



UMCS

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Dziedzina: **Nauki Humanistyczne**

Dyscyplina: **Filozofia**

Robert Trochonowicz

nr albumu: 261005

**Koncepcja wydarzenia transformującego w myśli Jiddu
Krishnamurtiego. Krytyczna rekonstrukcja przy użyciu
podejścia interdyscyplinarnego i porównawczego
(Jiddu Krishnamurti's concept of a transformative event. A criti-
cal reconstruction through an interdisciplinary and comparative
approach)**

Rozprawa doktorska przygotowywana pod kierunkiem naukowym
dra hab. Grzegorza Polaka

w Instytucie Filozofii

LUBLIN, 2024

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE.....	5
Zagadnienie transformacji	5
Drugi Krishnamurti	9
Filozofia umysłu i buddyzm	11
Materiały źródłowe i uwagi metodologiczne	12
Dotychczasowy stan badań	14
Struktura pracy	16
1 BIOGRAFICZNA ANALIZA PRZEMIANY JIDDU KRISHNAMURTIEGO....	20
1.1. Towarzystwo Teozoficzne	20
1.2. Wczesnego życie i „proces” Jiddu Krishnamurtiego	23
1.2.1. Transformacja	24
1.2.2. Problem niespójności między nauczaniem a życiem	29
1.2.3. Relacja pomiędzy życiem i transformacją	32
1.3. Istota przemiany	37
2 WSTĘPNA REKONSTRUKCJA TEORII JAŻNI I TEORII WYDARZENIA TRANSFORMUJĄCEGO.....	41
2.1. Analiza pojęcia jaźni w myśli Krishnamurtiego	41
2.2. Wiedza jako fundament jaźni	51
2.3. Dwie modalności	55
2.4. Definicja wydarzenia transformującego	58
2.5. Potencjalne trudności	60
3 DALSZĄ REKONSTRUKCJA TEORII JAŻNI I TEORII WYDARZENIA TRANSFORMUJĄCEGO.....	63
3.1. Memosfera i wirusy umysłu	63
3.2. Mem – jednostka wiedzy kulturowej	65
3.3. Teoria memowa a teoria jaźni	73
3.3.1. Komputacjonizm	79
3.3.2. Świadomość	82
3.4. Jaźń jako selfpleks – Blackmore, Dennett, Krishnamurti 83	
3.5. Między ideą transformacji a faktem transformacji	88
3.5.1. Hiper-mem i przeciw-mem	90
3.6. Potencjalne trudności	95
3.7. Uwagi końcowe	99

4	REKONSTRUKCJA SYTUACJI EGZYSTENCJALNEJ CZŁOWIEKA PRZED PRZEMIANĄ.....	101
4.1.	Ucieczka od tego, co jest	101
4.2.	Poszukiwanie tego, co być powinno	106
4.3.	Supermechanizm ucieczki i poszukiwania	110
5	REKONSTRUKCJA SYTUACJI EGZYSTENCJALNEJ CZŁOWIEKA PO PRZEMIANIE.....	112
5.1.	Aspekt kognitywny	113
5.2.	Aspekt behawioralny	116
5.3.	Intelektualizm etyczny	119
6	REKONSTRUKCJA KONCEPCJI ŚWIADOMOŚCI POZBAWIONEJ WYBORU	122
6.1.	„Świadomość pozbawiona wyboru” jako stan	123
6.2.	„Świadomość pozbawiona wyboru” jako metoda	126
7	REKONSTRUKCJA MODELU CYRKULARNEGO	132
7.1.	Przykład Uppaluri Gopala Krishnamurtiego	135
7.1.1.	Transformacja	138
7.1.2.	Relacja między życiem i transformacją	140
7.1.3.	Wewnętrzna dynamika transformacji	142
7.2.	Autosugestia i wiedza	144
7.3.	Ujęcie cyrkularne jako metafora podróży	147
7.4.	Cyrkularność w nauczaniu Jiddu Krishnamurtiego	150
7.5.	Model cyrkularny i przeciw-mem	156
7.6.	Potencjalne trudności	157
7.7.	Zasadnicza różnica pomiędzy Krishnamurtimi	159
8	ANALIZA PORÓWNAWCZA MYŚLI JIDDU KRISHNAMURTIEGO I WYBRANYCH STAROŻYTNYCH SYSTEMÓW SOTERIOLOGICZNYCH	163
8.1.	Krishnamurti a myśl bramińska	164
8.1.1.	Krytyczna analiza krishnamurtiańskiej koncepcji absolutu	168
8.2.	Budda w nauczaniu późnego Krishnamurtiego	173
8.2.1.	Dharma Krishnamurtiego	179
8.2.2.	Zen i chan a myśli Krishnamurtiego	188
8.2.3.	Buddyzm chan i krytyka modelu linearnego	191
	ZAKOŃCZENIE.....	201
	BIBLIOGRAFIA.....	209

WPROWADZENIE

Przedmiotem tej pracy jest koncepcja transformacji człowieka, będąca centralnym elementem filozofii Jiddu Krishnamurtiego (1985-1986, dalej po prostu Krishnamurti). Krishnamurti i jego myśl, jak mam nadzieję wykaże ta praca, zasługują na nasze zainteresowanie z szeregu istotnych względów.

Krishnamurti był jednym z nielicznych współczesnych myślicieli pochodzących ze Wschodu (ściślej z Indii), podejmujących krytyczną dyskusję tak z tradycyjną koncepcją wyzwolenia lub przemiany, jak również z ich współczesnymi interpretacjami. Jednocześnie proponował on własne, oryginalne i innowacyjne poglądy na ten temat, które zostaną rozwinięte w dalszej części pracy. Dodatkową zaletę stanowi fakt, że poglądy te były przez niego wyrażane przy pomocy stosunkowo prostego i współczesnego języka, na co zwrócił uwagę Dónal Creedon (2017: 130) w swojej książce *The Main of Light: Common Ground and Dividing Lines in the Teachings of Jiddu Krishnamurti and Buddhism*:

Wyjątkowość Krishnamurtiego jako nauczyciela polega na tym, że jest on w pełni współczesny. Nie niesie za sobą żadnego przednowoczesnego i archaicznego bagażu, jaki niosą wszystkie tradycyjne religie. Jego język jest świeży i pozbawiony specjalistycznego słownictwa. Jego poglądy są raczej powiązane ze współczesnymi badaniami naukowymi niż ze starożytnymi mitologiami i filozofiami.¹

Zasadniczym zadaniem niniejszej pracy będzie krytyczna rekonstrukcja poglądów na zagadnienie wewnętrznej transformacji głoszonych przez tego filozofa. To wokół niego, a ściślej mówiąc jego nauczania (ang. *Teachings*), jak sam określał swoją filozofię, będą formułowane nasze wnioski badawcze.

Zagadnienie transformacji

¹ Krishnamurti uniqueness as a teacher is that he is utterly contemporary. He carries none of the premodern and archaic baggage that all traditional religions carry. His language is fresh and devoid of specialist vocabulary. His view is allied to modern scientific inquiry rather than ancient mythologies and philosophies.

Warto na wstępie zauważyć, że nazwanie Krishnamurtiego filozofem byłoby z pewnością nadużyciem, gdybyśmy przez filozofię rozumieli systematyczny, wewnętrznie spójny wywód, mający na celu wypracowanie całościowego obrazu rzeczywistości. Choć ten sposób rozumienia filozofii jest dość często spotykany na Zachodzie, to trzeba wyraźnie powiedzieć, że nie jest on jedynym możliwym. Krishnamurti może być z powodzeniem zaliczany do grona filozofów, ponieważ jego poglądy i aktywność intelektualna obracają się wokół kwestii wewnętrznej transformacji, a konkretnie jej istoty i sposobu, w jaki możliwe jest jej zainicjowanie lub urzeczywistnienie. Ten typ filozofów, których możemy tutaj określić mianem filozofów transformujących celnie scharakteryzował badacz nauczania Krishnamurtiego Alain Hunter (1988: 81) w swojej dysertacji *Seeds of Truth: J. Krishnamurti as Religious Teacher and Educator*:

Filozofowie transformujący nie są w pierwszej kolejności zainteresowani formalną analizą albo metafizycznymi konstruktami, ale raczej przebudzeniem albo wyzwoleniem ludzkich istot. Przyjmują oni praktyczną, soteriologiczną perspektywę.²

W bardzo podobny sposób wypowiadał się o tym typie filozofów transformujących badacz antycznej filozofii zachodniej Pierre Hadot (2000: 338-339), wymieniając listę nazwisk istotnych dla zachodniej tradycji filozoficznej, którą z pewnością moglibyśmy uzupełnić wieloma ważnymi przedstawicielami filozofii wschodniej, łącznie z samym Krishnamurtim:

Montaigne, Kartezjusz, Kant, a warto by było wspomnieć wielu innych myślicieli, tak różnych jak Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marks, Nietzsche, W. Jameson, Bergson, Wittgenstein, Morleau-Ponty i wielu innych jeszcze. Wszyscy oni w ten, czy inny sposób, pojmowali filozofię jako konkretną i praktyczną działalność i jako przekształcenie sposobu życia albo postrzegania świata.

Hadot rozumiał filozofię antyczną, jako formę dyscypliny mającą na celu głęboką przemianę (czyli konwersję) człowieka (Hadot, 2000: 344); (Hadot, 2003: 226, 232, 288)

² *Transformative philosophers are not primarily concerned with formal analysis or metaphysical constructs, but with awakening or liberating human beings. They have a practical, soteriological outlook.*

przy pomocy rozmaitych duchowych ćwiczeń (gr. *áskēsis* lub *melétē*); (Hadot, 2000: 28, 231); (Hadot, 2003: 40-41); (Tubali, 2023: 5 20, 22). Zgodnie z tym podejściem teoretyczne rozważania miały tylko wartość instrumentalną i służyły wyższemu celowi (Hadot, 2003: 292), jakim była przemiana własnego życia w wymiarze działania i postrzegania (Domański w Hadot, 2000: 8); (Hadot, 2003: 12-13, 24). Jak przekonuje w swojej książce *The Transformative Philosophical Dialogue: From Classical Dialogues to Jiddu Krishnamurti's Method*, powołując się na Hadota Shai Tubali (2023: 27, 29), w niektórych przypadkach starania te miały kulminować w dostąpieniu zbawczego doświadczenia. Oto w jaki sposób o tej możliwości wypowiada się sam Hadot (2000: 97) powołując się na znawcę spuścizny Platona Luca Brissona:

Wolno zatem sądzić, że w Akademii istniała wspólna koncepcja nauki jako kształcenia człowieka, jako powolnego i trudnego formowania charakteru, jako „harmonijnego rozwoju” całej ludzkiej osobowości, w końcu zaś jako sposób życia obliczony na „zapewnienie [...] dobrego życia, a więc «zbawienia» duszy.

Ten rodzaj zbawczego doświadczenia pozbawia „duszę wszelkiej formy jednostkowej” (Hadot, 2003: 54), ponieważ według Hadota (2003: 57): „wyzwolone w ten sposób »ja« nie jest już naszą indywidualnością egoistyczną i podległą namiętnościom [...]”.

Powyższy sposób myślenia o filozofii zachodniej pokrywa się z dominującym sposobem interpretowania wschodnich tradycji religijno-filozoficznych, na co zwrócił uwagę już sam Hadot (2000: 292, 349-351) oraz powołujący się na niego Tubali (2023: 87). Większość religijno-filozoficznych systemów Wschodu od początku swojego istnienia podejmowało się wyjaśnienia możliwości i warunków całościowej przemiany człowieka, co z resztą do dzisiaj stanowi ich prawdziwy *raison d'être*. Tradycje te w okresie swojego trwania wytworzyły złożone systemy praktyk medytacyjno-ascetycznych, które systematyzowały wieki doświadczeń oddanych poszukiwaczy wewnętrznej transformacji. Niezmiennym celem tych praktyk była wewnętrzna przemiana człowieka i jego pełne wyzwolenie na właściwie każdym wyobrażalnym poziomie egzystencji.

Pomimo oczywistych różnic, ideały arahanta (*p. arahant/s.arhat*), bodhisattwy (*s. bodhisattva*) albo dźiwanmukty (*s. jīvanmukta*) zdają się posiadać wspólny mianownik, jakim jest przezwyciężenie przywiązania do wąsko pojmowanej jednostkowej tożsamości. Oznacza to, że realizacja powyższych ideałów wiąże się z diametralną

zmianą w sposobie postrzegania samego siebie i swojej relacji do tzw. zewnętrznego świata. W swojej książce *Sens Ja: Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)* Marzenna Jakubczak (2013: 188) w następujący sposób pisze o tym jednoczącym soteriologicznym rdzeniu:

Potrzeba uwolnienia się od ograniczeń *ego*-centrycznej perspektywy postulowana jest powszechnie przez indyjskich filozofów i nauczycieli duchowych, zarówno przedstawicieli szkół hinduskich, jak i buddyjskich czy dżinijskich. Różnice pomiędzy poszczególnymi wyśłowieniami tego uniwersalnego, panindyjskiego postulatu wynikają z rozbieżności w pojmowaniu, czym jest Ja [...], a także na czym polega wyzwolenie się od Ja.

Tak rozumiane wschodnie ideały, do pewnego stopnia pokrywają się z zachodnimi ideałami mędrca lub świętego, co przemawia za postulatem istnienia wspólnego transformującego rdzenia w refleksji filozoficznej obecnej na Wschodzie i Zachodzie. Jak pisze Tubali (2023: 9):

Zatem, sięgając do początków filozoficznych dialogów, odnajdujemy niezwykle istotną perspektywę, która co prawda nie jednoczy Wschodu z Zachodem, ale, co bardziej fundamentalne, ujawnia ich radykalne podobieństwo w rozumieniu filozofii jako transformacji.³

Idąc tym tokiem rozumowania, w naszych rozważaniach potraktujemy możliwość wewnętrznej transformacji człowieka jako fakt ahistoryczny, a więc taki który wykracza, przynajmniej do jakiegoś stopnia, poza uwarunkowania kultury i historii. Tak rozumiana transformacja, stanowi cel jednej z największych ludzkich tęsknot i od tysiącleci pozostaje ważnym przedmiotem intelektualnej refleksji ludzkości. Pytanie o to, czy możliwe jest rozpoczęcie swojego życia na nowo, ale w zupełnie inny i jakościowo lepszy sposób, jest pytaniem niebanalnym i zasługującym na poważną filozoficzną refleksję, której podejmiemy się w niniejszej pracy.

³ Thus, by turning to the origins of the philosophical dialogue, we find a powerful perspective that does not unite East and West but, more fundamentally, reveals a radical commonality in their understanding of philosophy as transformation.

Drugi Krishnamurti

Choć Jiddu Krishnamurti będzie centralnym punktem zainteresowania tej pracy, to nie będzie się ona ograniczała tylko do analizy jego myśli. Jak się przekonamy, w pewnych przypadkach dużą wartość będzie miało zastosowanie podejścia porównawczego i zestawienie Krishnamurtiego z innymi myślicielami i koncepcjami filozoficzno-religijnymi. Z tego powodu postacią, której poświęcimy szczególną uwagę w tej pracy, będzie imiennik Krishnamurtiego, Uppaluri Gopala Krishnamurti (1918-2007, dalej U.G. Krishnamurti), którego również moglibyśmy zaliczyć do grona filozofów transformujących. Jak się przekonamy, biografia i poglądy tego myśliciela ściśle wiążą się z postacią i nauczaniem starszego Krishnamurtiego, a dla nas będą stanowić najważniejszy element naszej strategii porównawczej, przy pomocy której postaramy się rozwiązać pewne istotne trudności związane z rozumieniem nauczania Krishnamurtiego.

Oczywiście ktoś mógłby w tym miejscu zasadnie zapytać, skąd w ogóle pomysł, żeby zestawiać ze sobą tych dwóch myślicieli? Czemu mielibyśmy interpretować starszego myśliciela z punktu widzenia młodszego? Większość badaczy i osób związanych na różne sposoby ze starszym Krishnamurtim, które będziemy przywoływać w tej pracy, milczy na temat U.G. Krishnamurtiego, albo wspomina go jedynie mimochodem, nie poświęcając mu wiele uwagi⁴. Być może powodem tego przemilczenia ze strony sympatyzujących ze starszym Krishnamurtim autorów, była zaciekle krytyka, jaką w stosunku do swojego starszego imiennika często wyrażał U.G. Krishnamurti w późnym okresie swojego życia. Nie wnikając dokładnie w kwestię przyczyn tego przemilczenia, poniżej przedstawię kilka głównych powodów, dla których moim zdaniem warto potraktować postać U.G. Krishnamurtiego poważnie, czyniąc z niego ważny punkt odniesienia w procesie rekonstrukcji i interpretacji nauczania starszego Krishnamurtiego.

Po pierwsze, warto odnotować, że życiorysy i poglądy obydwu Krishnamurtich mają liczne paralele. Badacz, próbując zrozumieć fenomen obydwu tych postaci, musi zauważyć całą gamę zagadkowych zbieżności w ich biografiach, poczynwszy od posiadania takiego samego imienia, a skończywszy na doświadczeniu przemiany wykraczającej poza sferę psychiki i obejmującej także wymiar biologiczny (Jiddu & Bohm, 1999: 82); (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 43). Jak zauważył w książce *The Other*

⁴ Zob. Vernon (2001: 257-258), Rodrigues (2007: 99) Zimbalist & Forbes (2018: 139, 234, 387, 484).

Side of Belief: Interpreting U.G. Krishnamurti biograf U.G. Krishnamurtiego Mukunda Rao (2005: 35, 242-243), historie obu myślicieli przeplatają się ze sobą i ściśle wiążą, a lista podobieństw i zadziwiających koincydencji jest bardzo długa. Jak przekonamy się w dalszej części pracy, analiza tych podobieństw i paraleli pozwoli nam uwypuklić i rozjaśnić pewne znaczące kwestie związane z życiem i myślą starszego Krishnamurtiego, które w innym przypadku pozostałyby niezrozumiałe lub niedostrzeżone.

Po drugie, nieraz bywa tak, że chronologicznie późniejsi filozofowie, stając się ważnymi interpretatorami swoich wielkich poprzedników – nawet jeśli nie byli ich bezpośrednimi uczniami – trwale zmieniają nasz sposób odczytywania tych wcześniejszych myślicieli. Poglądy, które U.G. Krishnamurti głosił po 1967 roku, zmieniają moim zdaniem w sposób zasadniczy sposób rozumienia nauczania starszego Krishnamurtiego na podobnej zasadzie, na jakiej filozofia danego okresu historycznego, zmienia sposób rozumienia wcześniejszych form filozofii. Przykładami, które mogą to obrazować, są relacje pomiędzy takimi przedstawicielami zachodniej tradycji filozoficznej jak: Platon i Arystoteles, Hegel i Marks, albo Nietzsche i Heidegger. Idąc tym tokiem rozumowania, wzięcie pod uwagę życia i myśli U.G. Krishnamurtiego może w istotny sposób zmienić nasze rozumienie postaci i nauczania starszego Krishnamurtiego i tego wszystkiego, co będziemy ujmować przez kategorię wydarzenia transformującego.

Po trzecie, specyficzne cechy nauczania Krishnamurtiego, najczęściej wyrażanego w sposób niesystematyczny i niewyczerpujący, powodują, że jego zrozumienie, rekonstrukcja, a także ocena spójności oraz obiektywnej prawdziwości, jawą się jako zadania niezwykle trudne do wykonania, w sytuacji ograniczenia się jedynie do kontekstu wyznaczonego przez teksty samego filozofa. Krishnamurti był z pewnością myślicielem *sui generis*, którego nie sposób przyporządkować do żadnej znanej tradycji filozoficznej i właśnie z tego powodu analiza porównawcza, która jest dobrze ugruntowaną strategią hermeneutyczną, zwłaszcza w badaniach nad filozofiami Wschodu⁵, może okazać się niezwykle przydatna. Nie chodzi tutaj o porównywanie dla samego porównywania, ani o uzupełnianie luk w myśli Krishnamurtiego, tylko o

⁵ Przykładem zastosowania takiej analizy porównawczej jest praca Grzegorza Polaka *Buddyzm pierwotny a Chan: Medytacja i Wyzwolenie* z roku 2020. W swojej książce Polak porównuje ze sobą tradycje buddyzmu pierwotnego i buddyzmu chan, które, pomimo braku historycznego powiązania między nimi, wykazują znaczące podobieństwo co do najważniejszych elementów doktryny związanych z medytacją i wyzwoleniem. Książka Polaka udowadnia, że analiza porównawcza dokonana nawet na pozornie niepowiązanych ze sobą tradycjach buddyjskich, pozwala na pogłębienie naszego ich zrozumienia.

pogłębienie naszego zrozumienia tego trudnego myśliciela poprzez rozważenie zupełnie nowego punktu widzenia.

Co najważniejsze, pominięcie milczeniem postaci U.G. Krishnamurtiego oznaczałoby zignorowanie człowieka, który – oprócz osobistej znajomości starszego Krishnamurtiego i znakomitej orientacji w jego nauczaniu – był przede wszystkim, być może jedyną osobą, która rzeczywiście mogła osiągnąć przemianę będącą przedmiotem nauczania jego sławnego imiennika. Jeśli przyjmiemy hipotezę, że wewnętrzna przemiana U.G. Krishnamurtiego naprawdę mogła mieć miejsce – choć oczywiście nie jesteśmy tego w stanie udowodnić w sposób ściśle naukowy – to jego losy życiowe oraz poglądy na kwestię przemiany stają się przez to niezwykle istotne dla dogłębnego zrozumienia wewnętrznej dynamiki transformacji, opisywanej przez starszego Krishnamurtiego.

Biorąc to wszystko pod uwagę, sądzę, że próba zrozumienia nauczania Krishnamurtiego w całkowitej izolacji od postaci U.G. Krishnamurtiego, byłaby obciążona zbyt wieloma słabościami, abyśmy mogli pominąć tę ważną postać w naszych rozważaniach.

Filozofia umysłu i buddyzm

Pomimo niewątpliwej obecności pewnych problematycznych i nienaukowych elementów w myśli Krishnamurtiego, będę starał się wykazać, że jego idee odnośnie wydarzenia transformującego wydają się możliwe do pogodzenia z odkryciami z zakresu kognitywistyki, memetyki oraz koncepcji z zakresu filozofii umysłu. Podobnie jak sam Krishnamurti, znacząca część twórców koncepcji reprezentujących powyżej wymienione dyscypliny odnosi się z dużą podejrzliwością w stosunku do zdroworozsądkowego postulatu istnienia realnej, substancjalnej jaźni, często wskazując na jej iluzoryczność czy umowność. Ta kwestia, jak i wiele innych podobieństw, sugeruje możliwość dokonania analizy i rekonstrukcji domniemanego przemienionego sposobu bycia, będącego rezultatem transformacji i drogi – która miałaby do niej prowadzić – w duchu interdyscyplinarności i przy użyciu pojęć z zakresu wspomnianych dyscyplin. Pojawia się zatem interesująca możliwość podjęcia próby daleko posuniętego zintegrowania najważniejszych elementów obecnych w myśli Krishnamurtiego z perspektywą naturalistyczną, dominującą w powyższych dyscyplinach. Pozwoliłoby to na

zapropowanie nowej formy dyskursu dotyczącego transformacji, alternatywnego w stosunku do tradycyjnej religijności i duchowości⁶.

Ponadto w ostatnim rozdziale nasz wywód zostanie uzupełniony o analizę porównawczą myśli Krishnamurtiego i najważniejszych idei buddyzmu pierwotnego oraz japońskiej tradycji buddyzmu zen i chińskiej tradycji buddyzmu chan. Podobnie jak w przypadku dyskursów kognitywistycznych, w dyskursach buddyjskich również mamy do czynienia z postawą dekonstruującą nasze codzienne, zdroworozsądkowe przekonania odnośnie realności substancjalnej, samodzielnie istniejącej jaźni. Obecna w buddyzmie negacja obiektywnego istnienia jaźni i ujęcie jej – podobnie jak czynił to Krishnamurti – jako swego rodzaju konwencji językowej, uzasadnia uwzględnienie tej tradycji filozoficzno-religijnej – w jej różnych wariantach – w ramach naszej analizy porównawczej. Z tego też powodu w naszych rozważaniach przyjmiemy perspektywę, bardzo dobrze ujętą przez byłego premiera Tybetu na uchodźstwie i przyjaciela Krishnamurtiego, lamę Lobsanga Tenzina (Mendizza & Samdhong, 2017: 125), który stwierdził, że: „[...] zrozumienie nauczania Buddy pomoże nam w zrozumieniu nauczania Krishnamurtiego, a zrozumienie nauczania Krishnamurtiego pomoże nam w zrozumieniu nauk buddyjskich”⁷.

Materiały źródłowe i uwagi metodologiczne

W ramach niniejszej pracy podjęta zostanie próba krytycznej analizy oraz systematycznej rekonstrukcji idei filozoficznych obecnych w materiałach źródłowych, związanych z Krishnamurtim. Materiałami tymi są w pierwszej kolejności transkrypty mów Krishnamurtiego oraz wywiadów, które z nim przeprowadzono. W drugiej kolejności istotne będą dla nas opracowania myśli Krishnamurtiego. Obydwa źródła dostępne są niemal w całości jedynie w języku angielskim, co oznacza, że wszystkie ich tłumaczenia na język polski będą mojego autorstwa. Do każdego zamieszczonego cytatu, w przypisie będę zamieszczał jego oryginał w języku angielskim. Ponadto w nawiasach

⁶ Warto zauważyć, że pojęcie „duchowości” posiada szereg konotacji, z których wiele nie jest rozpatrywanych w ramach tej pracy. W niniejszym wywodzie będę używać tego pojęcia w jego znaczeniu potocznym lub związanym z konkretnym kontekstem myśli Krishnamurtiego, w jakim się pojawia. Pozostaje przy nim wyłącznie z powodu jego popularności i braku sensownej alternatywy w języku polskim.

⁷ (...) *understanding Buddha's teachings will help in understanding Krishnamurti's teachings, and understanding Krishnamurti's teachings will help in understanding the Buddhist teachings.*

kwadratowych będę umieszczał moje uzupełnienia tłumaczonego fragmentu sugerujące treści, które nie zostały w nim wyrażone bezpośrednio, ale są w nim zakładane.

Zdecydowana większość materiałów źródłowych funkcjonuje w postaci plików audio i wideo swobodnie dostępnych w Internecie, a część z nich została zredagowana w postaci książek. Liczbę istniejących transkryptów wykładów i rozmów należy liczyć w tysiącach i są one skrupulatnie przygotowywane i publikowane w Internecie przez brytyjską *Krishnamurti Foundation Trust* zajmującą się propagowaniem nauczania Krishnamurtiego. Materiały te nie tworzą jednak uporządkowanej, systematycznej całości i dlatego rekonstrukcja obecnych w nich idei jest istotnym celem naszego wywodu.

Należy zauważyć, że język, jakim posługiwał się Krishnamurti, stopniowo ulegał ewolucji, przez co filozof w różnych etapach swojej działalności w zmieniający się sposób rozumiał pojęcia, których najczęściej używał w swoich mowach. Jego styl uległ pewnemu ujednoliceniu dopiero w okolicach lat 50. dwudziestego wieku, co oznacza, że należy zachować szczególną metodologiczną ostrożność w stosunku do wcześniejszej aktywności myśliciela i wystrzegać się niedostatecznie zniuansowanego podejścia egzegetycznego, które nie bierze pod uwagę tej kwestii.

Część książek sygnowanych nazwiskiem Krishnamurtiego jest w rzeczywistości kompilacją jego mów z różnych miejsc i okresów, dokonanych przez osoby zajmujące się rozpowszechnianiem jego nauczania, takie jak Desikacharya Rajagopal czy Mary Lutyens. Książki te zawierają korekty edytorskie, które w pewnym stopniu zmieniają treść wypowiedzi Krishnamurtiego w stosunku do oryginalnych przemów, których miały być zapisem. Z tego też powodu odnośniki do trzech książek z serii *Commentaries on Living* zawierają nazwisko nie tylko Krishnamurtiego, ale również Rajagopala, który edytował wszystkie trzy części. Istnieją dwa główne powody, dla których umieszczam go w odnośniku do tej pozycji. Po pierwsze wpływ Rajagopala na kształt *Commentaries on Living* jest znacznie większy niż w przypadku innych tego typu prac edytorskich. Rajagopal stworzył swoistą kompilację rozmaitych fragmentów z różnych mów Krishnamurtiego i połączył je ze sobą tematycznie w twórczy sposób. Pomimo tego, że drogi Rajagopala i Krishnamurtiego ostatecznie się rozeszły, to trzeba zaznaczyć, że sam Krishnamurti nigdy nie dezawuował wartości serii *Commentaries on Living*. Po drugie, ilość prac Krishnamurtiego cytowanych w niniejszej pracy jest z oczywistych powodów dość znaczna i jednoczesne przywołanie nazwiska edytora w odnośniku pozwoli na ich (tj. tych prac) szybszą identyfikację. Z tego powodu również w przypadku odnośników

do książek, w których edytorem była Mary Lutyens albo inni autorzy, po nazwisku Krishnamurtiego umieszczam także ich nazwiska⁸.

Pomimo powyższych trudności, w naszych rozważaniach będziemy jednak zakładać istnienie ciągłości co do istoty najważniejszych poglądów Krishnamurtiego, obejmującej różne okresy jego działalności. Ponadto będziemy traktować jako wiarygodne materiały źródłowe, wszystkie prace sygnowane nazwiskiem Krishnamurtiego, których wartości on sam nigdy nie podał w wątpliwość.

Należy również podkreślić, że niniejsza praca nie ma pretensji do ujęcia całej złożoności myśli Krishnamurtiego. Myśliciel ten co prawda koncentrował się głównie na zagadnieniu wewnętrznej przemiany, ale jednocześnie w swoich rozważaniach podejmował inne zagadnienia, mniej lub bardziej powiązane z głównym przedmiotem jego zainteresowań. Wiele z kwestii, którymi jedynie pobieżnie zajmiemy się w naszych rozważaniach, mogłoby stać się tematami oddzielnych prac naukowych – np. bogata analiza struktury doświadczenia i roli języka w jego kreowaniu. Nasze rozważania skupią się jedynie na najbardziej centralnej kwestii myśli krishnamurtiańskiej, jaką bez wątpienia jest postulat całościowej transformacji człowieka. Wszystkie inne poboczne rozważania, które będą pojawiać się w toku naszego wywodu, pozostaną podporządkowane temu jednemu centralnemu zagadnieniu. Biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba podkreślić, że niniejsza rozprawa nie będzie miała charakteru wprowadzenia w myśl Krishnamurtiego. Przeciwnie, będzie ona próbą twórczego i krytycznego rozwinięcia poglądów filozofa, poprzez doprowadzenie ich do swojej ostatecznej logicznej konsekwencji. Oznacza to, że do jej zrozumienia niezbędna będzie pewna, choćby powierzchowna, znajomość myśli krishnamurtiańskiej. Ponadto nieoceniona będzie także znajomość wschodnich tradycji filozoficznych, zwłaszcza jeśli chodzi o tradycję buddyzmu mahajana, w której trudności związane z analizowanymi zagadnieniami również były przedmiotem dyskusji.

Dotychczasowy stan badań

⁸ Warto zauważyć, że w większości prac poświęconych Krishnamurtiemu, w odnośnikach bibliograficznych używane jest imię Krishnamurti, a nie nazwisko Jiddu. W naszej pracy przyjmujemy tradycyjny styl i będziemy używać nazwiska. Spowodowane jest to obecnością postaci U. G. Krishnamurtiego, którego w odnośnikach będziemy oznaczać jego podwójnym nazwiskiem Uppaluri Gopala. Unikniemy w ten sposób niepotrzebnego zamieszania.

Dotychczasowy stan badań nad podjętym tematem trzeba ocenić jako wysoce niezadowolający. Działalność badawcza dotycząca Krishnamurtiego funkcjonuje na obrzeżach akademii lub zupełnie poza nią. Literatura przedmiotu jest bardzo ograniczona, co w dosadny sposób wyraził jeden z nielicznych akademickich badaczy Krishnamurtiego Hillary Rodrigues (1995: 1):

Jeśli weźmie się pod uwagę jego [tj. Krishnamurtiego] subtelny wpływ zarówno na wyższy, jak i na podstawowy poziom społeczeństwa, oraz niezwykłą wartość jego przesłania dla ludzkości, to niedostatek solidnych prac naukowych na temat nauczania Krishnamurtiego nie jest jedynie żenujący, jest on przerażający.⁹

Jeśli chodzi o prace *stricto* akademickie to na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim książka Shai Tubaliego *The Transformative Philosophical Dialogue: From Classical Dialogues to Jiddu Krishnamurti's Method* z roku 2023, w drugiej kolejności książka Hillarego Rodriguesa *Krishnamurti's Insight: An Examination of His Teachings on the Nature of Mind and Religion* z roku 2001 oraz praca Ravindra Shringyego *Philosophy of J. Krishnamurti: A Systematic Study* z roku 1977. Na uwagę zasługuje również dysertacja Alaina Huntera *Seeds of Truth: J. Krishnamurti as Religious Teacher and Educator* z roku 1988 oraz praca Aryela Sanata *The Inner Life of Krishnamurti: Private Passion and Perennial Wisdom* z roku 1999. Do powyższej listy należy dołączyć pokaźną ilość transkryptów rozmów z filozofami i naukowcami oraz kilkadziesiąt artykułów naukowych dostępnych w języku angielskim, z których niestety tylko skromna część prezentuje naprawdę wysoki poziom naukowy.

Sytuacja prezentuje się za to całkiem nieźle, jeśli chodzi o liczne opracowania biograficzne. W pierwszej kolejności trzeba tu wymienić kompleksową trzutomową biografię autorstwa Mary Lutyens, powszechnie uważaną za pracę niezwykle skrupulatną i krytyczną, jak również ważną biografię autorstwa Pupul Jayakar, a także prace Rolanda Vernona, Roshen Dalal, polemiczną książkę Radhy Rajagopal Sloss oraz książki Christine V. Williams i Luisa S. R. Vasa. Dodatkowo należy uwzględnić liczne książki będące zapisem wspomnień osób związanych z Krishnamurtich, takich jak Mary

⁹ *If one considers his subtle influence at both the upper and grass-roots levels of society, and the extraordinary value of his message for humanity, the paucity of sound scholarly work on Krishnamurti's teachings is not merely embarrassing, it is appalling.*

Zimbalist, Scott H. Forbes, Evelyne Blau, Friedrich Grohe, Susunaga Weeraperuma, Michael Mendizza i wielu innych.

W Polsce myśl Krishnamurtiego nie doczekała się do tej pory większego zainteresowania badaczy akademickich. Pewnym wyjątkiem jest wygłoszony przez Grzegorza Polaka w III International conference of Polish Society for Psychology of Religion and Spirituality Psychology – Culture – Biology, w Krakowie w 2016 roku, referat *An innovator or an imitator? A critical assessment of Jiddu Krishnamurti's psychological concepts*. Sam jestem autorem artykułu w języku polskim o Krishnamurcim pt. *Religijna transformacja jako rozwiązywanie aksjologicznych dylematów współczesności w filozofii Jiddu Krishnamurtiego* oraz artykułu w języku angielskim o U.G. Krishnamurcim pt. *Total helplessness: A critical reconstruction of the concept of enlightenment in the philosophy of Uppaluri Gopala Krishnamurti*.

Struktura pracy

W rozdziale pierwszym przedstawiona zostanie pokrótce historia i ideologia niezwykle ważnej organizacji z punktu widzenia życia Krishnamurtiego, jaką było Towarzystwo Teozoficzne. Następnie pokrótce skupimy się na ważnych wydarzeniach z życiorysu samego Krishnamurtiego, co z konieczności będzie tylko powierzchownym omówieniem zagadnienia, ponieważ niniejsza praca poświęcona jest przede wszystkim analizie poglądów filozoficznych prezentowanych przez myśliciela, a nie szczegółowej historii Towarzystwa czy kompleksowej biografii samego filozofa. W związku z tym szkic biograficzny skupi się zwłaszcza na opisach tych niezwykle wydarzeń z życia myśliciela, które mogły mieć związek z jego osobistą transformacją. Analizę biograficzną zamknie próba ustalenia relacji zachodzącej pomiędzy przemianą Krishnamurtiego i jego życiorysem. W zakończeniu tego rozdziału podjęta zostanie próba określenia najważniejszej cechy analizowanej przez nas przemiany i jednocześnie wskazania najbardziej prawdopodobnego wspólnego mianownika łączącego ją z innymi podobnymi transformacjami.

W rozdziale drugim skupię się na próbie rekonstrukcji tych idei Krishnamurtiego, które odnoszą się do pojęcia jaźni i pozwalają na przedstawienie jej względnie spójnej teorii. Podejmę też próbę uporządkowania i ustalenia wzajemnej relacji między licznymi odnoszącymi się do zagadnienia jaźni terminami i pojęciami – obecnymi w różnych tekstach Krishnamurtiego – i sprowadzenia ich do mniejszej ilości pojęć podstawowych.

Dzięki temu zabiegowi możliwe będzie ustanowienie niezbędnego punktu oparcia dla dalszej refleksji. W dalszej kolejności rozważania skupią się na próbie skonstruowanej definicji wydarzenia transformującego, uwzględniającej dotychczasowe ustalenia. Na końcu przyjrzymy się potencjalnym trudnościom, które wynikają z naszych wniosków.

W rozdziale trzecim kontynuowane będą rozważania odnośnie teorii jaźni oraz wydarzenia transformującego, ale tym razem zastosowane zostanie podejście interdyscyplinarne, wykorzystujące teorię memową (memetykę) oraz teorię komputacjonizmu. Rozdział będzie próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość naturalistycznej interpretacji teorii jaźni oraz wydarzenia transformującego, możliwej do uzgodnienia z poglądami Krishnamurtiego zrekonstruowanymi w poprzednim rozdziale. W podrozdziale pierwszym zarysowana zostanie krótka historia pojęcia memu, ukazująca je jako użyteczne narzędzie mogące służyć uporządkowaniu i dalszej rekonstrukcji krishnamurtiańskiej teorii jaźni. W podrozdziale drugim skupię się na koncepcji, którą od nazwisk głoszących ją filozofów będę nazywał roboczo hipotezą Dennett-Blackmore i która polega na rozumieniu jaźni jako zorganizowanego kompleksu memów. W podrozdziale trzecim podejmę próbę memowej rekonstrukcji idei wydarzenia transformującego, skupiając się zwłaszcza na jej nieoczywistej relacji z faktem wydarzenia transformującego. Wstępnie zarysuję też paradoksalną drogę, jaka może prowadzić do transformacji. To ostatnie zagadnienie będzie rozwijane w kolejnych rozdziałach.

W rozdziale czwartym podejmę próbę rekonstrukcji nauczania Krishnamurtiego w kontekście rozważań odnośnie sytuacji egzystencjalnej jednostki przed transformacją. W części pierwszej skupię się na dwóch współzależnych mechanizmach ucieczki oraz poszukiwania, które można wyabstrahować z nauczania Krishnamurtiego. Pomimo tego, że mechanizmy te bywały ze sobą zrównywane i traktowane jako dwie strony tego samego procesu, w ramach rekonstrukcji dokonam ich oddzielenia, tak, aby w sposób analityczny móc opisać ich rolę w procesie formowania i podtrzymywania iluzji istnienia jaźni.

W rozdziale piątym skupię się na sytuacji egzystencjalnej jednostki po transformacji. Podjęmę próbę jej opisu z perspektywy zmian, jakie domniemana transformacja dokonuje w aspekcie kognitywnym oraz w aspekcie behawioralnym przemienionej jednostki. Na zakończenie tego rozdziału zostanie zwrócona uwaga na kwestię intelektualizmu etycznego i tego, w jaki sposób używając tej koncepcji, można

w adekwatny sposób opisać istotną różnicę pomiędzy sposobem funkcjonowania jednostki przed przemianą i po przemianie.

Warto zaznaczyć, że rozdziały czwarty i piąty stanowią będą, z jednej strony, dalszą rekonstrukcję myśli Krishnamurtiego, a z drugiej strony, wstęp do rozdziału szóstego i siódmego, w których podejmę próbę odpowiedzi na najważniejsze pytanie niniejszej rozprawy wstępnie zarysowane w rozdziale trzecim.

W rozdziale szóstym będę kontynuował rekonstrukcję nauczania Krishnamurtiego, tym razem podejmując próbę zbudowania pewnego rodzaju pomostu pomiędzy stanami przed i po transformacji, którym poświęcone były poprzednie dwa rozdziały. W tym celu analizie poddana zostanie niezwykle ważna w krishnamurtiańskiej myśli koncepcja „świadomości pozbawionej wyboru” (ang. *choiceless awareness*). Analizy tej dokonam z dwóch najważniejszych perspektyw, w jakich ta koncepcja była prezentowana w nauczaniu Krishnamurtiego, a więc, z jednej strony, jako opisu stanu jednostki już przemienionej, a z drugiej strony jako formy paradoksalnej metody prowadzącej do osiągnięcia przemienionego stanu.

W rozdziale siódmym będę starał się naszkicować model cyrkularnego rozwoju duchowego, w celu przezwyciężenia, przy jego udziale, różnego rodzaju aporii i paradoksów związanych z nauczaniem Krishnamurtiego, i dotyczących metody, drogi lub sposobu osiągnięcia transformacji. W tym celu odwołam się do niezwykle losów życiowych U.G. Krishnamurtiego, skupiając się na przemianie, jaka miała wydarzyć się w jego życiu w roku 1967. Następnie przeprowadzona zostanie analiza wewnętrznej dynamiki transformacji U.G. Krishnamurtiego, wskazująca na zagadkową kulistość procesu duchowego rozwoju, która, jak możemy przypuszczać, doprowadziła go do jego domniemanej przemiany. W dalszej kolejności, przy pomocy metafory podróży, zobrazowana zostanie wewnętrzna dynamika drogi prowadzącej do wydarzenia transformującego, która obecna jest *explicite* w biografii U.G. Krishnamurtiego oraz *implicite* w nauczaniu starszego Krishnamurtiego. Wreszcie, bazując na licznych materiałach źródłowych, przeprowadzona zostanie rekonstrukcja cyrkularnego modelu rozwoju duchowego obecnego w myśli starszego Krishnamurtiego. Na zakończenie rozważone zostaną pewne trudności związane z powyższym modelem i problemy, które wynikają z negatywnej oceny stosowania wysiłku na drodze prowadzącej do przemiany.

W rozdziale ósmym przeprowadzona zostanie analiza porównawcza nauczania Krishnamurtiego i wybranych idei pochodzących ze wschodnich systemów soteriologicznych, reprezentujących tradycje hinduizmu i buddyzmu. Świadomość różnic

i podobieństw między myślą Krishnamurtiego a tradycyjnymi systemami religijno-filozoficznymi Wschodu jest istotna dla pełnego zrozumienia specyfiki jego nauczania. W pierwszej kolejności przedmiotem naszego zainteresowania będzie wczesny okres niezależnej działalności Krishnamurtiego cechujący się obecnością odniesień do istnienia absolutu, ujmowanego jako Umysł (ang. *Mind*) albo Podstawa (ang. *Ground*), który zostanie zestawiony z wybranymi koncepcjami myśli bramińskiej. W dalszej kolejności uwaga zostanie zwrócona na tradycję, z którą Krishnamurti bywał porównywany najczęściej, a więc na buddyzm. W tej części przedmiotem analizy będą podobieństwa pomiędzy podstawowymi ideami buddyzmu oraz nauczaniem Krishnamurtiego, a zwłaszcza kwestia drogi prowadzącej do wydarzenia transformującego. Przeprowadzone zostanie porównanie odpowiednich idei Krishnamurtiego oraz tych funkcjonujących w chińskim buddyzmie chan i w japońskim buddyzmie zen. Jak się przekonamy, w obu tych buddyjskich tradycjach bez trudu można odnaleźć krytyczną ocenę tradycyjnego linearnego podejścia do duchowego rozwoju występującą również w myśli Krishnamurtiego.

W ostatniej części pracy podsumowane zostaną najważniejsze punkty niniejszej rozprawy i przedstawiony będzie szereg końcowych wniosków.

Warto zauważyć, że rozdziały pierwszy, drugi i trzeci będą stanowić pewnego rodzaju merytoryczną całość skupiającą się na próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie odnośnie charakteru wydarzenia transformującego z bardziej obiektywnej, trzecioosobowej perspektywy. Z kolei rozdziały czwarty, piąty, szósty i siódmy będą stanowić rozwinięcie pytania o naturę wydarzenia transformującego poprzez dociekanie dotyczące metody lub drogi, jaka może prowadzić od stanu przed transformacją, do stanu po transformacji.

1 BIOGRAFICZNA ANALIZA PRZEMIANY JIDDU KRISHNAMURTIEGO

Nie sposób w adekwatny sposób przedstawić nauczania Krishnamurtiego bez uwzględnienia szeregu czynników stanowiących rodzaj tła albo kontekstu dla jego myśli. Na to tło składa się po pierwsze skomplikowana historia i ideologia Towarzystwa Teozoficznego (dalej w tej pracy będzie ono określane po prostu jako Towarzystwo). Po drugie, analiza idei głoszonych przez Krishnamurtiego nie będzie kompletna bez uwzględnienia jego często bardzo niezwykłych kolei życiowych. W przypadku Krishnamurtiego sądzę, że możemy w uzasadniony sposób domniemywać o istnieniu silnego związku pomiędzy głoszonymi przez niego ideami a pewnymi szczególnymi wydarzeniami z jego życia, którymi przyjrzymy się w niniejszym rozdziale.

1.1. Towarzystwo Teozoficzne

Towarzystwo było na tyle istotnym elementem życia Krishnamurtiego, że niemożliwe jest jego pominięcie podczas analizowania biografii i poglądów indyjskiego filozofa. Mimo że w 1933 roku, filozof zerwał oficjalne więzy z Towarzystwem, to jednak jego późniejszy sposób myślenia i specyficzne przekonania były w istotnym stopniu naznaczone związkami z tą organizacją, której obecność jest wyczuwalna niejako w tle jego biografii także po tej dacie.

Historyczne przyczyny zaistnienia Towarzystwa miały swoje źródła w fascynacji okultyzmem i ezoteryką wśród amerykańskich i europejskich elit na przestrzeni XVIII i XIX wieku. Centralnymi postaciami odrodzenia ezoterycznego byli Gérard „Papus” Encausse (1865–1916) oraz Alphonse-Louis „Éliphas Lévi” Constant (1810-1875), francuski okultysta i niedoszły ksiądz katolicki (Henegraaf, 2013: 39-40). Jak zauważa Jason J. Storm w swojej pracy *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences* (2017: 116), Constant był postacią, która w dużym stopniu wpłynęła na myśl Heleny Petrovnej Blavatsky (1831-1891), autorki wpływowych książek ezoterycznych *Isis Unveiled* (1877) oraz *Secret Doctrine* (1888), która razem z Henrym Steel Olcottem (1832-1907) i innymi, w 1875 roku w Nowym Jorku, założyła Towarzystwo Teozoficzne (Olcott, 1895: 136, 195-196); (Santucci, 1985: 1).

Podjęcie Towarzystwa było silnie synkretyczne i opierało się na idei perenialistycznej teologii teozoficznej. Według tego ujęcia wiedza nauczana przez Towarzystwo miała występować w różnych formach i w różnym stopniu w każdej

większej religii i cywilizacji. Według Blavatsky (1888: 14) doktryna Towarzystwa była ogólnie rzecz biorąc monistyczna i zakładała dążenie do odnalezienia i kultywowania jednej monistycznej prawdy o transcendentalnej jedności pozornego pluralizmu zjawisk. Prawda ta miała być ponoć ukryta we wszystkich ważniejszych starożytnych systemach ezoterycznych z silnym uwzględnieniem kabały. Stanowisko teozoficzne podsumowuje w adekwatny sposób, w swojej książce *Theosophy and the Theosophical Society*, znawca zagadnienia James Santucci (1985: 9):

Co więcej, Prawda, która leży u podstaw wszystkich religii, filozofii i nauk jest Jedna i Absolutna, nie tylko względna i dyskursywna. Krótko mówiąc, z filozoficznego punktu widzenia nauczanie teozoficzne jest z gruntu monistyczne.¹⁰

Reprezentantami tej filozofii byli w opinii teozofów praktycznie wszyscy założyciele bardziej istotnych tradycji ezoterycznych, do których zaliczali takie postacie jak Hermes Trismegistos, Asklepios, Orfeusz, Pitagoras, Platon, Plotyn, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola (Santucci, 2005: 261) i wiele innych włącznie z samym Jezusem, Buddą, św. Pawłem oraz Patańdżalim (Santucci, 1985: 1-2). Pomimo dużej różnorodności, jeśli chodzi o zakres studiowanych tematów, trzeba zaznaczyć, że systemy wschodnie były faworyzowane względem zachodnich i w opinii prominentnych teozofów były bliższe prawdzie lub bardziej bezpośrednio ją wyrażały.¹¹

Działalność Towarzystwa można uznać za przykład próby dokonania całościowej syntezy cywilizacyjnej Wschodu reprezentowanego przez braminizm i buddyzm oraz Zachodu, reprezentowanego przez chrześcijaństwo i zachodnie tradycje ezoteryczne.¹²

Wraz z upływem czasu i odejściem dawnych założycieli (Blavatsky umiera w roku 1891, a Olcott w roku 1907), zmieniło się przywództwo Towarzystwa. Nowymi liderami zostali Annie Besant (1847-1933); (Besant, 2009: 262-266) i Charles Webster Leadbeater (1854-1934); (Leadbeater, 1918: 1-8). Nowi charyzmatyczni przywódcy znacząco zmienili doktrynę organizacji, co w pierwszej kolejności oznaczało zmianę na poziomie paradygmatu, a więc przejście od studiowania ezoterycznej teorii do jej

¹⁰ Furthermore, the Truth that underlies all religion, philosophy, and science is One and Absolute, not merely relative and discursive. In brief, theosophical teaching is fundamentally monistic from the philosophical viewpoint.

¹¹ Zob. Santucci (1985: 10).

¹² Zob. Hunter (1988: 15-16, 18), Sanat (1999: 10).

praktyki (Santucci, 2005: 279). Zmiany, które wprowadzili były na tyle znaczące w stosunku do oryginalnej myśli teozoficznej, że wewnątrz Towarzystwa pojawiły się nurty oskarżające Leadbeatera o stworzenie Neo-teozofii lub wręcz Pseudo-teozofii (Santucci, 2005: 273); (Santucci, 1989: 44).

Kluczową zmianą okazało się wprowadzenie idei rychłego przybycia mesjasza, mającego wzniesić ludzkość na wyższy stopień duchowego rozwoju. W ocenie Leadbeatera (1925: 51, 334-335) religie Okcydentu i Orientu, pomimo pozornych różnic, podzielały podobny pogląd eschatologiczny. W chrześcijaństwie jest to paruzja, a więc wiara w ponowne przyjście zbawiciela, a w przypadku buddyzmu mamy do czynienia z podobną teorią dotyczącą przybycia na ziemię Buddy Maitreji (sansk. *Maitreya*, pali. *Metteyya*) jako doskonale oświeconego następcy historycznego Siakjamuniego, mającego przeprowadzić czujące istotny na brzeg krainy szczęśliwości (Walshe, 1995: 403-404); (Williams, 2009: 218-221). Obydwie te doktryny, a tym samym tradycje religijne, z których się wywodzą, miały w ocenie Towarzystwa zjednoczyć się w osobie młodego bramina Jiddu Krishnamurtiego (1895-1986), którego życie i nauki miały stanowić ostateczną syntezą największych religii.

Warto zauważyć, że Maitreja w wersji występującej w teoriach teozofów, to postać dość luźno powiązana z buddyjską eschatologią¹³. W tekstach palijskich Gotama przedstawia swoich trzech poprzedników oraz następcę Mettejję (czyli Maitreję), wymieniając tym samym pięciu następujących po sobie Buddów (Horner, 1975: 97)¹⁴. Towarzystwo zmodyfikowało tę doktrynę i uznało Maitreję za istotę na wyższym poziomie wtajemniczenia, łączącą w sobie doktrynę hinduizmu oraz buddyzmu. Maitreja miał być nie tylko następcą historycznego Siakjamuniego, czyli czwartego Buddy, ale również Kalkinem, czyli ostatnim dziewiątym awatarem Wisznu, a więc następcą Kriszny oraz Ramy (Blavatsky, 1888: 384). Maitreja miał być piątym Buddą-Mesjaszem, który w przekonaniu teozofów zainicjuje wyłonienie się następnej formy ludzkiej rasy, której pojawienie się miało być skorelowane z odpowiednią fazą skomplikowanego cyklu planetarnego (Sinnott, 1883: 144-145); (Santucci, 2008: 41-50). Jego wcielenie się w osobę młodego Krishnamurtiego miało stanowić kolejny milowy krok w duchowym

¹³ Zob. Blavatsky (1888a: 384, 470).

¹⁴ Należy zwrócić uwagę, że *Buddhavaṃsa* jest stosunkowo późnym tekstem (drugi lub trzeci wiek p.n.e.), który został włączony do kanonu palijskiego. Idzie on w kontrze do wcześniejszych pism, w których Budda deklaratywnie stwierdzał brak linii przekazu (Horner, 1962: 11-12).

rozwoju ludzkości, który odbywa się poprzez nauki przekazywane światu przez kolejne mesjanistyczne wcielenia.

W momencie, kiedy organizacja została zdominowana przez Anne Besant i Charlesa W. Leadbeatera, jej głównym celem stało się propagowanie Krishnamurtiego jako przyszłego nauczyciela ludzkości i zadbanie o jego bezpieczeństwo oraz właściwy rozwój mający przygotować go do jego wzniosłej roli. Aby sprostać temu wymagającemu zadaniu, przyszły przewodniczący Towarzystwa w Adyar, George Arundale (1878-1945), założył w indyjskim mieście Waranasi (wtedy Benares) w 1911 roku wewnętrzne stowarzyszenie o nazwie „Zakon Gwiazdy na Wschodzie” (ang. *Order of the Star in the East*, wcześniej Zakon Wschodzącego Słońca, a później po prostu Zakon Gwiazdy), którego członkowie mieli za zadanie zadbać o przyszłego mesjasza (Martin, 2003: 8); (Santucci, 2005: 279).

Widzimy zatem, że historia Krishnamurtiego nierozzerwalnie wiąże się z Towarzystwem oraz Zakonem Gwiazdy. Jak się przekonamy, jego proces dojrzewania i nabierania samoświadomości łączył się z wyzwoleniem z tych organizacji i ze sztywnych ram, jakie zostały na niego nałożone przez te struktury.

1.2. Wczesnego życia i „proces” Jiddu Krishnamurtiego

Krishnamurti urodził się w rodzinie bramińskiej 11 maja w 1895 roku w Madanapalle w stanie Andhra Pradesh, położonym w południowo-wschodniej części Indii. Jego ojciec Jiddu Narayaniah (?-1924) był urzędnikiem administracji brytyjskiej i należał do Towarzystwa, a matka Jiddu Sanjeevamma (?-1905) zmarła, kiedy Krishnamurti miał zaledwie 10 lat (Lutyens, 1997: 5). Wiele informacji o jego dzieciństwie i wczesnym nastoletnim życiu przepadło, a najbardziej szczegółową biografią opisującą ten najwcześniejszy okres jest książka Mary Lutyens zatytułowana *The Boy Krishna: The First Fourteen Years in the Life of J. Krishnamurti* (1996).

Punktem zwrotnym w życiu Krishnamurtiego było jego rozpoznanie przez Towarzystwo jako stosownego kandydata do przyjęcia roli cielesnego „wehikułu” (ang. *vehicle*)¹⁵ dla wyżej wspomnianego Maitreji. Krishnamurti został odkryty przez mającego mieć nadzwyczajne zdolności parapsychiczne Ch. W. Leadbeatera, kiedy przechadzał się ze swoim bratem po plaży. Leadbeater, który dostrzegł u młodego bramina szczególnie

¹⁵ W tym kontekście polskie słowo „wehikuł” nie do końca pasuje jako adekwatne tłumaczenie angielskiego słowa *vehicle*, ale wydaje mi się, że mimo wszystko i tak jest najlepsze i trzeba przy nim pozostać.

czystą aurą pozbawioną śladu egoizmu, uznał że chłopiec doskonale nadaje się do roli przyszłego „wehikułu” dla wyczekiwanego przez Towarzystwo Maitreji (Lutyens, 1997: 21).

Młodość Krishnamurtiego upłynęła pod czujnym okiem członków Towarzystwa. W okresie tym miały mieć miejsce różne niezwykle wydarzenia, ale jednocześnie Krishnamurti przeżywał zupełnie przyziemne rozterki typowe dla młodego człowieka starającego się zrozumieć samego siebie w bardzo nietypowym środowisku, w jakim nie znalazł się z własnej woli.

Zwrotnym punktem w tym okresie jego życia miał okazać się szereg przełomowych doświadczeń, który przez jego młodszego brata został określony mianem „procesu”. Zagadkowy „proces”, jakiego Krishnamurti doświadczał w czasie przebywania w Ojai w Kalifornii, a później nieregularnie w późniejszych okresach swojego życia, miał rozpocząć się 17 sierpnia 1922 roku. Miało być to doświadczenie tajemniczej i bolesnej psychofizycznej przemiany. Oto jak opisuje to jego biografka Christine V. Williams (2004: 108)¹⁶:

[...] fizyczne zakłócenie jego umysłu i ciała, które prawdopodobnie było albo wywoływane przez niego samego, albo nawiedzało go niespodziewanie i stało się obiektem kontrowersji od momentu, kiedy wydarzyło się po raz pierwszy. W zależności od punktu widzenia „proces” mógł być wszystkim: od sztuczki, jaką Krishna stosował, aby być w centrum uwagi, po przejawienie się (tego, co może nosić nazwę) Boga, w formie, w której mogłoby to być postrzeżone na poziomie fizycznym za pośrednictwem zmysłów obecnych przy tym ludzi.

1.2.1. Transformacja

Pierwszymi incydentami „procesu” miały być momenty utraty przytomności, jakich Krishnamurti doświadczył w Ojai, przebywając ze swoim bratem Jiddu Nityanandą, Rosalind Edith Williams (1903-1996) i dwoma innymi członkami Towarzystwa (Lutyens, 1997: 155). Szczegółową relację z tego wydarzenia odnajdujemy w liście

¹⁶ (...) a physical disturbance to his mind and body which was, arguably, either self-induced or came upon him unexpectedly and which has been the subject of controversy since the time it first occurred. Depending on one's point of view, the 'process' was anything from a trick employed by Krishna for attention, to the appearance of (what might be called) God in a form which could be detected on the physical plane through the senses of people present.

Nityanandy do A. Besant i Ch. W. Leadbeatera oraz późniejszych listach Krishnamurtiego (Lutyens, 1997: 152-171). W liście tym czytamy, że w dniu 17 sierpnia 1922 roku w godzinach popołudniowych Krishnamurti poczuł się osłabiony i doświadczał silnego bólu w karku, na którym pojawiło się sporej wielkości nabrzmienie. Następnego dnia pojawiły się drgawki, odczucie nieznosnego gorąca, wymioty oraz inne objawy, które do pewnego stopnia odpowiadały atakowi malarii, na którą Krishnamurti chorował we wczesnym dzieciństwie (Lutyens, 1997: 2-3), ale były również interpretowane jako efekty uboczne bolesnego procesu przebudzenia energii Kundalini (Jayakar, 1986: 47, 51, 59); (Lutyens, 1997: 166); (Vas, 2004: 3, 76-78), do czego w późniejszych latach skłaniał się sam Krishnamurti (Moody, 2017: 180); (Jiddu w Zimbalist & Forbes, 2018: 49, 328). Objawy te z różnym nasileniem trwały przez następny dzień, a w dniu kolejnym nasiliły się i zaczęły współwystępować z omamami i coraz silniejszą dezorientacją. Radykalna zmiana nastąpiła wieczorem, kiedy Krishnamurti usiadł pod drzewem pieprzowym rosnącym przed domem (Jayakar, 1986: 50). Wtedy doszedł do siebie i zaczął recytować mantrę, która miała ponoć wprowadzić obecnych w stan wizjonerskiego transu (Lutyens, 1997: 156-157).

Relacja z tego niezwykłego doświadczenia, jaką sporządził sam Krishnamurti, zawierała opisy doświadczeń wyjścia z ciała (Jiddu w Lee, 2021: 33) oraz towarzyszących im wizji i poczucia mistycznej jedności ze światem (Lutyens, 1997: 158); (Jiddu w Lee, 2021: 32). Efekt, jaki to przeżycie miało dla Krishnamurtiego, był w jego ocenie jednoznacznie pozytywny. Po raz pierwszy w swoim życiu poczuł on tak silne wezwanie do służby Towarzystwu oraz oddania się roli „wehikułu” dla Maitreji. Oto w jaki sposób sam opisał swój ówczesny podniosły stan (Jiddu w Lee, 2021: 34):

Nic nigdy nie będzie już takie samo. Napilem się czystej i krystalicznej wody ze źródła zdroju Życia i moje pragnienie zostało zaspokojone. Nigdy więcej nie będę już spragniony, nigdy więcej nie będę już w zupełnej ciemności. Zobaczyłem Światło. Dotknąłem współczucia, które leczy wszelki smutek i cierpienie. Nie jest to dla mnie, ale dla świata. Stałem na szczycie góry i patrzyłem na potężne istoty. Nigdy już nie będę w całkowitej ciemności. I ujrzałem chwalebne i uzdrawiające Światło. Źródło Prawdy zostało mi objawione i ciemność została rozproszona. Miłość w całej swej chwale upoiła moje serce. Moje serce nigdy nie będzie mogło

zostać zamknięte. Piłem ze źródła Radości i wiecznego Piękną. Jestem upojony Bogiem.¹⁷

Podobne doświadczenia miały powtarzać się w różnych miejscach, w okresie kilku lat. Jednym z takich miejsc była willa w Erhwald w Austrii, gdzie w tym samym roku Krishnamurti przebywał razem ze swoim bratem oraz swoją dawną miłością Helen Knothe (1904-1995), która zajmowała się nim podczas trudnych momentów „procesu” (Williams, 2004: 121-122). Tak jak poprzednim razem, pojawiały się omamy oraz nieznosny ból, przede wszystkim w karku, u podstawy kręgosłupa i wewnątrz głowy (Williams, 2004: 128). Do wszystkiego doszedł element rozdzielenia osobowości – inicjowany stanem delirium oraz czymś w rodzaju regresu do stanu dzieciństwa, mającym miejsce także w późniejszych latach jego życia (Zimbalist & Forbes, 2018: 90, 147, 359, 463-464) – co przejawiało się tym, że Krishnamurti nagle zaczynał zachowywać się w bardzo osobliwy sposób, tak jakby stawał się kimś innym. Tę część swojej osobowości nazywał później pierwiastkiem cielesnym (ang. *body elemental*); (Williams, 2004: 122); (Moody, 2017: 51). W międzyczasie Nityananda i Krishnamurti poszukiwali wyjaśnień tych niecodziennych zjawisk u Leadbeatera, dla którego sytuacja zaczynała być coraz bardziej niepokojąca i wymykająca się spod kontroli (Williams, 2004: 126-128).

Tajemnicy „proces” ciągnął się po powrocie do Ojai z dość dużą intensywnością, a następnie w różnym stopniu natężenia w innych miejscach, w których przebywał często podróżujący Krishnamurti. Jak zwraca uwagę Lutyens (1997: 197-198), był to okres, który wzbudzał duże nadzieje i jednocześnie konsternację u Krishnamurtiego, o czym zaświadczały listy, jakie w tym okresie pisał do Leadbeatera. Krishnamurti z tego okresu jawi się jako medium i mistyk, przechodzący proces bolesnej przemiany. Momenty trudnego do wytrzymania bólu przeplatają się z okresami głębokiego utożsamienia z rolą wyznaczoną mu przez Towarzystwo oraz chwilami mistycznego uniesienia.

Pomimo poczucia silnej identyfikacji z rolą wyznaczoną mu przez Towarzystwo (Lutyens, 1997: 171), to poczucie względnej harmonii, przeplatane przez efekty uboczne „procesu”, zostało dość szybko zdruzgotane przez wiadomość o śmierci jego młodszego

¹⁷ *Nothing could ever be the same. I have drunk at the clear and pure waters at the source of the fountain of life and my thirst was appeased. Never more could I be thirsty, never more could I be in utter darkness. I have seen the Light. I have touched compassion which heals all sorrow and suffering; it is not for myself, but for the world. I have stood on the mountain top and gazed at the mighty Beings. Never can I be in utter darkness; I have seen the glorious and healing Light. The fountain of Truth has been revealed to me and the darkness has been dispersed. Love in all its glory has intoxicated my heart; my heart can never be closed. I have drunk at the fountain of Joy and eternal Beauty. I am God-intoxicated.*

brata, który zmarł na gruźlicę 13 listopada 1925 roku (Lutyens, 1997: 300). To tragiczne wydarzenie było ogromnym ciosem dla Krishnamurtiego. Oto fragment zaświadcający o tamtym trudnym okresie (Lutyens, 1997: 220):

Według Shiva Rao, który razem z Rajagopalem dzielił kabinę z K[rishnamurtim] podczas rejsu, ta wiadomość „złamała go kompletnie”, a nawet więcej, w jednej chwili zdruzgotała jego filozofię życia, jego zakładaną wiarę w przyszłość tak jak kreślili ją przed nim Pani Besant i Pan Leadbeater, w której jego brat Nitya odgrywać miał istotną rolę. Następne dziesięć dni były agonią dla niego i tych, którzy byli tego świadkami, a szczególnie tych, którzy dzielili z nim kabinę.¹⁸

Badacz zjawiska żałoby i jej relacji do doświadczeń mistycznych David Aberbach w swoim artykule *Mystical Union and Grief: The Ba'al Shem Tov and Krishnamurti* (1993) oraz poświęconym Krishnamurtiemu rozdziale swojej książki *Charisma in Politics, Religion and the Media Private Trauma, Public Ideals* (1996) argumentuje za tezą, że „doświadczenie śmierci” rozumiane jako przeżycie odejścia bliskiej osoby, bywa katalizatorem doświadczeń mistycznych i transformujących. Twierdzi on, że w przypadku Krishnamurtiego mieliśmy do czynienia właśnie z takim przypadkiem (Aberbach, 1993: 309-311); (Aberbach, 1996: 50). Badacz, wychodząc z pozycji psychoanalitycznej (Aberbach, 1996: 56), sugeruje hipotezę, zgodnie z którą doświadczenia mistyczne w ogóle, a „proces” Krishnamurtiego w szczególności, były formą mechanizmu obronnego, przy pomocy którego mistyk bronił się przed doświadczeniem druzgocącego żalu (Aberbach, 1993: 316-317); (Aberbach, 1996: 51). Choć nie wydaje się to być przekonującym wyjaśnieniem, warto zauważyć, że sam Krishnamurti podczas rozmowy z fizykiem teoretycznym Davidem Bohmem w roku 1975, stwierdził, że konfrontacja ze śmiercią młodszego brata była przełomowym punktem jego „procesu” (Jiddu w Lee, 2021: 172, 179). Jak zauważył Pupul Jayakar (1986: 70-71), był to przełom, po którym Krishnamurti wkroczył na ścieżkę systematycznej negacji podstawowych dogmatów Towarzystwa. Sposób wyrażania się Krishnamurtiego w tym okresie uległ tak daleko idącym zmianom, że zaczął on wzbudzać

¹⁸ According to Shiva Rao, who, with Rajagopal, shared a cabin with K during this voyage, the news 'broke him completely; it did more—his entire philosophy of life—the implicit faith in the future as outlined by Mrs Besant and Mr Leadbeater, Nitya's vital part in it, all appeared shattered at that moment'. The next ten days were agonising for him and for those who had to watch him, particularly for those sharing his cabin.

coraz większe kontrowersje i niepokoje wśród nawet najbardziej zagorzałych teozofów (Lutyens, 1997: 251).

Choć sam „proces” jeszcze się nie zakończył, to jednak sposób, w jaki indyjski filozof go doświadczał, znacząco się zmienił. Od teraz Krishnamurti miał poczucie, że „proces” chyli się ku końcowi, a sam doświadczający go w niedługim czasie stanie się już nie tylko „wehikułem” tajemniczej Obecności (ang. *Presence*), jak chcieli tego przywódcy Towarzystwa, ale samą tą Obecnością, którą przestał nazywać Maitreją i zaczął określać mianem „Umiłowanego” (ang. *Beloved*)¹⁹ i z którym miał w pełni się zjednoczyć (Jayakar, 1986: 76-77). Oto fragment listu, który oddaje jego ówczesny stan ducha (Lutyens, 1997: 241):

Znam swoje przeznaczenie i swoją misję. Wiem z całą pewnością i wiedzą, którą sam posiadam, że łączę się ze świadomością jedyne Nauczyciela i że On całkowicie mnie wypełni. Czuję i wiem, że moje naczynie jest niemalże pełne po same brzegi i że niedługo się przeleje. Do tego czasu muszę trwać w ciszy i z gorliwą cierpliwością. [...] Pragnę uczynić i uczynię wszystkich szczęśliwymi.²⁰

Podczas zgromadzenia członków Zakonu Gwiazdy w dniu 3 sierpnia 1929 roku w Ommen w Holandii, Krishnamurti, jako przywódca całego Zakonu, dokonał jego rozwiązania. Wypowiedział wtedy swoją słynną mowę zatytułowaną „Prawda to Kraina bez Dróg” (ang. *Truth is a Pathless Land*); (Jiddu w Burden, 1959: 277); (Jiddu w Jayakar, 1986: 78-81); (Jiddu *et al.*, 1996: 1); (Jiddu w Lutyens, 1997: 272-275), w której w zwięzły sposób wyłożył sedno swojego nauczania oraz zasadniczy powód rozwiązania Zakonu Gwiazdy. Jak zauważa w swojej książce *J. Krishnamurti and the Nameless Experience* Rohit Mehta (2002: 28): „Można powiedzieć, że wraz z rozwiązaniem Zakonu, Krishnamurti zaczął iść własną drogą. Właśnie to znamionowało prawdziwy

¹⁹ Według Roshen Dalal, prawdziwa tożsamość „Umiłowanego” została ujawniona przez Krishnamurtiego w jego poemacie *Immortal Friend* i był nim sam historyczny Budda Siakjamuni. Warto jednak zauważyć, że już w roku 1930, w ramach odpowiedzi na pytanie po zakończonej mowie, Krishnamurti stwierdził, że Budda był tylko egzemplifikacją pewnej pozaosobowej prawdy (Jiddu w Lee, 2021: 164): „Kiedy pisałem poemat, miałem przed sobą Buddę, jako taki typ, ale typ musi zostać przekroczony”. (ang. *When I wrote the poem, I had before me the Buddha as such a type; But the type has to be transcendend*). Warto zauważyć, że w późniejszych latach Krishnamurtiemu miały zdarzać się wizje Buddy (Jayakar, 1986: 134).

²⁰ *I know my destiny and my work. I know with certainty and knowledge of my own, that I am blending into the consciousness of the one Teacher and that He will completely fill me. I feel and I know also that my cup is nearly full to the brim and that it will over-flow soon. Till then I must abide quietly, and with eager patience. ... I long to make, and will make, everybody happy.*

początek jego najbardziej godnych uwagi nauk”²¹. Rok później filozof rezygnuje ze swojego członkostwa w Towarzystwie, kończąc tym samym ważny etap zależności od ograniczających go struktur organizacji.

Pod koniec roku 1931, przebywając w stanie głębokiej medytacji podczas odosobnienia w Ojai, Krishnamurti miał osiągnąć ostateczną kulminację „procesu”, którą była bezwarunkowa ekstaza, witalność i motywacja do uczynienia każdego człowieka absolutnie wolnym. To w tym okresie Krishnamurti twierdzi, że osiągnął zupełnie nowy poziom świadomości i utracił większość swoich wspomnień (Lutyens, 1997: 280).

Fakt rozwiązania Zakonu Gwiazdy i zerwania wszystkich oficjalnych związków z Towarzystwem nie oznaczał porzucenia przez Krishnamurtiego roli przyszłego duchowego nauczyciela. Paradoksalnie, to dopiero w momencie, w którym porzucił on rolę mesjasza, którą narzucali mu teozofowie i uwolnił się od skostniałych struktur organizacji, która miała go przygotować do roli nauczyciela świata, stał się gotowy do głoszenia swojego rewolucyjnego nauczania. Trafnie ujął to przyjaciel Krishnamurtiego Padmanabhan Krishna (2016: 257): „Więc człowiek, którego ogłoszono «Nauczycielem Świata», musiał zrzec się tego tytułu, aby stać się Nauczycielem Świata!”²².

1.2.2. Problem niespójności między nauczaniem a życiem

Jeśli wierzyć Krishnamurtiemu, to „proces” był wydarzeniem rewolucyjnym, który dokonał fundamentalnej zmiany w jego sposobie funkcjonowania na poziomie poznawczym, emocjonalnym i behawioralnym. Przemiana ta miała być na tyle potężnym wydarzeniem, że zniszczyła wcześniejsze struktury, względem których konstruowała się jego dawna teozoficzna tożsamość.

Wygląda na to, że „proces” mógł w jakiś sposób przyczynić się do pojawienia się u Krishnamurtiego oryginalnych wątków odnośnie natury ludzkiego umysłu i możliwości wewnętrznej przemiany, które, pomimo bycia trudnymi do zrozumienia, stały się niezwykle atrakcyjne dla bardziej wymagających poszukiwaczy duchowego spełnienia. Owa tajemniczość i niezwykłość spowodowały, że w oczach wielu osób

²¹ *It may be said that with the disbanding of the Order, Krishnamurti came into to his own. It is this which marks the real beginning of his most remarkable teachings.*

²² *So the man who was proclaimed the World Teacher had to renounce the tittle in order to become the World Teacher!*

Krishnamurti stał się nowym autorytetem w sprawach duchowości. David Aberbach (1996: 45) podsumowuje tę kwestię tymi słowami:

Jak na ironię, jako duchowy przywódca, którego przesłaniem było, aby nie szukać przywódców, ale znaleźć prawdę w sobie, Krishnamurti zyskał znacznie większy wpływ niż miał kiedykolwiek jako Mesjasz [Towarzystwa]. Do swojej śmierci w 1986 r. był jednym z najbardziej znanych i uwielbianych religijnych postaci zarówno w krajach Zachodu, jak i Wschodu.²³

Krishnamurti nie był w stanie uwolnić się od etykiety nieomylnego autorytetu, bez względu na to, jak bardzo stało to w sprzeczności do głównych elementów jego filozofii. Stanowcze protesty przed takim traktowaniem nie zdawały się na wiele i słuchacze jego mów oraz czytelnicy jego książek do dzisiaj, świadomie lub nieświadomie przesadnie go gloryfikują, często nie zdając sobie sprawy z tego, jak bardzo takie dogmatyczne myślenie idzie w kontrze do tego, czego nauczał sam Krishnamurti i tego, co dzisiaj wiemy o jego życiu prywatnym.

Możliwość wyzwolenia od myślenia dogmatycznego i bezkrytycznej gloryfikacji przyszła niejako od wewnątrz, dzięki krytycznej książce Radhy Rajagopal Sloss *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti* (1993), ujawniającej ludzką stronę Krishnamurtiego, a ściślej jego romans z Rosalind Rajagopal, będącej matką autorki oraz żoną sekretarza Krishnamurtiego Desikacharya Rajagopala²⁴. To Rosalind była osobą, która opiekowała się filozofem w trakcie jego „procesu” i przez wiele kolejnych lat, kiedy rodzina Rajagopala mieszkala z Krishnamurtim w Ojai. Należy zauważyć, że Krishnamurti przez całe życie kreował się na żyjącego w celibacie, krytykując przy tym skupienie na seksie u swoich słuchaczy. Konfrontacja tej przybranej pozy z romansem, jaki Krishnamurti miał z żoną swojego najbliższego współpracownika ukazuje filozofa jako osobę prowadzącą wewnętrznie sprzeczne życie (Sloss, 1993: 49, 259) i która wbrew

²³ *Ironically, as a spiritual leader whose message was that one should not seek leaders but find the truth within oneself. Krishnamurti gained far more influence than he ever had as the Messiah. By the time of his death in 1986, he was one of the best-known and loved religious figures both in Western and Eastern countries.*

²⁴ Książka doczekała się odpowiedzi od Mary Lutyens pt. *Krishnamurti and Rajagopals* (1996), która ujawniła wiele zafałszowań w pracy Sloss i naświetliła jej rażące uprzedzenia w stosunku do Krishnamurtiego, a nawet chęć zemsty. Mimo wszystko Lutyens przyznała, że romans rzeczywiście miał miejsce.

własnym deklaracjom miała dużo do ukrycia. Oto jak sama Sloss (1993: 117) oceniła tę sytuację:

[...] działania Krishny są zrozumiałe, ale niewybaczalne w kontekście jego relacji z Rają, który oddał całe swoje życie po to, żeby mu pomagać. Nie można ich było również usprawiedliwić w kontekście wizerunku czystości płciowej, który kreował na swój temat i dbał o to, żeby go nie stracić, mimo tego, że oznaczało to życie z tajemnicą. Wciąż publicznie deklarował, że prawdziwa miłość nie wartościuje pomiędzy relacjami międzyludzkimi, ale jest bezgranicznie dostępna dla każdego. Jednak prywatnie przez nadchodzące lata często i wymownie deklarował swoją miłość do Rosalind i upierał się, że „to, co jest między nami, jest najważniejszą rzeczą w naszych życiach”.²⁵

Książka dotyka również spraw sądowych, jakie Krishnamurti wytoczył przeciw Rajagopalowi odnośnie praw autorskich i kierownictwa jego organizacji *Krishnamurti Writing Incorporated*, a więc pierwszej organizacji zajmującej się organizowaniem mów oraz publikowaniem transkryptów wykładów i książek filozofa. Przez większość życia Rajagopal był oddanym przyjacielem Krishnamurtiego, który swoją rolę organizatora spraw związanych z jego nauczaniem traktował jako osobistą misję. Z czasem relacje pomiędzy nimi pogorszyły się, a w konsekwencji spór zszedł na drogę sądową (Sloss, 1993: 303-319). Książka dotyka również wielu innych mniej lub bardziej prawdopodobnych sytuacji, na których przykładzie autorka ujawniała skazy na charakterze Krishnamurtiego²⁶.

