriańską falę”⁴⁹. Zachwyt nad Rabindranathem poetą przeważał krytykę Rabindranatha ideologa. Nie tylko Chiny, ale cały świat pochylił swe czoło przed obliczem Tagore'a, gdy w 1913 r. jako pierwszy Azjata otrzymał Nagrodę Nobla za swoje *Pieśni Ofiarne*, będące angielską wersją bengalskiego poetyckiego zbioru *Gitanjali*, który w ciągu kolejnych lat doczekał się niezliczonych przekładów. W Chinach dostępność przekładów poezji Tagore'a oraz niebywały rozgłos, jaki przyniosła mu najbardziej prestiżowa nagroda, wzbudziły ogromne zainteresowanie poetą. Popularność Rabindranatha w Chinach najlepiej wyraził Wem Yichuo w przededniu wizyty noblisty, przyznając, że: „prawie każde słowo Tagore'a zostało przeniesione do języka chińskiego”⁵⁰.

⁴⁹ J.S. Rosker, *Wherever...*, s. 45–56.

⁵⁰ Tan Chung, *Tagore's Inspiration in Chinese New Poetry*, [w:] *Across the Himalayan...*, s. 335–350.

W 1923 r., na rok przed przyjazdem poety do Chin, został przetłumaczony na język chiński *Crescent Moon* (*Rosnący księżyc*), a przekładu dokonał Zheng Zhenduo. Niedługo potem został zapoczątkowany Nowy Ruch Kulturowy, który wprowadził świeży trend w poezji chińskiej, określanej od nazwy zbioru poezji Tagore'a *Crescent Moon School* (*Xinyuepai*). *Crescent Moon School* miało nawet swoje odrębne wydawnictwo w Szanghaju – The Crescent Moon Bookshop. W nim młodzi poeci urzeczeni poezją Rabindranatha Tagore'a publikowali swoją twórczość, która w znacznej mierze była imitacją stylu poetyckiej prozy wprowadzonej do Chin za pośrednictwem *Gitanjali*⁵¹. Pod wpływem *Gitanjali* tworzyli więc mali i wielcy chińskiej literatury, tacy jak: Xu Zhimo, Xie Bingxin, Wen Yiduo, Show Yunmei czy Guo Memo. Wykorzystywali w swej twórczości styl, symbolikę oraz motywy poezji Rabindranatha Tagore'a. Ostatecznie wydawnictwo opublikowało nawet antologię powyższych poetyckich inspiracji i naśladownictw – *Crescent Moon Anthology: Xinyue Shixuam* (*Wybrane Poematy Rosnącego Księżyca*) pod redakcją Chen Mengijna⁵².

Wizyta Tagore'a w Chinach nie była jedynym okresem zachwytu nad jego twórczością. W latach późniejszych Dong Youchen wraz z grupą współpracowników przetłumaczył wszystkie dzieła Tagore'a z bengalskiego oryginału na język chiński. Przedsięwzięcie to określił jako *labour of love* (trud miłości)⁵³. Podjęli się oni przetłumaczenia ponad dwustu tomów poezji, dramatów, opowiadań i powieści oraz esejów i listów, stąd – ze względu na ogrom czasu i pracy oddany poecie – Dong przyznał: „zdawało się, że mówienie i pisanie po bengalsku stało się sposobem na życie”⁵⁴. W istocie, zważywszy na zasięg poetyckiego oddziaływania poprzez niezliczone tłumaczenia, Rabindranath Tagore stał się treścią życia niebywalej liczby odbiorców.

Gurudewa ludzkości

W przemowie wygłoszonej w Szanghaju w 1924 r. Tagore powiedział:

(...) misją poety jest przyciągnąć głos, który jest jeszcze niesłyszalny w powietrzu; zainspirować wiarę w sen, który się jeszcze nie ziścił; przynieść świeżą falę niezrodzonego kwiatu sceptycznemu światu⁵⁵.

Ponad 80 lat po pierwszej wizycie poety w Chinach słowa, które brzmiały wówczas niczym przesłanie dla przyszłości, odnajdują swój realny kształt w rzeczywistości.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ C. Basu, *Translators find in Tagore their 'labour of love'*, „China Daily”, 5.04.2011, s. 19.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ R. Tagore, *Talks in China: Lectures Delivered in April and May*, Kalkuta 1925, s. 33.

Twórczość Tagore'a, w której przez dekady rozmiłowali się Chińczycy, wpisała się na stałe w kanony uniwersyteckie oraz w świadomość kulturową Chin.

„Tagore był niczym bóg poezji w moim sercu” – przyznaje Mao Shichang, profesor Uniwersytetu w Lanzhou. „Chińczycy lubią naturalny i świeży styl jego pisarstwa. Jego duchowość rozbrzmiewa echem w ludzkich sercach”⁵⁶.

