

Przegląd Religioznawczy 1 (279)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

Katedra Studiów nad Kulturą i Badań Ery Cyfrowej

e-mail: trzcinska@agh.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2970-6336

DOI: 10.34813/ptr1.2021.7

Ezoteryczne źródła koncepcji uważności – kontekst polski

The esoteric sources of the idea of mindfulness –
the Polish context

Abstract. The aim of the article is to present the interest in mindfulness exercises in the circle of Polish esoterics of the first half of the 20th Century. At that time, they were among very popular practices of the alternative spirituality. Their main source was located in theosophical books. Their model descriptions were thought to be the texts of H.P. Bławat-ska, Jiddu Krishnamurti, Ernest Wood, and Śri Ramana Maharishi. Many interpretations of the discussed phenomenon can be found there, referring to the area of sacrum, but at the same time connected with the popularization of the alternative spirituality and the modern lifestyle. The exceptional persistence and diversity of the offer of this unconventional exercises is worth attention and one of its main reasons is, inter alia, the vital work of Wanda Dynowska in Poland and in India.

Słowa kluczowe: theosophy, spirituality, mindfulness, concentration, Wanda Dynowska

Konceptcja uważności, wywodząca się z religijno-filozoficznej tradycji Wschodu, u schyłku XX wieku stała się ważną inspiracją dla różnych nurtów ponowoczesnej duchowości zachodniej, a związane z nią praktyki znalazły się wśród rekomendowanych elementów współczesnego stylu życia, mających

służyć utrzymaniu dobrej kondycji psychicznej i fizycznej człowieka¹. Początków tej kulturowej mody na Zachodzie szuka się zazwyczaj w synkretycznych fascynacjach ruchów newage'owych, a także w naukach różnych szkół buddyjskich, których reprezentanci pojawili się na Zachodzie w drugiej połowie XX wieku, zyskując znaczną popularność. Rzadko jednak zwraca się uwagę, że zainteresowanie praktykowaniem uważności pojawiło się już w końcu XIX wieku, wraz z dynamicznym rozwojem nurtów ezoterycznych, a przede wszystkim Towarzystwa Teozoficznego (dalej: TT), które zostało założone w Nowym Jorku w 1875 r. (Campbell, 1980; Dixon, 2001; Godwin, 1994).

Wprawdzie teozofowie twierdzili, że ich nauki nie kolidują z żadną religią, jednak mottem tej organizacji stało się stwierdzenie „Nie ma religii wyższej niż prawda”, co wyraźnie wskazywało na niestandardowe podejście do kwestii wierzeń w tym środowisku. Ponadto w ukształtowaniu teozoficznej wizji świata kluczowe znaczenie miała adaptacja myśli Wschodu. W rezultacie tych przemian w antropologii duchowości powstała zupełnie nowa perspektywa, w której pojęcia wywodzące się z hinduizmu czy buddyzmu zastąpiły wiele kategorii funkcjonujących od wieków w chrześcijańskiej tradycji Zachodu².

To nowatorskie podejście wyraźnie zaznaczyło się w kulturze polskiej okresu międzywojnia, a w mniejszym stopniu także po 1945 r., co wiązało się z szerokim oddziaływaniem rodzimych ruchów teozoficznych (Trzcinińska, Świerzowska, Szymeczek, 2019), które przyczyniły się do stworzenia ram polskiej duchowości alternatywnej aż do początku lat 70. XX wieku.

Celem artykułu jest charakterystyka tego trendu w kontekście koncepcji uważności. Problematyka, o której tu mowa, jest bardzo rozległa, a teksty teozoficzne wydawane w języku polskim w pierwszej połowie ubiegłego wieku stanowią ciągle mało znany materiał badawczy. W artykule przywołam jedynie kilka przykładów takich publikacji, ilustrujących polską recepcję koncepcji uważności, które zostaną zanalizowane zgodnie z zasadami hermeneutycznej interpretacji tekstu.

Warto przypomnieć, że w międzywojennej Polsce myśl buddyjska była przedmiotem zarówno naukowej dyskusji, jak i indywidualnych zaintere-

¹ Medytacja uważności (*mindfulness*) przez wielu badaczy jest uważana za znaczące wsparcie farmakologicznego leczenia wielu chorób, ponieważ praktyka ta może się przyczynić do wzmocnienia odporności, pomaga też lepiej sobie radzić ze stresem i przepracowywać emocje (Pagnini, Phillips, 2015).