Książka Sloss spowodowała, że w świadomości wielu Krishnamurti został zdezonizowany z pozycji doskonale oświeconego nauczyciela o perfekcyjnych cechach, który miał w pełni przekroczyć małostkowość i uwarunkowania ludzkiej natury. Jak twierdziła Pupul Jayakar (1986: 87) oraz Mary Zimbalist (Zimbalist & Forbes, 2018: 75, 77, 130, 173), Krishnamurti pomimo domniemanej głębi swojej przemiany, w jakimś

²⁵ (...) Krishna's actions are understandable, but not excusable in the context of his relationship with Raja, who had given his life to helping him. Nor were they excusable in the context of the chaste image he continued to project and was careful not to tarnish, although it meant living a sub-rosa life. He would continue to affirm publicly that true love does not distinguish between human relationships but is boundlessly there for everyone. Yet privately over the coming years, he would frequently and eloquently declare his love to Rosalind and insist that "what is between us is the most important thing in our lives."

²⁶ Zob. Sloss (1993: 44, 83, 185).

istotnym wymiarze wciąż pozostawał nieśmiałym, mało zaradnym życiowo, a niekiedy wręcz naiwnym człowiekiem, nad którym konieczne było roztoczenie płaszcza opieki.

1.2.3. Relacja pomiędzy życiem i transformacją

Analizując biografię Krishnamurtiego i starając się odnaleźć przyczyny wystąpienia jego „procesu”, napotykałyśmy istotne trudności. Z pewnością życie Krishnamurtiego do 1922 roku było niezwykle, ale jednak trzeba uznać za zaskakujące, że prostemu chłopcu mogłaby przydarzyć się autentyczna wewnętrzna transformacja, do której wielu, najczęściej bezskutecznie, aspiruje przez całe życie. Pomimo ogromnej odpowiedzialności, jaką Towarzystwo nałożyło na Krishnamurtiego, był on ostatecznie młodym człowiekiem mającym podobne rozterki jak jego rówieśnicy. Czytając jego różne biografie, trudno oprzeć się wrażeniu, że tym, co powinno nastąpić po śmierci jego brata Nityanandy i rozczarowaniu, jakiego Krishnamurti doświadczył w stosunku do całej doktryny Towarzystwa, to powrót do normalnego życia i próba zapomnienia o nadużyciach, jakich doświadczył ze strony teozofów. Taki los faktycznie spotkał szereg postaci w młodości zaangażowanych w ruch teozoficzny, jak choćby typowanego na „wehikuł” Maitreji przed odkryciem Krishnamurtiego, Huberta van Hooka. Historia Krishnamurtiego potoczyła się jednak zupełnie inaczej.

Przyjrzyjmy się kilku możliwym wyjaśnieniom, próbującym wykazać związek biografii Krishnamurtiego z jego „procesem”. Posłużymy się przy tym matrycą czterech możliwych wyjaśnień, jakie zaproponował i opisał Govert Shüller w swoim artykule *Krishnamurti and the World Teacher Project: Some Theosophical Perceptions*. Wyjaśnienia te dotyczą problematycznej relacji pomiędzy autentycznością projektu znalezienia i wychowania przyszłego nauczyciela świata przez Towarzystwo a późniejszą działalnością Krishnamurtiego, która stała się nie do pogodzenia z doktryną Towarzystwa. Oto poszczególne możliwości, które wyróżnia Shüller (1997: 2):

- 1) Projekt był postrzegany jako autentyczny i udany; 2) Projekt był postrzegany jako autentyczny, ale zakończył się niepowodzeniem; 3) Projekt był postrzegany

jako nieprawdziwy i (oczywiście) nieudany; oraz 4) Projekt był postrzegany jako nieprawdziwy, ale się udał!²⁷

Ta matryca będzie dla nas przydatna, ponieważ zawarte w niej możliwości w znacznym stopniu pokrywają się z możliwymi odpowiedziami na pytanie o relację pomiędzy teozoficznym okresem biografii Krishnamurtiego, a jego przemianą. Dlatego możemy je odnieść do życia Krishnamurtiego w następujący sposób: (1) związek z Towarzystwem i przygotowania do bycia „wehikułem” dla Maitreji doprowadziły Krishnamurtiego do jego przemiany; (2) związek z Towarzystwem i przygotowania do bycia wehikułem dla Maitreji nie doprowadziły Krishnamurtiego do jego przemiany, chociaż powinny; (3) związek z Towarzystwem i przygotowania do bycia „wehikułem” dla Maitreji nie miały nic wspólnego z jego przemianą, która tak naprawdę w ogóle nie nastąpiła; (4) związek z Towarzystwem i przygotowania do bycia „wehikułem” dla Maitreji nie miały nic wspólnego z jego przemianą, która jednak nastąpiła. Poniżej przyjrzymy się dokładniej poszczególnym możliwościom.

W całej historii zastanawiające jest to, że właściwie jedynym sensownym, a jednocześnie niezwykle mało przekonującym wyjaśnieniem jest to, że: „(1) związek z Towarzystwem i przygotowania do bycia »wehikułem« dla Maitreji doprowadziły Krishnamurtiego do jego przemiany”. To wyjaśnienie zgadza się z teorią Besant-Leadbeatera, którą zaproponowała Mary Lutyens. Polega ona na akceptacji tego, że Krishnamurti rzeczywiście był „wehikułem” dla tajemniczej siły, którą teozofowie nazywali Maitreją. Oto w jaki sposób o tej teorii pisała sama Lutyens (1983: 225):

Powiedziałam, że najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem była teoria Besant-Leadbeatera, mówiąca o tym, że Pan Maitreja przejął ciało specjalnie przygotowane do zamieszkania przez niego. Ego ewoluowało poprzez serię inkarnacji, aż narodziło się w ciele bramińskim, które było czystsze niż jakiegokolwiek inne. Nie tknęło ono mięsa ani alkoholu od niezliczonych pokoleń. To wyjaśnienie uczyniłoby zrozumiałym również „proces”. Ciało zostało w pewnym sensie 'dostrojone', stawało się coraz bardziej wrażliwe, aby dostosować się do swojego boskiego mieszkańca i ostatecznie połączyć w ten sposób

²⁷ 1) The project was perceived as genuine and successful; 2) The project was perceived as genuine, but failed; 3) The project was perceived as not genuine and failed (of course); and 4) The project was perceived as not genuine, but succeeded!

świadomość Pana Maitreji ze świadomością Krishnamurtiego. Innymi słowy, wszystko, co przepowiedzieli pani Besant i Leadbeater, spełniło się. K zgodził się, że ta teoria jest najbardziej prawdopodobna, ale nie sądził, że wyjaśnia ona wszystko.²⁸

Jest to właściwie jedyne wyjaśnienie, przez pryzmat którego zauważalny jest czytelny związek przyczynowy pomiędzy życiem Krishnamurtiego a tajemniczym „procesem”. Konsekwencją takiego wyjaśnienia jest akceptacja prawidłowości doktryny Towarzystwa oraz przyznanie, że ekscentryczne poglądy dotyczące ewolucji ludzkiej rasy czy przyszłego wcielenia Maitreji musiały być przynajmniej do pewnego stopnia słuszne. Co więcej, znane są sformułowania Krishnamurtiego, które zdradzają jego przywiązanie do takiego wyjaśnienia. Oto jedna z takich zastanawiających wypowiedzi, które przytacza Lutyens (1983: 207):

Kiedy Mary [Zimbalist] po przeczytaniu [pierwszego tomu biografii autorstwa Mary Lutyens] zapytała go dlaczego, jeżeli Mistrzowie istnieją, przemawiali do niego wcześniej, a teraz już nie, [Krishnamurti] zasugerował, że „nie ma teraz takiej potrzeby, skoro Pan [w domyśle Maitreja] jest tutaj”.²⁹

Naturalnie pojawiają się tutaj pewne zastrzeżenia. Po pierwsze, w jaki sposób pogodzić to wyjaśnienie ze stanem wiedzy naukowej, który pozostaje w jawnej sprzeczności z praktycznie wszystkim, co twierdziło Towarzystwo? Po drugie, na podstawie dostępnej wiedzy możemy zaryzykować twierdzenie, że Blavatsky i Leadbeater (Olcott funkcjonował raczej w cieniu Blavatsky, a u Besant możemy zaryzykować zaślepienie wpływem Leadbeatera) czyli dwie postacie, które miały największy wpływ na doktrynę organizacji, nie byli naiwnymi ludźmi, którzy uwierzyli we własną propagandę, ale wyrachowanymi oszustami i skandalistami. Książkami zawierającymi takie stanowisko

²⁸ *The most plausible explanation, I said, was the Besant-Leadbeater theory of the Lord Maitreya taking over a body specially prepared for his occupation, the ego having evolved through a series of incarnations until it was born in a Brahmin body, which was purer than any other, not having touched meat or alcohol for countless generations. This explanation would also account for ‘the process’—the body being ‘tuned’ as it were, rendered more and more sensitive to accommodate its divine occupant, thus ultimately blending the consciousness of the Lord Maitreya with that of Krishnamurti. In other words, everything Mrs Besant and Leadbeater had predicted had come to pass. K agreed that this theory was the most likely but he did not think it was that.*

²⁹ *When Mary after reading it asked him why, if the Masters existed, they had spoken then but not now, he suggested that “there is no need now that the Lord is here”. Fregment tej rozmowy znajduje się również w książce Mary Zimbalist In The Presence of Krishnamurti: Mary’s Unfinished Book (2018: 300-301).*

jest najwcześniejsza z krytycznych opracowań myśli i biografii Blavatsky *A modern Priestess of Isis* (1895) autorstwa Vselvoloda S. Solvyoffa oraz realistyczna biografia Leadbeatera ujawniająca socjopatyczny rys jego osobowość *The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater* (1982) autorstwa Gregory'ego Tilletta. I wreszcie, po trzecie, jeżeli założymy, że przywódcy Towarzystwa rzeczywiście mieli rację, to jak wyjaśnić zachowanie Krishnamurtiego, polegające najpierw na rozwiązaniu Zakonu Gwiazdy, a następnie dystansowaniu się od Towarzystwa, aż w końcu zupełnym zerwaniu oficjalnych kontaktów w 1933 roku? Wszystko to czyni teorię Besant-Leadbeater bardzo nieprzekonującą, jako że niesie ona za sobą więcej pytań niż odpowiedzi, a mimo wszystko to właśnie to wyjaśnienie wciąż pozostaje jedynym sensownym pomostem pomiędzy biografią Krishnamurtiego i jego tajemniczym „procesem”.

Możliwa jest również inna interpretacja tego wyjaśnienia, polegająca na tym, że Towarzystwo było tylko narzędziem dla jakiegoś innego ukrytego porządku rzeczy, funkcjonującego obok jawnego porządku przyczynowo skutkowego, ale niemającego nic wspólnego z doktryną Towarzystwa. O ile wcześniejsze wyjaśnienie możemy nazwać „teorią Besant-Leadbeater”, tak wyjaśnienie zakładające istnienie ukrytego porządku możemy określić mianem „teorii Krishnamurtiego”, ponieważ jest to pogląd, który wyrażał sam Krishnamurti w późniejszych latach swojego życia (Sanat, 1999: 203-205, 261-263); (Lutyens, 2003: 225); (Zimbalist & Forbes, 2018: 566-567); (Jiddu w Lee, 2021: 141) oraz David Bohm (Bohm w Moody, 2017: 198). Problem z tym wyjaśnieniem polega na tym, że nie wychodzi ono poza czystą spekulację niemożliwą do falsyfikacji.

Innym wyjaśnieniem nawiązującym do wspomnianej powyżej matrycy, które warto wziąć pod uwagę, jest wyjaśnienie czwarte: „(4) związek z Towarzystwem i przygotowania do bycia »wehikułem« dla Maitreji nie miały nic wspólnego z jego przemianą, która i tak się wydarzyła”. Oznaczałoby to, że relacja z Towarzystwem nie miała żadnego znaczenia dla przemiany Krishnamurtiego, której przyczyna jest zupełnie niepoznawalna. Z tego poglądu wynika postawa agnostyczna, którą Shüller (1997: 23) nazwał „kantowską meta-pozycją” (ang. *The Kantian Meta-Position*) i która zakłada, że jakiś związek pomiędzy życiem Krishnamurtiego a jego „procesem” zapewne istnieje, ale jest on niezwykle trudny, a być może nawet niemożliwy do uchwycenia właśnie z tego powodu, że może on dotyczyć rzeczywistości noumenalnej lub transcendentnej, wykraczającej poza możliwości naszego rozumu.

Jeszcze inną możliwością byłoby wyjaśnienie trzecie: „(3) afiliacja z Towarzystwem i przygotowania do bycia »wehikułem« dla Maitreji nie miały nic wspólnego z jego przemianą, która tak naprawdę w ogóle się nie wydarzyła”. Według Georga Tilleta (1982: 273), stres spowodowany przez poczucie ogromnej odpowiedzialności wynikającej z „prania mózgu” przez „trening Leadbeatera” – czyli całego wieloaspektowego procesu wychowania przyszłego mesjasza (Shüller, 1997: 19) – mógł spowodować szereg patologicznych doświadczeń oraz znaczną zmianę charakterologiczną. Ta próba wyjaśnienia „procesu” poprzez odwołanie się do jego patologicznych przyczyn wychodzi z założenia, że wszystkie niezwykle wydarzenia, jakich doświadczył Krishnamurti, wynikały z choroby psychicznej, co twierdził także autor biografii Annie Bessant Arthur H. Nethercot (1963: 450). Hipoteza ta, choć zawiera w sobie wartościowy komponent sceptycyzmu, nie wyjaśnia, w jaki sposób stany o charakterze patologicznym mogły stać się źródłem genialnych wglądów, które legły u podstaw całego nauczania Krishnamurtiego. Możemy stwierdzić, że właściwie cała niniejsza rozprawa może być rozumiana jako jeden wielki kontrargument w stosunku do wyjaśnienia przemiany, jaka przydarzyła się Krishnamurtiemu, poprzez odwołanie się do źródeł patologicznych.

Fakt oryginalności i błyskotliwości szeregu wglądów filozoficznych Krishnamurtiego podważa także najmniej prawdopodobne z możliwych wyjaśnień, czyli, że „(2) związek z Towarzystwem i przygotowania do bycia »wehikułem« dla Maitreji nie doprowadziły Krishnamurtiego do jego przemiany, chociaż powinny”. W tym wyjaśnieniu sugeruje się, że projekt Towarzystwa był słuszny i właściwie wybrano kandydata na nauczyciela świata, ale z jakiegoś bliżej nieokreślonego powodu Krishnamurti nie dorósł do roli, jaką mu wyznaczono. Jest to wyjaśnienie przychylne dla Towarzystwa, którym nie będziemy się zajmować w niniejszej rozprawie, ponieważ ta opiera się na założeniu, że przemiana Krishnamurtiego rzeczywiście się dokonała.

Wszystkie powyższe wyjaśnienia jawią się jako ostatecznie rozczarowujące. Wiara w wyjaśnienie odwołujące się do doktryny Towarzystwa wydaje się praktycznie niemożliwa dla współczesnego człowieka. Wizja samego Krishnamurtiego nie poddaje się ani naukowej weryfikacji, ani falsyfikacji. Brak zauważalnego związku przyczynowo skutkowego oznacza trudną do zaakceptowania porażkę, a hipoteza odwołująca się do przyczyn patologicznych niczego tak naprawdę nie wyjaśnia.

Aby wyjaśnić, dlaczego tak trudno jest odnaleźć odpowiedź na pytanie o relację między życiem Krishnamurtiego i jego przemianą, warto przywołać artykuł Johanna

Bronkhorsta *What can we learn from Musīla and Nārada?*. Badacz (Bronkhorst, 2019: 14-15) zauważa w nim, że ascetyczne życie buddyjskie prowadzić miało do zmian osobowościowych, ale w sposób, którego sami buddyści nie byli w stanie pojąć. Być może coś podobnego mogło mieć miejsce w przypadku Krishnamurtiego, który sam mógł nie rozumieć i przez to błędnie interpretować swoje własne doświadczenia. Oznaczałoby to, że nie należy traktować Krishnamurtiego – a w jeszcze mniejszym stopniu ludzi wokół niego – jako nieomylny autorytet w sprawie jego własnej przemiany, co częściowo wyjaśniałoby trudność w odnalezieniu zadowalającego związku między jego życiem i przemianą.

1.3. Istota przemiany

Istota analizowanej przemiany zapewne mogłaby być rozumiana na różne sposoby, ale bazując na tekstach źródłowych, zostanie ona przez nas ujęta, jako ustanie iluzji istnienia niezależnego substancjalnego „Ja”, czyli tego, co zwyczajowo rozumiemy przez pojęcia jaźni (ang. *self*), niekiedy także umysłu (ang. *mind*) albo psychiki (ang. *psyche*), ale również podmiotu (ang. *subject*), a nawet świadomości (ang. *consciousness*) oraz wielu innych pojęć. W zależności od interpretacji pojęcia te mogą być rozumiane jako znaczeniowo nachodzące na siebie lub wręcz jako synonimy, co odpowiadałoby swobodnemu sposobowi, w jaki bywały używane przez Krishnamurtiego³⁰. Ich utożsamienie wydaje się w pewnych kontekstach uzasadnione, w innych zaś niekoniecznie. Przykładem jest tutaj pojęcie umysłu, które w nauczaniu Krishnamurtiego jest traktowane szerzej niż pojęcie jaźni (Jiddu, 1975: 135); (Jiddu *et al.*, 1996: 209); (Jiddu & Rajagopal, 2002: 3) choć bywało przez niego niekiedy utożsamiane z pojęciem świadomości (Jiddu & Rajagopal, 1970: 137), a pojęcie świadomości z jaźnią (Vedaparayana, 2003: 534). W związku z tym, tam, gdzie jest to możliwe, postaramy się uporządkować problematyczną mnogość pojęć i uprościć je, redukując do jednego zasadniczego pojęcia, którym w naszej analizie będzie pojęcie jaźni³¹. Powód, dla którego faworyzujemy to pojęcie w stosunku do innych, wynika z większej częstotliwości występowania angielskiego słowa *self* w pismach Krishnamurtiego.

Warto zauważyć, że polskie pojęcie „jaźń”, które jest najbardziej precyzyjnym tłumaczeniem angielskiego oryginału, jest neologizmem stworzonym przez filozofa

³⁰ Zob. Jiddu *et al.* (1996: 16), Vedaparayana (2003: 534).

³¹ Wrócimy do tej kwestii w rozdziale drugim i trzecim.

Bronisława Floriana Trentowskiego (1808-1869), które na stałe weszło do dyskursu polskiej myśli filozoficznej. Często spotykane tłumaczenie słowa *self* jako „Ja” jest co najmniej nieprecyzyjne, a strategię polegającą na nietłumaczeniu tego słowa, należałoby rozumieć raczej jako kapitulację wobec trudności językowej, a nie dobre rozwiązanie.

Oto kilka przykładowych wypowiedzi Krishnamurtiego, w których wskazuje on na jaźń, a więc na substancjalne odseparowane „Ja” jako na źródło ludzkich problemów, a przezwyciężenie „Ja” uznaje za drogę ich rozwiązania:

Człowiek, który jest ambitny, duchowo lub inaczej, nigdy nie może żyć bez problemów, ponieważ problemy znikają tylko wtedy, gdy zapomina się o jaźni, kiedy nie ma „mnie”, a ten stan nieistnienia jaźni nie jest aktem woli, nie jest wyłącznie reakcją (Jiddu, 1975: 230).³²

Tak więc to „mnie/ja” [ang. *me*], którego się tak mocno się trzymamy, jest fikcją. To może być podstawową przyczyną naszego strachu, lgnięcie do czegoś, co nie istnieje. Tak więc mamy fikcyjne, wyobrażone mnie/ja, wizerunek, symbol, ideę, reprezentację, skonstruowaną przez myśl w obrębie czasu, co jest procesem materialnym, pomiarem. I to „mnie/ja”, niepewne co do samego swego istnienia, głęboko, w głębi swego jestestwa, może być fundamentalną przyczyną strachu (Jiddu *et al.*, 1996: 304).³³

Widząc majestat wielkich gór, uroczych dolin i rzek, w tym momencie, w tej sekundzie, jaźń jest nieobecna. [...] To znaczy, piękno jest tam, gdzie nie ma jaźni (Jiddu *et al.*, 1996: 349).³⁴

Jeśli powyższe przekonanie o nierealności jaźni stanowi najważniejszą ideę scalającą myśl Krishnamurtiego, a jego poglądy, jak możemy przypuszczać, mają swoje źródło w jego przemianie, to sugerowałoby to, że spostrzeżenie nierealności jaźni i wyzwolenie się

³² *The man who is ambitious, spiritually or otherwise, can never be without a problem, because problems cease only when the self is forgotten, when the “me” is non-existent, and that state of the non-existence of the self is not an act of will, it is not a mere reaction.*

³³ *So the “me” to which we cling is fictitious. That may be the root cause of fear, clinging to something that is nonexistent. So, there is the fictitious, imagined me, a picture, a symbol, an idea, an image, put together by thought in time, which is a material process, measurement. And that “me”, being uncertain of its very existence, deeply, in the very depths of one’s being, may be the deep fundamental cause of fear.*

³⁴ *In seeing the majesty of the great rocks and the lovely valleys and the rivers, at that moment, that second, the self is not. (...) That is, beauty is where the self is not.*

od jej iluzji, stanowi najważniejszy element i tym samym wspólny mianownik „procesu”, jak i być może także innych podobnych transformacji³⁵.

Warto w tym miejscu zauważyć pewien pozorny problem, z określeniem jaźni jako iluzji, gdyż bywa on źródłem wielu nieporozumień. Problem polega on na tym, że pojęcie iluzji ma swoje specyficzne znaczenie, które wydaje się zawierać w sobie konieczność istnienia kogoś, kto ulega tej iluzji. Jeżeli wobec tego jaźń byłaby iluzoryczna (nierealna), to można byłoby zasugerować, że musi istnieć jakaś jaźń ulegająca iluzji istnienia jaźni – skoro każda iluzja zakłada istnienie jakiegoś podmiotu, który jej ulega. Byłby to argument typu *reductio ad absurdum* wykazujący wewnętrzną sprzeczność poglądu o iluzoryczności jaźni. W związku z tym stwierdzenie, że jaźń jest iluzją – tak jak robi to np. Sam Harris (2014: 8-9) – lub że jej natura jest iluzoryczna – jak stwierdził badacz Krishnamurtiego David E. Moody (2017: 135) – mogłoby zostać uznane za problematyczne z takiego punktu widzenia. Prawdopodobnie z tego powodu Thomas Metzinger w książce *Tunel Ego* stwierdza, że jaźń nie może być uznana za iluzję: „[...] zarówno na poziomie fenomenologii, jak i neurobiologii świadoma jaźń nie jest ani formą wiedzy, ani iluzją. Jest po prostu tym, czym jest” (Metzinger, 2009: 209). Rozwiązaniem tego pozornego problemu jest uznanie, że teza o iluzoryczności jaźni nie zakłada, że podmiotem ulegającym tej iluzji musi być w ogóle jaźń. Wystarczy, że założymy istnienie jakiegoś nieświadomego modułu umysłowego, działającego na zasadzie procesora przetwarzającego dane, który uległ specyficznemu błędowi poznawczemu. W tym kontekście możemy używać pojęcia iluzji (błędu poznawczego) bez jednoczesnego odwoływania się do problematycznej teorii „prawdziwej” jaźni będącej podmiotem owej iluzji. Założenie istnienia nieświadomych modułów ulegających błędowi poznawczemu (iluzji) pozwala nam uniknąć wikłania się w liczne problemy językowe, które czasami pojawiają się w pracach dotyczących ontologicznego statusu jaźni.

Rozważania zawarte w niniejszym rozdziale w naturalny sposób wyznaczają dalszy kierunek naszego wywodu. Jeżeli bowiem istotą analizowanej przemiany jest

³⁵ Transformacja wydaje się adekwatnym terminem, który swoją ogólnością dobrze uchwytuje znaczenie analizowanej przemiany. Pojęcie oświecenia często używane w takich kontekstach wydaje się zbyt mocno przepojone szeregiem znaczeń związanych z bogatą historią religii i filozofii Wschodu, zwłaszcza buddyzmu, choć właściwie zredefiniowane zawiera w sobie pewien potencjał, którego nie mają nowe terminy. Interesującym przykładem jest także termin „metamorficzne uzdrowienie” (ang. *metamorphic recovery*) zaproponowane przez pisarza i filozofa Thomasa Ligottiego (ur. 1953) w jego powieści „Cień, Ciemność” (ang. *The Shadow, The Darkness*) inspirowanej postacią U.G. Krishnamurtiego (Ligotti, 2014: 225, 237-240, 242-243, 245, 249).

uwolnienie organizmu od iluzji istnienia jaźni, to aby zrozumieć sens owego uwolnienia, niezbędne jest dokładne zdefiniowanie obiektu, od którego owo uwolnienie następuje. Dopiero odpowiedź na pytanie o naturę jaźni pozwoli nam zrozumieć, na czym polega jej negacja i właśnie tą kwestią zajmiemy się w kolejnym rozdziale.

2 WSTĘPNA REKONSTRUKCJA TEORII JAŻNI I TEORII WYDARZENIA TRANSFORMUJĄCEGO

Przed przystąpieniem do właściwego wywodu zwróćmy uwagę na trudność wynikającą ze złożoności tematu. Zakładając, że analizowane przez nas pojęcie jaźni nie odnosi się do żadnego trwale istniejącego metafizycznego bytu, tylko do czegoś w rodzaju złudzenia lub błędu poznawczego, należy pamiętać, że im bardziej pogłębiona stanie się nasza analiza, tym bardziej analizowane pojęcie rozpadać się będzie na swoje konstytutywne elementy i coraz bardziej oczywista stanie się jego semantyczna nieostrość. Co więcej, omawiane zagadnienie jest na tyle wieloznaczne i trudne do uchwycenia, że w naszym ujęciu będziemy zmuszeni do skupienia się na jego jak najbardziej uproszczonej wersji – ale zgodnej z nauczaniem Krishnamurtiego – która redukować będzie to trudne i wielowątkowe zagadnienie do względnie prostego poziomu.

2.1. Analiza pojęcia jaźni w myśli Krishnamurtiego

Naszą rekonstrukcję zaczniemy od cytatu z książki *The First and Last Freedom*, w którym Krishnamurti (1975: 76), w dość typowy dla siebie nieprecyzyjny sposób definiuje pojęcie jaźni:

Czy my wiemy, co rozumiemy jako jaźń? Ja rozumiem przez to ideę, pamięć, konkluzję, doświadczenie, różne formy nazwanych i nienazwanych intencji, świadome dążenie do bycia albo niebycia, nagromadzoną pamięć nieświadomości, rasy, grupy, jednostki, klanu i całości [ludzkości], niezależnie od tego, czy jest to projektowane na zewnątrz w działaniu, czy projektowane duchowo jako forma cnoty; dążenie do tego wszystkiego jest jaźnią.³⁶

Podobnie ogólne i mało sprecyzowane ujęcie kwestii jaźni pojawia się w książce *Freedom from the Known*. Przykładem tego jest następująca wypowiedź filozofa (Jiddu & Lutyens, 1969: 95):

³⁶ *Do we know what we mean by the self? By that, I mean the idea, the memory, the conclusion, the experience, the various forms of nameable and unnameable intentions, the conscious endeavour to be or not to be, the accumulated memory of the unconscious, the racial, the group, the individual, the clan, and the whole of it all, whether it is projected outwardly in action or projected spiritually as virtue; the striving after all this is the self.*

W tej samej chwili, gdy patrzysz na obserwatora, który jest Tobą, widzisz, że składa się on ze wspomnień, doświadczeń, wypadków, wpływów, tradycji i nieskończonej różnorodności cierpień, i wszystko to jest przeszłością.³⁷

Ten mało precyzyjny sposób mówienia o jaźni przewija się przez całe nauczanie Krishnamurtiego i dotyczy również bardzo wielu innych zagadnień, na temat których wypowiadał się filozof. Przyjrzyjmy się bliżej tej problematycznej cesze myśli Krishnamurtiego.

W swojej książce *On Krishnamurti* Raymond Martin (2003: 27) zauważa, że Krishnamurti używał pojęcia jaźni w podobnym znaczeniu jak David Hume, rozumiejąc ją jako swego rodzaju wiązkę lub rezerwuar. Jaźń byłaby w tym kontekście pojęciem odnoszącym się do sumy wielości procesów poznawczych. Interpretując pojęcie jaźni – często zastępowane³⁸ przez Krishnamurtiego pojęciami obserwatora, świadomości, a nawet umysłu (Jiddu & Rajagopal, 1997: 70); (Jiddu & Rajagopal, 2002: 78); (Jiddu & Rajagopla, 2006: 5); (Zimbalist & Forbes, 2018: 347) – jako swego rodzaju wiązki, przestrzeni lub rezerwuaru, w którym następują lub wydarzają się procesy psychiczne, należy pamiętać, że nie może być to przestrzeń lub rezerwuar w sensie dosłownym, gdyż taki musiałby posiadać jakieś istnienie niezależne od swojej zawartości. Jednak dla Krishnamurtiego, w przypadku człowieka: „[z]awartość jego świadomości jest tą świadomością”³⁹ (Jiddu *et al.*, 1996: 257) oraz: „[w]asza świadomość jest złożona ze swojej zawartości. Bez tej zawartości nie ma świadomości”⁴⁰ (Jiddu *et al.*, 1996: 348). Powyższe utożsamienie nie jest niczym wyjątkowym w kontekście nauczania Krishnamurtiego, który często podkreślał bardzo silny związek jaźni z szeregiem innych elementów naszej psychologii, a czasami można odnieść wrażenie, że wręcz utożsamiał je ze sobą.

³⁷ *At the same time when you look at the observer, who is yourself, you see that he is made up of memories, experiences, accidents, influences, traditions and infinite varieties of suffering, all of which are the past.*

³⁸ W niniejszym rozdziale odnosimy się do takich znaczeń tych pojęć, jakie są wyznaczone przez kontekst, w jakim występują w danym tekście czy wypowiedzi Krishnamurtiego, mając jednocześnie świadomość, że w dyskursach filozoficznych i psychologicznych pojęcia te z reguły (choć nie zawsze) bywają rozróżniane i różnorako hierarchizowane. Wrócimy do tej problematycznej kwestii w rozdziale trzecim, gdzie podkreślimy różnice między pojęciami jaźni, świadomości i umysłu. Na razie nie będziemy tej kwestii niuansować, a używając tych pojęć zamiennie będziemy odnosić się do tego, co jest w nich wspólne.

³⁹ *The content of his consciousness is this consciousness.*

⁴⁰ *Your consciousness is made up of its content. Without the content there is no consciousness.*

Posługując się pojęciem jaźni i innymi podobnymi pojęciami oznaczającymi tzw. wewnątrz człowieka, Krishnamurti scalał z nimi znaczeniowo takie pojęcia jak: pamięć⁴¹ (Jiddu & Rajagopal, 2006: 24), myśl (Jiddu *et al.*, 1996: 296, 300) oraz wiedza (Jiddu & Rajagopal, 2002: 247, 285). Te trzy bywały również utożsamiane ze sobą nawzajem, gdyż według filozofa myśl operuje dzięki pamięci (Jiddu, 1975: 279); (Sherriff, 2008: 275), a ta jest, między innymi, repozytorium wiedzy kulturowej (Jiddu & Rajagopal, 2002: 95) lub tradycji (Jiddu & Rajagopal, 2002: 145), przy pomocy której myśl dokonuje rozpoznania i konceptualizacji ulotnych wrażeń, zamieniając je w doświadczenia (Jiddu & Rajagopal, 2006: 28), ponieważ, jak stwierdza Krishnamurti, doświadczenie to: „[t]łumaczenie tego, co nowe w kategoriach tego, co stare”⁴². Według myśliciela (Jiddu & Rajagopal, 2006: 42) doświadczenia powiększają następnie zasób pamięci psychologicznej i zapewniają kontynuację całego procesu konceptualizacji. Konsekwencją tego złożonego procesu jest wyłonienie się poczucia jaźni, gdyż, jak słusznie zauważa Daryl Sherriff (2008: 276), w kontekście nauczania Krishnamurtiego: „[...] poczucie «mnie» jest redukowalne do myśli i pamięci”⁴³. Tę intuicję potwierdza również David E. Moody (Moody, 2017: 145), pisząc, że: „[j]est oczywiste, że nagromadzenie, o którym mówi Krishnamurti, składa się ze wszystkich idei, obrazów, wspomnień i innych form wiedzy, które zbiorowo składają się na poczucie jaźni”⁴⁴. Tym sposobem jaźń staje się sumą lub konsekwencją złożonych procesów psychicznych, od których wydaje się nieodróżnialna.

Należy mieć na uwadze, że powyższa prosta rekonstrukcja jest tylko jednym z wielu sposobów, w jakich wymienione pojęcia mogą się ze sobą łączyć. W książce *Krishnamurti's Insight: An Examination of His Teachings on the Nature of Mind and*

⁴¹ Chodzi tutaj o „pamięć psychologiczną”, którą Krishnamurti odróżniał od „pamięci faktycznej” służącej do praktycznego funkcjonowania w codziennym życiu. „Pamięć psychologiczna” jest czymś w rodzaju repozytorium pozytywnych i negatywnych wspomnień wywierających ciągły emocjonalny wpływ na człowieka. Jak słusznie zauważa Darryl Sherriff (2003: 20-24), dla Krishnamurtiego „pamięć faktyczna” jest niezbędna do życia, a „pamięć psychologiczna” jest bezwartościowym balastem.

⁴² *Translating the new in the terms of the old, which is experience.*

Audio | Krishnamurti – London 1965 – Public Discus. 4 – Is it possible to live in this world... : https://www.youtube.com/watch?v=fVsc9Mrx_aY&t=1226s&ab_channel=J.Krishnamurti-OfficialChannel (dostęp: 23.09.2024).

Warto zauważyć, że jest to pogląd, który podzielał znany pisarz i filozof Aldous Huxley (1933: 5): „Doświadczenie nie jest tym, co przydarza się człowiekowi, ale jest tym, co człowiek robi z tym, co mu się przydarza. (ang. *Experience is not what happens to a man; it is what a man does with what happens to him.*) Warto zauważyć, że Huxley był bliskim przyjacielem Krishnamurtiego i jest bardzo prawdopodobne, że Krishnamurti mógł inspirować się Huxleyem w sposobie rozumienia i używania pojęcia doświadczenia.

⁴³ (...) *the sense of “me” is reducible to memory and thought.*

⁴⁴ *It is clear that the accumulation Krishnamurti is referring to consist of all the ideas, images, memories, and others forms of knowledge that collectively comprise the sense of self.*

Religion, badacz nauczania Krishnamurtiego Hillary Rodrigues (2001: 70, 118) zauważa, że w kontekście nauczania Krishnamurtiego uzasadnione jest mówienie o różnych kolejnościach wynikania, gdzie pewne procesy mogą, ale nie muszą, być traktowane jako pierwotne, a inne jako wobec nich wtórne. Ten brak uporządkowania dotyczy całego zakresu rozmaitych zagadnień poruszanych przez Krishnamurtiego. Dobrym przykładem, który to obrazuje, jest sposób użycia pojęcia czasu, któremu filozof poświęcał dużo miejsca w swoich wywodach. Dzielił on czas na dwa rodzaje, psychologiczny oraz chronologiczny (Sherriff, 2006: 230) i argumentował, że czas w sensie psychologicznym jest odpowiedzialny za rozliczne problemy w życiu jednostki (Jiddu & Bohm, 1985: 30-31); (Sherriff, 2006: 235-236, 240). W kontekście nauczania Krishnamurtiego bardzo trudno jest jednak wskazać, czy tak rozumiane pojęcie czasu jest pierwotne, czy wtórne wobec innych używanych przez filozofa pojęć np. pojęcia myśli. Uzasadniona jest tutaj mnogość interpretacji sugerujących odmienne logiki wynikania. Jedne interpretacje sugerują, że czas wynika z myśli, ponieważ: „[...] myśl tworzy czas”⁴⁵, a inne, że to myśl wynika z czasu, ponieważ: „[...] myśl jest rezultatem czasu [...]”⁴⁶. Bazując tylko na materiałach źródłowych, bardzo trudno jest jednoznacznie określić, w jaki sposób owe pojęcia odnoszą się do siebie nawzajem. Wydaje się, że najtrafniej poglądy filozofa ujmują te sformułowania, w których uznaje on znaczenia powyższych pojęć za równoważne i używa ich do ujęcia różnych aspektów tego samego procesu. Oto przykład takiej wypowiedzi: „[w]ięc myśl i czas zawsze pojawiają się razem, nie są dwoma odseparowanymi ruchami, są jednym ciągłym ruchem”⁴⁷.

Istnieją też inne sformułowania o podobnym charakterze, które głoszą identyczność odpowiednio: czasu i pamięci⁴⁸ (Jiddu & Rajagopal, 2002: 96), czasu i wiedzy (Jiddu & Bohm, 1985: 24) albo czasu i jaźni (Jiddu *et al.*, 1996: 160). Oznacza to, że nie tylko pojęcia takie jak jaźń, obserwator, świadomość, a nawet umysł bywały ze sobą utożsamiane przez Krishnamurtiego, ale – jak zauważa Shai Tubali (2023: 113, 120) – również pojęcie myśli, wiedzy, czasu, pamięci, strachu i wielu innych, były uznawane

⁴⁵ *It is the mind, the thought, that creates time.*

Wykład publiczny, mowa 1, Seattle, 16 lipca 1950: <https://jkrishnamurti.org/content/%EF%BB%BFjkrishnamurti-seattle-1st-public-talk-16th-july-1950> (dostęp: 23.09.2024).

⁴⁶ (...) *thought is the result of time* (...).

Wykład publiczny, mowa 5, Paryż, 29 maja 1966: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-5-paris-france-29-may-1966> (dostęp: 23.09.2024).

⁴⁷ *So, thought and time are together always, they are not two separate movements - one constant movement.* Wykład publiczny, mowa 2, Bambaj (Mumbaj), 3 lutego 1985: <https://jkrishnamurti.org/content/thought-and-time-are-always-together> (dostęp: 23.09.2024).

⁴⁸ Po raz kolejny zaznaczmy, że chodzi tutaj bardziej o „pamięć psychologiczną”, a nie każdy rodzaj pamięci.

przez niego, jako w gruncie rzeczy synonimy. Na tę charakterystykę nauczania Krishnamurti, zwrócił uwagę indyjski filozof Gandikota Vedaparayana w artykule *The Conditioned and the Unconditioned Mind: J. Krishnamurti's Perspective* (2003: 532-533):

Tak więc K[ishnamurti] traktuje świadomość na równi z mózgiem, doświadczeniem, wiedzą i myślą; używa terminów takich jak „mózg”, „doświadczenie” itd. jako synonimów; dla niego wszystkie one oznaczają to samo, mianowicie umysł uwarunkowany przeszłością [...].⁴⁹

Wyjaśnianie jednych abstrakcyjnych pojęć poprzez odwoływanie się do innych abstrakcyjnych pojęć, oznaczających psychologiczne stany i procesy, było standardową praktyką filozofa i przyczyną jego zasadnej krytyki⁵⁰. Jednak być może ta synonimiczność powinna być przez nas rozumiana jako rezultat specyficznego wglądu w znaczenie owych pojęć. Kiedy Krishnamurti deklaruje, że np.: „[m]yśl to czas” (Jiddu *et al.*, 1996: 257)⁵¹ albo, że: „[w]rażenia plus myśl to pragnienie” (Jiddu *et al.*, 1996: 310)⁵², to zapewne w swoim mniemaniu pogłębia on u odbiorcy rozumienie tych pojęć, wskazując na ich wzajemne warunkowanie się. Jeżeli np. czas jest tożsamy z myśleniem, a pragnienie to synteza doznania z myślą, to wynika z tego, że znaczenie pojęć czasu i pragnienia wzajemne się warunkują i dopełniają. Podobnych przykładów jest więcej, ale zasada pozostaje niezmienna. Podążajmy za tą intuicją, ponieważ może nas ona doprowadzić do zrozumienia sensu tak specyficznego ustrukturyzowania myśli Krishnamurtiego.

Cecha warunkowania i dopełniania się znaczenia pojęć w myśli Krishnamurtiego i jego całościowe ujmowanie złożoności zagadnień psychologicznych w taki sposób, że dany aspekt odwołuje nas do wszystkich pozostałych, została podkreślona przez wspomnianego już wcześniej Hillarego Rodriguesa. Badacz nazwał tę cechę nauczania Krishnamurtiego „jakością holograficzną” (ang. *holographic quality*); (2001: 37, 40, 45, 199). Jak stwierdza Rodrigues (1988: 33):

⁴⁹ Thus K treats consciousness the same as the brain, experience, knowledge and thought; he uses the terms “brain”, “experience” and so on synonymously; to him, all of them mean one and the same thing, namely, the mind conditioned by the past (...).

⁵⁰ Zob. Burden (1959: 272).

⁵¹ Thought is time.

⁵² Sensations plus thought is desire.

Tak jak część hologramu może stworzyć cały trójwymiarowy obraz, tak mowy Krishnamurtiego mają jakość holograficzną. Każdy punkt wyjścia, każdy fenomenologiczny fakt, wydaje się zawierać całość jego nauk, nierozzerwalnie powiązaną z tym punktem lub faktem. Można odnieść wrażenie, że wgląd w sedno jakiegokolwiek problemu odsłoniłby całą Prawdę tak jak [Krishnamurti] ją rozumiał.⁵³

Idąc tym tokiem rozumowania, Rodrigues dalej stwierdza (1988: 44-45):

[...] jego nauczanie ma charakter holograficzny, zdolny do stworzenia całego obrazu z jej dowolnej części. Nie byłoby przesadą twierdzenie, że jakkolwiek pojedynczy zestaw mów, jeśli dogłębnie zrozumiany, wystarczyłby do zrozumienia istoty przesłania Krishnamurtiego.⁵⁴

Ten sam punkt widzenia na nauczanie Krishnamurtiego przedstawił Rohit Mehta (2002: 475):

Takie jest piękno jego nauk, że jeśli zbadamy pełną implikację nawet małego stwierdzenia, to odkryjemy, że całe jego nauczanie patrzy nam prosto w twarz. O jego naukach można śmiało powiedzieć, że Część zawiera Całość, zatem nie można z jego nauk czegoś zaakceptować, a resztę odrzucić, uznając to za niedopuszczalne.⁵⁵

Do podobnego wniosku doszedł Alain Hunter (1988: 52-53):

⁵³ *Just as a part of a hologram has the capacity to produce the whole three-dimensional picture, Krishnamurti's discourses have a holographic quality. Each point of departure, each phenomenological fact, seems to have the the (sic!) whole of his teachings inexorably linked to it so that one feels that seeing into the heart of any one problem would reveal the whole of Truth as he understood it.*

⁵⁴ *(...) his teachings have a holographic quality capable of producing the whole picture from any portion, it would not be far fetched to contend that any single set of talks, if thoroughly understood, would be adequate to grasp the essentials of Krishnamurti's message.*

⁵⁵ *Such is the beauty of his teachings that if one explores the full implication of even a small statement of his, one finds the whole of his teaching staring us in the face. With regard to his teachings one can truly say that the Part contains the Whole, and so one cannot accept something out of his teachings and reject the rest, declaring it is unacceptable.*

Powtarzanie było kluczowym czynnikiem w nauczaniu Krishnamurtiego. Jego przesłanie pozostawało w zasadzie takie samo przez sześćdziesiąt lat, a każda seria mów dotyczyła mniej lub bardziej znajomego już tematu. Ta [powtarzalność] była w pewnej mierze łagodzona przez stopniowe wprowadzanie nowych tematów i języka, ale podstawowe elementy jego nauczania można z pewnością zrozumieć po dokładnym przestudiowaniu kilku serii mów.⁵⁶

Jakość holograficzna stwarza rozmaite problemy interpretacyjne, ponieważ w związku z nią myśl Krishnamurtiego skutecznie opiera się podejściu ściśle analitycznemu, w którym możliwe byłoby wyabstrahowanie i linearne uporządkowanie jej rozmaitych elementów. Nie powinno nas to dziwić, zważywszy na to, że tego typu rekonstrukcje i conceptualizacje jego nauczania były uważane przez samego Krishnamurtiego za stratę czasu (Tubali, 2023: 169), rzekomo stanowiąc przeszkodę dla transformującego wglądu (Rodrigues, 2001: 200). Sam Krishnamurti (1975: 193) uważał, że wgląd przynoszący zrozumienie co prawda zawiera w sobie zrozumienie intelektualne, ale nie zatrzymuje się na nim i przekracza je.

Wyróżnijmy kilka zasadniczych powodów, dla których nauczanie Krishnamurtiego prezentuje się w taki sposób. Po pierwsze, filozof nigdy nie aspirował do bycia systematycznym myślicielem skrupulatnie analizującym swoje przemyślenia, a jego mowy, jak możemy przypuszczać na podstawie jego życia, miały swoje dodatkowe, niedyskursywne źródło. Tym źródłem mogło być jego wydarzenie transformujące, które usposobiło go do swobodnego komunikowania własnego wglądu w sposób nielinearny i przez to holograficzny. Po drugie, znaczenie tej osobliwej holograficznej struktury, w jaką wpisana jest refleksja Krishnamurtiego, może stać się jaśniejsza, kiedy spojrzymy na nią przez pryzmat ducha filozofii indyjskiej, gdzie filozoficzna teoria z reguły pozostawała w służbie religijnej praktyce (Sarvepalli & Moore, 1957: xxiii); (Hamilton, 2010: 8, 164); (Jakubczak, 2013: 220). Podobnie jak w przypadku innych wschodnich systemów soteriologicznych, prawdziwym celem nauczania Krishnamurtiego nie była filozoficzna refleksja uprawiana dla niej samej, tylko całościowa transformacja odbiorcy (Kumar, 2015: 207); (Tubali, 2023: 232-233), wynikająca z zainicjowania

⁵⁶ *Repetition was a key factor in Krishnamurti's teachings. His message remained essentially the same for sixty years and each series of talks covered more or less familiar ground. This was somewhat relieved by the gradual introduction of new topics and vocabulary, but the essentials of his teaching could certainly be grasped from a careful study of a few series of talks.*

przemieniającego wglądu w uczestnikach jego dialogów i słuchaczach jego mów (Tubali, 2022: 12); (Tubali, 2023: 6-7). Z tej praktycznej i w duchu hadotowskiej perspektywy, holograficzne ustrukturyzowanie nauczania Krishnamurtiego, odrzucające prosty systemowy linearyzm nabiera istotnego soteriologicznego uzasadnienia. Po trzecie, poza powyższymi powodami, warto wspomnieć o bardziej oczywistej i prozaicznej przyczynie, dla której analizowana filozofia prezentuje się w tak niekonwencjonalny sposób. Filozof umysłu Thomas Metzinger (2014: 8) nazwał Krishnamurtiego: „[...] jednym z największych nieakademickich filozofów ostatniego stulecia”⁵⁷. O ile epitet „jeden z największych” jest subiektywny i można się z nim zgadzać lub nie, a określanie Krishnamurtiego filozofem bywało chłodno odbierane⁵⁸, o tyle „nieakademickość” jest z całą pewnością obiektywną charakterystyką wynikającą z krytycznej analizy materiałów źródłowych. Wnikliwy badacz łatwo spostrzeże, że Krishnamurtiemu podczas wygłaszania mów, nagminnie zdarzały się nieuzasadnione logiczne skoki w procesie wnioskowania. Wielu badaczy zwracało na to uwagę, między innymi badacz nowych ruchów religijnych Jacob Needleman (2009: 157) w rozdziale poświęconym Krishnamurtiemu w swojej popularnej książce *The New Religions*:

Bez stale ponawianego wysiłku natychmiastowej weryfikacji nie sposób prawidłowo śledzić toku jego rozumowania. Staje się on bowiem jedynie elegancki albo, z drugiej strony, nieciągły, pełen nieuzasadnionych skoków i niekonwencjonalnego zestawienia idei.⁵⁹

Na ten sam problem zwraca uwagę religioznawca Patrick M. Foster (2012: 85) w swojej pracy *The Last Guru: The Significance of J. Krishnamurti for the Modern World*:

Zauważyliśmy, jak niektóre z nauk Krishnamurtiego nie mają sensu albo z punktu widzenia logiki, albo dlatego, że wynikają z bezpodstawnego światopoglądu. Ale nawet pozostając w obrębie tradycyjnego ontologicznego dualizmu, muszę

⁵⁷ (...) one of the greatest non-academic philosophers of the last century.

⁵⁸ Zob. Sardesai (1996: 455), Martin (2003: 1), Moody (2017: 1, 29), Tubali (2023, 7).

⁵⁹ Without this constantly renewed effort of immediate verification, one cannot well follow the procession of his thought. It becomes merely elegant, or, on the other hand, discontinuous, full of unwarranted leaps and unorthodox juxtaposition of ideas.

stwierdzić, że Krishnamurti z pewnością nie był przez większość czasu nieomylny, wszytkowiedzący, a nawet rozsądny.⁶⁰

Nawet Rohit Mehta (2002: 31) w swojej przychylniej Krishnamurtiemu książce *J. Krishnamurti and the Nameless Experience* zwraca uwagę, że:

Kiedy słucha się Krishnamurtiego, można zauważyć, że w ramach wywodu o bezkompromisowej logice, nagle przedstawia on stwierdzenie, dla którego nie ma żadnego logicznego wyjaśnienia. Rozwija temat z nieskazitelną logiką, wykazując się doskonałym porządkiem myślenia. A jednak w trakcie tego wszystkiego nagle dokonuje przeskoku i stawia swoich słuchaczy wobec stwierdzenia, które wpędza ich w zakłopotanie.⁶¹

Alain Hunter (1988: 50) także zauważył, że w nauczaniu Krishnamurtiego: „[m]ają miejsce nagle przeskoki w myśleniu, intuicyjne skoki od obserwacji do wniosku”⁶². Peter Eastman (2018: 13-14) również odnotował ten problem w swoim krytycznym artykule *Krishnamurti explained: a critical study*:

Uważał się za myśliciela skupionego, zdolnego trzymać się sedna sprawy, ale ponieważ swoje młode lata spędził wśród teozofów i innych obłąkanych okultystów, nie był przeszkolony w zakresie rygorystycznej dyscypliny intelektualnej. W związku z tym nie wiedział nic o sceptycyzmie, obiektywizmie, a nawet podstawowej spójności wypowiedzi.⁶³

Wszystko wskazuje na to, że Krishnamurti rzeczywiście był przekonany o precyzji i jasności swoich wypowiedzi w trakcie prowadzenia słuchaczy przez meandry własnego

⁶⁰ *We have seen how some of Krishnamurti's teachings do not make sens, either logically or because they belong to an illicit worldview. But even within our traditional ontological dualism, I would say Krishnamurti was certainly not infallible, omniscient, or ever reasonable much of the time.*

⁶¹ *When one listens to Krishnamurti one finds that in the midst of relentless logic, he presents a statement for which there is no explanation in terms of logic. He develops a theme with flawless logic, showing perfect orderliness in the movement of thinking. And yey in the midst of all that, he suddenly takes a jump and places before his listeners a statement which baffles the mind.*

⁶² *There are abrupt transitions of thought, intuitive leaps from an observation to a conclusion.*

⁶³ *He believed himself to be a focussed thinker, able to stick to the point; but because his formative years were spent with theosophists and other deranged occultists he was untutored in the exigent demands of intellectual discipline; and as a consequence knew nothing of scepticism, conceptual objectivity, or even basic conversational coherence.*

toku myślenia. Prawda jest jednak taka, jak przedstawili to cytowani powyżej badacze. Naszemu filozofowi co najwyżej zdarzało się być precyzyjnym i spójnym, ale bynajmniej nie było to regułą⁶⁴. Ten brak precyzji mógł wynikać właśnie z tego, że, jak zauważył przywołany przez nas Metzinger, Krishnamurti był filozofem nieakademickim, co oznacza, że brakowało mu przeszkolenia w metodycznym, logicznym myśleniu, jak i zaznajomienia z większą ilością prac filozoficznych wykazujących te cechy. Co więcej, jak trafnie zauważył Eastman (2018: 13-14), jego nauczanie pozostawało poza krytyczną ewaluacją akademickiej społeczności, która mogłaby na bieżąco wykazywać jego logiczne nieścisłości i metodologiczne braki. Z kolei ci myśliciele – całkiem zresztą liczni⁶⁵ – którzy mieli z nim osobisty kontakt i często z nim rozmawiali, zdawali się traktować go jako swojego „guru” i wydawali się zbyt onieśmieleni jego autorytetem, aby pozwolić sobie na bardziej zdecydowaną polemikę⁶⁶ (Eastman, 2018: 8). Poza tym brak solidnego wykształcenia filozoficznego Krishnamurtiego przyczynił się do jego trudności w komunikacji ze środowiskiem akademickim w późniejszych latach jego życia i skutkował rosnącym rozczarowaniem po obydwu stronach. To rozczarowanie osiągnęło swoją kulminację po rozmowie, jaką Krishnamurti odbył z pisarką i filozofką Iris Murdoch (1919-1999) w 1984 roku, po której ostatecznie zaprzestał on dialogu ze światem nauki (Williams, 2004: 445).

W związku z powyższymi zastrzeżeniami pojawia się pytanie odnośnie sposobu, w jaki zmierzyć się z wielopoziomowymi i nieoczywistymi zależnościami pomiędzy pojęciami, jakich używał Krishnamurti, w celu adekwatnej rekonstrukcji pojęcia jaźni, co jest niezbędne dla zrozumienia natury wydarzenia transformującego. Na podstawie tego, co zostało napisane powyżej, może się wydawać, że realizacja takiego zadania będzie problematyczna, a nawet niemożliwa, jeśli będziemy opierać się wyłącznie na treści dzieł Krishnamurtiego. Mimo wszystko, na potrzeby dalszego wywodu, założmy, że możliwe jest odnalezienie względnie satysfakcjonującej podstawy dla dalszej rekonstrukcji, pomimo holograficznej struktury myśli Krishnamurtiego, która z samej swojej natury utrudnia jej odnalezienie.

⁶⁴ Hilary Rodrigues jest innego zdania. Twierdzi on, że nauczanie Krishnamurtiego jest wewnętrznie spójne, a nawet, że zawiera w sobie „[...] kompletną i zunifikowaną metafizykę” (ang. (...) *complete and unified metaphysics*); (Rodrigues, 2001: 176).

⁶⁵ Zob. Hunter (1988: 43), Tubali (2023: 2, 167, 170).

⁶⁶ Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie rozmów, jakie Krishnamurti odbył z teologiem i religioznawcą Allanem W. Andersonem (1922-2013); (zob. Jiddu & Anderson, 1991).

Bez wyraźnego wyróżnienia jakiegoś porządkującego fundamentu, na którym nadbudowana byłaby reszta pojęciowej struktury, rekonstrukcja pojęcia jaźni może zostać odrzucona jako niespójna, gdyż zawsze grozić jej będzie odnalezienie fragmentu materiału źródłowego podważającego przyjęty punkt wyjścia. Z tego powodu niezbędne jest odnalezienie podstawy dla dalszej analizy, która posiadałaby nie tylko silne umocowanie w nauczaniu Krishnamurtiego, ale dodatkowo była przekonująca poza bezpośrednim kontekstem jego nauczania. Pamiętajmy jednak, że zarzut o arbitralność nie wydaje się możliwy do całkowitego oddalenia w przypadku tak niesystematycznego myśliciela.

2.2. Wiedza jako fundament jaźni

Doszliśmy do wniosku, że u Krishnamurtiego pojęcie jaźni zasadniczo utożsamione jest z szeregiem innych pojęć, takich jak myśl⁶⁷ lub czas (psychologiczny). Sugerowałoby to teoretyczną możliwość sprowadzenia tych pojęć, oznaczających różne procesy psychologiczne, do jednego centralnego pojęcia, co pozwoliłoby uporządkować chaos semantyczny w nauczaniu Krishnamurtiego. Przyjrzyjmy się bliżej tej możliwości.

Nasza spontaniczna, zdroworozsądkowa intuicja, każe nam mniemać, że myśl jest w jakimś sensie odseparowana od treści, jaką za sobą niesie, to znaczy, że jest swego rodzaju nośnikiem lub „wehikułem” dla tej treści. Jednak ta intuicja nie zgadza się z poglądem Krishnamurtiego (Jiddu, 1975: 188), który stwierdza, że: „[m]yśl jest produktem przeszłości, może ona istnieć tylko poprzez werbalizację, poprzez symbole, poprzez obrazy”⁶⁸. Zdrowy rozsądek każe nam przypuszczać, że nośnik informacji, czyli myśl, jest pierwotna w stosunku do swojej treści – w jakimś sensie istnieje przed nią – ale w powyższym cytacie to informacja lub wiedza jest koniecznym warunkiem istnienia myśli i to raczej ona konstruuje nasze zdroworozsądkowe przekonanie, zgodnie z którym myśl jawi się jako niezbędny dla niej (tj. informacji lub wiedzy) nośnik. Myśl w rozumieniu Krishnamurtiego nie jest możliwa do oddzielenia od swojej treści, ani nawet istnienia poza nią, gdyż jako taka, wyabstrahowana ze swojej zawartości, jest jedynie

⁶⁷ Myślenie rozumiane jako proces przetwarzania informacji nakierowany na rozwiązanie problemów występuje również u zwierząt, ale nie jest to jedyny sens tego słowa. Na potrzeby tej rozprawy myślenie rozumiemy jako wewnętrzny dialog (bądź monolog) określany niekiedy jako „myśl wyższego porządku” (ang. *higher order thought*): (Miłkowskiego w Dennett, 2018: 664-665), nieustannie analizująca przeszłość i przewidująca różne przyszłe scenariusze.

⁶⁸ *Thought is the product of the past, it can only exist through verbalization, through symbols, through images.*

teoretycznym postulatem, a nie realną możliwością⁶⁹. Ujmując to inaczej, wiedza kulturowa, jako taka, jest odpowiedzialna za powszechne przekonanie o istnieniu myśli jako niezbędnego dla niej „wehikułu”. Być może z tego powodu Krishnamurti (Jiddu, 2004: 118) używał niekiedy określenia myśl-wiedza (ang. *thought-knowledge*), podkreślając w ten sposób ich jedność.

Jeżeli powyższe rozumienie jest właściwie, a nasza interpretacja poglądu Krishnamurtiego jest poprawna, oznaczałoby to, że każda próba podjęcia introspektywnego zbadania myślowego procesu, z konieczności musiałaby ujawniać jedynie treść danej myśli. Dzieje się tak, ponieważ, jak stwierdza Krishnamurti (Jiddu, 2004: 126): „[m]yśl nie jest w stanie spenetrować swojej własnej struktury [...]”⁷⁰. Akt introspekcji jako sposób uzyskania samowiedzy jest z gruntu rzeczy niegodny zaufania, ponieważ podobnie jak każdy inny akt poznawczy, jest także zapośredniczony przez wiedzę kulturową. Jedyne co w akcie domniemanej introspekcji zostaje odkryte to kolejne wyobrażenia, definicje i metafory, a nie realne, niezapośredniczone fakty tzw. wewnętrznego świata. To, co wydaje się możliwe do zakomunikowania na temat myśli, sprowadza się do powtórzenia przyswojonych definicji, które same są wytworem wiedzy kulturowej – czyli treści, jaką niesie za sobą myśl.

Jeśli do powyższego poglądu dodamy przekonanie Krishnamurtiego (Jiddu *et al.*, 1996: 353) o tym, że: „myśliciel jest myślą”⁷¹, to skoro myśląca jaźń nie jest różna od myśli⁷², to również ją (tj. jaźń) należy uznać za wtórny produkt wiedzy. Według tego podejścia, akt introspekcji nakierowany na poznanie myślącej jaźni wcale nie odkrywa jej istoty – podobnie jak introspekcja nie odkrywa istoty myśli – ale jedynie jej definicję, wyobrażenie lub informację na jej temat, która została przyswojona z zewnątrz (tj. z kultury).

⁶⁹ Warto zauważyć, że podobny punkt widzenia prezentował także U.G. Krishnamurti w jednej z rozmów, jakie przeprowadził w Gstaad w roku 1995: „Osobiście nie mam nic do powiedzenia [na temat myśli], ponieważ nawet nie wiem, czy myśl istnieje. Mogę powiedzieć, że nie ma myśli, ponieważ za każdym razem, gdy patrzyłem na myśl, a ci żartownisie [guru, duchowi nauczyciele] wciąż o tym gadają [żeby spoglądać na myśl], to to, co odnajdywałem, było tylko tym, o czym jest ta myśl [jej treść], ale nie samą myśl.” (ang. *I have nothing to say because I don't even know if there is a thought. I can say there is no thought because every time I looked at thought, and those jokers' talk about it, what I found was about thought but not thought*).

This Is a Dog Barking (24:29-24:56): https://www.youtube.com/watch?v=T7qLZFWAgQ8&ab_channel=ugktv (dostęp: 23.09.2024).

⁷⁰ *Thought cannot penetrate it's own structure (...)*.

⁷¹ *The thinker is the thought*.

⁷² Ten sam pogląd był wielokrotnie wyrażany także przez U.G. Krishnamurtiego (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 68-69, 71, 128).

Analizując nauczanie Krishnamurtiego z redukcjonistycznej perspektywy, jesteśmy w stanie bez trudu odnaleźć fragmenty, które potwierdzają powyższy sposób rozumowania. Takie pojęcia, jak: wierzenie, przekonanie, pamięć, tradycja czy myśl, w kontekście nauczania Krishnamurtiego mogłyby zostać zastąpione pojęciem wiedzy. Z kolei pojęcie wiedzy jest u Krishnamurtiego ściśle skorelowane, a właściwie tożsame, z pojęciem jaźni⁷³. Oto przykładowe fragmenty jego wypowiedzi, które to potwierdzają:

Myśl stworzyła strukturę, psychologiczną strukturę „ja”, jaźni: poprzez edukację, poprzez przeszłą wiedzę i tak dalej. Natura tego „ja” – czyli „ty”, jako jaźń – ta jaźń jest wiedzą [...].⁷⁴

[...] dopóki nie ma myśli wyłaniającej się z pamięci, doświadczeń czy wiedzy, które wszystkie należą do przeszłości, wtedy w ogóle nie ma żadnego myśliciela⁷⁵ (Jiddu & Lutyens, 1969: 103-104).

Ostatecznie „ty” to tylko wiązka pamięci, tradycji i wiedzy tysiąca wczorajszych dni⁷⁶ (Jiddu & Lutyens, 1991: 54).

Widzimy zatem, że w filozofii Krishnamurtiego, myśliciel, myśl oraz treść myśli może zostać sprowadzona do jednego mianownika, którym jest wiedza lub informacja⁷⁷. To właśnie wiedza będzie przez nas traktowana jako rodzaj podstawowego budulca, konstruującego „wnętrze”⁷⁸ człowieka.

⁷³ Warto dodać, że podobny pogląd, redukujący jaźń do poziomu uwewnętrznionej wiedzy, był podzielany także przez U.G. Krishnamurtiego (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005b: 24).

⁷⁴ *Thought has put together the structure, the psychological structure of the 'me', the self: through education, through the past knowledge and so on. This nature of 'me', you, as the self, the self is knowledge (...).*

Wykład publiczny, mowa 5, Bombay, 8 lutego 1981: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-6-bombay-mumbai-india-08-february-1981> (dostęp: 23.09.2024).

⁷⁵ (...) *as long as there is no thought derived from memory, experience or knowledge, which are all of the past, there is no thinker at all.*

⁷⁶ *After all, the 'you' is a bundle of memory, tradition and the knowledge of a thousand yesterdays.*

⁷⁷ Znaczenia pojęcia wiedzy i pojęcia informacji są bliskoznaczne. Z reguły wiedza rozumiana jest jako usystematyzowany zestaw informacji, ale w niniejszym wywodzie – w kontekście rozumienia tych pojęć przez Krishnamurtiego – będziemy traktować je jako synonimy.

⁷⁸ Warto zaznaczyć, że pojęcie „wnętrza” w opozycji do „zewnątrza” nie jest precyzyjne, ponieważ „wnętrze” w tym ujęciu jest zapośredniczone przez treści kulturowe, a więc coś, co przychodzi z zewnątrz. Ostatecznie to, co stanowi treść myśli, czyli „wnętrza” jest jednocześnie treścią kulturowej noosfery, czyli „zewnątrza”, a więc tego, co Krishnamurti w wielu miejscach nazwał Księgą Świata (ang. *The Book of World*), Księgą Życia (ang. *The Book of Life*), albo Księgą Ludzkości (ang. *The Book of Mankind*), a U.G. Krishnamurti, nazywał Umysłem Świata (ang. *The World Mind*) albo Myślosferą (ang. *The Thought Sphere*). Powróćmy do tych terminów w następnym rozdziale.

Należy zwrócić uwagę, że Krishnamurti nie kłopotał się z nadto z wypracowaniem precyzyjnej definicji używanego przez siebie pojęcia wiedzy. Rupert Sheldrake w prywatnej rozmowie z Shai Tubalim słusznie zauważył, że Krishnamurti używał pojęcia wiedzy w dość abstrakcyjnym znaczeniu. Oto relewantny fragment tej rozmowy (Tubali, 2023: 187):

„Słowa mogą oznaczać różne rzeczy w różnych kontekstach” – wyjaśnia Sheldrake. „Słowo «wiedza» lub słowo «umysł» może mieć wiele znaczeń w zależności od przyjętych ram filozoficznych. A jednak on [Krishnamurti] brał po prostu te raczej abstrakcyjne słowa i mówił o nich. Było to zupełnie tak, jak w hermetycznie zamkniętym naczyniu, bez odniesienia do czegokolwiek innego”.⁷⁹

Starając się uniknąć tego abstrakcyjnego podejścia, w naszych rozważaniach pojęcia wiedzy będziemy używać w odniesieniu do poglądów i treści kulturowych, przekazywanych przez członków danej społeczności poprzez mechanizmy komunikacji werbalnej i niewerbalnej. Wiedza kulturowa będzie dla nas uwewnętrzną *ideosferą*. Jest ona tym, co jest przekazywane podczas interakcji pomiędzy członkami danej społeczności. Takie odczytanie znacząco upraszcza analizowane zagadnienie oraz umożliwia umiejscowienie go w paradygmacie naturalistycznym, co otwiera możliwość dalszej analizy z wykorzystaniem współczesnych teorii filozoficznych, którymi zajmiemy się w kolejnym rozdziale.

Należy zaznaczyć, że wymienione wyżej fragmenty otwarte są także na odmienne interpretacje, a sam Krishnamurti dbał o to, aby nie dawać odbiorcom jego nauczania ostatecznych odpowiedzi. Jednak zaletą proponowanego przez nas modelu jest jego prostota i czytelność, dzięki czemu porządkuje on i przewyższa wiele trudności związanych z interpretacją skomplikowanego i często niejasnego nauczania Krishnamurtiego. Co więcej, ilość materiałów źródłowych przemawiających za taką właśnie interpretacją jest znacząca. Nie zmienia to jednak faktu, że niniejsza interpretacja niesie za sobą liczne teoretyczne wyzwania, którym przyjrzymy się w tym i następnym rozdziale.

⁷⁹ ‘Words can mean different things in different contexts’, Sheldrake explains. ‘The word «knowledge» or the word «mind» can have many meanings depending on the philosophical framework. And yet he [Krishnamurti] would take these rather abstract words and talk about them. It was just like in a hermetically sealed vessel, with no reference to anything else.’

2.3. Dwie modalności

Jeżeli postulujemy istnienie wydarzenia transformującego zmieniającego relację pomiędzy uwewnętrzną wiedzą kulturową a organizmem, to z konieczności musimy założyć także istnienie co najmniej dwóch sposobów, w jakich przejawia się ta relacja i które nazwiemy tutaj odpowiednio modalnością uwarunkowaną oraz modalnością nieuwarunkowaną. Ten podział odpowiada podziałowi pomiędzy umysłem uwarunkowanym i umysłem religijnym (lub nieuwarunkowanym), jaki zaproponował Hillary Rodrigues (1988: iii); (2001: xiii); (2007: 90) oraz podziałowi na umysł lub świadomość uwarunkowaną i nieuwarunkowaną, jaki zaproponował Gandikota Vedaparayana (2003: 545). Przyjrzyjmy się bliżej tym dwóm modalnościom.

W przypadku modalności uwarunkowanej wiedza dominuje nad organizmem oraz kontroluje – na tyle, na ile to możliwe – jego funkcjonowanie, pośrednicząc w procesach poznawczych i nieustającej konceptualizacji wrażeń zmysłowych⁸⁰, inicjując przy tym podziały i konflikty. Oto w jaki ogólny sposób wyjaśnia to Krishnamurti (Jiddu *et al.*, 1996: 257):

Człowiek zbudował w sobie obrazy jako mury ochronne – religijne, polityczne i osobiste. Manifestują się one jako symbole, idee, wierzenia. Ich ciężar zdominował myślenie człowieka, jego relacje i codzienne życie. Są one przyczyną naszych problemów, gdyż oddzielają człowieka od człowieka w każdej relacji. Jego percepcja życia kształtowana jest przez koncepcje utrwalone w jego umyśle.⁸¹

Dzięki procesowi konceptualizacji możliwe jest wyodrębnianie i identyfikowanie części składowych rzeczywistości w zgodzie z zasadami konkretnej siatki poznawczej. Jak zauważa Rohit Mehta w książce *J. Krishnamurti and the Nameless Experience* (2002: 103) oraz Daryl Sherriff (2008: 279) w poświęconym nauczaniu Krishnamurtiego artykul

⁸⁰ Warto zauważyć, że w podobny sposób wyraża się o tym zapośredniczeniu U.G. Krishnamurti wskazując na to, w jak dużym stopniu mediacja pojęć, symboli i myśli wpływa na funkcjonowanie aparatu poznawczego człowieka (Uppaluri Goapala *et al.*, 2005a: 71).

⁸¹ *Man has built in himself images as a fence of security — religious, political, personal. These manifest as symbols, ideas, beliefs. The burden of these dominate man's thinking, relationships and daily life. These are the causes of our problems for they divide man from man in every relationship. His perception of life is shaped by the concepts already established in his mind.*

The Limits of Thought, tworzenie uogólnień i klasyfikacji, jednoczących ogrom różnorodnych danych w uproszczonej reprezentację rzeczywistości umożliwia sprawną komunikację z innymi organizmami wyposażonymi w podobne siatki poznawcze. Jednak w kontekście nauczania Krishnamurtiego niesie to za sobą liczne negatywne konsekwencje. Uwikłanie w myślowe reprezentacje działa jak filtr (Sherriff, 2008: 299), skutecznie – aczkolwiek tylko pozornie – oddzielając organizm od realnego świata i skutkując błędnym utożsamianiem pojęcia z jego desygnatem. Jednym z częściej powtarzanych sformułowań, jakich Krishnamurti używał na określenie tego nawyku, było sformułowanie: „Słowo to nie rzecz!” (ang. *The word is not the thing!*)⁸², w którym zwracał on uwagę na nawyk brania za rzeczywistość pojęć i teorii, jakie jednostka czerpie ze środowiska, w którym funkcjonuje. W modalności uwarunkowanej język jawi się jako adekwatne narzędzie odwzorowywania rzeczywistości, a wytwory wiedzy wydają się obiektywnymi aspektami rzeczywistości, trwale istniejącymi i niezależnymi od kulturowych form życia. Według Krishnamurtiego (Jiddu *et al.*, 1996: 257); (Jiddu & Rajagopal, 1997: 310-311) jednostka uwarunkowana nie żyje w prawdziwym świecie, ale w pozorze pojęć i idei, które wypełniają jej świadomość. Co więcej, myśl mająca za treść owe pojęcia, symbole i idee, kreuje nie tylko odbiór świata zewnętrznego, ale również wewnętrzne stany jednostki (Jiddu, 1975: 253). Oto jak Krishnamurti wypowiada się na temat relacji pomiędzy pojęciem i stanem wewnętrznym:

[...] tak więc idea strachu jest znacznie silniejsza niż sam fakt [...]. Nigdy nie mamy kontaktu bezpośrednio ze strachem, ale tylko z ideą strachu. [...]. Nie możecie w sztuczny sposób usunąć idei. Możecie powiedzieć: „Cóż, spróbuję

⁸² Podobnego sformułowania używał Alfred Korzybski (1879-1950), twórca semantyki ogólnej. W swojej najważniejszej pracy *Science and Sanity: An introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* z roku 1933 kilka razy powtórzył wyrażenie: “*Word is not an object it represents*”. Jest mało prawdopodobne, że Krishnamurti, odnoszący się sceptycznie do wiedzy książkowej (Hunter, 1988: 30); (Lutyens, 2003: 35, 192); (Moody, 2017: 64); (Tubali, 2023: 167), czytał pracę Korzybskiego, ale jest bardzo możliwe, że ktoś z jego bliskiego otoczenia filozofów, artystów, pisarzy itd., mógł zapoznać go z głównymi ideami tego myśliciela. Więcej informacji na temat zbieżności między Krishnamurtim i Korzybskim można znaleźć w następujących pracach: Vas, L. S. R. (1971). *General Semantics as an Introduction to Krishnamurti*. W: L. R. S. Vas (ed.). *The Mind of Krishnamurti* (180-184). Bombay: Jaico Publishing House; oraz Gorman, M. E. (1978). A. J. Korzybski, J. Krishnamurti, and Carlos Casteneda: A Modest Comparison. *ETC: A Review of General Semantics*, 35(2), 162-174; a także Desai, R. (2019-20) Approaching "Is" ness. Non-identity in Korzybski and J. Krishnamurti. *Anekaanat: A Journal of polysemic thought*, 11, 23-30.

wejść w bezpośredni kontakt ze strachem bez pośrednictwa idei”, ale nie możecie tego zrobić.⁸³

Wygląda więc na to, że w modalności uwarunkowanej dosłownie wszystko, czego jednostka doznaje, jest zapośredniczone przez pryzmat wiedzy, jaką uzyskuje od społeczeństwa.

Uwikłanie organizmu w kulturowe formy wiedzy możemy porównać do mechanizmu infekcji, w wyniku której wirus, biologiczny bądź informatyczny, infekuje swojego gospodarza (ang. *host*), wykorzystując jego wrodzoną podatność. Mechanizm ten opisał w następujący sposób fizyk teoretyczny i przyjaciel Krishnamurtiego David Bohm (Bohm w Mendizza & Samdhong, 2017: 220):

Załóżmy dla przykładu, że masz komputer z „wirusem”, który robi różne szalone rzeczy. Pewna liczba komputerów może wkrótce zostać całkowicie przejęta do tego stopnia, że wypowie posłuszeństwo programiście, a niezbędne programy mogą nawet zostać zniszczone. To dobra analogia dla tego, co stało się z umysłem. Ten „wirus” rozprzestrzenił się po całym społeczeństwie, a mózg stał się całkowicie opanowany i jego funkcja jest zakłócana. W rezultacie inteligencja, którą możemy porównać z programistą, nie jest już w stanie prawidłowo oddziaływać na mózg. Jesteśmy przytłoczeni bezsensowną dezinformacją, a im więcej mamy telewizji i gazet, tym szybciej rozprzestrzenia się ten wirus.⁸⁴

Dzięki mechanizmom takim jak naśladownictwo, kultura może wywierać przemożny wpływ na wzajemnie naśladujące się organizmy, infekując je różnymi formami wiedzy, które – kiedy zbierze się ich odpowiednio duża liczba i połączą się ze sobą w jeden większy kompleks wiedzy – mogą przejąć kontrolę nad tym organizmem. Pogląd ten

⁸³ (...) so the idea of fear is much more vital, more potent than the fact itself (...). That we are never in contact with fear, but only with the idea of fear (...). And you can't artificially remove the idea. You may say, "Well, I will try to meet fear without the idea; but you can't."

