

CYBORAN LEON – badacz i wykładowca filozofii ind., zwł. klasycznej jogi, ur. 30 VIII 1928 w Krakowie, zm. 3 (6) VI 1977 w Warszawie (w do dziś niewyjaśnionych okolicznościach).

W 1946 ukończył we Wrocławiu liceum typu przyrodniczego. Studiował psychologię i filozofię na UW (od 1948 do 1952, tj. do likwidacji Wydziału Filozoficznego), pod kierunkiem prof. M. Kreutza, M. Kokoszyńskiej-Lutmanowej, B. Gaweckiego i H. Mehlberga, i jednocześnie ekonomię w Wyższej Szkole Ekonomicznej we Wrocławiu.

Pod wpływem książki P. Bruntona *A Search in Secret India* (Lo 1934, 2003⁴; *Ścieżkami jogów*, Lw 1939, Wwa 1992) i *Yogasūtr* (w tłum. A. S. Pełkowskiego: *Jogasutry Patandzalego*, Kr [ok. 1927]) zajął się C. szerzej filozofią ind. Przejęty ascezą wstąpił w 1953 do klasztoru kamedułów w Krakowie, ale opuścił go po kilku miesiącach. Pracując jako ekonomista we Wrocławiu, praktykował jogę i uczył się sanskrytu z podręcznika A. Gawrońskiego. Zachęcony przez prof. L. Skurzaka podjął w 1958 studia indologiczne na UW pod kierunkiem E. Słuszkiewicza i uzyskał w 1963 magisterium na podstawie pracy *Miejsce „Jogasutr” w filozofii indyjskiej* (SF 14 (1970) z. 6, 43–56), zawierającej przekład I–III rozdz. *Yogasūtr*. W czasie studiów doktoranckich z filozofii na UW, pod kierunkiem prof. J. Legowicza (recenzenta pracy magisterskiej), nauczał sanskrytu na UW i odbył sześciomiesięczny staż naukowy w Indiach. Stopień doktora uzyskał w 1971 na podstawie rozprawy *Purusza – byt podmiotowy w „Jogasutrach”. Próba nowej interpretacji systemu jogi*, wyd. pt. *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji* (Wwa 1973); była to pierwsza po 1939 pol. publikacja książkowa z filozofii ind. (obok drobnych prac ks. F. Tokarza wyd. nakładem własnym).

W latach 1972–1977 wykładał filozofię ind. na ATK i KUL, w obu ośrodkach tworząc środowiska, które będą kontynuować jego pracę przez następne dziesięciolecia (miał też uczniów w środowisku krakowskim, np. K. Pawłowski). Szczególnie cenił swą pracę na KUL, uważał się za spadkobiercę tradycji nauczania filozofii ind. w tej uczelni (pomimo że tu nie studiował i że w licznych sprawach – zwł. dotyczących interpretacji jogi klasycznej – nie zgadzał się ze swym poprzednikiem, ks. Tokarzem); podkreślał wagę nauczania filozofii ind. właśnie na wydziale filozoficznym (poza wydziałami orientalistycznymi, filologicznymi, co było w świecie regułą).

Materiały do przygotowywanej przez C. rozprawy habilitacyjnej, w tym zwł.

pol. przekład *Yogasūtr* Patañjalego wraz z komentarzem Vyāsy (*Yogabhāṣya*) i frg. komentarza Śāṅkary Bhāgavatpādy (*Vivaraṇa*) wydał jego uczeń, W. Kowalewicz, pt. *Klasyczna joga indyjska* (Wwa 1986) – niestety, przekład ten w wielu miejscach ma charakter brudnopisu roboczego i jest po prostu niezrozumiały (czego edytor nie uzmysławia czytelnikowi). Edycję rpsów uzupełniono o reedycję większości wcześniejszych publikacji C., ale wydaniu temu zarzuca się liczne odstępstwa od pierwodruku. Wydano także: *Tajemnica jogi* (Wwa 1997).