² Tendencję tę trafnie scharakteryzował Bartłomiej Dobroczyński, pisząc: „Młodzi ludzie coraz rzadziej pojmują sens i genezę takich pojęć, jak «niepokalane poczęcie», «kenosis», «duchowe ubóstwo», «trójca święta», «teologia apofatyczna», «asceza», etc. Równocześnie człowiek współczesny coraz częściej używa takich pojęć, jak «satori», «nirwana», «reinkarnacja», «karma», «guru», i robi to – jak twierdzą złośliwi, a wykształceni krytycy – również bez większego zrozumienia” (Dobroczyński, 2009, s. 25).

sowań. W tej religijno-filozoficznej tradycji pojęcie uważności wyraża kilka bliskoznacznych terminów pochodzących z języka palijskiego, takich jak: *sati*, *sampajañña*, *appamada*. Ostatnie z wymienionych słów, oznaczające „uważność”, a także „czujność”, stanowi kluczowe pojęcie w jednym z najważniejszych tekstów buddyjskich, którym jest *Dhammapada*, zawierająca zbiór mów Buddy (Brough, 2001). Przed wojną na język polski tekst ten przetłumaczył Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński (1881–1961)³. Nieopublikowany przekład *Dhammapady* przygotował również Józef Jankowski (1865–1935), zafascynowany ezoteryzmem poeta, pisarz i tłumacz⁴. Znamienne, że żaden ze wspomnianych autorów nie użył w przekładzie pojęcia *appamada* słowa „uwaga” lub „uważność”, zastępując je terminami „powaga” oraz „żarliwość”⁵, zasadniczo zmieniając tym wyjściowy sens zarówno źródłowego określenia, jak i całego tekstu. W rezultacie przedwojenny przekład *Dhammapady* nie wprowadził kategorii uważności do rodzimego obiegu kulturowego ani w kontekście naukowym, ani w odniesieniu do duchowości.

Problem ten pojawił się natomiast w tekstach teozoficznych. Inicjatorka i *spiritus movens* TT, Helena P. Bławatska (1831–1891), pozostawała pod dużym wpływem buddyzmu, zdecydowała się nawet na konwersję na tę religię. Ten zwrot był wyrazem jej sprzeciwu wobec kryzysu wiktoriańskiej

³ Przekład ten został opatrzony podtytułem *Ścieżki prawdy Buddy* (Michalski-Iwieński, 1925). Na marginesie tych rozważań warto wspomnieć, że Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński był znanym polskim indologiem, tłumaczem i encyklopedystą, interesował się również nową duchowością. Przetłumaczył i opatrzyl komentarzem jedną z popularnych książek Prentice’a Mulforda (1910).

⁴ Józef Jankowski interesował się filozofią mesjanistyczną (założył i prowadził Instytut Mesjanistyczny im. J.M. Hoene-Wrońskiego), alchemią, propagował koncepcje Paula Sédira (1871–1926). Należał do najbardziej znanych ezoteryków polskiego międzywojnia. Dokładna data tego przekładu *Dhammapady* nie jest znana, toteż w zbiorach Biblioteki Narodowej określony został jedynie szeroki przedział czasowy, kiedy tłumaczenie to powstało (Jankowski, 1900–1935). Tłumaczenie zostało przygotowane przy wsparciu któregoś z przekładów tego źródła na języki europejskie. Tekst ten wymaga jeszcze krytycznego opracowania.

⁵ Kluczowy tekst dotyczący kwestii uważności znajduje się w wersach 21–22 *Dhammapady*. W tłumaczeniu Michalskiego-Iwieńskiego (1925, s. 6) fragment ten brzmi: „Powaga znaczy nieśmiertelność, a niepoważność znaczy śmierć,/ W kim jest powaga, ten umrzeć nie może, kto bez powagi,/ ten jest już umarły. Gdy mędrzec pozna ostatecznie to, co zawarte jest w powadze,/ W powadze szczęście swoje znajdzie, radosny pójdzie w ślad szlachetnych”. Natomiast Józef Jankowski pisał: „Żarliwość jest drogą do Nirwany. Gnuśność jest dniem śmierci. Żarliwy nie umiera, gnuśny jest jak gdyby umarły. Mądry, znający władzę żarliwości, upodobuje ją robić, napawając się losem człowieka zacnego (Jankowski, 1900–1935). Najbliższy oryginałowi wydaje się współczesny przekład Łukasza Trzcińskiego (2002, 220): „Uważność jest ścieżką nieśmiertelności, rozproszenie zaś to ścieżka śmierci. Uważny nie umiera, nieuważny jakby już umarł. Rozumiejąc dokładnie powyższą różnicę, mędrzec, który znajduje radość w byciu ciągle uważnym, znajdzie miejsce wśród Szlachetnych (aria)”.

religijności na Zachodzie, a także materialistycznej postawy propagowanej w nauce (Bevir, 1994; Lachman, 2012). Jednocześnie koncepcje buddyjskie, do których można znaleźć wiele odniesień w tekstach tej autorki, interpretowała ona w sposób dość swobodny. Czuła się do tego uprawniona, powołując się na przekaz wiedzy, jaki miała otrzymać w czasie swojej rzekomej podróży do ukrytej w Himalajach siedziby mahatmów. Jak twierdziła, zapoznała się tam z dziełami spisаныmi w archaicznym języku senszar, które później stały się podstawą jej najważniejszego dzieła, *Doktryny tajemnej* (Bławatska, 1888)⁶. Teozofka uważała, że sanskryt jest najbliższy temu językowi pradawnej mądrości, której podstawy zamierzała zrekonstruować i przypomnieć.