Wykład publiczny, mowa 5, Saanen, 21 lipca 1964: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-5-saanen-switzerland-21-july-1964> (dostęp: 23.09.2024).

⁸⁴ For example, suppose you have a computer with a "virus" that is doing all sorts of crazy things. A number of computers could soon become so completely occupied that they no longer respond to the programmer, and necessary programs may even be destroyed. This is a good analogy of what has happened to the mind. This "virus" has communicated itself throughout society, and the brain is thoroughly occupied, as well as being disrupted in its function. As a result, intelligence which can be compared to the programmer, is no longer able to properly affect the brain. We are overwhelmed by all sorts of meaningless misinformation, and the more television and newspapers we have, the more rapidly the virus spreads.

został systematycznie ujęty w teorii memetyki, której rezultaty spróbujemy odnieść do analizowanych przez nas idei Krishnamurtiego w kolejnym rozdziale.

W drugiej modalności, którą nazwalismy modalnością nieuwarunkowaną, wiedza nie dominuje nad organizmem, a zamiast tego funkcjonuje biernie, niejako w „tle świadomości”, nie ingerując w procesy poznawcze. Ewentualna konceptualizacja pojawia się tylko wtedy, kiedy prowokuje ją zewnętrzna presja, a nie ciągle jak w przypadku modalności uwarunkowanej. W kategoriach filozoficznych możemy opisać kogoś, u kogo wiedza funkcjonuje w modalności nieuwarunkowanej jako nominalistę doskonałego, a więc kogoś, kto nie ulega złudzeniu traktowania abstrakcyjnych pojęć jako posiadających realnie istniejące desygnaty. Dla takiego organizmu rola języka i wiedzy jest czysto konwencjonalna i służy jedynie jako narzędzie do prostej intersubiektywnej komunikacji, podejmowanej w celu zaspokojenia podstawowych biologicznych potrzeb. Oznacza to, że w tej modalności relacja dominacji i uległości pomiędzy wiedzą i organizmem „wywraca się o sto osiemdziesiąt stopni”, co oznacza, że to wiedza staje się „instrumentem” organizmu, a nie, jak miało to miejsce w przypadku modalności uwarunkowanej, organizm jest „w służbie” wiedzy.

Bardziej szczegółowego opisu obydwu modalności dokonamy w rozdziale IV, a tymczasem przejdźmy do głównego celu niniejszego rozdziału, czyli zdefiniowania momentu znamionującego przejście od modalności uwarunkowanej do modalności nieuwarunkowanej, czyli do wydarzenia transformującego.

2.4. Definicja wydarzenia transformującego

Przejście od modalności uwarunkowanej, do modalności nieuwarunkowanej ma charakter rewolucyjny, ponieważ wiąże się z przeobrażeniami na właściwie każdym poziomie egzystencji. Krishnamurti (Jiddu, 1983: 58) jasno wskazuje nawet na poziom biologiczny, jako na istotny poziom przemiany, o czym wspomina również Rodrigues (2001: 119, 149). Z tego powodu użycie pojęcia „transformacji” wydaje się tutaj zasadne i mało kontrowersyjne, ponieważ adekwatnie oddaje ono radykalny sens analizowanej przemiany. Z kolei użycie pojęcia „wydarzenia”, zamiast bardziej narzucającego się pojęcia „doświadczenia”, wynika z tego, że analizowana przemiana polega na jakościowej zmianie w samej strukturze umożliwiającej doświadczanie. W tym kontekście sformułowanie „doświadczenie transformujące” wprowadzałoby w błąd, nie

oddając sensu i doniosłości analizowanej transformacji. Trafnie ujął to Rodrigues (1995: 3):

Zatem wgląd, ale nie jakikolwiek wgląd, tylko to, co Krishnamurti nazywa całkowitym wglądem w to, co naprawdę jest, jest wydarzeniem niezbędnym do transformacji. Krishnamurti wstrzymuje się od nazywania tego doświadczeniem, ponieważ pragnie podkreślić, że nie ma „ja”, które byłoby odbiorcą tego całkowitego wglądu. To nie jest doświadczenie podobne do innych naszych doświadczeń, które można zarejestrować i przechowywać w formie myśli.⁸⁵

Warto zauważyć, że pojęcie „doświadczenia” zawsze było przez Krishnamurtiego definiowane w duchu konstruktywistycznym (Jiddu, 1975: 76-77); (Jiddu, 1991: 74); (Martin, 2003: 36-37), a więc takim, w którym kulturowo indukowana wiedza poprzedza, zapośrednicza i w konsekwencji umożliwia doświadczenie jako takie. Oznacza to, że jeżeli analizowana transformacja polega na uwolnieniu aparatu poznawczego od przymusu nieustającej konceptualizacji przepływających wrażeń, to w momencie uwolnienia organizmu od tego przymusu, o żadnym doświadczeniu, w sensie, w jakim tego słowa używał Krishnamurti, mowy być nie może⁸⁶. Oto w jaki sposób na temat kwestii niemożliwości „doświadczenia” transformacji – tutaj oddawanej jako „oświecenie” – wypowiada się Krishnamurti (Jiddu *et al.*, 1996: 334):

Nie możecie doświadczyć oświecenia. Sama idea doświadczenia go jest głupotą; powiedzieć „osiągnąłem oświecenie” jest naprawdę nieszczerze. Nie możesz doświadczyć prawdy, ponieważ musi istnieć osoba doświadcząca, aby ją doświadczyć. Jeśli nie ma doświadczonego, to w ogóle nie ma doświadczenia. Ale my jesteśmy przywiązani do naszego doświadczonego i dlatego zawsze prosimy o więcej, i więcej, i więcej.⁸⁷

⁸⁵ *So insight, actually not any insight, but what Krishnamurti calls total insight into what is, is the event necessary for transformation. Krishnamurti steers away from calling it an experience because he wishes to emphasize that there is no 'self' which is the recipient of this total insight. It is not an experience like our other experiences, which are capable of being registered and stored in the form of thought.*

⁸⁶ Warto dodać, że powyższy pogląd został w podobny sposób wielokrotnie wyrażony przez U.G. Krishnamurtiego, między innymi w następującym fragmencie (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 31): „Nie chodzi o to, że doświadczasz «eksplozji»; nie możesz doświadczyć «eksplozji», tylko jej następstw, «odpadu» [ang. *fallout*]; [...]” (ang. *Not that you experience the 'explosion'; you can't experience the 'explosion' – but it's after effects, the 'fall-out' (...).*)

⁸⁷ *You cannot experience enlightenment. The very idea of experiencing it is a stupid thing to say; to say, "I have achieved enlightenment," is really dishonest. You cannot experience truth because there must be an*

Postulowane wydarzenie transformujące, polega więc na doniosłym wydarzeniu uwolnienia biologicznego organizmu od przemożnego wpływu wiedzy kulturowej. W tym ujęciu wydarzenie transformujące, będąc negacją jakiegoś stanu, samo w sobie nie musi zawierać żadnego afirmatywnego komponentu. Transformacja nie polega więc na wytworzeniu nowych niezwykłych cech, tylko na eliminacji szkodliwych i zbędnych mechanizmów, które blokowały naturalny potencjał organizmu i jego wrodzoną inteligencję. Oznacza to, że analizowana przemiana polega na zaniku czegoś, co wcześniej było obecne, a nie zysku czegoś nowego, lub, ujmując tę kwestię nieco inaczej, zysk w postaci nowej perspektywy i nowego sposobu bycia jest wtórny, ponieważ inicjuje go eliminacja elementu, który wcześniej uniemożliwiał wyłonienie się takiej nowej perspektywy i sposobu bycia.

W następnym rozdziale podejmiemy próbę umiejscowienia powyższej teorii jaźni i teorii wydarzenia transformującego w paradygmacie naturalistycznym. Dokonamy tego w zgodzie z paradygmatem interdyscyplinarnym, posługując się współczesnymi teoriami naukowymi i filozoficznymi, uwzględniając przy tym przede wszystkim komputacjonizm memetykę. Będą one stanowić dla nas interesujący kontekst i dodatkowy element naszej analizy porównawczej, która pozwoli nam na pełniejszą rekonstrukcję myśli Krishnamurtiego. Tymczasem przyjrzymy się potencjalnym trudnościom, jakie wynikają z naszych dotychczasowych rozważań.

2.5. Potencjalne trudności

Zaprezentowana przez nas teoria jest z gruntu redukcjonistyczna i przynależy do grupy tak zwanych teorii wiązki (ang. *bundle theory*), co w oczywisty sposób prowokuje zarzuty, jakie zawsze można wysunąć w stronę tego typu propozycji.

Podstawowy zarzut wynika z naszego codziennego doświadczenia. Zawsze bowiem wydaje się nam, że każda redukcjonistyczna teoria jaźni myśli „coś” pomijać. Owo „coś” jest trudnym do wyrugowania przekonaniem o naszej własnej odseparowanej i niezależnej egzystencji, której nie sposób w pełni zredukować do sumy fizycznych lub kulturowych części składowych. Daniel Dennett (2005: 57) przytomnie zauważa, że poczucia, iż niezmiennie i nieredukowalne „coś” zostało pominięte przez

experiencer to experience. If there is no experiencer, there is no experience at all. But we are attached to our experiencer and, therefore, we are always asking for more and more and more.

redukcjonistyczne wyjaśnienia, nie sposób przewyciężyć nawet najbardziej spójną i zgodną z naukowym obrazem świata teorią. Jeśli bowiem jaźń jest tylko sumą części składowych, to w jaki sposób można wyjaśnić ciągłe poczucie niezmienności owej jaźni pomimo ustawicznej zmiany konstytuujących ją elementów?

Teorie redukujące jaźń, jak i całe bogactwo życia wewnętrznego człowieka, do poziomu fizycznych procesów zachodzących w mózgu – jak twierdzi np. Francis Crick (1997: 17) – generują równie duże problemy, jak teorie sprawdzające jaźń do poziomu konstruktu społecznego zbudowanego z kulturowo przekazywanych informacji – co sugeruje np. Susan Blackmore (2001: 351). W obydwu przypadkach mamy do czynienia z ciągłą zmianą części składowych, przy jednoczesnym zachowaniu poczucia istnienia ciągłości osobowej na przestrzeni całego życia jednostki. Jest to poważny argument przeciwko teoriom redukcjonistycznym, ale, mimo wszystko, pokażemy się o obronę zaprezentowanego w niniejszym rozdziale stanowiska przy pomocy prostego eksperymentu myślowego.

Wyobraźmy sobie sytuację człowieka, który nagle traci całą wiedzę nabytą w przeciągu swojego życia, włącznie ze swoją tożsamością, językiem oraz wspomnieniami dotyczącymi relacji i rozmaitych doświadczeń życiowych. Krishnamurti wydaje się zachęcać do podobnego eksperymentu myślowego w następującym fragmencie:

Czy w ogóle jesteś czymkolwiek w samym sobie? Pozbądź się swojego imienia, tytułu, pieniędzy, stanowiska, swojej niewielkiej zdolności do napisania książki i pochlebstw – i kim wtedy jesteś? Dlaczego więc nie zdać sobie z tego sprawy i nie być właśnie tym?⁸⁸

Czy o kimś takim, kogo dotknęła taka całościowa amnezja, możemy powiedzieć z całą odpowiedzialnością, że posiada lub, że jest jaźnią? Czy ktoś taki ma poczucie bycia sobą? Czy jest jakimś 'ja'? Chociaż odpowiedzi na te pytania mogą się różnić, to jednak możemy chyba uznać za pewnik, że sposób, w jaki taka jednostka doświadczałaby samej siebie, byłby radykalnie odmienny, od sposobu, w jaki robi to człowiek, któremu nie przydarzyła się taka całościowa amnezja. Być może o kimś takim możemy powiedzieć,

⁸⁸ *Are you anything in yourself? Strip yourself of your name, title, money, position, your little capacity to write a book and be flattered - and what are you? So why not realize and be that?*

Wykładu publiczny, mowa 2, Saanen, 13 July 1965: <https://www.jkrishnamurti.org/content/public-talk-2-saanen-switzerland-13-july-1965> (dostęp: 23.09.2024).

że posiada lub funkcjonuje jako swoista prerefleksyjna jaźń – by odwołać się do pojęcia używanego w niektórych pracach z zakresu fenomenologii i filozofii umysłu – ale to z kolei pociągałoby za sobą konieczność wyraźnego zdefiniowania tego, co mamy na myśli, kiedy używamy tego pojęcia, co samo w sobie stwarza kolejne trudności.

Warto mieć na uwadze, że mimo swojej niewątpliwej oryginalności, wypowiedzi Krishnamurtiego na temat jaźni nie składają się w kompletną, systematyczną i wyczerpującą teorię, co zresztą nigdy nie było jego deklarowanym celem. W związku z tym niemożliwe jest osiągnięcie absolutnej pewności odnośnie ostatecznego sensu jego wypowiedzi, które muszą pozostać otwarte na alternatywne interpretacje.

3 DALSZA REKONSTRUKCJA TEORII JAŻNI I TEORII WYDARZENIA TRANSFORMUJĄCEGO

Ze wstępnej rekonstrukcji, jakiej dokonaliśmy w poprzednim rozdziale, wynika interesujący wniosek. Mimo że wydarzenie transformujące jawi się jako zjawisko rzadkie i dość tajemnicze, to interpretacja sugerująca jego nadprzyrodzoność lub wręcz cudowność nie jest jedyną, ani nawet najbardziej przekonującą. W naszej dotychczasowej rekonstrukcji nigdzie nie musieliśmy uciekać się do żadnych nadnaturalnych wyjaśnień, co sugeruje możliwość odczytania idei wydarzenia transformującego z perspektywy czysto naturalistycznej. Taka interpretacja uwolniłaby to zagadnienie od archaicznych religijnych poglądów, utrudniających potraktowanie tego tematu z należną mu powagą i rzetelnością.

Takie naturalizujące odczytanie zapewne mogłoby zostać dokonane z wielu różnych punktów widzenia, jednak w naszym wywodzie, do realizacji tego zadania posłużymy się teorią memową oraz teorią komputacjonizmu, które, jak się przekonamy, zaskakująco dobrze współgrają z filozofią Krishnamurtiego⁸⁹.

3.1. Memosfera i wirusy umysłu

Tak jak już wspomnieliśmy w poprzednim rozdziale, u Krishnamurtiego możemy odnaleźć zagadkowe terminy oznaczające całość wiedzy kulturowej człowieka, takie jak Księga Świata (ang. *The Book of World*), Księga Życia (ang. *The Book of Life*), albo

⁸⁹ Na podobieństwo pomiędzy memetyką i filozofią Krishnamurtiego zwrócił także uwagę Shai Tubali (2024: 6) w artykule *Will humans ever become conscious? Jiddu Krishnamurti's thought about AI as a fresh perspective on current debates*: „Pod wieloma względami koncepcja myśli u Krishnamurtiego przypomina koncepcję memów Richarda Dawkinsa (2016), jako darwinowskich i podobnych do genów form informacji — od idei i zachowań po style i zastosowania — które rozprzestrzeniają się od jednej osoby do drugiej, kształtując umysły i kultury w miarę ich rozwoju. Podobnie Krishnamurti mówi o pragnieniu, jaką ma myśl, aby przekroczyć swoją nieustannie zmieniającą się naturę i osiągnąć trwały i niezniszczalny status, co powoduje, że brzmi to tak, jakby myśl była rzeczywistym organizmem lub bytem dążącym do samoutrwalenia.” (ang. *In many respects, Krishnamurti's conception of thought is reminiscent of Richard Dawkins's (2016) notion of memes as Darwinian and gene-like forms of information—from ideas and behaviors to styles and usages—that spread from one person to another, sculpting minds and cultures as they go. Similarly, Krishnamurti speaks of thought's wish to transcend its constantly changing nature and to attain a permanent and imperishable status, making it sound as if thought were an actual organism or entity striving for self-perpetuation*).

Księga Ludzkości (ang. *The Book of Mankind*)⁹⁰, które wskazują na tendencję do traktowania strefy ludzkiej kultury jako holistycznej całości, emergentnej i odrębnej w stosunku do pierwotnej względem niej biosfery. Znaczenie tych określeń wydaje się korespondować z poglądami francuskiego filozofa, paleontologa i jezuitę Pierre Teilharda de Chardina (1881-1955), który rozpropagował pojęcie noosfery (Wężowicz-Ziółkowska, 2008: 179)⁹¹. Według de Chardina, wraz z pojawieniem się *Homo Sapiens* oraz tworzeniem się pierwszych form życia zbiorowego człowieka, nastąpiło powolne „tkanie się” noosfery, a więc kolejnej, najmłodszej strefy ziemi, która podlega takim samym prawdom uniwersalnej ewolucji co każda wcześniejsza forma życia i materii (Wężowicz-Ziółkowska, 2009: 8). W swoim artykule *Ludzkość uplanetyzowana: pojęcie noosfery Pierre’a Teilharda de Chardin* Grzegorz Pacewicz (2002: 43) w następujący sposób przedstawia jaki charakter mógł mieć ten proces

Począwszy od wczesnego plejstocenu, obok pierwszej hominizacji, która dała początek neandertalczykowi, zachodziła niejako „druga hominizacja”. W jej wyniku pojawił się *Homo sapiens*, którego od wszystkich pozostałych form odróżnia zdolność do korefleksji, czyli refleksji kolektywnej. Pojawienie się 20-30 tys. lat temu człowieka obdarzonego właśnie tą cechą sprawia, że „zaczyna się na dobre tkać noosfera: jeszcze zapewne niezbyt ścisła, ale w której już można rozpoznać tę mocną powłokę myśli, która nas dzisiaj zewsząd otacza”. Wydaje się więc, że do pojawienia się noosfery nie wystarcza sama tylko zdolność refleksji człowieka, lecz również pewna jakość więzi społecznych, która umożliwia korefleksję. Dzięki korefleksji następuje kumulacja osiągnięć ludzi w zbiorową pamięć ludzkości, w której poruszamy się, żyjemy i wzrastamy. W ten sposób noosfera jest tożsama z „Duchem Ziemi”, który stopniowo kształtuje się na jej powierzchni.

Poetycki termin „Duch Ziemi” wydaje się w znacznym stopniu odpowiadać terminom, których używał Krishnamurti na określanie wytworów kolektywnej świadomości – czyli po prostu kultury jako takiej – z której następnie wyłania się językowo i kulturowo

⁹⁰ U.G. Krishnamurti używał podobnych terminów, wydających się posiadać takie samo znaczenie, takie jak *Umysł Świata* (ang. *The World Mind*) albo *Myśłosfera* (ang. *The Thought Sphere*).

⁹¹ Autorstwo pojęcia noosfery przypisywane jest albo matematykowi i filozofowi Eduardowi Le Roy (Pacewicz, 2002: 45), albo geochemikowi Władimirowi Ivanowiczowi Vernadskiemu (Wężowicz-Ziółkowska, 2009: 7).

ustrukturyzowana jednostkowa jaźń. Teoria memowa może zostać zastosowana w celu wyjaśnienia istnienia i ewolucji owego „Ducha Ziemi” albo noosfery przy pomocy wprowadzenia jednostki przekazu kulturowego i uwypuklenia jej natury. W związku z tym, w dalszych rozważaniach będziemy posługiwać się bliskoznacznym pojęciem memosfery, które wydaje się bardziej adekwatne niż pojęcie noosfery w kontekście rozważań z zakresu teorii memowej.

Warto zauważyć, że w naszym wywodzie będziemy unikać używania terminu „memetyka”, który implikowałby naukowy charakter teorii memowej, analogiczny do genetyki. Zastosowany przez nas termin „teoria memowa”, nie implikuje, że teoria ta ma status nauki, z własną metodologią i konkretnym przedmiotem badań, czyli memami. W kontekście memetyki jako nauki, memy należałoby rozumieć jako realnie, a nie tylko metaforycznie istniejące jednostki przekazu kulturowego, posiadające swoje korelaty neuronalne⁹². Jak zauważa Robert Boroch (2016: 18), próby ustanowienia takiej ścisłości dotychczas się nie powiodły, a najbardziej sensowną konsekwencją takiego stanu rzeczy wydaje się akceptacja postulatu Daniela Dennetta (1995: 346), aby: „[...] zadowolić się «jedynie filozoficznymi» spostrzeżeniami, które możemy z tego wyciągnąć i zostawić nauce inne projekty”⁹³. Stąd używanie określenia „teoria memowa” raczej niż „memetyka” wydaje się uczciwsze.

Aby podjąć próbę naturalistycznej interpretacji wydarzenia transformującego, najpierw, z konieczności skrótowo, przywołamy i zdefiniujemy pojęcie memu, a następnie podejmiemy próbę ujęcia teorii jaźni przy pomocy teorii memowej, aby na końcu zaprezentować znaturalizowaną wizję wydarzenia transformującego.

3.2. Mem – jednostka wiedzy kulturowej

W roku 1976 brytyjski etolog Richard Dawkins napisał swoją pierwszą i najważniejszą książkę pt. „Samolubny gen” (ang. *The Selfish Gene*). W książce tej argumentował on za uznaniem genu, w przeciwieństwie do konkretnego osobnika lub całego gatunku, za jednostkę doboru naturalnego (Dawkins, 2012: 48). Sama praca okazała się niezwykle wpływowa wśród biologów, etologów, antropologów, filozofów i wielu innych, dorównując swoim oddziaływaniem wydanej rok wcześniej pracy Edwarda O. Wilsona

⁹² Zob. Delius (1982: 43-47), Duch (2021: 9, 12).

⁹³ (...) we will have to settle for the "merely philosophical" realizations we can glean from this, and leave science to tackle other projects.

pt. „Socjobiologia” (ang. *Sociobiology*); (Berghe, 1976, 731); (Boroch, 2016: 55-56). Nie będziemy tutaj przedstawiać szczegółowo głównych zagadnień, wyłożonych w książce Dawkinsa, ponieważ rozważania z zakresu teorii ewolucji, neodarwinizmu i genetyki posiadają ograniczoną rolę dla podejmowanych przez nas zagadnień. Szczególnie przydatne w naszych rozważaniach okaże się za to pojęcie memu, jakie Dawkins wprowadził pod koniec swojej książki. Samo to pojęcie, niezależnie od treści reszty książki odegrało znaczącą rolę w refleksji nad zagadnieniami umysłu oraz kultury i będzie dla nas najważniejszym punktem odniesienia w niniejszym rozdziale.

Pojęcie memu, które Dawkins wprowadził w swojej książce, jest skrótem od słowa *mimem* i pochodzi od greckiego *mimesis* (w starogreckim *μίμησις*), które oznacza imitację (Dawkins: 2012: 358-359); (Boroch, 2016: 39). Większość definicji pojęcia memu zwraca uwagę właśnie na to etymologiczne znaczenie tego słowa. Idąc za Dawkinsem (2012: 358), mem możemy zdefiniować jako: „jednostkę przekazu kulturowego czy też jednostkę naśladownictwa”. Oprócz bycia ujmowanym jako jednostka transmisji mem bywał pojmowany także jako jednostka wiedzy i element budulcowy kultury⁹⁴, jej swoista częśćka elementarna⁹⁵. Dlatego możemy też mówić o innej, komplementarnej definicji memu zaproponowanej przez Dawkinsa (2016: 165) w jego książce „Fenotyp rozszerzony” (ang. *The Extended Phenotype*), mającej następującą postać: „Mem powinien być pojmowany jako jednostka informacji przechowywana w mózgu”⁹⁶. Podobnie mem definiował wczesny badacz zagadnienia Henry Plotkin (1997: 251), który ujął go jako jednostkę kulturowego dziedzictwa, analogiczną do genu oraz entuzjasta memetyki Richard Brodie (1997: 26) stwierdzający, że: „[...] memy są dla naszego zachowania tym, czym geny dla ciała, a więc wewnętrznym przedstawieniem określonej informacji przynoszącej pewne zewnętrzne skutki”.

Podobnie jak geny, memy mają podpadać pod kategorię replikatorów, co oznacza, że spełniają trzy warunki, jakimi są: długowieczność, płodność i wierność kopiowania (Dawkins, 2012: 59-60, 361). Wszystkie trzy, w natężeniu innym niż w przypadku

⁹⁴ Warto zauważyć, że nie był to pierwszy raz, kiedy biolodzy ewolucyjni wypowiadali się na temat ewolucji kultury i próbowali ukuć pojęcie analogiczne do pojęcia genu, ale mające zastosowanie w wyjaśnianiu zmian w kulturze. Jednym z takich istotnych przykładów było pojęcie „kulturgenu” (ang. *culturegene*); (Lumsden & Wilson, 1981: x). Ostatecznie ta i inne propozycje zostały wyparte przez proste do zapamiętania, jednosylabowe słowo mem.

⁹⁵ Takie rozumienie pojęcia memu upodabnia je do pojęcia znaku (ang. *sign*) postulowanego i badanego przez semiotyków (Wężowicz-Ziółkowska, 2008: 41, 56); (Fomin, 2019: 331-332). Pojawiły się nawet sugestie o możliwej rewitalizacji memetyki, dzięki włączeniu do refleksji memetycznej osiągnięć wypracowanych przez semiotykę (Fomin, 2019: 334, 336-337).

⁹⁶ *A meme should be regarded as a unit of information residing in a brain.*

genów, mają występować w przypadku postulowanych memów i tym samym umożliwiać ich neodarwinowską ewolucję⁹⁷. Warto wspomnieć, że tak zwana „długowieczność” konkretnego memu jest tutaj najmniej istotną właściwością i znacznie ważniejsza jest jego tak zwana „płodność” (Dawkins, 2012: 361), a więc potencjał zagnieżdżania się w możliwie jak największej ilości umysłów/mózgów. Co więcej, memy w znacznie większym stopniu niż geny, wydają się podlegać nieustannym mutacjom, choć zdarzają się wyjątki, o czym wspomina sam Dawkins (2012: 362):

Niektóre memy, tak jak pewne geny, osiągają krótkotrwałe olśniewające sukcesy, błyskawicznie się rozprzestrzeniając, równie jednak szybko znikają z puli memów. Przykładami są tutaj popularne melodie albo buty na szpilkach. Inne zaś, jak choćby prawa religii żydowskiej, mogą trwać niezmiennie przez tysiące lat, najczęściej dzięki temu, że słowo pisane może w sprzyjających warunkach przetrwać bardzo długo.

Pomimo pierwotnej analogii i pewnego powierzchownego podobieństwa pomiędzy ewolucją memetyczną i biologiczną (Wężowicz-Ziółkowska, 2008: 82), których podkreślanie było niezwykle istotne na początku formułowania się teorii memowej, to na skutek uzasadnionej krytyki takich badaczy jak Steven Pinker (1997: 209) akcentowanie tych podobieństw zaczęło ustępować podkreśleniu oczywistych różnic występującym między memami i genami oraz ich odmiennymi modelami ewolucji (Blackmore, 2002: 103-104); (Wężowicz-Ziółkowska, 2008: 237); (Dennett, 2017: 323-326).

Przykładami memów może być dosłownie wszystko, co podpada pod kategorię informacji kulturowej, a więc: „melodie, idee, obiegowe zwroty, fasony ubrań, sposoby lepienia garnków lub budowania łuków” (Dawkins, 2012: 359). Nawet pojedyncze słowa mogą być egzemplarzami elementarnych memów (Dennett, 2017: 275). Innymi przykładami są bardziej złożone grupy memów współistniejące ze sobą w symbiotycznej zależności, określane w literaturze przedmiotu jako mempleksy⁹⁸ (Blackmore, 2002: 47-48); (Boroch, 2016: 111). Przykładami mempleksów są między innymi ideologie i religie. To właśnie tymi ostatnimi Dawkins interesował się najbardziej, używając pojęcia memu

⁹⁷ Dawkins (1983: 403-425) jest zwolennikiem teorii „uniwersalnego darwinizmu”, a więc poglądu postulującego, że geny (oraz memy) stanowią tylko jeden z wielu możliwych replikatorów podlegających pod prawidłowości uniwersalnej neodarwinowskiej ewolucji. Tak rozumiana ewolucja mogłaby zaistnieć w każdym zakątku wszechświata, jeśli tylko zaszłyby ku temu odpowiednie warunki.

⁹⁸ Różnica między memem, a mempleksem jest płynna. Bardzo trudno jest rozstrzygnąć, kiedy należy przestać mówić o memie, a zacząć mówić o mempleksie. Brak tego precyzyjnego rozstrzygnięcia jest poważną słabością teorii memowej.

do krytycznej analizy tych złożonych systemów normatywnych, co wyraźnie widać w późniejszej antyreligijnej aktywności autora. W swoim eseju „Wirusy umysłu” (ang. *Viruses of the Mind*), Dawkins stwierdza, że memy, zwłaszcza religijne, należy postrzegać jako tytułowe „wirusy umysłu”, które swoim *modus operandi* oraz szybkością mutacji przypominają wirusy znane w świecie biologii, jak również te znane ze świata informatyki. Jak zauważa Wężowicz-Ziółkowska (2009: 20), wirusowa natura memów w istotnym punkcie odróżnia je od genów, ponieważ:

[...] memy, w przeciwieństwie do ewolucyjnie wcześniejszych genów, nie budują własnych maszyn reprodukcyjnych, którymi dla genów są nasze ciała, lecz wykorzystują to, co już w toku ewolucji gatunku zostało zbudowane – nasze mózgi. Ten sposób ich działania wyraźnie przypomina znane naturze od milionów lat, bardzo skuteczne i ekonomiczne sposoby replikowania się organizmów żywych bez zbędnego nakładu czasu i środków, jakie praktykują wirusy. Ze względu na sposób reprodukcji i szerzenia się, memy są z nimi identyczne, co skłoniło Dawkinsa i zwolenników jego hipotezy do nazwania ich wirusami umysłu.

Mimo tego, że pojęcie memu jako wirusa było rozwijane przez licznych autorów, takich jak wspomniani powyżej Susan Blackmore, Richard Brodie czy Daniel Dennett oraz wielu innych, to jednak dalsze wyjaśnienia oraz klasyfikacje nie zmieniły znacząco znaczenia tego pojęcia w stosunku do oryginalnej definicji Dawkinsa. Warto jednak zauważyć, że analogia do wirusów komputerowych może być w łatwy sposób połączona z teorią komputacjonizmu, co zostało twórczo rozwinięte przez Daniela Dennetta w być może jego najważniejszej książce „Świadomość” (ang. *Consciousness Explained*) oraz Richarda Brodiego w książce „Wirus Umysłu” (ang. *Virus of the Mind*). Wrócimy do tego zagadnienia w dalszej części niniejszego rozdziału.

W przeciwieństwie do innych podobnych teorii, takich jak „teoria koewolucji genowo-kulturowej” (ang. *Gene-culture coevolution theory*), teoria memowa zakłada, że mem jest odrębnym, realizującym swój własny „egoistyczny interes”⁹⁹ replikatorem,

⁹⁹ Oczywiście sformułowanie typu „egoistyczny interes” oraz wiele podobnych obecnych w tym rozdziale jest tylko wygodnym skrótem myślowym. Sformułowanie typu: „mem chce X” należy rozumieć, jako: „ewolucyjna sprawność memu wzrasta dzięki X” itp. (Bjarneskans, Grønnevik, Sandberg w: Wężowicz-Ziółkowska, 2009: 70).

niezależnym od genów, a niekiedy wręcz działającym w kontrze do ich „egoistycznych interesów”. Pomimo licznych podobieństw pomiędzy teorią memową i teorią koewolucji oraz sugestii o teoretycznej możliwości syntezy obydwu podejść (Chvaja, 2020: 545), ta pierwsza nie stara się w żaden sposób podporządkować kultury (memów) genom i nie akceptuje tak zwanej „reguły smyczy” (ang. *leash principle*) zaproponowanej przez twórcę teorii koewolucji i pojęcia kulturgenu Edwarda O. Wilsona będącego autorem przywołanej wcześniej pracy „Socjobiologia”. Ta obrazowa reguła sprowadza się do przekonania, że: „[g]eny trzymają kulturę człowieka na elastycznej, choć niemożliwej do zerwania smyczy” (Wilson, 1998: 181), co oznacza, iż: „[...] geny w każdej sytuacji są panem, kulturgeny [memy] zaś psem. Smycz może się czasem wydłużyć – i to bardzo – ale zawsze na drugim końcu znajduje się pies” (Blackmore, 2002: 66). Reguła ta postuluje, że bez względu na to, jak bardzo kultura (memy) zdaje się wymykać spod kontroli genów, a ściśle ich „egoistycznemu interesowi” do replikowania się w nieskończoność, to ostatecznie geny zawsze skorygują ewentualną kulturową (memową) dezynwolturę. Inaczej sprawa przedstawia się w przypadku teorii memowej, ponieważ: „W ujęciu memetycznym psem mogą się okazać geny, podczas gdy memy przejmą rolę pana – albo być może ukażą się nam dwa psy, jeden na jednym, drugi na drugim końcu smyczy, gnające na oślep ku własnej egoistycznej replikacji” (Blackmore, 2002: 66).

Wydaje się, że te dwa poglądy na relację pomiędzy kulturą (memami) i genami nie muszą się wykluczać, jeśli na zagadnienie spojrzymy z perspektywy uwzględniającej różnice historyczne i kulturowe pomiędzy społecznościami tradycyjnymi i nowoczesnymi. Reguła smyczy mogła trafnie opisywać relację pomiędzy genami i kulturą w społecznościach tradycyjnych i przedindustrialnych, gdzie kultura, we względnie niezmiennym stanie, przekazywana była z pokolenia na pokolenie w małych społecznościach, w których dominował transfer wertykalny, czyli przekaz hierarchiczny z ojca na syna (względnie diagonalny, czyli z wuja lub stryja na siostrzeńca, lub bratanka). Jak przekonuje antropolożka Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska (2008: 70), w takich społecznościach memy zmieniały się stosunkowo wolno i musiały być podporządkowane przetrwaniu i reprodukcji wielodzietnych, patriarchalnych rodzin wchodzących w skład danej społeczności. W takim kontekście kulturowym podporządkowanie memów genom nie budzi kontrowersji, ponieważ: „[...] wszystko, co jest korzystne dla jednych, przynosi korzyść i drugim” (Blackmore, 2002: 2008). Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja we współczesnych kulturach (po)nowoczesnych, gdzie socjalizacja wtórna, a więc transfer horyzontalny pomiędzy niespokrewnionymi członkami społeczeństwa zaczyna

dominować nad przekazem wertykalnym socjalizacji pierwotnej. Wynika to z wielu przyczyn, ale jedną z najważniejszych jest niespotykany wcześniej rozwój technologii przekazu informacji – czyli mediów, na czele z Internetem. Przyspieszają one zmiany kulturowe (mutacje memetyczne) w stopniu trudnym do wyobrażenia (Wężowicz-Ziółkowska, 2008: 110), tym samym znacząco osłabiając wpływ rodziców na swoje potomstwo (Blackmore, 2002: 208-209). Daniel Dennett (2001: 312, 323) w swoim artykule *The Evolution of Culture* przekonywał, że teoria memowa, zakładająca wzajemną niezależność replikatorów, może lepiej wyjaśniać współczesną kulturę i jej relację do genów, bez potrzeby „naciągania smyczy” w nieskończoność.

Jedną z najważniejszych popularyzaterek pojęcia memu w polskim środowisku akademickim jest cytowana wyżej Dobrosława Wężowicz-Żiółkowska, a przykładem takiej popularyzatorsko-analitycznej pracy są dwie prace zbiorowe pod jej redakcją, zatytułowane odpowiednio *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji: Teorie. Kontrowersje i konteksty. Aplikacje* (2009) oraz *Biological Turn: Idee biologii w humanistyce współczesnej* (2016), a także książka jej autorstwa *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym* (2008), w której szeroko omawia źródła i implikacje teorii memowej (memetyki). Poza powyższymi pracami, jest ona autorką licznych artykułów analizujących potencjał i teoretyczne trudności związane z teorią memową. Jednym z przykładów wartych przytoczenia ze względu na analizowaną w nim trudność teoretyczną jest artykuł *Jednostki pamięci kulturowej. Próba kulturoznawczej redefinicji i interpretacji hipotezy memetycznej* (2014). Tekst stanowi próbę dookreślenia i sprecyzowania statusu ontycznego memów. Autorka dokonuje w nim krytycznej recepcji i redefinicji pojęcia memu oraz terminu przekazu kulturowego, które u Dawkinsa i Blackmore zostało sprowadzone do mechanizmu naśladowania. Niuansując definicje kultury z pozycji antropologicznej, Wężowicz-Ziółkowska wykazuje ograniczenia klasycznej definicji memu i dokonuje jej rozwinięcia oraz wprowadza bardziej złożoną klasyfikację memów. Autorka wskazuje na trzy odmienne sposoby użycia pojęcia memu (Wężowicz-Ziółkowska, 2014: 34):

(1) mem jako „informacja celowa” odmienna od jej materialnej lub behawioralnej ekspresji (tak zwanego socjotypu, czyli memetycznego odpowiednika fenotypu);

(2) mem jako jeden z wielu sposobów przekazu kulturowego, skupiającego się na komunikowaniu określonych treści (w tej definicji mieszczą się słynne memy internetowe). W tym ujęciu należałoby mówić raczej o przekazie memetycznym;

(3) memy jako „materialne węzły kulturowej pamięci rzeczy”, gdzie mamy do czynienia z utożsamieniem memu z jego materialną lub behawioralną ekspresją.

Rozróżnienie między pierwszym a trzecim ujęciem memu, a więc między informacją i jej ekspresją (socjotypem) przypomina podział na genotyp oraz fenotyp w genetyce¹⁰⁰, a jedną z wielu podobnych klasyfikacji jest rozróżnienie na *i-meme* oraz *e-meme*, w którym *i-meme* oznacza mem wewnętrzny (ang. *internal*), a *e-meme* oznacza mem zewnętrzny (ang. *external*); (McCrohon, 2012: 156). Innym przykładem jest analogiczne rozróżnienie na mem-typ oraz mem-egzemplarz (Stępnik, 2012: 118-119). Te i podobne próby systematyzacji pojęcia memu przywodzą na myśl wczesny spór pomiędzy zwolennikami eksternalizmu i internalizmu odnośnie statusu ontycznego memów. Internaliści, na czele z Dawkinsem (2016: 165), postulowali, że memy są informacją kulturową istniejącą w mózgu/umyśle – być może posiadając także jakieś neuronalne, fizyczne korelaty (Delius, 1982: 43-47); (Duch, 2021: 4-5) – zaś w kulturze istnieje tylko ich ekspresja, czyli egzemplarze (tokeny) albo socjotypy (artefakty); (Wężowicz-Ziółkowska, 2008: 85). Eksternaliści tacy jak Blackmore (2001: 233) i Dennett (2006: 144) twierdzili natomiast, że memy są częścią kulturowej memosfery i mają bardziej abstrakcyjny charakter, przez co błędem jest umiejscawianie ich w mózgach, w których obecne są jedynie ich pamięciowe reprezentacje. Ujmując zagadnienie skrótowo, spór dotyczy tego, czy memy są pierwotnie w mózgach/umysłach, a w kulturze znajdują się tylko ich ekspresje, czy może odwrotnie, memy są pierwotnie w kulturze, a w mózgach/umysłach znajdują się tylko ich reprezentacje. Podejściem, na którym będziemy się opierać w dalszej części niniejszej pracy, jest podejście instrumentalne, a więc takie, które przekracza tą oraz podobne trudności teoretyczne poprzez rozumienie memów jako bytów czysto abstrakcyjnych, nieposiadających realnych, obiektywnych desygnatów. Oto jak ten punkt widzenia streszcza filozof Andrzej Stępnik (2012: 118):

Wydaje się, że przy takim rozumieniu nie musimy koniecznie być realistami w kwestii istnienia bytów abstrakcyjnych, równie dobrze możemy być konceptualistami, czy nawet nominalistami [...]. Abstrakcyjnie rozumiany mem (mem-typ) stanowi dla nas jedynie wygodny skrót na oznaczenie tego, co wspólne w podpadających pod niego memach-egzemplarzach, a przy tym zdajemy sobie

¹⁰⁰ Zob. Blackmore (2002: 106-111).

sprawę z faktu, że w świecie spotykamy jedynie poszczególne memy-egzemplarze przyporządkowane do swoich nośników, takich jak struktury neuronowe, nośniki cyfrowe itp. Reasumując, zarówno genetycy, jak i memetycy mówią o pewnych bytach abstrakcyjnych (typach) tylko dlatego, że pozwala to na bardziej ekonomiczne wypowiedzi, a nie dlatego, że postulują istnienie niematerialnych i abstrakcyjnych przedmiotów, które wchodzi w interakcje z rzeczami materialnymi.

Teoria memowa, a w szczególności centralne dla niej pojęcie memu nie musi być zatem niczym więcej jak tylko skrótem myślowym, istniejącym wyłącznie w obrębie dyskursu socjobiologicznego, a mimo wszystko pozostać dla nas skutecznym narzędziem w nowym sposobie interpretacji pojęcia jaźni oraz zagadnienia wydarzenia transformującego.

Nie będziemy kontynuować powyższych teoretycznych rozważań, gdyż nie są one istotne z punktu widzenia treści niniejszego rozdziału. Przywołujemy je tutaj po to, aby uświadomić czytelnikowi trzy kwestie. Po pierwsze, złożoność problematyki memowej, włącznie z definicją samego pojęcia memu, jego ontycznego statusu i wszystkich problemów z tym związanych. Po drugie, faktu, że teoria ta wciąż jest rozwijana i traktowana poważnie¹⁰¹, pomimo pojawienia się opinii o jej śmierci (Chvaja, 2020: 563), które, idąc za Dennettem (2017: 42), potraktujemy tutaj jako przedwcześnie i przesadzone. Po trzecie, dlatego, że w naszym wywodzie teorię memową będziemy traktować instrumentalnie, jako interesujące nas narzędzie teoretyczne dla dalszej refleksji, a nie jako teorię postulującą obiektywne istnienie pozamaterialnych bytów, dla których należałoby skonstruować, uwzględniając ich obecność, nową ontologię kultury. Ten minimalistyczno-instrumentalny sposób myślenia, który będzie nam przyświecał w dalszym wywodzie, wyrażał sam Dawkins (2012: 371-372) w przypisie do rozdziału, w którym po raz pierwszy wprowadził on pojęcie memu, wyjaśniając jego cel w następujący sposób: „Nie było nim zakreślenie ogólnej teorii ludzkiej kultury, a jedynie sprowadzenie genu do właściwych mu proporcji”.

Należy z całą mocą zaznaczyć, że teoria memowa nie jest dzisiaj częścią głównego nurtu rozważań odnośnie definicji, sposobu funkcjonowania, oraz rozwoju kultury i jak zauważa Radim Chavaja (2020: 563) nie zanosz się na to, aby w najbliższym

¹⁰¹ Zob. Kwade (2014: 173), Lejman (2014: 41), Śliz (2014: 154), Fomin (2019: 336-338), Duch (2021: 12).

czasie ta sytuacja się zmieniła. Mało prawdopodobne wydaje się więc uzyskanie przez tę teorię powszechnie akceptowanego statusu nauki¹⁰² (Boroch, 2016: 18); (Dennett, 2017: 327). Mimo tego teoria memowa wciąż zajmuje stosunkowo znaczącą, nawet jeśli niewielką, przestrzeń w sferze intelektualnej refleksji nad ewolucją kultury (Cao, 2020: 1160-1171), a jej centralne pojęcie, pomimo trafnej krytyki, wciąż może być zasadnie traktowane jako przydatne narzędzie interpretacyjne, posiadające więcej zalet niż wad (Dennett, 2017: 42, 280-281); (Blackmore & Troscianko, 2018: 298).

Podsumowując powyższe rozważania, pozostaje nam zgodzić się z opinią Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej (2008: 261), twierdzącej, że „[...] ze względu na możliwość pragmatycznego jej zastosowania, uznajemy memetykę za teorię przydatną w naukach społecznych i humanistycznych”. Jak się przekonamy, teoria memowa jest szczególnie użyteczna, zwłaszcza kiedy jest stosowana w odniesieniu do zagadnień filozoficznych, takich jak np. teoria umysłu (Blackmore & Troscianko, 2018: 299-300), (Dennett, 2018: 295).

3.3. Teoria memowa a teoria jaźni

Na podstawie naszych dotychczasowych rozważań powinno stać się bardziej czytelne, dlaczego na potrzeby naszego wywodu wprowadzamy pojęcie memu. Mem rozumiany jako wewnętrzna reprezentacja wiedzy kulturowej w umyśle lub jako jednostka informacji istniejąca w samej kulturze powinien w naturalny sposób kojarzyć się z pojęciem wiedzy kulturowej, któremu poświęciliśmy tak wiele miejsca w poprzednim rozdziale. Na potrzebę naszego wywodu mem będziemy traktować właśnie jako jednostkę wiedzy kulturowej, którą w poprzednim rozdziale uznaliśmy za podstawę dla krishnamurtiańskiej teorii jaźni. Jak się przekonamy, w przypadku współczesnych filozofów wykorzystujących w swojej refleksji pojęcie memu możemy odnaleźć podobny sposób rozumienia jaźni.

Najbardziej prominentnymi filozofami, którzy posługują się pojęciem memu w swoich rozważaniach dotyczących jaźni są Susan Blackmore (2002: 329-349, 354-358) oraz Daniel Dennett (2018: 293-317). Różne sugestie odnośnie relacji pomiędzy mózgiem, jaźnią (ewentualnie umysłem lub świadomością) i memami możemy również

¹⁰² Artykuł Włodzisława Dutka (2021: 9, 12) *Memetics and neural models of conspiracy theories* ma w tej kwestii bardziej optymistyczny wydźwięk.

odnaleźć w innych pracach dotyczących teorii memowej, co zauważa Wężowicz-Ziółkowska (2008: 80):

Spora liczba badaczy dowodzi także, iż to memom zawdzięczamy powstanie i istnienie umysłu, modyfikowanego przez nie tak, by uczynić go bardziej odpowiednim dla siebie siedliskiem.

Jednakże uwagi innych badaczy odnośnie relacji pomiędzy memami a umysłem lub jaźnią, w przeciwieństwie do Dennetta oraz Blackmore, nie tworzą jednej spójnej wizji. Z tego powodu, systematyczne ujęcie tego zagadnienia, które jednocześnie przejawia wysoki stopień podobieństwa w stosunku do poglądów Krishnamurtiego, odnajdziemy tylko u powyższej dwójki. Dlatego w niniejszym podrozdziale skupimy się na ich hipotezie, którą, idąc za przykładem autorki Kate Distin (2005: 168), będziemy od tego miejsca nazywać Hipotezą Dennett-Blackmore (ang. *Dennett-Blackmore hypothesis*; dalej HD-B).

Zanim przystąpimy do właściwej analizy, spróbujmy uporządkować pewien chaos semantyczny, jaki mógł wyłonić się w toku naszej dotychczasowej refleksji. W poprzednim rozdziale podjęliśmy próbę pewnego uproszczenia mnogości pojęć używanych na określenie tak zwanego „wnętrza” człowieka. Pojęcia takie jak jaźń, umysł, podmiot czy świadomość zostały potraktowane przez nas jako w dużej mierze synonimiczne i mogące być stosowanymi zamiennie. Było to oczywiście jednorazowym uproszczeniem, ale uzasadnionym tym, że sam Krishnamurti również nie kłopotał się zbytnio ich precyzyjnym zdefiniowaniem oraz klasyfikacją (aczkolwiek w jego filozofii obecne są pewne enigmatyczne fragmenty sugerujące odrębność pojęcia jaźni i umysłu). Jako że Krishnamurti był myślicielem nieakademickim, nie powinna nas dziwić jego duża swoboda w używaniu tak trudnych do precyzyjnego zdefiniowania pojęć. Trzeba jednak zauważyć, że nawet profesjonalni filozofowie akademicy, do których będziemy się odnosić w tej części rozdziału, również w dość swobodny sposób odnoszą się do tych terminów, używając ich często zamiennie i nie dokonując wielu, lub w ogóle, rozróżnień pomiędzy nimi. Oto bowiem Blackmore w swojej pracy *Maszyna memowa* nie oferuje żadnej definicji pojęć takich jak jaźń czy umysł, używając ich w dość swobodny sposób i nie starając się precyzować ich wzajemnej relacji. Podobnie postępuje w swoich nowszych pracach, między innymi w trzeciej edycji kompleksowej pracy *Consciousness: An Introduction* (2018), w której co prawda nie używa tego typu pojęć synonimicznie,

ale mimo wszystko nie podejmuje się zadania dokładniejszego naświetlenia ich wzajemnej relacji. W jeszcze swobodniejszy sposób postępuje Dennett, czego szczególnym przykładem jest jego książka „Świadomość” (ang. *Consciousness Explained*), w której filozof na przemian używa pojęć umysłu, jaźni i świadomości. Oto jeden z przykładów gdzie w jednym akapicie, składającym się z trzech zdań, w każdym z nich Dennett (2018: 284) używa innego terminu („idea jaźni”, „ludzka świadomość”, „naszych umysłów”) w celu – jak zdaje się to wynikać z szerszego kontekstu¹⁰³ – oznaczenia tego samego desygnatu:

Nie ma oczywiście prostej odpowiedzi, a fakt ten leży u podłoża nieporozumień związanych z ideą *jaźni*. Ludzka świadomość jest w dużym stopniu wytworem nie tylko doboru naturalnego, ale również ewolucji kulturowej. Wkład memów w tworzenie naszych umysłów najłatwiej dostrzec, szczegółowo śledząc standardowe kroki myślenia ewolucyjnego.

Podobnych fragmentów jest w książce Dennetta znacznie więcej. W innym miejscu, w tym samym akapicie pojawia się nie tylko zamienne użycie pojęć umysłu i świadomości, ale jak się wydaje również pewna sprzeczność we wzajemnym rozumieniu pojęcia umysłu oraz tego, co Dennett (2018: 143) określa „punktem widzenia” lub „obserwatorem”:

W każdym świadomym umyśle istnieje *punkt widzenia*. Jest to jedno z podstawowych założeń, jakie przyjmujemy na temat umysłów – lub świadomości. [...] Świadomy umysł to obserwator, który odbiera ograniczony podzbiór ze wszystkich dostępnych informacji.

Czy w tym fragmencie, według Dennetta, świadomy umysł p o s i a d a „punkt widzenia”, czy j e s t tym „punktem widzenia”, czyli obserwatorem? Czy z tego fragmentu wynika, że świadomy umysł ma w sobie obserwatora, a więc jest w stosunku do niego pierwotny i – przynajmniej teoretycznie – może być analizowany niezależnie od niego? Czy może

¹⁰³ Kontekstem dla powyższego fragmentu były rozważania Dennetta dotyczące wpływu memów na rozwój świadomości, umysłu lub jaźni. Warto dodać, że w angielskim oryginale ten fragment również zawiera w sobie tę mnogość pojęć. Dennett używa w nim terminów *the idea of self*, *human consciousness* oraz *our minds* (Dennett, 1991: 202-203).

oznacza to, że świadomy umysł jako taki jest obserwatorem, czyli że pojęcia świadomego umysłu i obserwatora mają ten sam desygnat? Z powyższego fragmentu ani z reszty książki, nie wynika jasna odpowiedź na te i podobne pytania.

Sama Blackmore (2003: 6) polemizuje z radykalnymi twierdzeniami Dennetta, w których stwierdza on, że memy stanowią ogniwo pośredniczące w procesie „przekształcania” mózgu w umysł (Dennett, 2018: 369), a nawet, że świadomość (ang. *consciousness*), sama w sobie, nie jest niczym więcej jak dużym kompleksem memów. W ramach polemiki z Dennettem Blackmore (2003: 7) odwołuje się do doświadczeń medytacyjnych oraz mistycznych jako przykładów form świadomości wolnych od obecności memów:

Ze stwierdzenia Dennetta wynika, że gdyby osoba była pozbawiona memów, to przestałaby być świadoma. Nie możemy oczywiście pozbawić kogoś wszystkich jego memów bez zniszczenia jego osobowości, ale możemy tymczasowo wyciszyć efekty memów. Medytacja i trening uważności mogą być traktowane jako techniki wypleniania memów, zaprojektowane tak, aby pozwolić odejść słowom, logicznym myślom i innym konstrukcjom memetycznym i pozostawić jedynie bezpośrednie doświadczenie zmysłowe. Natura tego doświadczenia zmienia się dramatycznie wraz z praktyką i często zanika poczucie ja, które doświadcza tych praktyk. Ta sama bejaźniowość albo zjednoczenie jaźni i świata, jest często opisywana w doświadczeniach mistycznych, ale daleko w nich od twierdzeń o ustaniu świadomości. Zwykle są to opisy wzmocnienia lub pogłębienia świadomości, z utratą poczucia dualizmu. Jeśli te doświadczenia można słusznie uważać za przykład świadomości bez memów, to znaczy, że coś pozostaje, gdy memy znikają, a Dennett się myli, twierdząc, że świadomość to memy.¹⁰⁴

¹⁰⁴ *Dennett's statement implies that if a person were without memes they would not be conscious. We cannot, of course, strip someone of all their memes without destroying their personhood, but we can temporarily quieten the memes' effects. Meditation and mindfulness can be thought of as meme-weeding techniques, designed to let go of words, logical thoughts and other memetic constructs and leave only immediate sensory experience. The nature of this experience changes dramatically with practice, and it is common for the sense of a self who is having the experiences to disappear. This same selflessness, or union of self and world, is frequently reported in mystical experiences. But far from consciousness ceasing, it is usually described as enhanced or deepened, and with a loss of duality. If this experience can justifiably be thought of as consciousness without memes, then there is something left when the memes are gone and Dennett is wrong that consciousness is the memes.*

W dalszych rozważaniach, w przeciwieństwie do poprzedniego rozdziału, nie będziemy kontynuować utożsamiania ze sobą powyżej przytoczonych pojęć (jaźń, umysł, świadomość itd.), a zamiast tego odniesiemy się do innych hipotez z zakresu filozofii umysłu, tak aby dokonać pewnej uproszczonej klasyfikacji i tym samym uniknąć niepotrzebnego chaosu semantycznego. Warto jednak zauważyć, że ostatecznego źródła tego zamieszania nie należy raczej szukać u Dennetta, Blackmore, ani u żadnego innego filozofa zajmującego się tą problematyką. Prawdopodobnie leży ono w nieprzezwyciężalnej trudności, jaką sprawia nam mówienie o jaźni lub umyśle w precyzyjny sposób, tak jak robimy to w przypadku fizycznych zjawisk, do których wszyscy mamy bezpośredni, zmysłowy dostęp. Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej.

Jak zauważył Ludwig Wittgenstein (2012: 144), sformułowanie „opisuje swój pokój” jest czymś innym od sformułowania „opisuje swój stan”. Obydwa te wyrażenia przynależą do innego porządku gier językowych. W przypadku pokoju przedmiot opisu dostępny jest wszystkim, którzy w nim przebywają, a więc możemy się zgodzić co do jego wyglądu i opisu. W przypadku stanu wewnętrznego, taki dostęp jest w nieprzekraczalny sposób ograniczony tylko do jednej perspektywy. Mimo tego zakładamy, że pojęcia, które opisują nasz stan, coś znaczą, a więc, że istnieje jakaś intersubiektywna zgoda co do ich użycia w kontekście określonych gier językowych. W obrazowy sposób tę trudność językową analizuje Wittgenstein w 293 paragrafie *Dociekań filozoficznych* (2012: 144-145), w którym opisuje słynny eksperyment myślowy „żuk w pudełku”:

Jeżeli mówię o sobie, że jedynie sam po sobie wiem, co znaczy słowo „ból” – to czy nie muszę powiedzieć *tego* również o innych? I jak mogę *jeden* przypadek uogólnić w tak nieodpowiedzialny sposób? Cóż, każdy mówi mi o sobie, że tylko sam po sobie wie, czym jest ból! – Przypuśćmy, że każdy miałby pudełko zawierające coś, co nazywamy „żukiem”. Nikt nigdy nie może zajrzeć do cudzego pudełka; i każdy mówi, że tylko z widoku swego żuka wie, co to jest żuk. – Mogłoby się zdarzyć, że każdy miałby w swym pudełku co innego. Można by sobie nawet wyobrazić, że rzecz ta stale by się zmieniała. – Gdyby jednak mimo to słowo „żuk” miało dla tych ludzi jakieś zastosowanie? – Wtedy byłoby ono zastosowaniem nazwy pewnej rzeczy. Rzecz w pudełku nie należy w ogóle do gry językowej; nawet nie jako coś, gdyż pudełko mogłoby być też puste. – Nie, przez ową rzecz w pudełku można 'upraszczać'; ona się znosi, czymkolwiek by była. To

znaczy: Jeżeli gramatykę wyrazu doznania konstruujemy według wzorca 'przedmiot – oznaczenie', to przedmiot wypada z rozważań jako nieistotny.

Powyższy przykład jest relewantny również w kontekście naszych rozważań. Możemy bowiem założyć, że „wnętrze” człowieka bez względu na to, czy nazwiemy je umysłem, jaźnią czy świadomością, jest czymś w rodzaju „żuka w pudełku” – albo też samym pudełkiem, którego nikt inny nie widział i w którym ukrywają się różne żuki, np. żuk myśli, żuk emocji, żuk doznań itd. – o którym każdy twierdzi, że ma do niego bezpośredni dostęp i coś dla niego znaczy. Pomimo braku możliwości empirycznej weryfikacji czy aby na pewno mówimy o tym samym, kiedy używamy określonych pojęć, to jednak wciąż uparcie ich używamy i nie kłopotujemy się tym, że ich ewentualny desygnat u kogoś innego może, przynajmniej teoretycznie, być czymś zupełnie odmiennym. Problemy pojawiają się, kiedy zaczynamy poddawać te pojęcia pod namysł filozoficzny i staramy się ustalić pomiędzy nimi jakąś relację, wtedy bowiem niemożność intersubiektywnego porównania ze sobą desygnatów powyższych pojęć skazuje nas albo na milczenie, albo – jak zauważa Dennett (2018: 640) – na używanie zawodnych metafor oraz mniej lub bardziej wyrafinowanych skrótów myślowych w celu ich objaśnienia. Niestety, ale z takiego stanu rzeczy nieuchronnie wynika ryzyko popadnięcia w tak zwaną „kartezjańską pomyłkę kategorialną” – o której wspominał mistrz Dennetta, Gilbert Ryle (1900-1976). Pomyłka ta polega na używaniu kategorii pojęciowych sprawdzających się do opisu świata fizycznego i rzutowaniu ich na domenę tego, co umysłowe, zatracając przy tym różnice pomiędzy jednym i drugim – tj. mówiąc o umyśle i tak używamy tych samych kategorii, jak w przypadku mówienia np. o pokoju. Oto jak Ryle (1970: 53) opisuje ten problem:

W ten sposób, różnice między tym, co fizyczne, a tym, co psychiczne są przedstawiane jako różnice w obrębie tej samej aparatury pojęciowej, na którą składają się kategorie: „rzecz”, „tworzywo”, „własność”, „stan”, „proces”, „zmiana”, „przyczyna” i „skutek”. Umysły są rzeczami, lecz rzeczami innego rodzaju aniżeli ciałą; procesy umysłowe mają charakter przyczyn i skutków, lecz przyczyn i skutków innego gatunku aniżeli ciała. I tak dalej.

Być może będąc świadomym tych niebezpieczeństw, wspomniani Dennett i Blackmore unikali precyzyjnych definicji i hierarchizacji nieprecyzyjnych pojęć, takich jak jaźń,

umysł czy świadomość, gdyż mogłoby to sprowokować zarzuty o arbitralność i pozbawioną podstaw spekulację, niemogącą mieć pokrycia w empirii. Efektem tego i podobnych praktyk jest brak wypracowanego konsensusu w środowisku specjalistów. Po prostu nie ma powszechnej zgody co do tego, w jaki sposób klasyfikować, a następnie precyzyjnie używać takich pojęć jak jaźń, umysł czy świadomość, czego skutkiem jest powszechna praktyka używania ich w swobodny, konwencjonalny sposób. Dla przykładu filozof Antonio Damasio stwierdza: „[ś]wiadomy umysł powstaje, kiedy umysł zyskuje jaźń, kiedy mózg wzbogaca umysłową mieszaninę o jaźń, z początku skromnie, potem z coraz większą śmiałością.” (Damasio, 2010: 32) oraz: „[w]ierzę, że świadomy umysł powstaje, kiedy na podstawowy proces umysłowy nałożony zostaje proces jaźni. Dopóki w umyśle nie pojawi się jaźń, nie jest on świadomy w pełnym tego słowa znaczeniu.” (Damasio, 2010: 17-18). W tym ujęciu obecność lub brak świadomości uzależniona jest od obecności jaźni w nieokreślony sposób nadbudowanej na umyśle. W ujęciu proponowanym przez Damasio jaźń jest obecna, kiedy umysł jest świadomy, a kiedy jest nieobecna, umysł pozostaje nieświadomy. Jeśli broniłobyśmy memowej teorii jaźni, to ten sposób myślenia przypomina pogląd Dennetta, który twierdził, że to memy są odpowiedzialne za obecność lub brak tak jaźni, jak i świadomości. Jak już zauważyliśmy, jest to pogląd trudny do obronienia, także z powodu problematyczności samego pojęcia świadomości, które bywało definiowane i rozumiane na najróżniejsze sposoby.

Wszystko to może powodować niemałe zamieszanie semantyczne, którego wolelibyśmy uniknąć w niniejszej pracy. Oznacza to, że pewna prosta forma umownej hierarchizacji staje się niezbędna i aby tego dokonać, posłużmy się analogią komputacjonistyczną, która może okazać się przydatnym narzędziem w realizacji tego zadania.

3.3.1. Komputacjonizm

Obliczeniowa teoria umysłu lub inaczej komputacjonizm to teoria postulująca rozumienie procesów poznawczych jako procesów obliczeniowych operujących na podobnej zasadzie, na jakiej operują komputery rozwiązujące zadania i wykonujące polecenia. W obrębie filozofii umysłu konsekwencją komputacjonizmu jest pogląd polegający na dosłownym lub metaforycznym zrównaniu relacji pomiędzy mózgiem i umysłem do relacji pomiędzy sprzętem komputerowym (ang. *hardware*) i oprogramowaniem (ang. *software*); (Dziczek, 2018: 114). Według kognitywisty Mateusza Hohola (2017: 38)

metafora ta stanowi rdzeń kognitywistyki, zaś John Searle (1995: 40) uznał ją za horyzont myślowy ważnych gałęzi współczesnej filozofii umysłu. Co więcej, jak zaświadcza o tym Alain Hunter (1988: 59, 92), sam Krishnamurti w późniejszych latach swojej działalności porównywał uwarunkowanie ludzkiego umysłu do zaprogramowanego komputera.

Komputacjonizm funkcjonuje w kilku wariantach. Najbardziej popularnym jest podział na silne i słabe AI (ang. *artificial intelligence*). Koncepcja silnego AI zakłada, że relacja umysłu do mózgu odpowiada „jeden do jednego” relacji *software* do *hardware* komputera. Ta wersja została już porzucona na rzecz jej słabszej odmiany, która uznaje to porównanie za niedosłowne i niedoskonałe (Dennett, 2017: 403). Wspomina o tym filozof Marek Hetmański we wciąż aktualnym fragmencie jego książki *Umysł a maszyny: Krytyka obliczeniowej teorii umysłu* (2000: 54):

Zestawienie człowieka z komputerem może mieć tylko ograniczony sens; komputery jako narzędzia służące do badania mogą symulować ludzki umysł, ale nigdy nie będą robiły dokładnie tego samego, co robi człowiek, gdy myśli.

Pomimo słusznej krytyki pewnych ograniczeń i przesadnych twierdzeń komputacjonizmu, wydaje się, że relacja *hardware-software* wciąż pozostaje najlepszą analogią obrazującą relację pomiędzy mózgiem a umysłem. Odwołamy się do niej w celu lepszego zobrazowania relacji, jaka może występować także pomiędzy umysłem i jaźnią.

W jednym z fragmentów cytowanej wcześniej książki „Wirus umysłu” autor Richard Brodie zauważa komplementarność teorii memowej z komputacjonizmem. Twierdzi on (Brodie, 1997: 26), że: „[g]dy przyrównamy umysł do komputera, to memy będą oprogramowaniem (*software*), a geny sprzętem (*hardware*)”. Jeśli w pełni zgodzilibyśmy się z tym twierdzeniem, to jego konsekwencją byłaby radykalna teza zrównująca wszystkie procesy umysłotwórcze z działaniem i wpływem memów. O ile do pewnego stopnia, w kontekście teorii memowej, jest to twierdzenie możliwe do obronienia – wydaje się, że właśnie to twierdził Dennett – to jednak wyrażone w tak lakonicznej formie wydaje się przesadzone i niedostatecznie uzasadnione, a ponadto wikła nas w dalszy chaos semantyczny, którego pierwotnie chcieliśmy uniknąć. Wydaje się, że w tym przypadku niezbędne jest wprowadzenie pewnej stopniowości w obrębie umysłowego *software*.

Możemy założyć, że na najbardziej fundamentalnym poziomie, *software* jest emergentną własnością mózgu i wyłania się z niego w sposób niezależny od memów –

właśnie ten poziom mógłby odpowiadać pojęciu umysłu. Filozof David Rosenthal (2002: 230) w swoim artykule *Consciousness and the Mind* zauważa, że już od czasów Freuda wiemy, że nie wszystkie stany umysłowe lub procesy poznawcze są dostępne świadomości. Świadomość w tym kontekście można więc rozumieć jako pewną własność lub modalność umysłu (modalność świadoma i modalność nieświadoma) wykształconą w procesie adaptacji organizmu do środowiska. Możemy więc uznać, że umysł jako najszersza i najbardziej podstawowa własność zawiera w sobie całość świadomych i nieświadomych procesów poznawczych.

Jeżeli więc umysł jest „oprogramowaniem” niższego, bardziej podstawowego rzędu, to jażń możemy przyporządkować do „oprogramowania” wyższego rzędu, stanowiącego swego rodzaju memetyczną nadbudowę na umyśle. To właśnie w tym ujęciu metafora memów jako wirusów umysłu analogicznych do wirusów komputerowych nabiera nowego znaczenia. Umysł możemy potraktować jako system operacyjny, a jażń jako skumulowaną grupę wirusów, jakim udało się przedostać do tego systemu i częściowo przechwycić jego działanie, stając się jego swoistym – i destrukcyjnym dla reszty struktury – programem. W podobny sposób wyraził się o tym przyjaciel Krishnamurtiego David Bohm (Bohm w Moody, 2017: 158):

Ta wiedza, która obecnie głęboko nas warunkuje, wytworzyła to, co w rzeczywistości jest irracjonalnym i autodestrukcyjnym programem, w który mózg wydaje się beznadziejnie uwikłany.¹⁰⁵

Reasumując, możemy założyć, że u samej podstawy naszej klasyfikacji znajduje się mózg, a więc „sprzęt” lub *hardware*, z którego następnie „wyłaniają się” nieświadome i świadome moduły umysłu lub podstawowego *software*, na którym poprzez proces socjalizacji nadbudowana jest jażń jako z jednej strony szczytowy element, a z drugiej strony centrum całej struktury. Tak rozumiana jażń byłaby skumulowanym efektem oddziaływania form wiedzy kulturowej lub memów na umysł, tworząc coś na kształt destrukcyjnego dla reszty struktury programu. Jest ona tym aspektem „oprogramowania”, który najbardziej nas interesuje, ponieważ to właśnie ten aspekt ma być unicestwiony przez wydarzenie transformujące, tak jak zostało ono przez nas zdefiniowane w poprzednim rozdziale.

¹⁰⁵ *This knowledge, which now conditions us deeply, has produced what is, in effect, an irrational and self-destructive program in which the brain seems to be helplessly caught up.*

Oczywiście należy pamiętać, że zaprezentowany powyżej model jest pewnym uproszczeniem i możliwe są też inne sposoby wykazania powiązań pomiędzy pojęciami umysłu, świadomości i jaźni, ponieważ, jak już zwróciliśmy na to uwagę, nie ma konsensusu wśród specjalistów w kwestii precyzyjnego ich definiowania i klasyfikacji.

3.3.2. Świadomość

Warto więc pamiętać, że pojęcie świadomości wciąż pozostaje wieloznacznym pojęciem, które bywało używane na rozmaite sposoby, często gubiąc po drodze swoją odrębność od innych pojęć, np. introspekcji, bycia na jawie, uwagi itd. (Chalmers, 2017: 65-66). Nie brakuje również filozofów uznających pojęcie świadomości za odpowiadające pojęciu jaźni. Dla przykładu filozof Douglas R. Hofstadter stwierdza jednoznacznie w rozdziale obdarzonym wymownym tytułem „Świadomość = myślenie” (ang. *Consciousness = Thinking*) swojej książki *I Am a Strange Loop* (2007: 275), że znaczenie pojęcia świadomości w ostatecznej analizie jest tożsame ze znaczeniem pojęcia jaźni:

Od samego początku tej książki używałem kilku kluczowych terminów niemalże zamiennie, mianowicie: „jaźń”, „dusza”, „ja”, „światło w środku” i „świadomość”. Dla mnie te wszystkie nazwy są nazwami tego samego zjawiska. Dla innych ludzi mogą one nie oznaczać jednej i tej samej rzeczy, ale mi wydaje się właśnie tak. To jak z liczbami pierwszymi w postaci $4n + 1$ i liczbami pierwszymi, które są sumą dwóch kwadratów – z pozoru wydają się to opisy zupełnie różnych bytów, ale po bliższej analizie okazują się oznaczać dokładnie to samo.¹⁰⁶

Dwie ważne koncepcje świadomości starające się wyjaśnić ją z perspektywy naturalistycznej to koncepcja „globalnej przestrzeni roboczej” (ang. *Global Workspace Theory*) Bernarda Baarsa oraz teoria „myśli wyższego rzędu” (ang. *Higher Order Thought*) wspomnianego już Rosenthala. W kontekście naszych rozważań szczególnie

¹⁰⁶ From the very start in this book, I have used a few key terms pretty much interchangeably: “self”, “soul”, “I”, “a light on inside”, and “consciousness”. To me, these are all names for the same phenomenon. To other people, they may not seem to denote one single thing, but that’s how they seem to me. It’s like prime numbers of the form $4n + 1$ and prime numbers that are the sums of two squares — on the surface these would seem to be descriptions of completely different entities, but on closer analysis they turn out to denote exactly the same entities.

interesująca jest teoria Rosenthala, w której świadomość jest wynikiem lub epifenomenem metamyślenia, a więc sytuacji, w której myśl staje się przedmiotem refleksji innej myśli (Miłkowski w Dennett, 2018: 665). Jeśli założymy, że tak właśnie jest, to w tej sytuacji hipotetyczny zanik metamyślenia (myślenia o myśleniu) byłby tożsamy z zanikiem tak rozumianej świadomości, co potwierdzałoby intuicję Hofstadtera (2007: 276), twierdzącego, że: „[...] świadomość jest *myśleniem*”¹⁰⁷.

Problematyczność pojęcia świadomości sprowadza się do tego, że możemy traktować ją z jednej strony jako moduł umysłu, a z drugiej strony jako coś w rodzaju ontologicznej podstawy umysłu, a nawet całej rzeczywistości – jak ma to miejsce w przypadku filozofii idealistycznych. Odpowiadałoby to rozumieniu świadomości w jej ściśle fenomenalnej modalności, którą można ujmować jako swego rodzaju niezbędne tło dla wszystkich pierwszoosobowych jakości fenomenalnych (ang. *qualia*); (Chalmers, 2017: 41-49). Bodaj najlepszą definicję świadomości fenomenalnej podaje Thomas Nagel (ur. 1937) w swoim słynnym artykule „Jak to jest być nietoperzem” (ang. *What Is It Like to Be a Bat*), gdzie definiuje ją następującymi słowami (1997: 204): „[...] fakt, że jakiś organizm ma w ogóle świadome doznania, znaczy zasadniczo, że istnieje coś takiego, jak *bycie* tym organizmem”. Jest to dość mało precyzyjna, ale za to nadrabiająca intuicyjnością definicja. Niestety, wadą takiego sposobu definiowania świadomości jest trudność w procesie jej konceptualizacji¹⁰⁸. Z tego powodu świadomość fenomenalna nie będzie brana przez nas pod uwagę w dalszych rozważaniach. Jest to zagadnienie zbyt problematyczne, aby zająć się nim w pracy, która nie skupia się na filozoficznych trudnościach związanych ściśle z tym zagadnieniem.

3.4. Jaźń jako selfpleks – Blackmore, Dennett, Krishnamurti

Hipoteza Dennett-Blackmore sprowadza się do przekonania, że jaźń jest „ostatecznym mempleksem” (Blackmore, 2002: 329). W tej hipotezie jaźń jest sprowadzalna do zbiorowiska memów, stanowiąc ich zorganizowaną całość zainstalowaną w skomplikowanej *maszynie memowej* (Blackmore, 2002: 360). Poniżej ograniczymy się

¹⁰⁷ (...) *consciousness is thinking*.

¹⁰⁸ Krytyką zagadnienia świadomości fenomenalnej i całego tzw. trudnego problemu, który się z nią wiąże, zajął się Daniel Dennett (2005: 37-60) w swojej książce *Słodkie Sny: Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*.

do przytoczenia jedynie kilku wybranych, spośród znacznie większej ilości, fragmentów prac Dennetta i Blackmore obrazujących tę hipotezę. Według Blackmore:

Jaźń jest olbrzymim mempleksem – być może najbardziej podstępny i wszechobecny ze wszystkich mempleksów. Przenika on wszystkie nasze doznania i wszystkie myśli tak, że nie jesteśmy w stanie dostrzec w nim tego, czym jest w istocie – skupiskiem memów (Blackmore, 2002, 345-346).

Jaźń jest potężnym azyłem dla memów i im bardziej złożona jest memetyczna społeczność, w której żyjemy, tym więcej memów walczy o to, by dostać się pod jej ochronę (Blackmore, 2002, 348).

Jeśli traktujemy memetykę poważnie, to „ja”, która mogłabym dokonać wyboru, sama jestem memetycznym konstrukt: płynną i podlegającą nieustannym zmianom grupą memów zainstalowanych w skomplikowanej maszynie memowej (Blackmore, 2002: 360).

Blackmore poświęca memetycznej teorii jaźni dwa ostatnie rozdziały książki *Maszyna memowa* (2002), gdzie w licznych fragmentach przedstawia swoje wyjaśnienie sposobu, w jaki formułuje się jaźń i jak przyczynia się ona do zwiększenia potencjału replikacji memetycznej. W swojej pracy badaczka zwraca uwagę na interesujące relacje pomiędzy jaźnią i memami oraz myśleniem i memami, co moglibyśmy uzupełnić o dodatkową relację pomiędzy jaźnią i myśleniem, jaką odnajdujemy u Krishnamurtiego i która łączy ze sobą jaźń, myśl i mem w ścisłym sprzężeniu zwrotnym. Poniżej przyjrzymy się temu zagadnieniu dokładniej.

Z poprzedniego rozdziału wiemy, że w ocenie Krishnamurtiego jaźń jest produktem ubocznym myślenia, które samo w sobie nie jest niczym innym jak przepływem informacji kulturowej. Z kolei w kontekście teorii Blackmore (2002: 75-77) ciągle myślenie jest podtrzymywane przez presję memów, które w ten sposób przypominają o sobie, zawłaszczając uwagę gospodarza i wykorzystując ją do własnej replikacji. W obydwu ujęciach myślący nie jest podmiotem myśli, ale ich przedmiotem i skutkiem, a prawdziwym podmiotem i przyczyną jest kulturowa informacja, czyli

memy¹⁰⁹. Dokonując syntezy obydwu ujęć, możemy stwierdzić, że memy tworzą swoistą myślową narrację, która legitymizuje i nadaje pozorną realność jaźni, która zwiększa następnie powodzenie memetycznej replikacji. To powodzenie w następstwie wzmacnia myślową narrację, która nadaje jeszcze silniejszy pozór istnienia jaźni. Jako przykład obrazujący ten mechanizm Blackmore (2002: 346) podaje dowolne przekonanie polityczne, religijne, a nawet astrologiczne. W sytuacji, w której dzielimy się z innymi ludźmi konkretnym przekonaniem i wypowiadamy się w następujący bezosobowy sposób: „mówi się, że ...”, mem zakomunikowany w taki sposób ma mniejszą moc oddziaływania od tego samego memu, ale przekazanego w sposób akcentujący emocjonalne przywiązanie do niego mówiącego, czyli: „ja uważam, że ...”. W tej drugiej sytuacji wszystko, co zostanie powiedziane po takim wstępie stanowi część jaźni, czyli selfpleksu.