Tak oto siłą swej twórczości przepelnionej tchnieniem nieśmiertelnego ducha Tagore powraca znów do Chin, by odbyć mistyczną podróż. Otóż w marcu 2012 r. studenci z Uniwersytetu w Lanzhou wystawili pierwszą w języku chińskim produkcję *Citrangady*⁵⁷, sztuki Tagore'a opartej na motywach zaczerpniętych z *Mababharaty*, eposu indyjskiego. W ciągu kolejnych miesięcy sztuka odbyła podróż po Chinach, tym samym ożywiając duchowe ścieżki Tagore'a sprzed 80 lat. Kulturowy pomost pomiędzy Indiami i Chinami, odbudowany mocą poetyckiego idealizmu trwa niezłomnie w świadomości intelektualnej Chin. W wywiadzie dla „The Hindu” ideę tę wyraził ambasador Chin S. Jaishankar słowami:

Istnieje rozumienie Tagore'a jako intelektualnego pomostu między Indiami i Chinami i jako osoby, która opowiedziała się po stronie Chin w ich trudnych chwilach. Tagore, jak również to, co powiedział w latach 20. ubiegłego stulecia, jest znacznie bardziej dziś doceniane⁵⁸.

Świadomość silnego kulturowego powinowactwa pomiędzy krajami odrodziła się też na nowo w Kalkucie, w Jorasanko, gdzie znajduje się dom Rabindranatha Tagore'a przekształcony w muzeum poety, w którym w 2013 r. w jednej z komnat otwarto pokój chiński. Pokój ten ukazuje historię powiązań rodziny Tagore'a z Chinami, od mniej chlubnej karty związanej z handlem opium jego dziada Dwarkanatha aż po szczytne relacje z podróży Rabindranatha i jego działalności na rzecz tego państwa. Przepiękna oryginalna komnata w stylu chińskim upamiętnia związki poety z Chinami oraz jego wkład w budowanie relacji między obiema kulturami. W taki oto sposób Thakur Bari (Dom Tagore'a) staje się plastycznym modelem skupiającym uniwersalny wielokulturowy aspekt twórczości i działalności poety, a tym samym w sposób symboliczny wyraża jego koncepcję Boga, wszechświata i człowieka jako upanisadowską paralełę mikro- i makrokosmosu, którą określa doktryna Brahman-Atman⁵⁹ – świata wewnętrznego i zewnętrznego. Symbolika ta ma głęboki wyraz i przenika całe rozumienie uniwersum zamknięte w poetyckie ramy przez Rabindranatha. Jorasanko staje się tutaj metaforą jego umysłu i duchowości we wszystkich możliwych aspektach, poczynszyszy od pojęcia wolności aż po ideę podróży jako drogi życia.

⁵⁶ N. Rao, *Rabindranath Tagore's Vision of India and China: a Twenty First Century Perspective*, „The Hindu”, 13.01.2013, s. 19.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *The Principal...*, s. 679.

Humanizm i uniwersalizm

Wiem, że jestem wieczny, że jestem *ananda-rupam*,
moja prawdziwa forma nie jest z ciała i krwi, lecz z radości⁶⁰.

Tymi słowami Rabindranath Tagore wyraża swoją duchową tożsamość ukształtowaną wedyjską myślą filozoficzno-religijną *Upaniszad*. Człowiek jest nieskończony, dlatego jego marzenia i czyny pragną nieskończoności. Przekonanie o wieczności musi wypływać z głębokiej świadomości zespolenia się indywiduum z wszechogarniającym bezgranicznym Bytem. Złanie się z pierwiastkiem nieskończonej absolutnej Jaźni jest ideą człowieczeństwa oraz drogą do samorealizacji i samourzeczywistnienia się jednostki. Stopienie to oznacza zatracenie się w miłości Brahmana, który w radości i z radości począł cały świat i wszelkie istnienie.

Yo vai bhuma tat sukham, nalpe sukham asti, bhumaiva sukham.
[Nieskończoność jest szczęściem. Nie ma szczęścia w niczym małym (skończonym). Tylko nieskończoność jest szczęściem]⁶¹.

Chandogya-Upanishad uczy, że nieskończoność ta jest Brahmanem, który jest sercem wszystkiego, miłością wszechogarniającą i radością stwórczą.

Esa-praja-patir yad hrđyam, etad brahma, etad sarvam. Tad etad try-aksaram: hr-da yam.
[To jest Praja-pati (to samo co) to serce. To jest Brahman. Jest wszystkim. Ma trzy sylaby: hr-da-yam]⁶².