Twierdziła, że fragmenty tych legendarnych nauk znalazły się w *The Voice of the Silence*, niewielkiej książeczce wydanej w 1889 r., dlatego wprowadziła do angielskiego tekstu liczne transkrypcje sanskryckich terminów, wyjaśniając obszerniej ich sens w przypisach. Staraniem polskich teozofów *Głos milczenia* ukazał się w polskim tłumaczeniu już w 1913 r. (Bławatska, 1889; 1913)⁷.

W pierwszym polskim przekładzie tego dziełka oryginalny styl nie został w pełni utrzymany, ponieważ sanskryckie słowa zostały usunięte z tekstu głównego, zachowano je natomiast w przypisach, gdzie znalazły się również szczegółowe wyjaśnienia ich znaczeń. Oryginalnej edycji pozostała natomiast wierna Wanda Dynowska (1888–1971), charyzmatyczna liderka Polskiego Towarzystwa Teozoficznego działającego w okresie międzywojnia, która w 1935 r. wyjechała do Indii (Trzcińska, 2019). Jej tłumaczenie zostało wprowadzone opublikowane dopiero w latach 50. w serii „Biblioteka Polsko-Indyjska”, którą prowadziła wraz z Maurycym Frydmanem (1901–1977), można jednak przypuszczać, że w międzywojniu treść tej znaczącej publikacji była znana członkom polskiej sekcji TT w takiej właśnie formie, zwłaszcza że Dynowska prowadziła wiele spotkań poświęconych lekturze tekstów kluczowych dla teozoficznej duchowości.

Teozofowie głosili, że jednym z najważniejszych postulatów ich ruchu było ujawnianie różnych nauk tradycji ezoterycznych, starannie ukrywanych we wcześniejszych epokach, co nie oznaczało jednak, że ich propozycja du-

⁶ Nazwisko Heleny Bławatskiej pojawia się w literaturze źródłowej w kilku zapisach. W literaturze anglojęzycznej dominuje transkrypcja „Blavatsky”. W języku polskim stosowano wcześniej formę „Bławacka”, natomiast obecnie przyjęto zapis „Bławatska”. Wszystkie trzy warianty występują w bibliograficznych adresach książek tej autorki, przywoływanych w niniejszym artykule, żeby więc uniknąć zamieszania, w przypisach stosuję najpowszechniejszą obecnie w polskiej literaturze przedmiotu wersję „Bławatska”, natomiast w bibliografii w nawiasach kwadratowych wprowadzam oryginalne zapisy.

⁷ Do *Głosu Milczenia* dołączono również inne utwory, takie jak: *Dwie drogi*, *Siedem wrót* i *Z tajemnych ksiąg hinduskich* (Bławatska, 1913). Wszystkie te teksty Bławatska miała znaleźć w ukrytych archiwach tybetańskich.

chowego rozwoju należała do łatwych. Lektura przywołanej książki w pełni potwierdza te ambicje, Bławatska zadedykowała ją zresztą „Nielicznym”. Już na samym początku pisała: „Ktokolwiek usłyszeć głos milczenia pragnie, kto pojąć go zechce, powinien osiągnąć zupełne skupienie” (Bławatska, 1913, s. 13). Tytułowy „Głos milczenia”, wyjaśniany również jako „Głos w Dźwięku Duchowym” (Bławatska, 1913, s. 69), był swobodnym tłumaczeniem sanskryckiego pojęcia *nada*, oznaczającego pierwotny dźwięk, niesłyszalny w wymiarze fizycznym. W wielu systemach indyjskich, np. w śiwaizmie, termin ten ma znaczenie kosmogoniczne. Bławatska zachęcała więc do praktyki w istocie mistycznej i właściwie niedostępnej dla cielesnych zmysłów, stąd tak ważne stało się w tych ćwiczeniach dążenie do „skupienia” (ang. *the concentration*), będącego w tym przypadku tłumaczeniem pojęcia *dhāraṇā*.

Ta ostatnia kategoria występuje w jodze i oznacza „przykucie uwagi”, czyli „związanie świadomości” z pewnymi miejscami w ciele lub „z przedmiotem świadomościowym zewnętrznym” (Cyboran, 1986, s. 131–132 i 399), określając stan głębokiej integracji różnych wymiarów istnienia. Bławatska nieco inaczej wyjaśniała to pojęcie. Pisała, że kategoria ta ujmuje stan wyrażający „głębokie i zupełne skupienie myśli na przedmiocie wewnętrznym, połączone z całkowitym oderwaniem się od zewnętrznego świata zmysłów” (Bławatska, 1913, s. 70). Uznawała, że kosmogoniczny dźwięk boskiego prasałwa daje się usłyszeć jedynie w duchowej przestrzeni jaźni. Dojście do pozazmysłowego poznania zyskało więc sens immanentny oraz autosoteriologiczny, gdyż praktyka poszukiwania pradžwięku miała inicjować duchowy powrót adepta teozofii do mitycznego początku rzeczy, w którym zanikają karmiczne obciążenia, a człowiek staje się zdolny do urzeczywistnienia w swoim życiu natury Absolutu⁸.