W podobnym redukcjonistycznym duchu, sprowadzającym jaźń do ogromnego skupiska memów (lub „efektów memowych w mózgach”), wypowiada się Dennett (2018: 295):

Ludzka świadomość jest *sama w sobie* ogromnym kompleksem memów (lub ściślej rzecz biorąc, efektów memowych w mózgach); [...]. Nie istnieje żaden naddatek, który czyniłby z jaźni coś więcej niż tylko zbiór memów.

Ludzki umysł to przystań, do której przybyć pragną wszystkie memy, jednak jest on sam w sobie wytworem memów restrukturyzujących go, by stworzyć dla siebie lepsze siedlisko (Dennett, 2018: 290).

Tysiące memów, zrodzonych głównie przez język, ale również przez bezsłowne „obrazy” i inne struktury danych, zamieszkują indywidualny mózg, kształtując jego tendencje i w ten sposób przekształcając go w umysł (Dennett, 2018: 369).

¹⁰⁹ Nie oznacza to, że memy są jedyną przyczyną myśli, zdarzyć się bowiem może, że geny i memy będą „chciały” osiągnąć ten sam cel. W takim przypadku ciągłe myślenie i wewnętrzny monolog mogą być sposobem na przygotowanie gospodarza (ang. *host*) do jakiegoś ważnego wydarzenia, np. konferencji naukowej. W tej sytuacji presja memów i genów prowokująca ciągłe myślenie o nadchodzącym wydarzeniu może nachodzić na siebie, ponieważ i memom i genom „zależy” na osiągnięciu tego samego celu, jakim jest prestiż. W przypadku genów prestiż przydałby się do zdobycia zasobów, a w przypadku memów do zdobycia autorytetu, który uskuteczniłby memetyczną replikację poprzez większy posłuch w społeczeństwie.

W swojej książce „Świadomość” Dennett odwołuje się do memów jako pojęcia pomagającego w wyjaśnieniu pochodzenia umysłu. W rozdziale siódmym przywołanej książki filozof stara się nakreślić daleko posuniętą analogię pomiędzy działaniem umysłu a działaniem architektury von Neumana oraz maszyny Turinga. Zgodnie z tą analogią, mem, reprezentując kulturową wiedzę i jej wpływ na jednostkę, jest swoistym ogniwem pośredniczącym w procesie emergencji umysłowego *software* z mózgowego *hardware*.

Wprowadzenie jednostki przekazu kulturowego, będącego budulcem jaźni odpowiada pogładowi Krishnamurtiego, który często posługiwał się podobnym pojęciem jednostki informacji kulturowej, nazywanej przez niego obrazem (ang. *image*). Krishnamurti posługiwał się tym terminem w dość swobodny sposób, rozumiejąc go na różne sposoby, między innymi jako skonceptualizowany i zmagazynowany w pamięci ślad po doświadczeniach, stanowiący część składową większego obrazu jaźni (Martin, 2003: 22-24, 40); (Mendizza & Samdhong, 2017: 57, 165). Oto w jaki sposób mówi o tym sam Krishnamurti (Jiddu & Lutyens, 1969: 96):

[...] istnieje centralny obraz złożony ze wszystkich innych obrazów, ten centralny obraz, obserwator, jest cenzorem, doświadczającym, oceniającym, sędzią, który chce podbić lub ujarzmić inne obrazy, lub zupełnie je zniszczyć. [...] obserwator jest rezultatem wszystkich innych obrazów.¹¹⁰

Oto inna relewantna wypowiedź filozofa (Jiddu & Lutyens, 1969: 96), w której wskazuje on na obserwatora, jako na sumę wszystkich obrazów (mentalnych), które go tworzą:

Jeden obraz, jako obserwator, obserwuje dziesiątki innych obrazów wokół siebie i w sobie, i mówi: „Podoba mi się ten obraz, zatrzymam go” lub „Nie podoba mi się ten obraz, więc pozbędę się go”, ale sam obserwator został złożony w całość z różnych obrazów, które powstały w reakcji na różne inne obrazy. [...] Świadomość tego wszystkiego jest prawdziwą medytacją, ponieważ odsłania, że istnieje centralny obraz złożony ze wszystkich pozostałych obrazów, a ten centralny obraz, obserwator, jest cenzurującym, doświadczającym, oceniającym, jest

¹¹⁰ (...) there is a central image put together by all the other images, and the central image, the observer, is the censor, the experienter, the evaluator, the judge who wants to conquer or subjugate the other images or destroy them altogether. (...) the observer is the result of all the other images.

sędzią, który chce podbić albo podporządkować sobie inne obrazy lub całkowicie je zniszczyć.¹¹¹

Sądzę, że pojęcie obrazu u Krishnamurtiego można rozumieć z jednej strony jako ślad w pamięci po doświadczeniu, ale również jako samą wiedzę kulturową, która strukturyzuje doznanie, przemieniając je w doświadczenie (które następnie zostawia ślad w pamięci).

Możemy wyróżnić trzy główne podobieństwa pomiędzy HD-B a poglądami Krishnamurtiego: (1) HD-B i krishnamurtiańska teoria jaźni zakładają nierealność jaźni, co znaczy, że w obydwu przypadkach jaźń jest czymś w rodzaju efektu ubocznego, narracji lub iluzji, a nie realnie istniejącym fizycznym czy metafizycznym jestestwem. Co więcej, (2) w obu przypadkach mamy do czynienia z teorią umiejscawiającą przyczyny powstania jaźni na zewnątrz organizmu, a więc w kulturze lub memosferze. Jak stwierdziła Blackmore (2002: 351), odnosząc się do pracy Francisa Cricka: „Nie jesteśmy «niczym innym niż pęczkiem neuronów». Jesteśmy też garstką memów. I bez zrozumienia owej garstki memów nigdy nie zdołamy pojąć siebie samych”. W obu ujęciach to wiedza kulturowa lub memy stanowią główny budulec dla jaźni. I w końcu, (3) jeśli jaźń jest nierealna (1), a przyczyna jej istnienia znajduje się poza organizmem (2), to w takim razie, być może, możliwe jest jej przewyciężenie. O ile ta możliwość była wyrażana wprost przez Krishnamurtiego, o tyle w przypadku HD-B możemy odnaleźć jedynie pewne zawoalowane sugestie sugerujące taką możliwość, które wskazują na pewną ważną różnicę pomiędzy poglądami Blackmore i Dennetta. O ile Blackmore często nawiązuje do idei buddyjskich i przyjmuje możliwość istnienia wyzwolenia z iluzji istnienia jaźni, to Dennett zdaje się nie dopuszczać takiej możliwości. Oto w jaki sposób podsumowuje tę kwestię Blackmore, (2002: 345):

Widzimy teraz, na czym polega różnica między poglądami Dennetta a stanowiskiem buddyjskim. Oba przyjmują, że jaźń jest pewnego rodzaju opowieścią lub złudzeniem, ale podczas gdy dla Dennetta jest ona „niewinnym

¹¹¹ *One image, as the observer, observes dozens of other images around himself and inside himself, and he says, 'I like this image, I'm going to keep it' or 'I don't like that image so I'll get rid of it', but the observer himself has been put together by the various images which have come into being through reaction to various other images. (...) Awareness of all this, which is real meditation, has revealed that there is a central image put together by all the other images, and the central image, the observer, is the censor, the experiencer, the evaluator, the judge who wants to conquer or subjugate the other images or destroy them altogether.*

złudzeniem użytkownika”, być może nawet pomagającym żyć, dla buddysty stanowi ona źródło ludzkiego cierpienia. Tak czy inaczej, jest ona fałszem.

Warto zauważyć, że w kontekście teorii memowej pojawiły się już próby interpretacji buddyzmu jako zbioru metod i praktyk, służących do uwolnienia umysłu od szkodliwych memów. Richard Brodie (1997: 202) w cytowanej przez nas pracy sugerował, że buddyzm zen w swej istocie jest zbiorem metod dzięki którym: „[...] możemy świadomie wydostać się z niewoli myśli i programów umysłu”. Podobnie Blackmore (2002: 78) sugerowała, że praktykę medytacji: „[...] uznać można, za swego rodzaju plewienie umysłu”.

Skoro posiadamy już pewną wizję tego, czym jest lub mogłaby być memowa teoria jaźni jako selfpleksu i w jak znaczącym stopniu pokrywa się ona z naszą interpretacją Krishnamurtiańskiej teorii jaźni jako sumy wiedzy kulturowej, to nie pozostaje nam nic innego jak przejść do głównego zagadnienia niniejszego rozdziału, a więc do próby wypracowania naturalistycznej teorii wydarzenia transformującego.

3.5. Między ideą transformacji a faktem transformacji

Skoro zakładamy, że istnieje pewna idea, czyli mem wydarzenia transformującego, a jednocześnie zgodnie z naszą główną hipotezą badawczą zakładamy możliwość faktu transformacji, to powinniśmy zadać zasadne pytanie o relację owego memu do odpowiadającego mu faktu. Skoro transformacja oznacza wyzwolenie organizmu od wpływu wiedzy kulturowej, czyli memów, a tymczasem sama idea transformacji również funkcjonuje w kulturze i ludzkim umyśle jako mem, to czy zatem fakt transformacji nie musiałby z konieczności oznaczać wyzwolenia od samej idei transformacji? Zadając takie pytanie, stajemy wobec ciekawego paradoksu, którego rozważenie pozwoli nam uchwycić i uwypuklić pewną bardzo istotną cechę wydarzenia transformującego.

Zacznijmy od zwrócenia uwagi na fakt, że w kontekście teorii memowej, memy nieustająco „rywalizują ze sobą” o „uprzywilejowane miejsce” w możliwie jak największej ilości ludzkich umysłów. „Wykorzystują” do tego rozmaite „chwyty”, aby w taki lub inny sposób móc reprodukować się w nieskończoność. Choć technik zwiększających potencjał replikacji jest mnóstwo i mają one różną skuteczność, to wydaje się, że nie ma lepszej sytuacji niż taka, w której mem zupełnie owładnął umysłem swojego gospodarza (ang. *host*) i przemienił go w tak zwanego *membota* (lub *memobota*),

a więc osobę: „[...] której życie w całości podporządkowane zostało propagowaniu memu, mechanicznie i przy każdej okazji [...]” (Wężowicz-Ziółkowska, 2009: 236). Ekstremalną wersją *membota* jest *memoid*, czyli jednostka, która zatraciła instynkt samozachowawczy i gotowa jest oddać życie za mem (Wężowicz-Ziółkowska, 2009: 236-237). Takie pełne owładnięcie musi oznaczać wyparcie lub przechwycenie innych memów składających się na selfpleks i całkowite przejęcie zasobów poznawczych, a w konsekwencji także zachowania jednostki przez konkretny mem (lub mempleks). Jest to sytuacja, którą obserwujemy w przypadku memów religijnych i ideologicznych, takich jak chrześcijaństwo czy komunizm, które na przestrzeni historii udowodniły swoją wielką moc owładania ludzkim umysłem. Na potrzeby dalszego wywodu możemy określić te memy, które mają w sobie możliwość pełnego opanowywania receptywnych jednostek – a więc takich, których szczególne uposażenie genetyczne predestynuje do stania się *membotem*, a nawet *memoidem* – mianem hiper-memów, odróżniając je w ten sposób od innych bardziej pospolitych memów. Idee transformacji będziemy od tego momentu traktować jako jeden z takich hiper-memów, który w różnych formach trwa w historii świata i wciąż owłada umysłami niezliczonych jednostek.

Jednakże uznanie transformacji za hiper-mem nie wyróżnia go spośród innych hiper-memów religijno-ideologicznych. Gdybyśmy przyjęli perspektywę konstruktywistyczną i podeszli sceptycznie do tez głoszonych przez Krishnamurtiego, to nasz wywód mógłby zakończyć się już w tym miejscu. Moglibyśmy bowiem uznać, że transformacja jest takim samym memem jak wszystkie inne i posiada co prawda wielką moc oddziaływania, ale niekoniecznie większą niż na przykład mem chrześcijańskiego zbawienia. Taka perspektywa byłaby słuszna tylko wtedy, jeśli uznalibyśmy, że sens analizowanej przez nas myśli Krishnamurtiego nie wychodzi poza nią samą, co oznaczałoby, że postulowana transformacja jest tylko zręcznym konstruktem teoretycznym, niemającym żadnego obiektywnego znaczenia wykraczającego poza kontekst krishnamurtiańskiej myśli. Według naszej interpretacji idea wydarzenia transformującego, co prawda jest „wirusem umysłu” i jako wirusowy replikator nie różni się niczym zasadniczym od podobnych „wirusów umysłu” w swoim „samolubnym interesie” zarażania coraz większej ilości organizmów i replikowania się w nieskończoność, jednak, w porównaniu do innych hiper-memów, strategia replikacji tego konkretnego, jest zupełnie wyjątkowa. Nie polega ona wyłącznie na powielaniu się przy pomocy książek, artykułów, rozmów itp. Gdyby te typowe metody były jedynymi, to możemy zaryzykować twierdzenie, że mem transformacji szybko straciłby na

atrakcyjności i sile oddziaływania. Aby nie zniknął ten twardy rdzeń, który zapewnia memowi transformacji dalsze przetrwanie w tak potężnej postaci, niezbędne wydaje się coś znacznie bardziej inspirującego niż tylko zwykły prozelityzm – niezbędny jest przykład realnie istniejących przemienionych jednostek! Jednak, jak zauważyliśmy, samo owładnięcie przez hiper-mem transformacji nie wyczerpuje jego działania. Prawdziwa wyjątkowość tego konkretnego hiper-memu polega na niezwykle specyficznej relacji zachodzącej pomiędzy ideą transformacji a odpowiadającym mu faktycznym wydarzeniem transformującym. Skoro bowiem wydarzenie transformujące, w kontekście teorii memowej, powinno być przez nas rozumiane jako uwolnienie organizmu od przemożnego wpływu selfpleksu, a sama idea transformacji również, jak wszystkie inne memy, istnieje jako część owego selfpleksu, to wynika z tego, że sam mem transformacji również musi zostać anihilowany przez fakt transformacji. Wyjątkowość memu transformacji polega więc na jego potencjale samonegacji, czyli na tym, że poza byciem hiper-memem jest on jednocześnie czymś, co możemy określić jako przeciw-mem.

3.5.1. Hiper-mem i przeciw-mem

Bycie jednocześnie hiper-memem i przeciw-memem może z pozoru jawić się jako niemożliwa do pogodzenia sprzeczność. Zdarzają się jednak sytuacje, w których pewne pojęcia mają w sobie cechę bycia jednocześnie zwieńczeniem oraz negacją jakiegoś procesu. Pozorna sprzeczność okazuje się wtedy być komplementarnością wyższego rzędu.

Jako przykład tego zjawiska możemy wskazać dialektyczną relację pojęcia ponowoczesności (ang. *postmodernism*) do pojęcia nowoczesności (ang. *modernism*) w ujęciu francuskiego filozofa Jean-François Lyotarda. Oto jak podsumowuje tę kwestię Małgorzata Kowalska we wprowadzeniu do polskiego wydania książki *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy* (Lyotard, 1997: 14-15):

Z tej sumarycznej rekonstrukcji wynika już chyba dość jasno, że ponowoczesność w ujęciu Lyotarda jest wprawdzie załamaniem się nowoczesności jako globalnego projektu, ale też czymś, co z nowoczesności wynika i co pod pewnymi istotnymi względami stanowi tylko jej radykalizację. To nie przypadek, że „wielkie opowieści” poniekąd od początku skazane były na klęskę. Wyrosły przecież z

ducha krytyki, z negacji opowieści tradycyjnych [...] i ów krytycyzm, niczym wypuszczony z butelki demon, zwrócił się ostatecznie przeciwko nim samym [...]. Ponowoczesność, przynosząc ostateczne „odczarowanie” świata, jest więc zarazem antynowoczesna i ultranowoczesna (w tym sensie można nawet paradoksalnie powiedzieć, że poprzedza nowoczesność, stanowiąc jej źródłowy impuls, krytyczną wolę zerwania). Jakby jedna strona nowoczesności obalała swoją stronę drugą.

Ponowoczesność jest więc z jednej strony zwieńczeniem nowoczesności w jej negującym potencjale, ale z drugiej strony jest także antynowoczesna, ponieważ dokonuje zanegowania nawet tych z pozoru racjonalnych i pozytywnych elementów nowoczesności, jak wielkie ideologie XX wieku. Można powiedzieć, że ponowoczesność jest *de facto* samonegującą się nowoczesnością, która wypełniwszy swoje dziejowe zadanie, sama stała się zbędna i została przewyżczona przez swój własny negujący potencjał.

Innym przykładem obrazującym tę samą zasadę jest tak zwana „drabina Wittgensteina”. Jest to metaforyczny sposób, w jaki austriacki filozof określał swoją filozofię wyłożoną w słynnym „Traktacie”. Filozofia Wittgensteina w jego własnej opinii ma wartość instrumentalną¹¹², polegającą na doprowadzeniu odbiorcy do pewnego punktu zrozumienia i którą ostatecznie należy odrzucić. Oto słynna przedostatnia teza 6.54 z „Traktatu” (Wittgenstein, 2012: 83), w której jest mowa o tej kwestii:

Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie — po nich — wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.) Musi te tezy przewyżczyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie.

W tzw. ujęciu terapeutycznym filozofia Wittgensteina może być rozumiana jako swego rodzaju lek na filozofię jako taką. W tym ujęciu filozofia jest pewnego rodzaju chorobą języka zaburzającą jego właściwie użytkowanie. Prawdziwa filozofia ma więc na celu

¹¹² Należy zauważyć, że taki sposób rozumienia filozofii Wittgensteina nie jest jedynym możliwym, a i sama interpretacja słynnej tezy 6.54 różni się w różnych interpretacjach. Przedstawieniem odmiennych stanowisk w tym zakresie zajął się Richard Rorty w swoim artykule *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny* (2007).

uwolnienie człowieka nie tylko od innych filozofii, ale również od filozofii jako takiej (lub myślenia filozoficznego w ogóle), w której zbiór wchodzi również filozofia opracowana przez Wittgensteina. Nic więc dziwnego, że proces leczenia się z filozofii nie może się zakończyć ostatecznym sukcesem, jeśli na samym końcu kuracji nie zostanie odrzucony sam lek, który w tym ujęciu, w pewnym sensie, stanowi część choroby.

Jeszcze innym i najciekawszym przykładem obrazującym powyższą zasadę, jest specyficzna rola sanskary (s. *saṃskāra*.) w soteriologii Jogasutr Patańdzalego. Termin sanskara jest dość wieloznaczny i bywał tłumaczony na różne sposoby. Autor słownika sanskrycko-angielskiego Sir Monier-Williams (1819-1899); (cyt. za Whicher, 2005: 601) oddał znaczenie tego terminu jako: „[...] wrażenie lub wspomnienie mentalne, ślad w umyśle po czynach dokonanych w poprzednim stanie egzystencji”¹¹³. W Jogasutrach Patańdzalego sanskara rozumiana jest jako mentalna pozostałość działań karmicznych, które magazynowane są w pamięci i dają o sobie znać pod postacią celowych, wolicjonalnych działań (Whicher, 2005: 603). W kontekście Jogasutr sanskary należy podzielić na dwa typy. Zwykle sanskary są odpowiedzialne za kreowanie i podtrzymywanie błędnego utożsamienia czystej świadomości ze światem fenomenalnym, czyli ciałem, zmysłami, emocjami, myślami itp. To utożsamienie uniemożliwia urzeczywistnienie prawdziwej natury jaźni, którą w Jogasutrach jest czysta świadomość, czyli purusza (sansk. *puruṣa*). Jednak wraz z rozwojem medytacyjnej absorpcji wykształca się także inny rodzaj sanskary, określanej mianem sanskary zaprzestania lub powściągnięcia (sansk. *nirodha*). Jest to sanskara wyższego rzędu, która powoduje zniszczenie sanskar niższego rzędu odpowiedzialnych za powyższe błędne utożsamianie (Whicher, 2005: 603, 609). Jednakże, w kontekście Jogasutr, ostateczne uwolnienie od błędnej tożsamości nie może się powieść, jeśli jakieś sanskary wciąż pozostają obecne w pamięci i umyśle adepta. W tym ujęciu nawet sanskara powściągnięcia stanowi źródło, co prawda najbardziej szlachetnej, ale wciąż błędnej formy utożsamienia. Dlatego, jak zauważa badacz zagadnienia Ian Whicher (2005: 615) w swoim artykule *The Liberating Role of Saṃskāra in Classical Yoga*, paradoksalną naturą sanskary powściągnięcia jest to, że po zniszczeniu sanskar niższego rzędu, zaczyna ona niejako dokonywać swojego własnego samozniszczenia.

Sanskara powściągnięcia jest więc, w pewnym sensie, hiper-sanskara, gdyż jest najszlachetniejszą i najpotężniejszą ze wszystkich sanskar, będącą w stanie zniszczyć

¹¹³ (...) mental impression or recollection, impression on the mind of acts done in a former state of existence.

niższe sanskary. Jednocześnie jest ona również przeciw-sanskara, ponieważ, kiedy na pewnym punkcie duchowego rozwoju, sama zaczyna stanowić subtelne źródło błędnej tożsamości (czyli jest czymś w rodzaju tożsamości braku tożsamości, albo tożsamości opartej na przekonaniu nieistnienia żadnej tożsamości, która jednak wciąż przejawia formę subtelnej tożsamości), to staje się ona również przyczyną własnej zagłady. Whicher (2005: 624) ujmuje to następującymi słowami:

Jednakże, w miarę jak sanskara powściągnięcia staje się coraz bardziej intensywna, to w końcu zwraca się, paradoksalnie, przeciwko wszelkim formom aktywności umysłowej wynikającej z ego, błędnego utożsamienia i niewiedzy, włączając w to ich własne istnienie jako podstawę [błędnej] tożsamości.¹¹⁴

Odnosząc ten przykład do memu transformacji, możemy stwierdzić, że ów mem jest właśnie czymś podobnym do sanskary powściągnięcia, ponieważ także w nim (tj. memie transformacji) pełna realizacja potencjału musi stać się tożsama z momentem pełnej samonegacji. Podsumujmy pokrótce ten proces.

Skoro wszystkie memy wchodzące w skład selfpleksu zostały „zniszczone”, „wypchnięte” lub „przechwycone” przez jeden hiper-mem transformacji, to od tego momentu, idąc tokiem rozumowania, jaki przedstawiliśmy w niniejszym rozdziale, zawartość świadomości staje się, w jakimś istotnym sensie, tożsama tylko z tym jednym, ostatecznym hiper-memem¹¹⁵. Proces transformacji nie zatrzymuje się jednak w tym miejscu, ponieważ oznacza on uwolnienie organizmu od złudzenia jaźni w ogóle, a więc w tym wypadku, również od samego memu transformacji. Wynika z tego interesujący wniosek. W pewnym punkcie mem transformacji sam dla siebie staje się ostateczną przeszkodą w urzeczywistnieniu swojego pełnego negującego potencjału, jakim jest uwolnienie organizmu od iluzji, której, na tym etapie, sam jest źródłem! Relacja pomiędzy ideą a faktem transformacji sprowadza się więc do tego, że paradoksalnie to właśnie idea transformacji staje się ostateczną przeszkodą na drodze dla urzeczywistnienia faktu transformacji, jaki sama sobą reprezentuje.

¹¹⁴ *However, as the saṃskāra of nirodha grow progressively more intense, they end up turning, paradoxically, against any form of mental activity arising out of egoity, misidentification and ignorance, including their own existence as a basis for self-identity.*

¹¹⁵ Nie oznacza to, że w przypadku kogoś takiego nie ma już żadnych innych memów, chodzi tylko o to, że żaden z nich nie wchodzi w strukturę selfpleksu.

Pojawia się oczywiste pytanie o sposób, w jaki może nastąpić przezwyciężenie tego paradoksu i doprowadzenie do ostatecznego uwolnienia organizmu nawet od samej idei transformacji. Z punktu widzenia filozofii Krishnamurtiego (Jiddu & Rajagopal, 1997: 52-53), nie może się to dokonać za pośrednictwem żadnego świadomego i wolitywnego aktu. Nie ma tak naprawdę żadnego niezależnego od idei czy memów podmiotu działania, który mógłby się od nich wyzwolić poprzez akt woli. Podobnie z perspektywy teorii memowej, należy zauważyć, że w fazie *memoida* istnieje tylko jeden, ostateczny mem transformacji, który retrospektywnie tworzy złudzenie istnienia posiadacza tego memu, rzekomo „coś robiącego” w kierunku osiągnięcia owej transformacji. Jest to punkt widzenia zgodny z poglądami Blackmore i Dennetta, którzy odmawiają jaźni mocy sprawczej polegającej na możliwości świadomego uwolnienia się od memów (Blackmore, 2002: 360). Wszystko to oznacza, że ‘Ja’ jako rzekomo wolny, autonomiczny i racjonalny podmiot myślenia i działania oraz odrębna jaźń, nie może uwolnić się od memów, którymi *de facto* jest. Nie może być inaczej, ponieważ sama jaźń, w prezentowanym ujęciu jest tylko iluzją, a iluzja z całą pewnością nie może nic „zrobić”, ani od niczego „się uwolnić”. Oznacza to, że „uwalnianie się od czegoś”, musi być spontanicznym i bezosobowym procesem, który tylko wydaje się inicjowany przez rzekomo realnie istniejący, działający podmiot. Gdyby było inaczej, czyli gdyby jaźń była czymś więcej i cechowała się rzeczywistym sprawstwem, oznaczałoby to, że jest w niej jakaś nieredukowalna i niezniszczalna realność, co z kolei implikowałoby, że transformacja w rekonstruowanym przez nas sensie musiałaby okazać się mitem.

Reasumując powyższe rozważania, możemy stwierdzić, że skoro wszystkie memy muszą być zanegowane, tak aby organizm uwolnił się od iluzji istnienia jaźni, to musi się tak stać również z samym memem transformacji, czyli czynnikiem napędzającym cały proces negacji. Oznacza to, że nie mając już niczego więcej do „wypchnięcia”, ów mem zaczyna automatycznie, niejako „wypychać sam siebie” z organizmu, co bezpośrednio wskazuje na samonegującą naturę całego procesu.

Szczegółowym opisem tego, w jaki sposób przebiega ten proces, zajmiemy się w rozdziale szóstym i siódmym, w którym przyjrzymy się koncepcji świadomości pozbawionej wyboru i cyrkularnemu modelowi rozwoju duchowego. Model ten rozwiązuje największy paradoks w myśli Krishnamurtiego związany z jego poglądami odnośnie drogi prowadzącej do transformacji. Jest on wyjaśnieniem tego, w jaki sposób idea transformacji będąc doprowadzoną do swojej ostatecznej, wewnętrznej,

nieprzewidywalnej sprzeczności, uwalnia organizm od samej siebie, a tym samym od iluzji istnienia jaźni.

Zanim do tego przejdziemy, przyjrzyjmy się kilku zasadniczym trudnościom wynikającym z naszych dotychczasowych rozważań.

3.6. Potencjalne trudności

Z rozważaniami przeprowadzonymi w niniejszym rozdziale związane są trzy główne trudności. Pierwszą z nich jest samo pojęcie memu, które, jak już wspominaliśmy, jest dość problematyczne i nie jest pozbawione poważnych słabości. Drugim problemem jest sama HD-B, która oprócz tego, że opiera się na problematycznym pojęciu memu, to zawiera w sobie właściwie te same trudności co każda redukcjonistyczna teoria jaźni. Istotne trudności związane są też z zaproponowaną powyżej memową teorią wydarzenia transformującego, a zwłaszcza z istotną w jej kontekście koncepcją przeciw-memu.

Trudności związane z pojęciem memu były już przedmiotem szeregu prac, z których szczególnie interesujące są artykuły *Why Did Memetics Fail? Comparative Case Study* Radima Chvaja z roku 2020 oraz *Teoretyczne Trudności Memetyki* Kingi Kowalczyk-Purol z roku 2018. Nie będziemy tu powtarzać wszystkich argumentów, które były już wielokrotnie wytaczane przeciwko teorii memowej, a zamiast tego skupimy się na trudnościach związanych z samą HD-B, a następnie na problemach związanych z pojęciem przeciw-memu.

Bez względu na to, czy bardziej skłaniamy się ku radykalnemu podejściu Dennetta, czy ku bardziej zniuansowanemu podejściu Blackmore, oba te punkty widzenia na kwestię jaźni w znacznym stopniu pokrywają się z perspektywą Krishnamurtiego. Jeśli dla Krishnamurtiego jaźń jest „pasożytującą” na organizmie formą wiedzy kulturowej, to zakładając istnienie jednostki dla owej wiedzy – jaką jest mem – możemy zaryzykować twierdzenie, że, z punktu widzenia naszej interpretacji, Krishnamurtiańska teoria jaźni oraz HD-B w istocie zawierają ten sam pogląd. Owa istotowa tożsamość obydwu teorii dotyczy również trudności, jakie się z nimi wiążą i z właściwie wszelkimi innymi redukcjonistycznymi teoriami odnoszącymi się do jaźni.

Zarówno w przypadku teorii Krishnamurtiego, jak i odnośnie HD-B można stwierdzić, że wiedza lub memy, nawet jeśli zakładamy istnienie ich ogromnego konglomeratu, nie muszą w sposób konieczny implikować automatycznego wykształcenia poczucia lub złudzenia istnienia jaźni. Jak już zauważyliśmy w

poprzednim rozdziale, jest czymś naturalnym – co nie znaczy, że słusznym – że wydaje się nam, iż istnieje jakiś subiektywny element, będący istotą nas samych, który zawsze jawi się jako coś odmiennego i niezależnego od swoich rzekomych części składowych, niezależnie od tego, czy są to geny, memy czy cokolwiek innego. Oto w jaki sposób filozofka Kate Distin w swojej książce *The Selfish Meme: A Critical Reassessment* (2005: 183) broni tego zdroworozsądkowego przekonania:

Genetyka zajmuje się rozwojem natury, a memetyka rozwojem kultury. Rozwój jednostek ludzkich jest odrębnym tematem dla obu dziedzin, mimo że nasz rozwój jest oczywiście zależny od istnienia i wspierania obu tych podstawowych mechanizmów ewolucyjnych.¹¹⁶

Podobny, krytyczny w stosunku do memowej teorii jaźni, punkt widzenia prezentuje filozof Andrzej Stępnik (2018: 35) w swoim artykule *Susan Blackmore o jaźni: czy jaźń można zredukować do mempleksu?*:

Na gruncie Blackmore’owskiej koncepcji memu nie można uznać, że jaźń jest wyłącznie pewnym mempleksem. Definicja memu wyraźnie wyklucza się z twierdzeniem głoszącym, że jaźń redukuje się do mempleksu, wspartym twierdzeniami dotyczącymi tego, jak można rozumieć jaźń [...]. Wydaje się, że dopiero definicyjne zrównanie memów ze składnikami jaźni pozwoliłoby obronić tezę Blackmore, ale dokonałoby się to zbyt wysokim kosztem rozmycia pojęcia memu i porzucenia intuicji, które legły u podstaw memetyki.

Podobny zarzut o redukcjonizm można wysunąć w stosunku do teorii memosfery, redukującej zjawisko kultury do sumy rywalizujących ze sobą „wirusów umysłu”. Teoria ta nie bierze pod uwagę głębokiej współzależności wszystkich aspektów kultury, a co za tym idzie, nie zauważa arbitralności podziału przekazu kulturowego na konkretne odseparowane od siebie jednostki takie jak memy i mempleksy. Ta głęboka współzależność sugeruje, że kultura, tak jak rozumiana jest przez nauki społeczne pokroju socjologii, antropologii czy historii, musi być czymś więcej niż tylko pierwotnym

¹¹⁶ *Genetics is concerned with the development of nature, and memetics with the development of culture. The development of human individuals is a separate topic for both realms, even though our development is of course dependent on the existence and support of both underlying evolutionary mechanisms.*

„bulionem” złożonym z rywalizujących ze sobą memów. W ujęciu klasycznych nauk społecznych całość kultury jest czymś więcej niż tylko sumą jej składników, co do pewnego stopnia odpowiada wizji człowieka jako realnie istniejącego podmiotu, który w sposób wolny, świadomy i racjonalny uczestniczy w tejże kulturze, a więc człowieka, jako osoby, której nie sposób zredukować do sumy bardziej pierwotnych części składowych.

Powyższe trudności, związane z zastosowaniem redukcjonizmu w rozumieniu ludzkiej podmiotowości i kultury, są jak najbardziej zasadne, jednak warto zauważyć, że według Dennetta redukcjonizm jest w istocie siłą teorii memowej, a nie jej słabością. Dennettowska teoria kultury stara się rozbroić naszą zdroworozsądkową definicję człowieka jako racjonalnego, intencjonalnego podmiotu, świadomie uczestniczącego w procesie „tkania” memosfery (Blackmore, 2002: 258); (Wężowicz-Ziółkowska, 2008: 238-239). Oto w jaki sposób pisze o tym sam Dennett (2017: 316-317) w swojej książce *Od Bakterii do Bacha: O Ewolucji Umysłów*:

Uznaje się zwykle, że innowacje zostają przyjęte, gdyż zostały *uznane*, *docenione* lub po prostu są *pożądane*. (Oczywiście mogą zostać przyjęte przez pomyłkę.) To wszystko pasuje gładko – zbyt gładko – do wizji ludzi jako racjonalnych podmiotów, systemów intencjonalnych, których zachowanie można w zasadzie przewidzieć, przypisując im przekonania, pragnienia i racjonalność [...]. Ale wiele innowacji kulturalnych pojawia się na drodze czegoś, co można by nazwać „podprogowymi korektami” przez długi czas, bez potrzeby zauważania lub świadomej akceptacji. Podobnie jak wirusy, memy mogą rozprzestrzeniać się od jednego żywiciela do drugiego, bez konieczności zwracania na siebie uwagi. Efekty na poziomie populacji mogą nagromadzić się niezauważone przez poszczególnych jej członków.

Wszystko wobec tego zależy od przyjętego punktu widzenia. Redukcjonizm, w zależności od przyjętej perspektywy, może być traktowany jako wada lub zaleta. Ci spośród filozofów, którzy pragną swoją działalnością obalić lub odczarować ludzką podmiotowość, potraktują redukcjonizm teorii memowej jako zaletę, a ją samą jako użyteczne narzędzie teoretyczne, przy pomocy którego mogą jeszcze pełniej zdekonstruować nasze zdroworozsądkowe intuicje. Z kolei ci filozofowie, którzy bronią wolności i racjonalności ludzkiego podmiotu i nie traktują go jedynie jako „systemu

intencjonalnego”, z pewnością odrzuca nie tylko redukcjonistyczną teorię memową, ale również naszą interpretacją myśli Krishnamurtiego, a być może także jego samego. Należy uczciwie zaznaczyć, że racjonalne argumenty znajdziemy po obydwu stronach tego sporu. Przy okazji tak trudnego zagadnienia, roztropnie jest zostawić dostateczną ilość wolnego miejsca na marginesie.

Trudności związane są też ze sformułowaną w tym rozdziale memetyczną teorią wydarzenia transformującego, a zwłaszcza z ujmowaniem memu transformacji jako szczególnego rodzaju memu, czyli przeciw-memu. Jeśli bowiem idea transformacji byłaby szczególnym przypadkiem przeciw-memu, który ma w sobie potencjał do samounicestwienia, to w jaki sposób mógłby być on transmitowany dalej? Na pierwszym rzut oka ten zarzut wydaje się zasadny. Jeśli bowiem idea transformacji musi zostać ostatecznie zanegowana, to jak mogła ona przetrwać w takiej czy innej formie aż do dzisiaj? Wydaje się, że powinna ją spotkać naturalna śmierć, ponieważ każda jednostka, która została nią dotknięta i następnie uwolniła się od jej wpływu, nie powinna być zainteresowana jej dalszym propagowaniem. Chociaż powyższemu zarzutowi nie można odmówić zasadności, to nie bierze on pod uwagę istotnej kwestii, a mianowicie tego, że kiedy mem transformacji zostaje zanegowany, to dokonuje się to tylko w tej formie, w jakiej został on przejęty. Można stwierdzić, że każda przemieniona jednostka, która „zaraziła się” tym szczególnym memem, a następnie się od niego wyzwoliła, niejako spontanicznie powołuje do istnienia zupełnie nową wersję memu transformacji, który swoją treścią może w znacznym stopniu różnić się od pierwowzoru, jaki został przezwyciężony. Nowy sposób życia przemienionej jednostki nie propaguje koniecznie tej wersji memu transformacji, który został zanegowany, ale samym swoim funkcjonowaniem może tworzyć jego zupełnie nową wersję. Można stwierdzić, że każda taka przemieniona jednostka jest pierwszym egzemplarzem, który propaguje zmutowaną wersję memu transformacji. Jednak nawet takie postawienie sprawy nie musi być do końca poprawne, ponieważ przemieniona jednostka nie musi dokonywać celowego działania w kierunku propagowania żadnego memu, wliczając w to nawet tą nową wersję memu transformacji. Taka jednostka może po prostu funkcjonować w nowy przemieniony sposób, który zostaje następnie pozytywnie oceniony przez otaczające ją środowisko i to z reguły ono tworzy, a następnie reprodukuje nową wersję memu transformacji. Idea transformacji, widziana z tej perspektywy, okazuje się niezniszczalna, ponieważ jej negacja w jednej postaci doprowadza do pojawienia się – niczym feniks z popiołów – jej kolejnej wersji.

3.7. Uwagi końcowe

Jedną z inspiracji dla wykorzystania interdyscyplinarnego podejścia do zagadnienia wydarzenia transformującego była lektura książki Johannes Bronkhorst *Absorption: Human Nature and Buddhist Liberation* (2012). W książce tej autor prezentuje swoje znaturalizowane odczytanie buddyjskiego wyzwolenia oraz medytacyjnej drogi, jaka ma do niego prowadzić. To, co zwraca uwagę w tej pracy, to dość duża swoboda autora w synkretycznym łączeniu ze sobą rozmaitych wątków filozoficznych, ewolucjonistycznych oraz neuronaukowych. Zaskakiwać może fakt, że spoiwem, który łączy ze sobą te różne wątki jest u Bronkhorsta teoria psychoanalizy w swojej najbardziej klasycznej i zdawałoby się przebrzmiałej freudowskiej wersji. Stanowi ona, jak ujmuje to sam autor, swego rodzaju metapsychologiczną podstawę jego rozważań oraz jej „teoretyczny szkielet” (Bronkhorst, 2012: 93), organizujący różne punkty widzenia, które autor eksploruje w swojej pracy. Oczywiście badacz nie ukrywa, że traktuje teorię psychoanalityczną wybiórczo, wykorzystując ją wtedy, kiedy wydaje mu się potrzebna i odchodząc od niej, kiedy okazuje się problematyczna (Bronkhorst, 2012: 84). Bronkhorst nie argumentował za rewitalizacją psychoanalizy jako możliwej do sfalsyfikowania teorii naukowej, zgadzając się ze stwierdzeniem, że psychoanaliza lepiej radzi sobie z produkowaniem idei, a nie z ich testowaniem (Bronkhorst, 2012: 89-90). Traktował on psychoanalizę jako interesującą aparaturę pojęciową, pozwalającą ująć mnogość wykorzystywanych teorii w dość spójny i syntetyczny sposób.

W podobnym eksperymentalnym stylu, w jakim Bronkhorst wykorzystał teorię psychoanalizy, aby, wykorzystując bardziej nowoczesne i naturalistyczne ujęcie, wyjaśnić sens buddyjskiego oświecenia i buddyjskiej medytacji, tak samo i my wykorzystaliśmy teorię memową, aby, przy pomocy wypracowanej przez nią aparatury pojęciowej, dokonać interdyscyplinarnego i naturalistycznego odczytania myśli Krishnamurtiego. Oczywiście nasze odczytanie jest możliwe również w duchu innych dyskursów – np. wspomnianej psychoanalizy¹¹⁷ – ale teoria memowa okazała się po prostu najlepiej korespondować z poglądami Krishnamurtiego, tak jak były one przez nas interpretowane w poprzednim rozdziale.

¹¹⁷ Zob. Moody (2017: 189-190).

Oczywiście prezentowana analiza zawiera w sobie właściwie wszystkie słabości, za jakie krytykowana jest teoria memowa, jednak problemy te mają w powyższych rozważaniach poboczne znaczenie. Nadrzędnym celem było pogłębienie zrozumienia zagadnienia transformacji i jeżeli przy pomocy teorii memowej byliśmy w stanie to osiągnąć, to całe przedsięwzięcie należy uznać za udane.

4 REKONSTRUKCJA SYTUACJI EGZYSTENCJALNEJ CZŁOWIEKA PRZED PRZEMIĄ

W ramach rekonstrukcji sytuacji egzystencjalnej jednostki przed przemianą zajmiemy się analizą mechanizmów, które według Krishnamurtiego odpowiedzialne są za podtrzymywanie iluzji jaźni (obserwatora). Jest to stan bycia odpowiadający uprzednio przez nas zdefiniowanej modalności uwarunkowanej, w której wiedza dominuje nad organizmem.

Według Krishnamurtiego (Jiddu & Rajagopal, 1997: 52); (Jiddu & Rajagopal, 2002: 78-79) podstawową cechą lub charakterystyką zwykłego człowieka jest uleganie przez niego złudzeniu istnienia wewnętrznego obserwatora¹¹⁸, które konstruowane i podtrzymywane jest przez nieustający ruch myśli. Z tego podstawowego ruchu wynikają niekończące się problematyczne sytuacje, dotyczące każdego aspektu egzystencji człowieka, począwszy od kwestii związanych z życiem prywatnym, a skończywszy na problemach w skali światowej, które w ocenie Krishnamurtiego (Jiddu, 1975: 42); (Ogletree, 2007: 278-279) są bezpośrednio powiązane ze sobą.

W naszym podejściu podejmiemy próbę rekonstrukcji dwóch zasadniczych mechanizmów psychologicznych, które najczęściej przedstawiane były przez Krishnamurtiego. Są one odpowiedzialne za proces podtrzymywania nieustającego wewnętrznego monologu i ze względu na ich stopień powiązania, mogą być rozumiane ostatecznie jako jeden szerszy, bardziej ogólny mechanizm.

4.1. Ucieczka od tego, co jest

Według Krishnamurtiego (Jiddu & Rajagopal, 2006: 225) ucieczka jest najbardziej fundamentalnym sposobem funkcjonowania zdecydowanej większości ludzi, niezależnie od stopnia ich uwikłania w konkretną sytuację życiową bądź kulturowo-historyczną.

Aby prawidłowo zrozumieć ten mechanizm, w pierwszej kolejności musimy zrozumieć stan, od którego następuje ucieczka, na którego oznaczenie filozof używał

¹¹⁸ W tym i trzech następnych rozdziałach, będę częściej posługiwać się pojęciem obserwatora, niż jaźni. Jest to spowodowane tym, że ta część pracy skupia się na pierwszoosobowej, czyli fenomenalnej analizie całego zagadnienia i stąd pojęcie obserwatora wydaje się bardziej adekwatne niż bardziej filozoficzne pojęcie jaźni. Ostatecznie jednak te dwa terminy należy rozumieć w ten sam sposób.

określenia „[to], co jest” (ang. *what is*); (Jiddu & Rajagopal, 2006: 225-226); (Jiddu & Rajagopal, 1997: 11).

Próba precyzyjnego zdefiniowania [*tego*], *co jest*, nastrocza dużych problemów, co wiąże się nie tylko z ogólnością samego określenia, ale również z naturą myśli krishnamurtiańskiej. Jednym z najistotniejszych zadań, jakie stawiał przed sobą filozof (Jiddu, 1975: 100-101), była dekonstrukcja różnego rodzaju pojęć, dotyczących natury bytu i człowieka, o charakterze afirmatywnym. Krishnamurti zwracał uwagę (Jiddu w Jayakar, 1986: 83, 422); (Jiddu & Lutyens, 1991: 12, 277-278) na niebezpieczeństwo związane z tym, że pojęcia te mogą stać się kolejnym złudnym punktem odniesienia, mirażem znaczeń lub fantazją na temat trwałego bezpieczeństwa. Nauczanie Krishnamurtiego ma wobec tego charakter głównie negatywny i nastawione jest na krytykę różnego rodzaju błędów i wypaczeń poznawczych, a nie na konstruowanie deklaracji afirmatywnych. Świadczą o tym następujące słowa:

Jeśli interesuje nas całkowita zmiana świadomości, jakości umysłu, to sądzę, że musimy zacząć myśleć negatywnie, ponieważ myślenie negatywne jest najdoskonalszą formą myślenia, a nie tak zwane myślenie pozytywne. Pozytywne myślenie jest jedynie dążeniem do formuły, do konkluzji, a takie myślenie jest ograniczone, uwarunkowane.¹¹⁹

Krishnamurti w pełni zdawał sobie sprawę, że werbalne sformułowania o charakterze afirmatywnym (lub katafatycznym) w istocie tworzą conceptualną barierę oddzielającą ich użytkowników od rzeczywistości w jej nagiej postaci. W związku z tym próba werbalnego, precyzyjnego dookreślenia [*tego*], *co jest*, jest skazana na niepowodzenie. Wydaje się, że najbardziej sensowna jest w tym kontekście minimalistyczna interpretacja, którą sugeruje David E. Moody (2017: 280), krytykując w tej kwestii Hillarego Rodriguesa. Według tej interpretacji krishnamurtiańskie [*to*], *co jest*, powinno być definiowane w najbardziej intuicyjny i potoczny sposób, a więc jako wciąż zmieniająca

¹¹⁹ *If we are concerned with a total change of consciousness, of the quality of the mind, then I think we must think negatively because negative thinking is the highest form of thinking, not the so-called positive thinking. The positive is merely the pursuit of a formula, a conclusion and all such thinking is limited, conditioned.*

Wykład publiczny, mowa 12, Madras, 12 listopada 1958: <https://krishnamurti.org/content/madras-7th-public-talk-12th-november-1958> (dostęp: 23.09.2024).

się naoczna faktyczność – jak robi to Lary J. Fisk (1994: 84) – albo faktyczna codzienna rzeczywistość – co proponuje Shai Tubali (2023: 148).

Jaka jest zatem relacja pomiędzy mechanizmem ucieczki oraz *[tym], co jest*? Na naszą uwagę zasługują następujące słowa Krishnamurtiego: „Z całą pewnością strach tkwi w ruchu oddalania się od tego, *co jest*; jest tchórzostwem, ucieczką, unikiem od tego, co faktycznie jest; to sama ta ucieczka wywołuje strach.”¹²⁰ W świetle tej wypowiedzi, mechanizm ucieczki jawi się jako coś bardziej pierwotnego w stosunku do stanu, od którego następuje ucieczka. Sądzę, że dla Krishnamurtiego, nie tylko strach, ale również wywołujące go *[to], co jest*, jest konstytuowane przez nieustający ruch ucieczki i nie posiada w sobie żadnego niezależnego istnienia poza tym ruchem. Nie jest ono, jak mogłoby się wydawać, żadną konkretną i możliwą do pojęciowego uchwycenia „pozytywnością” (Jiddu & Rajagopal, 2006: 140). Jest ono raczej pustym konstruktem pojęciowym, retrospektywnie napełnianym znaczeniem przez konstytuujący go akt psychologicznej ucieczki. Oznacza to, że hipotetyczne zaprzestanie ucieczki i tym samym konfrontacja z *[tym], co jest*, powodowałaby ujawnienie tej ontycznej i semantycznej pustki, a tym samym odkrycie, że ucieczka była samonapędzającym się mechanizmem podtrzymującym złudzenie pozornego rozdzielenia na uciekającego (czyli na jaźń) i stan, od którego następuje ucieczka (czyli na *[to], co jest*).

Warto zauważyć, że forma przejawiania się mechanizmu ucieczki może mieć dowolny charakter, począwszy od społecznie akceptowanych, takich jak oddawanie się rytuałom religijnym danej społeczności, aż po do nieakceptowane, takie jak różne formy uzależnienia. Według Krishnamurtiego (Jiddu *et al.*, 1996: 188-189) ostatecznie: „[w]szystkie ucieczki są na tym samym poziomie, nie ma lepszych ani gorszych ucieczek, nie ma ucieczek duchowych różnych od tych doczesnych”¹²¹. W opinii filozofa (Jiddu *et al.*, 1996: 208) hierarchizowanie różnych form ucieczki jest niemożliwe, ponieważ wszystkie one wpisują się w ten sam proces, jakim jest podtrzymywanie iluzji istnienia obserwatora. Krishnamurti (Jiddu & Rajagopal, 2002: 6) opisuje to w następujący sposób:

¹²⁰ Surely fear is in the movement away from ‘what is’; it is the flight, the escape, the avoidance of actually ‘what is’; it is this flight away that brings about fear.

Wykład publiczny, mowa 2, San Diego, 6 kwietnia 1970: <https://jkrishnamurti.org/content/part-ii-chapter-1-san-diego-state-college-2nd-public-talk-6th-april-1970-fear> (dostęp: 23.09.2024).

¹²¹ All escapes are on the same level; there are no superior or inferior escapes, there are no spiritual escapes apart from the mundane.

Ucieczki istnieją na każdym poziomie twojego życia. Ty uciekasz przez pracę, on przez alkohol, inny przez ceremonie religijne, jeszcze inny przez gromadzenie wiedzy, ktoś jeszcze przez Boga i wciąż wszyscy oni są uzależnieni od [swojej] rozrywki. [...]. Bóg czy alkohol są na tym samym poziomie tak długo, jak długo pozostają naszymi ucieczkami od tego, kim jesteśmy.¹²²

Przyjmowanie za własne poglądów, wartości i celów funkcjonujących w społeczności, z jakiej wyrasta jednostka, powoduje uwikłanie się w schematy myślowe, które dla większości osób stanowią ostateczną prawdę, ale w kontekście myśli Krishnamurtiego, są one tak naprawdę tylko subtelными formami samouszukiwania się. Problem wydaje się więc polegać nie tylko na samej ucieczce od [tego], *co jest*, ale również na braku świadomości, że pewne, uznawane w potocznym mniemaniu za szlachetne, formy zachowania, są w rzeczywistości tylko wyrafinowanymi sposobami ucieczki.

Interesującym przykładem powyższego sposobu myślenia jest idea walki z własnymi słabościami i preferencjami obecna w większości znaczących tradycji religijnych i filozoficznych. Będąc uwikłanym w dążenie do moralnej doskonałości, jednostka może bez końca projektować w przyszłość moralny ideał [tego], *co być powinno* (ang. *what should be*), a przez to nigdy do końca nie zwracać uwagi na rzeczywisty, aktualny stan [tego], *co jest*. Krishnamurti opisuje ten mechanizm w następujący sposób (Jiddu & Rajagopal, 2002: 98-99):

Będąc gwałtownym, umysł projektuje względem tego stan przeciwny, ideał braku przemocy. Mówi się, że ideał pomaga w przewyciężeniu swojego przeciwieństwa, ale czy na pewno? Czy ideał nie jest unikiem, ucieczką od tego, co było albo od tego, co jest? [...]. Ideał jest niezwykłą i szanowaną formą ucieczki od tego, co faktyczne.¹²³

Dążenie do realizacji pewnego ideału zapobiega poznaniu prawdziwego stanu rzeczy tu i teraz, a tym samym rozwiązaniu rzeczywistych problemów. Jak zauważa Krishnamurti

¹²² *There are escapes at all the levels of our being. You escape through work, another through drink, another through religious ceremonies, another through knowledge, another through God, and still another is addicted to amusement (...). God and drink are on the same level as long as they are escapes from what we are.*

¹²³ *Being violent, the mind projects its opposite, the ideal of non-violence. It is said that the ideal helps to overcome its own opposite; but does it? Is not the ideal an avoidance, an escape from the what has been, or from what is? (...). The ideal is a marvellous and respectable escape from the actual.*

(Jiddu & Rajagopal, 1997: 11): „[t]ym sposobem rodzi się w nas stan rozdwojenia pomiędzy faktem i ideałem, który jest nieustającym konfliktem pomiędzy [tym], co jest oraz [tym], co być powinno”¹²⁴. W ocenie filozofa (Jiddu & Rajagopal, 2006: 106) prawdziwe rozwiązanie rzeczywistych ludzkich problemów nie leży poza problematyczną sytuacją, ale dochodzi do niego poprzez konfrontację z problemem w jego nagiej postaci. Skupienie się na poszukiwaniu rozwiązania poprzez realizację wyobrazonego ideału, a nie na zrozumieniu istoty problemu, jest ucieczką od faktu w kierunku wyobrazonego ideału (Jiddu *et al.*, 1996: 21); (Jiddu & Rajagopal, 2006: 150). Istotna w tym kontekście jest następująca wypowiedź Krishnamurtiego (Jiddu & Rajagopal, 2006: 105-106):

Szukać odpowiedzi to unikać problemu, a właśnie to robi większość z nas. Wtedy odpowiedź nabiera znaczenia, a nie sam problem. Rozwiązanie nie jest oddzielone od problemu. Odpowiedź tkwi w samym problemie, a nie z dala od niego.¹²⁵

Z pozycji stanu uwarunkowanego, niemożliwe jest odszukanie rozwiązania problemów, które swój początek mają właśnie w konstytuujących go uwarunkowaniach. Jak słusznie zauważa Rohit Mehta (2002: 118), wszelka próba rozwiązania własnych problemów z pozycji uwarunkowanego punktu widzenia, tylko komplikuje problem, zamiast go rozwiązać. Dzieje się tak, ponieważ wszelkie próby wyzwolenia się od uwarunkowań, podejmowane przez głęboko uwarunkowaną jednostkę, są same w sobie rezultatem tych właśnie uwarunkowań i tym samym skazane są na niepowodzenie. Krishnamurti wyraża się o tej kwestii, następującymi słowami (Jiddu & Rajagopal, 2006: 105-106):

Jak bardzo pragniemy rozwiązać nasze problemy! Jak usilnie szukamy odpowiedzi, ucieczki, rozwiązania! Nigdy nie przyglądamy się problemowi

¹²⁴ Thus, there is born in us the dual state of fact and ideal, with its endless conflict between what is and what should be.

¹²⁵ How eager we are to solve our problems! How insistently we search for an answer, a way out, a remedy! We never consider the problem itself, but with agitation and anxiety grope for an answer which is invariably self-projected. Though the problem is self-created, we try to find an answer away from it. To look for an answer is to avoid the problem — which is just what most of us want to do. Then the answer becomes all significant, and not the problem. The solution is not separate from the problem; the answer is in the problem, not away from it.

samemu w sobie, a zamiast tego w podnieceniu i z niepokojem szukamy odpowiedzi, która zawsze jest projekcją naszych własnych wyobrażeń.¹²⁶

Każdy taki ruch jest tylko zawołowaną formą dalszego zniewolenia, ponieważ nawet jeśli wydaje się nam, że wznosimy się ponad uwarunkowania własnej sytuacji, to w rzeczywistości jedynie głębiej się w nie wnikamy. W kontekście myśli krishnamurtiańskiej, możemy zaryzykować stwierdzenie, że siła naszego przekonania o naszej wolności od uwarunkowania jest odwrotnie proporcjonalna do poziomu naszego rzeczywistego zniewolenia. Oznacza to, że im większy jest nasz wysiłek i nasza wiara we własne możliwości, tym bardziej beznadziejna jest nasza rzeczywista sytuacja i dopiero pełna przytomność całej złożoności problemu, pozbawiona ambicji znalezienia dla niego rozwiązania, ma szansę ujawnić jego prawdziwą iluzoryczną naturę. Jak podsumowuje filozof:

Jeśli masz problem i wsłuchasz się w niego całkowicie, totalnie, bez próby znalezienia odpowiedzi, bez racjonalizacji, bez próby znalezienia ucieczki od niego, tylko żyjąc z nim całkowicie, wtedy zobaczysz, że w ogóle nie ma żadnego problemu.¹²⁷

Wygląda więc na to, że poszukiwanie rozwiązania problemu jest tożsame z ucieczką od jego zrozumienia. Poszukiwanie jest zatem drugim, ściśle powiązanym z ucieczką mechanizmem, determinującym zachowanie jednostki ludzkiej przed przemianą.

4.2. Poszukiwanie tego, co być powinno

Według Krishnamurtiego wszystkie formy poszukiwania ostatecznie zmierzają do uzyskania poczucia trwałego bezpieczeństwa. Bez względu na to, czy obiektem poszukiwań jest prosta zmysłowa gratyfikacja, czy doświadczenie transcendencji

¹²⁶ *How eager we are to solve our problems! How insistently we search for an answer, a way out, a remedy! We never consider the problem itself, but with agitation and anxiety grope for an answer which is invariably self-projected.*

¹²⁷ *If one has a problem, and one listens to the problem completely, totally, without trying to find an answer, without rationalizing, without trying to find an escape from it, but lives totally with it, then one will see that there is no problem at all.*

Rozmowa publiczna, rozmowa 2, Londyn, 26 kwietnia 1965: <https://jkrishnamurti.org/content/effort-involves-dissipation-energy-0> (dostęp: 23.09.2024).

(czymkolwiek by ono nie było), wszystkie one są motywowane tym samym dążeniem i dlatego w analizowanym kontekście nauczania Krishnamurtiego są sprowadzalne do jednego wspólnego mianownika (Jiddu, 1975: 30). Co więcej, dzieje się tak również dlatego, że poszukiwanie, bez względu na to, czy dotyczy prostych przyjemności, czy wzniosłych „duchowych” doświadczeń, zawsze następuje w przestrzeni tego, co jest znane (Jiddu *et al.*, 1996: 305). Oznacza to, że poszukujący musi z konieczności wiedzieć, czego poszukuje, a wiedza na temat tego, może pochodzić tylko z zewnątrz (Jiddu *et al.*, 1996: 179), czyli ze strony społeczeństwa. Tę istotną cechę mechanizmu poszukiwania w następujący sposób opisuje religioznawca Jacob Needleman (2009: 158): „Tragedią człowieka nie jest to, że nigdy nie znajduje tego, czego szuka, ale to, że zawsze znajduje on dokładnie to, czego szuka i nic ponadto”¹²⁸.

Analizując nauczanie Krishnamurtiego, możemy wyróżnić trzy główne formy, jakie według niego przyjmuje mechanizm poszukiwania. Jedną z najprostszych i jak się wydaje najpopularniejszych form poszukiwań, jest ta, która polega na dążeniu do przyjemności, komfortu lub prestiżu w ich rozmaitych formach. W ocenie Krishnamurtiego (Jiddu *et al.*, 1996: 306) jest to najprostszy i najbardziej bezpośredni sposób poszukiwania bezpieczeństwa i trwałości. Filozof wyróżnia cztery etapy tego procesu: percepcję, odczucie, kontakt i pragnienie¹²⁹ i obrazuje jego działanie, odwołując się do następującego przykładu (Jiddu *et al.*, 1996: 115):

Powiedzmy, że widzę piękny samochód; potem mam wrażenie, reakcję wynikającą z patrzenia na niego; następnie go dotykam lub wyobrażam sobie, że go dotykam, a potem pojawia się pragnienie posiadania go i popisania się nim przed innymi.¹³⁰

Jednostka uwikłana w złudzenie istnienia obserwatora „stara się”¹³¹ zagarnąć dla siebie możliwie jak największy wachlarz rozmaitych obiektów przyjemności, tak aby za ich

¹²⁸ *The Tragedy of man is not that he never finds what he seeks, but that he always finds exactly what he seeks, and no more.*

¹²⁹ Powyższe cztery etapy były zapewne inspirowane buddyjską doktryną zależnego powstawania. Wrócimy do tego zagadnienia w ostatnim rozdziale.

¹³⁰ *I see a beautiful motorcar, say; then I get a sensation, a reaction, from looking at it; then I touch it or imagine touching it, and then there is the desire to own and show myself off in it.*

¹³¹ W kontekście naszych rozważań należy zauważyć, że owo „staranie się” jest tożsame z procesem podtrzymywania iluzji istnienia obserwatora, a więc nie tyle „jednostka stara się”, ile raczej procesowi starania się towarzyszy wtórne względem niego złudzenie istnienia starającego się podmiotu, rzekomo odpowiedzialnego za proces starania się. W kontekście krishnamurtiańskiej myśli, „staranie się” jest tylko skrótem myślowym opisującym wewnętrzne napięcie w organizmie uwarunkowanym wiedzą.

pomocą stworzyć swoistą ścianę oddzielającą ją od [tego], co jest. Nie ma większego znaczenia czy mówimy tutaj o samochodzie, drugiej osobie lub czymkolwiek innym, sam proces zdobywania i posiadania ma tę samą strukturę i motywację.

Powyższa strategia nie może jednak działać na dłuższą metę. Nawet w przypadku zdobycia przedmiotu pragnienia, związane z tym przyjemne doznanie będzie ostatecznie nietrwałe (Jiddu & Rajagopal, 2002: 24-25), a nawet, jak zauważa Krishnamurti (Jiddu & Rajagopal, 1997: 19), może przerodzić się w swoje przeciwieństwo. Wydaje się, że w tym kontekście, głównym – a być może jedynym – nieszczęściem, które sprowadza na człowieka cierpienie, jest właśnie jego poszukiwanie, konceptualizowanie i wynikające z tego uzależnienie od przyjemności (Jiddu *et al.*, 1996: 115-116).

Kolejna bardziej subtelna forma poszukiwań, którą wyróżnia Krishnamurti (Jiddu *et al.*, 1996: 138, 213); (Jiddu, 2006: 55-56), celuje w odnalezienie lub skonstruowanie spójnej i przekonującej wizji świata, lub ideologii, z którą poszukujący będzie mógł się utożsamiać i która zapewni mu poczucie trwałości i bezpieczeństwa. Jednak to przedsięwzięcie również skazane jest na niepowodzenie, ponieważ każda wizja świata lub ideologia musi omijać jakieś aspekty rzeczywistości, których nie jest w stanie włączyć w swój dyskurs. Jak zauważa Krishnamurti (Jiddu & McCoy, 2011: 94), ten prosty fakt uniemożliwia stworzenie jednej, wyczerpującej i kompletnej wizji świata. Działanie mające swój początek w ideologii jakiegokolwiek rodzaju musi z konieczności odzwierciedlać tę wewnętrzną niewystarczalność, prowadząc do powstania podziałów i sprzeczności. Jak zauważa Krishnamurti (Jiddu *et al.*, 1996: 354):

Kiedy działanie opiera się na jakiejś ideologii, wtedy nie jest to [prawdziwym] działaniem, prawda? Jest to konformizm w stosunku do pewnego wzorca, który ustanowiliście, a zatem jest to działanie niekompletne [...]. Jeśli działacie zgodnie z określoną ideologią, wzorem lub wnioskiem, jest to niekompletne; jest w tym sprzeczność.¹³²

Jest to forma poszukiwania, którą Krishnamurti poddawał szczegółowej krytyce, zwracając uwagę, że poszukiwanie spójnej wizji świata lub ideologii nie jest motywowane chęcią znalezienia prawdy, tylko chęcią znalezienia tożsamości (ang.

¹³² *When action is based on some ideology, it is not action, is it? It is conformity to a certain pattern that you have established and, therefore, it is incomplete (...). If you act according to a certain ideology, pattern, or conclusion, it is incomplete; there is a contradiction in it.*

identity), która zapewni poczucie bezpieczeństwa poszukującemu i w konsekwencji utrwali proces ucieczki od [tego], co jest (Jiddu, 1975: 78-79); (Jiddu, 1996: 86). Efektem ubocznym tej formy poszukiwania jest paranoiczny stan umysłu uwikłanego w ideologię. Krishnamurti (Jiddu *et al.*, 1996: 213) opisuje ten stan w następujący sposób:

Utożsamilem się z ideologią. Muszę ją chronić, ponieważ jest ona moim zabezpieczeniem, a więc sprzeciwiam się każdemu, kto zagraża jej ideologią stojącą w sprzeczności z nią. Więc tam, gdzie następuje utożsamienie się z ideologią, musi być opór. Buduję mur wokół tego, z czym się identyfikuję. Tam, gdzie jest mur, tam musi być także podział, którego następstwem jest konflikt.¹³³

Aby przetrwać i rozwijać się, każda wizja świata, roszcząca sobie pretensje do bycia jego wyczerpującym opisem, z konieczności daje po pewnym czasie początek instytucjom i dogmatom, które chronią ją przed zewnętrznymi atakami, wewnętrznymi sprzecznościami i ogólną niewystarczalnością. Już w roku 1929, podczas rozwiązywania Zakonu Gwiazdy, Krishnamurti w swojej pierwszej, prawdziwie samodzielnej mowie krytykował tę tendencję następującymi słowami: „Utrzymuję, że Prawda jest krainą bez dróg i nie można się do niej zbliżyć żadną ścieżką, żadną religią, żadną sektą”¹³⁴ (Jiddu w Burden, 1959: 277); (Jiddu w Jayakar, 1986: 78-81); (Jiddu *et al.*, 1996: 1); (Jiddu w Lutyens, 1997: 272-275).

Ostatnią, a jednocześnie najbardziej wyrafinowaną i najbardziej subtelną formą poszukiwania, wyróżnioną przez Krishnamurtiego, jest ta związana z doświadczeniami duchowymi lub religijnymi. Jej ostatecznym wymiarem jest dążenie do całościowej transformacji polegającej na przezwyciężeniu lub unicestwieniu egocentrycznego ‘ja’. Problem polega na tym, że paradoksalnie samo dążenie do duchowego oświecenia jest formą poszukiwania, a w związku z tym – jak zauważa Raymond Martin (2003: 34-35, 39) – nie tylko nie zagraża istnieniu obserwatora, ale bywa, że przewrotnie podtrzymuje jego istnienie. Jak zauważa Rodrigues (1988: 102); (2007: 90), pod pozorem unicestwiania obserwatora następuje w istocie wzmocnienie jego iluzorycznego trwania.

¹³³ *I have identified myself with an ideology. I must protect it because it is my security and I resist anybody who threatens that with a contradictory ideology. So, where I have identified myself with an ideology there must be resistance; I build a wall around what I have identified myself with. Where there is a wall, it must create division. Then there is conflict.*

¹³⁴ *I maintain that Truth is a pathless land, and you cannot approach it by any path whatsoever, by any religion, by any sect.*

Bazując na całości nauczania Krishnamurtiego, możemy stwierdzić, że to właśnie w tej formie poszukiwania ludzki egocentryzm rozkwita, osiągając swoje najbardziej ekstremalne kształty. Według Krishnamurtiego (Jiddu, 1975: 79-80) dzieje się tak, ponieważ „duchowość” to w swojej istocie, prawdziwie genialny mechanizm egocentrycznego przechwytywania tego, co pierwotnie było autentycznym dążeniem do przewyciężenia egocentryzmu i przekształcania tego w formę przewrotnego hiper-egocentryzmu. Krishnamurti (Jiddu, 1973: 469) podsumowuje ten punkt widzenia w książce *Awakening of Intelligence*:

Jakikolwiek ruch ze strony „ja”, zmierzający do pozbycia się samego siebie, powiedzenia sobie: „muszę sam się usunąć”, „muszę sam się zniszczyć”, „muszę się siebie stopniowo pozbyć” jest wciąż tym samym ruchem „mnie” (ang. *me*), to wciąż „ja” (ang. *me*), które jest źródłem przemocy.¹³⁵

Jednakże, w odróżnieniu od innych form poszukiwań, dążenie do tego rodzaju ostatecznego, duchowego celu, nosi w sobie potencjał swojej własnej zagłady (o czym pisaliśmy w rozdziale III). Owa zagłada urzeczywistnia się poprzez odsłonięcie nieprzewyciężalnej sprzeczności leżącej u podstawy tej ostatecznej formy poszukiwania. Tą kwestią zajmiemy się szczegółowo w rozdziałach szóstym i siódmym.

4.3. Supermechanizm ucieczki i poszukiwania

Musimy tu zauważyć, że ostatecznie mechanizmy ucieczki i poszukiwania należy traktować jako dwie strony tej samej monety. Arbitralny podział na to, co pierwotne i na to, co wtórne, zmienia się w zależności od tego, z jakiego punktu widzenia spojrzymy na to zagadnienie i który punkt odniesienia uznamy za centralny. Ostatecznie, jak zwraca uwagę Krishnamurti (Jiddu, 1987: 74) mamy tutaj do czynienia z procesami równoczesnymi. Filozof konstatuje tę tożsamość tymi słowami (Jiddu & Rajagopal, 1997: 11): „Nasze poszukiwania są, wobec tego, tylko pragnieniem ucieczki od [tego], co jest”¹³⁶. Jedynie nasza analiza tego, co się dzieje, przebiega linearnie, co może błędnie

¹³⁵ Any movement on the part of the “me” to get rid of itself, to say “I must wither away”, “I must destroy myself”, “I must gradually get rid of myself”, is still that same movement of the “me”, is still the “me” which is the root of violence.

¹³⁶ Our search, then, is merely the urge to escape from what is.

sugerować etapowość całego procesu, z jasnym rozróżnieniem na to, co pierwotne i na to, co wtórne. Takie podejście nie wydaje się słuszne i należy je traktować z jednej strony jako ograniczenie wynikające z samej linearności analizy, a z drugiej strony jako praktyczne uproszczenie. Krishnamurti przestrzegał (Jiddu w Lee, 2021: 160) przed braniem na poważnie podobnych podziałów: „Proszę, pamiętajcie, że te etapy nie są prawdziwymi podziałami. Życie samo w sobie, nie może zostać podzielone w ten sposób. Mówię o nich jedynie z powodu celów praktycznych”¹³⁷.

Dalsze zadawanie pytań o to, co jest przyczyną, a co skutkiem jedynie wikłałoby nas w błędne koło w rozumowaniu, którego, jak sądzę, nie sposób przezwyciężyć z poziomu myśli samego Krishnamurtiego.

¹³⁷ *Please remember that these stages are not real divisions. Life itself cannot be subdivided in this way. It is merely for convenience that I speak of them.*

5 REKONSTRUKCJA SYTUACJI EGZYSTENCJALNEJ CZŁOWIEKA PO PRZEMIANIE

Według Krishnamurtiego człowiek wyzwolony jest w zasadzie ścisłym przeciwieństwem człowieka pogrążonego w iluzji. W pierwszej kolejności różnica dotyczy zaniku poczucia istnienia wewnętrznego obserwatora, czego skutkiem (albo przyczyną) jest zerwanie ciągłości narracyjnej budowanej przez nieustający przepływ myśli (Jiddu & Rajagopal, 2002: 31). Nie musi to z konieczności oznaczać permanentnego braku myśli jako takich, ale raczej brak ich ciągłości (Mehta, 2002: 415) oraz ich peryferyjność, czyli umniejszenie ich znaczenia do roli prostego narzędzia rozwiązywania codziennych przyziemnych problemów (Jiddu & Lutyens, 1969: 44); (Jiddu *et al.*, 1996: 300); (Martin, 2003: 66). Oto w jaki sposób wypowiada się o tym Krishnamurti: „Dopiero w tym stanie kończy się czas, a myśl funkcjonuje tylko tam, gdzie jest taka potrzebna, a nie na jakimkolwiek innym poziomie czy przy jakimkolwiek innym żądaniu”¹³⁸.

Kiedy jednostka nie musi już podlegać dynamice ucieczki i poszukiwania, wtedy jej myślenie staje się wolne od przymusu konkluzji (Jiddu *et al.*, 1996: 174), a działanie od tyranii rezultatu (Jiddu, 1975: 50-51). Wymienione w poprzednim rozdziale mechanizmy oraz całość kulturowego uwarunkowania tracą swoją moc i przestają władać życiem człowieka, który uległ takiej przemianie. Jak stwierdza Krishnamurti (Jiddu *et al.*, 1996: 44), ktoś taki, od tej pory cieszy się kompletną bezwarunkową wolnością oraz ekstazą kreatywnego myślenia i działania.

Wygląda na to, że to w momencie zaprzestania poszukiwania ostatecznego celu działania lub ostatecznej konkluzji myślenia, następuje proces dezintegracji psychologicznego fundamentu, jakim jest odseparowany obserwator, będący swoistym mirażem znaczeń, skonstruowanym i opierającym się na pamięci i strukturze symbolicznej. Znika coś, co może być określone jako poczucie istnienia centrum – Ja – wokół którego organizuje się życie człowieka.

W kontekście myśli Krishnamurtiego (Jiddu & Lutyens, 1969: 63; 1966: 72-73); (Martin, 2003: 56-58) poczucie zagubienia i niepokoju nie wynika z braku celu – duchowego lub zmysłowego – lecz odwrotnie, z braku zrozumienia absurdałości i

¹³⁸ *It is only in that state that time comes to an end and thought functions only where it is needed and not at any other level or at any other demand.*

Wykład publiczny, mowa 8, Saanen, 25 lipca 1967: <https://www.jkrishnamurti.org/content/8th-public-talk-25th-july-1967> (dostęp: 23.09.2024).

szkodliwości celowego działania jako takiego, czyli całego przedsięwzięcia projektowania w przyszłość i dążenia do realizacji ideału [*tego*], *co być powinno*.

5.1. Aspekt kognitywny

Krishnamurti zauważa, że to, co jest tu i teraz, samo z siebie nigdy nie stwarza problemów i dopiero uwikłanie w mechanizmy ucieczki od [*tego*], *co jest* i poszukiwania [*tego*], *co być powinno*, inicjuje proces generowania skomplikowanych myślowych reprezentacji, zastępujących prostotę naocznych faktów. Taka sytuacja kreuje niekończące się wewnętrzne konflikty. Filozof zauważa (Jiddu *et al.*, 1996: 70):

Konflikt jest zaprzeczeniem tego, co jest lub ucieczką od tego, co jest. Nie ma żadnego innego konfliktu poza tym. Konflikt staje się coraz bardziej złożony i nierozwiązywalny, ponieważ nie stawiamy czoła temu, co jest. Nie ma złożoności w tym, co jest, ale tylko w wielu ucieczkach, których szukamy.¹³⁹

Idąc tym tokiem rozumowania, musimy dojść do wniosku, że jednostka, która nie ucieka od [*tego*], *co jest*, a więc taka, która uwolniona jest od iluzji odseparowania oraz wcześniejszych uwarunkowań, odbiera świat dokładnie takim, jakim się jawi, w sposób lustrzany odzwierciedlając prostotę zewnętrznych faktów. Według Krishnamurtiego (Jiddu w Lee, 2021: 106) taka jednostka postrzega tzw. świat zewnętrzny, jako pozbawiony realnego odseparowania, od tzw. świata wewnętrznego. Możemy stwierdzić, że to, co postrzega taka przemieniona jednostka, to coś na kształt holistycznego łańcucha współzależnych faktów, które same w sobie nie stanowią żadnej skomplikowanej struktury, tylko jeden zunifikowany ruch, w którym nie ma miejsca na żadne odseparowanie (Jiddu, 1987: 130); (Rodrigues, 1988: 125-126). Dla Krishnamurtiego (Jiddu *et al.*, 1996: 317): „[t]o, co zewnętrzne i to, co wewnętrzne jest tym samym ruchem [...]”¹⁴⁰.

Na skutek utraty swojej wyróżnionej, dominującej pozycji, myśl dyskursywna przestaje angażować się w proces podtrzymywania swojej własnej ciągłości. Procesy

¹³⁹ Conflict is the denial of what is or the running away from what is; there is no conflict other than that. Our conflict becomes more and more complex and insoluble because we do not face what is. There is no complexity in what is, but only in the many escapes that we seek.

¹⁴⁰ The outward and the inward are the same movement (...).

konceptualizacji ulotnych wrażeń, antycypacji przyszłości oraz analizowania przeszłych wydarzeń tracą swoją siłę oddziaływania. Należy zgodzić się z Rodriguesem (1988: 151), że ktoś, komu przydarzyła się taka przemiana, jest w stanie z łatwością posługiwać się pojęciami i symbolami w celu sprawnej komunikacji, ale wolny jest od nawyku omyłkowego brania pojęcia za rzecz, do której się odnosi, jak ma to miejsce w przypadku zwykłych, uwarunkowanych jednostek.

Jak zauważa Krishnamurti (Jiddu, 1975: 252), proces konceptualizacji, a więc uchwycenia w ramy pojęciowe ulotnego doznania, jest nieudolną próbą utrwalenia efemerycznego przeżycia. Według myśliciela (Jiddu, 1975: 188) przemieniona jednostka nie dokonuje konceptualizacji żadnego doznania i tym samym nie stara się wydłużyć jego trwania ponad jego naturalny czas. W takiej sytuacji doznanie przyjemne jest przeżywane z większą naturalnością, taką samą jak doświadczenie bolesne i przez to nie wiąże się ono z kompulsywną pogonią za jednym i ucieczką od drugiego. Stan przemieniony oznacza w pierwszej kolejności wolność od pogoni za przyjemnością i szczęściem, a dopiero wtórnie wolność od bólu i cierpienia. Kiedy zanika pragnienie przyjemności, ustaje też strach przed bólem, ponieważ, jak stwierdza sam Krishnamurti: „[...] strach i przyjemność to dwie strony tej samej monety; nie możesz zrozumieć i być wolnym od jednego, jednocześnie nie rozumiejąc i będąc wolnym od drugiego”¹⁴¹.