Ta upaniszadowska wedyjska myśl stała się fundamentem tagoriańskiego uniwersalnego humanizmu, opierającego się na idei miłości, którą wyraża *ahimsa* (odrzuć przemoc), *karuna* (miłosierdzie) oraz *maitri* (dobroć implikująca przyjacielską łaskawość).

Tagore tłumaczy:

(...) doświadczamy największej radości, gdy urzeczywistniamy się w innych i jest to definicja miłości. Ta miłość jest świadectwem wielkiej całości, która jest pełną i ostateczną prawdą o człowieku⁶³.

Miłość jest esencją człowieka i bez niej istota ludzka nigdy nie pokona niskich instynktów będących źródłem bólu i cierpienia. Idea uniwersalnej miłości jest odpowiedzią

⁶⁰ R. Tagore, *Letters*, [w:] *The English Writings of Rabindranath Tagore: a Miscellany*, red. S.K. Das, New Delhi 1994, s. 250.

⁶¹ *The Principal...*, s. 486.

⁶² *Ibidem*, s. 291.

⁶³ R. Tagore, *The Religion of Man*, New York 2004, s. 33.

na zło materializmu i wiążący się z nim problem uprzedmiotowienia drugiej istoty. Jej humanitarny nieegoistyczny aspekt przynosi ludzkości wyzwolenie z marazmu duchowego i otwiera drogę do rozwoju emocjonalnego, który wyraża się kształtowaniem empatii. Jest to czynnik budujący ducha człowieczeństwa, bowiem ludzkość pogrążona w ciemności emocjonalnej, ślepa i głucha na cierpienie i ból innych nie podlega prawom rozwoju, co za tym idzie – popada w nihilizm i cofa się w rozwoju pod względem intelektualnym, moralnym, etycznym oraz obyczajowym. Miłość jawi się tu jako droga wyzwolenia z duchowej i umysłowej ślepoty. Urzeczywistnia ona ideę wolności poprzez emanację nieskończonego dobra i piękna, ożywionych siłą uniwersalnej miłości. Rabindranath Tagore określa to jako „jogę miłości” i definiuje w odniesieniu do buddyjskiej nirwany jako „eliminację wszelkich barier ku miłości”⁶⁴. Stan ten jest powrotem do Brahmy, będącej nieskończoną miłością⁶⁵. „Budda – pisze Tagore – określa to jako *Brahmavihara*, to jest radość życia w Brahmie”⁶⁶, a Brahman to miłość, która jest szczytem świadomości⁶⁷.

Z tej właśnie świadomości kształtowanej duchem miłości wylania się idea podróży posłanniczej do Chin, by uniwersalną wartością buddyjskiego humanizmu połączyć oba narody w duchowej walce przeciw ludożerczemu materializmowi Zachodu. Ten pomost kulturowy, który miał połączyć kraje Azji, rozpostarł się nad całym światem, by uniwersalną ideą odrodzenia w miłości połączyć ludzkość.

Walka między doktryną materialistyczną i ideą ducha zdaje się trwać niezmiennie wśród narodów zdominowanych postępowaniem cywilizacyjnym, który rzadko łączy się już z potrzebą rozwoju emocjonalnego. Żyjemy w rzeczywistości pełnej upiorów zniszczenia, które dzięki krwiożerczej technologii wojen przybierają coraz bardziej brutalny wymiar. W walce z przeciwnikiem nie jest już istotne oblicze wojownika, ale niszcząca siła maszyn, która na oślep wykonuje plan unicestwienia. Rozwój cywilizacji nie wyraża się więc już w ewolucji myśli i idei, lecz w uporczywym dążeniu do doskonalenia technologii militarnych i przemysłowych. Człowiek w tym niewyobrażalnym spektaklu bólu i cierpienia staje się nieuchronnie reżyserem, aktorem oraz widzem i odbiorcą wszechobecnej zagłady. Głoszona przez poetę idea humanizmu i uniwersalnej miłości nie zdołała powstrzymać wojen oraz rozwoju technologii, które służą unicestwieniu ludzkości. Jednak wobec zniszczeń wywołanych przez zaślepienie ideowe, w niewypowiedzianym poczuciu zatracenia się, świadomość poniesionej przez człowieka moralnej klęski rzuciła go ostatecznie na kolana i obudziła do rozpaczliwej walki o odbudowę człowieczeństwa.

W obliczu tej prawdy humanizm uniwersalny, ponadczasowy i bez granic, którego orędownikiem był Rabindranath Tagore, humanizm w duchu miłości i odrzuce-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 52.

⁶⁵ R. Tagore, *Sadhana...*, s. 124.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 125.

nia przemocy stał się ideowym dążeniem wszystkich narodów stojących w obronie ludzkości. Ideę tę poeta wyraził w swej wizjonerskiej przemowie, mówiąc:

Nowe duchowe Ja oraz moralna władza muszą stale się rozwijać, aby człowiek mógł zasymilować naukowe osiągnięcia w celu kontrolowania broni i maszyn, w przeciwnym razie te zdominują go i uczynią z niego niewolnika⁶⁸.