Annie Besant (1847–1933), następczyni Bławatskiej, od 1913 r. pełniąca funkcje prezydenta TT, zainicjowała ważną reorientację światopoglądową

⁸ W tym założeniu można dopatrywać się pewnych nawiązań do duchowości hezychastów, która, być może, stanowiła jedną z inspiracji Bławatskiej. W prawosławiu kategoria czujności (gr. *νήσις*), odnosząca się do umiejętności rozróżniania dobrych i złych myśli i czynów, a jednocześnie utrzymania stanu wewnętrznego skupienia w procesie doświadczenia mistycznego, stała się ważnym słowem-kluczem ruchu hezychastycznego (Leśniewski, 2006, s. 266–273). Przyjmowana przez Helenę Bławatską koncepcja pradžwięku wydaje się stosunkowo bliska tak ujmowanej chrześcijańskiej idei Logosu, objawiającego się w przestrzeni serca, chociaż jej interpretacja ma w pismach teozofki zawsze charakter synkretyczny i jako taka daleka jest od założeń chrześcijańskiej ortodoksji. Warto przy okazji wspomnieć, że w centrum TT w Adyarze w Indiach zachowała się należąca do Bławatskiej mała podróżna ikona z przedstawieniem Przemienienia Chrystusa na górze Tabor, które w prawosławiu uznano za wzorzec mistycznej transformacji. Richard A. Hutch (1980) udowodnił, że w nowoczesnej teozofii Bławatskiej było wiele inspiracji zaczerpniętych z obszaru prawosławia, jak i z szamańskich religii obecnych w imperium rosyjskim.

tej organizacji. Wiązała się ona m.in. z tym, że w obszarze ezoterycznego synkretyzmu religijnego przedstawicielom drugiego pokolenia teozofów znacznie bliższe stały się koncepcje związane z hinduizmem niż z buddyzmem (Grover, Ranjana, 1993; Taylor, 1991; Wessinger, 1988). Z tradycji hinduizmu wyrósł również Jiddu Krishnamurti (1895–1986), uznany początkowo przez członków TT za mesjasza i buddę przyszłości. Wątek praktyki skupienia pojawił się w teozoficznym bestsellerze jego autorstwa, którym była książka zatytułowana *U stóp Mistrza* z 1910 r. Zawartą w niej treść miał przekazać nastoletniemu wówczas chłopcu jeden z mahatmów⁹. Miało to wielkie znaczenie, ponieważ autorytet mistrzów Białego Bractwa, istniejącego niejako poza czasem i przestrzenią, a jednak wpływającego na bieg dziejów ludzkości, uchodził wówczas w środowisku teozoficznym za niepodważalny (Johnson, 1994).

Krishnamurti zwracał w tej książce szczególną uwagę na misję teozofów w świecie. Od swoich czytelników wymagał samodyscypliny, wytężonej pracy nad wolą i wielu wyrzeczeń. W tej perspektywie każde, najdrobniejsze działanie stawało się praktyką duchowości, a jej podstawowym narzędziem było ćwiczenie koncentracji i uwagi. Mistrz przywołany w jego książce nauczał: „I jeszcze w jednym musisz opanować swą myśl: nie pozwalaj jej się rozpraszać. Cokolwiek robisz, staraj się skupić na tym całą swą uwagę, by wykonane było jak najlepiej. Nie pozwalaj, by umysł twój pozostawał beczynny. W głębi jego miej zawsze myśli dobre, które by w każdej swobodnej chwili mogły wysunąć się na pierwszy plan” (Krishnamurti, 1919, s. 48).

Krishnamurti, inaczej niż Bławska, pisał o koncentracji praktykowanej w czasie codziennych i – przynajmniej na pierwszy rzut oka – całkiem zwyczajnych zadań, wplecionych w prowadzenie bieżących spraw. Jednocześnie on sam, a także jego uczniowie zachęcali do aktywnego udziału w kreowaniu świata, wykraczającego poza dotychczasowe normy i przekonania, a także do odnajdywania *sacrum* poza konwencjonalnymi wyobrażeniami religijnymi, na drodze osobistego doświadczenia.

Przykładem takiego nowatorskiego podejścia stała się książka Ernesta Wooda (1883–1965) zatytułowana *Koncentracja*, polecana w środowisku teozoficznym jako wypróbowany podręcznik ćwiczenia umysłu (Wood, 1924). Wood napisał ją w czasie swojego pobytu w centrum TT w Adyarze w 1913 r. Autor był gorącym zwolennikiem nowoczesnej pedagogiki propagowanej przez teozofów, a zainicjowanej przez Marię Montessori (1870–1952). W przywoła-

⁹ Opowieść Krishnamurtiego spisał Charles W. Leadbeater (1854–1934), a książka została podpisana pseudonimem młodego teozofa – „Alcyone” (1919; por. Lutyens, 1975, s. 41–44). W Polsce publikacja ta ukazała się w 1919 r. i miała kilka wznowień w okresie międzywojnia, po 1945 r. Dynowska wydawała ją również kilkakrotnie w serii „Biblioteka Polsko-Indyjska”.

nej książce uczył, jak uniezależnić się od nadmiaru bodźców, roztargnienia i natrętnych myśli przez systematyczny trening woli oraz wyobraźni, a przede wszystkim dzięki świadomemu prowadzeniu uwagi, którą metaforycznie nazywał „małą rybką” zanurzoną w bezkresnym oceanie świata. Uważał, że powodzenie w różnych sferach życia, np. w biznesie czy handlu, gwarantuje ćwiczenie „skupienia”/„koncentracji” (w książce te pojęcia występują zamienne) „na jednym celu, myśli, uczuciu, czynie” (Wood, 1924, s. 6). Jednocześnie zalecał systematyczne wykonywanie prostej gimnastyki, mającej wspierać pracę nad umysłem i siłą woli.