Warto mieć na uwadze, że Krishnamurti nie jest propagatorem ascetyzmu, w stereotypowym znaczeniu tego słowa, jako odmawiania sobie zmysłowych przyjemności dla realizacji wyższych duchowych celów. Asceta, przyjmując pewną postawę moralną, celuje w realizację wartości transcendentnych (czymkolwiek by one nie były), które dla Krishnamurtiego reprezentują tylko bardziej subtelny formę tego samego egocentrycznego dążenia, jakim jest poszukiwanie przyjemności zmysłowej (Jiddu & Rajagopal, 1997: 23). Przyjemności, które to asceta ma poświęcić i te bardziej wzniosłe, które ma dzięki temu osiągnąć, nie są w ocenie Krishnamurtiego jakościowo różne, a ich tożsamość wynika z uwikłania w dokładnie ten sam mechanizm ucieczki i poszukiwania, który już omówiliśmy. Jest to więc wciąż ten sam ruch w tym samym błędnym kierunku, o którym Krishnamurti (Jiddu & Lutyens, 1991: 202) zaświadcza następującymi słowami: „Umysły tych wszystkich ludzi – mnichów, świętych, reformatorów – nie

¹⁴¹ (...) *fear and pleasure are the two sides of a coin; you cannot understand, be free of one and not be free of the other also.*

Wykład publiczny, mowa 5, Saanen, 26 lipca 1970: <https://jkrishnamurti.org/content/fear-and-pleasure-are-two-sides-coin> (dostęp: 23.09.2024).

różnią się tak bardzo od umysłów tych, którzy są zainteresowani wyłącznie rzeczami sprawiającymi przyjemność”¹⁴².

Jak zauważył Rohit Mehta (2002: 190), tak jak w każdym innym aspekcie życia, tak samo i w relacjach międzyludzkich zachodzi proces konceptualizacji, który powoduje, że relacja z innymi ludźmi jest relacją pomiędzy obrazami, jakie każdy tworzy o sobie nawzajem, a nie pomiędzy realnymi ludźmi. Oto jak tę kwestię analizuje sam Krishnamurti (Jiddu & Lutyens, 1969: 58):

Relacje między ludźmi opierają się na obronnym mechanizmie formowania obrazów. We wszystkich naszych związkach każdy z nas buduje obraz o drugim człowieku i to te dwa obrazy [mój i drugiego] wchodzi ze sobą w relację, a nie sami ludzie [...]. Ten rzeczywisty związek między dwojgiem ludzi lub między wieloma osobami całkowicie się kończy, gdy następuje formułowanie się obrazu.¹⁴³

Relacje międzyludzkie traktowane były przez Krishnamurtiego, ze względu na swoje oparcie na procesie uprzedmiotowienia i przywiązania, jako źródło ciągłych konfliktów (Jiddu & Lutyens, 1969: 59). Konflikt nie jest więc przykrym momentem w ramach ogólnie harmonijnych relacji, ale samym ich nieustającym tłem, o czym zaświadcza następująca wypowiedź (Jiddu & Lutyens, 1969: 58-59):

Oczywiście związek oparty na obrazach nigdy nie może być harmonijny, ponieważ obrazy są fikcyjne. Mogłoby się zdawać, że nie można żyć w stanie abstrakcji, a jednak jest to coś, co wszyscy cały czas robimy [...]. Wszystkie nasze relacje, niezależnie od tego, czy dotyczą własności, idei lub ludzi, z zasady opierają się na tym budowaniu obrazów, a z tego zawsze wynika konflikt.¹⁴⁴

¹⁴² *The minds of all these people – monks, saints, reformers – are not very different from the minds of those who are only concerned with the things that give pleasure.*

¹⁴³ *Relationship between human beings is based on the image-forming, defensive mechanism. In all our relationships each one of us builds an image about the other and these two images have relationship, not the human beings themselves (...). The actual relationship between two human beings or between many human beings completely end when there is the formation of images.*

¹⁴⁴ *Relationship based on these images can obviously never bring about peace in the relationship because the images are fictitious and one cannot live in an abstraction. And yet that is what we are all doing (...). All our relationships, whether they be with property, ideas or people, are based essentially on this image-forming, and hence there is always conflict.*

Kiedy ustaniu ulega proces konceptualizacji, wtedy kończy się także przywiązanie i zależność, ponieważ te mogą odnosić się tylko do niezmiennego myślowego obrazu, a nie do prawdziwego żywego człowieka, z którym ów obraz najczęściej bywa mylony.

Co więcej, jednostka przemieniona i wyzwolona od przymusu konceptualizacji, wykształca w sobie coś na kształt mentalnego systemu immunologicznego, który zapewnia jej odporność w stosunku do rozmaitych duchowych autorytetów. Tego rodzaju relacje były przedmiotem zawziętej krytyki ze strony Krishnamurtiego przez cały okres jego niezależnej działalności (Jiddu, 1975: 263); (Jiddu *et al.*, 1996: 262); (Jiddu, 2004: 54). Według filozofa poleganie na autorytetach zamyka jednostkę w ciasnych ramach wzorca, który wyznacza dany autorytet, sabotując konieczną przemianę i odbierając możliwość dojścia do prawdy o samym sobie (Jiddu & Lutyens, 1969: 19); (Jiddu w Lee 2021: 168). Jak stwierdza Krishnamurti: „Zawsze chcemy, aby to ktoś inny nas prowadził, mówił nam co mamy robić. Ale nie ma przywódcy, zbawiciela, żadnego guru ani żadnej książki, która nam pomoże [...]”¹⁴⁵. Zestaw poglądów przejętych od autorytetu, nigdy nie może stanowić prawdziwej odpowiedzi na ważne pytania egzystencjalne, ponieważ prawda jest w ciągłym ruchu (Vedaparayana, 2001: 404); (Jiddu w Mendizza & Samdhong, 2017: 176) i przez to nie może być zamknięta w skończonym ciągu znaków będących doktryną jakiejś religii lub filozofii (Sardesai, 1996: 457). Z samej swojej natury prawda zawsze umyka procesowi konceptualizacji, pozostawiając za sobą skorupę pojęciowego fałszu (Jiddu w Zimbalist & Forbes, 2018: 16); (Burden, 1959: 278); (Sardesai, 1996: 458). Uniemożliwia to pełne poleganie na moralnym autorytecie innej osoby, grupy, instytucji czy tradycji (Jiddu & Rajagopal, 2006: 17-18).

5.2. Aspekt behawioralny

Jak już zauważyliśmy, według Krishnamurtiego jednostkowe ‘ja’ kreowane jest przez społeczeństwo. Filozof zauważa (Jiddu *et al.*, 1996: 16), że to ‘ja’ wchodzi następnie w nieuchronny konflikt ze społeczeństwem, które go stworzyło, co może sprawiać wrażenie próby podcinania metaforycznej gałęzi, na której siedzi. Jednak w rzeczywistości konflikt

¹⁴⁵ *That is, we are always wanting somebody else to lead us, to tell us what to do. And there is no leader, no saviour no guru, no book is going to help us (...).*

Wykład publiczny, sesja pytań i odpowiedzi, Ojai, 11 maja 1982: <https://jkrishnamurti.org/es/content/3rd-question-answer-meeting-12> (dostęp: 23.09.2024).

między jednostką i społeczeństwem nie jest czymś zagrażającym *status quo* społeczeństwa, właśnie z tego powodu, że część, jaką jest jednostkowe 'ja', nie może stanowić realnego zagrożenia dla całości, jaką jest społeczeństwo. Oznacza to, że podział na społeczeństwo i jednostkowe 'ja' jest w istocie iluzoryczny, co dobrze obrazuje następujące stwierdzenie Krishnamurtiego (Jiddu & Lutyens, 1991: 278):

En passant warto zauważyć, że tak zwana jednostka w ogóle nie istnieje, gdyż jej umysł czerpie ze wspólnego rezerwuaru uwarunkowań, którym dzieli się ze wszystkimi innymi, zatem podział pomiędzy wspólnotę [społeczeństwo] a jednostkę jest fałszywy: istnieje jedynie uwarunkowanie.¹⁴⁶

Bez względu na to, czy mamy do czynienia z postawą afirmacji, czy z postawą buntu względem wymogów społeczeństwa, to dla Krishnamurtiego obydwie te postawy są ostatecznie formami ekspresji tego samego konformistycznego podejścia. Akt buntu jest wciąż dokonywany przez pryzmat wykreowanego przez społeczeństwo modelu świata, a więc przez pryzmat wartości i celów, jakie stawia przed buntującym się ta struktura. Relewantne w tym kontekście są następujące słowa Krishnamurtiego (Jiddu & Rajagopal, 1997: 131-132):

Rewolucja odbywająca się według określonego wzorca, wewnątrz ram wyznaczonych przez społeczeństwo, nie jest w ogóle rewolucją. Może być postępową lub wsteczną, ale podobnie jak reforma, jest tylko zmodyfikowaną kontynuacją tego, co było. Nieważne jak dobra i konieczna jest reforma, może ona spowodować jedynie powierzchowną zmianę, która znowu będzie wymagała dalszych reform.¹⁴⁷

Zatem wszelki bunt zachodzący z poziomu dyskursywnej, uwikłanej w przeciwieństwa myśli jest iluzoryczny, w istocie będąc wpisany w logikę systemu, który pozornie stara

¹⁴⁶ *En passant it is interesting to note that the so-called individual doesn't exist at all, for his mind draws on the common reservoir of conditioning which he shares with everybody else, so the division between the community and the individual is false: there is only conditioning.*

¹⁴⁷ *A revolution within the pattern, within the framework of society, is no revolution at all; it may be progressive or retrogressive, but like reform, it is only a modified continuation of what has been. However good and necessary the reform, it can only bring about a superficial change, which will again require further reform.*

się podważyć, a w rzeczywistości skrycie go afirmuje (Jiddu & Lutyens, 1969: 68); (Hunter, 1988: 58); (Jiddu & Rajagopal, 2002: 19); (Jiddu w Padmanabhan, 2016: 85).

Jednostka przemieniona musi być zatem wolna od fałszywej alternatywy buntu i afirmacji, a jej działanie musi wynikać z niezapośredniczonej przez wiedzę percepcji [tego], co jest, a nie z tła tradycji i wartości danego społeczeństwa. Działanie prawdziwie spontaniczne i niebędące konsekwencją uwarunkowania jest zatem zadaniem, które nie może się powieść z poziomu dyskursywnej, uwikłanej w przeciwieństwa myśli.

Jak już zauważyliśmy, prawda [tego], co jest, nie jest czymś możliwym do pełnego pojęciowego uchwycenia, jednak możliwa jest jej ekspresja w totalnym działaniu wyzwolonej jednostki, które wynika automatycznie – a więc z pominięciem (wolnej) woli i decyzji – z poznania prawdy [tego], co jest. Ten sposób funkcjonowania możemy określić jako życie w nieustającym przepływie (ang. *flow*), w którym nie ma miejsca na paraliżującą samoświadomość, tylko – jak zauważa to Raymond Martin (2003: 26-27) – na pełne utożsamienie z przedmiotem aktualnego zaangażowania.

Jeśli pojawiają się wątpliwości i wewnętrzny konflikt odnośnie możliwych reakcji na zaistniałą sytuację, to przyczyna tego leży w niezdolności do rozpoznania prostej prawdy [tego], co jest, a brak takiego rozpoznania prowadzi następnie do wewnętrznie skonfliktowanego działania. Takie działanie jest zawsze nieadekwatne i musi prowadzić do dalszych konfliktów, napięć i wątpliwości. Dzieje się tak, ponieważ w opinii Krishnamurtiego (Jiddu *et al.*, 1996: 17), konflikt, z samej swojej natury, nigdy nie przebiega na linii prawdy i fałszu, tylko zawsze dotyczy dwóch fałszywych alternatyw:

Nie może być konfliktu między tym, co jest prawdą, a tym, co jest fałszem, ale może i musi istnieć konflikt pomiędzy dwiema fałszywymi alternatywami, pomiędzy stopniami fałszu, pomiędzy przeciwieństwami.¹⁴⁸

W tym ujęciu konflikt między prawdą i fałszem nie może zaistnieć, analogicznie jak nie może zaistnieć konflikt pomiędzy światłem i ciemnością. Kiedy pojawia się światło, ciemność znika, a tam, gdzie jest konflikt, tam musimy mieć do czynienia wyłącznie z różnymi rodzajami lub stopniami fałszu.

Rozpoznanie pełnej prawdy o sytuacji, w której znajduje się przemieniona jednostka, nieuchronnie prowadzi do właściwej reakcji na daną sytuację (Mehta, 2002:

¹⁴⁸ *There cannot be conflict between what is true and what is false. But there can be conflict and there must be conflict between two false things, between the degrees of falseness, between the opposites.*

35); (Jiddu & Rajagopal, 2006: 207); (Trochonowicz, 2022a: 58), bez względu na konsekwencje, jakie wyzwolona jednostka miałaby za to ponieść (Jiddu *et al.*, 1996: 34):

Kiedy chcecie zrobić coś prawdziwie znaczącego, to po prostu to robicie bez oglądania się na wasze rodziny i przyjaciół. Czy mam rację? Wtedy nie bierzecie pod uwagę tego, że możecie ich zranić, to jest poza waszą kontrolą. Czujecie z taką intensywnością, myślicie tak kompletnie, że wynosi was to poza granicę waszych kręgów rodzinnych, granice typowych więzów [ang. *classified bondages*].¹⁴⁹

Widzimy zatem, że przemieniona jednostka może stanowić realne zagrożenie dla *status quo* społeczeństwa. Jej działanie, wynikające z konfrontacji z [tym], *co jest*, może rozsądzić całą, opierającą się na polaryzacji, strukturę społeczną od środka, detronizując przyjęte autorytety i modele życia. Niestety, ale częstym efektem ubocznym takiej sytuacji jest to, że przemieniona jednostka mimowolnie staje się nowym autorytetem, zajmującym miejsce starego, zdetronizowanego autorytetu. Jak słusznie zauważył David Aberbach (1996: 45), taka sytuacja miała miejsce w przypadku samego Krishnamurtiego.

5.3. Intelktualizm etyczny

Na podstawie powyższych rozważań możemy wysunąć tezę o tym, że myśl Krishnamurtiego, wpisuje się w pewną wersję znanego w filozofii zachodniej i przypisywanego Sokratesowi/Platonowi poglądu, znanego jako intelektualizm etyczny.

Warto zauważyć, że badacze Krishnamurtiego podejmowali już próby porównywania jego myśli do filozofii Sokratesa/Platona. Po raz pierwszy dokonała tego pisarka i filozofka Iris Murdoch w rozmowie z Krishnamurtim z roku 1984¹⁵⁰. O pewnym podobieństwie napomknął również Asmar Kumar (2015: 189-190) w swojej pracy *Jiddu Krishnamurti: A Critical Study of Tradition and Revolution*. Jednak zdecydowanie najbardziej systematycznego i oryginalnego porównania pomiędzy myślą Sokratesa/Platona oraz myślą Krishnamurtiego dokonał Shai Tubali (2023: 117, 128, 133,

¹⁴⁹ *You know when you want to do something vital, you do it, irrespective of your family and friends, don't you? Then you don't consider that you are going to hurt them. It is beyond your control; you feel so intensely, you think so completely that it carries you beyond the limitation of family circles, classified bondages.*

¹⁵⁰ Zob. Jiddu (1996: 128).

140, 154-155, 167, 197) w książce *The Transformative Philosophical Dialogue: From Classical Dialogues to Jiddu Krishnamurti's Method*. Trzeba zaznaczyć, że żaden z powyższych autorów nie zwrócił uwagi, na zaskakującą zbieżność pomiędzy nauczaniem Krishnamurtiego dotyczącym sposobu funkcjonowania przemienionej jednostki oraz antyczną teorią intelektualizmu etycznego.

Intelektualizm w etyce polega na przekonaniu, że z posiadania godnej zaufania wiedzy dotyczącej tego, co słuszne (gr. *episteme*), automatycznie i z pominięciem (wolnej) woli musi wynikać działanie nakierowane na realizację cnoty (gr. *areté*). W następujący sposób opisuje to stanowisko znawca filozofii antycznej Giovanni Reale (2000: 326):

Odpowiedź Sokratesa jest dobrze znana: cnota (wszystkie cnoty razem i każda z osobna) jest «wiedzą», czyli «poznaniem», a przeciwieństwo cnoty, czyli wada (wszystkie razem i każda z osobna) jest brakiem wiedzy i poznania, czyli «ignorancją».

Intelektualizm w etyce bywał nieraz krytykowany za pozostawanie w jawnej sprzeczności do powszechnie dostępnych faktów i doświadczeń. Oczywiście w przypadku opisu codziennego życia jednostki nieprzemienionej taka krytyka jest jak najbardziej stosowna, jednak w przypadku Krishnamurtiego intelektualizm etyczny jest teorią, którą możemy adekwatnie zastosować wyłącznie w odniesieniu do jednostki już przemienionej, ponieważ, jak już zauważyliśmy, tylko w jej przypadku (wolna) wola nie pośredniczy pomiędzy poznaniem oraz działaniem. Jak podsumowuje filozof (Jiddu w Landau, 1942: 285):

Prawdziwie inteligentny człowiek nie może dokonywać wyboru, ponieważ jego umysł może być świadomy jedynie tego, co jest prawdą i z tego powodu może wybrać jedynie drogę prawdy. Inteligentny umysł działa i reaguje naturalnie i w pełni swoich możliwości. Spontanicznie utożsamia się z tym, co właściwe. Po prostu nie może mieć żadnego innego wyboru. Tylko umysł nieinteligentny ma wolną wolę.¹⁵¹

¹⁵¹ A truly intelligent man can have no choice, because his mind can only be aware of what is true and can thus only choose the path of truth. An intelligent mind acts and reacts naturally and to its fullest capacity.

Jeżeli przez posiadanie rzetelnej wiedzy (*episteme*) będziemy rozumieć znajomość prawdy [*tego*], *co jest*, a przez realizację cnoty (*arete*) będziemy rozumieć spontaniczne działanie, adekwatnie odpowiadające na wyzwania otoczenia, to należy uznać, że nauczanie Krishnamurtiego odnośnie funkcjonowania jednostki przemienionej jest zgodne z podstawowymi założeniami intelektualizmu etycznego i stanowi jego rozwinięcie albo nowy wariant.

Warto jednak zauważyć, że w kontekście nauczania Krishnamurtiego nawet bezpośrednie poznanie *tego, co jest*, nie może wynikać z intencji ani działania woli, gdyż wszelka intencja w kierunku poznania *tego, co jest* stanowi tylko zawołowaną formę zmiany [*tego*], *co jest* na [*to*], *co być powinno*. Pojawia się wobec tego pytanie, co w takiej sytuacji można zrobić, albo, ujmując ściślej, co można zrobić w sytuacji, w której wydaje się, że nic nie można zrobić? Sądzę, że odpowiedź jest zaskakująco prosta: można się tylko zatrzymać lub, ujmując to precyzyjniej, zatrzymanie musi się dokonać i nie może być ono efektem żadnego świadomego aktu woli. Musi być naturalną konsekwencją wynikającą z rozpoznania ostatecznej beznadziejności sytuacji, w której każdy ruch ucieczki od zniewolenia jedynie wzmacnia zniewolenie. Oznacza to, że prawdziwe poznanie *tego, co jest* wynikać może jedynie ze spontanicznego zatrzymania wszelkiego ruchu zmiany [*tego*], *co jest* na [*to*], *co być powinno*.

Rozwinięciem tego zagadnienia zajmiemy się w następnym rozdziale, w którym przyjrzymy się znaczeniu terminu „świadomości pozbawionej wyboru”, którego Krishnamurti często używał w tym i innych powiązanych kontekstach.

It identifies itself spontaneously with the right thing. It simply cannot have any choice. Only the unintelligent mind has free will.

6 REKONSTRUKCJA KONCEPCJI ŚWIADOMOŚCI POZBAWIONEJ WYBORU

Niniejszy rozdział poświęcony będzie rekonstrukcji drogi lub metody, która stanowić ma pomost pomiędzy stanami przed i po przemianie. W tych rozważaniach będziemy się koncentrować na znalezieniu odpowiedzi na pytanie o to, co stanowi przeszkodę dla spontanicznej inicjacji wydarzenia transformującego, jak również o to, jak możliwe jest przezwycięzenie tej przeszkody.

Według Krishnamurtiego przemiana jednostki jest rezultatem intuicyjnego wglądu w naoczność tego, *co jest*. Jednak tego typu wglądu nie należy rozumieć jako równoległej formy poznania wobec myślenia dyskursywnego, ale raczej jako konsekwencji jego przekroczenia, kiedy możliwości myśli dyskursywnej samoistnie się wyczerpały. To wtedy następuje zatrzymanie się myślenia dyskursywnego (Jiddu & Rajagopal, 2006: 236), a w konsekwencji wyłonienie intuicyjnego wglądu, który w jednym akcie poznawczym obejmuje zrozumieniem całość problematycznej sytuacji człowieka (Jiddu, 1979: 254). Terminem, którego Krishnamurti używał najczęściej na określenie tego rodzaju intuicyjnego wglądu była „świadomość pozbawiona wyboru” (ang. *choiceless awareness*). Oto jak myśliciel (Jiddu & Rajagopal, 2006: 109) opisuje tę wyjątkową formę świadomości:

Świadomość to cicha i pozbawiona wyboru obserwacja tego, co jest. W tej świadomości problem rozwiązuje się sam z siebie, a tym samym jest w pełni i całkowicie zrozumiany. Problem, będąc złożonym, nigdy nie może być rozwiązywany na swoim własnym poziomie, ale musi być zrozumiany w całości swojego procesu. Próba rozwiązania problemu tylko na jednym poziomie, fizycznym lub psychologicznym, prowadzi do dalszego konfliktu i zamieszania. Aby rozwiązać problem, musi istnieć ta świadomość, ta pasywna czujność, która ujawnia całość procesu.¹⁵²

¹⁵² *Awareness is the silent and choiceless observation of what is; in this awareness the problem unrolls itself, and thus it is fully and completely understood. A problem is never solved on its own level; being complex, it must be understood in its total process. To try to solve a problem on only one level, physical or psychological, leads to further conflict and confusion. For the resolution of a problem, there must be this awareness, this passive alertness which reveals its total process.*

„Świadomość pozbawiona wyboru”, nazywana niekiedy „totalną świadomością”¹⁵³ (ang. *total awareness*); (Sardesai, 1996: 460), to termin obecny w różnych uzupełniających się kontekstach. Filozof używał tego określenia jednocześnie jako opisu świadomości człowieka, który już jest wyzwolony (Jiddu, 1975: 97-98), jak również samego momentu wglądu w to, co *jest*, inicjującego transformację (Jiddu, 1975: 73), a także jako nazwę metody lub praktyki przeznaczonej dla tych, którzy do owego stanu i wglądu aspirują (Jiddu & Rajagopal, 2006: 95). W naszym wywodzie w pierwszej kolejności przyjrzymy się jego znaczeniu w kontekście opisu stanu przemienionej jednostki, a następnie w kontekście metody prowadzącej do tego przemienionego stanu.

6.1. „Świadomość pozbawiona wyboru” jako stan

Według filozofa sama świadomość¹⁵⁴ (ang. *awareness*) jest prostą i naturalną własnością organizmu polegającą na zdawaniu sobie sprawy z faktów zachodzących tu i teraz. Pojęcia tego nie stara się on definiować przy użyciu terminów naukowych lub filozoficznych, ale raczej odnosi się do jego potocznego zastosowania. To podejście dobrze wyraża następujący fragment mowy w Londynie w roku 1962:

Nie powinniśmy przywiązywać zbyt dużej wagi do słowa „świadomy”. Świadomość nie jest czymś tajemniczym, czymś, co musisz ćwiczyć; nie jest to coś, czego możesz się nauczyć ode mnie lub od kogoś innego; to wszystko byłoby zbyt absurdalne [...].¹⁵⁵

Dla filozofa pojęcie świadomości nie niesie za sobą żadnych nadprzyrodzonych czy esencjalistycznych konotacji, a jego znaczenie jest w jego filozofii czysto potoczne.

¹⁵³ Shai Tubali proponuje termin „świadomość nieukierunkowana” (ang. *undirected awareness*); (Tubali, 2023: 153). Ten rodzaj świadomości przywodzi na myśl postulat istnienia „wydarzenia czystej świadomości” (ang. *pure consciousness event*) Roberta K. C. Formana (por. 1990: 21-25) oraz „świadomości świadka” (ang. *witness consciousness*) obecnej w Upaniszadach (Padmanabhan, 2016: 409); (por. Gogate, 2019).

¹⁵⁴ Warto zauważyć, że w języku angielskim słowa *awareness* i *consciousness* mają nieco odmienne znaczenia, podczas gdy w języku polskim istnieje tylko jedno odpowiadające im słowo „świadomość”. *Awareness* oznacza raczej zdolność poznawczą zdawania sobie sprawy z jakiegoś faktu lub procesu, podczas gdy *consciousness* odnosi się bardziej do stanu, charakteryzującego się taką zdolnością.

¹⁵⁵ *We must not give too great a significance to that word 'aware'. Awareness isn't something mysterious that you must practise; it isn't something that can be learnt only from the speaker, or from some bearded gentleman or other. All that kind of fanciful stuff is too absurd (...).*

Wykład publiczny, mowa 4, Londyn, 12 czerwca 1962: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-4-london-england-12-june-1962> (dostęp: 23.09.2024).

Wbrew temu, co twierdził Rohit Mehta (2002: 140), pojęcie świadomości nie jest szczególnie istotne w kontekście rozważań odnośnie „świadomości pozbawionej wyboru” i bez większych trudności moglibyśmy zastąpić je bliskimi znaczeniowo terminami „przytomności”, „obserwacji”, a nawet „stanu”. Dlatego idąc za radą filozofa, nie będziemy poświęcać więcej miejsca analizie tego terminu.

Zdecydowanie ważniejszym elementem analizowanego terminu jest określenie „pozbawiona wyboru” (ang. *choiceless*). Negatywny charakter tego określenia sugeruje, że nie mamy tutaj do czynienia z generacją jakiegoś nowego stanu, ale raczej z powrotem do stanu bardziej pierwotnego, w którym brakuje elementu konstytutywnego dla zwykłej codziennej świadomości, w której obecne jest poczucie wyboru. Jak zauważa Krishnamurti, świadomość pozbawiona wyboru jest więc stanem świadomości pierwotnej lub świadomości negatywnej:

Wszystkie ludzkie problemy wyłaniają się z tego niezwykle skomplikowanego, żyjącego centrum, którym jest ‘ja’. Człowiek, który chciałby odkryć subtelne drogi tego ‘ja’, musi być negatywnie świadom, [musi] obserwować bez wyboru.¹⁵⁶

Jak już kilkakrotnie wspominaliśmy, aby zrozumieć negację, należy najpierw zdefiniować jej przedmiot. W tym przypadku przedmiotem negacji jest sam akt wyboru. Należy jednak zauważyć, że z punktu widzenia Krishnamurtiego, nie istnieje coś takiego jak akt wyboru w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ implikowałoby to realne istnienie wybierającej jaźni. To, co istnieje, to tylko wewnętrzny konflikt i związane z nim napięcie powodujące błędną ocenę sytuacji i brak precyzji w działaniu. Pomimo braku terminologicznej ścisłości w wywodzie Krishnamurtiego, w naszych rozważaniach dalej będziemy używać pojęcia wyboru, mając przy tym świadomość jego konwencjonalnego znaczenia w analizowanym kontekście.

Już w poprzednim rozdziale zauważyliśmy, że możliwość wyboru pojawia się tam, gdzie sytuacja nie jest jasna, a ściślej, kiedy brakuje jasności w jej postrzeganiu. Jak powiedział Krishnamurti: „Wybór istnieje tam, gdzie jest pomieszanie. Umysł, który

¹⁵⁶ *All human problems arise from this extraordinarily complex, living centre which is the ‘me’, and a man who would uncover its subtle ways has to be negatively aware, choicelessly observant.*

Wykład publiczny, mowa 6, Londyn, 17 czerwca 1962: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-6-london-england-17-june-1962> (dostęp: 23.09.2024).

widzi jasno, nie wybiera – on działa”¹⁵⁷. Raymond Martin (2003: 68) zauważa, że według filozofa akt wyboru zawsze opiera się na myślowym procesie rozróżniania¹⁵⁸, który operując na przeciwieństwach, prowadzi do generacji wewnętrznego konfliktu. Ten sam punkt widzenia prezentował Rohit Mehta (2002: 405), twierdząc, że brak wyboru oznacza także brak rozróżnienia i oceniania. Oznacza to, jak twierdzi Mehta (2002: 148), że „świadomość pozbawiona wyboru” jest stanem nieodróżnialnym od świadomości pozbawionej przeciwieństw. Podobnie Rovindra Shringy (1977: 207) i Hillary Rodrigues (2001: 106) charakteryzują świadomość pozbawioną wyboru jako świadomość wolną od myślenia tworzącego przeciwieństwa (myślenia dyskursywnego). Jak zauważa Rodrigues (2001: 147)¹⁵⁹: „[a]by pozostać w tym stanie świadomości, musi istnieć wolność od dokonywania wyboru, ponieważ każdy wybór jest wynikiem myśli tworzącej podziały [...]”. Oznacza to, że równie dobrze możemy mówić o „świadomości pozbawionej wyboru”, jako o świadomości pozbawionej wewnętrznego konfliktu lub świadomości pozbawionej myślenia dyskursywnego tworzącego podziały i konflikty. Co więcej, jeżeli akt wyboru i myślenia dyskursywnego jest nieobecny, wtedy, w kontekście myśli Krishnamurtiego, nie można mówić również o myślicielu, który dokonuje wyboru. Interesująca w tym kontekście jest następująca wypowiedź Krishnamurti z mowy w Madras z roku 1966:

Widzę to w sobie, że obserwator obserwuje, osądza, cenzuruje, akceptuje, odrzuca, dyscyplinuje, kontroluje, kształtuje. Ten obserwator, ten myśliciel, jest wynikiem myśli. Myśl jest pierwsza, nie obserwator, nie myśliciel. Gdyby nie było myślenia, nie byłoby obserwatora ani myśliciela; byłaby tylko pełna, totalna uwaga.¹⁶⁰

¹⁵⁷ *Choice exists when there is confusion. A mind that sees clearly has no choice - it is doing.*

Dialog z Allanem W. Andersonem, rozmowa 4, San Diego, 19 lutego 1974: <https://www.jkrishnamurti.org/content/choice-exists-when-there-confusion-mind-sees-clearly-has-no-choice-%E2%80%93-it-doing> (dostęp: 23.09.2024).

¹⁵⁸ Nie oznacza to, że myślenie w każdym przypadku musi prowadzić do aktu wyboru i generacji iluzji istnienia obserwatora. Istnieją formy myślenia czysto obliczeniowego, nakierowanego na rozwiązywanie doraźnych problemów i nie jest to rodzaj myślenia, który musi zanikać wraz z negacją wyboru.

¹⁵⁹ *To remain in this state of awareness, there must be freedom from exercise of choice since any choice is the result of a divisive thought (...).*

¹⁶⁰ *I see within myself the observer is watching, judging, censoring, accepting, rejecting, disciplining, controlling, shaping. That observer, that thinker, is the result of thought. Thought is first; not the observer, not the thinker. If there were no thinking there would be no observer, no thinker; there would only be complete, total attention.* Wykład publiczny, mowa 4, Madras, 2 stycznia 1966: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-4-madras-chennai-chennai-india-02-january-1966> (dostęp: 23.09.2024).

Świadomość pozbawiona wyboru jest więc świadomością, w której brakuje fundamentalnego rozróżnienia na obserwatora, akt obserwacji i przedmiot obserwacji. Przekroczone są w niej najbardziej fundamentalne podziały na podmiot i przedmiot (Jiddu, 1975: 231). Jak stwierdza Krishnamurti w mowie z Ojai z roku 1946: „[...] jeśli jesteś głęboko świadomy, to dostrzeżesz, że myśliciel i jego myśli są jednym; [podmiot] obserwacji jest [przedmiotem] obserwacji”¹⁶¹.

Z powyższej analizy wynika, że „świadomość pozbawiona wyboru” może być rozumiana jako jeden ze sposobów opisu świadomości już przemienionej, a więc odpowiadającej stanowi, który w rozdziale drugim nazwaliśmy modalnością nieuwarunkowaną. Nie jest to jednak jedyny możliwy sposób interpretacji „świadomości pozbawionej wyboru”, ponieważ w wielu wypowiedziach Krishnamurtiego rysuje się ona jako coś na kształt specyficznie pojmowanej metody zalecanej słuchaczom aspirującym do wewnętrznej przemiany. Te dwa sposoby rozumienia „świadomości pozbawionej wyboru” nie powinny być jednak postrzegane jako sprzeczne, ponieważ nauczanie Krishnamurtiego bazuje na radykalnie niedwoistym lub niedualnym przekazie, co w tym kontekście oznacza, że cel, jaki wyznacza filozof oraz droga, jaka do tego celu ma prowadzić, nie mogą być od siebie odseparowane (Shringy, 1977: 87, 193); (Jiddu &, 2006: 241).

6.2. „Świadomość pozbawiona wyboru” jako metoda

Krishnamurti często przedstawiał „świadomość pozbawioną wyboru” jako uważną, pozbawioną kontroli i oceniania obserwację tego, *co jest*. Tak ujęta „świadomość pozbawiona wyboru” była przez niego traktowana jako sposób na uwolnienie się od uwarunkowań, które stanowią zasadniczą przeszkodę stojącą na drodze do transformacji jednostki. Przykładem tego podejścia jest następująca wypowiedź z Ojai z roku 1962:

¹⁶¹ (...) *if you are aware deeply you will perceive that the thinker and his thoughts are one; the observer is the observed.*

Wykład publiczny, mowa 6, Ojai, 1946: <https://jkrishnamurti.org/content/ojai-6th-public-talk-1946> (dostęp: 23.09.2024).

Będąc świadomym swojego uwarunkowania, musicie obserwować je bez wyboru; musicie zobaczyć fakt, a nie wydawać opinie lub osądy na temat tego faktu. Innymi słowy, musicie patrzeć na ten fakt bez myśli.¹⁶²

Przyjrzyjmy się bliżej tej wypowiedzi, gdyż zawiera ona w sobie pewną pozorną sprzeczność typową dla myśli Krishnamurtiego. Zauważmy, że określenie „musicie” (ang. *must*) obecne w powyższym fragmencie jest w tym kontekście bardzo problematyczne, ponieważ, jak już zwróciliśmy uwagę, filozof uważał, że omawiany stan nie może być wywołany w sposób świadomy i wolicjonalny. Skąd zatem w powyższym cytacie wzięło się słowo „musicie”? Wypowiedzi Krishnamurtiego często wydają się odwoływać do konkretnego działającego podmiotu, który może coś zrobić i powinien podejmować świadomy wysiłek w kierunku realizacji określonych celów. Trzeba przyznać, że określenia takie jak powyższe „musisz/musicie” (ang. *you must*) albo często pojawiające się spróbujcie/spróbuj (ang. *try*) bywały nadużywane przez Krishnamurtiego, co związane jest ze wspomnianym już w rozdziale drugim brakiem konsekwencji w posługiwaniu się różnymi terminami w jego wywodzie. Należy jednak zauważyć, że sam filozof nieraz dawał wyraz świadomości tej nieścisłości i zdarzało mu się ją korygować, co sugerowałoby, że mamy tutaj do czynienia raczej ze zwykłym nawykiem językowym, a nie głęboką logiczną sprzecznością. Jest bowiem bardzo trudno mówić albo pisać o iluzoryczności jaźni oraz (wolnej) woli, nie używając przy tym pewnych konwencjonalnych zwrotów, które jednocześnie wydają się afirmować ich realność. Dobrym tego przykładem jest następujący, dość zabawny fragment wystąpienia publicznego w Saanen z roku 1972, w którym Krishnamurti popełnia powyższy błąd, a następnie poprawia swoje słownictwo, aby już w kolejnym zdaniu znowu ulec nawykowi:

A to, co próbujemy zrobić dziś rano – nie 'próbujemy', przepraszam – to, co robimy – nie podoba mi się słowo 'próbować' – kiedy próbujesz, oznacza to wysiłek. Jeśli faktycznie to robisz, to po prostu się dzieje. To, co próbujemy [...].¹⁶³

¹⁶² *Being aware of your conditioning, you must watch it choicelessly; you must see the fact and not give an opinion or judgment about the fact. In other words, you must look at the fact without thought.* Wykład publiczny, mowa 4, Londyn, 12 czerwca 1962: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-4-london-england-12-june-1962> (dostęp: 23.09.2024).

¹⁶³ *And what we are trying to do this morning - not 'trying', sorry - what we are doing - I don't like the word 'try' - when you try it means an effort. If you do it actually, it is going on. What we are trying to...*

Pomimo tych i podobnych niezręcznych sformułowań obecnych w nauczaniu Krishnamurtiego, należy z całą mocą stwierdzić, że w kontekście całości jego nauczania wysiłek zawsze był oceniany jednoznacznie negatywnie we wszystkich swoich aspektach i formach. Tym bardziej miało to miejsce w kontekście „świadomości pozbawionej wyboru”, co słusznie uwypuklili Arundhati Sardesai (1996: 461) i Sara Tesfai (2017: 26). Możemy z pełnym przekonaniem stwierdzić, że żadna świadomie inicjowana aktywność nie może być uznana za formę aktywności pozbawionej wyboru, co celnie zauważa Tubali (2023: 188):

[...] nawet najsubtelniejszy akt przekierowania świadomości do stanu braku wyboru wiąże się z wyborem, to znaczy wyborem bycia pozbawionym wyboru, a zatem także z centrum, który decyduje się przekierować swoją świadomość. Co więcej, sam ten czyn musi być napędzany motywacją i celem.¹⁶⁴

Taka perspektywa z pewnością kłóci się z potocznym, zdroworozsądkowym podejściem, często afirmowanym w popularnych dyskursach związanych z duchowością i wymaga przez to uzasadnienia. Zadajmy zatem pytanie, dlaczego w kontekście filozofii Krishnamurtiego nie możemy mówić o żadnym wolicjonalnym działaniu, które celowałoby w osiągnięcie lub inicjację „świadomości pozbawionej wyboru”?

Jak już zauważyliśmy, w kontekście myśli Krishnamurtiego wybór jest konsekwencją procesu myślowego kreującego przeciwieństwa i wewnętrzny konflikt. Oznacza to, że aby pozbyć się paraliżującego poczucia konieczności ciągłego wyboru i całego napięcia z nim związanego, niezbędne jest zatrzymanie procesu myślowego odpowiedzialnego za tworzenie podziałów i alternatyw. Problem polega na tym, że zatrzymanie myślenia jest procesem ze swojej natury negatywnym (Jiddu, 2003: 68); (Martin, 2003: 64-65); (Creedon, 2017: 77), a do tego nie może prowadzić żadna pozytywna droga lub metoda. Jak stwierdza Krishnamurti: „Nie możecie wymusić bezruchu, nie możecie zatrzymać umysłu, nie możecie zmusić myśli do zatrzymania

Wykład publiczny, Saanen, mowa 6, 27 lipca 1972: <https://www.jkrishnamurti.org/content/pleasure-joy-and-death> (dostęp: 23.09.2024). Ten sam fragment w formacie audio (od minuty 16:26 do 16:53) znajduje się pod niniejszym adresem: https://www.youtube.com/watch?v=QeMCHNYvbxY&ab_channel=J.Krishnamurti-OfficialChannel (dostęp: 23.09.2024).

¹⁶⁴ (...) even the ultra-fine act of redirecting one's awareness to a state of choicelessness involves a choice, that is, the choice to be choiceless, and therefore, also a centre which chooses to redirect its awareness. Moreover, the very act must be fuelled by motivation and purpose.

się”¹⁶⁵. W momencie kiedy praktykujący, stosując jakąkolwiek metodę, starałby się powściągnąć myśl, to z konieczności musiałby w tym samym momencie inicjować myśl o zatrzymaniu myśli. Mało tego, aby powściągnąć myśl o zatrzymaniu myśli, mimowolnie inicjowałby myśl o powściągnięciu myśli o zatrzymaniu myśli i tak bez końca, ostatecznie nigdy nie osiągając zamierzonego celu. Jak zauważył Krishnamurti: „Jeśli praktykujesz dzień po dniu, aby zakończyć myśl, to właśnie ta praktyka intensyfikuje myślenie”¹⁶⁶. Dzieje się tak, ponieważ każda technika zatrzymania myślenia, nieważne jak wyrafinowana, błędnie zakłada, że źródło poruszeń myśli i źródło chęci ich zatrzymania, są dwoma różnymi źródłami i że możliwe jest dokonanie takiego rozdwojenia świadomości, w którym ta część, która chce zatrzymać myśl, jest w mocy przewyciężyć tę część, która myśl inicjuje. W kontekście nauczania Krishnamurtiego nie może być mowy o żadnej sformalizowanej technice zatrzymania myślenia, właśnie dlatego, że musiałaby ona bazować na absurdalnym założeniu możliwości rozdwojenia jednostkowej świadomości na tę, która dokonuje zmiany (część podmiotową), i na tę, która jest zmienianą (część przedmiotową). To rozdwojenie nie jest jednak możliwe, ponieważ źródło, z którego myśl bierze swój początek, oraz to, z którego początek bierze chęć jej zatrzymania, jest dokładnie tym samym źródłem! Co oznacza, że (Jiddu w Jayakar, 1988: 298): „[r]ęka, która chce odrzucić, jest tą samą ręką, która trzyma”¹⁶⁷ i właśnie z tego prostego powodu wszelki wysiłek związany z próbą zatrzymania myślenia, nigdy się nie powiedzie. Jak stwierdza Krishnamurti (Jiddu & Rajagopal, 1997: 52-53):

Ten wysiłek jest daremny i nigdy nie może spowodować zasadniczej zmiany myślenia, ponieważ myśliciel, cenzor, sam jest częścią tego, co chce zmienić. Jedna część umysłu nie jest w stanie przekształcić innej części, która jest jedynie kontynuacją samej siebie.¹⁶⁸

¹⁶⁵ *You cannot enforce stillness, you cannot make the mind still, you cannot force thought to stop.*

Wykład publiczny, mowa 6, Poona, 3 października 1948: <https://krishnamurti.org/content/poona-india-6th-public-talk-3rd-october-1948/1948> (dostęp: 23.09.2024).

¹⁶⁶ *If you practice day after day to end thought, that very practice intensifies thought, naturally.*

Sesja pytań i odpowiedzi, Brockwood Park, sesja 3, 4 września 1980: <https://krishnamurti.org/content/2nd-question-answer-meeting-27> (dostęp: 23.09.2024).

¹⁶⁷ *The hand that seeks to throw away or reject is the same hand that itself holds.*

¹⁶⁸ *This effort is vain, it can never produce a fundamental change in thought, because the thinker, the censor, is himself part of that which he wishes to change. One part of the mind cannot possibly transform another part, which is but a continuity of itself.*

Skoro zatrzymania myślenia, a co za tym idzie „świadomości pozbawionej wyboru”, nie można zainicjować działaniem woli, to niemożliwe jest również skonstruowanie żadnej szczegółowej instrukcji, która mogłaby do tego doprowadzić. Wynika z tego konieczność odrzucenia całego „technicznego” podejścia do kwestii metody i praktyki. Techniczność polegałaby tutaj na rozumieniu religijnych czy duchowych treści, jako technologii przemiany własnego życia, które powinny posiadać jasną instrukcję zastosowania, podobnie jak ma to miejsce w przypadku technologii w codziennym, praktycznym życiu. Takie techniczne podejście zamieniłoby „świadomość pozbawioną wyboru” w jeszcze jedną z wielu technik medytacji lub autoanalizy, co kłóciłoby się z intencją Krishnamurtiego. W ujęciu myśliciela „świadomość pozbawiona wyboru” nie jest tożsama z analizą czy introspekcją treści doznań, myśli i odczuć, które nieuchronnie dokonują fragmentaryzacji zagadnienia, wikłając się tym samym w etapowość. Dobrze podsumowuje to następująca wypowiedź Krishnamurtiego (Jiddu, 1975: 176):

Introspekcja, która jest formą samodoskonalenia, samorozwoju, nigdy nie może doprowadzić do prawdy, ponieważ zawsze jest to proces samo-zamknięcia; [...]. Musicie zacząć blisko, aby zejść daleko, ale większość z nas chce to przeskoczyć i zaczynać daleko, nie rozumiejąc tego, co jest blisko. Gdy zrozumiemy to, co jest blisko, zrozumiemy, że odległość pomiędzy bliskim a dalekim nie istnieje. Nie ma żadnego dystansu – początek i koniec są jednym.¹⁶⁹

„Świadomość pozbawiona wyboru” nie może być zatem formą analizy czy introspekcji, ponieważ nie można jej podzielić na różne etapy. Jest to jeden zunifikowany ruch, w którym nie może być rozróżnienia na początek i koniec, cel i metodę oraz podmiot i przedmiot. Jak zauważa Krishnamurti (Jiddu, 1993: 42); (Jiddu w Padmanabhan, 2016: 61), wydarza się ona natychmiast i uchwytuje całą istotę rzeczy bezpośrednio, w jednym akcie poznawczym – podobnie jak uchwytuje się całość własnej twarzy, jednym spojrzeniem w lustro (Jiddu *et al.*, 1996: 177). Według Krishnamurtiego: „widzenie czy

¹⁶⁹ *Introspection, which is a form of self-improvement, of selfexpansion, can never lead to truth, because it is always a process of self-enclosure; (...). You must begin near to go far but most of us want to jump, to begin far without understanding what is close. As we understand the near, we shall find the distance between the near and the far is not. There is no distance – the beginning and the end are one.*

rozumienie nie jest kwestią czasu, nie jest kwestią stopniowania. Albo widzisz, albo nie widzisz”¹⁷⁰.

Skoro „świadomość pozbawiona wyboru” nie może być podzielona na arbitralne etapy ani świadomie praktykowana, to musi pojawić się pytanie o to, jak w ogóle możliwa jest taka świadomość i jak możliwe jest przejście pomiędzy codzienną świadomością, w której obecny jest wybór i myśl dyskursywna, a „świadomością pozbawioną wyboru”? Skoro nie może być mowy o żadnym wysiłku ani nie jest możliwa żadna instrukcja, a cały proces jest właściwie natychmiastowy, to dlaczego Krishnamurti, w tak licznych fragmentach, wyraźnie zdawał się zalecać jakąś formę działania w tym kierunku? Na podstawie naszych dotychczasowych rozważań wydawać się może, że sytuacja kogoś traktującego wypowiedzi Krishnamurtiego na poważnie i próbującego osiągnąć stan „świadomości pozbawionej wyboru”, jest w zasadzie beznadziejna. Ktoś taki musi natknąć się na poważne aporie w myśli Krishnamurtiego, które uniemożliwiają zastosowanie jego nauczania w praktyce. Jak się jednak przekonamy, są to aporie jedynie pozorne, ponieważ dzięki zastosowaniu modelu cyrkularnego, okaże się, że beznadziejność całego przedsięwzięcia jest w rzeczywistości koniecznym warunkiem jego powodzenia.

¹⁷⁰ *Seeing or understanding is not a matter of time, it is not a matter of gradations. Either you see, or you don't see.*

Wykład publiczny, mowa 4, Londyn, 12 czerwca 1962: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-4-london-england-12-june-1962> (dostęp: 23.09.2024).

7 REKONSTRUKCJA MODELU CYRKULARNEGO

Liczne wypowiedzi Krishnamurtiego zawierają dość szczegółowe opisy procesu prowadzącego do negacji obserwatora w wyniku aktu pasywnej obserwacji (Jiddu, 2002: 31-32). Nie znajdziemy w nich natomiast jasnych wskazówek co do konkretnej metody prowadzącej do tego stanu. Wręcz przeciwnie, Krishnamurti podważa samą możliwość pozytywnego opisu takiej metody, uznając ją za przejaw technicznego, linearnego i wolicjonalnego podejścia do zagadnienia. W swoim artykule *J. Krishnamurti On Choiceless Awareness, Creative Emptiness and Ultimate Freedom* Dinesh Chandra Mathur (1984: 95) opisuje specyfikę tego podejścia w następujący sposób: „Czy istnieje metoda albo model dyscypliny do osiągnięcia tego stanu, który nazywał «świadomością pozbawioną wyboru»? Jego odpowiedź jest zdecydowanie negatywna”¹⁷¹. W podobny sposób na temat „świadomości pozbawionej wyboru” wypowiadał się w swoim artykule *The Nature and Implications of J. Krishnamurti's Teachings on Transformation* Hillary Rodrigues (1995: 3):

Ta świadomość pozbawiona wyboru jest oczywiście wyrażeniem dobrze znanym osobom zaznajomionym z nauczaniem Krishnamurtiego i chociaż jest to termin najbardziej zbliżony do zalecanej przez niego metody, to jednak nie można jej poprawnie nazwać metodą.¹⁷²

O ile krytyka rozmaitych i często naiwnych podejść do zagadnienia metody transformacji wydaje się zasadna w kontekście całości nauczania Krishnamurtiego, to jednak nie może ona zastąpić pozytywnych wskazówek na temat konkretnych warunków, jakie należy spełnić, aby postulowana „świadomość pozbawiona wyboru” mogła urzeczywistnić się w życiu konkretnego człowieka. Możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że Krishnamurti zdawał sobie z tego sprawę, a powodów, dla których powstrzymywał się przed bardziej szczegółowym opisem metody, można upatrywać w jego obawie przed włączeniem owego opisu w system osobistych przekonań – tak jak z reguły ma to miejsce

¹⁷¹ *Is there a method or mode of discipline for achieving this state of what he calls “choiceless awareness”? His answer is flatly in the negative.*

¹⁷² *This choiceless awareness is, of course, an expression which is well known to those who are familiar with Krishnamurti's teachings and, although it is the closest thing to a method that he prescribes, it cannot rightly be labelled a method.*

w przypadku opisów technik medytacyjnych (Jiddu *et al.*, 1996: 208) – co w konsekwencji przyczyniłoby się do wzmocnienia poczucie realności obserwatora. Odbiorcy jego nauczania mogliby potraktować każdy bardziej szczegółowy i naprowadzający opis zaproponowanej przez niego metody jako kolejną porcję wiedzy, która z początku mogłaby jawić się jako przybliżenie do rozwiązania zasadniczego problemu, ale wraz z postępem stałaby się jego częścią.

Brak jasnych wytycznych w mowach Krishnamurtiego powoduje, że jedyną możliwą konkluzją, na jaką myśliciel wydaje się skazywać czytelnika lub słuchacza, jest przekonanie, że świadomość pozbawiona wyboru pojawi się spontanicznie, kiedy uwarunkowania i złudzenia zostaną przezwyciężone. Problem polega jednak na tym, że przecież mają one zostać przezwyciężone właśnie dzięki „świadomości pozbawionej wyboru”! Sprzeczność tę wyeksplikował David E. Moody (2017: 68), w pytaniu, jakie zadał Krishnamurtiemu po zakończonym przemówieniu w Santa Monica w roku 1972:

Wydaje mi się, że aby być wolnym, trzeba umieć zobaczyć, to co faktycznie jest. A jednak, żeby umieć zobaczyć, to co faktycznie jest, wydaje mi się, że trzeba być wolnym. Czy to nie jest paradoks?¹⁷³

Jest to nie tyle paradoks, ile błędne koło w rozumowaniu, co właściwie zdiagnozował Padmanabhan Krishna (2016: 56) w rozmowie z Krishnamurtim w Bockwood Park w roku 1977:

Wydaje się nam, że tworzy to [tj. nauczanie Krishnamurtiego] rodzaj błędnego koła, w którym jest się uwięzionym, [chodzi o to] że trzeba mieć głęboką percepcję, aby ego się rozpuściło; ale fakt, że ego jest obecne, uniemożliwia tę percepcję. Gdzie to koło się przerywa?¹⁷⁴

Na ten sam problem zwrócił uwagę w swojej książce *J. Krishnamurti: Great Liberator or Failed Messiah?* Luis S. R. Vas (2004: 93), opisując zmagania prominentnego teozofa Geoffreya Hodsona z nauczaniem Krishnamurtiego: „Hodsonowi zdawało się, że on

¹⁷³ *It seems to me that, to be free, one must be able to see what actually is. And yet, to see what actually is, it seems that one must be free. Is that not a paradox?*

¹⁷⁴ *So, it seemed to us that this made a kind of vicious circle in which one is caught, that you need to have a deep perception in order that the ego should dissolve; and the fact that the ego is present, prevents that perception. Where does this circle break?*

[Krishnamurti] stawiał sam cel jako pierwszy krok w stronę jego osiągnięcia”¹⁷⁵. Powyższa sprzeczność to jeden z głównych problemów obecnych w całym nauczaniu Krishnamurtiego i można go rozumieć jako jeden z najdobitniejszych przykładów problemu nieuzasadnionych logicznie skoków w procesie wnioskowania, o jakich pisaliśmy w rozdziale drugim, cytując Needlemana (2009: 157), Fostera (2012: 85), Mehte (2002: 31), Huntera (1988: 50) i Eastmana (2018: 13-14).

Sądzę, że to błędne koło w rozumowaniu było dość nieudolnym sposobem, w jaki Krishnamurti próbował wybrnąć z problemu niedostatecznie uzasadnionych logicznych przeskoków, których obecność w jego wywodzie była mu uświadamiana przez bardziej spostrzegawczych słuchaczy. Oczywiście nie było to żadne sensowne rozwiązanie problemu, tylko próba (być może nieświadoma) odwrócenia uwagi. Co więcej, możemy przypuszczać, że ta strategia działania była nieuchronna, ponieważ problem metody jawi się jako niemożliwy do zadowalającego rozwiązania wyłącznie w kontekście myśli samego Krishnamurtiego. Oczywiście stawiając sprawę w ten sposób, czytelnik ma prawo zdyskwalifikować Krishnamurtiego i jego nauczanie jako swego rodzaju wewnętrznie sprzeczny słowotok. Uważam jednak, że istnieje możliwość, przynajmniej częściowego, przekroczenia tego problemu. W celu odnalezienia zadowalającej odpowiedzi na pytanie, jakie zadał Padmanabhan Krishna „Gdzie to koło się przerywa?”, powinniśmy wyjść poza bezpośredni obręb myśli Krishnamurtiego i zwrócić się w kierunku biografii U.G. Krishnamurtiego. Choć może się to wydawać zaskakujące, to poprzez analizę jego biografii możemy odnaleźć cenne wskazówki sugerujące sposób rozwiązania największych paradoksów i aporii obecnych w nauczaniu starszego Krishnamurtiego. Jest tak, ponieważ życie i przemiana U.G. Krishnamurtiego, jak zostanie wykazane w trakcie dalszego wywodu, w znacznym stopniu realizują model zarysowany przez starszego Krishnamurtiego i przez to mogą być bardzo relewantne dla rozumienia kluczowych aspektów jego myśli i nauczania. W przeciwieństwie do starszego Krishnamurtiego, U.G. Krishnamurti dość swobodnie i szczegółowo opisywał swoją osobistą przemianę oraz swój nowy „stan naturalny” (ang. *natural state*), którego ta przemiana, jak twierdził, była bezpośrednią przyczyną. Choć U. G. Krishnamurti w późniejszym okresie swojej działalności całkowicie negował wpływ starszego Krishnamurtiego (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 194-195), to jednak analiza jego wypowiedzi wygłoszonych bezpośrednio po domniemanej przemianie, której uległ w

¹⁷⁵ *He seems to Hodson to put the very goal itself as the first step towards its attainment.*

roku 1967, pokazuje, że w tamtym okresie zdarzało mu się porównywać swój stan po transformacji, do stanu przemienionej jednostki, jaki Krishnamurti postulował w swoim nauczaniu. W związku z tym, w ramach swoistego eksperymentu myślowego, użyjemy przykładu U.G. Krishnamurtiego, którego biografię potraktujemy jako praktyczną egzemplifikację tego, jak może wyglądać droga do transformacji, realizująca nauczanie starszego Krishnamurtiego *in concreto*. To kontrowersyjna teza, ale potraktowana z ostrożnością jako forma, przyjętej na potrzeby naszego wywodu, próbnej hipotezy badawczej, może okazać się źródłem ważnych wglądów w sens nauczania starszego Krishnamurtiego.

Oczywiście na potrzeby naszej argumentacji musimy dokonać roboczego założenia, że w życiu U. G. Krishnamurtiego rzeczywiście zaszła przemiana, która jest przedmiotem naszych dociekań. Nie możemy tego założenia potwierdzić albo sfalsyfikować, ale może ono posłużyć nam jako przyczynek do bardzo ciekawej dyskusji na temat zagadnienia wydarzenia transformującego. Warto w tym miejscu podkreślić, że nasza wiedza o życiu U.G. Krishnamurtiego opiera się prawie całkowicie na jego własnych relacjach, niedostatecznie potwierdzonych przez obiektywne, neutralne świadków. Dlatego odnosząc się do wydarzeń z jego życia, musimy zachować pewną ostrożność i dystans, oraz mieć świadomość ograniczeń wniosków wyciąganych na podstawie tego opisu.

7.1. Przykład Uppaluri Gopala Krishnamurtiego

Uppaluri Gopala Krishnamurti urodził się 9 lipca 1918 roku w mieście portowym Machilipatnam w stanie Andhra Pradesh. Jego matka zmarła siedem dni po porodzie, po czym ojciec ożenił się po raz drugi, a syna oddał pod opiekę zamożnym dziadkom od strony matki. U.G. Krishnamurti od dziecka wychowywany był w atmosferze Towarzystwa Teozoficznego, ponieważ jego dziadek był ważnym członkiem i sponsorem tej organizacji. Pomimo buntowniczego charakteru i kontestacji hipokryzji członków Towarzystwa, przez sporą część życia pozostawał w ich cieniu i pod silnym wpływem oryginalności przekazu starszego Krishnamurtiego. To właśnie jego relacja ze swoim słynnym imiennikiem miała stać się jednym z głównych wątków jego życia.

Buntowniczy charakter U.G. Krishnamurtiego od najmłodszych lat jego życia przejawiał się w kontestacji autorytetu świętych pism hinduizmu oraz tradycyjnych guru, z którymi miał do czynienia przez całą swoją młodość. Jako człowiek o trudnym

charakterze i radykalnym usposobieniu, odrzucał każdego, kto, chociaż w niewielkim stopniu, odbiegał zachowaniem od obrazu siebie, jaki starał się prezentować.

Niezwyczajnie istotnym wydarzeniem w życiu młodego U.G. Krishnamurtiego była podróż do wioski Tiruvannamalai, gdzie doszło do jego spotkania ze słynnym guru Ramaną Maharishim (1879-1950), który według powszechnej opinii miał przebywać w stanie autentycznej transformacji duchowej, wynikającej z bezpośredniego doświadczenia wyzwolenia (sansk. *mokṣa*). Spotkanie polegało na serii pytań i odpowiedzi i było według relacji U.G. Krishnamurtiego rozczarowujące. Mimo iż spotkanie nie spowodowało, że pytania i wątpliwości trapiące U.G. Krishnamurtiego zniknęły, to jednak było ono znaczące z innego powodu. Przede wszystkim, pozwoliło ono na konceptualizację swoich wątpliwości w formie dwóch zasadniczych pytań: „Czym jest ten stan?”, odnoszący się do kondycji ludzi uznawanych za duchowo oświeconych oraz „Jak mogę go osiągnąć?” (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 14-15). Od tamtej pory U.G. Krishnamurti staje się w pełni świadomym poszukiwaczem duchowego oświecenia, a jego pytania zmieniają się w obsesję, która powoli, ale systematycznie zaczyna dominować w jego życiu, spychając na dalszy plan wszystkie pozostałe kwestie. Oto w jaki sposób po latach U.G. Krishnamurti (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 15) scharakteryzował swój ówczesny stan ducha:

Muszę dowiedzieć się, czym jest ten stan. Nikt nie może mi go dać, jestem zdany tylko na siebie. Muszę wyruszyć na to niezbadane morze bez kompasu, bez łodzi, a nawet bez tratwy, która by mnie tam zabrała. Dowiem się, czym jest ten stan, w którym znajduje się ten człowiek. Chciałem tego bardzo mocno, inaczej nie poświęciłbym temu [celowi] swojego życia.¹⁷⁶

Drugą postacią, która w opinii U.G. Krishnamurtiego odróżniała się autentyzmem od całej reszty guru i teozofów, którymi pogardzał, był Jiddu Krishnamurti, który w okresie wczesnej dorosłości U.G. Krishnamurtiego był już samodzielnym myślicielem niezależnym od Towarzystwa. Tym, co odróżniało Jiddu Krishnamurtiego od tradycyjnych guru, było emanujące od niego poczucie wewnętrznej integralności,

¹⁷⁶ *I must find out what that state is. Nobody can give that state; I am on my own. I have to go on this uncharted sea without a compass, without a boat, with not even a raft to take me. I am going to find out for myself what the state is in which that man is. I wanted that very much, otherwise I wouldn't have given my life.*

niezwykłej pasji, którą odznaczał się podczas pełnych ekspresji mów, oraz nowatorskość jego języka, która wyrażała się w nowoczesnej terminologii. Wszystko to sprawiało, że Jiddu Krishnamurti był dla sceptycznie usposobionego U.G. Krishnamurtiego zdecydowanie największym wyzwaniem, z którym nie był w stanie poradzić sobie z taką samą łatwością, jak było to w przypadku bardziej stereotypowych i tradycyjnych indyjskich guru.

Obydwaj Krishnamurti poznali się osobiście w 1953 roku. Znaczącym wydarzeniem z tamtego roku, które możemy interpretować jako odległy wstęp do późniejszej transformacji, która miała czekać U.G. Krishnamurtiego, było coś, co on sam określił mianem „doświadczenia śmierci”. Oto w jaki sposób opisuje to wydarzenie biograf U.G. Krishnamurtiego Mukunda Rao (2005: 89) w książce *The Other Side of Belief: Interpreting U.G. Krishnamurti*:

Trzeciego dnia jego rozmów z JK w 1953, podczas rozmowy na temat śmierci, UG nie był w stanie dokończyć zdania: „[...] poza tym wszystkim, ja ...”. Nagle opadł z sił, kiedy dopadł go obezwładniający strach przed końcem. Chcąc złapać oddech, poczuł, jakby „pompa próżniowa wysysała z niego życie”, a następnie poczuł się ogarnięty obezwładniającym przypływem energii [...]. To doświadczenie niejako wyrzuciło UGego poza przyjęty kierunek i jak sam przyznał, jego percepcja rzeczy uległa radykalnej przemianie. Nic nie wydawało się takie samo jak przedtem.¹⁷⁷

To osobliwe „doświadczenie śmierci” było przez niego na początku bagatelizowane, ale pomimo sceptycznego dystansu, jaki z reguły przyjmował do wszelkiej maści podobnych niezwykłych przeżyć, miało ono pozostawić trwałe ślady na reszcie jego życia. Od tego momentu U.G. Krishnamurti zaczął systematycznie tracić zainteresowanie światem, swoją rodziną i pracą, a w dalszej konsekwencji również wszelką formą duchowych poszukiwań.

¹⁷⁷ On the third day of his conversations with JK in 1953, while speaking of 'death' to him, UG could not complete the sentence: '... apart from all that, I ...' Suddenly he slumped back as an overwhelming fear of coming to an end seized him. He gasped for breath, felt as if 'a vacuum pump was sucking the life out of me', and then felt invaded by an overpowering current of energy. (...) The experience had thrown UG somewhat out of gear, and by his own admission, from then on his perception of things underwent a radical change. Nothing seemed as it used to be.

Utrata zainteresowania codziennym życiem, w stopniu prowadzącym do rezygnacji z wszelkich zajęć zarobkowych, jawi się jako niezwykle dramatyczne i radykalne posunięcie, dodatkowo biorąc pod uwagę fakt posiadania rodziny na utrzymaniu. Praca, obok relacji rodzinnych, jest jednym z głównych filarów, na jakich opiera się tożsamość człowieka, jego poczucie własnej wartości, bezpieczeństwa i zakotwiczenia w świecie. Człowiek, który rezygnuje z tak istotnej formy życiowego zaangażowania, z całą pewnością przechodzi przez jakiś niezwykle ważny etap swojego życia, który może zakończyć się albo kompletną dezintegracją, albo reintegracją na zupełnie nowym i być może jakościowo lepszym poziomie funkcjonowania.

W 1961 roku U.G. Krishnamurti ląduje w Londynie i zaczyna jeden z najbardziej depresyjnych okresów swojego życia, podczas którego pozostaje bezdomny i błąka się bez celu po ulicach Londynu (Bhatt, 1992: 48). Kilkuletni kryzys bezdomności zakończył się w Szwajcarii wraz z poznaniem Valentine de Kerven, wówczas 60-letniej tłumaczki pracującej dla ambasady indyjskiej. Wspólne życie z de Kerven było okresem, w którym U.G. Krishnamurti nie robił w zasadzie niczego poza czytaniem gazet, długimi spacerami i rozmowami z osobami zainteresowanymi „drugim” Krishnamurtim, który w tak krytyczny sposób wypowiadał się o swoim słynnym imienniku (Rao, 2005: 121-122).

7.1.1. Transformacja

W roku 1967, po serii niezwykle doświadczeń i tragicznych wydarzeń U.G. Krishnamurti doszedł do osobliwego przekonania, że już znajduje się w stanie, którego poszukiwał od tak dawna. Jednak pewne wątpliwości wciąż nie dawały mu spokoju, a pytanie: „Czym jest ten stan?”, przekształciło się w pytanie: „Skąd mogę wiedzieć, że jestem w tym stanie?”. Rozwiązanie tego dylematu okazało się oczywiste. Otóż wiedza, przez której pryzmat interpretował swój ówczesny stan jako stan duchowego oświecenia, pochodziła od starszego Krishnamurtiego, co oznaczało, że tradycyjna koncepcja duchowego oświecenia, którą U.G. Krishnamurti negował, była jednocześnie afirmowana przez niego w zmienionej formie, którą przyswoił od starszego Krishnamurtiego. Jego ówczesny rzekomo oświecony stan był więc tylko kolejnym złudzeniem, rodzajem głębokiej autosugestii, którą dostrzegał i pogardzał u ludzi mniających się oświeconymi, a której ostatecznie sam padł ofiarą.

Ta rozczarowująca świadomość samooszustwa miała odegrać niezwykle ważną rolę w życiu U.G. Krishnamurtiego. Od momentu jej uzyskania żadne nowe pytanie

związane z duchowym oświeceniem ani żaden nowy niezwykle stan rzekomego oświecenia, miały, według jego relacji, już nigdy nie pojawić się w jego świadomości. Oto stosowny fragment wspomnień z tamtego okresu (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 29)¹⁷⁸:

Pytanie zniknęło. Cała ta sprawa jest dla mnie skończona i to wszystko. Od tego czasu nigdy nie pomyślałem sobie, że „nareszcie zdobyłem odpowiedzi na wszystkie te pytania”. Ten stan, o którym wcześniej powiedziałem „To jest stan” – ten stan zniknął. Pytanie zniknęło. Wszystko jest skończone.

To osobliwe rozczarowanie było na tyle wstrząsającym wydarzeniem, że miało zapoczątkować proces biologicznej mutacji, który U.G. Krishnamurti nazywał później „katastrofą” (ang. *calamity*) i który miał doprowadzić go do stanu usunięcia (lub zawieszenia) całej kulturowej nadbudowy ze struktury organizmu (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 93-94). Według samego U.G. Krishnamurtiego zatrzymaniu miało ulec pośredniczenie wiedzy kulturowej w procesie przyswajania napływających bodźców zmysłowych (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 32-35), a brak tego zapośredniczenia towarzyszył uwolnieniu organizmu od iluzji istnienia jaźni (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 194); (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005b: 155); (Uppaluri Gopala *et al.*, 2006: 75).

Daleko posuniętym przemianom miała ulec struktura hormonalna organizmu, sposób funkcjonowania narządów wewnętrznych oraz wszystkie zmysły, które zaczęły funkcjonować niezależnie od siebie i w najwyższym stanie gotowości. Wszystkie te przemiany miały się dokonać w ciągu kilku miesięcy, aby ostatecznie doprowadzić organizm U.G. Krishnamurtiego do tego, co on sam nazywał „stanem naturalnym”, a więc takim, w którym ekspresja wrodzonej inteligencji fizycznego organizmu nie jest już dłużej ograniczana przez kulturowo imputowane cele i pragnienia, niemające związku z biologicznym przetrwaniem (Rao, 2007: 176). Oto jak według relacji samego U.G. Krishnamurtiego prezentowały się kolejne zmiany, jakich miał on doświadczyć przez okres pierwszych siedmiu dni. Pierwszy dzień zainicjował zmiany w zmysłach, które miały pogłębić się z każdym następnym dniem (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005: 32).

¹⁷⁸ *The question has disappeared. The whole thing is finished for me, and that's all, you see. From then on, never did I say to myself "Now I have the answer to all those questions." That state of which I had said "This is the state" – that state disappeared. The question disappeared. Finished, you see.*

Drugiego dnia U.G. Krishnamurti miał doświadczać treści zmysłowych w sposób podobny do małego dziecka, czyli bez ciągłego pośredniczenia pojęć i pamięci. Po pewnym czasie jego stan wrócił do normy i U.G. Krishnamurti odzyskał swobodny dostęp do własnej pamięci, ale jak twierdził (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 33), funkcjonowała ona teraz jakby w tle jego świadomości i tylko wtedy, kiedy pojawiała się zewnętrzna potrzeba jej wykorzystania¹⁷⁹. Trzeciego dnia miał zmienić się zmysł smaku i węchu (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 32-33). Czwarty dzień przyniósł ze sobą zmiany w percepcji wzroku (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 34). W dniu piątym wystąpiła zmiana analogiczna do tej w dniu poprzednim, ale dotycząca zmysłu słuchu (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 34). Szóstego dnia U.G. Krishnamurti miał utracić zdolność do rozpoznawania elementów własnego ciała jako należącej do niego integralnej całości (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 35). Od tej pory z jego świadomości miał zniknąć obraz reprezentujący całość jego organizmu, a to, co pozostało, to jedynie odseparowane od siebie punkty, w których ciało stykało się z otoczeniem i które razem nie tworzyły żadnej całościowej mentalnej reprezentacji ciała. Siódmego dnia ciało przez kilkadziesiąt minut miało znajdować się w stanie omdlenia lub śmierci klinicznej, co miało się powtarzać cyklicznie przez resztę jego życia¹⁸⁰ (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 36-37). Co więcej, na jego torsie oraz szyi miały pojawić się obrzęknięte obszary o różnym zabarwieniu¹⁸¹ (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 40).

Proces biologicznej reorganizacji miał trwać kilka dni, po którym według relacji U.G. Krishnamurtiego nastąpił wielomiesięczny okres przyzwyczajania się do nowego sposobu funkcjonowania.

7.1.2. Relacja między życiem i transformacją

W przeciwieństwie do starszego Krishnamurtiego, w przypadku U.G. Krishnamurtiego możemy z większą łatwością mówić o realnym związku przyczynowo skutkowym pomiędzy jego biografią oraz transformacją. Całe życie U.G. Krishnamurtiego może być

¹⁷⁹ Przypomina to sposób funkcjonowania pamięci u starszego Krishnamurtiego po roku 1931 (por. Lutyens, 1997: 280); (por. Zimbalist & Forbes, 2018: 369).

¹⁸⁰ Podobnie starszemu Krishnamurtiemu przez całe życie zdarzały się omdlenia (por. Zimbalist & Forbes, 2018: 76, 129, 179-180, 225, 241, 339-340, 384-385, 532), które miały być efektem ubocznym „procesu”.

¹⁸¹ Coś podobnego, ale w mniejszym stopniu, miało miejsce w przypadku starszego Krishnamurtiego (por. Lutyens, 1997: 153).

z powodzeniem interpretowane jako proces następujących po sobie inicjacji przygotowujących go do ostatecznej przemiany.

U. G. Krishnamurti praktycznie przez całe swoje dorosłe życie pragnął osiągnąć oświecenie (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 14-15), a pragnienie to motywowało go do praktykowania rozmaitych tradycyjnych indyjskich technik medytacyjnych (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 9), które miały w założeniu doprowadzić go do pożądanego przez niego transformacji. Według relacji U.G. Krishnamurtiego miał on osiągnąć różne wzniosłe stany medytacyjne, które, jak twierdził, odpowiadały stanom opisywanym w indyjskich tradycjach medytacyjnych, jednakże, w jego opinii, wszystkie te stany były jedynie tymczasowymi iluzjami będącymi rezultatem głęboko posuniętej autosugestii.

Pomimo rozczarowania praktyką medytacji, palące pytania o duchową przemianę wciąż trapiły U.G. Krishnamurtiego, a jego obsesja, zamiast z wiekiem przygasać, tylko wzrastała na intensywność. Jego obsesja doprowadziło go do stopniowego odrzucenia wszystkich sfer życia, które nie miały nic wspólnego z odnalezieniem odpowiedzi na dręczące go pytania (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 19). Warto zauważyć, że nie powinniśmy tutaj mówić o żadnym celowym działaniu polegającym na świadomym odrzuceniu jakiejś sfery życia. Jak możemy to wydedukować z opisu samego U. G. Krishnamurtiego (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 19), w jego przypadku chodziło raczej o mimowolne wypalanie się zainteresowań, które nie miały nic wspólnego z absorbującą go obsesją.

To właśnie w tej wydawałoby się tragicznej sytuacji, w której wszystko zostało poświęcone na ołtarzu duchowego oświecenia, U.G. Krishnamurti przestał żywić nadzieję na odnalezienie pozytywnej odpowiedzi na pytania, które ciągle go absorbowwały. Kiedy nadzieja ta ostatecznie znikła, nie pozostawiając po sobie najmniejszego śladu, wtedy, co intrygujące, zniknęło również palące pytanie o transformację, a wraz z zanikiem pytania, zniknęła pytająca jaźń. Tym samym w przewrotny i zupełnie niespodziewany sposób osiągnął on transformację, której bezskutecznie szukał całe swoje życie.

Jak się okazało, to idea duchowego oświecenia stanowiła ostateczną barierę przed inicjacją faktycznej transformacji (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 197, 201-202). Ten fakt powinien przywołać nam na myśl różnicę między *i d e a* i *f a k t e m*, jaką zarysowaliśmy w rozdziale trzecim.

7.1.3. Wewnętrzna dynamika transformacji

Jeżeli przemiana U.G. Krishnamurtiego rzeczywiście nastąpiła w sposób zgodny z jego własnym opisem, to pojawia się naturalne pytanie o jej istotne przyczyny. Dlaczego wraz z zanikiem nadziei na odnalezienie odpowiedzi, trapiące go pytanie znikło, a wraz z nim znikł sam pytający rozumiany jako wewnętrzna jaźń? W odnalezieniu odpowiedzi na to pytanie może nam pomóc myśl Wittgensteina (2006: 82) wyrażona w tezie 6.5 jego słynnego traktatu:

Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania. Wielka zagadka nie istnieje. Jeżeli jakieś pytanie da się w ogóle postawić, to można też na nie odpowiedzieć.

Pytanie, na które nie ma nadziei uzyskania żadnej sensownej odpowiedzi w rzeczywistości nie jest pytaniem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Może ono być syntaktycznie poprawne, ale pozostaje bezsensowne w wymiarze semantycznym. Takie *quasi*-pytanie, na które nie można odnaleźć żadnej odpowiedzi, musi wypalić się samo z siebie, kiedy unaoczniona zostaje jego bezsensowność. Oto w jaki sposób opisuje to U.G. Krishnamurti (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 192):

Kiedy już skończyłeś ze wszystkimi odpowiedziami, jakie dostępne są na zewnątrz ciebie i żadna odpowiedź nie nadchodzi od wewnątrz, to co stanie się z samym pytaniem? Pytanie nie może trwać, tylko samo z siebie znika.¹⁸²

Co więcej, kiedy *quasi*-pytanie stanowi centralny punkt odniesienia dla całego życia konkretnej jednostki, wokół którego organizuje się cała jej osobowość – czyli kiedy jest trawiającą, a jednocześnie konstytuującą obsesją – wtedy, idąc tokiem rozumowania U.G. Krishnamurtiego (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 29), sam pytający, rozumiany jako wewnętrzna jaźń, będąc tylko pozornie odseparowanym od pytania, znika razem z nim. Ten zanik pytania i pytającego jest tożsamy z tym, co U.G. Krishnamurti nazywał „przerwaniem ciągłości myśli” (Uppaluri Gopala & Maverick, 2005: 25-26).