Jak wielkim wizjonerem okazał się Tagore, może ocenić już współczesny człowiek, który w obliczu cywilizacji zatracą powoli swój duchowy i głęboko ludzki pierwiastek. Pojęcie cywilizacji zyskało pejoratywny wydźwięk, stając się synonimem uwstecznienia duchowego, odrzucenia więzi z Naturą i Absolutem w drodze i dążeniu do absurdałnego rozwoju technologii.

Przesłanie dla wieczności

Niezłomny duch odradzający się niewyczerpaną siłą niesie ludzkości przesłanie humanizmu, które wciąż niezmiennie budzi się nowym życiem. Ożywiona siłą tego ducha twórczość Rabindranatha Tagore'a rozbrzmiewa nieustannie w Jorasanko, Thakur Bari, gdzie Bengalczycy corocznie niezwykle uroczysto świętują urodziny swojego wieszca. Organizowane wówczas programy kulturalne, przedstawienia oraz widowiska muzyczne oparte na twórczości poety zdają się przypominać, że Kalkuta wciąż żyje myślą tagoriańską oraz estetyką jego duchowej twórczości.

W 2013 r. przypadło stulecie przyznania poecie literackiej Nagrody Nobla za poetycki zbiór *Pieśni Ofiarnych – Gitanjali*. Kalkuta z radością i dumą dała wyraz swej miłości dla poety w uroczystościach upamiętniających to chlubne i zaszczytne dla Indii wydarzenie⁶⁹. Nagroda ta jest nie tylko wielkim osiągnięciem literackim, ale też symbolem holdu Zachodu wobec Wschodu utożsamianego przez ducha poezji Rabindranatha Tagore'a. *Gitanjali* dzięki licznym przekładom stało się największym międzykulturowym pomostem niosącym uniwersalne przesłanie dla ludzkości.

Najwcześniejsze tłumaczenia tej niezwyklej poetyckiej prozy należą właśnie do tłumaczy chińskich i do dnia dzisiejszego kultura ta zajmuje szczególne miejsce nie tylko w Jorasanko, muzeum Tagore'a w Kalkucie, ale także w świadomości społeczeństwa indyjskiego.

Humanitarny ideał *ahimsy*, który – jak wierzył Mahatma Gandhi – w swej czystej i niezmaconej formie może wyzwolić naród chiński⁷⁰, stał się symbolem buddyjskiej filozofii niezmiennie już związanej z Chinami. Niezaprzeczalny jest bowiem fakt, że to Chińczycy właśnie ocalili Buddę przed zapomnieniem, dzięki czemu

⁶⁸ R. Tagore, *Address...*, s. 176–180.

⁶⁹ A. Krishnan, *88 years later Tagore comes to China again*, „The Hindu”, 24.03.2012, s. 19.

⁷⁰ Tan Yan-Shan, *Cultural Interchange...*, s. 183–188.

jego dziedzictwo duchowe łączy wciąż nierozzerwalną więzią oba narody. Buddyjska „demokracja”, która nie uznaje kast i podziałów społecznych, oraz buddyjski humanizm oparty na idei uniwersalnej miłości są obecnie największą zdobyczą myśli sino-indyjskiej oraz najsilniejszą nicią kulturowego sojuszu obu krajów.

SUMMARY

RABINDRANATH TAGORE AS AN ARCHITECT OF A CULTURAL BRIDGE BETWEEN INDIA AND CHINA

Rabindranath Tagore, a poet and a messenger of spiritual idealism, became an architect of a cultural bridge between India and China. In his thought and idea, with the force of universal humanism, Tagore breaks the geopolitical boundaries of Asia to proclaim unity through cultural affinities between the two nations. The concept of Buddhist humanism as the synthesis of Sino-Indian relations permeates the ideological journey of the poet in 1924 and constitutes the core of his spiritual pilgrimage. Tagore arrives at China as an exponent of the timeless idealism of universal love consisting in the idea of 'ahimsa' (non-violence) being the path to peaceful salvation for humanity from the greedy hands of eastern materialism. The idea of a bloodless Buddhist conquest, as opposed to the inhuman crusades, along with the concept of spiritual democracy in contrast to the oppressive caste system, becomes the humanistic message of Rabindranath Tagore who thus echoes the idealism of Lord Buddha. This idealism, being the voice of the oppressed and the light of the lost in their lonely struggle for the rebirth of human values, revives the notion of brotherhood between the nations, thus expanding the concept of global spiritual humanity without frontiers.