Celem tych praktyk było ukształtowanie nowego człowieka, pielęgnującego zindywidualizowaną duchowość w miejsce tradycyjnej religijności. Podobnie jak wielu innych członków TT, Wood był pasjonatem myśli Wschodu, szczególnie interesował się jogą, której poświęcił kilka swoich prac (Wood, 1948; 1954). Do jogicznych inspiracji przyznawał się również w omawianej książce, ale zaznaczał, że usunął z tekstu zbyt wyraźne nawiązania do tego systemu, które jego zdaniem mogły uchodzić na Zachodzie za kontrowersyjne, a w rezultacie przeszkadzać w osiągnięciu właściwego celu, czyli poznania samego siebie. W zamian proponował neutralny język i uniwersalne ćwiczenia. Mówił wprawdzie o Boskiej Istocie, przyznawał jednak, że obrazy tego bytu należą do ograniczających przekonań i mają rodowód kulturowy. Jego zdaniem subiektywne „ja” stanowi przejaw wiecznej boskiej jaźni, w której granica między światem a jednostkowym umysłem zostaje zniesiona¹⁰.

W 1929 r. Krishnamurti zrezygnował ze wszystkich przypisywanych mu godności i opuścił szeregi TT. Jednocześnie radykalizował swoje poglądy dotyczące duchowości, podkreślając rewolucyjne znaczenie duchowego wyzwolenia (Dhopeshwarkar, 1970). Nie został wprawdzie agnostykiem, a tym bardziej ateistą, jednak coraz mocniej występował przeciwko powszechnym (zwłaszcza na Zachodzie) wzorcom religijności, zarówno w ujęciu doktrynalnym, jak i pobożnościowym, które jego zdaniem jedynie zasłaniały prawdę. Zaniechał też powoływania się na mahatmów. Dominującym wątkiem jego nauk pozostało natomiast doświadczanie życia „tu i teraz” oraz ćwiczenie uważności, rozumianej jako integralna ścieżka rozwoju osobistego. Co istotne, w przedstawieniu tej praktyki zanikła tak charakterystyczna dla kultury Zachodu opozycja ducha i ciała, a także *sacrum* i *profanum*. Praktykowanie

¹⁰ Cel tej praktyki był przez niego wielokrotnie opisywany, np.: „Pojęcie przedmiotu kontemplacji jako czegoś istniejącego poza mną, a podległego mojej obserwacji, jest również absurdem. Nie ma linii, ani też przegrody, tam gdzie «ja» się kończy, a zaczyna «tamto». Różnica między przedmiotem a podmiotem znika, gdy uświadomimy sobie, że jedno i drugie są jak gdyby dwoma końcami tego samego kija, albo że «ja» jest stałym niezmiennym świadkiem wszystkich zmian i przemian w samym sobie” (Wood, 1924, s. 118).

duchowości miało prowadzić do doświadczenia jedności człowieka, świata i Absolutu, a możliwej do uchwycenia w zasadzie w każdej chwili w rezultacie odpowiedniego treningu uważności.

Śladem Krishnamurtiego podążyło wielu polskich zwolenników teozofii, a jego koncepcje nie straciły na aktualności po 1939 r. Świadectwo tego zainteresowania można znaleźć np. w wojennych wspomnieniach Eweliny Karasiówny (1895–1965), jednej z najbardziej znanych polskich teozofek, która opisała własne ćwiczenia duchowości podejmowane w czasie okupacji niemieckiej: „Chodząc ulicami Warszawy w owe pamiętne, pełne intensywnego życia dni okupacji, obserwowałam swe myśli. Aby zatrzymać ich potok i znaleźć choćby jakiś pierwszy punkt wyjścia, starałam się sprowadzić uwagę do wrażeń jedynie, do spostrzeżeń. Idzie Niemiec; szczeka pies; dudni tramwaj; ta dziewczynka ma czerwoną sukienkę. I zanim zdążyłam spostrzec [myśl] już rozwijała się i biegła dalej i biegła drogą skojarzeń [...]. Rzadko mi się udawało złapać myśl w chwili, gdy pojawiała się w umyśle, najczęściej chwytalam ją niemal w jej końcowym etapie, jakby «za ogonek» i cofając się wzdłuż jej biegu, wracałam do spostrzeżenia, które ją wywołało. [...] Czułam, że krok mój staje się rytmiczny, a ruchy harmonijne i spokojne; wzruszenia znikły, myśl zacichła, tak aż «zbędnym stał się wysiłek myślenia», i była jakaś przedziwna pełnia” (Karasiówna, 1957, s. 11–12).