¹⁸² *When you are finished with all answers from outside and no answer is forthcoming from inside, what happens to that question? That question cannot remain there; it dissolves itself.*

Zakładając, że autonarracja U. G. Krishnamurtiego jest prawdziwa, możemy dojść do wniosku, że tradycyjnie ujmowany proces duchowego rozwoju, który jest złożony z całej gamy rozmaitych wysiłków oraz wyrzeczeń, jest ostatecznie bezsensowny. Formy, jakie przyjmują konkretne propozycje duchowej praktyki, nie mają ostatecznie żadnego znaczenia i chodzi tylko o to, aby prędzej czy później uświadomić sobie ich absurdalność. Studiując biografię U.G. Krishnamurtiego, możemy na jej podstawie dojść do przekonania, że praktyka duchowa jako całość, a nie tylko jej konkretne formy, nie doprowadziła go do żadnego zadowalającego wyniku. Jego duchowy rozwój nie był prostą drogą od początkowego punktu „A” do końcowego punktu „B”, a zamiast tego, okazał się procesem bezsensownego kręcenia w kółko. Odwołując się do terminologii buddyjskiej, możemy stwierdzić, że ironiczną konkluzją analizowanego przypadku jest zrównanie procesu duchowej praktyki (sansk. *sādhana*) z kołowrotem cierpienia (sansk. *samsāra*), z którego ta pierwsza miała być w założeniu wybawieniem, a ostatecznie okazała się jedynie jego kolejną przewrotną wariacją (Trochonowicz, 2022b: 586). Celnie wyraża to poniższy fragment wypowiedzi U.G. Krishnamurtiego (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005a: 169):

Tak więc wszystkie twoje doświadczenia, wszystkie twoje medytacje, cała twoja *sadhana*, wszystko, co robisz, jest egocentryczną aktywnością – wzmacniającą jaźń, dodającą i nadającą jej rozpęd, a więc wszystko to prowadzi cię w przeciwnym kierunku.¹⁸³

Z tego i powyższych fragmentów wybrzmiewa radykalnie przewrotne podejście w kwestii poszukiwania wewnętrznej przemiany lub duchowego oświecenia. Polega ono na krytycznej weryfikacji wszystkich możliwych dróg jego osiągnięcia, zakończonej ich falsyfikacją i w konsekwencji dojściu do przekonania, że żadna z nich nie jest tą właściwą. Paradoks polega na tym, że w kontekście biografii U.G. Krishnamurtiego – a jak się przekonamy również nauczania starszego Krishnamurtiego – samo to rozczarowanie, jest tym, co inicjuje poszukiwaną przemianę.

¹⁸³ *So all your experiences, all your meditations, all your sadhana, all that you do is a self-centered activity – it is strengthening the self, it is adding momentum, gathering momentum, so it is taking you in the opposite direction.*

Wygląda jednak na to, że zanim dojdzie do ostatecznej przemiany, poszukujący musi uprzednio przejrzeć iluzję wszystkich subtelnych sposobów samooszukiwania się, blokujących pełne uświadomienie sobie absolutnej beznadziejności własnej sytuacji.

7.2. Autosugestia i wiedza

Wiedzę kulturową ma z pewnością bardzo dużą zdolność do wpływania na organizm, pośredniczenia w procesach poznawczych i kreowania w całej gamy rozmaitych doświadczeń. Filozof religii Steven T. Katz (1978: 26) wyraża tę ważną myśl następującymi słowami, w swoim słynnym tekście *Language, Epistemology and Mysticism*, zamieszczonym w redagowanej przez niego pracy zbiorowej *Mysticism and Philosophical Analysis*:

[...] pozwólcie mi wyrazić jedno epistemologiczne założenie, które zajmowało moje myślenie i zmusiło mnie do powzięcia tychże dociekań: *Nie istnieją czyste (tj. niezapśredniczone) doświadczenia*. Ani mistyczne doświadczenia, ani bardziej zwykłe formy przeżyć nie dają żadnych przesłanek, ani żadnych podstaw do przekonania, że są one niezapśredniczone.¹⁸⁴

Katz argumentuje, że szczegółowa analiza olbrzymiej ilości dostępnych raportów przeżyć religijnych potwierdza, że nawet bardzo intensywne i intymne przeżycia wciąż funkcjonują w obrębie konkretnej symboliki religijnej, rozmaitych uwarunkowań i specyficznego języka. Oznaczałoby to, że nawet tak zwane doświadczenia mistyczne mogą być w takiej samej mierze zdeterminowane przez wiedzę kulturową, jak każde inne przyziemne doświadczenie, ponieważ to konkretny kontekst religijny i kulturowy wyznacza horyzont tego, czego jednostka może doświadczyć. Implikuje to radykalną tezę, jakoby wszystkie niezwykle formy świadomości, indukowane przez praktykę duchową, podpadały pod kategorię stanów wywoływanych albo przez autosugestię, albo autohipozę, albo inny psychologiczny mechanizm, co wynika z powyżej zarysowanego

¹⁸⁴ (...) let me state the single epistemological assumption that has exercised my thinking and which has forced me to undertake the present investigation: There are NO pure (i.e. unmediated) experiences. Neither mystical experience nor more ordinary forms of experience give any indication, or any grounds for believing, that they are unmediated.

konstruktywistycznego prymatu wiedzy przed doświadczeniem. Porównajmy powyższy punkt widzenia z dość pokrewną ideą, którą wyraża Krishnamurti (Jiddu, 1991: 74):

Każde doświadczenie jest uwarunkowane przeszłym doświadczeniem. *Nie ma więc nowych doświadczeń, każde jest zabarwione przeszłością* [wyróżnienie moje – R. T.]. W samej istocie procesu doświadczania dochodzi do zniekształcenia, które rodzi się z przeszłości. Przeszłość jest wiedzą, pamięcią, różnymi nagromadzonymi doświadczeniami nie tylko jednostki, ale także rasy i społeczeństwa.¹⁸⁵

Ten sam punkt widzenia wydaje się prezentować również U.G. Krishnamurti (Uppaluri Gopala *et al.*, 2002: 137):

Wszystko pochodzi z zewnątrz. Jeżeli mam doświadczyć czegoś, to muszę opierać się w tym na wiedzy, która została we mnie umieszczona. W przeciwnym wypadku nie mam możliwości doświadczenia cegokolwiek. To, czego nie znasz, tego nie możesz doświadczyć. *Nie ma więc czegoś takiego jak nowe doświadczenie* [wyróżnienie moje – R. T.].¹⁸⁶

Znakomitym przykładem obrazującym ten punkt widzenia jest medytacja. Instrukcje medytacyjne z reguły funkcjonują w kontekście określonych tradycji religijnych, które zawierają w sobie szczegółowe opisy niezwykłych stanów świadomości, do których prowadzić ma konkretna forma praktyki. Często te opisy mają bardzo pozytywny charakter, przez co stają się istotnym źródłem inspiracji dla praktykujących, jak również przyczyniają się do generowania zmienionych stanów świadomości przy pomocy autosugestii (Patrik, 2004: 2-3). Jest to punkt widzenia, który reprezentował Krishnamurti (Jiddu & Rajagopal, 1997: 7-8):

¹⁸⁵ *Every experience is conditioned by the past experience. So there is no new experience, it is always coloured by the past. In the very process of experiencing, there is the distortion which comes into being from the past, the past being knowledge, memory, the various accumulated experiences, not only of the individual, but also of the race, the community.*

¹⁸⁶ *Everything comes from outside. If I have to experience anything, I have to depend upon the knowledge that is put in here. Otherwise there is no way you can experience anything. What you do not know, you cannot experience. There is no such thing as a new experience at all.*

Pragnienie doświadczenia jest początkiem iluzji. Jak sobie teraz uświadamiacie, wasze wizje były jedynie projekcjami waszego własnego tła [ang. *background*], waszych uwarunkowań i to właśnie tych projekcji doświadczyliście. Początkiem medytacji jest zrozumienie tła jaźni i bez tego zrozumienia, to, co nazywa się medytacją, niezależnie od tego, jak bardzo jest przyjemne lub bolesne, jest jedynie formą autohipnozy.¹⁸⁷

Również U.G. Krishnamurti często wspominał o tym, jak pod wpływem praktyk medytacyjnych doświadczał najróżniejszych duchowych uniesień, które z czasem okazywały się stanami wynikłymi z głębokiej autosugestii (Uppaluri Gopala *et al.*, 2005: 9):

Doświadczyłem każdego rodzaju przeżyć, o których była mowa w książkach – samadhi, super samadhi, nirvikalpa samadhi, wszystkiego. Wtedy powiedziałem do siebie: „Myśl może stworzyć dowolne doświadczenie, jakie chcesz – błogość, szczęście, ekstazę, roztopienie się w nicości – wszystkie tego typu doświadczenia”.¹⁸⁸

Skłonność do autosugestii lub samooszukiwania się potrafi być bardzo silna, a jednostka, która tym mechanizmom podlega (czyli prawie wszyscy), wydaje się niezdolna do przejrzania iluzoryczności owych stanów. Odróżnienie doświadczeń opartych na przeszłości i daleko posuniętej autosugestii od realnego wydarzenia transformującego wymagałoby przyjęcia jakiegoś zewnętrznego wobec tego doświadczenia, obiektywnego punktu widzenia, z którego możliwe byłoby rozsądzenie, czy mamy do czynienia z czymś autentycznym, czy też nie. Oczywiście wiązałoby się to z problemem regresu w nieskończoność, ponieważ zawsze możliwe byłoby podanie w wątpliwość obiektywności tego nowego punktu widzenia, co prowadziłoby do konieczności wejścia na jeszcze wyższy meta-poziom, a i tak nie mogłoby to zagwarantować ostatecznej pewności.

¹⁸⁷ *The craving for experience is the beginning of illusion. As you now realize, your visions were but the projections of your background, of your conditioning, and it is these projections that you have experienced. The beginning of meditation is the understanding of the background, of the self, and without this understanding, what is called meditation, however pleasurable or painful, is merely a form of self-hypnosis.*

¹⁸⁸ *I experienced every kind of experience that the books talked about – samadhi, super samadhi, nirvikalpa samadhi, everything. Then I said to myself "Thought can create any experience you want – bliss, beatitude, ecstasy, melting away into nothingness – all those experiences".*

Być może jedynym prawdziwym testem takich doświadczeń jest upływ czasu, który *a posteriori* ujawnia prawdziwą naturę każdego doświadczenia, także tych o duchowej proveniencji. Przykładem uprawdopodobniającym taką interpretację jest anegdota, którą Krishnamurti przytaczał w kilku swoich mowach. Filozof (Jiddu, 2002: 137-138) wspominał w nich o spotkaniu z człowiekiem, który wyrzekł się wszystkiego, pragnąc resztę życia spędzić na samotnej medytacji. Ostatecznie, po 25 latach praktyki, doszedł do wniosku, że jego praktyka była stratą czasu w całości wypełnioną autosugestią. Takie druzgocące rozczarowanie, które nieuchronnie pojawia się w momencie przejrzenia na wylot wszelkich form samooszustwa, jest *de facto* najbardziej pożytecznym ze wszystkich doświadczeń medytacyjnych. Mimo że rozczarowanie jawi się jako krok wstecz w stosunku do wymarzonego ideału transformacji, jaki przywołany przez nas poszukiwacz oświecenia postawił przed sobą, to z punktu widzenia filozofii Krishnamurtiego jest to w istocie krok naprzód w kierunku urzeczywistnienia realnego faktu transformacji. Krishnamurti przedstawił tę kwestię w następujący sposób w rozmowie z Davidem Bohmem (Jiddu & Bohm, 1999: 108): „[...] to tak, jakby osoba podążała przez pięćdziesiąt lat w określonym kierunku. Jeśli nagle zda sobie sprawę, że był to zły kierunek, [wtedy] cały mózg się zmienia”¹⁸⁹. Aby lepiej wyjaśnić ten osobliwy paradoks, przypomnijmy, dokonane przez nas w rozdziale trzecim – rozróżnienie pomiędzy ideą i faktem transformacji.

7.3. Ujęcie cyrkularne jako metafora podróży

W rozdziale trzecim użyłem teorii memowej w celu oddania skomplikowanej relacji pomiędzy dwoma sposobami rozumienia transformacji, a więc pomiędzy jej ideą (memem) i faktem. W rozdziale czwartym analizowałem relację pomiędzy tym, *co jest* oraz tym, *co być powinno*, co odpowiada relacji pomiędzy faktem oraz ideą. W tym miejscu zajmiemy się dalszą analizą tego, jaka relacja łączy powyższe sposoby rozumienia transformacji, wykorzystując do tego pewien eksperyment myślowy.

W przypadku mówienia o idei transformacji należy zauważyć, że jej treść konstruowana jest w świadomości poszukującego z różnego rodzaju zewnętrznych treści, pochodzących z tej lub innej tradycji duchowej i od związanych z nią autorytetów. Kiedy jednostka poszukująca duchowej transformacji nieuchronnie stawia sobie pytanie „Jak

¹⁸⁹ (...) *it's like a person going for fifty years in a certain direction. If he realizes suddenly that it's the wrong direction, the whole brain changes.*

osiągnąć przemianę?”, to siłą rzeczy musi chodzić jej o urzeczywistnienie wszystkich wyobrażeń i treści, jakie niesie w sobie posiadana przez nią idea transformacji. Jak zauważa Rohit Mehta (2002: 50)¹⁹⁰:

Z pewnością umysł może szukać tylko to, co zna. Jego poszukiwania mogą się odbywać tylko w przestrzeni tego, co znane. Dlatego jako rezultat swoich poszukiwań, umysł może znaleźć tylko to, co zna.

Takie poszukiwanie nie różni się jakościowo od wszelkich innych egocentrycznych dążeń, w których uwikłanych jest większość ludzi. Jedyne co go od nich odróżnia, to jego ostateczny charakter, który czyni z niego dążenie w maksymalnym stopniu egocentryczne.

W odniesieniu do realnego faktu wydarzenia transformującego należy zauważyć, że siłą rzeczy zawsze odbiega on od wcześniejszych idei i wyobrażeń na jego temat, które stanowiły motywację dla poszukującej go jednostki. Jak już zauważyliśmy w poprzednich rozdziałach, fakt transformacji ma charakter czysto negatywny, co oznacza, że nie ma możliwości wyczerpującego zdefiniowania go przy pomocy pozytywnych określeń i pojęć. Jedyne co można sensownie powiedzieć na jego temat to to, że oznacza on unicestwienie iluzji istnienia wewnętrznego obserwatora i wszystkich mechanizmów psychologicznych, które podtrzymują tę iluzję. Tak rozumiana transformacja nie może być jednak przedmiotem celowego dążenia, właśnie z tego powodu, że konsekwencją jego osiągnięcia jest anihilacja źródła wszelkiego celowego dążenia! Absurdem byłoby stwierdzenie, że można w sposób świadomy i celowy dążyć do zaprzestania świadomego i celowego dążenia. Oznacza to, że osiągnięcie tak rozumianej (faktycznej) transformacji, musi wydarzyć się jako konsekwencja lub niejako efekt uboczny spontanicznego zaprzestania wszelkich świadomych poszukiwań, łącznie (a może przede wszystkim) z dążeniami do urzeczywistnienia idei i wyobrażeń dotyczących samej transformacji.

Aby lepiej zobrazować, w jaki sposób dokonuje się owo spontaniczne zaprzestanie – czyli jaka jest jego wewnętrzna dynamika i warunki – zaprezentujmy ją w formie pewnej metafory. Załóżmy, że poszukuję pewnego miejsca, i to poszukiwane miejsce, jest jednocześnie miejscem, w którym aktualnie się znajduję, a mimo tego, z

¹⁹⁰ *Surely the mind can seek only that which it knows. Its seeking can be only in the field of the known. And so as a result of seeking, the mind can find only that which it knows.*

jakiegoś tajemniczego powodu, nie mogę zauważyć tego prostego faktu. W jaki sposób mogę to zmienić? Intrygującym sposobem na przezwycięzenie tej osobliwej formy ignorancji, jest opuszczenie miejsca, w którym jestem i samodzielne przekonanie się, że moje poszukiwania nie mają żadnego sensu, ponieważ już znajdowałem się tam, gdzie powinienem. Moja podróż nie może się zakończyć i moja aspiracja nie może się wyczerpać, dopóki nie odwiedzę każdego zakamarka i nie dotrę do najdalszego możliwego punktu podróży. Tylko bowiem kiedy samodzielnie wyczerpię wszystkie możliwości i zrozumieć, że żadne miejsce, które odwiedziłem, nie było tym, którego pierwotnie poszukiwałem, mogę osiągnąć kres naszej podróży, jakim jest powrót do miejsca, z którego pierwotnie wyruszyłem. Cała droga, którą przeszedłem, miała sens tylko o tyle, o ile przy jej pomocy rozpoznałem, że to miejsce, z którego wyruszyłem i do którego ostatecznie powróciłem, od początku było prawdziwym celem moich poszukiwań i że od samego początku nie było żadnego innego miejsca, którego należało poszukiwać. Cytując poetę Thomasa S. Eliota (1963: 208)¹⁹¹: „Nie zaprzestaniemy poszukiwań| A końcem wszystkich naszych poszukiwań| Będzie dotarcie tam, gdzie je rozpoczęliśmy| I poznanie tego miejsca po raz pierwszy”. Problem polega na tym, że nie mogę „rozpoznać tego miejsca po raz pierwszy” jako miejsca, którego od samego początku poszukiwałem, dopóki na własnym przykładzie nie przekonam się o fałszywości każdej możliwej alternatywy.

W prezentowanym metaforycznym ujęciu, rozczarowanie wszelkimi formami duchowych starań, celujących w realizację wyobrazonego ideału, staje się warunkiem *sine qua non* wydarzenia transformującego. Dopiero bowiem w momencie ostatecznego rozczarowania i d e a możliwe jest odkrycie f a k t u . Oto w jaki sposób ten osobliwy stan ducha opisuje Krishnamurti:

Z pewnością musicie być zdruzgotani, zanim będziecie mogli znaleźć prawdę. Musicie znajdować się w stanie niepewności, całkowitej frustracji, bez możliwości ucieczki. Musicie skonfrontować się z nicością, pustką, bez bocznej drogi, którą możecie uciec. Tylko wtedy odkryjecie, co jest prawdą.¹⁹²

¹⁹¹ *We shall not cease from exploration| And the end of all our exploring| Will be to arrive where we started| And know the place for the first time.*

¹⁹² *But surely, you must be devastated before you can find truth; you must be in that state of uncertainty, complete frustration, without escape; you must be confronted with the void, the emptiness, without an avenue through which you can run away. Then only you will find what is truth.*

Wykład publiczny, mowa 6, Poona, 3 października 1948: <https://www.jkrishnamurti.org/content/poona-india-6th-public-talk-3rd-october-1948> (dostęp: 23.09.2024).

W podobnie dramatycznym tonie odnośnie do tej kwestii wypowiadał się U.G. Krishnamurti (Uppaluri Gopala *et al.*, 2002: 155):

Nie jesteście gotowi do zaakceptowania faktu, że musicie się poddać. Całkowite i pełne poddanie się. [...]. To stan beznadziei, który mówi, że nie ma wyjścia z sytuacji. Każdy ruch w dowolnym kierunku, w dowolnym wymiarze, na dowolnym poziomie, odciąga was od tego. Być może wtedy coś się wydarzy, tego nie wiemy. Ale nawet ta nadzieja, że coś się wydarzy, jest wciąż nadzieją.¹⁹³

Poniżej sprawdzimy, czy w nauczaniu Krishnamurtiego możemy odnaleźć ten sam sposób rozumienia duchowej podróży, który uprzednio wyabstrahowaliśmy z biografii U.G. Krishnamurtiego i który przedstawiliśmy w powyższej metaforze.

7.4. Cyrkularność w nauczaniu Jiddu Krishnamurtiego

W ocenie samego Krishnamurtiego całe jego nauczanie streszcza się do jednego zdania, które po raz pierwszy wypowiedział w roku 1929 w Holandii podczas rozwiązania Zakonu Gwiazdy. Zdanie, którym wtedy rozpoczął swoją słynną mowę, brzmiało: „Prawda to kraina bez dróg” (ang. *Truth is a pathless land*); (Jiddu w Burden, 1959: 277); (Jiddu w Jayakar, 1986: 78-81); (Jiddu *et al.*, 1996: 1); (Jiddu w Lutyens, 1997: 272). Owo stwierdzenie pozostało najbardziej zwięzłym ujęciem istoty całej jego filozofii, a dla nas stanowi najtrafniejsze ujęcie cyrkularnego modelu duchowej podróży. Oznacza ono, że paradoksalnie jedynie drogą konsekwentnej negacji wszelkich domniemyanych metod dotarcia do prawdy, możliwe jest jej odkrycie, ponieważ to: „[t]otalna negacją jest istotą tego, co pozytywne” (Jiddu, 1996: 258)¹⁹⁴. W tym apofatycznym sposobie rozumowania, prawda niejako „sama się odkrywa”, ale dopiero wtedy, kiedy wszelkie drogi prowadzące do jej odkrycia okazały się ślepyimi zaułkami, czyli kiedy rzeczywiście prawda, zgodnie ze stwierdzeniem Krishnamurtiego, okazała się „krainą bez dróg”. Celnie ten punkt widzenia oddaje Hillary Rodrigues w wykładnie z 2003 roku:

¹⁹³ So, you are not ready to accept the fact that you have to give up. A complete total surrender (...). It is a state of hopelessness which says that there is no way out of this situation. Any movement, in any direction, on any level, is taking you away from that. Maybe something can happen there, we don't know. But even that hope that something will happen is still a hope.

¹⁹⁴ Total negation is the essence of the positive.

[...] Być może wszystkie metody są potrzebne tylko po to, aby ujawnić ich daremność. [...] a więc być może metoda jest czymś, co robisz, aby móc porzucić wszelkie metody, aby uwolnić się od nich, aby z nich zrezygnować.¹⁹⁵

W tym ujęciu prawda możliwa jest do odkrycia nie wtedy, kiedy odnaleziona została właściwa droga, którą można sumiennie podążać aż do jej (tj. prawdy) odkrycia, ale właśnie wtedy, kiedy okazało się jasne, że każda możliwa droga do prawdy prowadzi jedynie do różnych form fałszu.

Pewne trudności interpretacyjne myśli Krishnamurtiego są związane z tym, że ten nieoczywisty i dość rewolucyjny sposób myślenia o duchowym rozwoju rzadko bywał wyrażany przez niego wprost, a jeśli już, to myśliciel artykułował go mimochodem, bez poświęcania mu zbyt wiele miejsca. Co więcej, nie zwracał on uwagi swoich słuchaczy bądź czytelników na to, że sformułowana została bardzo ważna myśl, której zrozumienie mogłoby zaoszczędzić im wielu późniejszych, niepotrzebnych frustracji. Jeden z takich znaczących momentów znajduje się w zapisie wykładu w New Delhi z roku 1960. Możemy odnaleźć w nim obszerny fragment, precyzyjnie formułujący cyrkularny model duchowego rozwoju. Przytoczmy go tutaj w całości:

Macie problem, a więc myślicie o nim, rozważacie go, martwicie się nim, wykorzystujecie wszelkie możliwe środki w granicach waszych myśli, aby go zrozumieć. W końcu mówicie do siebie: „Nic więcej nie mogę zrobić”. Nie ma nikogo, kto mógłby wam pomóc zrozumieć, żadnego guru, żadnej książki. Zostaliście z tym problemem sami i nie odnajdujecie już żadnego wyjścia. Po zagłębieniu się w problem, w pełni i do końca, zostawiacie go w spokoju. Wasze umysły nie są już zmartwione, nie rozwodzą się już nad tym problemem, nie mówią do siebie: „Muszę znaleźć odpowiedź”, więc wyciszacie się, czyż nie? I w tej ciszy znajdujecie odpowiedź [...]. A więc co to oznacza? Umysł, który w pełni wykorzystał swoją zdolność myślenia i doszedł do granicy wszystkich swoich myśli bez znalezienia odpowiedzi, właśnie wtedy się wycisza – nie przez

¹⁹⁵ (...) *Maybe all methods are necessary to reveal the futility of methods. (...) so maybe method is something you do to be able to relinquish methods to release methods to give it up.* Cytat z filmu na serwisie YouTube. Harshad Parekh. (2003). *Embracing the Unknown...Krishnamurti and Others- a talk by Hillary Rodriguez*, org. JK Study Circle (cytowany fragment znajduje się od minuty 01:24:10 do 01:25:00): https://www.youtube.com/watch?v=tdr-j2cVTlk&ab_channel=HarshadParekh (dostęp: 23.09.2024).

zniechęcenie, nie przez zmęczenie, nie poprzez stwierdzenia typu: „Będę cicho i dzięki temu znajdę odpowiedź”. Po zrobieniu wszystkiego, co było możliwe do zrobienia, aby znaleźć odpowiedź, umysł spontanicznie się wycisza. Wtedy pojawia się świadomość pozbawiona wyboru, bez żadnych żądań, świadomość, w której nie ma żadnego lęku [...].¹⁹⁶

Powyższy fragment doskonale streszcza istotę modelu cyrkularnego, w którym osiągnięcie rezultatu dokonuje się poprzez zrozumienie daremności metody, a nie jej realizację, jak wygląda to w bardziej zdroworozsądkowym modelu linearnym. Bez względu na to, czy chodzi o konkretny problem związany z życiem codziennym, czy o próbę ostatecznego rozwiązania problemu cierpienia poprzez całościową transformację człowieka, postulowany schemat pozostaje niezmienny. Krishnamurti streszcza go w następującej wypowiedzi pochodzącej z wykładu publicznego w Saanen z 1966 roku:

Jeśli nie mogę zrobić nic, na jakimkolwiek poziomie, w sprawie cierpienia, tak fizycznego, jak i psychologicznego, jeśli nie mogę nic z tym zrobić, [...] to jestem od tego całkowicie wolny. Dopiero gdy czuję, że mogę coś z tym zrobić, wtedy jestem uwikłany w to.¹⁹⁷

Powyższą regułę Krishnamurti demonstrował także na przykładzie konkretnych emocji, np. smutku. Tutaj również problem sprowadza się do wyczerpania możliwości zmiany zastanego stanu rzeczy. Smutek jest niemożliwy do zaakceptowania, a przez to również do zniesienia, tak długo, jak długo obecna jest nadzieja na to, że możliwa jest jakaś forma

¹⁹⁶ *You have a problem, and you think about it, argue with it, worry over it, you exercise every means within the limits of your thought to understand it. "Finally you say, I can do no more". There is nobody to help you to understand, no guru, no book. You are left with the problem, and there is no way out. Having inquired into the problem to the full-extent of your capacity, you leave it alone. Your mind is no longer worried, no longer tearing at the problem, no longer saying, "I must find an answer"; so it becomes quiet, does it not? And in that quietness you find the answer (...). Which means what? The mind has exercised fully its capacity to think, and has come to the edge of all thought without having found an answer; therefore it becomes quiet — not through weariness, not through fatigue, not by saying, "I will be quiet and thereby find the answer". Having already done everything possible to find the answer, the mind becomes spontaneously quiet. There is an awareness without choice, without any demand, an awareness in which there is no anxiety (...).* Wykład publiczny, mowa 6, New Delhi, 17 stycznia 1960: <https://jkrishnamurti.org/content/new-delhi-2nd-public-talk-17th-february-1960> (dostęp: 23.09.2024).

¹⁹⁷ *If I cannot do anything whatsoever, at whatever level it is, about suffering, physical as well as psychological suffering, if I can't do anything about it, (...) then I am totally free of it. It is only when I feel that I can do something about it that I am caught in it.* Wykład publiczny, Saanen, mowa 1, 10 lipca 1966: <https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-1-saanen-switzerland-10-july-1966> (dostęp: 23.09.2024).

ucieczki od niego. Dopiero kiedy wszelkie formy ucieczki zostaną wypróbowane i okażą się bezskuteczne, smutek wypala się sam z siebie. Oto relewantna w tym kontekście wypowiedź Krishnamurtiego pochodząca z jego mowy w Ojai z 1945 roku: „Kiedy pojawia się zrozumienie daremności wszystkich schronień i ucieczek, wówczas ten smutek stworzy niezbędny płomień, który sam go pochłonie”¹⁹⁸.

Przyjrzymy się teraz wypowiedziom filozofa ukazującym istotę modelu cyrkularnego w kontekście praktyki medytacji. W przypadku tradycyjnych, sformalizowanych form medytacji, zwykle zachęca się praktykującego do ciągłego wysiłku koncentracji uwagi na zalecanych obiektach. Jednak dla Krishnamurtiego (Jiddu & Patterson, 2019: 32) wysiłek koncentracji, jest jedynie źródłem konfliktu i niepotrzebnego napięcia:

Koncentracja to proces wykluczania. Mówisz uczniowi: „Nie patrz przez okno; zwróć uwagę na książkę”. On chce patrzeć [tam], ale zmusza się do patrzenia [tu], patrzenia na kartkę; więc pojawia się konflikt. Ten nieustanny wysiłek koncentracji to proces wykluczenia [...].¹⁹⁹

W ocenie filozofa prawdziwy wgląd przynoszący zrozumienie może pojawić się dopiero, kiedy wysiłek w celu podtrzymywania ciągłej uwagi zostaje porzucony i pojawia się spontaniczne rozluźnienie:

Jeśli ktoś przez minutę lub dwie jest całkowicie świadomy, a potem odpręża się i w tym rozluźnieniu spontanicznie obserwuje działania własnego umysłu, ten ktoś, w tej spontaniczności odkryje znacznie więcej niż w wysiłku ciągłego skupienia.²⁰⁰

¹⁹⁸ *So when there is understanding of the futility of refuge, of escape, then that very sorrow creates the necessary flame that will consume it.*

Wykład publiczny, mowa 6, Ojai, 1945: <https://www.jkrishnamurti.org/content/ojai-6th-public-talk-1945> (dostęp: 23.09.2024).

¹⁹⁹ *Concentration is a process of exclusion. You tell a student, “Don't look out of the window; pay attention to the book.” He wants to look out, but he forces himself to look, look at the page; so there is a conflict. This constant effort to concentrate is a process of exclusion (...).*

²⁰⁰ *If one is totally aware for a minute or two, and then relaxes, and in that relaxation spontaneously observes the operations of one's own mind, one will discover much more in that spontaneity than in the effort to watch continuously.*

Wykład publiczny, mowa 4, Bruksela, 23 czerwca 1956: <https://jkrishnamurti.org/content/brussels-belgium-4th-public-talk-23th-june-1956> (dostęp: 23.09.2024).

Podczas publicznego dialogu w Saanen z roku 1967, Krishnamurti, w rozmowie z anonimowym słuchaczem, opisał sposób, w jaki dochodzi do spontanicznego rozluźnienia poprzez zrozumienie daremności samokontemplacji umysłu i samokontroli myśli:

Krishnamurti: Uprośćmy to. Myśl ciągle goni swój własny ogon. I w końcu myśl mówi: „Jakże głupią rzeczą jest to, co robię” i właśnie wtedy myśl się zatrzymuje. Prawda? Co się wtedy dzieje? Pytający: Nie mogę jej zatrzymać. Krishnamurti: A więc dalej goń jej ogon. Pytający: Zatem myślenie dobiega końca, to wszystko, co wiemy. Krishnamurti: Jeśli zrobisz to sam, okaże się to bardzo proste. Myśl goniła swój własny ogon. Prawda? Teraz myśl zdaje sobie sprawę, jakie to głupie, dlatego się zatrzymuje.²⁰¹

Podobna myśl pojawiła się w następującej wymianie zdań pomiędzy Krishnamurtim i Mary Zimbalist (Zimbalist & Forbes, 2018: 31):

To przeszło w metaforę, w której szłam drogą, która prowadziła donikąd (myśl), a mimo to nie mogłam przestać iść (myśl nie mogła się zatrzymać). „W takim razie idź dalej”, powiedział [Krishnamurti]. „Dlaczego się zatrzymywać?”²⁰²

Co ciekawe, ten sam pogląd wyraził również U.G. Krishnamurti w swojej pierwszej i ostatniej mowie publicznej w Bangalore z 1972 roku:

Więc nie możesz nic zrobić z myśleniem. To jest wszystko, co mówię. Kiedy zdajesz sobie sprawę z absurdalności wszystkich swoich wysiłków, aby coś zrobić

²⁰¹ Krishnamurti: *Make it simple. Thought has been chasing its tail, over and over again. And thought says, 'what a silly thing I'm doing', and stops. Right? Then what takes place? Questioner: I cannot stop it, Sir. Krishnamurti: Then go on, chase the tail. Questioner: Sir, then thought comes to an end, that's all we know now. Krishnamurti: I'm showing you Sir; if you do it yourself, it's very simple. Thought has been chasing its own tail. Right? Now thought realizes how silly it is, therefore it stops.*

Publiczny dialog, rozmowa 4, Saanen, 5 sierpnia 1967: <https://www.jkrishnamurti.org/content/4th-public-dialogue-5th-august-1967> (dostęp: 23.09.2024).

²⁰² *It got into metaphore in which I was walking down a road that lead nowhere (thought) and nevertheless could not stop walking (thought cannot stop). "Then keep walking", he said. "Why stop?"*

z myśleniem [...], kiedy już nic nie możesz zrobić, kiedy zdajesz sobie z tego sprawę, że absolutnie nic z tym nie możesz zrobić, wtedy to [myślenie] znika.²⁰³

Widzimy zatem, że niezależnie od formy, jaką przyjmuje praktyka medytacji, jej metoda ma wartość tylko w takim zakresie, w jakim pozwala praktykującemu na uświadomienie sobie jej własnej daremności. Jak zauważył Krishnamurti w dialogu z Davidem Bohmem (Jiddu & Bohm, 1985: 110): „Więc jest tylko jedna rzecz i polega ona na odkryciu, że wszystko, co zrobiłem, było bezużyteczne – popioły!”²⁰⁴. Z kolei w innej rozmowie z Bohmem Krishnamurti (Jiddu & Bohm, 1985: 104) w jednym zdaniu streścił istotę modelu cyrkularnego, w którą możemy wpisać całe jego nauczanie (jak i biografię U. G. Krishnamurtiego): „Zrobiłem wszystko, co było do zrobienia, a na samym tego końcu, wciąż jestem na początku”²⁰⁵.

Spróbujmy w kilku punktach podsumować proces duchowego rozwoju w ujęciu cyrkularnym. Wiemy, że duchowy rozwój musi być definiowany przez cel, jaki adept sam przed sobą stawia lub jaki przed adeptem stawia duchowy autorytet. Jeżeli celem jest „świadomość pozbawiona wyboru” albo jakiś inny podobny stanu (np. zatrzymanie myślenia), to duchowa praktyka celuje w osiągnięcie tego właśnie stanu. Problem polega na tym, że to, do czego dąży adept, z konieczności, nie jest prawdziwym stanem, a jedynie wyobrażeniem prawdziwego stanu – skonstruowanym na bazie deklaracji duchowego autorytetu lub doktryny określonej tradycji. Wszelki wysiłek w kierunku osiągnięcia „świadomości pozbawionej wyboru” (albo innego podobnego ideału) nie celuje zatem w osiągnięcie faktycznego stanu „świadomości pozbawionej wyboru”, ale w mniemanie, jakie na temat tego stanu posiada wysilający się adept. Każdy taki wysiłek zwykle pociąga za sobą, indukowaną autosugestią, iluzję osiągnięcia wyobrażonego stanu, do którego usilnie dąży adept. Jednak nieważne jak bardzo niezwykle jest doświadczenie wynikające z autosugestii, w pewnym momencie zaczyna ono błędnać, aż w końcu ujawnia swoją kłamliwą naturę i samo z siebie znika. W teorii może się wydawać, że jedna taka próba powinna wystarczyć, aby ujawnić bezsensowność całego procesu, ale możemy zaryzykować twierdzenie, że w praktyce mamy do czynienia z całą dynamiką

²⁰³ *So, you can't do a thing about thought. That's all that I am saying. When you realize the absurdity of all your effort to do something about the thought (...) when you can't do anything, when you realize that you can't do a thing about it, it's not there).*

First and Last Public Talk – UG Krishnamurti [audio] (44:39-44:55): https://www.youtube.com/watch?v=tg0JeFlryoU&ab_channel=JayKrish (dostęp: 23.09.2024).

²⁰⁴ *So there is only one thing, and that is to discover that all that I have done is useless – ashes!*

²⁰⁵ *I have done all this. And at the end of it I am still back at the beginning.*

powracających „duchowych” przeżyć, indukowanych autosugestią i wynikających z zaangażowania w konkretne formy duchowej praktyki. Ta niefortunna sytuacja trwa aż do momentu, w którym każda, nawet najbardziej subtelna forma samooszustwa zostanie obnażona, a cały mechanizm zaangażowania w duchową praktykę zostanie przejrany jako to, czym w istocie jest, a więc jako generujący wyłącznie zakłamanie. Dopiero kiedy poszukujący spostrzeże, że to, do czego tak wytrwale dążył i to, co ze wszystkich sił pragnął urzeczywistnić, nie jest niczym więcej jak tylko projekcją jego wiedzy, którą przyjął z zewnątrz, dopiero wtedy może załamać się jego wiara w drogę, którą kroczył, praktykę, którą powziął oraz cel, do którego zmierzał.

W kontekście nauczania Krishnamurtiego ani transformacja, ani „świadomość pozbawiona wyboru”, ani żaden podobny stan, nie może być osiągnięta przy pomocy świadomego i celowego działania. Jednocześnie poszukujący nie może zrobić właściwie nic innego jak tylko się wysilać. Nawet próba zatrzymania wysiłku, byłaby formą subtelного, zawołowanego wysiłku. Z naszej analizy wynika, że jedyne co poszukujący może w tej sytuacji zrobić i na co *de facto* jest skazany, to wciąż kroczyć w błędnym kierunku, w bezsensownej duchowej pielgrzymce, której nie sposób ukończyć inaczej, jak tylko z niej rezygnując. Jednak ta rezygnacja może dokonać się jedynie w stanie absolutnego zmęczenia i ostatecznego rozczarowania. Tylko wtedy może nastąpić spontaniczne uwalnianie się od poszukiwania duchowego oświecenia lub wewnętrznej przemiany, stanowiących ostateczny filar, na jakim opiera się iluzja istnienia jaźni.

7.5. Model cyrkularny i przeciw-mem

Trzeba zaznaczyć, że choć pojęcie przeciw-memu, które wprowadziliśmy w rozdziale trzecim, oraz model cyrkularny mogą być traktowane oddzielnie, to ostatecznie dotyczą one natury i dynamiki tego samego procesu. Przyjrzyjmy się temu, w jaki sposób te dwie hipotezy łączą się ze sobą.

W kontekście rozważań dokonanych w rozdziale trzecim rozwój duchowy należy rozumieć jako rodzaj specyficznej aktywności inicjowanej przez przeciw-mem transformacji, polegającej na negacji wpływu wiedzy kulturowej (memów i mempleksów) na organizm. Model cyrkularny pozwala z kolei na conceptualizację nieoczywistej dynamiki tego procesu, którego ostatecznym kresem jest samonegacja przeciw-memu.

Jeśli organizm odznacza się niezbędnymi przymiotami, wtedy na końcu procesu rozwoju duchowego przeciw-mem ma szansę dokonać swojego samozniszczenia, tym samym ostatecznie uwalniając organizm od wpływu wiedzy kulturowej, której sam jest częścią. Samozniszczenie przeciw-memu następuje w momencie uświadomienia absolutnej niemożliwości osiągnięcia transformacji na drodze świadomego wysiłku (inicjowanego przez sam przeciw-mem) i tym samym uwolnienia organizmu od idei transformacji. Cała struktura psychologiczna odpowiedzialna za podtrzymywanie „Ja” jednostki uwikłanej w dążenie do transformacji (czyli tzw. memoida) rozpada się w momencie nieodwracalnego zatrzymania i porzucenia tego ostatecznego celowego dążenia.

Idea transformacji jest właśnie dlatego przeciw-memem, ponieważ pomimo swojej ogromnej mocy oddziaływania, jest ona ostatecznie niemożliwą do zrealizowania ideą i niczym więcej. Choć sama w sobie ma ogromną moc opanowania człowiekiem i kompletnego przechwycenia jego działania, to ostatecznie nie może się ona samourzeczywistnić. Kiedy w wyniku usilnych prób, absolutna niemożność samourzeczywistnienia przeciw-memu staje się zupełnie transparentna dla poszukującego, tak że żaden dodatkowy ruch w kierunku realizacji tego celu nie jest już dłużej możliwy, wtedy następuje zatrzymanie całego procesu i samozniszczenie przeciw-memu. Konsekwencją tego samozniszczenia jest uwolnienie organizmu od wpływu selfpleksu.

Cała trudność w zrozumieniu i konceptualizacji tego procesu polega więc na trudności w zrozumieniu jego paradoksalności, a więc tego, że samozniszczenie idei transformacji, poprzez niemożność jej samourzeczywistnienia, jest *de facto* jej jedynym, prawdziwym samourzeczywistnieniem. Model cyrkularny jest jedynym modelem, przy pomocy którego ten proces może być w sensownie opisany i rozumiany, ponieważ tylko w nim początek rozwoju duchowego tożsamy jest z jego kresem, co oznacza, że porażka tożsama jest z sukcesem, a samozniszczenie tożsame jest z samourzeczywistnieniem.

7.6. Potencjalne trudności

W zaproponowanym powyżej modelu obecna jest pewna istotna trudność wynikająca z przyjętych założeń. O ile konkretne formy, jakie przybierają praktyki duchowe, często zmieniają się z czasem, a nawet znikają ze świadomości praktykującego, to jednak nie można tego samego powiedzieć o samym fakcie zaangażowania w duchowość jako taką.

Nie ma nic kontrowersyjnego w stwierdzeniu, że wielu poszukiwaczy duchowej transformacji nigdy nie było w stanie uwolnić się od zaangażowania w swoje poszukiwania, niezależnie od tego, jak bardzo byli zaangażowani w różne praktyki duchowe. Możemy więc domniemywać, że zaangażowanie w duchowość – rozumiane jako rozwinięcie mechanizmu poszukiwania opisanego w rozdziale czwartym – może reprodukować się w nieskończoność, przyjmując coraz różniejsze formy. Zatrzymanie tego procesu musiałoby być wydarzeniem rewolucyjnym i jakościowo odbiegającym od zwyczajnego rozczarowania kolejnymi formami praktyki duchowej, które często pojawia się po jakimś czasie.

Jak wielokrotnie wspominał Krishnamurti (Jiddu & Lutyens, 1969: 70); (Jiddu, 1975: 26, 132-133, 269-270); (Jiddu & Rajagopal, 1997: 8), taka rewolucyjna zmiana nie może być zależna od upływu czasu. W świetle przyjętych założeń absurdalne byłoby również twierdzenie o konieczności dokonania przez poszukiwacza wewnętrznej przemiany jakichś dodatkowych, szczególnych wysiłków przyspieszających ten proces, ponieważ w modelu cyrkularnym poszukujący nie ma innego wyjścia, jak tylko, od samego początku, wysilać się najbardziej jak jest to możliwe. Oznacza to, że jedynym sensownym wyjaśnieniem faktu, że pewne jednostki wydają się osiągać autentyczną transformację, podczas gdy inne nie, wydaje się odwołanie do zwykłego przypadku.

Idąc tym tokiem rozumowania, musielibyśmy przyjąć, że tylko nieliczni, genetycznie uprzywilejowani nadludzie, cechujący się wyjątkowym poziomem szczerości, wewnętrznej integracji i inteligencji, są zdolni do wyzwolenia się z błędnego koła duchowych poszukiwań i odkrycia ostatecznej prawdy. Mielibyśmy w takim przypadku do czynienia z koincydencją rzadkiej, wrodzonej predyspozycji i szczególnych warunków życia, czego konsekwencją byłoby spontaniczne wykształcenie niezbędnych atrybutów usposabiających do transformacji.

Jeżeli tego rodzaju determinizm byłby naszym ostatnim słowem, oznaczałoby to, że naszą analizę wieńczy pogląd, zgodnie z którym genetycznie uprzywilejowana kasta ma niezbędne warunki do osiągnięcia transformacji, właściwie już od samego poczęcia, a reszta ludzkości skazana jest na błędzenie, bez względu na podjętą aktywność lub jej brak. Ta odpowiedź nie jest jednak zadowalająca w kontekście nauczania Krishnamurtiego, dlatego, że wszelka forma predestynacji dzieląca ludzkość na elitę wybrańców i bezwartościowe masy, wydaje się sprzeczna z egalitarnym duchem nauczania filozofa, gdyż jak stwierdza myśliciel: „Jeśli jest to tylko dla nielicznych, to

nie jest to nic warte”²⁰⁶. Oczywiście możemy założyć, że problem tkwi w egalitarystycznej retoryce Krishnamurtiego, a nie w naszym modelu. Byłaby to interpretacja zakładająca, że prawdziwie poglądy Krishnamurtiego różniły się od tych, które deklarował w swoich mowach publicznych. W takim wypadku musielibyśmy założyć istnienie przynajmniej dwóch poziomów, na których komunikował się Krishnamurti, co jest kontrowersyjną hipotezą, idącą w kontrze do publicznych deklaracji samego myśliciela. Istnieją jednak pewne przesłanki, czyniące tę hipotezę w jakimś stopniu możliwą, a nawet prawdopodobną. Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej, ponieważ rzuca ona dodatkowe światło na interesującą różnicę pomiędzy obydwoma Krishnamurtimi.

7.7. Zasadnicza różnica pomiędzy Krishnamurtimi

Powyższe rozważania stanowią ważny pretekst, aby zastanowić się nad intrygującym pytaniem o różnicę pomiędzy oboma Krishnamurtimi. Skoro bowiem w powyższych rozważaniach starałem się wykazać, że obydwaj myśliciele w gruncie rzeczy zgadzają się ze sobą w tak wielu zasadniczych kwestiach, to gdzie leży przyczyna powszechnego przekonania, o tak dużej różnicy ich poglądów odnośnie wielu kwestii? W mojej ocenie prawdziwa różnica między nimi przejawia się przede wszystkim w ich stylu bycia oraz w sposobie mówienia o swoich przemianach, który był diametralnie różny.

U.G. Krishnamurti nie pozostawiał żadnych nieudomówień, bezpośrednio prezentując swoją redukcjonistyczną wizję. Odrzucał niezależność i realność pojęć używanych w dyskursach filozoficzno-religijnych, samemu używając ich w uproszczonej formie i wyłącznie w celach komunikacji. Z kolei w przypadku starszego Krishnamurtiego mamy do czynienia z przedstawieniem w gruncie rzeczy tej samej wizji, ale w bardziej zawoalowanej formie i przy jednoczesnym posiłkowaniu się popularnym żargonem psychologicznym. Starszy Krishnamurti nie odrzucał realności popularnych pojęć z taką mocą, jak robił to U.G. Krishnamurti, a zamiast tego wskazywał na ich głęboką współzależność. W końcowym etapie analizy, kiedy ostateczną logiczną konsekwencją owej współzależności staje się zlewanie ze sobą znaczeń rozmaitych pojęć, dochodzimy ostatecznie do podobnej sytuacji, do jakiej doprowadza nas redukcjonizm

²⁰⁶ *If it is for the few, it's not worth it.*

Sesja pytań i odpowiedzi, Brockwood Park, sesja 2, 30 sierpnia 1979:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/2nd-question-answer-meeting-24> (dostęp: 23.09.2024).

U.G. Krishnamurtiego, czyli punktu, w którym wszystko sprowadza się – a przynajmniej przejawia taką tendencję – do jednego najbardziej fundamentalnego znaczenia.

Aby pozostać zrozumiałym dla większości swoich odbiorców, sposób, w jaki starszy Krishnamurti opisywał sposób działania organizmu i aparatu poznawczego uwikłanego w iluzję istnienia jaźni, musiał do jakiegoś stopnia korespondować z intuicją zwykłego człowieka, ponieważ do takich ludzi w większości przypadków się zwracał. Z tego powodu myśliciel mógł ukrywać swoje najbardziej radykalne tezy i dawać im wyraz tylko w bardziej prywatnych okolicznościach np. w osobistych rozmowach z bardziej obiecującymi odbiorcami jego nauk. Możemy założyć, że filozof starał się przemawiać do słuchaczy niejako z ich poziomu i właśnie dlatego zmuszony był instrumentalnie (nad)używać redundantnych pojęć i zastępowalnych teorii, po to, aby w konsekwencji poprowadzić swoich słuchaczy do wyzwolenia się od ich (tj. tych pojęć i teorii) zgubnego wpływu i pomóc im wznieść się na „wyższy”, niekonceptualny poziom.

Argument przemawiający za słusznością powyższego poglądu pojawia się we fragmencie książki biograficznej o U.G. Krishnamurtim, zatytułowanej *The Other Side of Belief*, gdzie autor Mukunda Rao (2005: 81) przytacza domniemaną wymianę zdań, pomiędzy starszym Krishnamurtim oraz U.G. Krishnamurtim. W trakcie tej rozmowy starszy Krishnamurti w zasadzie przyznaje się do elitarystycznego podejścia, jakie w rzeczywistości przejawiał w stosunku do słuchaczy swoich nauk oraz wyjawia powód, dla którego zdarzało mu się ukrywać swoje prawdziwe, radykalne poglądy. Ze względu na znaczenie tej rozmowy, jej opis jest wart przytoczenia w całości:

Tak więc na spotkaniu następnego dnia, kiedy JK mówił o podświadomych i nieświadomych stanach umysłu, UG dość szorstko mu przerwał: „Proszę pana, nie widzę w sobie żadnego umysłu, nie mówiąc nawet o podświadomym umyśle czy nieświadomym umyśle. Więc dlaczego w ogóle mówi Pan o tych stanach?” Ta wypowiedź była zupełnie nieoczekiwana i szokująca. Nikt w ten sposób nie zwracał się do nauczyciela świata. Pomimo tego JK cicho odpowiedział: „Proszę pana, dla pana i dla mnie nie ma czegoś takiego jak podświadomy umysł lub nieświadomy umysł, ale ja używam tych określeń dla tych ludzi...” Oczywiście miał na myśli pozostałych uczestników zgromadzenia.²⁰⁷

²⁰⁷ So then, at the next day's meeting, when JK talked about subconscious and unconscious states of mind, UG interrupted rather brusquely, 'Sir, I don't see any mind in me, let alone a subconscious or unconscious mind. So why are you talking to me about these states?' This was totally unexpected and shocking. Nobody

Według Mukundy Rao powyższa wymiana zdań powinna mieć miejsce w roku 1953 w Madras, dwa dni po czwartej mowie publicznej Krishnamurtiego z 13 grudnia. Niestety, żadne z dostępnych internetowych repozytoriów nie zawiera mowy Krishnamurtiego z 15 grudnia, a następna mowa publiczna w Madras z roku 1953, czyli mowa publiczna numer 5, odbyła się 19 grudnia. Oznacza to, że mamy tutaj do czynienia z dwoma możliwościami. Pierwszą z nich jest to, że prezentowana informacja jest fałszywa, a o autora tej pomyłki (albo kłamstwa) należy posądzać, albo U.G. Krishnamurtiego, albo autorów jego biografii, czyli Mukundę Rao oraz Mahesha Bhatta (1992: 48), który powielił tę relację w swojej książce *U.G. Krishnamurti: A Life*. Drugą możliwością jest to, że do rozmowy doszło w kuluarach podczas zamkniętych spotkań, które zdarzały się bardzo często po publicznych przemówieniach Krishnamurtiego. W tym drugim przypadku mamy do czynienia wyłącznie z głosem jednej ze stron, co może budzić uzasadnione wątpliwości co do autentyczności i wierności przekazu powyższej rozmowy.

Jeżeli mimo wszystko powyższy fragment jest autentyczny, to stanowi on ważny argument przemawiający za przyjęciem hipotezy o istnieniu co najmniej dwóch poziomów, na jakich komunikował się starszy Krishnamurti. Pierwszy z tych poziomów skierowany był do zwykłych ludzi i odwoływanie się wyłącznie do niego prowadzi do poważnych trudności z systematyzacją i zrozumieniem treści jego nauczania. Drugi przeznaczony był dla nielicznych, bardziej obiecujących odbiorców, w stosunku do których filozof mógł pozwolić sobie na większą bezpośredniość w komunikowaniu swoich idei, często kłócących się z potocznymi intuicjami. Być może na tym drugim poziomie treść nauczania Krishnamurtiego może być bardziej zbliżona do radykalnych poglądów U.G. Krishnamurtiego.

Na zakończenie zadajmy sobie pytanie, co mogło być przyczyną takiego sposobu działania? Dlaczego Krishnamurti pomimo swoich deklaracji, zdawał się coś ukrywać przed odbiorcami swoich nauk? Odpowiedź może być związana z jego dość skomplikowaną i osobliwą wizją siebie jako nauczyciela świata. U.G. Krishnamurti w jednej ze swoich licznych rozmów, bezpośrednio dostępnych w Internecie, stwierdził z pełnym przekonaniem, że „[...] on [czyli Krishnamurti] nigdy, przenigdy nie uwolnił się

spoke to a world teacher that way. Nevertheless, JK answered quietly, 'Sir, for you and me there is no such thing as a subconscious or unconscious mind. But I am using these terms for those people ...' He obviously meant the others in the gathering.

od tożsamości nauczyciela świata”²⁰⁸. Teza ta wydaje się kontrowersyjna, biorąc pod uwagę biografię starszego Krishnamurtiego oraz jego deklaratywne odrzucenie dawnej teozoficznej tożsamości. Jednak za jej zasadnością przemawia ważna praca Aryela Sanata *The Inner Life of Krishnamurti: Private Passion and Perennial Wisdom*, w której autor (Sanat, 1999: 203-205, 261-263) argumentuje, powołując się na liczne materiały źródłowe, że Krishnamurti nigdy nie przestał myśleć o sobie jako o nauczycielu świata i przez całe swoje dorosłe życie postrzegał samego siebie jako wielkiego wyzwoliciela i piewcę absolutnej wolności. Co więcej, w swojej książce *An Uncommon Collaboration: David Bohm and J. Krishnamurti* autor David E. Moody (2017: 99) przytacza nieprzychylną opinie fizyka teoretycznego Davida Bohma²⁰⁹ na temat Krishnamurtiego. Bohm w jednym z prywatnych listów stwierdza, że Krishnamurti wciąż wierzył, że jest nauczycielem świata, a jego sposób zachowania pozostawał sprzeczny z jego własnym nauczaniem. Resztki wątpliwości co do prawdziwości tej tezy rozwiewa ważna książka *Krishnamurti: Preparing to Leave*, w której autor Scott Forbes (2018: 40) stwierdza, że Krishnamurti, pod koniec swojego życia, wprost wyznał mu, że uważa się za nauczyciela świata. Właśnie z powodu uznawania się za nauczyciela świata, Krishnamurti mógł bez większych oporów modyfikować swój przekaz oraz swoje nauczanie w zależności od tego do kogo przemawiał, ponieważ nade wszystko interesowała go realizacja swojego powołania, jakim było wyzwolenie ludzkości, a niekoniecznie wewnętrzna ścisłość wywodu.

Jest to opinia nieprzychylna Krishnamurtiemu, ponieważ ukazuje go jako osobę, która jest gotowa manipulować odbiorcami swojego nauczania, jeśli tylko uzna, że zachodzi taka potrzeba. Być może Krishnamurti nie miał innej możliwości, ponieważ w przeciwnym wypadku prawie nikt nie byłby w stanie zrozumieć jego hermetycznego i wysoce abstrakcyjnego języka. Pamiętajmy jednak, że nawet jeśli zgodzimy się z takim wyjaśnieniem, to wciąż nie możemy sensownie odrzucić przekonania o tym, że myśl Krishnamurtiego zawiera w sobie sprzeczności, których nie sposób wyjaśnić inaczej, jak tylko odwołując się do niedoskonałości przekazu samego Krishnamurtiego.

²⁰⁸ (...) *he never never freed himself from the world teacher business*. U.G. Krishnamurti talks about Krishnamurti (00:00-00:07): https://www.youtube.com/watch?v=YxrjGMuAEIk&ab_channel=sadsaccc (dostęp: 23.09.2024).

²⁰⁹ David Bohm (1917-1992) był bliskim współpracownikiem Oppenheimera i Einsteina, a poza tym interesował się Krishnamurtim i jego nauczaniem. Przeprowadził on z Krishnamurtim szereg rozmów wydanych następnie w postaci książek takich jak cytowane w niniejszej pracy *The Ending of Time* (1985) oraz *The limits of Thought* (1999).

8 ANALIZA PORÓWNAWCZA MYŚLI JIDDU KRISHNAMURTIEGO I WYBRANYCH STAROŻYTNYCH SYSTEMÓW SOTERIOLOGICZNYCH

Analiza porównawcza nauczania Krishnamurtiego i wschodnich systemów soteriologicznych była już podejmowana przez takich badaczy jak Robert Powell (Vas, 1971: 166-169), Carlos Suares (1971: 123-124), Ravindra K. Shrigy (1977: 48, 122, 201, 210), Dinesh Chandra Mathur (1984: 91-92, 96-97, 100), Rene W. Weber (1986: 224-225), Susanga Weerapurma (1988: 13), Alan Hunter (1988: 3, 79, 126), Peter Washington (1993: 365-366), Arundhati Sardesai (1996: 459, 461-462, 465), Hillary Rodrigues (2001: 181-196), Roshen Dalal (2020: 213, 322-323), Yuri V. Prokopchuk (2021: 426, 428, 430-431, 433, 440-441), Shai Tubali (2023: 117, 119, 215-235) i wielu innych. Zwracali oni uwagę na podobieństwa i różnice pomiędzy nauczaniem Krishnamurtiego a dwoma najpopularniejszymi na Zachodzie tradycjami wschodnimi, jakimi są hinduizm oraz buddyzm. W przypadku hinduizmu dominującym nurtem, z którym nauczanie Krishnamurtiego bywało porównywane, była wedanta²¹⁰. W przypadku buddyzmu porównania skupiały się głównie na podobieństwach z mahajanistyczną tradycją japońskiego zenu²¹¹.

Nasze rozważania rozpoczniemy od wykazania powinowactwa głównych idei ortodoksyjnej myśli bramińskiej w interpretacji wedanty oraz myśli Krishnamurtiego w teozoficznym okresie jego życia, jak również najwcześniejszym okresie jego niezależnej działalności. Skupimy się zwłaszcza na problematycznej kwestii postulatów istnienia tego, co w dalszym wywodzie będziemy określać terminem boskiego absolutu lub podstawy bytu, który to postulat powracał w nauczaniu Krishnamurtiego i do dziś stanowi źródło wielu kontrowersji.

Jednak głównym przedmiotem naszego zainteresowania w tym rozdziale, będzie kwestia podobieństw i różnic między wybranymi elementami nauczania Krishnamurtiego a ideami buddyjskimi. Ponadto dokonamy analizy porównawczej wybranych elementów nauczania Krishnamurtiego z ideami obecnymi w tradycjach japońskiego buddyzmu zen oraz chińskiego buddyzmu chan. Dzięki temu zestawieniu możliwe stanie się,

²¹⁰ Zob. Shringy (1977: 201, 203), Weber (1986: 225), Hunter (1988: 3, 79, 126), Rodrigues (2001: 182-183), Williams (2004: 396-397, 405, 412, 469), Rodrigues (2007: 86).

²¹¹ Zob. Linssen (1958: 236-251), Burden (1959: 280), Vas (1971: 166-169), Bouchard (1984: 91-100), Washington (1993: 329), Maxwell (1994: 57, 62-66, 71), Sanat (1999: 58), Kabat-Zinn (2005: 261-262), Rodrigues (2007: 86, 93, 98-99), Shah & Shah (2008: 74), Prokopchuk (2021: 426), Tubali (2023: 13, 146, 158, 162-164, 195, 203).

przynajmniej częściowe, przewyciężenie pewnej istotnej różnicy, która wydaje się występować pomiędzy tradycją buddyzmu oraz nauczaniem Krishnamurtiego.

8.1. Krishnamurti a myśl bramińska

Czas pomiędzy rozwiązaniem Zakonu Gwiazdy w 1929 roku aż do wybuchu drugiej wojny światowej w roku 1939 wyznacza wczesny okres niezależnej działalności Krishnamurtiego. Jak wynika z rozmowy między Krishnamurtem, Mary Zimbalist oraz Mary Lutyens z roku 1979 (Lutyens, 2003: 234); (Zimbalist & Forbes, 2018: 578), był to pod wieloma względami okres przejściowy, w którym filozof wciąż pozostawał pod silnym wpływem teozoficznej terminologii, pomimo deklarowanego odrzucenia teozoficznych dogmatów.

Badaczem, który poświęcił szczególnie dużo uwagi temu okresowi działalności Krishnamurtiego był Ravindra K. Shrigy. W swojej pracy *J. Krishnamurti: A Systematic Study* wydanej w roku 1977 (a więc jeszcze za życia Krishnamurtiego), Shringy (1977: 52-58) wskazał, że myśl Krishnamurtiego z jego wczesnego okresu była silnie inspirowana doktryną teozoficzną, a zwłaszcza specyficzną teozoficzną interpretacją hinduizmu, ze szczególnym uwzględnieniem tradycji wedanty. Idąc za sugestią Christine Williams (2004: 514), możemy domniemywać, że Krishnamurti prawdopodobnie nie studiował klasycznych tekstów wedanty, tylko zapoznał się z zawartymi w nich ideami za pośrednictwem teozofów. Niemniej, jak zauważył Rodrigues (2001: 182), we wczesnym okresie działalności filozofa często pojawiały się elementy typowe dla tej tradycji religijno-filozoficznej, choć prawdopodobnie należałoby mówić raczej o wpływach popularnej i uproszczonej filozofii Upanisad niż wedanty w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Główne podobieństwo wczesnej myśli Krishnamurtiego oraz filozofii Upanisad dotyczy postulatu fundamentalnej tożsamości pomiędzy duszą jednostkową (sansk. *jīva*; *ātman*; *jivātman*) oraz absolutną, pozbawioną charakterystyk boską jednią (sansk. *nirguna brahman*). W tym ujęciu rozwój duchowy rozumiany jest jako oczyszczenie jednostkowej jaźni z warstw fałszywej, uwarunkowanej tożsamości, tak aby na samym końcu tego procesu odkryć ostateczną jedność jaźni jednostkowej i Jaźni uniwersalnej. We wczesnym okresie swojej działalności Krishnamurti rozumiał transformację właśnie jako urzeczywistnienie tej tożsamości. Owa uniwersalna, boska Jaźń określana była przez Krishnamurtiego na różne sposoby, jednak zawsze podkreślał on jej odwieczność i

niezmiennność, stojącą w opozycji do temporalnej i ewolucyjnej natury jaźni jednostkowej. Dobrym przykładem tej tendencji w myśli wczesnego Krishnamurtiego jest następujący fragment mowy wygłoszonej w Eerde w 1929 roku:

Jeśli spojrzycie na siebie, to zobaczycie – a dotyczy to każdego z was – jeśli spojrzycie w głąb siebie, to zobaczycie, że istnieje zmienne „ja” i niezmiennie „ja” [...]. Jeśli spojrzycie w głąb siebie, zobaczycie, że istnieje zmienna, nigdy się niezatrzymująca i stale różnicująca się jaźń. Czyż nie jest tak? Jest też jednocześnie jaźń, która jest stała, niezmienna, pewna, spokojna i bezpieczna [...]. Zatem są te dwie rzeczy i troską każdego z nas jest przekształcenie zmiennego „ja”, zmiennej jaźni, w niezmienną, nieruchomą, wszystko zachowującą [ang. *all-conserving*] Jaźń.²¹²

Shringy zauważa (1977: 57), że rozróżnienie pomiędzy jaźnią zmienną i niezmienną, nie występuje w późniejszym okresie działalności Krishnamurtiego, kiedy filozof zaczął negatywnie oceniać tego typu przekonania (Jiddu & Lutyens, 1991: 12). Warto jednak zauważyć, że pewne bezpośrednie odniesienia do specyficznie pojmowanej wedanty zaczęły ponownie pojawiać się w późniejszych wypowiedziach Krishnamurtiego. Przykładem tego jest fragment rozmowy z wedantyjskim uczonym Swamim Venkatesanandą (1921-1982) z 1969 roku, w której Krishnamurti stwierdził, że prawdziwa wedanta oznacza „koniec wiedzy”²¹³, co właściwie streszcza zasadniczą myśl całego jego nauczania (patrz rozdział drugi i trzeci niniejszej pracy). Dokładnie ten sam sposób rozumienia tego słowa odnajdujemy w rozmowie z fizykiem teoretycznym Davidem Bohmem (Jiddu & Bohm, 1985: 98) oraz w autorecenzji „Notatnika” (ang. *Notebook*) autorstwa samego Krishnamurti (1976: 1). W późnym okresie swojej działalności Krishnamurti powrócił także do rozważań odnośnie istnienia swoiście

²¹² *If you look at yourselves, you will see that this applies to each one of you. If you look within yourselves, you will see that there is the changeable "I" and the changeless "I" (...). If you look within yourselves, you will see that there is the changeable, the never still, and the constantly varying self. Isn't that so? Then there is at the same time the self, which is constant, changeless, certain, calm, assured (...). So, there are these two, and it is the concern of each one therefore to make the changeable "I", the changeable self, into the changeless, still, all-conserving Self.*

Wczesne pisma, Eerde, Holandia, 1929: <https://etresoi.ch/krishnamurti/early/krishnamurti-23.html> (dostęp: 23.09.2024).

²¹³ Rozmowa ze Swami Venkatesananda, dialog 2, Gstaad, Switzerland, 26 lipca 1969: <https://www.jkrishnamurti.org/content/can-one-experience-infinite> (dostęp: 23.09.2024).

pojmowanego Absolutu-Umysłu. Pisze o tym Patrick Maxwell w artykule *The Enigma of Krishnamurti* (1994: 59):

Innym interesującym rozwojem sytuacji jest to, że pod koniec swojego życia Krishnamurti najwyraźniej szczególnie zainteresował się tematem uniwersalnego Umysłu, a także „podstawą wszelkiego istnienia”, która jest „początkiem i końcem wszystkiego”.²¹⁴

Maxwell (1994: 59) sugeruje, że to prawdopodobnie wpływ Bohma spowodował, że Krishnamurti ponownie zaczął mówić o „podstawie wszelkiego istnienia” albo „uniwersalnym Umyśle”. Źródłem informacji na ten temat jest książka *The Ending of Time*, stanowiąca zapis rozmowy pomiędzy Bohmem i Krishnamurtim. Oto jedna z zawrtych w niej wypowiedzi Krishnamurtiego (Jiddu & Bohm, 1985: 51):

Założmy, że mówisz, że taka podstawa istnieje, tak jak ja to powiedziałem poprzedniego dnia. Następne pytanie brzmi: jaki ma ona związek z człowiekiem? I człowiek z nią? Jak można ją odkryć, dowiedzieć się lub dotknąć – jeśli podstawa w ogóle istnieje? [...]. Jak możesz pokazać, że podstawa istnieje? Tak terminami naukowymi, jak i w znaczeniu odczucia, niewerbalnej komunikacji?²¹⁵

Widzimy zatem, że nawet w późniejszej aktywności Krishnamurtiego mamy do czynienia z postulowaniem istnienia czegoś w rodzaju Podstawy (wszelkiego istnienia) lub (uniwersalnego) Umysłu. Różnica pomiędzy wczesnym i późnym okresem sprowadza się do porzucenia pojęcia Jaźni (wiecznej, uniwersalnej, boskiej itd.), jako pojęcia adekwatnie opisującego ową transcendentálną rzeczywistość. Zamiast tego, filozof używał pojęć Umysłu (ang. *Mind*) i Podstawy (ang. *Ground*).

Może się wydawać, że postulat istnienia ostatecznej rzeczywistości albo boskiego absolutu znika w jakiś tajemniczy sposób ze średniego okresu działalności filozofa, jednak nie jest to prawdą. Rozważania odnośnie podstawy bytu pojawiały się także w tym

²¹⁴ Another interesting development is that towards the end of his life, Krishnamurti appears to have developed a special interest in the theme of universal Mind, and also in the 'ground of all being', which is 'the beginning and ending of everything'.

²¹⁵ Suppose you say this ground exists, as I said the other day. Then the next question is: what relationship has that to man? And man to it? How would one discover, or find out, or touch it – if the ground exists at all? (...). How would you show that the ground exists? In scientific terms, as well as the feeling of it, the non-verbal communication of it?

okresie. Różnica polega na tym, że koncepcja ta były obecna jedynie *implicite* w rozważaniach Krishnamurtiego. Filozof unikał używania pojęć pokroju uniwersalnej Jaźni lub Umysłu, a zamiast tego preferował bardziej zawoalowane i poetyckie określenia takie jak „Inność” (ang. *Otherness*); (Hunter, 1988: 75-76); (Jiddu, 2003: 43, 61-62, 69, 84); (Williams, 2004: 412); (Lee, 2021, 105-106), Błogosławieństwo (ang. *Benediction*); (Moody, 2017: 181); (Jiddu, 2003: 17, 28, 30, 33-34); (Moody, 2017: 181), Radość (ang. *Joy*); (Jiddu, 2004: 92) lub Miłość (ang. *Love*); (Jiddu & Lutyens, 1969: 87); (Jiddu, 2003: 102-103, 106, 109, 125) i wielu podobnych (Maxwell, 1994: 73-75); (Forbes, 2018: 40 przyp. 11, 280 przyp. 45). Warto tutaj zauważyć, że Scott H. Forbes (2018: 24, 32, 64, 236) zwraca uwagę na osobliwe określenie „duży K” (ang. *big K*) albo „większy K” (ang. *bigger K*), jakiego filozof używał na określenie czegoś w rodzaju transcendentnego absolutu, z którym miał mieć podobno ciągły kontakt i z którym, jak się wydaje, miał być w pewnym sensie lub wymiarze tożsamy.

Eksploracja tego zagadnienia może doprowadzić nas do konstatacji, że w przypadku Krishnamurtiego mamy do czynienia z kolejnym mistykiem, komunikującym jakąś „wieczystą” (ang. *perennial*) naukę o domniemanym monistycznym fundamencie rzeczywistości, skrywającym się pod warstwami fałszywych zjawisk. Danish Chadra Mathur (1984: 98) zadał w tym kontekście następujące pytanie:

Jeśli Krishnamurti przyznaje, że istnieje Jedno Ostateczne Źródło wszystkiego, co jest, to czy wobec tego, jego stanowisko nie jest bliskie stanowisku Upanisad, które uznawały, że tym źródłem jest Brahman?²¹⁶

Odpowiedź na to pytanie wydaje się pozytywna, a wskazuje na to treść wydanego w roku 1976 „Notatnika” (ang. *Notebook*) napisanego bezpośrednio przez samego Krishnamurtiego. Książka ta jest opisem niezwyklej stanów świadomości, jakich myśliciel miał doświadczyć przy różnych okazjach w latach 1961-1962. Jest to pozycja, w której autor siłą rzeczy portretuje samego siebie jako mistyka mającego bezpośredni kontakt z jakimś wyższym, transcendentnym porządkiem.

Wygląda więc na to, co słusznie uwypuklił Rohit Mehta (2002: 468), że w nauczaniu Krishnamurtiego od zawsze funkcjonował jakiś nieredukowalny komponent „pozytywności”, a to oznacza, że jego myśl nie była w pełni negatywna. Pozostaje to

²¹⁶ *If Krishnamurti is admitting here that there is One Ultimate Source of all that there is, does not his position come close to that of the Upanishads which declared that source to be Brahman?*

jednym z najbardziej problematycznych aspektów filozofii Krishnamurtiego, ponieważ stawia go to w kontrze do wielokrotnie deklarowanej przez niego samego agnostycznej postawy (Jayakar, 1986: 422); (Jiddu, 1972: 180) i przez to czyni jego myśl wewnętrznie sprzeczną.

Jak widzimy, pośredni, a czasami bezpośredni wpływ na myśl Krishnamurtiego miały idee, które można określić jako zbliżone z ortodoksyjnym nurtem braminizmu, interpretowanym z pozycji wedanty. Wpływ ten jest zauważalny, w większym lub mniejszym stopniu, we wszystkich okresach działalności indyjskiego myśliciela. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu.

8.1.1. Krytyczna analiza krishnamurtiańskiej koncepcji absolutu

Poniżej podejmę próbę oceny czy poglądy Krishnamurtiego na temat transformacji, mogą być zinterpretowane czysto negatywnie, pomimo istnienia odniesień filozofa do specyficznego pojmowanego absolutu. W tym celu przywołam hipotezę, którą sformułowałem na końcu rozdziału siódmego, w którym zwróciłem uwagę na prawdopodobieństwo istnienia co najmniej dwóch sposobów komunikowania pewnych treści przez Krishnamurtiego.

Idea dwóch poziomów przekazu jest kojarzona przede wszystkim z tradycją buddyjską, w której osiągnęła ona szczególnie istotne znaczenie. Podział na dwa sposoby buddyjskiego nauczania w zwięzłej formie opisuje Krzysztof Jakubczak (2010: 163-165):

[...] Budda nauczał na dwa sposoby: albo wprost, bezpośrednio – wówczas jego nauki powinny być przyjmowane dosłownie, gdyż posiadają jasne, dosł. ‘wywiedzione’ znaczenie (*nītārtha*); albo pośrednio, używając analogii (*dr̥ṣṭanta*; CS III, 51) i konwencjonalnych określeń – wówczas jego nauki wymagają interpretacji, gdyż ich znaczenie jest skryte, dosł. ‘powinno zostać wywiedzione’ (*neyārtha*). Pogląd ten pozostaje własnością wszystkich szkół, a jego geneza sięga samych początków filozofii buddyjskiej, czego świadectwo znaleźć można w kanonie palijskim.

Opisany powyżej pogląd, odnośnie podziału nauk Buddy, był w zmienionej formie obecny także w ramach teozofii. Wpływała w kręgach teozoficznych książka Alfreda P.

Sinnetta *Esoteric Buddhism* z roku 1889, zawierała argumenty na rzecz tezy, jakoby Budda posiadał cały wachlarz ezoterycznych nauk, których nauczał tylko najbardziej zaawansowanych adeptów, podczas gdy słuchaczy o pośledniejszych zdolnościach pozostawiał jedynie z bardziej podstawowymi pouczeniami moralnymi. Jak podkreśla Sinnett (1889: 43-44):

Buddyzm jest przede wszystkim religią, która cieszyła się podwójną egzystencją od samego początku swojego pojawienia się na świecie. Prawdziwe wewnętrzne znaczenie tej doktryny pozostawało ukryte przed niewtajemniczonymi uczniami, podczas gdy zewnętrzne nauki oferowały tłumom jedynie kodeks nauk moralnych i zawoalowaną literaturę symboliczną, sugerującą jednak istnienie wiedzy [tajemnej] w tle.²¹⁷

Należy zauważyć, że podział oryginalnych nauk Buddy, na te, które Budda przekazywał w sposób jasny i te, których znaczenie jest ukryte i powinno zostać wywiedzione, nie pokrywa się z powyższym teozoficznym podziałem na nauki egzoteryczne i ezoteryczne. Wskazuje na to fragment z *Mahāparinibbāna Suttā* (DN 16/ ii 72), w którym Budda zaznacza: „Nauczałem Dhammy, Anando, nie czyniąc «wnętrza» i «zewnątrza». Tahtagata nie ma «pięści nauczyciela»” (tłum. za Walshe, 1995: 245)²¹⁸. Określenie „pięść nauczyciela” (pali. *ācariyamuttī*) oznacza ukrywanie sekretnego ezoterycznego nauczania przed niewtajemniczonymi, co Budda *explicite* neguje w przytoczonym fragmencie. Mimo że pogląd Sinnetta był zapewne jego własną autorską interpretacją buddyjskiego poglądu o istnieniu nauk wyłożonych wprost i tych, których znaczenie należy wydedukować, to nie zmienia to faktu, że jego interpretacja, przez wzgląd na jego wpływową pozycję w Towarzystwie, musiała mieć silny wpływ na sposób myślenia współczesnych mu teozofów, a co za tym idzie także na Krishnamurtiego.

Skoro Krishnamurti, z powodu swoich teozoficznych afiliacji, musiał znać nauki Buddy²¹⁹ oraz jego wczesne rozumienie tych nauk musiało być silnie zdeterminowane teozoficzną interpretacją Sinnetta, to uprawniona wydaje się hipoteza, zgodnie z którą

²¹⁷ *Buddhism, above all, is a religion which has enjoyed a dual existence from the very beginning of its introduction to the world. The real inner meaning of its doctrines has been kept back from uninitiated students, while the outer teachings have merely presented the multitude with a code of moral lessons, and a veiled symbolical literature, hinting at the existence of knowledge in the background.*

²¹⁸ DN 16/ii.100: *desito, ānanda, mayā dhammo anantaram abāhiraṃ karitvā. natthānanda, tathāgatassa dhammesu ācariyamuttī.*

²¹⁹ Zob. Dalal (2020: 79).

również w swoim stylu nauczania Krishnamurti mógł inspirować się specyficzną, teozoficzną ideą podwójnego nauczania Buddy. Oznaczałoby to, że wbrew temu, co twierdził lama Lobsang Tenzin (Mendizza & Sandhong, 2017: 16), Krishnamurti jednak wyróżniał w swoim nauczaniu treści o wartości prowizorycznej oraz te o wartości absolutnej. W tym kontekście oznacza to, że nauka o istnieniu uniwersalnego umysłu może być przez nas uznana za naukę prowizoryczną dostosowaną do poślednich zdolności przeciętnego słuchacza. Przyjrzyjmy się kilku tropom, które wskazują na taką nieoczywistą interpretację.

W mahajanistycznej *Mahāparinirvāṇa Sutra* znajduje się interesujący fragment, w którym Budda stwierdza, że doktryna beżażniowości (sansk. *anātman*) była tylko przejściową, prowizoryczną nauką mającą na celu uwolnienie uczniów od egoistycznych skłonności, a prawdziwą, absolutną nauką jest ta o Naturze Buddy (sansk. *tathāgatagarbha*) jako podstawie i esencji wszystkiego, co istnieje (tłum. za Blum, 2013: 228-229):

Tak jak w tej przypowieści o kobiecie, która posmarowała swoją pierś gorzkim aromatem, aby pomóc swojemu dziecku, w podobny sposób Tathagata wyjaśnił, że wszystkie dharmy są bez jaźni, aby [doprowadzić swoich wyznawców] do kultuwowania pustki. I tak jak kobieta przywołała swoje dziecko dopiero po umyciu piersi, ponieważ chciała wznowić karmienie, tak i ja wybieram teraz ten szczególny moment, aby objaśnić *tathāgatagarbhę*.²²⁰

Na końcu artykułu *Buddha-nature, Critical Buddhism, and Early Chan* Robert H. Sharf (2017: 140), odnosząc się do powyższego fragmentu, sugeruje odmienną interpretację, zgodnie z którą równie dobrze to doktryna Natury Buddy mogłaby być w rzeczywistości prowizoryczną nauką mającą uchronić uczniów przed trudną do przyjęcia ostateczną prawdą o beżażniowości (sansk. *anātman*) oraz pustce (sansk. *śūnyatā*) zjawisk. Taka interpretacja wydaje się przekonująca od strony psychologicznej. Zgodnie z nią Budda oszczędziłby swoim uczniom przedwczesnej konfrontacji z traumatyczną prawdą o absolutnej negacji, która – jako budząca skojarzenia z nihilizmem i odwołująca od

²²⁰ *Just as in this parable of the woman who smeared her breast with bitter flavor in order to help her child, in like manner the Tathagata explained that dharmas are all without self in order to (lead his followers to) cultivate emptiness. And just as the woman called her child only after washing her breasts because she wanted him to resume feeding, I also choose this particular moment now to expound the *tathāgatagarbha*.*

buddyjskiej drogi środka (sansk. *madhyamāpratipada*) – mogłaby skutkować zniechęceniem do powzięcia wymagających ascetycznych i medytacyjnych praktyk²²¹.

Podobny punkt widzenia w odniesieniu do doktryny o Naturze Buddy, rozumianej jako zręczny środek, przedstawia Jarosław Zapart (2013: 179-180):

W sutrze *Laṅkāvatāra bodhisattwa Mahāmati* pyta Buddę, dlaczego nadaje on zarodkowi tathagaty pozytywne cechy, podobne do tych, które posiada atman-brahman, mimo iż uznaje ten zarodek za tożsamy z pustą, pozbawioną cech takością. Budda odpowiada, że tathagatagarbha jest środkiem użytym, by nauczać Dharma tych, którzy błędnie interpretują prawdy o anatmanie i pustce. Buddowie i bodhisattwowie, poznawszy sekrety doktryny, wiedzą, że tathagatagarbha jest pusta, pozbawiona własnej natury, ale posiadając mądrość i poręczne środki, pomagają czującym istotom pokonać strach przed nauką o anatmanie, wyposażając tathagatagarbhę w pozytywne atrybuty (aśūnya-tathāgatagarbha).

Powyższe ujęcie zasadniczo zgadza się ze sposobem, w jaki Natura Buddy była rozumiana w szkole Hongzhou chińskiego buddyzmu chan. Badacz buddyzmu chan Youru Wang w swojej książce *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism* (2003a: 28, 54) oraz w artykule *Reification and Deconstruction of Buddha Nature in Chinese Chan* (2003b: 81), zwraca uwagę, że rozwój doktrynalny we wczesnym buddyzmie chan był w głównej mierze napędzany poprzez spór pomiędzy tendencją do reifikacji lub metafizycznej apropiacji (ang. *metaphysical appropriation*) terminu Natury Buddy a dążeniem do dekonstrukcji takiego logocentrycznego sposobu myślenia. Metafizyczna apropiacja polega według Wanga (2003a: 28) na procesie ontologizacji i sakralizacji pojęcia, które wcześniej miało charakter wyłącznie soteriologiczno-pragmatyczny i pełniło funkcję fikcji o charakterze konwencjonalnym. Wang (2003a: 76) dowodzi, że w szkole Hongzhou termin „Natura Buddy” nie był rozumiany jako określenie monistyczno-immanentnego absolutu lub transcendentalnego punktu odniesienia, ale przeciwnie, był uznawany za zręczne określenie ostatecznej prawdy o tym, że taki absolut lub ostateczny punkt odniesienia, istniejący poza lub ponad

²²¹ Sue Hamilton (2010: 121), zaświadcza o istnieniu podobnego punktu widzenia, który możemy odnaleźć wśród buddyjskich myślicieli związanych ze szkołą „tylko umysłu” (sansk. *citta-mātra*), według których nauka o pustce „[...] odwraca uwagę od właściwej praktyki ukierunkowanej na zrozumienie medytacyjnych stanów, które prowadzą do wyzwającego wglądu”.

światem zmiany i nietrwałości, jest absurdem. Ujmując to inaczej, Natura Buddy jest nazwą ostatecznej rzeczywistości, która charakteryzuje się brakiem absolutu, a nie jego obecnością. Według tego ujęcia Natura Buddy istnieje jedynie jako swego rodzaju „rewers” świata ciągłej zmiany i nietrwałości, który nie powinien być zamykany w skończonym ciągu metafizycznych twierdzeń (Wang, 2003a: 78).

Odnosząc powyższą interpretację do problematyki absolutu w myśli Krishnamurtiego, możemy zinterpretować jego koncepcję „Jaźni uniwersalnej”, jako naukę o charakterze prowizorycznym. Według tej interpretacji, pojęcia o charakterze pozytywnym, takie jak „Inność” (ang. *Otherness*), „Błogosławieństwo” (ang. *Benediction*) „Radość” (ang. *Joy*) oraz „Miłość” (ang. *Love*), były używane przez Krishnamurtiego jako rodzaj poetyckiej metafory opisującej stan pozbawiony zbędnego neurotycznego napięcia, a nie jako określenie realnie istniejącej metafizycznej podstawy bytu. Być może ten poetycki sposób mówienia służył Krishnamurtiemu jako użyteczne narzędzie do zachęcania swoich słuchaczy, aby ci przewyżczyli swoje własne uwarunkowania. W tym ujęciu Krishnamurti mógłby używać koncepcji Absolutu-Umysłu jako „zręcznego środka” (sansk. *upāya kauśalya*) kusząc swoich słuchaczy możliwością odkrycia jakiejś wielkiej tajemnicy „Inności” lub „Miłości” na końcu drogi duchowej i tym samym zapewniając motywację od wstąpienia na nią. Poniższa wypowiedź Krishnamurtiego z wczesnego okresu jego twórczości wydaje się reprezentować właśnie takie podejście:

Dzielę jaźń na wieczną i progresywną [temporalną] wyłącznie w celu wyjaśnienia, ale nie przekładajcie tego na jakieś inne słowa i nie róbcie z tego teorii, dogmatu, ani skomplikowanego systemu, bo tym samym zniszczycie to, czego szukacie.²²²

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że ze względu na niedostatecznie systematyczny i jednoznaczny charakter nauczania Krishnamurtiego, możliwe są też inne interpretacje podjętego zagadnienia. Hipoteza, zgodnie z którą katafatyczne sformułowania filozofa rzeczywiście implikują istnienie boskiego absolutu lub podstawy bytu, również posiada solidne uzasadnienie w materiałach źródłowych²²³. Mimo wszystko sądzę, że trudno w

²²² *I am dividing the self into the eternal and the progressive purely for explanation, but do not translate it into other words and make a theory, a dogma, a complicated system out of it, and thereby destroy what you are seeking.* Wczesne pisma, Ommen, Holland, 1929: <https://o-meditation.com/2009/11/10/that-now-which-is-the-harmony-of-reason-and-love-j-krishnamurti/> (dostęp: 23.09.2024).

²²³ Zob. Jayakar (1986: 416-417, 423), Hunter (1988: 75-76), Creedon (2017: 66-67), Forbes (2018: 153).

tej materii nie zgodzić się z następującą opinią Patricka Maxwella (1994: 77), który stwierdził: „Znacznie bardziej preferuję radykalnego, obrazoburczego JK, niż JK, który urzeczywistnił Boga i który był chroniony i nadzorowany przez jakieś tajemnicze «Inne»”.²²⁴

Fakt, że odwołaliśmy się do buddyzmu w celu reinterpretacji dość istotnego elementu nauczania Krishnamurtiego, nie powinien wzbudzać zaskoczenia. Jak słusznie zauważył Hillary Rodrigues (2007: 86), buddyzm jest zdecydowanie bliższy nauczaniu Krishnamurtiego, niż klasyczna myśl bramińska. Z tego też powodu w dalszej części niniejszego rozdziału skupię się właśnie na tej tradycji, gdyż, jak będę próbował dowodzić, można w niej odnaleźć zaskakująco dużo elementów pokrewnych nauczaniu Krishnamurtiego.

8.2. Budda w nauczaniu późnego Krishnamurtiego

Zgodnie z naukami teozofów, Krishnamurti miał być bezpośrednim następcą Buddy w swojej roli nauczyciela świata. Trudno więc wyobrazić sobie, żeby niedoszły następca Buddy nie miał choćby powierzchownej znajomości myśli buddyjskiej, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę wpływy Towarzystwa Teozoficznego, którego doktryna w znacznym stopniu nawiązywała do buddyzmu. A jednak filozof przez cały okres swojego nauczania manifestował, przynajmniej na zewnątrz, wyraźną niechęć w stosunku do wiedzy książkowej traktującej o kwestiach religii i duchowości (Lutyens, 2003: 67); (Williams, 2004: 208). Oto jeden z wielu przykładów tego typu deklaracji odwołujących się do buddyzmu: „Mam nadzieję, że nie uzna mnie Pan za zuchwałego lub lekceważącego w stosunku do tego, co powiedział Budda. Osobiście nie czytałem żadnej z tych rzeczy. Nie chcę niczego o tym czytać”²²⁵. Wbrew temu i podobnym stwierdzeniom nietrudno jednak odnaleźć świadectwa wskazujące na coś zupełnie odmiennego, czyli na fascynację postacią Buddy, jak i względnie dobrą znajomość jego nauczania²²⁶.

²²⁴ *I much prefer the radical, iconoclastic JK to the God-realized JK who was protected and watched over by some mysterious Other.*

²²⁵ *Sir, I hope you don't think me impudent or irreverent to what the Buddha said. I personally haven't read any of these things. I don't want to read a thing about all this.*

Rozmowa z buddyjskimi uczonymi, dyskusja 2, Brockwood Park, 23 czerwca 1978: <https://www.jkrishnamurti.org/content/there-state-mind-without-self> (dostęp: 23.09.2024).

²²⁶ Zob. Lutyens (1975: 114, 156, 164), Jayakar (1986: 64, 228), Hunter (1988: 21), Dalal (2020: 79).

Tekstem, który zaświadcza o tej fascynacji, jest obszerny fragment poematu *The Immortal Friend* z roku 1928, który Krishnamurti miał napisać w przypiływie mistycznej ekstazy i w którym *explicite* wskazuje na postać Buddy jako najważniejszego spośród nauczycieli ludzkości. Oto stosowny fragment poematu (Jiddu, 1928: 9-10):

Jak wschodnia bryza| Która nagle wylania się do istnienia| I uspokaja zmęczony świat,| Tam przede mną| Siedzący ze skrzyżowanymi nogami,| Tak jak zna Go świat| W swoich żółtych szatach,| prosty i wspaniały,| Nauczyciel Nauczycieli.| Patrząc na mnie,| Bez ruchu siedziała ta Potężna Istota.| Spojrzałem i spuściłem głowę.| Moje ciało pokłoniło się samo z siebie.| To jedno spojrzenie| Ukazało stan postępu tego świata,| Ukazało ogromną odległość między tym światem| I największym z jego Nauczycieli.| Jak mało [ten świat] rozumiał,| A jak dużo On mu dał.| Jak radośnie wzbił się w górę,| Uciekając od narodzin i śmierci.| Od jego tyranii i zaplątanego koła.| Oświecenie osiągnięte,| On dał światu,| tak jak daje kwiat| Swój zapach,| Prawdę.| Kiedy spojrzałem| Na święte stopy, które kiedyś stąpały po szczęśliwych| Pisakach Indii,| Moje serce wylało z siebie swoje oddanie,| Nieograniczony i niezgłębiony,| Swobodny i bez wysiłku.²²⁷

Przypomnijmy, że powyższy poemat został napisany w roku 1928, a więc w tym samym roku, w którym zakończyć miał się „proces” Krishnamurtiego oraz na rok przed rozwiązaniem Zakonu Gwiazdy i trzy lata po śmierci jego młodszego brata Jiddu Nityanandy. Oznacza to, że mamy tutaj już do czynienia z 33-letnim Krishnamurtim, który powoli wybija się na niezależność i samodzielność intelektualną. Biorąc to pod uwagę, trudno traktować buddyjskie inspiracje w *The Immortal Friend* jedynie jako rezultat wpływu teozofów.

Co więcej, w roku 1924 Krishnamurti napisał interesujący felieton do marcowego wydania teozoficznego periodyku *The Herald of The Star*. Dzielił się w nim swoim zachwytem nad indyjsko-helleńską rzeźbą głowy Buddy z rejonu Gandhary z okresu I-

²²⁷ *As the Eastern breeze| That suddenly springs into being| And calms the weary world,| There in front of me| Seated cross-legged,| As the world knows Him| In His yellow robes, simple and magnificent,| Was the Teacher of Teachers.| Looking at me,| Motionless the Mighty Being sat.| I looked and bowed my head.| My body bent forward of itself.| That one look| Showed the progress of the world,| Showed the immense distance between the world| And the greatest of its Teachers.| How little it understood,| And how much He gave.| How joyously He soared,| Escaping from birth and death,| From its tyranny and entangling wheel.| Enlightenment attained,| He gave to the world, as the flower gives| Its scent,| The Truth.| As I looked| At the sacred feet that once trod the happy| Dust of India,| My heart poured forth its devotion,| Limitless and unfathomable,| Without restraint and without effort.*

III wieku n. e. jaką miał okazję podziwiać w Muzeum Sztuk Pięknych w Bostonie (ang. *Museum of Fine Arts in Boston*). Oto zapis jego egzaltacji (Jiddu, 1924: 94-96):

Byłem w szoku, prawie odrętwiałem, zarówno emocjonalnie, jak i fizycznie, a wszystko przez mały posąg Buddy, dyskretnie umieszczony w cichym kącie w bostońskim Muzeum Sztuk Pięknych. [...] Nie sposób powstrzymać łez, które napływają ci do oczu, bo jesteś z Buddą i rodzi się w tobie ta miłość, którą tylko ON może wzbudzić.²²⁸

Warto w tym kontekście przytoczyć jeszcze fragment z rozmowy, w której Krishnamurti dał wyraz swojemu uznaniu dla postaci Buddy (Jiddu w Coleman, 1971: 52):

„Ponieważ nie wyznajesz żadnej z ustanowionych religii” – zapytałem – „który z wielkich przywódców religijnych najbardziej zbliżył się do nauczania o ostatecznej prawdzie i jej realizacji?” „Och, Budda”, odpowiedział Krishnamurti bez wahania i nieco ku mojemu zdziwieniu. Spodziewałem się, że wspomni o jednym z indyjskich bogów albo nawet o Chrystusie. „Budda był bliżej fundamentalnych prawd i faktów życia niż ktokolwiek inny”.²²⁹

Warto zauważyć, że fascynacja postacią Buddy występuje u Krishnamurtiego nie tylko w deklaracjach z lat młodości, ale znajduje odzwierciedlenie także w jego nauczaniu, na co zwracało już uwagę wielu badaczy (Jiddu *et al.* & Skitt, 2003: 3-6). Dla przykładu przyjaciel Krishnamurtiego, słynny pisarz i filozof Aldous Huxley (1894-1963), porównał słuchanie jego wykładów do słuchania mów samego Buddy (Jayakar, 1986: 92); (Williams, 2004: 339). Z kolei religioznawca Hillary Rodrigues (2007: 96) w artykule *An Instance of Dependent Origination: Are Krishnamurti's Teachings Buddhadharma?* posunął się do stwierdzenia, że na wielu poziomach: „[...] nauczanie

²²⁸ *I was so stuck, almost numbed, both emotionally and physically, by a small statue of the Lord Buddha unobtrusively placed in a quiet corner of the Boston Museum of Fine Arts. (...) You cannot stifle the tears that come to your eyes for you are with the Buddha, and there is born in you that love which HE alone can evoke.*

²²⁹ *“Since you don’t follow any of the established religions”, I asked, “which of the great religious leaders came closest to teaching and realizing the ultimate truth?” “Oh, the Buddha” replied Krishnamurti without hesitation and somewhat to my astonishment. I had expected him to mention one of the Indian gods or even Christ. “The Buddha comes closer to the basic truths and facts of life than any other”.*

Krishnamurtiego może być traktowane jak *buddhavadana* albo *buddhadharma*²³⁰ oraz że (Rodrigues, 2007: 96): „[...] nauczanie Krishnamurtiego wystarczająco przypomina nauczanie Buddy, żeby być uznanym za dharma”²³¹. Również filozof Achyut Patwardhan posunął się do stwierdzenia, że nauczanie Krishnamurtiego powinno być rozumiane jako swoisty przypis lub komentarz do nauczania Buddy (Patwardhan w Padmanabhan, 2016: 151). Podobny pogląd podzielał cytowany już przez nas tybetański lama Lobsang Tenzin, znany jako piąty Samdhong Rinpoche, o czym świadczy następująca wypowiedź (Mendizza & Samdhong, 2017: 16):

Kiedy Budda przemawia z absolutnej perspektywy, to osobiście nie odnajduję żadnej różnicy pomiędzy nauczaniem Krishnajiego oraz nauczaniem Buddy o Pradźniaparamicie albo o absolutnej prawdzie.²³²

Hipoteza o znajomości nauk Buddy przez Krishnamurtiego wydaje się znajdować swoje potwierdzenie w stosunkowo słabo znanej, krótkiej, ale intrygującej autorecenzji „Notatnika” (ang. *Notebook*), napisanej przez samego filozofa²³³. Powstała ona w 1976 roku w efekcie niezadowolenia Krishnamurtiego z recenzji, jaką „Notatnik” otrzymał w prasie. Ta osobliwa autorecenzja była pewnego rodzaju żartem, ponieważ Krishnamurti próbował wczuć się w rolę kompetentnego recenzenta, który potrafiłby trafnie uchwycić przekaz zawarty w „Notatniku”. W trakcie dyktowania autorecenzji myśliciel miał być podobno w doskonałym humorze i całe przedsięwzięcie traktował z dużą lekkością. Nie jest to informacja bez znaczenia, ponieważ w żartach często odkrywamy się bardziej niż w normalnych sytuacjach i być może właśnie dlatego, że sam Krishnamurti traktował własną recenzję swojej książki jako żart, to mógł sobie pozwolić na powiedzenie kilku słów więcej niż zwykle. W związku z tym, w przeciwieństwie do zamiarów samego Krishnamurtiego, powinniśmy potraktować ten tekst z pełną powagą.

²³⁰ (...) *Krishnamurti's teachings may be regarded as buddhavadana or buddhadharma.*

²³¹ (...) *Krishnamurti's teachings do have enough resonance with the Buddha's teachings to be regarded as dharma.*

²³² *When Buddha speaks of the absolute, I personally do not find any difference with Krishnaji's teachings and Buddha's teachings of the Prajnaparamita or the absolute truth.*

²³³ Autorecenzja Krishnamurtiego nigdy nie została opublikowana w całości. Jej fragmenty obecne są w drugim tomie biografii Krishnamurtiego autorstwa Mary Lutynnes (2003: 212-213), a oryginał tekstu, z którego skanu skorzystałem, znajduje się w archiwum *Krishnamurti Foundation Trust* w Brockwood Park.

Autorecenzja stanowi streszczenie głównych tez zawartych w „Notatniku”, ale zawiera ponadto kilka interesujących fragmentów odnoszących się do buddyzmu i hinduizmu. Oto jeden z takich fragmentów (Jiddu, 1976: 1):

Każdy, kto chce napisać recenzję tego rodzaju książki, musi mieć znaczną wiedzę na temat hinduistycznej ekspresji urzeczywistnienia prawdy [ang. *Hindu expression of the realization of truth*] i dogłębnie poznać buddyzm. Jednym z wielkich nauczycieli buddyzmu był Nagardżuna, który nauczał drogi całkowitej negacji. Buddyzm został podzielony na dwie odrębne szkoły, Północną i Południową – Mahajanę oraz Hinajanę, czyli Therawadę. Wydaje mi się, że Krishnamurti jest znacznie bliższy Buddzie i wykracza poza Nagardżunę [ang. *and beyond Nagarjuna*], niż, jak się wydaje, hinduistycznej ekspresji prawdy. Wydaje mi się, że Notatnik Krishnamurtiego wykracza poza Upaniszady i Wedantę.²³⁴

Krishnamurti nie tylko wskazuje na buddyzm jako swoją inspirację, ale przywołuje wielkiego buddyjskiego filozofa Nagardżunę, co może sugerować, że to tradycję madhjamaki, z jej centralną koncepcją poczwórnej negacji (sank. *catuṣkoṭi*), uważał za najbliższą swojego własnego nauczania. Nie powinno nas to dziwić, zważywszy na to jak wielu badaczy zwracało już uwagę na podobieństwo pomiędzy filozofią Nagardżuny a myślą Krishnamurtiego²³⁵.

W interpretacji madhjamaki buddyzm jawi się jako „tradycja negująca wszelką tradycję”, a jej ściśle negatywny przekaz, zasadza się na dekonstrukcji wszelkich pozytywnych poglądów dotyczących natury rzeczywistości (Garfield, 1995: 212-215, 265, 307, 352-359). Ta interpretacja zgadzałaby się z istotą nauczania Krishnamurtiego (Jiddu, 1976: 2), którą streścił on w kolejnym fragmencie swojej autorecenzji:

²³⁴ *Anyone who wishes to write a review of a book of this kind must have considerable knowledge of Hindu expression of the realization of truth and have explored deeply into Buddhism. One of the great teachers of Buddhism was Nagarjuna who taught total negation. Buddhism has been broken up into two separate schools, the North and the South-Mahayana and Hinayana which is Theravada. It seems to me that Krishnamurti is much closer to the Buddha and beyond Nagarjuna than perhaps to the Hindu expression of truth. Krishnamurti's Notebook appears to me to go beyond the Upanishads and Vedanta.*

²³⁵ Zob. Jayakar (1986: 205, 435-436), Sanat (1999: 23, 108-109, 249-250), Rodrigues (2007: 93), Moolayil (2014: 82-83), Jiddu & Jayakar (2016: 264-265), Creedon (2017: 116), Mendizza & Samdhong (2017: 83, 127, 169).

Tradycja trzyma w takim uścisku umysł, że wydaje się, iż niewielu wymknie się jej mackom i sędzę, że właśnie w tym miejscu zaczyna Krishnamurti. Nieustannie twierdzi, że wolność jest pierwszym i ostatnim krokiem. Tradycjoniści utrzymują, że do osiągnięcia wolności konieczny jest wysoce zdyscyplinowany umysł: najpierw bądź niewolnikiem, a potem będziesz wolny. Dla Krishnamurtiego najważniejszą rzeczą, co powtarzał we wszystkich swoich rozmowach i dialogach, jest to, że musi istnieć wolność obserwacji; nie jakaś wolność ideologiczna, ale wolność od wiedzy i doświadczenia zdobytego wczoraj.²³⁶

Choć może wydać się to zaskakujące, to obecna *implicite* w autorecenzji sugestia Krishnamurtiego odnośnie podobieństw pomiędzy madhjamaką oraz oryginalnymi naukami Buddy nie jest bezzasadna. Potwierdza to artykuł Luisa O. Gómeza *Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon*. Gómez wysuwa w nim hipotezę o daleko idącym pokrewieństwie pewnych idei obecnych w Mulamadhyamakakarice (sansk. *Mūlamadhyamakakārikā*) Nagardżuny oraz w uważanej za jedną z najwcześniejszych partii Nikajów Attakawagdze (pali. *Aṭṭhakavagga*). Gómez (1976: 153) podsumowuje swoją hipotezę w następujący sposób:

Zatem pomimo różnic i trudności, o których mowa powyżej, zarówno *Mādhyamaka* i *Aṭṭha* należą do tego samego typu tradycji buddyjskiej, jeśli chodzi o wartość poglądów i funkcji myślenia pojęciowego. Jest to ten sam typ, do którego należą takie tradycje jak Chan i który charakteryzuje się odrzuceniem *wszelkich poglądów*: z poglądów nie rezygnuje się w imię posiadania właściwych poglądów, to co należy odrzucić to przywiązanie do poglądów [jako takich].²³⁷

²³⁶ Tradition has such a strong grip on the mind that few seem to escape its tentacles and I think this is where Krishnamurti begins. He constantly asserts that freedom is the first and last step. The traditionalists maintain that a highly disciplined mind is necessary for freedom: be a slave first and afterwards you will be free. To Krishnamurti what seems the most important thing, and he had repeated this in all his talks and dialogues, is that there must be freedom to observe, not some ideological freedom but freedom from the very knowledge and experience which has been acquired yesterday.

²³⁷ Thus, in spite of the differences and difficulties outlined above, the *Mādhyamaka* and the *Aṭṭha* both belong to the same type of Buddhist tradition with regard to the value of views and the function of conceptual thought. This is the same type to which such traditions as the Ch'an belong, and which is characterized by the rejection of all views: views are not given up for the sake of right views, what is to be abandoned is attachment to views.

Gómez sugeruje, że również buddyzm chan reprezentuje ten sam typ buddyzmu, jaki prezentuje wczesnobuddyjska *Aṭṭhakavagga* oraz *Mulamadhjamakakarikā* Nagardżuny. Być może powinniśmy zatem zastanowić się, czy chan, podobnie jak wczesny buddyzm i filozofia Nagardżuny, może wykazywać jakieś znaczące pokrewieństwo z nauczaniem Krishnamurtiego? Istotny w tym kontekście jest następujący fragment przywołanej autorecenzji, w którym myśliciel (Jiddu, 1976: 3), pisząc o sobie w trzeciej osobie, podsumowuje swoje poglądy odnośnie relacji pomiędzy medytacją a wysiłkiem:

Według niego medytacja nigdy nie może być czymś świadomym i można zauważyć, że jest ku temu powód. Jeśli medytuje się celowo, z celową intencją, wtedy świadomość trwa z całą jej treścią.²³⁸

W buddyzmie chan bez trudu odnajdziemy podobną negatywną ewaluację wysiłku i dążenia do określonego celu w praktyce medytacji, co wskazuje na istotne podobieństwo tej tradycji buddyzmu z nauczaniem Krishnamurtiego. Wrócimy jeszcze do tego zagadnienia w ostatniej części niniejszego rozdziału.

Jak widzimy, nawet powierzchowna analiza autorecenzji Krishnamurtiego sugeruje obecność kilku znaczących podobieństw pomiędzy niektórymi formami buddyzmu i jego własnym nauczaniem. Pochylmy się nad zbieżnościami pomiędzy myślą Krishnamurtiego a najbardziej podstawowymi założeniami głównego nurtu buddyzmu.

8.2.1. Dharma Krishnamurtiego

Najważniejsze podobieństwo pomiędzy myślą Krishnamurtiego a głównymi ideami buddyzmu, wydaje się dotyczyć tej cechy, która najbardziej odróżnia buddyzm od większości innych religii, a mianowicie daleko posunięty pragmatyzm i sceptycyzm w stosunku do polegania na autorytetach, tradycji i dogmatach. Najślawniejszym buddyjskim tekstem dającym wyraz temu podejściu jest *Kālāma Sutta* (AN 3.65/ i.189), będąca częścią zbioru *Aṅguttara Nikāya*. W tym tekście Budda stwierdza, że żywienie wątpliwości odnośnie prawdziwości różnego rodzaju nauk duchowych nie jest niczym złym, pod warunkiem że w procesie ich rozwiewania nie polega się na zewnętrznych

²³⁸ *Meditation, according to him, can never be a conscious thing, and one can see the reason for this. If one meditates purposefully with a deliberate intention, consciousness then continues with all its content.*

autorytetach oraz myśli dyskursywnej. Mówi o tym następujący fragment sutty (tłum. za Bodhi, 2012: 280):

Dobrze jest wam być zakłopotanymi Kalamowie, dobrze jest wam wątpić; Wątpliwości powstały w was w stosunku do kłopotliwej kwestii. Dalej Kalamowie, nie kierujcie się oralną tradycją, linią nauczania, pogłoskami, zbiorami świętych pism, logicznym rozumowaniem, wnioskowaniem, rozumną refleksją, akceptacją poglądu po jego rozważeniu, pozorną kompetencją [mówcy], albo dlatego, że myślicie: ‘Ten asceta jest naszym guru’.²³⁹

Co więcej, w innych tekstach Nikajów, takich jak *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16/ ii 72); (zob. Vajira & Story, 1998) oraz *Attadīpa Sutta* (SN 22.43/ iii.42); (zob. Walshe, 2007), Budda nawołuje swoich mnichów do bycia: „wyspą dla samych siebie” (ang. *be island unto yourselves*)²⁴⁰. W swoim tłumaczeniu *Attadīpa Sutta* (SN 22.43/ iii.42) Maurice O’Connell Walshe wyjaśnia, że w języku sanskryckim słowa *dvīpa* oznaczające wyspę, oraz *dīpa* oznaczające lampę lub światło, są w języku palijskim homonimami występującymi w identycznej formie *dīpa*, a ich znaczenie uzależnione jest od kontekstu. Jak zauważa Padmanabhan Krishna (2016: 173), ten fragment był inspiracją dla Krishnamurtiego, który często powtarzał tę maksymę podczas publicznych wykładów, zachęcając słuchaczy do tego, aby byli „światłem dla samych siebie” (ang. *be a light to yourself*); (Jiddu & Anderson, 1991: 21, 52, 57); (Jiddu, 2004: 35-36, 101). Krishnamurti zapewne inspirował się przy tym starszymi tłumaczeniami *Attadīpa Sutta* (SN 22.43/ iii.42), w których palijskie słowo *dīpa* było oddawane jako światło. Zastosowanie tego sformułowania było tak częste w mowach filozofa, że dziesiąty tom kompilacji jego mów z okresu 1956-1957 zatytułowany został właśnie w ten sposób.

Zachęta, aby „być światłem dla samego siebie”, nie jest jedynym elementem tekstu palijskiego, który wykazuje podobieństwo do podejścia Krishnamurtiego. W zasadzie cały pierwszy akapit *Attadīpa Sutta* (SN 22.43/ iii.42) mógłby z drobnymi modyfikacjami zostać wypowiedziany przez Krishnamurtiego. Brzmi on następująco (tłum. za Walshe, 2007):

²³⁹ AN 3.65/i.189: “*alañhi vo, kālāmā, kañkhitum alaṃ vicikicchitum. kañkhanīyeva pana vo thāne vicikicchā uppannā*”. “*etha tumhe, kālāmā, mā anussavena, mā paramparāya, mā itikirāya, mā piṭakasampadānena, mā takkahetu, mā nayahetu, mā ākāraparivitakkena, mā diṭṭhinijjhānakkhantiyā, mā bhābbarūpatāya, mā samaṇo no garūti*.”

²⁴⁰ SN 22.43/iii.42: *attadīpā viharatha*

Mnisi, bądźcie sami dla siebie wyspami [lampami/światłem], bądźcie swoim własnym schronieniem, bez innego schronienia; niech Dhamma będzie dla was wyspą i schronieniem, bez innego schronienia. Ci, którzy sami dla siebie są wyspami... powinni zbadać samo sedno rzeczy: „Jakie jest źródło smutku, lamentu, bólu, żalu i rozpacz? Jak powstają?”²⁴¹

Jak zauważają Burden (1959: 279-280) i Martin (2003: 18-19), w kontekście nauczania Krishnamurtiego, poleganie na autorytecie, tradycji, dogmatach oraz rytuałach, a więc przeciwieństwo bycia dla samego siebie wyspą/lampą/światłem, niszczy możliwość autentycznego dociekania odnośnie natury czegokolwiek. W kontekście myśli Krishnamurtiego dopiero wolność od wszelkich form moralnego lub religijnego autorytetu umożliwia głębokie wewnętrzne dociekanie, które ma szansę zainicjować fundamentalną przemianę. Kwestionowanie jawi się więc jako konieczny warunek dociekania, gdyż jak stwierdza Krishnamurti w mowie publicznej z San Francisco z 1975 roku:

Wolność implikuje zdolność do dociekania, ale nie odnośnie tego, co mówią inni, ale do dociekania w sobie samym, do badania całej struktury ludzkiego umysłu, czyli naszego umysłu, waszego umysłu. A więc wolność znaczy tak naprawdę [świadomość], że jakikolwiek wariant konformizmu, naśladownictwa wzoru lub formy, nie pozwala na swobodne dociekanie.²⁴²

Choć z powyższego fragmentu wynika, że kwestionowanie jest swego rodzaju wstępem do prawdziwego dociekania, to nie uważam, żeby takie podejście oddawało radykalizm przesłania Krishnamurtiego. Sądzę, że w kontekście całości nauczania myśliciela, uzasadnione jest radykalniejsze podejście, utożsamiające ze sobą kwestionowanie z

²⁴¹ SN 22.43/iii.42: *attadīpā, bhikkhave, viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā. attadīpānaṃ, bhikkhave, viharataṃ attasaraṇānaṃ anaññasaraṇānaṃ, dhammadīpānaṃ dhammasaraṇānaṃ anaññasaraṇānaṃ yoni upaparikkhitabbā. kimjātikā sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā, kimpahotikā*”ti?

²⁴² Freedom implies that one must have the capacity to enquire, not what others say but to enquire within oneself, to enquire, to investigate, to examine the whole structure of a human mind, that is our mind, your mind. And so freedom means really – does it not? – that any form of conformity, imitation according to a pattern, a mould, does not allow free enquiry.

Wykład publiczny, mowa 1, San Francisco, 20 marca 1975: <https://www.jkrishnamurti.org/content/public-talk-1-san-francisco-california-usa-20-march-1975> (dostęp: 23.09.2024).

dociekaniem. Oznaczałoby to, że nie może być mowy o żadnym autentycznym dociekaniu, które nie byłoby jednocześnie formą kwestionowania, czyli odrzucenia wszystkich możliwych odpowiedzi, jakie społeczeństwo narzuca ludzkiej myśli. Jeśli w kontekście nauczania Krishnamurtiego założymy istnienie takiej formy dociekania, która nie byłoby jednocześnie formą kwestionowania, oznaczałoby to, że Krishnamurti zakłada możliwość uzyskania pozytywnej i zadowalającej konkluzji wynikającej wprost z myślenia dyskursywnego. Takie podejście szłoby w kontrze do wcześniej zaprezentowanego modelu cyrkularnego, w którym rozwiązanie palącej egzystencjalnej kwestii dokonuje się poprzez wyczerpanie i porzucenie myślenia dyskursywnego, a nie poprzez afirmację konkluzji, które są jego wynikiem.

Bez względu na to, jak radykalne stanowisko przyjmujemy w kwestii relacji dociekania i kwestionowania, to trudno oprzeć się wrażeniu wyraźnego podobieństwa pomiędzy podejściem Krishnamurtiego oraz przytoczonymi wyżej fragmentami *Attadippa Sutt*y. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z jednoznacznie pozytywną ewaluacją samodzielnego dociekania, które nie może być zastąpione postawą poleganiem na tradycji, dogmacie i autorytecie.

Jak zauważyli tacy badacze jak Creedon (2017: 11) i Tubali (2023: 162), istotnym i zapewne najbardziej oczywistym wspólnym elementem nauczania Krishnamurtiego oraz nauk Buddy jest koncepcja nieistnienia lub nierealności jednostkowej jaźni. Według centralnej doktryny buddyzmu bezjaźniowość (pali. *anattā*; sansk. *anātman*), obok nietrwałości (pali. *anicca*; sansk. *anitya*) oraz cierpienia lub braku satysfakcji (pali. *dukkha*; sansk. *duḥkha*) stanowi jedną z tzw. trzech cech lub znamion egzystencji (pali. *tilakkhaṇa*; sansk. *trilakṣaṇa*), Dobrze wyraża tę ważną naukę Buddy następujący fragment *Dhammapady* (tłum. Kania, 2023: 97):

277. „Nietrwałe wszystko, co złożone”: ten, kto ma takie Poznanie, uwalnia się od bólu; to jest droga oczyszczenia. 278. „Bolesne wszystko, co złożone”: ten, kto ma takie Poznanie, uwalnia się od bólu; to jest droga oczyszczenia. 279. „Bezistotowe wszelkie rzeczy”: ten, kto ma takie Poznanie, uwalnia się od bólu; to jest droga oczyszczenia.²⁴³

²⁴³ Dhp 277-279/40: 277. “*sabbe saṅkhārā aniccā*”ti, *yadā paññāya passati. atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā*. 278. “*sabbe saṅkhārā dukkhā*”ti, *yadā paññāya passati. atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā*. 279. “*sabbe dhammā anattā*”ti, *yadā paññāya passati. atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā*.

W nauczaniu Krishnamurtiego możemy bez trudu odnaleźć elementy odpowiadające trzem znamionom wyróżnionym przez Buddę. Dotyczy to zwłaszcza idei bezjaźniowości, która, jak już zauważyliśmy, stanowi najważniejszy element całego przesłania filozofa.

Pomimo istotnego podobieństwa należy zauważyć, że w myśli Krishnamurtiego mamy do czynienia ze znacznie bardziej uproszczoną teorią, w której jaźń może być rozumiana jako suma kulturowo transmitowanej wiedzy lub informacji. W przypadku buddyzmu możemy z kolei mówić o bardziej szczegółowej, konsekwentnej i spójnej wewnętrznie teorii dotyczącej sposobu formowania się i podtrzymywania iluzji istnienia jednostkowej jaźni. Według buddyzmu istnienie jaźni jest (meta)iluzją wynikającą z błędnej interpretacji natury pięciu skupisk (pali. *khandha*; sansk. *skhandha*), do których ma redukować się jednostka ludzka. Tymi skupiskami są odpowiednio: materia, forma lub obraz (pali, sansk. *rūpa*), doznania i uczucia (pali, sansk. *vedanā*), percepcja (pali. *saññā*; sansk. *saṃjñā*), aktywność mentalna i wolitywna (pali. *saṅkhāra*; sansk. *saṃskāra*) oraz świadomość (pali. *viññāṇa*; sansk. *vijñāṇa*) (Bodhi, 2000: 854-855)²⁴⁴.

Zarówno w przypadku nauczania Krishnamurtiego, jak i buddyzmu mamy do czynienia z podobnie brzmiącą, redukcjonistyczną wizją jaźni, jednak, jak trafnie zauważył lama Lobsang Tenzin (Medizza & Samdhong: 2017: 143), podejście Krishnamurtiego jest znacznie prostsze i brakuje mu systematyczności obecnej w buddyzmie.

Obydwu teoriom można zarzucić daleko idący redukcjonizm, gdyż próżno w nich szukać dokładnego wyjaśnienia tego, w jaki sposób subiektywne poczucie istnienia jako odseparowana jaźń wyłania się ze współistnienia jej części składowych. Z tego powodu warto przyjrzeć się pewnej teorii z zakresu filozofii umysłu, która być może jest w stanie uzupełnić luki, tak w buddyjskiej, jak i krishnamurtiańskiej teorii jaźni, a być może nawet zapewnić swoisty pomost teoretyczny pomiędzy obydwoma teoriami.

W swojej książce *The Last Guru: The Significance of J. Krishnamurti for the Modern World* Patrick M. Foster (2012: 71) zauważył, że: „Krishnamurti zdawał sobie sprawę, że ego, jednostkowa jaźń psychologiczna, jest reifikacją, która wniknęła w nasz

²⁴⁴ Jak zauważył Robert Linssen (1958: 238) istnieje fragment mowy publicznej z 1936 roku z Ommen w Holandii, w której Krishnamurti mimochodem wymienia powyższe pięć skupisk. Niestety, ale nie odnajdujemy żadnych dodatkowych informacji, w jaki sposób Krishnamurti rozumiał i oceniał tę teorię. Krishnamurti wspominał o pięciu skupiskach jeszcze dwa razy w tym samym roku, w mowie publicznej numer jeden (12 czerwca) i numer trzy (16 czerwca) w mieście Eddington w stanie Pensylwania. Niestety, ale wtedy również jedynie wyliczył pięć skupisk i stwierdził, że wyłania się z nich indywidualność (ang. *individuality*). Nigdy później Krishnamurti nie wspominał o pięciu skupiskach.

światopogląd i tożsamość tak bardzo, że trzyma nas w niewoli”²⁴⁵. Podobnie jak Foster, Grzegorz Polak, analizujący zagadnienie jaźni w kontekście wczesnego buddyzmu, również wysunął hipotezę o tym, że to reifikacja może być centralnym mechanizmem odpowiedzialnym za formowanie się iluzji istnienia jaźni. Według Polaka (2018: 56) reifikacja dokonuje się nie tylko w stosunku do pojęć oznaczających kulturowe wytwory człowieka, ale również w stosunku do zaimków osobowych występujących w języku potocznym:

Skłonność do poszukiwania obiektywnych korelatów elementów języka wydaje się naturalną tendencją ludzkiego umysłu. Nāṇananda (2016: 231) słusznie mówi o „hipostazującym charakterze gramatyki”, o strukturze gramatycznej, która ożywia słowa. [...] Zaimki osobowe są oczywiście naturalną i niezbędną częścią języka, funkcjonują jako część pragmatycznych gier językowych i form życia, przez co pozostają niezbędne dla sprawnej komunikacji i rozwiązywania problemów. Jednakże naturalna tendencja do poszukiwania obiektywnych, rzeczywistych korelatów elementów języka dotyczy również zaimków osobowych.²⁴⁶

Idąc tym tokiem rozumowania, możemy stwierdzić, że jeżeli jakieś słowo istnieje i jest często używane, to naturalną tendencją każdego użytkownika języka wydaje się uznanie, że jego desygnat istnieje w sensie obiektywnym. Oznacza to, że można pokusić się o stwierdzenie, że samo ujęzykowanie człowieka skazuje go na reifikację, która być może stanowi wrodzoną skłonność naszego gatunku.

Zakładanie faktu reifikacji, zachodzącego w stosunku do pojęć należących do sfery społeczno-kulturowej, takich jak np. prawo, nie wydaje się budzić szczególnych kontrowersji. Mimo tego, że prawo stanowi wytwór człowieka, to jednak z czasem zaczyna być ono postrzegane jako nadane odgórnie przez instancję wyższą od człowieka. Jeśli wierzyć Fosterowi, Polakowi i Nāṇanandzie, reifikacja może funkcjonować także

²⁴⁵ Krishnamurti saw that the ego, the individual psychological self, was a reification, and that it had burrowed into our worldview and identity so well that it holds us captive.

²⁴⁶ The tendency to seek for objective correlates of the elements of language appears to be a natural tendency of the human mind. Nāṇananda (2016: 231) rightly speaks of the “hypostasizing character of grammar”, of grammatical structure investing words with life. (...) Personal pronouns are of course a natural and necessary part of language, functioning as part of pragmatic language games and forms of life, thus being necessary for efficient communication and problem solving. However, the natural tendency to seek objective, real correlates of the elements of language also affects the personal pronouns.

na bardziej subtelny poziomie związanym z subiektywną stroną jednostki ludzkiej. Może być ona tym mechanizmem, przy pomocy którego z prostego pojęcia jaźni lub zaimka osobowego, wypełnionego różną treścią kulturową, dochodzi do spontanicznej emergencji iluzji istnienia jaźni. Jest to interesująca hipoteza, która wskazuje na ujętywanie człowieka jako istotny czynnik w procesie formułowania się iluzji istnienia jaźni.

Ostatnią kwestią, na którą trzeba zwrócić uwagę, jest podobieństwo pomiędzy czterema szlachetnymi prawdami obecnymi w buddyzmie oraz tym, co Krishnamurti nazwał „trzema stopniami świadomości każdego problemu” (ang. *three states of awareness of every problem*). Filozof ujmuje to w następujący sposób w mowie publicznej z Ojai z 1944 roku:

Po pierwsze to być go świadomym [tj. problemu]. Następnie być głęboko świadomym jego przyczyny i skutku oraz jego dwoistego procesu [ang. *dual nature*]. I aby go przekroczyć, myśliciel i myśl muszą być doświadczane jako jedność.²⁴⁷

Rovinda Shringy (1977: 122) trafnie zauważa, że powyższe „trzy stopnie świadomości” można dość łatwo przyporządkować do trzech spośród czterech szlachetnych prawd nauczanych przez Buddę:

Mając na uwadze te trzy stany świadomości w odniesieniu do problemu istnienia, spontanicznie przypominają się cztery szlachetne prawdy Buddy Gautamy, a mianowicie: (i) istnienie smutku, (ii) przyczyna smutku, (iii) ustanie smutku i (iv) ośmioraka ścieżka.²⁴⁸

Możemy przyjąć, że w kwestii diagnozy problemu, jego przyczyny i rozwiązania, Krishnamurti zasadniczo zgadza się z Buddą. Jak zauważa Creedon (2017: 6-8), obydwaj indyjscy myśliciele twierdzili, że ludzkie życie prześlągnięte jest cierpieniem,

²⁴⁷ *First to become aware of it; then to be deeply aware of its cause and effect and of its dual process; and to transcend it the thinker and his thought must be experienced as one.*

Wykład publiczny, mowa 7, Ojai, 25 czerwca 1944: <https://www.jkrishnamurti.org/content/%ef%bb%bfjkrishnamurti-ojai-7th-public-talk-25th-june-1944/1944> (dostęp: 23.09.2024).

²⁴⁸ *Keeping in view these three states of awareness with reference to the problem of existence one is spontaneously reminded of the four noble thoughts of Gautama, the Buddha viz. (i) the existence of sorrow (ii) the cause of sorrow, (iii) the cessation of sorrow and (iv) The eightfold path.*

nieustającym niepokojem i rozpaczą, które wynika z nienasyconego pragnienia, które pobudza nieustające poszukiwania i lgnięcia.

Również w kwestii rozumienia procesu formułowania się pragnienia, Krishnamurti w znacznym stopniu zgadza się z buddyzmem. Jak już zwróciliśmy uwagę w rozdziale czwartym, Krishnamurti wyróżniał cztery etapy jego narastania. Były nimi kolejno: percepcja, odczucie, kontakt i pragnienie (Jiddu *et al.*, 1996: 115). Jak zauważyli już Creedon (2017: 8) i Tubali (2023: 176), jest bardzo prawdopodobne, że Krishnamurti zaczerpnął powyższe etapy z buddyjskiej doktryny dwunastu ogniw zależnego powstawania (pali. *paṭiccasamuppāda*), którą następnie zmodyfikował i znacząco uprościł na potrzeby swojego nauczania. Wspomniane etapy odpowiadałyby odpowiednio (Bodhi, 2000: 518): ogniwu piątemu, czyli sześciu zmysłom (pali. *saḷāyatana*), jako warunkom koniecznym dla zaistnienia percepcji zmysłowej, ogniwu szóstemu, czyli kontaktowi (pali. *phassa*) pomiędzy zmysłami oraz odpowiadającymi im przedmiotami zmysłowego postrzeżenia, ogniwu siódmemu, czyli odczuciu (pali. *vedanā*) i wreszcie ogniwu ósmemu, czyli pragnieniu (pali. *taṇhā*).

Pomimo tych licznych podobieństw, zasadnicza różnica pomiędzy poglądami Krishnamurtiego a poglądami Buddy wydaje się sprowadzać do kwestii drogi, jaka miałaby prowadzić od faktu cierpienia do jego ustania, a więc dotyczyć treści czwartej szlachetnej prawdy. Oto w jaki sposób opisuje tę kwestię Shringy (1977: 122): „Znaczące jest to, że Krishnamurti w widoczny sposób odcina czwartą prawdę, tj. »ścieżkę«, ponieważ nie uznaje on istnienia żadnej drogi prowadzącej do rzeczywistości”²⁴⁹. W ten sam sposób argumentował indyjski filozof Arundhati Sardesai (1996: 456), który twierdził, że Krishnamurti: „[n]ie zgadza się z «czwartą szlachetną prawdą» Buddy”²⁵⁰ oraz (Sardesai, 1996: 465), że „[n]ie zgadza się z Buddą, co do istnienia ścieżki lub drogi do wyzwolenia [...]”²⁵¹. Również Creedon (2017: 19) pisze o tej różnicy następującymi słowami:

Wydaje się, że istnieje niewielka różnica między Buddą a Krishnamurtim w odniesieniu do pierwszych trzech z czterech szlachetnych prawd. Rozdźwięk polega na tym, że Krishnamurti odrzuca jakąkolwiek koncepcję ścieżki

²⁴⁹ *It is significant that Krishnamurti conspicuously cuts out the fourth i.e., 'the path' for he does not recognise any path to reality.*

²⁵⁰ *He does not agree with the "fourth noble truth" of the Buddha.*

²⁵¹ *He does not agree with Buddha that there can be a path or way to liberation (...).*

prowadzącej do kresu cierpienia. W terminologii buddyjskiej oznacza to, że odrzuca on czwartą szlachetną prawdę.²⁵²

Na ten rozdzźwięk zwrócił także uwagę lama Lobsang Tenzin (Mendizza & Samdhong, 2017: 16):

Krishnamurti milczy lub nie mówi o przygotowaniach, podczas gdy Budda poświęcił wiele uwagi przygotowaniu osoby do osiągnięcia poziomu transformacji. [...] Budda zajmował się przygotowaniem osoby do osiągnięcia tego poziomu przy pomocy pewnych stopni i metod. Krishnaji nigdy nie akceptował czegoś podobnego.²⁵³

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że w tej materii rozdzźwięk pomiędzy buddyzmem i nauczaniem Krishnamurtiego jest rzeczywiście olbrzymi. Budda rzeczywiście zalecał swoim uczniom, aby powzięli odpowiednią dyscyplinę ascetyczno-medytacyjną i tym samym wyruszyli w długą duchową drogę, która być może zakończy się dotarciem do założonego celu. W tym kontekście nauczanie Krishnamurtiego, które sprzeciwia się takiemu linearnemu podejściu, jawi się jako niemożliwe do pogodzenia z tak rozumianymi naukami Buddy. Jednak także i w tej materii różnica nie musi być tak duża, jak może się to wydawać i jak przedstawiają to cytowani przez nas powyżej badacze. Argumentów przemawiających za zbieżnością pomiędzy przynajmniej niektórymi tradycjami buddyjskimi oraz nauczaniem Krishnamurtiego, w kwestii dotyczącej drogi prowadzącej do rozwiązania problemu cierpienia, dostarcza analiza tekstów tradycji chińskiego buddyzmu chan i japońskiego buddyzmu zenu. Obie te tradycje, pomimo braku historycznej ciągłości z buddyzmem pierwotnym, mogą stanowić dla nas interesujący punkt odniesienia w analizie porównawczej buddyjskiego i krishnamurtiańskiego rozumienia drogi prowadzącej do wydarzenia transformującego.

²⁵² *It seems that there is little difference between Buddha and Krishnamurti with regard to the first three of the four noble truth. The parting of the ways lies in that Krishnamurti reject any notion of a path leading to the end of suffering. In Buddhist terms, he refutes the fourth noble truth.*

²⁵³ *Krishnamurti is silent or doesn't speak about preparation, whereas the Buddha dealt a great deal with preparation of the person to reach the level of transformation. (...) Buddha dealt with the preparation of the person to reach up to that level with certain graduations and methods. Krishnaji never accepted these things.*

Przyjrzyjmy się paradoksalnym twierdzeniom co do natury wewnętrznej przemiany obecnych w tekstach obu tych tradycji buddyjskich, a następnie porównajmy je z nauczaniem Krishnamurtiego.

8.2.2. Zen i chan a myśli Krishnamurtiego

Najważniejsze poglądy Krishnamurtiego odnośnie drogi prowadzącej do wydarzenia transformującego wydają się podobne, a niekiedy nawet identyczne z pewnymi ideami obecnymi w buddyzmie chan oraz zen. Na obecność takiego podobieństwa, zwrócił uwagę Patrick Maxwell (1994: 64):

Wydaje się, że wiele osób z różnych środowisk mogłoby zaakceptować wstępną ocenę, że podejście JK wykazuje pewne istotne podobieństwa do zen, a dokładniej do ogólnego ducha zen [...]. Niektórzy mogą argumentować, że nacisk, jaki kładł JK na kwestię „braku wysiłku” i jego zerojedynkowe podejście odnośnie osiągnięcia oświecenia, odróżnia go od zen, ale te akcenty także mogą zostać odnalezione w sferze zen. Inni słusznie zauważają, że JK nigdy nie zachęcał ani nie kładł nacisku na praktykę zen polegającą na „siedzącej medytacji”; dla niego całe życie, przeżywane autentycznie, jest medytacją [...]. Ale i ten wgląd jest obecny w świecie Zen.²⁵⁴

Warto zwrócić uwagę, że Maxwell znacznie upraszcza analizowaną przez siebie kwestię, ponieważ zen nie jest zjawiskiem jednolitym i w jego ramach istniały bardzo intensywne spory pomiędzy przedstawicielami różnych stanowisk. Jednym z najważniejszych był spór pomiędzy tradycjami *sōtō* oraz *rinzai* odnośnie metody prowadzącej do oświecenia. Był on odbiciem konfliktu z tradycji chińskiego chanu pomiędzy szkołą *caodong* (prekursorskiej w stosunku do *sōtō*) oraz *linji* (prekursorskiej w stosunku do *rinzai*). Przedstawiciele tradycji *sōtō* do dziś stoją na stanowisku, że to praktyka siedzącej medytacji (jap. *zazen*) rozumiana jako prosty akty „tylko siedzenia” (jap. *sikantaza*) jest

²⁵⁴ It seems, then, that many people from different backgrounds would support an interim verdict that JK's approach had certain significant affinities with Zen, or to be more accurate, with the basic spirit of Zen (...). Some may argue that JK's insistence on 'no-effort' and the 'all-or-nothing' nature of enlightenment sets him apart even from Zen, but these emphases can be found within the Zen orbit. Others point out rightly that JK never encouraged or emphasized the Zen practice of 'sitting meditation'; for him, the whole of life, lived authentically, is meditation (...). But this insight, too, is not absent from the world of Zen.

najpewniejszą i specyficzną buddyjską drogą do duchowego oświecenia, a jednocześnie najwyższą ekspresją przyrodzonego oświeconego stanu. Z kolei przedstawiciele tradycji *rinzai* stoją na stanowisku, że to „introspekcja koanu” (jap. *kanhua*), czyli paradoksalnej anegdoty lub powiedzenia zaczerpniętego z historii o dawnych mistrzach chan/zen, dokonywana w duchu skrajnych wątpliwości i dociekań, jest najefektywniejszą drogą do urzeczywistnienia buddyjskiego oświecenia. Bardzo wartościową analizę porównawczą tradycji *rinzai* z nauczaniem Krishnamurtiego przeprowadził Shai Tubali (2023: 203-213), tutaj zaś skupimy się przede wszystkim na elementach wspólnych pomiędzy myślą Krishnamurtiego a tradycją *sōtō*.

Mnich oraz badacz tradycji *sōtō* Issho Fujita (ur. 1954) w swoim artykule *Zazen is not Shuzen* zwraca uwagę na znaczące różnice pomiędzy praktyką siedzącej medytacji rozumianej jako aktywność autoteliczna (jap. *zazen*) i medytacji rozumianej jako aktywność instrumentalna (jap. *shuzen*). Jak pisze Fujita (2011: 26):

W krajach anglojęzycznych *zazen* jest zwykle tłumaczone jako „medytacja zen” lub „medytacja w pozycji siedzącej”. Jednak to tłumaczenie sprawia, że prawie nieuniknione jest, że ludzie zaczynają myśleć o *zazen* jako o próbie kontrolowania umysłu i osiągnięcia określonego stanu poprzez zastosowanie pewnego rodzaju metody. To jest dokładnie to, co oznacza *shuzen*. [...] Zdałem sobie sprawę, że kiedy ludzie próbowali praktykować *zazen*, robili to na podstawie założeń podobnych do *shuzen*, czyli najpierw fizycznie siadali w określonej postawie, a następnie stosowali jakąś technikę mentalną. [...] Myśleli, że muszą wykonać jakąś pracę psychologiczną oprócz fizycznego siedzenia. Jednak *zazen* powinno być praktykowane z zupełnie innym nastawieniem.²⁵⁵

W powyższym fragmencie zauważamy, że autor kreśli wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy formą medytacji, która celuje w realizację określonej metody i zmianę stanu świadomości praktykującego oraz medytację rozumianą jako swoistą egzystencjalną konfrontację z samym sobą, w której nie ma miejsca na żadne „techniki mentalne”. Ten

²⁵⁵ *In English speaking countries zazen is usually translated as “zen meditation” or “sitting meditation”. But this translation makes it almost inevitable that people think of zazen as an effort to control the mind and attain a certain state of mind by applying a certain method. This is exactly what shuzen means. (...) I realized that when people tried to do zazen based on the shuzen-like assumption they first physically sat down with a certain posture and then applied some mental technique (...). They thought they had to do some psychological work in addition to physically sitting. But zazen should be practiced within a totally different framework.*

sam punkt widzenia prezentuje inny badacz tradycji *sōtō* Hee-Jin Kim w swojej pracy *Eihei Dōgen: Mystical Realist* (2004: 64):

Akt siedzenia w medytacji nie ma na celu osiągnięcia specjalnego stanu świadomości ani zostanie Buddą i dlatego nazywany jest „koanem realizującym się w życiu” (*genjō-kōan* lub *kōan-genjō*). Próba osiągnięcia oświecenia poprzez zazen albo przez introspekcję koanu, jest „medytacją oczekiwania na oświecenie” (*taigo-zen*) lub „medytacją krok po kroku” (*shūzen*).²⁵⁶

Podobne tezy możemy odnaleźć nie tylko w tradycji japońskiego *sōtō* zen, ale również w prekursorskiej w stosunku do niej tradycji wczesnego chińskiego chanu, zdominowanej przez subitystyczną doktrynę nagłego oświecenia. Carl Bielefeldt (1988: 90) podsumowuje tę kwestię w następujący sposób:

Medytacji rozumianej jako buddyjska kultywacja *par excellence* [...], należało unikać w sposób szczególny. Wszelki wysiłek mający na celu kontrolowanie, tłumienie lub w inny sposób modyfikację stanu umysłu był *ipso facto* stopniowy, a zatem w najlepszym przypadku był drugorzędną formą buddyzmu. W pierwszorzędnej formie buddyzmu prawdziwym znaczeniem nagłej [spontanicznej] medytacji był po prostu fakt, iż umysł jest ze swej natury spokojny i pozbawiony jakichkolwiek rzeczywistych myśli (*wu-nian*), które mogłyby go zakłócać.²⁵⁷

Krishnamurti również był nieprzejednanym przeciwnikiem wszelkich prób osiągnięcia spokoju umysłu przy użyciu technik medytacyjnych²⁵⁸. Występując przeciw tradycyjnym poglądom na tę kwestię, filozof wielokrotnie stwierdzał, że tego typu medytacje (lub raczej *pseudomedytacje*) są nie tylko nieprzydatne, ale wręcz

²⁵⁶ *The act of sitting in meditation seeks no longer to attain a special state of consciousness, nor to become a Buddha, and consequently is called the “kōan realized in life” (genjō-kōan or kōan-genjō). The attempt to attain enlightenment through zazen, or through the introspection of kōan, is the “meditation of awaiting enlightenment” (taigo-zen) or “step-by-step meditation” (shūzen).*

²⁵⁷ *Meditation, as Buddhist cultivation par excellence (...), was particularly to be avoided: any effort to control, suppress, or otherwise alter the mind was ipso facto a gradual — and, hence, at best a second-rate form of Buddhism. In first-rate Buddhism the true meaning of sudden meditation was simply the fact that the mind was inherently calm, inherently without any real thoughts (wu nien) that might disturb it.*

²⁵⁸ Zob. Jiddu & Lutyens (1969: 115), Jiddu et al. (1996: 207), Jiddu (2004: 9), Jiddu w Creedon (2017: 37-38).

przeciwnskuteczne²⁵⁹ (Maxwell, 1995: 71). W swojej pracy *Living Zen* Robert Linssen (1958: 301) zauważa, że zarówno w przypadku buddyzmu zen, jak i nauczania Krishnamurtiego mamy do czynienia z podobnie brzmiącą krytyką podejmowania wysiłku na drodze duchowej. Z kolei Shai Tubali (2023: 146) zauważa, że w buddyzmie chan i nauczaniu Krishnamurtiego mamy do czynienia z odrzuceniem uproszczonego, linearnego i gradualistycznego modelu rozwoju duchowego, na rzecz bardziej wyrafinowanego modelu cyrkularnego. Przyjrzyjmy się bliżej tej kwestii.

8.2.3. Buddyzm chan i krytyka modelu linearnego

Mimo popularności zenu na zachodzie oraz częstego porównywania go do nauczania Krishnamurtiego, w dalszej analizie porównawczej skupimy na wcześniejszej i bardziej oryginalnej tradycji chińskiego chanu. Co więcej, przed przystąpieniem do właściwej analizy musimy dodatkowo zawęzić jej zakres.

Buddyzm chan istnieje od ponad piętnastu stuleci i podczas swojej bogatej historii przybierał różne formy. W naszych rozważaniach skupimy się na najwcześniejszym okresie chanu, zbiegającym się z rządami chińskiej dynastii Tang (618-907). Choć istnieje bardzo wiele tekstów pochodzących z tego okresu, to ze względu na ograniczony zakres naszej analizy w niniejszym podrozdziale skupimy się jedynie na kilku współczesnych opracowaniach tego zagadnienia, które najlepiej korespondują z tematem naszej pracy.

Jedną z takich prac będzie dla nas książka *Buddyzm pierwotny a Chan: Medytacja i Wyzwolenie* Grzegorza Polaka. Istnieje kilka argumentów, które przemawiają za tą pozycją, z czego dwie wydają się najważniejsze w kontekście naszych rozważań. W książce tej autor zwraca uwagę na słabości, jakie wynikają z przyjętych modeli interpretacji tekstów źródłowych chan odnoszących się do medytacji. Jedną z takich popularnych interpretacji, została adekwatnie podsumowana przez Roberta Sharfa w jego artykule *Mindfulness and Mindlessness in Early Chan*. Jak zauważa Sharf (2014: 937), w obrębie wczesnego chanu funkcjonowało tabu odnośnie pisania o siedzącej medytacji jako praktyce koniecznej do osiągnięcia oświecenia, a nawet krytyka takiego sposobu myślenia. Miało to wynikać z przekonania, że praktyka medytacji zawsze wikła się w gradualizm, co stoi w sprzeczności z subitystyczną doktryną nagłego oświecenia –

²⁵⁹ Zdaję sobie sprawę z problematyczności tego słowa, jednak jego znaczenie jest powszechnie znane i akceptowane, a jednocześnie trudno jest go zastąpić innym słowem.

bazującą na koncepcji wrodzonej Natury Buddy. Sharf (ibid., 937) wysunął hipotezę, zgodnie z którą mistrzowie Chan tacy jak Świecki wyznawca Fu, bazujący na nim Daoxin czy Shenhui w rzeczywistości stworzyli uproszczoną technikę medytacji, która była zalecana świeckim wyznawcom (ibid., 946, 952). Oznacza to, że tabu dotyczące pisania o praktyce medytacyjnej miało czysto retoryczny charakter i nie przekładało się na medytacyjną *praxis* (ibid., 938), która, jak zaświadcza Sharf (ibid., 952), nie odbiegała znacząco od innych tradycji buddyjskich.

W swojej książce Polak (2020: 141) argumentuje, że ta i podobne interpretacje są nieprzekonujące, a w związku z tym niezbędne jest wypracowanie „zupełnie innego paradygmatu”, którego zręby nakreślił w swojej pracy. Ów nowy paradygmat zasadza się na poważnym potraktowaniu krytyki instrumentalnego podejścia do medytacji, obecnej we wczesnych pismach chan i tym samym odrzuceniu linii argumentacji sugerującej jej czysto retoryczny charakter. Co więcej, autor zauważa paralele pomiędzy własną interpretacją praktyki chan oraz nie-instrumentalnym sposobem rozumienia praktyki medytacyjnej obecnym w buddyzmie pierwotnym. Przyjrzyjmy się bliżej tym zagadnieniom, ponieważ ułatwi nam to uchwycenie podobieństw i różnic pomiędzy doktryną buddyzmu chan a nauczaniem Krishnamurtiego.

Według mistrzów chan podstawową przeszkodą uniemożliwiającą spontaniczne osiągnięcie oświecenia jest nieustający przepływ myśli. Jest to pogląd, z którym zgodziłby się Krishnamurti, co wykazaliśmy już we wcześniejszych rozdziałach. Sposobem na zatrzymanie owego przepływu myśli jest medytacja, co również odpowiada poglądom Krishnamurtiego, jeśli przez praktykę medytacji rozumiemy specyficznie pojmowaną kultywację „świadomości pozbawionej wyboru”. Zwróćmy jednak uwagę na to, że podobnie jak w przypadku nauczania Krishnamurtiego, w buddyzmie chan również brakuje szczegółowych instrukcji dotyczących zastosowania konkretnej metody praktykowania medytacji. Polak (2020: 51) pisze o tej zaskakującej nieobecności w następujący sposób:

Dlaczego, pomimo tak dużego znaczenia medytacji, mamy do czynienia z zaskakującym brakiem szczegółowych instrukcji, jak ją praktykować? Dodatkowo napotykamy często na bezpośrednią krytykę medytacji rozumianej jako stosowanie pewnej techniki i podążanie za określonymi instrukcjami.

W poprzednich rozdziałach próbowałem wykazać, że w przypadku Krishnamurtiego brak konkretnej instrukcji techniki medytacyjnej wynikał z krytyki linearnego podejścia do medytacji. Świadome stosowanie techniki medytacyjnej musiałoby prowadzić do negatywnie ocenianej aktywizacji woli oraz pozornego rozdwojenia umysłu na podmiot i przedmiot, czyli tę część umysłu, która zmienia i tę część, która jest zmieniana. To z kolei samo w sobie miało stwarzać nieprzekraczalną barierę dla wydarzenia transformującego. W tekstach tradycji chanu możemy odnaleźć liczne metafory, które krytycznie odnoszą się do wszelkich praktyk aktywizujących wolę (Polak, 2020: 157-158) oraz obrazują niemożność rozdwojenia umysłu i jego samokontemplacji. Są to między innymi metafora palca, który nie jest w stanie wskazać sam na siebie oraz noża, który nie może sam siebie przeciąć (Polak, 2020: 75-76). Widzimy zatem, że medytacja w nauczaniu Krishnamurtiego oraz w buddyzmie chan nie może zostać zredukowana do realizacji określonej „techniki mentalnej”, którą medytujący aktywnie stosuje w swojej codziennej praktyce.

Krytyka technicznego podejścia do medytacji dotyczy znacznej części technik medytacyjnych obecnych w różnych buddyjskich kompendiach, takich jak *Visuddhimग्ga* Buddhaghosy (ok. V w. p. ch.), czy *Mohe zhiguan* autorstwa Zhiyi (538–597). Jakby tego było mało, w obrębie chanu wykształciła się zaskakująca samoświadomość subtelnej formy samooszustwa, polegającej na tym, że adept, powstrzymując się od praktykowania konkretnej techniki, w aktywny sposób dąży do zaprzestania wszelkiej aktywności medytacyjnej. Jak trafnie zauważa Luis Gómez (1991: 83), taka forma dążenia, choć celuje w stan pozornego braku dążenia, wciąż pozostaje formą subtelного dążenia i wkładania wysiłku. Poniższy fragment tekstu *Baizhang huaihai chanshi guang lu* (tłum. Polak, 2020: 216), dobrze oddaje specyfikę tego podejścia:

Budda jest nie-poszukiwaniem. Ludzie, którzy poszukują, zaprzeczają Zasadzie (*liguai* 理乖). Nie-poszukiwanie jest zasadą, ale poszukiwanie jej jest równoznaczne z jej utratą. Jeśli lgnie się do nie-poszukiwania (*zhuowuqiu* 著無求), jest to znowuż forma poszukiwania (*futongyuyouqiu* 復同於有求). Jeśli lgnie się do tego, co nieuwarunkowane (*wuwei* 無為), jest to równoznaczne z uwarunkowaniem (*tongyuyouqiu* 同於有為).

Oznacza to, że przywołana przez nas krytyka odnosi się nie tylko do aktywnie stosowanej metody, ale również do czegoś, co moglibyśmy nazwać aktywnie stosowaną przeciwmetodą. Tak radykalne podejście wyczerpuje zakres możliwych metod medytacyjnych, pozostawiając nas z palącym pytaniem, na które nie sposób znaleźć odpowiedzi w klasycznym paradygmacie rozumienia medytacji. Widzimy zatem, jak niezbędne stało się wypracowanie nowego sposobu rozumienia medytacji, który nie wikałby się w powyższe aporie, a jednocześnie pozostawałby zgodny z doktryną i duchem chanu.

Proponowany przez Polaka nowy sposób odczytania tekstów chanu dotyczących paradoksów i aporii związanych z uprawianiem medytacji, nie traktuje jej jako techniki, która wymaga szczegółowych instrukcji, ale jako konsekwencji lub owocu, przyjętego sposobu życia (Polak, 2020: 170). Tym sposobem możliwe stałoby się zatrzymanie ruchu myśli poprzez wyeliminowanie przyczyny ich powstawania bez potrzeby przeciwskutecznego aktywizowania woli. Jak zauważa Polak (2020: 185): „Jest zatem możliwe z punktu widzenia psychologii, że poprzez określony sposób życia i stan umysłu można położyć kres ruchowi myśli bez potrzeby jego aktywnego tłumienia”. Według badacza dopiero w takiej specyficznej sytuacji egzystencjalnej, stan medytacyjnej absorpcji może zmanifestować się spontanicznie jako naturalna konsekwencja określonego stylu życia.

Czym wobec tego jest ten nowy styl życia? W pierwszej kolejności polega on na odrzuceniu tych elementów codziennego zaangażowania, które prowokowały ruch myśli, a więc wszystkich zbędnych relacji, przywiązań, zadań i pasji, wokół których formowała się tożsamość praktykującego. Można powiedzieć, że jest to forma ascezy, ale rozumianej nie jako aktywne umartwienie, ale jako radykalne uproszczenia własnego życia. W opinii Polaka (2020: 181) właśnie taki mógł być prawdziwy cel buddyjskiego ideału wędrownego żebraka (pali. *bhikkhu*). Odrzucenie świata i zostanie społecznym wyrzutkiem, jawi się jako konieczny – a przynajmniej na tyle częsty, że można z niego uczynić regułę – warunek poprzedzający duchowe oświecenie. Ogolenie głowy, wdzianie mnisich szat i życie zgodnie z mnisim rygiorem może być rozumiane jako forma ekspresji lub antycypacji stanu „człowieka skończonego”, a więc kogoś, kto niejako „umarł dla świata”. W ocenie Polaka (2020: 221, 226) jest to konieczny punkt zwrotny, po którego przekroczeniu nie ma już powrotu do dawnego światowego stylu życia.

Zastanówmy się, dlaczego w ogóle „śmierć dla świata” jawi się jako konieczny warunek zatrzymania myślenia. W pierwszej kolejności należy z całą mocą stwierdzić, że zatrzymanie procesu myślenia dyskursywnego nie jest łatwym zadaniem. Rozważamy

tutaj kwestię uwolnienia się od przyczyny cierpienia, a tak rozumiana rewolucyjna transformacja, jak zauważyła Marzenna Jakubczak (2013: 188), może być osiągnięta wyłącznie przez człowieka zdeterminowanego, skupionego i zdolnego do heroicznego poświęcenia. Kogoś takiego, można oczywiście definiować na różne sposoby, jednak w kontekście naszych rozważań za punkt odniesienia przyjmiemy jego stosunek do własnej śmierci. Dobrym przykładem takiego człowieka, w interesującym nas sensie, jest bohater jednego z tekstów wczesnobuddyjskich o imieniu Ratthapala (p. *Ratthapāla*), którego dramatyczne losy życiowe opisuje w następujący sposób Polak (2020: 226):

Według tekstu Ratthapala odmówił przyjmowania pokarmu i zmiany swojej pozycji aż do chwili, kiedy jego rodzice w końcu zgodzili się na to, żeby został *bhikkhu*. Stan umysłu Ratthapali jest egzystencjalnym stanem „skończonego człowieka” – osoby, której kryzys egzystencjalny osiągnął taki poziom, że jest gotowa na śmierć – jednak ostatecznie żyje dalej, ale jako ktoś głęboko zmieniony.

Innym znakomitym przykładem, który obrazuje tę myśl i który warto tutaj przywołać, jest U.G. Krishnamurti. W jego biografii, którą w ramach naszej hipotezy badawczej rozważamy jako możliwą egzemplifikację nauczania starszego Krishnamurtiego, bez trudu odnajdziemy konkretny moment przełomu, który możemy zidentyfikować jako punkt, w którym U.G. Krishnamurti niejako „umarł dla świata”. Moment ten, który myśliciel nazwał później „doświadczeniem śmierci”, wydarzył się w roku 1953, a więc w tym samym roku, w którym obydwaj Krishnamurti poznali się osobiście (Rao, 2005: 89). To właśnie po tym znaczącym wydarzeniu U.G. Krishnamurti zaczął tracić resztki zainteresowania życiem rodzinnym i zawodowym, co zapoczątkowało całą lawinę spadających na niego tragedii, poczynawszy od utraty kontaktu z bliskimi, a skończywszy na bezdomności. U.G. Krishnamurti z tego okresu jest doskonałym przykładem „człowieka skończonego”, w pełni owładniętego trawiącą go obsesją osiągnięcia oświecenia.

Jeśli ktoś jest w stanie poświęcić swoje życie za jakąś sprawę, to możemy zaryzykować twierdzenie, że jest w stanie poświęcić także wszystko inne. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że ktoś taki jest człowiekiem prawdziwie poważnym. Problem polega na tym, że takim człowiekiem stanie się tylko ten, kto uprzednio, w jakimś istotnym sensie „umarł dla świata”. Ktoś, kto nie miał tego znaczącego, a często zapewne

traumatycznego „doświadczenia śmierci”, prawdopodobnie nigdy nie będzie wystarczająco zdeterminowany ani zdesperowany, aby „pójść na całość”, ponieważ, jak możemy przypuszczać, zawsze pozostanie w nim jakaś nadzieja na możliwość odnalezienia szczęścia w przyszłości, która to nadzieja w kluczowej chwili próby będzie skutecznie sabotować jego radykalizm. Z tego punktu widzenia, człowiek prawdziwie poważny jest zawsze człowiekiem skończonym, a człowiek prawdziwie skończony jest w pewnym istotnym sensie człowiekiem martwym za życia.

Reasumując, możemy stwierdzić, że postulowany przez Polaka specyficzny sposób życia, który ma doprowadzić do spontanicznego zatrzymania myślenia, jest sposobem życia powodującym odcięcie samej przyczyny dyskursywnej myśli, powodując, że osiągnięcie medytacyjnej absorpcji dokonuje się spontanicznie i właściwie bez wysiłku.