Jak podkreślała Karasiówna, ćwiczenia zalecane przez Krishnamurtiego doprowadziły ją do doświadczenia „ciszy umysłu” (Karasiówna, 1957, s. 12), osiągniętej dzięki dogłębnemu przeżyciu chwili obecnej, uchwyconej poza kontekstem myśli i emocji. Uważała, że udało jej się wówczas przekroczyć mechanizmy zorientowanej dualistycznie percepcji i osiągnąć stan ducha wiodący do poznania istoty rzeczywistości.

Po 1945 r. ruch Krishnamurtiego zyskał znaczny wpływ na formowanie się współczesnej duchowości Zachodu. Popularyzacji jego przekonań, określanych mianem „nowej nauki” (Dhopeshwarkar, Dynowska, 1955), patronowali Dynowska i Frydman, wspierający w Indiach kolejne polskie publikacje poświęcone tej kwestii. Dynowska jasno określiła cel najważniejszej praktyki zalecanej przez Krishnamurtiego: „Samo-opanowanie w myślach nazywa się *czystością* i ciszą myśli. Jest to taki naturalny spokój myśli i duszy, [...] gdyż spokój ów płynie samorzutnie z ujrzenia Rzeczywistego i zarzucenia węń kotwicy, co jest znów naturalnym wynikiem bez-interesowności, gdy nie ma pożądań myśli i czucia stają się ciche i głębokie” (Dynowska, 1960, s. 31).

W PRL-u koncepcje te nie wyszły poza wąską grupę pasjonatów ezoteryzmu. W tamtym okresie w środowisku polskim na ogół nie brano jednak pod uwagę pism Krishnamurtiego poświęconych kwestiom naukowym czy działaniom społecznym, których było bardzo wiele, koncentrując się przede

wszystkim na jego przekazie związanym z duchowością¹¹. W dużej mierze decydował o tym słaby dostęp do alternatywnych wydawnictw w Polsce. Ponadto radykalna postawa Krishnamurtiego wobec tradycyjnych modeli religijności, a także jego postulaty szukania wolności w oderwaniu od kwestii przynależności narodowej okazały się obce dla wielu zwolenników ezoteryzmu w powojennej Polsce, dotkniętych prześladowaniami reżimu komunistycznego z powodu swoich poglądów religijnych i społeczno-politycznych (Łagosz, 2017).

Warto jeszcze wspomnieć, że w latach 50. XX wieku w polskiej duchowości alternatywnej ważne miejsce zajęła koncepcja uważności Śri Ramany Maharishiego (1879–1950) (Osborne, 2014; Trzciński 1999; 2012), również popularyzowana przez Dynowską i Frydmana. Nauki tego guru cieszyły się dużym zainteresowaniem w Indiach i na Zachodzie, miał on również wielu oddanych słuchaczy wśród członków TT (Brunton, 1939, s. 219–220). On sam był jednak daleki od teozofii i pozostał wierny tradycji religijnej hinduizmu, której zasad pieczołowicie przestrzegał w swoim aśramie. Jego uczniowie uważali go za wcielenie Boga, twierdząc, że misję Maharishiego można porównać do działań Buddy czy Chrystusa, chociaż nie zapoczątkował on nowej religii, ucząc tylko indywidualnych praktyk rozwoju duchowego, uznanych za możliwe do realizacji w mrocznym czasie końca epoki, czyli Kalijugi.

Nauki głoszone przez Maharishiego znacznie różniły się nie tylko od tradycji Zachodu, lecz także od propozycji nowoczesnej duchowości teozoficznej oraz od koncepcji propagowanych przez Krishnamurtiego. Hinduski nauczyciel nie szukał bowiem integracji ducha i ciała. Jako reprezentant koncepcji niedwoistości Adwajtawedanty uznawał, że tym, co istnieje, jest Brahman (Absolut), do odkrycia którego może prowadzić jedynie poznanie prawdziwej natury człowieka, czyli Atmana (Jaźni). Jego zdaniem można było to osiągnąć dzięki medytacji (*vičara*), skoncentrowanej na pytaniu „kim jestem”. Tym samym Maharishi uważał ciało za element należący do sfery złudzenia, pogrążonej w pełnym bólu przemijaniu. Z tego też względu słynny guru nie zwracał większej uwagi na potrzeby ciała, wskazując na fundamen-

¹¹ Dopiero w końcu lat 80. XX wieku niektóre jego pisma ukazały się w Wydawnictwie Pusty Obłok, czasem opatrzone adnotacją „Do użytku wewnętrznego”. W tej serii wydano również teksty Krishnamurtiego poświęcone duchowości (Krishnamurti, 1986a; 1986b), przetłumaczone m.in. przez Franciszka Urbańczyka (1900–1076), jednego z członków przedwojennego TT w Polsce. Były to głównie książki poświęcone problematyce wychowania (Krishnamurti, 1986a; 1987; 1989). Natomiast w latach 90. ukazały się jego dialogi z Davidem Bohmem (1917–1992) (Krishnamurti, Bohm, 1994). Wcześniej, w latach 70. XX wieku, do Polski docierały taśmy z nagraniami wystąpień Krishnamurtiego. Jednakże ich odbiór był możliwy jedynie w wąskim kręgu osób znających język angielski i pozostających w towarzyskim kontakcie z osobami wyjeżdżającymi na Zachód, które przywoziły te materiały.