Należy zauważyć, że podobne interpretacje pojawiły się także w odniesieniu do buddyzmu pierwotnego, co przemawia za hipotezą o kongenialności doktryny chanu z najwcześniejszą formą buddyzmu, poprzedzającej wyłonienie się klasycznej therawady i innych szkół abhidhammicznych. Znaczenie odpowiedniego sposobu życia dla praktyki medytacji opisuje adekwatnie Tilmann Vetter (1988: xxv) w następującym fragmencie książki *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*:

Warunkiem wstępnym dhjany [sansk. *dhyāna*] jest to, że praktykujący musi być mnichem, nie może wyrządzać krzywdy żadnej żywej istocie, nie brać niczego co nie jest mu ofiarowane, być czystym [w sensie abstynencji płciowej], nie kłamać i przestrzegać innych ascetycznych przepisów. Zgodnie z tekstem, praktykujący osiąga pozazmysłową formę szczęścia poprzez dokładne zachowywanie tych wszystkich przykazań. Należy także wystrzegać się uwikłania we wrażenia zmysłowe i (zmysłowe) myśli. Ten sposób bycia również powoduje niezmysłową formę szczęścia. Jednocześnie praktykujący musi próbować robić wszystko z pełną uważnością (*P. sati*). Jeśli ktoś zachowuje się w taki sposób i wyszukuje odosobnione miejsce i siada w nim w ciszy, musi on usunąć tylko kilka śladów zakłóceń, zanim niemalże bez wysiłku dostąpi pierwszego etapu dhjany.²⁶⁰

²⁶⁰ *The prerequisites for dhyana are that one must be a monk, that one does not bring harm to any living being, that one does not take anything that is not offered, that one is chaste, does not lie, and that one also respects other ascetic prescriptions. According to the text one achieves a non-sensual form of happiness by thoroughly observing all these precepts. One must also guard against becoming enmeshed in impressions of the senses and (sensual) thoughts. This conduct also brings about a non-sensual form of happiness. At*

Tym samym tokiem rozumowania idzie Polak w swojej wcześniejszej książce *Reexamining Jhana: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology* poświęconej problematyce dżhany (p. *jhāna*) w buddyzmie pierwotnym. Powołując się na Vettera, Polak zwraca uwagę na istotny fakt nieobecności opisów specjalnych metod osiągania kolejnych stopni medytacyjnej absorpcji w tekstach buddyjskich. Co więcej, zwraca uwagę na wagę właściwego sposobu życia w procesie spontanicznego osiągania kolejnych dżhan. Dobrze podsumowuje to następujący fragment (Polak, 2011: 206):

Innymi słowy, nie było żadnej odrębnej „metody praktykowania” dżhany. Należało po prostu usiąść i znaleźć się w tym stanie. Podobne rozwiązanie zaproponował Tilmann Vetter (1988: xxv). Intuicja Vettera była genialna, ale może zostać rozwinięta. Większość uczonych całkowicie zignorowała pomysł Vettera. Musiał się on wydawać zbyt odległy od powszechnie uznawanych „oczywistych” prawd o naturze buddyjskiej medytacji. Aby być bardziej konkretnym i mniej paradoksalnym, możemy stwierdzić, że dżhana była owocem wszystkich elementów soteriologicznej drogi buddyzmu: cnoty, powściągliwości zmysłów, wolności od poglądów, wolności od tożsamości społecznej, *sati* i *sampajañña*.²⁶¹

Warto zauważyć, że Vetter pisze o świadomych i angażujących wolę staraniach w przestrzeganiu określonych zasad mnisiego postępowania, wyłożonych w tekstach buddyjskich. Podobnie Polak wskazuje (2011: 206)²⁶², że: „[...] dżhana była owocem wszystkich elementów soteriologicznej drogi buddyzmu”, co implikuje obecność wysiłku włożonego w kultywowanie owych elementów. Na pierwszy rzut oka wygląda na to, że ten pogląd stoi w sprzeczności do wcześniej zarysowanej postawy Polaka, podejrzliwego w stosunku do wartości wszelkich form świadomego i celowego wysiłku na drodze

the same time one must try to do everything with complete mindfulness (P. sati). If someone who behaves in such away, seeks out a lonely place and sits down quietly, he only needs to remove a few traces of interference before he almost effortlessly enters the first stage of dhyana.

²⁶¹ *In other words, there was no distinct ‘method’ of ‘practicing’ the jhāna. One should simply sit down and find oneself in this state. A similar solution has already been proposed by Tilmann Vetter (1988: XXV). Vetter’s intuition was brilliant, but perhaps it can be elaborated further. Most scholars have completely ignored Vetter’s idea. It must have seemed too far removed from the commonly held ‘obvious’ truths about the nature of Buddhist meditation. To be more concrete and less paradoxical we may say that jhāna was a fruition of all the elements of the Buddhist soteriological path: virtue, sense-restraint, freedom from views, freedom from social identity, sati and sampajañña.*

²⁶² (...) *jhāna was a fruition of all the elements of the Buddhist soteriological path.*

duchowej. Przyjrzyjmy się bliżej tej kwestii, ponieważ pozwoli nam ona na wyeksplikowanie ważnej różnicy pomiędzy analizowaną przez nas interpretacją chanu a nauczaniem Krishnamurtiego.

W kilku miejscach swojej książki *Buddyzm pierwotny a Chan* Polak (2020: 214) zauważa, że postulowany przez niego nowy sposób życia, wyłania się spontanicznie „na drodze rozumienia”:

Ważne jest, że nie trzeba bynajmniej rozumieć tego procesu stopniowego oczyszczania życia w kategoriach aktywnej praktyki czy akumulacji pozytywnych czynników [...]. Taki proces nie zachodziłby na skutek aktu woli czy świadomie podtrzymywanej praktyki, ale na drodze rozumienia.

W innym miejscu Polak (2020: 223) sugeruje, że: „[n]ie można bowiem wyłożyć żadnej określonej metody, za pomocą której ktoś mógłby stać się «skończonym człowiekiem»”, z kolei ten brak określonej metody musi oznaczać, że (Polak, 2020: 221): „[w]szystkie dążenia umysłu i formy poszukiwania muszą w jakiś sposób same z siebie dobiec końca, wyczerpać się albo ulec dekonstrukcji”. Powyższe sformułowania wydają się nie budzić większych zastrzeżeń w kontekście naszych rozważań. Trudność polega jednak na tym, że w cytowanej pracy Polaka obecne są również stwierdzenia, według których wielokrotnie wspomnianą bezkompromisowość w odrzuceniu aktywnych starań na drodze duchowej jest bardziej zniuansowana. Dobrym przykładem takiego stanowiska jest następujący fragment (Polak, 2020: 241),

W tekstach chan i wczesnego buddyzmu taki sposób życia jest jednak warunkiem *sine qua non* powodzenia w medytacji. Pewne elementy tego sposobu życia, jak życie z dnia na dzień i bezkompromisowa prawdomówność, mogą być w *świadomy sposób wdrażane i ćwiczone* [wyróżnienie moje – R. T.].

Powyższy fragment sugeruje, że chociaż medytacja nie powinna być bezpośrednio praktykowaną aktywnością, ale stanowić owoc pewnego sposobu życia, to jednak sam ten sposób życia, do pewnego stopnia może, a nawet powinien, być świadomie modelowany i aktywnie ćwiczony. Oznaczałoby to, że o ile gradualizm i aktywizacja woli w praktyce duchowej, zostały przez Polaka odrzucone w odniesieniu do samego aktu medytacyjnego, to jednak zdarza mu się czynić dla nich miejsce, jeśli chodzi o świadome

modelowanie stylu życia sprzyjającego medytacyjnej absorpcji. Oczywiście taki pogląd wynika z faktu, że wymieniona wyżej praca jest próbą rekonstrukcji idei zawartych w tekstach buddyzmu pierwotnego i buddyzmu chan, które zawierają liczne nakazy uważnego przestrzegania określonej mniszej dyscypliny. Problem polega jednak na tym, że takie podejście uznaje wartość woli i celowego działania w procesie kreowania odpowiedniego życiowego kontekstu sprzyjającego transformacji, a to wydaje się to być niespójne z wcześniejszą radykalną krytyką zastosowania woli w medytacji.

Sądzę, że przyczyn powyżej zarysowanej sprzeczności możemy upatrywać w samym obiekcie badań. Ostatecznie, pomimo pewnego stopnia obrazoburczości, buddyzm pozostaje wiekową tradycją soteriologiczną o silnych elementach religijnych, takich jak skomplikowana doktryna i liczne praktyki, do których z czasem przyłgnęła bogata symbolika i rozbudowane rytuały. Podobnie jak każda inna starożytna tradycja, buddyzm również zawiera w sobie nakaz podtrzymywania swojego istnienia i przekazywania własnej doktryny kolejnym pokoleniom wyznawców we względnie niezmiennionej postaci. Tam, gdzie występuje taki nakaz, z reguły pojawiają się konformizm, formalizm i rytualizm, które zawsze, w takiej lub innej formie, aktywizują wolę zaangażowanych jednostek. Przetrawanie buddyzmu byłoby więc bardzo utrudnione lub wręcz niemożliwe, gdyby obecny w nim dekonstruujący impuls zdominował całą doktrynę i zwrócił się przeciwko podstawowym mechanizmom odpowiedzialnym za jego podtrzymywanie.

Powyższa diagnoza wydaje się jeszcze bardziej adekwatna w odniesieniu do tradycji chanu. Choć idiosynkrazja, dekonstrukcja i radykalny subityzm, mogą i powinny być rozumiane jako fundamentalne elementy wczesnego chanu, to, jak się wydaje, musiały one zostać w jakiejś mierze powściągnięte i do pewnego stopnia ujęte w łagodzącą je formę, tak aby ich wywrotowy potencjał nie rozsadził całej struktury tej tradycji od środka. Być może to strukturalne napięcie pomiędzy dekonstrukcją a zachowawczością miało swoje historyczne odbicie w sporach pomiędzy przedstawicielami subityzmu i gradualizmu, które pojawiały się zarówno w ramach chanu (Gómez, 1991: 76-79), jak i pomiędzy przedstawicielami chanu i innych tradycji buddyjskich (Gómez, 1991: 99-120). Oznaczałoby to, że wskazana przez nas sprzeczność w interpretacji Polaka, może być rozumiana jako odbicie głębszego dialektycznego napięcia istniejącego w samym sercu buddyzmu chan.

Poglądy Krishnamurtiego odnośnie drogi prowadzącej do transformacji bądź oświecenia wykazują znaczny stopień podobieństwa do tych występujące w buddyzmie

chan. Dotyczy to zwłaszcza obecności silnego krytycyzmu w stosunku do tak zwanego tradycyjnego paradygmatu praktyki medytacyjnej, akcentującego aktywizację woli i ujmującego wydarzenie transformujące lub duchowe oświecenie jako rezultat zastosowania pewnej techniki. Z kolei główną różnicą między buddyzmem chan (oraz zen) a myślą krishnamurtiańską jest to, że buddyzm chan funkcjonował i wciąż funkcjonuje jako starożytna tradycja religijno-filozoficzna, i w związku z tym zawiera w sobie imperatyw przetrwania, który skutecznie utrudnia, a nawet uniemożliwia, pełne wpisanie drogi duchowej proponowanej przez mistrzów chan w postulowany w poprzednim rozdziale model cyrkularny. Wpisanie buddyzmu chan w model cyrkularny, musiałoby dokonać się kosztem zupełnej dekonstrukcji każdego zachowawczego i konserwującego elementu tej tradycji, łącznie z nakazami mniszej dyscypliny. Sądzę jednak, że prawdziwa, cyrkularna natura rozwoju duchowego jest obecna w tekstach tej tradycji *implicite* i może zostać zrekonstruowana poprzez uważną egzegezę. Jest to jednak zadanie wykraczające poza zakres tematyczny niniejszej pracy.

Być może los, jaki spotkał buddyzmu chan, czeka również nauczanie Krishnamurtiego, które z czasem również stanie się usankcjonowaną tradycją religijno-filozoficzną, mającą w sobie silny imperatyw przetrwania, który będzie skutecznie sabotował jej wywrotowy potencjał. Sam Krishnamurti zdawał się przyjmować taką możliwość, kiedy pod koniec życia zapytał (Jiddu w Holroyd, 1991: 41): „Kiedy K[rishnamurti] odejdzie, a przecież musi odejść, to co stanie się z jego nauczaniem? Czy podzieli ono los nauczania Buddy, które zostało wypaczone?”²⁶³.

²⁶³ *When K goes, as he must go, what will happen to the teaching? Will it go as the Buddha's teachings, which have been corrupted?*

ZAKOŃCZENIE

W ramach niniejszej pracy starałem się wykazać, że zaproponowany przeze mnie termin wydarzenia transformującego pozwala w adekwatny sposób uchwycić istotę głębokiej przemiany, jaką mieli przejść Jiddu Krishnamurti (w postaci „procesu”) i U.G. Krishnamurti (w postaci „katastrofy”).

Wydarzenie transformujące zostało przeze mnie zdefiniowane czysto negatywnie, jako uwolnienie organizmu od wpływu wiedzy kulturowej przyczyniającej się do błędu poznawczego polegającego na wierze w istnienie substancjalnej jaźni. Niestety, próba dokładnego zdefiniowania tego, jak Krishnamurti rozumiał pojęcie jaźni, okazała się mocno utrudniona z powodu nieuporządkowanego charakteru jego nauczania. Wypowiedzi Krishnamurtiego nie składają na systematyczne i wyczerpujące ujęcia właściwie żadnej istotnej kwestii, której dotyczy jego filozofia. Wymagają one od czytelnika dużego wysiłku interpretacyjnego związanego z koniecznością odnalezienia i uporządkowania stwierdzeń myśliciela dotyczących konkretnego zagadnienia, rozproszonych po wielu różnych materiałach źródłowych. Stojąc w obliczu tej trudności, postanowiłem na potrzeby naszego wywodu, podjąć ostrożną próbę interpretacji problematycznych wypowiedzi Krishnamurtiego dotyczących znaczenia pojęcia jaźni w duchu redukcjonistycznym. Stwierdzenia Krishnamurtiego, odczytane z tej perspektywy, wydają się sugerować teorię redukującą jaźń do swoistego epifenomenu wytworzonego w efekcie wpływu wiedzy kulturowej lub informacji na organizm człowieka.

Starałem się także wykazać, że w kontekście nauczania Krishnamurtiego, brak iluzji istnienia jaźni oznacza również brak procesu konceptualizacji, czego konsekwencją jest zanik arbitralnych podziałów w postrzeganej rzeczywistości, takich jak na podmiot i przedmiot albo wewnątrz i zewnątrz.

Zasugerowałem, że funkcjonowanie przemienionej jednostki – tak w aspekcie poznania, jak i działania – wydaje się zbliżone do ideału intelektualizmu etycznego obecnego w antycznej filozofii zachodniej, a więc poglądu, wedle którego z właściwego rozpoznania sytuacji, spontanicznie i bez pośrednictwa (wolnej) woli, wynika adekwatne działanie. W opinii Krishnamurtiego przemieniona jednostka nie musi dokonywać żadnych wyborów pomiędzy skonfliktowanymi alternatywami, ponieważ w jej postrzeganiu rzeczywistości wszystko jawi się jako oczywiste i klarowne, a co za tym idzie, na wybór i wewnętrzne skonfliktowanie zwyczajnie nie ma już miejsca. Można

więc powiedzieć, że myśl Krishnamurtiego prezentuje sobą pewną możliwość rehabilitacji intelektualizmu etycznego, choć wyłącznie jako adekwatnego opisu sposobu działania jednostki już przemienionej.

Tak rozumiane wydarzenie transformujące nie musi nieść ze sobą żadnej pozytywnej treści dotyczącej istnienia jakiejkolwiek domniemanej prawdziwej Jaźni tożsamej z bliżej nieokreślonym boskim absolutem lub podstawą bytu, która miałaby zostać odkryta wraz z uwolnieniem organizmu od iluzji fałszywej jaźni. To minimalistyczne podejście wynika z respektowania zasady brzytwy Ockhama, co, w tym kontekście, sprowadza się do wskazania możliwie jak najprostszego i najbardziej ogólnego wspólnego mianownika „procesu” Jiddu Krishnamurtiego i „katastrofy” U.G. Krishnamurtiego, a być może także innych podobnych przemian. Czysto negatywne rozumienie wydarzenia transformującego wydaje się bliższe realizacji tej zasady niż jakakolwiek próba zdefiniowania go poprzez wskazanie jakichś pozytywnych jakości realizowanych w procesie transformacji. Co więcej, ta interpretacja wynika również z podejścia naturalistycznego, zastosowanego w naszych rozważaniach, a więc takiego, które akcentuje biologiczny charakter analizowanych przemian. Jeżeli transformacja jest wydarzeniem o charakterze fizycznym, a nie doświadczeniem o naturze psychicznej czy duchowej, to nic nie zmusza nas do przyjęcia twierdzenia, że wiąże się ono z kontaktem lub utożsamieniem z jakimkolwiek boskim absolutem, lub podstawą bytu.

W ramach niniejszej pracy podjąłem interpretację wydarzenia transformującego z perspektywy interdyscyplinarnej, wykorzystując do tego ewolucjonistyczną teorię memową oraz teorię komputacjonizmu, które po dokładniejszej analizie okazały się zaskakująco zbieżne z poglądami Krishnamurtiego. Starłem się pokazać, że teoria memowa ze swoją aparaturą pojęciową, a zwłaszcza z centralnym pojęciem memu, może stanowić interesujący punkt odniesienia w procesie pełniejszej rekonstrukcji krishnamurtiańskiej teorii jaźni, a co za tym idzie także dalszej rekonstrukcji teorii wydarzenia transformującego. Po przedstawieniu ogólnego zarysu teorii memowej skupiłem się na memetycznej teorii jaźni, wypracowanej przez Daniela Dennetta i Susan Blackmore. Teoria ta ujmuje jaźń jako: „[...] płynną i podlegającą nieustannym zmianom grupę memów zainstalowanych w skomplikowanej *maszynie memowej*” (Blackmore, 2002: 360). Powyższa hipoteza Dennett-Blackmore okazała się w dużym stopniu uzgadnialna z poglądami wyrażanymi przez Krishnamurtiego, ponieważ zakłada ona, że jaźń może być zredukowana do sumy wiedzy kulturowej, czyli memów krążących w kulturze (infosferze) i transmitowanych na różne sposoby między członkami danej

społeczności. Dzięki teorii memowej i teorii komputacjonistycznej możliwe stało się pogłębienie naszego rozumienia wydarzenia transformującego i oddzielenie go od nieposiadających charakteru naukowego idei przednowoczesnych, które wciąż są silnie obecne w tradycyjnych ujęciach zagadnienia transformacji jednostki.

Uzasadnionym wydaje się wniosek, że tradycyjna terminologia religijna w dyskursie dotyczącym wydarzenia transformującego może zostać skutecznie zastąpiona przez nomenklaturę o charakterze naturalistycznym i naukowym. Jednym z kroków w tym kierunku jest zaproponowane przeze mnie pojęcie przeciw-memu, które pozwoliło mi wyjaśnić naturę transformacji bez odnoszenia się do jakichkolwiek nadprzyrodzonych pojęć takich jak karma, opatrność czy łaska. Ujęcie idei transformacji jako specyficznego przeciw-memu wiąże się z ujmowaniem jej samej jako swoistego wirusa umysłu, który po zagnieżdzeniu się w odpowiednio receptywnym umyśle dokonuje procesu przechwycenia lub wypchnięcia innych memów-wirusów umysłu. Pełne wyzwolenie nie może się jednak dokonać, dopóki organizm będzie ograniczony jakimkolwiek memem, nawet memem samej transformacji. Oznacza to, że w sprzyjających warunkach przeciw-mem musi „dokonać” swojego samozniszczenia i tym samym uwolnić organizm od wpływu wiedzy kulturowej, kreującej iluzję istnienia jaźni.

W ramach niniejszej pracy zaproponowałem cyrkularny model drogi prowadzącej do wydarzenia transformującego. Jest to model, który znacznie lepiej od tradycyjnego modelu linearnego radzi sobie z paradoksami związanymi z drogą prowadzącą do transformacji i pozwala na lepsze zrozumienie nieoczywistej logiki duchowego rozwoju. Jak starałem się wykazać, w kontekście myśli krishnamurtiańskiej, postęp duchowy nie jest analogiczny do postępu w codziennych aktywnościach, takich jak gra na instrumencie albo aktywność sportowa. Z punktu widzenia nauczania Krishnamurtiego, ujęcie, które konceptualizuje postęp duchowy w taki prostoliniowy sposób, okazuje się głęboko nieadekwatne. Jest tak, ponieważ każdy świadomy i celowy krok stawiany na duchowej ścieżce, w rzeczywistości okazuje się zmierzać w stronę realizacji wyobrażonego ideału, a nie autentycznej przemiany. A zatem działanie, które w zamierzeniu ma uwolnić adepta od złudzenia substancjalnej jaźni, staje się w istocie podstawą, na jakiej umacnia się to złudzenie.

Cały problem polega na tym, że świadome i wolitywne działanie nie może zostać zanegowane przez żadne inne świadome i wolitywne działanie, ponieważ zawsze – nieważne w jak bardzo zawoalowanej formie – będzie ono (tj. to działanie) jedynie podtrzymywać źródło, z którego bierze swój początek. Każda forma świadomego dążenia

w rozwoju duchowym okazuje się w rzeczywistości pułapką, z której praktykujący nie może się wyzwolić w inny sposób, jak tylko poprzez całkowite zaprzestanie wszelkiego ruchu w kierunku wyzwolenia. Jak zauważa Krishnamurti (Jiddu & Lutyens, 1991: 189): „Każdy ruch zmiany od tego, czym jestem, wzmacnia to, czym jestem. Zatem zmiana nie jest w ogóle ruchem. Zmiana jest zanegowaniem wszelkiej zmiany”²⁶⁴. Paradoksalność tego procesu polega na tym, że owo zatrzymanie również nie może się dokonać w sposób świadomy i wolicjonalny. Ma ono miejsce dopiero wtedy, kiedy poszukujący na własnym przykładzie przekonał się o absolutnej daremności wszystkich swoich starań w kierunku wyzwolenia. W zaproponowanym modelu cyrkularnym poszukujący jest skazany na ciągłe wkładanie świadomego wysiłku w kierunku realizacji podjętego celu wewnętrznego wyzwolenia, aż do momentu, w którym absolutna bezsensowność całego przedsięwzięcia stanie się dla niego zupełnie oczywista. W tym ujęciu duchowy rozwój okazuje się drogą przewyciężenia błędnego ruchu poprzez jego akcelerację i doprowadzenie do jego ostatecznej samonegującej konsekwencji.

Ujmując zagadnienie modelu cyrkularnego z perspektywy metafory podróży, doszedłem do konkluzji, że autentyczny rozwój duchowy zasadza się na procesie systematycznego rozczarowania własnymi możliwościami osiągnięcia transformacji oraz wszelkimi drogami, jakie mają do transformacji prowadzić. Cyrkularność tego procesu polega więc na tym, że na końcu podróży, odnaleziony zostaje jej początek, a sama podróż okazuje się błędnym kołem, a nie prostolinijnym ruchem z początkowego punktu A do docelowego punktu B. Jak wynika z poglądów samego Krishnamurtiego, dopiero w momencie ostatecznego rozczarowania daremnością wszystkich swoich starań, pojawia się wgląd prowadzący do zatrzymania się tego błędnego ruchu. Jak się przekonaliśmy, według Krishnamurtiego, owo zatrzymanie jest absolutnie koniecznym warunkiem wyzwolenia się od iluzji istnienia jaźni.

Model cyrkularny jest wolny od sprzeczności i paradoksów, w jakie uwikłany jest model linearny, będący pod wieloma względami jego przeciwieństwem. Co więcej, jest on komplementarny z koncepcją przeciw-memu i pozwala zobrazować nieoczywistą dynamikę jego samonegującej natury. Obecność tego modelu jest jedną z najważniejszych cech myśli Krishnamurtiego, odróżniających ją od stereotypowego podejścia do kwestii rozwoju duchowego, typowego dla większości tradycji religijnych.

²⁶⁴ *Any movement from what I am strengthens what I am. So, change is no movement at all. Change is the denial of change.*

Kolejnym ważnym wnioskiem płynącym z zawartych w tej pracy rozważań jest to, że poglądy Krishnamurtiego w znaczącym stopniu pokrywają się z ideami obecnymi we wschodnich systemach soteriologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem buddyzmu.

Po pierwsze, starałem się zwrócić uwagę na to, że poglądy Krishnamurtiego w jego wczesnym okresie niezależnej działalności, przypominają ortodoksyjną myśl bramińską. Najważniejszym podobieństwem był postulat istnienia pierwotnej jaźni tożsamej z bliżej niesprecyzowanym absolutem. Problematyczna kwestia istnienia boskiego absolutu lub jakiejś formy podstawy bytu, która miałaby zostać odkryta wraz z przewyciężeniem iluzji fałszywej jednostkowej jaźni, skłoniła mnie do próby dokonania dekonstrukcji tego postulatu. Bazując na buddyjskiej doktrynie o Naturze Buddy, a ściślej, na jej szczególnej interpretacji, która ujmuje ją jako zontologizowaną pustkę lub negację, argumentowałem za możliwością reinterpretacji, postulowanego przez wczesnego Krishnamurtiego, absolutu w duchu apofatycznej negacji. Ten punkt widzenia redukuje krishnamurtiański absolut do poziomu czegoś w rodzaju pomysłowej metafory lub „zręcznego środka”, przy pomocy którego myśliciel mógł przekazać swoje nauki szerszemu gronu odbiorców w bardziej spójny i przekonujący sposób.

W drugiej kolejności przekonaliśmy się, że wbrew temu, co publicznie twierdził, Krishnamurti ponad wszelką wątpliwość znał nauki buddyzmu i inspirował się nimi. Co więcej, jak sugerują liczne materiały źródłowe, dużym szacunkiem darzył on samego Buddę. Jednak pomimo licznych podobieństw, buddyzm wydaje się różnić od nauczania Krishnamurtiego w fundamentalnej kwestii dotyczącej stosunku do linearnego modelu duchowej praktyki. Bazując na materiałach źródłowych buddyzmu pierwotnego, wydaje się, że opinia o tej różnicy jest uzasadniona, warto jednak pamiętać, że buddyzm zawiera w sobie liczne tradycje i warianty, także takie, w których model linearny bywał zaciekle krytykowany. Dlatego ostatnią część rozważań poświęciłem porównaniu poglądów Krishnamurtiego do japońskiego buddyzmu zen oraz prekursorskiego względem niego chińskiego buddyzmu chan.

Podobnie jak w nauczaniu Krishnamurtiego, w buddyzmie chan mamy do czynienia z negatywną ewaluacją tradycyjnego modelu linearnego, akcentującego wysiłek i aktywizację woli w procesie duchowego rozwoju. Znaczące podobieństwa pomiędzy ideami obecnymi w buddyzmie chan oraz nauczaniu Krishnamurtiego nie wydają się wyłącznie powierzchowne, ale dotyczą fundamentalnych zagadnień i paradoksów związanych z drogą do wydarzenia transformującego. Jest to tym bardziej

intrygujące, biorąc pod uwagę fakt, że nie ma żadnych przesłanek pozwalających domniemywać, jakoby Krishnamurti studiował doktrynę tej tradycji buddyzmu. Jaka więc może być przyczyna istnienia tych podobieństw? Być może wynikają one z faktu, że zarówno nauczanie Krishnamurtiego, jak i teksty chan i zen wypływają z głębokiego namysłu nad tego samego rodzaju wydarzeniem transformującym o ahistorycznym charakterze, które było udziałem tak Krishnamurtiego, jak i dawnych mistrzów chan i zen.

Powyższa teza mogłaby zostać uznana za formę perenializmu, a więc poglądu, zgodnie z którym różne tradycje religijne wydają się posiadać wspólny mistyczny rdzeń (Smith, 1987: 560-564). Odmienne interpretację oferuje konstruktywizm, według którego doświadczenia religijne są produktem określonych uwarunkowań kulturowych i historycznych, a żadne ahistoryczne doświadczenie religijne nie jest możliwe (Katz, 1978: 26). Jak zauważa badacz zagadnienia Kenneth Rose (1919: 1), konstruktywizm wydaje się dominującą współcześnie interpretacją doświadczenia mistycznego i jest akceptowany, w większym lub mniejszym stopniu, przez większość współczesnych badaczy mistycyzmu i religii. Jeżeli zatem mielibyśmy określić zaproponowaną w tej rozprawie interpretację jako formę perenializmu, to należałoby dookreślić ją jako krytyczno-naturalistyczną wersję perenializmu, a więc taką, która z jednej strony akceptuje konstruktywistyczną krytykę naiwnego perenializmu, a z drugiej strony odwołuje się do biologicznego organizmu i jego uniwersalnego potencjału transformacji. Byłby to pogląd, który nie rezygnuje z postulatu ahistoryczności wydarzenia transformującego, ale jednocześnie przyjmuje do wiadomości fakt kulturowego zapośredniczenia wszelkich form ludzkiego doświadczenia. W tym kontekście wydarzenie transformujące nie byłoby formą ahistorycznego doświadczenia mistycznego, tylko, wręcz przeciwnie, byłoby ono ostateczną konsekwencją odrzucenia wszelkich tego typu doświadczeń, a w konsekwencji także negacji samej struktury psychologicznej odpowiedzialnej za kreację doświadczeń „jako takich”.

Odrzucenie możliwości wydarzenia transformującego o charakterze ahistorycznym, a co za tym idzie odrzucenie pewnego stopnia uniwersalności przekazu Krishnamurtiego, powoduje, że ono samo okazuje się być niczym więcej jak tylko kolejną formą zapośredniczonego kulturowo doświadczenia. Doświadczenia być może intrygującego z perspektywy psychologicznej, ale wnoszącego niewiele do filozoficznej refleksji dotyczącej możliwości i warunków wydarzenia transformującego, tak jak zostało ono przez nas zdefiniowane. Oczywiście konstruktywistyczna interpretacja ma

swoje mocne strony i potencjalnie wydaje się bardzo atrakcyjną propozycją, ale wydaje się, że jest ona fundamentalnie niezgodna z nauczaniem Krishnamurtiego. Z punktu widzenia konstruktywizmu przemiana Krishnamurtiego musiałaby być efektem uwarunkowań kulturowo-historycznych, jakie go ukształtowały, a co za tym idzie, stałaby się ona w zasadzie niemożliwa do powtórzenia przez inne jednostki. Gdyby konstruktywizm w swojej najsilniejszej postaci okazał się prawdziwy, to ostatecznie zniszczyłby sens krishnamurtiańskiego nauczania. Jednak konstruktywizm nigdy nie został uzasadniony w takim stopniu, aby uznać go za pewnik, a to oznacza, że nic nie zmusza nas do jego pełnego zaakceptowania.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań, uzasadnione wydaje się twierdzenie o głębokiej innowacyjności i oryginalnym charakterze szeregu krishnamurtiańskich idei dotyczących zagadnienia transformacji jednostki, zwłaszcza w zestawieniu z dominującymi historycznie, tradycyjnymi koncepcjami. Trudno byłoby wskazać drugą współczesną postać, która do tego stopnia zrewolucjonizowała sposób mówienia o rozwoju duchowym oraz wewnętrznej przemianie człowieka. Wartość działalności filozoficznej Krishnamurtiego polega przede wszystkim na całościowej dekonstrukcji zjawiska duchowości samego w sobie, ale dokonanej niejako od wewnątrz, a więc z poziomu samej duchowości, a nie z zewnętrznego wobec niej krytycznego punktu widzenia. Krishnamurti dokonał demitologizacji fenomenu duchowości, oczyszczając je z szeregu przednowoczesnych tradycyjnych znaczeń. Jednocześnie dokonał tego „nie wylewając dziecka z kąpielą”, a więc nie negując przy tym realnej możliwości samego faktu wydarzenia transformującego.

Jak już zwróciłem wcześniej uwagę, poglądy tego oryginalnego filozofa nie są łatwe do zrozumienia i zrekonstruowania. W kluczowym momencie naszej rekonstrukcji odwołałem się do postaci i poglądów U.G. Krishnamurtiego, a więc myśliciela z pozoru bardzo nieprzychylnego wobec swojego starszego imiennika, ale jak się przekonałiśmy, w gruncie rzeczy zgadzającego się z większością jego najważniejszych poglądów. Traktując biografię U.G. Krishnamurtiego jako swoisty klucz do zrozumienia nauczania starszego Krishnamurtiego, mogliśmy wzbogacić naszą rekonstrukcję jego myśli, dzięki uwypukleniu pewnych istotnych elementów, które obecne są w niej *implicite*. Dzięki temu zabiegowi mogliśmy dojść do bardziej zadowalających wniosków, które pozwalają przewyciężyć liczne aporie i paradoksy, jakimi wypełnione jest nauczanie Krishnamurtiego.

Niniejsza rozprawa jest pierwszą znaną mi pracą naukową, w której zestawione zostały ze sobą postacie obydwu Krishnamurtich. Starałem się wykazać, że wbrew pozorom, ich poglądy są, w szeregu istotnych kwestii, zgodne ze sobą i w dużej mierze możemy je uznać za komplementarne. Oczywiście powyższe rozważania z pewnością nie wyczerpują tematu podobieństw i różnic pomiędzy oboma myślicielami. Kwestia ta zasługuje na znacznie większą uwagę ze strony badaczy zainteresowanych ideą wydarzenia transformującego.

Spośród obydwu Krishnamurtich, w zasadzie jedynie myśl starszego Krishnamurtiego jest tematem nieregularnie pojawiających się artykułów i dysertacji naukowych oraz innych nieakademickich prac. Niestety, wciąż jest to ilość szczątkowa i dalece niezadowalająca, szczególnie biorąc pod uwagę genialność tego myśliciela oraz jego popularność w drugiej połowie XX wieku. Być może ten stan rzeczy związany jest z pewnego rodzaju konserwatyzmem i zachowawczością badaczy, którzy z reguły interesują się postaciami i pismami funkcjonującymi w ramach usankcjonowanych i wielowiekowych tradycji, takich jak np. buddyzm. Nierzadko wynika z tego postawa nieufności w stosunku do niezależnych współczesnych myślicieli i ich nowatorskich idei, częstokroć wykraczających poza usankcjonowane ramy dyskursu i idących w kontrze do tradycyjnych poglądów.

Obojętność a niekiedy także i niechęć w stosunku do Krishnamurtiego trzeba uznać za duży błąd i ogromną stratę dla dyskursu akademickiego. Głębsza analiza jego poglądów bez wątpienia pozwoliłaby na lepsze zrozumienie meandrów zjawiska współczesnej duchowości i fenomenu wydarzenia transformującego. Miejmy nadzieję, że w przyszłości ta sytuacja się zmieni, a badacze zainteresowani zagadnieniem wewnętrznej przemiany zrozumieją niebagatelne znaczenie myśli Krishnamurtiego. Oby niniejsza praca okazała się jednym z kroków postawionych w tym kierunku.

BIBLIOGRAFIA

- Aberbach, D.** (1993). Mystical Union and Grief: The Ba'al Shem Tov and Krishnamurti. *The Harvard Theological Review*, 86(3), 309-321:
<http://www.jstor.org/stable/1510013> (dostęp: 23.09.2024).
- Aberbach, D.** (1996). *Charisma in Politics, Religion and the Media: Private Trauma, Public Ideals*. London: Macmillan Press.
- Berghe, P.** (1976). Sociobiology: The New Synthesis. by Edward C. Wilson. Reviewed. *Contemporary Sociology*, 5(6), 731–733: <https://www.jstor.org/stable/2063069> (dostęp: 23.09.2024).
- Besant, A.** (2009). *Autobiographical Sketches*. Petersburg: Broadview Press.
- Bhatt, M.** (1992). *U.G. Krishnamurti: A Life*. New York: Viking Press.
- Bielefeldt, C.** (1988). *Dogen's Manuals of Zen Meditation*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Blackmore, S.** (2001). Evolution and Memes. The Human Brain as a Selective Imitation Device. *Cybernetics and Systems: An International Journal*, 32, 225-255: https://www.researchgate.net/publication/220231619_Evolution_and_Memes_the_Human_Brain_as_a_Selective_Imitation_Device (dostęp: 23.09.2024).
- Blackmore, S.** (2002). *Maszyna Memowa* (tłum. Norbert Radomski). Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Blackmore, S.** (2003). Consciousness in Meme Machines. *Journal of Consciousness Studies*, 10(4-5), 1-12: https://www.researchgate.net/publication/233508858_Consciousness_in_Meme_Machines (dostęp: 23.09.2024).
- Blackmore, S., Troscianko, E. T.** (2018). *Consciousness: An Introduction*. Abingdon: Routledge.
- Blavatsky, H. P.** (1877). *Isis Unveiled: A Master-Key to Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology, Vol. I & II*. New York: J. W. Bouton.
- Blavatsky, H. P.** (1888a). *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy, Vol. I - Cosmogogenesis*. London: The Theosophical Publishing Company.
- Blum, M. L.** (tłum.). (2013). *The Nirvana Sutra (Mahāparinirvāṇa Sūtra Volume I)*. Berkeley: Bukkyo Dendo Kyokai America, Inc.

- Bodhi**, Bhikkhu (tłum.). (2000). *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. Boston: Wisdom Publications.
- Bodhi**, Bhikkhu (tłum.). (2012). *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya*. Boston: Wisdom Publication.
- Boroch**, R. (2016). *Siedem bram memetyki (SBM2) – Recepcja Samolubnego genu Richarda Dawkinsa w angielskiej literaturze przedmiotu w latach 1976–1989. Część I*. Warszawa: BEL Studio.
- Bouchard**, R. (1984). Krishnamurti Zen. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 54, 91–100.
- Brodie**, R. (1997). *Wirus umysłu* (tłum. Piotr Turski). Łódź: TeTa Publishing.
- Bronkhorst**, J. (2012). *Absorption: Human Nature and Buddhist Liberation*. Wil, Paris: UniversityMedia.
- Bronkhorst**, J. (2019). What can we learn from Musīla and Nārada?, *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, 20, 1–19: https://www.researchgate.net/publication/338924179_What_can_we_learn_from_Musila_and_Narada (dostęp: 23.09.2024).
- Burden**, J. (1959). Krishnamurti and The Pathless Land. *Prairie Schooner*, 33(3), 271–281: <https://www.jstor.org/stable/40625541> (dostęp: 23.09.2024).
- Cao**, R. (2020). Crowding out Memetic Explanation. *Philosophy of Science*, 87(5), 1160–1171: https://www.researchgate.net/publication/342867035_Crowding_Out_Memetic_Explanation (dostęp: 23.09.2024).
- Chalmers**, D. (2017). *Świadomy Umysł: W Poszukiwaniu Teorii Fundamentalnej* (tłum. Miłkowski Marcin). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chvaja**, R. (2020). Why Did Memetics Fail? Comparative Case Study. *Perspectives on Science*, 28(4), 542–570: https://www.researchgate.net/publication/344311760_Why_did_memetics_fail_Comparative_case_study (dostęp: 23.09.2024).
- Coleman**, J. E. (1971). *The Quiet Mind*. Onalaska, Washington: Pariyatti Press.
- Creedon**, D. (2017). *The Main of Light: Common Ground and Dividing Lines in the Teachings of Jiddu Krishnamurti and Buddhism*. [b.m.]: Self-published (CreateSpace Independent Publishing Platform).
- Cricka**, F. (1997). *Zdumiewająca hipoteza czyli Nauka w poszukiwaniu duszy* (tłum. Barbara Chacińska-Abrahamowicz, Michał Abrahamowicz). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dalal**, R. (2020). *J. Krishnamurti: A life of Compassion beyond Boundaries*. New Delhi: Macmillan.

- Damasio, A.** (2010). *Jak Umysł zyskał Jaźń: Konstruowanie Świadomego Mózgu* (tłum. Norbert Radomski). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Dawkins, R.** (1983). Universal Darwinism. W: D. S. **Bendall** (Red.). *Evolution from Molecules to Men* (s. 403-425). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawkins, R.** (2012). *Samoblubny Gen* (tłum. Marek Skoneczny). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dawkins, R.** (2016). *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Delius, J. D.** (1982). Of mind memes and brain bugs: A Natural History of Culture. *Bochum publications in evolutionary cultural semiotics*, 12, 26-79: <https://dnb.info/1080825002/34> (dostęp: 23.09.2024).
- Dennett, D.** (1995). *Darwin's dangerous idea*. London: Penguin.
- Dennett, D. C.** (1991). *Consciousness Explained*. New York, Boston, London: Back Bay Books.
- Dennett, D. C.** (2001). The Evolution of Culture. *The Monist*, 84(3), 305-324: <https://www.jstor.org/stable/27903733> (dostęp: 23.09.2024).
- Dennett, D. C.** (2005). *Słodkie sny: Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości* (tłum. Marcin Miłkowski). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dennett, D. C.** (2006). From Typo to Thinko: When Evolution Graduated to Semantic Norms. W: S. C. **Levinson** & P. **Jaisson** (Red.). *Evolution and Culture. A Fyssen Foundation Symposium* (s. 133–145). Cambridge (Massachusetts), London: The MIT Press.
- Dennett, D. C.** (2017). *Od Bakterii do Bacha: O Ewolucji Umysłów* (tłum. Krystyna Bielecka & Marcin Miłkowski). Kraków: Copernicus Center Press.
- Dennett, D. C.** (2018). *Świadomość* (tłum. Ewa Stokłosa). Kraków: Copernicus Center Press.
- Desai, R.** (2019-2020). Approaching "Is" ness. Non-identity in Korzybski and J. Krishnamurti. *Anekaanat: A Journal of polysemic thought*, 11, 23-30: <https://www.vnsgu.ac.in/iqac/naac/dvv-clarification-1/c3/c34/c345/files/1jAY1cwtkX2vAvkbjFkAq849Q41GAFYgk.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Distin, K.** (2005). *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Duch, W.** (2021). Memetics and neural models of conspiracy theories. *Patterns* (N Y), 2(11), 1-13: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2666389921002087> (dostęp: 23.09.2024).
- Dziczek, S. P.** (2018). Komputacjonizm a materializm: czy krytyka obliczeniowej teorii umysłu implikuje krytykę materialnej jego natury?. *Humanistyka I Przyrodoznawstwo*, 21, 113-126: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/hip/article/view/411/329> (dostęp: 23.09.2024).
- Eastman, P.** (2018). *Krishnamurti explained: a critical study*. [b.m.]: self-published: <https://philpapers.org/archive/EASKEA.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Eliot, T. S.** (1963). *Collected Poems 1909-1962*. New York: Harcourt, Bruce & World, Inc.
- Fisk, L. J.** (1994). Jiddu Krishnamurti: Violence as resistance to factuality. *Peace Research*, 26(2), 85-102: <https://www.jstor.org/stable/23607349> (dostęp: 23.09.2024).
- Fomin, I.** (2019). Memes, genes and signs. Semiotics in the conceptual interface of evolutionary biology and memetics. *Semiotica*, 230, 327–340: https://www.researchgate.net/publication/334597888_Memes_genes_and_signs_Semiotics_in_the_conceptual_interface_of_evolutionary_biology_and_memetics (dostęp: 23.09.2024).
- Forbes, S. H.** (2018). *Krishnamurti: Preparing to Leave*. [b. m.]: SHF Publications.
- Forman, R. K. C.** (ed.). (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Oxford University Press.
- Foster, P. M.** (2012). *The Last Guru: The Significance of J. Krishnamurti for the Modern World*. [b. m.]. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Fujita, I.** (2011). My Footnotes on Zazen 1: Zazen is not Shuzen (1). *Dharma Eye News of Soto Zen Buddhism: Teachings and Practice*, 28, 24-27: <https://www.sotozen.com/eng/dharma/pdf/28e.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Garfield, J. L.** (tłum.). (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikā*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Gogate, K.** (2019). Reexamining J Krishnamurti's Choiceless Awareness in the Light of Ashtavakra's Sakshi Bhav. *Indica Today*: <https://www.indica.today/research/reexamining-j-krishnamurtis-choiceness-awareness-in-the-light-of-ashtavakras-sakshi-bha> (dostęp: 23.09.2024).

- Gómez, L. O.** (1976). Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon. *Philosophy East and West*, 26(2), 137-165: <https://www.jstor.org/stable/1398186> (dostęp: 23.09.2024).
- Gómez, L. O.** (1991). Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice. W: P. N. **Gregory** (ed.). *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (s. 67-65). Delhi: Motilal Banarsisass Publishers.
- Gorman, M. E.** (1978). A. J. Korzybski, J. Krishnamurti, and Carlos Casteneda: A Modest Comparison. *ETC: A Review of General Semantics*, 35(2), 162-174: <https://www.jstor.org/stable/42576038> (dostęp: 23.09.2024).
- Hadot, P.** (2000). *Czym jest filozofia starożytna?* (tłum. Piotr Domański). Warszawa: Aletheia.
- Hadot, P.** (2003). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (tłum. Piotr Domański). Warszawa: Aletheia.
- Hamilton, S.** (2010). *Filozofia indyjska: Wprowadzenie* (tłum. Mariusz Szkółka & Marzenna Jakubczak). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Harris, S.** (2014). *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion*. New York: Simon Shoster.
- Hee-Jin, K.** (2004). *Eihei Dōgen: Mystical Realist*. Boston: Wisdom Publications.
- Henegraaf, W. J.** (2013). *Western Esotericism*. London: Bloomsbury.
- Hetmański, M.** (2000). *Umysł a maszyny: Krytyka obliczeniowej teorii umysłu*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Hofstadter, D.** (2007). *I Am a Strange Loop*. New York: Basic Books.
- Hohol, M.** (2017). *Wyjaśnić umysł: Struktura teorii neurokognitywnych*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Holroyd, S.** (1991). *The Man, the Mystery & the Message*. Longmead: Element Books.
- Horner, I. B.** (1962). *The Book of the Discipline, Vol. IV*. London: Luzac & Company.
- Horner, I. B.** (1975). *The Minor Anthologies of the Pali Canon, Volume 3: Buddhavamsa (Chronicle of Buddhas) and Cariyapitaka (Basket of Conduct)*. London: Pali Text Society.
- Hunter, A.** (1988). *Seeds of Truth: J. Krishnamurti as Religious Teacher and Educator*. Dysertacja doktorska: University of Leeds: https://etheses.whiterose.ac.uk/409/1/uk_bl_ethos_234816.pdf (dostęp: 23.09.2024).

- Huxley, A.** (1933). *Text & Pretexts: An Anthology with Commentaries*. New York, London: Harper & Brothers Publishers.
- Jakubczak, K.** (2010). *Madhjamaka Nagardżuny: Filozofia czy terapia?* Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jakubczak, M.** (2013). *Sens Ja: Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jayakar, P.** (1986). *Krishnamurti: A Biography*. San Francisco: Harper & Row.
- Jiddu, K.** (1924). Editorial Notes. *The Herald of The Star*, 13(3), 94-96.
- Jiddu, K.** (1928). *The Immortal Friend*. Eerde, Ommen: The Star Publishing Trust.
- Jiddu, K.** (1972). *Tradition and Revolution*. New Delhi: Orient Longman.
- Jiddu, K.** (1973). *Awakening of Intelligence*. New York: Avon Discus Books.
- Jiddu, K.** (1975). *The First and Last Freedom*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Jiddu, K.** (1976). *Krishnamurti's Notebook: A Book Review*. Brockwood Park: Krishnamurti Foundation Trust.
- Jiddu, K.** (1979). *The Wholeness of Life*. San Francisco: Harper & Row.
- Jiddu, K.** (1983). *The Flame of Attention*. San Francisco: Harper & Row.
- Jiddu, K.** (1987). *Krishnamurti to Himself: His Last Journal*. San Francisco: Harper and Row.
- Jiddu, K.** (1991). *Meeting Life: Writings and Talks on Finding Your Path Without Retreating from Society*. Ojai: Krishnamurti Foundation of America.
- Jiddu, K.** (1996). *Questioning Krishnamurti: J. Krishnamurti in Dialogue: Dialogues with Leading 20th Century Thinkers*. San Francisco: Thorsons.
- Jiddu, K.** (2002). *Beyond Violence*. Chennai: Krishnamurti Foundation of India.
- Jiddu, K.** (2003). *Krishnamurti's Notebook*. Brockwood Park: Krishnamurti Foundation Trust.
- Jiddu, K.** (2004). *Krishnamurti's Journal*. Brockwood Park: Krishnamurti Foundation Trust.
- Jiddu, K.** (2012). *The Collected Works of J. Krishnamurti - Volume X 1956-1957: A Light To Yourself*. Ojai: Krishnamurti Foundation America.
- Jiddu, K., Anderson, A. W.** (1991). *A Wholly Different Way of Living: Krishnamurti in Dialogue with Professor Allan W. Anderson*. London: Victor Gollancz.
- Jiddu, K., Bohm, D.** (1985). *The Ending of Time: J. Krishnamurti & David Bohm*. New York: Harper & Row.

- Jiddu, K., Bohm, D.** (1999) *The Limits of Thoughts: Discussions between J. Krishnamurti and David Bohm*. London, New York: Routledge.
- Jiddu, K., Cadogan, M. (ed.), Kishbaugh, A. (ed.), Lee, M. (ed.), McCoy, R. (ed.).** (1996). *Total Freedom: The Essential Krishnamurti*. San Francisco: Harper Collins.
- Jiddu, K., et al., & Skitt, D. (ed.).** (2003). *Can Humanity Change? J. Krishnamurti in Dialogue with Buddhists*. Boston, Londyn: Shambhala Publications, Inc.
- Jiddu, K., Jayakar, P.** (2016). *Fire in the Mind: Dialogues with Pupul Jayakar*. Brockwood Park: Krishnamurti Foundation Trust.
- Jiddu, K., Lutyens, M. (ed.).** (1969). *Freedom from the known*. New York, San Francisco: Harper San Francisco.
- Jiddu, K., Lutyens, M. (ed.).** (1991). *The Second Krishnamurti Reader*. Londyn: Arkana Books.
- Jiddu, K., McCoy, R. (ed.).** (2011). *Where Can Peace Be Found*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- Jiddu, K., Patterson, A. W. (ed.).** (2019). *Choiceless Awareness: A Selection of Passages From the Teachings of J. Krishnamurti*. Chennai: Krishnamurti Foundation India.
- Jiddu, K., Rajagopal, D. (ed.).** (1970). *Think on These Things*. New York, Evanston: Harper & Row.
- Jiddu, K., Rajagopal, D. (ed.).** (1997). *Commentaries on Living: Third Series*. Wheaton: The Theosophical Publishing House.
- Jiddu, K., Rajagopal, D. (ed.).** (2002). *Commentaries on Living: Second Series*. Wheaton: The Theosophical Publishing House.
- Jiddu, K., Rajagopal, D. (ed.).** (2006). *Commentaries on Living: First Series*. Wheaton: The Theosophical Publishing House.
- Kabat-Zinn, J.** (2005). *Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World Through Mindfulness*. New York: Hyperion.
- Kania, I. (tłum.).** (2023). *Dhammapada czyli Strofy o Dhammie*. Kraków, Budapeszt, Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Katz, S. T.** (1978). Language, Epistemology, and Mysticism. W: S. T. **Katz** (red.). *Mysticism and Philosophical Analysis* (s. 22-74). Nowy Jork: Oxford University Press.

- Kowalczyk-Purol, K.** (2018). Teoretyczne Trudności Memetyki. *Diametros*, 58, 65–86: <https://diametros.uj.edu.pl/diametros/article/view/1285/915> (dostęp: 23.09.2024).
- Kumar, P. K.** (2015). *Jiddu Krishnamurti: A Critical Study of Tradition and Revolution*. Delhi: Kalpaz Publications.
- Kwade, E.** (2014). O, memo! Recenzja artykułu Marty Juzy, Memy internetowe – tworzenie, rozpowszechnianie, znaczenie społeczne, „Studia Medioznawcze” 2013, nr 4. *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny*, 15, 171-175: https://www.researchgate.net/publication/270510177_Teksty_z_Ulicy_Zeszyt_memetyczny_Nr_15 (dostęp: 23.09.2024).
- Landau, R.** (1942). *God Is My Adventure: A Book on Modern Mystics, Masters, and Teachers*. Londyn: Faber and Faber.
- Leadbeater, Ch. W.** (1918). *A Textbook of Theosophy*. Los Angeles: The Theosophical Publishing House.
- Leadbeater, Ch. W.** (1925). *The Masters and The Path*. Madras: Theosophical Publishing House.
- Lee, R. E. M.** (2021). *Probing the Mystery: J. Krishnamurti's Process*. New Delhi: Hay House Publishers India.
- Lejman, J.** (2014). Socjobiologiczne korzenie memetyki. *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny*, 15, 41-60: https://www.researchgate.net/publication/270510177_Teksty_z_Ulicy_Zeszyt_memetyczny_Nr_15 (dostęp: 23.09.2024).
- Lewis, J. R.** (ed.). (2001). *The Encyclopedia of Cults, Sects, and New Religions*. New York: Prometheus Books.
- Ligotti, T.** (2014). *Teatro Grottesco*. Warszawa: Okultura.
- Linssen, R.** (1958). *Living Zen*. London: Georg Allen & Unwin Ltd.
- Lumsden, C. J, Wilson, E. O.** (1981). *Genes, Mind, and Culture*. Harvard, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Lutyens, M.** (1988). *Krishnamurti: The Open Door*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lutyens, M.** (1996). *The Boy Krishna: The First Fourteen Years in the Life of J. Krishnamurti*. Brockwood Park: Krishnamurti Foundation Trust
- Lutyens, M.** (1997). *Krishnamurti: The Years of Awakening*. Boston: Shambala Publications.

- Lutyens, M.** (2003). *Krishnamurti: The Years of Fulfilment*. Brockwood Park: Krishnamurti Foundation Trust.
- Lyotard, J.** (1997). *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy* (tłum. Małgorzata Kowalska & Jacek Migasiński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Martin, R.** (2003). *On Krishnamurti*. Singapore, Toronto: Wadsworth Publishing.
- Mathur, D. Ch.** (1984). J. Krishnamurti On Choiceless Awareness, Creative Emptiness and Ultimate Freedom. *Sage Journals*, 32(126), 91-103: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/039219218403212606> (dostęp: 23.09.2024).
- Maxwell, P.** (1994). The Enigma of Krishnamurti. *Journal for the Study of Religion* 7(2), 57-81: <https://www.jstor.org/stable/24764189> (dostęp: 23.09.2024).
- McCrohon, L.** (2012). The Two-Stage Life Cycle of Cultural Replicators. *Theoria et Historia Scientiarum*, 9, 149-170: <https://apcz.umk.pl/THS/article/view/v10235-011-0009-y/0> (dostęp: 23.09.2024).
- Mehta, R.** (2002). *J. Krishnamurti and the Nameless Experience: A Comprehensive Discussion of J. Krishnamurti's Approach to Life*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mendizza, M., Samdhong Rinpoche.** (2017). *Always Awakening: Buddha's Realization Krishnamurti's Insight*. Solvang: Mendizza & Associates.
- Metzinger, T.** (2009). *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and The Myth of the Self*. New York: Basic Books.
- Metzinger, T.** (2014). *Spirituality and intellectual Honesty*. Mainz: Self-published: https://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2014/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013_English.pdf (dostęp: 23.09.2024).
- Moody, D. E.** (2017). *An Uncommon Collaboration: David Bohm and J. Krishnamurti*. Ojai: Alpha Centauri Press.
- Moolayil, S. V.** (2014). Mind as a Way you Love Truth. *Tattva: Journal of Philosophy*, 6(1), 73-85: https://www.researchgate.net/publication/325517665_Mind_as_a_Way_you_Love_Truth_A_Philosophical_Appraisal_of_Mind_by_Jiddu_Krishnamurti (dostęp: 23.09.2024).
- Nagel, T.** (1997). *Pytania ostateczne* (tłum. Adam Romaniuk). Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Ñāṇananda**, Bikkhu, K. (ed.). (2016). *Nibbāna – The Mind Stilled. Library Edition (Sermons 1–33)*. Śri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya.
- Needleman**, J. (2009). *The New Religions*. New York: Penguin Group.
- Nethercot**, A. H. (1963). *The Last four Lives of Annie Besant*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ogletree**, A. P. (2007). Peace Profile: Jiddu Krishnamurti. *Peace Review A Journal of Social Justice*, 19(2), 277-280:
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10402650701354032>
 (dostęp: 23.09.2024).
- Olcott**, H. S. (1895). *Old Diary Leaves: The True Story of The Theosophical Society*. Londyn: G. P. Putman's Sons.
- Pacewicz**, G. (2002). Ludzkość uplanetyzowana: pojęcie noosfery Pierre’a Teilharda de Chardin. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 8, 33-47: https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2002-t8/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2002-t8-s33-47/Humanistyka_i_Przyrodoznawstwo-r2002-t8-s33-47.pdf
 (dostęp: 23.09.2024).
- Padmanabhan**, K. (2016). *A Jewel on a Silver Platter: Remembering Jiddu Krishnamurti*. [b. m.]: Peepal Leaves Publisher.
- Patrik**, L. E. (2004). *Perilous Sitting: Krishnamurti’s Critique of Meditation Practice*. Ojai: Krishnamurti Foundation of America.
- Pinker**, S. (1997). *How the Mind Works*. London: Penguin Books.
- Plotkin**, H. (1997). *Darwin Machines and the Nature of Knowledge*. Harvard, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Polak**, G. (2011). *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Polak**, G. (2020). *Wczesny buddyzm a Chan: Medytacja i wyzwolenie*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Prokopchuk**, Y. V. (2021). The Phenomenon of Consciousness in the Works of Lev Tolstoy and Jiddu Krishnamurti. *Russian Studies in Philosophy*, 59(5), 425–443:
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10611967.2021.2010425>
 (dostęp: 23.09.2024).

- Rao, M.** (2005). *The Other Side of Belief: Interpreting U.G. Krishnamurti*. New Delhi: Penguin Group.
- Rao, M.** (2007). *The Penguin U.G. Krishnamurti Reader*. Londyn: Penguin.
- Reale, G.** (2000). *Historia Filozofii Starożytnej: I. Od początków do Sokratesa*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rodrigues, H. P.** (1988). „*Insight*” and „*Religious Mind*” in the Teachings of Jiddu Krishnamurti. Dysertacja magisterska: McMaster University: <https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/13876/1/fulltext.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Rodrigues, H. P.** (1995). *The Nature and Implications of J. Krishnamurti's Teachings on Transformation*. Ojai: Krishnamurti Foundation of America.
- Rodrigues, H. P.** (2001). *Krishnamurti's Insight: An Examination of His Teachings on the Nature of Mind and Religion*. Varanasi, Kathmandu: Pilgrims Publishing.
- Rodrigues, H. P.** (2007). An Instance of Dependent Origination: Are Krishnamurti's Teachings Buddhadharma? *Pacific World, Third Series*, 9, 85-102: https://www.academia.edu/21697848/An_Instance_of_Dependent_Origination_Are_Krishnamurtis_Teachings_Buddhadharma (dostęp: 23.09.2024).
- Rorty, R.** (2007). Wittgenstein i zwrot lingwistyczny (tłum. Dominika Łukoszek & Łukasz Wiśniewski). *Homo communicativus: Filozofia - komunikacja - język - kultura*, 1(2), 13-28: <https://www.owsiak.org/wp-content/uploads/2022/04/homocommunicativus2.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Rose, K.** (2016). *Yoga, Meditation, and Mysticism: Contemplative Universals and Meditative Landmarks*. London, Oxford, New York: Bloomsbury Academic.
- Rosenthal, D.** (2002). Consciousness and the Mind. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 51, 227–251: <https://www.jstor.org/stable/23352846> (dostęp: 23.09.2024).
- Ryle, G.** (1970). *Czym jest umysł?* (tłum. Witold Marciszewski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sanat, A.** (1999). *The Inner Life of Krishnamurti: Private Passion and Perennial Wisdom*. Wheaton, Adyar: Quest Books Theosophical Publishing House.
- Santucci, J. A.** (1985). *Theosophy and the Theosophical Society*. London: Theosophy History Centre.

- Santucci, J. A.** (1989). The Aquarian Foundation. *Communal Societies*, 9, 39-61: <https://www.scribd.com/document/74848956/Santucci-The-Aquarian-Foundation> (dostęp: 23.09.2024).
- Santucci, J. A.** (2005). The Theosophical Society. W: J. R. **Lewis**, J. A. **Petersen** (ed.). *Controversial New Religions* (s. 259-294). Nowy Jork: Oxford University Press.
- Santucci, J. A.** (2008). The Notion of Race in Theosophy. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11(3), 37-63: <https://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2008.11.3.37> (dostęp: 23.09.2024).
- Sardesai, A.** (1996). Epistemology of J. Krishnamurti. *Indian Philosophy Quarterly*, 23(3/4), 455-466. Źródło: <http://www.unipune.ac.in/snc/cssh/ipq/english/IPQ/21-25%20volumes/23%2003%20&%2004/PDF/23-3&4-9.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Sarvepalli, R., Moore, Ch. A.** (1957). *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Searle, J.** (1995). *Umysł, mózg i nauka* (tłum. Jerzy Bobryk). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shah, M. A., Shah, M. M.** (2008). Krishnamurti's environmentalist critique of traditional religion: A critical appraisal from perennialist perspective. *European Journal of Science and Theology*, 4(2), 61-78: https://www.academia.edu/5295494/KRISHNAMURTIS_ENVIRONMENTALIST_CRITIQUE_OF_TRADITIONAL_RELIGION_A_CRITICAL_APPRAISAL_FROM_PERENNIALIST_PERSPECTIVE (dostęp: 23.09.2024).
- Sharf, R.** (2014). Mindfulness and Mindlessness in Early Chan. *Philosophy East and West*, 64(4), 933–964: <https://muse.jhu.edu/article/558818> (dostęp: 23.09.2024).
- Sharf, R.** (2017). Buddha-nature, Critical Buddhism, and Early Chan. *Critical Review for Buddhist Studies*, 22(12), 105-150: https://www.academia.edu/27749171/Buddha_nature_Critical_Buddhism_and_Early_Chan (dostęp: 23.09.2024).
- Sherriff, D.** (2006). An Examination of Psychological Time. *Fukuoka Jogakuin University bulletin*, 16, 221-250: http://repository.fukujo.ac.jp/dspace/bitstream/11470/458/1/%e6%a8%aa221_%e6%a8%aa250_Daryl%20Sherriff_%e4%ba%ba%e6%96%87%e5%ad%a6%e9%83%a816%e5%8f%b7.pdf (dostęp: 23.09.2024).
- Sherriff, D.** (2008). The Limits to Thought. *Fukuoka Jogakuin University bulletin*, 18, 271-304:

- http://repository.fukujo.ac.jp/dspace/bitstream/11470/487/1/%e6%a8%aa271_%e6%a8%aa304_Daryl%20Sherriff_%e4%ba%ba%e6%96%87%e5%ad%a6%e9%83%a818%e5%8f%b7.pdf (dostęp: 23.09.2024).
- Shringy, R. K.** (1977). *Philosophy of J. Krishnamurti: A Systematic Study*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.
- Shüller, G.** (1997). Krishnamurti and the World Teacher Project: Some Theosophical Perceptions. W: J. **Santucci**. *Theosophical History Occasional Papers Volume V*. Fullerton, California: Theosophical History: https://theohistory.org/wp-content/uploads/2017/10/thop-v-krishnamurti_and_the_world_teacher_project-1997.pdf (dostęp: 23.09.2024).
- Sinnott, A. P.** (1883). *Esoteric Buddhism*. London: Trübner & CO.
- Śliz, A.** (2014). Demotywater – emblemat kultury uczestnictwa? *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, 57(1): <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-bb3e51fa-dbdb-4a7b-a4ba-5a3254ce89fb> (dostęp: 23.09.2024).
- Sloss, R. R.** (1993). *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*. Reading: Addison-Wesley Publishing Company.
- Smith, H.** (1987). Is There a Perennial Philosophy? *Journal of the American Academy of Religion*, 55(3), 553-566: <https://www.jstor.org/stable/1464070> (dostęp: 23.09.2024).
- Solvoyoff, V. S.** (1895). *A modern Priestess of Isis* (tłum z j. rosyjskiego Walter Leaf). London & New York: Longsman, Green and CO.
- Stępnik, A.** (2012). O przyszłości memetyki. Polemika z Robertem Borochem. *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny*, 14, 115-124: https://www.researchgate.net/publication/235701704_Teksty_z_Ulicy_Zeszyt_Memetyczny_14 (dostęp: 23.09.2024).
- Stępnik, A.** (2018). Susan Blackmore o jaźni: czy jaźń można zredukować do mempleksu? *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny*, 19, 25-37: https://ebookpoint.pl/pobierz-fragment/e_17jw/pdf (dostęp: 23.09.2024).
- Storm, J.** (2017). *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Suares, C.** (1971). *Krishnamurti and The Unity of Man* (tłum z j. francuskiego J. F. Hendry). Bombay: Chetana Bombay.

- Tesfai, S.** (2017). *Post-Modernity: The Genesis of the Hollowed Individual*. Dysertacja Magisterska: San Francisco State University:
<https://scholarworks.calstate.edu/downloads/bv73c223t> (dostęp: 23.09.2024).
- Tillett, G.** (1982). *The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Trochonowicz, R.** (2022a). Religijna transformacja jako rozwiązanie aksjologicznych dylematów współczesności w filozofii Jiddu Krishnamurtiego. *Kultura I Wartości*, 33, 47-61: <https://journals.umcs.pl/kw/article/view/13193/9899> (dostęp: 23.09.2024).
- Trochonowicz, R.** (2022b). Total helplessness: A critical reconstruction of the concept of enlightenment in the philosophy of Uppaluri Gopala Krishnamurti. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 12(2), 579-591: <https://argument.up.krakow.pl/article/view/10326/9380> (dostęp: 23.09.2024).
- Tubali, S.** (2022). Questions to Which There Are No Answers: The Method Behind Jiddu Krishnamurti's Dialogue. *Spirituality Studies*, 8(1), 2-13: <https://www.spirituality-studies.org/dp-volume8-issue1-spring2022/> (dostęp: 23.09.2024).
- Tubali, S.** (2023). *The Transformative Philosophical Dialogue: From Classical Dialogues to Jiddu Krishnamurti's Method*. Cham: Springer Nature Switzerland.
- Tubali, S.** (2024). Will humans ever become conscious? Jiddu Krishnamurti's thought about AI as a fresh perspective on current debates. *AI & Soc*: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-024-02057-0> (dostęp: 23.09.2024).
- Uppaluri Gopala, K., Arms, R. (ed.), Bansal, S. P. (ed.).** (2005a). *The Mystique of Enlightenment: Conversations of U.G. Krishnamurti*. New Delhi: Smriti Books.
- Uppaluri Gopala, K., Bansal, S. P. (ed.), Newland, T. (ed.).** (2005b). *Mind is a Myth: Conversations with U.G. Krishnamurti*. New Delhi: Smriti Books.
- Uppaluri Gopala, K., Maverick, P. (ed.).** (2005). *The Natural State: In the words of U.G. Krishnamurti*. New Delhi: Smriti Books.
- Uppaluri Gopala, K., Narayana Moorthy, J. S. L. R. (ed.), Noronha, A. P. F. (ed.), Bansal, S. P. (ed.).** (2002). *No Way Out: Conversations with U.G. Krishnamurti*. New Delhi: Smriti Books.
- Uppaluri Gopala, K., Noronha, A. (ed.), Narayana Moorthy, J. S. R. L. (ed.), Bansal, S. P. (ed.).** (2006). *Thought is Your Enemy: Conversations with U.G. Krishnamurti*. New Delhi: Smriti Books.

- Uppaluri Gopala, K., Rao, M. (ed.).** (2012). *The Biology of Enlightenment: Unpublished Conversations of U.G. Krishnamurti after He Came into the Natural State (1967-71)*. New Delhi: Harper Collins Publishers India.
- Vajira, Siostra (tłum.), Story, F. (tłum.).** (1998). *Maha-parinibbana Sutta: Last Days of the Buddha*: <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html> (dostęp: 23.09.2024).
- Vas, L. S. R.** (1971). General Semantics as an Introduction to Krishnamurti. W: L. S. R. Vas (ed.). *The Mind of Krishnamurti* (180-184). Bombay: Jaico Publishing House.
- Vas, L. S. R.** (2004). *J. Krishnamurti: Great Liberator or Failed Messiah?*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vedaparayana, G.** (2001). The Perspective of Truth with Special Reference to J. Krishnamurti. *Perspective. Indian Philosophical Quarterly*, 28(3), 399-408: <http://www.unipune.ac.in/snc/cssh/ipq/english/IPQ/26-30%20volumes/28-3/28-3-11.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Vedaparayana, G.** (2003). The Conditioned and the Unconditioned Mind - J. Krishnamurti's Perspective. *Indian Philosophical Quarterly*, 30(4), 525-552: <http://www.unipune.ac.in/snc/cssh/ipq/english/IPQ/26-30%20volumes/30-4/30-4-4.pdf> (dostęp: 23.09.2024).
- Vernon, R.** (2001). *Star in the east: Krishnamurti, the Invention of a Messiah*. New York: St. Martin Press LLC.
- Vetter, T.** (1988). *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden: E. J. Brill.
- Walshe, M. O'C.** (1995). *The Long Discourses of the Buddha: Translation of The Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Walshe, M. O'C. (tłum.).** (2007). *Attadiipaa Sutta: An Island to Oneself*: <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.043.wlsh.html> (dostęp: 23.09.2024).
- Wang, Y.** (2003a). *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*. New York: Routledge Curzon.
- Wang, Y.** (2003b). Reification and Deconstruction of Buddha Nature in Chinese Chan. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 3(1), 63-84: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF02910341> (dostęp: 23.09.2024).
- Washington, P.** (1993). *Madame Blavatsky's Baboon: Theosophy and the Invention of the Guru*. London: Secker & Warburg.

- Weber, R. W.** (ed.). (1986). *Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity*. London. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Węzowicz-Ziółkowska, D.** (2008). *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Węzowicz-Ziółkowska, D.** (2014). Jednostki pamięci kulturowej. Próba kulturoznawczej redefinicji i interpretacji hipotezy memetycznej. *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny*, 15, 11-26:
https://www.researchgate.net/publication/270510177_Teksty_z_Ulicy_Zeszyt_memetyczny_Nr_15 (dostęp: 23.09.2024).
- Węzowicz-Ziółkowska, D.** (red.), **Wieczorkowska, E.** (red.). (2016). *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Węzowicz-Ziółkowska, D.** (red.). (2009). *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji: Teorie. Kontrowersje i konteksty. Aplikacje*. Katowice: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach.
- Whicher, I.** (2005). The Liberating Role of Saṃskāra in Classical Yoga. *Journal of Indian Philosophy*, 33, 601–630: <https://www.jstor.org/stable/23497010> (dostęp: 23.09.2024).
- Williams, C. V.** (2004). *Jiddu Krishnamurti: World Philosopher (1895-1986): His Life and Thoughts*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Williams, P.** (2009). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London, New York: Routledge.
- Wilson, E. O.** (1975). *Sociobiology: A New Synthesis*. Harvard: Harvard University Press.
- Wilson, E. O.** (1998) *O naturze ludzkiej* (tłum. Barbara Szacka). Poznań: Zys i S-ka.
- Wittgenstein, L.** (2007). *Traktat Logiczno-Filozoficzny* (tłum. Bogusław Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein, L.** (2012). *Dociekania filozoficzne* (tłum. Bogusław Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zapart, J.** (2013). „Buddyzm krytyczny” w wymiarze społecznym, filozoficznym i metodologicznym (II). *The Polish Journal of the Arts and Culture*, 6(3), 177-193: <https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/45ec9a5b-9717-4246-a2ce-e8053f1473e3/content> (dostęp: 23.09.2024).
- Zimbalist, M., Forbes, S. H.** (ed.). (2018). *In The Presence of Krishnamurti: Mary's Unfinished Book*. [b.m.]: SHF Publications.

Transkrypty mów Jiddu Krishnamurtiego
(uszeregowane chronologicznie):

Wczesne wykłady, Eerede, Holland, 1929:

<https://etresoi.ch/krishnamurti/early/krishnamurti-23.html> (dostęp: 23.09.2024).

Wczesne wykłady, Ommen, Holland, 1929: <https://o-meditation.com/2009/11/10/that-now-which-is-the-harmony-of-reason-and-love-j-krishnamurti/> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 7, Ojai, 25 czerwca 1944:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/%ef%bb%bfjkrishnamurti-ojai-7th-public-talk-25th-june-1944> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 6, Ojai, 1945:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/ojai-6th-public-talk-1945>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 6, Ojai, 1946:

<https://jkrishnamurti.org/content/ojai-6th-public-talk-1946>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 6, Poona, 3 października 1948:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/poona-india-6th-public-talk-3rd-october-1948> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 1, Seattle, 16 lipca 1950:

<https://jkrishnamurti.org/content/%EF%BB%Bfjkrishnamurti-seattle-1st-public-talk-16th-july-1950> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 4, Bruksela, 23 czerwca 1956:

<https://jkrishnamurti.org/content/brussels-belgium-4th-public-talk-23th-june-1956> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 12, Madras, 12 listopada 1958:

<https://jkrishnamurti.org/content/madras-7th-public-talk-12th-november-1958>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 6, New Delhi, 17 stycznia 1960:

<https://jkrishnamurti.org/content/new-delhi-2nd-public-talk-17th-february-1960>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 4, Londyn, 12 czerwca 1962:

<https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-4-london-england-12-june-1962>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 6, Londyn, 17 czerwca 1962:

<https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-6-london-england-17-june-1962>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 5, Saanen, 21 lipca 1964:

<https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-5-saanen-switzerland-21-july-1964>
(dostęp: 23.09.2024).

Rozmowa publiczna, dialog 2, Londyn, 26 kwietnia 1965:

<https://jkrishnamurti.org/content/effort-involves-dissipation-energy-0>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 2, Saanen, 13 lipca 1965:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/public-talk-2-saanen-switzerland-13-july-1965>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 4, Madras, 2 stycznia 1966:

<https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-4-madras-chennai-chennai-india-02-january-1966>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 5, Paryż, 29 maja 1966:

<https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-5-paris-france-29-may-1966>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 1, Saanen, 10 lipca 1966:

<https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-1-saanen-switzerland-10-july-1966>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 8, Saanen, 25 lipca 1967:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/8th-public-talk-25th-july-1967>
(dostęp: 23.09.2024).

Rozmowa publiczna, dialog 4, Saanen, 5 sierpnia 1967:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/4th-public-dialogue-5th-august-1967>
(dostęp: 23.09.2024).

Rozmowa ze Swamim Venkatesananda, dialog 2, Gstaad, Switzerland, 26 lipca 1969:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/can-one-experience-infinite> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 2, San Diego, 6 kwietnia 1970:

<https://jkrishnamurti.org/content/part-ii-chapter-1-san-diego-state-college-2nd-public-talk-6th-april-1970-fear> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 5, Saanen, 26 lipca 1970:

<https://jkrishnamurti.org/content/fear-and-pleasure-are-two-sides-coin>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, Saanen, mowa 6, 27 lipca 1972:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/pleasure-joy-and-death>
(dostęp: 23.09.2024).

Rozmowa z Allanem W. Andersonem, dialog 4, San Diego, 19 lutego 1974:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/choice-exists-when-there-confusion-mind-sees-clearly-has-no-choice-%E2%80%93-it-doing> (dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, numer 1, San Francisco, 20 marca 1975:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/public-talk-1-san-francisco-california-usa-20-march-1975> (dostęp: 23.09.2024).

Rozmowa z buddyjskimi uczonymi, dyskusja 2, Brockwood Park, 23 czerwca 1978:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/there-state-mind-without-self>
(dostęp: 23.09.2024).

Sesja pytań i odpowiedzi, Brockwood Park, sesja 2, 30 sierpnia. 1979:

<https://www.jkrishnamurti.org/content/2nd-question-answer-meeting-24>
(dostęp: 23.09.2024).

Sesja pytań i odpowiedzi, Brockwood Park, sesja 3, 4 września 1980:

<https://jkrishnamurti.org/content/2nd-question-answer-meeting-27>
(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 5, Bombay, 8 lutego 1981:

<https://jkrishnamurti.org/content/public-talk-6-bombay-mumbai-india-08-february-1981> (dostęp: 23.09.2024).

Sesja pytań i odpowiedzi, Ojai, 11 maja 1982: <https://jkrishnamurti.org/es/content/3rd-question-answer-meeting-12>

(dostęp: 23.09.2024).

Wykład publiczny, mowa 2, Bambaj (Mumbaj), 3 lutego 1985:

<https://jkrishnamurti.org/content/thought-and-time-are-always-together>
(dostęp: 23.09.2024).

Pliki audio:

Audio | J. Krishnamurti – London 1965 – Public Discus. 4 – Is it possible to live in this world... :

https://www.youtube.com/watch?v=fVsc9Mrx_aY&t=1226s&ab_channel=J.Krishnamurti-OfficialChannel (dostęp: 23.09.2024).

Audio | J. Krishnamurti – Saanen 1972 – Public Talk 6 – Pleasure, joy and death:

https://www.youtube.com/watch?v=QeMCHNYvbXy&ab_channel=J.Krishnamurti-OfficialChannel (dostęp: 23.09.2024).

Pliki wideo:

Embracing the Unknown... Krishnamurti and Others - a talk by Hillary Rodriguez, org. JK Study Circle: https://www.youtube.com/watch?v=tdr-j2cVTlk&ab_channel=HarshadParekh (dostęp: 23.09.2024).

First and Last Public Talk - UG Krishnamurti [audio]:

https://www.youtube.com/watch?v=tg0JeFlryoU&ab_channel=JayKrish (dostęp: 23.09.2024).

This Is a Dog Barking (24:29-24:56): https://www.youtube.com/watch?v=T7qLZFWAgQ8&ab_channel=ugktv (dostęp: 23.09.2024).

U.G. Krishnamurti talks about J. Krishnamurti:

https://www.youtube.com/watch?v=YxrjGMuAEIk&ab_channel=sadsaccc (dostęp: 23.09.2024).