talną rolę praktykowania stanu skupienia: „Stan skupienia, medytacji, jest twą prawdziwą naturą. Nazywasz to dziś medytacją, bo istnieją w tobie inne myśli, pochłaniające twą uwagę; ale gdy myśli te znikną, pozostaniesz sam ze sobą, tj. w stanie skupienia wolnym od wszelkich myśli i to właśnie jest twą istotną naturą; a teraz usiłujesz osiągnąć ten stan, odsuwając inne myśli, i to odsuwanie nazywasz medytacją. Ale gdy trwasz czas dłuższy w tej praktyce, twa istotna natura okazuje się być prawdziwym, najgłębszym skupieniem” (Dynowska, 1959, s. 43).

Warto podkreślić, że dla wielu słuchaczy Maharishiego jego nauki nie stały w sprzeczności z koncepcjami Krishnamurtiego, dopełniając się wzajemnie. Jednocześnie wyjaśnienie jego poglądów ludziom nieposiadającym dobrej lub choćby podstawowej wiedzy na temat kultury Indii rodziło liczne trudności. Wydaje się, że polscy odbiorcy zwracali uwagę przede wszystkim na swoistą hagiografię Maharishiego, który stawał się w ich oczach świętym cudotwórcą nauczającym w duchu „filozofii wieczystej”¹², niezwykle istotnej dla teozofów, a także ezoteryków innych nurtów i wszelkich zainteresowanych niekonwencjonalnymi propozycjami w dziedzinie duchowości. Natomiast jego niechęć do materii znalazła zrozumienie w kontekście ciągle jeszcze żywej w tamtym czasie w Polsce romantycznej gnozy związanej z ideą wielkiej transformacji Ducha, do której miała również prowadzić nauczana przez tego guru medytacja.

Podsumowując, można stwierdzić, że ważną inspiracją koncepcji i praktyki uważności w kulturze polskiej pierwszej połowy XX wieku stały się teksty popularyzowane przez ludzi związanych z ruchem teozoficznym. W źródłach tych znajdziemy zarówno ezoteryczną reinterpretację idei immanencji *sacrum*, jak i programy alternatywnej duchowości, przygotowane do wdrożenia w życiu codziennym. Godna uwagi jest również wyjątkowa trwałość i różnorodność tej niekonwencjonalnej oferty, do czego w dużej mierze przysłużyła się dynamiczna działalność Wandy Dynowskiej, a także Maurycyego Frydmana, którzy wywarli znaczący wpływ na proces upowszechnienia myśli Wschodu w Polsce. Koncepcja uważności, która pojawiła się w naszym kraju wraz z pojawieniem się buddyzmu w latach 70. XX wieku, miała już całkiem inny charakter. Została ona wtedy prawie zupełnie pozbawiona nie tylko romantycznych kontekstów polskiej tradycji, lecz także odniesień do nurtów ezoterycznych, które odegrały w recepcji tej idei tak dużą rolę w okresie wcześniejszym.

¹² Koncepcja „filozofii wieczystej” została zapoczątkowana przez Agostino Steuco w dziele wydanym w 1540 r. Zgodnie z tym założeniem wszystkie systemy religijne i filozoficzne mają wspólne źródło (Schmitt, 1966). Te założenia stały się niezwykle ważnym elementem teozoficznej wizji świata. W 1945 r. książkę poświęconą współczesnej reinterpretacji tej koncepcji wydał Aldous Huxley (2011).

Literatura

- Bławatska H. [Blavatsky H.P.] (1888). *The Secret Doctrine*. T. 1–2. London – New York – Madras: The Theosophical Publishing Company.
- Bławatska H. [Blavatsky H.P.] (1889). *The Voice of the Silence*. London – New York: The Theosophical Publishing Company, <https://www.theosociety.org/pasadena/voice/voice1.htm>.
- Bławatska H. [Bławacka H.] (1913). *Głos milczenia. Dwie drogi. Siedem wrót. Z tajemnych ksiąg hinduskich*. Tłum. S. Widacki. Warszawa: Drukarnia Artystyczna K. Kopytowski.
- Bevir M. (1994). The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 62(3), 747–767.
- Brough J. (2001). *The Gāndhārī Dharmapada*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private.
- Brunton P. (1939). *Ścieżkami jogów*. Przeł. W. Dynowska. Lwów – Warszawa: Książnica-Atlas.
- Campbell B.F. (1980). *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press.
- Cyboran L. (tłum. i oprac.) (1986). *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhasza czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dhopeshwarkar A.D. (1970). *J. Krishnamurti and Mind in Revolution*. Bombay: Chetana.
- Dhopeshwarkar A.D., Dynowska W. (1955). *Dwa głosy o Nowej Nauce*. Madras.
- Dixon J. (2001). *Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England. The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Dobroczyński B. (2009). *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*. Kraków: Nomos.
- Dynowska W. (1959). *Nauka Śri Ramana Mahariszi*. Madras.
- Dynowska W. (1960). *Od Tłumacza*. W: W. Dynowska (tłum.). *Trzy drogowskazy*. Madras.
- Godwin J. (1994). *The Theosophical Enlightenment*. Albany, NY: SUNY Press.
- Grover V., Ranjana A. (red.) (1993). *Annie Besant: Great Women of Modern India – 1*. New Dehli: Deep of Deep Publications.
- Hutch R.A. (1980). Helena Blavatsky Unveiled. *Journal of Religious History*, 11(2), 320–341.
- Huxley A. (2011). *Filozofia wieczysta*. Tłum. J. Prokopik, K. Środa. Kraków: Biblioteka Nowej Ziemi.
- Jankowski J. (tłum.) [ok. 1900–1935]. *Dhammapada. Rękopis*. <https://polona.pl/item/dhammapada,MTg3MzkzNDE/0/#info:metadata> [dostęp: 12.10.2020].

- Johnson K.P. (1994). *The Masters Revealed. Madame Blavatsky and the myth of the Great White Lodge*. Albany, NY: SUNY Press.
- Karasiówna E. (oprac.) (1957). O Krishnamurtim. Myśli, cytaty, streszczenia. W: *Różne głosy o nowej nauce*. Madras.
- Krishnamurti J. [Alcyone] (1919). *U stóp Mistrza*. [Tłum. W. Dynowska]. Warszawa – Kraków: „Adyar” Spółka Wydawnicza Dziej Teozoficznych.
- Krishnamurti J. (1986a). *Jedyna rewolucja*. Tłum. A. Witkiewicz. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J. (1986b). *Wolność od znanego*. Tłum. E. Sioma-Oświecimska, F. Urbańczyk. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J. (1987). *Listy do szkół*. Tłum. A. Domańska, D. Chwastniewska. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J. (1989). *Wychowanie a sens życia*. Tłum. B. Pożaroszczuk, F. Urbańczyk. Warszawa: Pusty Obłok.
- Krishnamurti J., Bohm D. (1994). *Wolność od czasu Trzyście dialogów*. Wrocław: Thesaurus Press.
- Lachman G. (2012). *Madame Blavatsky. The Mother of Modern Spirituality*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.
- Leśniewski K. (2006). „Nie potrzebują lekarza zdrowi...” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lutyens M. (1975). *Krishnamurti: the years of awakening*. Boston: Shambhala Publications.
- Łagosz Z. (2017). Aparat represji wobec ezoteryków i ugrupowań ezoterycznych – zarys problematyki. W: A. Świerzowska, I. Trzcńska (red.), *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury* (s. 47–58). Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner.
- Michalski-Iwieński S.F. (tłum.) (1925). *Dhammapadam. Ścieżka Prawdy Buddy*. Warszawa: Wydawnictwo Ultima Thule.
- Mulford P. (1910). *Przeciw śmierci*. Tłum. S. Michalski. Warszawa: Księgarnia M. Arcta.
- Osborne A. (2014). *Ramana Arunačala*. Tłum. S. Ziemiński. Warszawa: Hennesey.
- Pagnini F., Phillips D. (2015). Being mindful about mindfulness. *The Lancet Psychiatry*, 2(4), 288–289.
- Schmitt Ch.B. (1966). Philosophia perennis from A. Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 27, 505–532.
- Taylor A. (1991). *Annie Besant: A Biography*. London: Oxford University Press.
- Trzcńska I. (2019). Wanda Dynowska in the Testimonies of Other Female Theosophists. W: A. Świerzowska (red.), *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues* (s. 117–137). Gdańsk: Gdańsk University Press.
- Trzcńska I., Świerzowska A., Szymeczek J. (2019). Z dziejów polskiej teozofii. W: M. Rzczycka, I. Trzcńska (red.), *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*. T. 1: *Teozofia i antropozofia* (s. 38–130). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Trzcński Ł. (1999). Mędrzec z Góry Świętego Płomienia. *Znak*, 533(10), 74–83.
- Trzcński Ł. (tłum. i oprac.) (2002). Dhammapada. W: M. Kudelska (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów* (s. 219–223). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

-
- Trzciński Ł. (2012). Problem ateizmu w filozofii indyjskiej: Śri Ramana Maharishi i Nisargadatta Maharaj. W: J. Guja (red.), *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*. (s. 31–47). Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner.
- Wessinger C.L. (1988). *Annie Besant and Progressive Messianism, 1847–1933*. Lewiston – New York: Edwin Mellen Press.
- Wood E. (1924). *Koncentracja*. Tłum. Z.W. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Adyar”.
- Wood E. (1948). *Practical Yoga, Ancient and Modern*. New York: E.P. Dutton & Co.
- Wood E. (1954). *Great Systems of Yoga*. New York: Philosophical Library.