PROBLEM INTERPRETACJI FILOZOFII INDYJSKIEJ. C. uważał, że podejście soteriologiczne stanowi o istocie filozofii ind. nawet w systemach pozornie skupionych tylko na zagadnieniach logiki (jak nyāya) czy kosmologii (jak vaiśeṣika), dlatego znajomość filozofii jogi – jako systemu opracowującego teoretycznie i praktycznie liczne metody rozwoju duchowego (łączącego drogę z celem) – jest kluczowa dla zrozumienia całości ind. filozofii. W dyskusji nad autorstwem *Yogasūtr* przyjmował, że nie ma przekonujących podstaw, by uznawać niejednolitość tego tekstu; w najgorszym wypadku należy uznać, że Patañjali to autor ostatecznej wersji (kompilacji), która przez 2 tysiąclecia wywierała silny wpływ w Indiach, a dziś i poza Indiami. Uznawał także, za A. Janačkem, że brak przekonujących dowodów na kwestionowanie tożsamości Patañjalego-jogina z Patañjalim-gramatykiem (autorem *Mahābhāṣyi*, komentarza do *Aṣṭādhyāyī*, tj. *Gramatyki* Pāṇiniego), zatem punkt widzenia tradycji jest nadal godny uwagi: w tradycji zawsze obecne są okruchy prawdy – pomimo to wierność prawdzie (źródłowa rzetelność interpretacji) jest ważniejsza od wierności tradycji.

W pracy *Filozofia jogi* uzasadnia C., że wbrew przeważającym opiniom komentatorów klasycznych i współczesnych badaczy (ale zgodnie z interpretacją Mādhavy – *Sūtasamhitā-tātparyā-dīpikā*, XIV w.) Patañjali nie głosił wielości puruśów (jak sāmkhya), lecz raczej jedyność puruśy (czystego podmiotu, istoty wszelkiej podmiotowości), całkowicie niezmeszanego z guṇami (zasadą wszelkiej rzeczywistości przedmiotowej), przeciwnego sattvie, jako zasadzie (substracie) świadomości (*Yogasūtra*, III 35, IV 34). Patañjali przyjmuje natomiast wielość „wizów” (podmiotów poznania), z tym że czysty widz (draṣṭṛ svarūpe), zasada samej „wizowatości” (drśimātra), wolny od guṇ, jest tożsamy z czystym podmiotem (tamże, I 3, II 20), a widz zjawiskowy (vṛttisārūpya), czyli zasada empirycznego podmiotu poznawczego (utożsamiany – zgodnie z wykonywaną funkcją – z podmiotem empirycznym) jest tylko odbiciem czystego widza w sattvie,

zmieszonym z guṇami. Widz zjawiskowy jest zasadą podmiotów empirycznych, ale one same powstają na skutek niewiedzy (avidyā), czyli pomieszania (nierozróżniania) pratyayi (aktów uświadomienia) odbicia, sattvy i puruṣy, w sferze asmity (świadomości „ja”). Widz zjawiskowy (w stanie jogi z uświadomieniem, saṁprajñāta-yoga), panuje (prabhu) nad zjawiskami (bhāva) w świadomości (tamże, III 48 i 54, IV 18), a dzięki temu jest zdolny do wszechpoznania (sarvathā-viṣaya-jñāna), poznania rozróżniającego (vivekakhyaṭi), w którym doprowadza guṇę sattvę (a przez to i samego siebie) do powściągnięcia i jak gdyby sprowadza czystego widza do jego własnej natury, stanu bez poznawania (asaṁprajñāta-yoga). Stan ten jest stanem całkowicie nowym, wyższym w stosunku do każdego stanu ze świadomością. Przy takim rozumieniu, definicja Īśvary (Pana, Boga): „puruṣa-viśeṣa” (tamże, I 24), powinna być rozumiana nie jako „puruṣa wyróżniony, szczególny”, ale jako „puruṣa rozróżniony [w świadomości], zróżnicowany”, „wtórność puruṣy”. Skoro dla puruṣy czystego (także dla wyzwolonego w kaivalyi) guṇy są puste (śūnya, tamże, IV 32–34), czyli rzeczywistość przedmiotowa nie istnieje, to „inny niż on” (tad-anya, tamże, II 22), dla którego guṇy istnieją („naṣṭam apy anaṣṭam”), nie może być rozumiany jako inny czysty widz (wyzwolony), ale tylko jako widz zjawiskowy. Guṇy i widz zjawiskowy są wiecznie współistniejące, ale jest to stan rzeczywistości względnej. Puruṣa, widz czysty, jest rzeczywistością ostateczną, istotą, bytem i substancją, absolutem, który jest bezwzględną „całością”, jedyną „bez drugiego” (kevalam advitīyam). Wg C., autor *Yogasūtr* nie chciał ograniczać bytu wolnego (puruṣy) przez przypisywanie mu jakości numerycznej (ilości, liczby). Patañjali pomija też, jego zdaniem celowo, niektóre inne zagadnienia filozoficzne (np. problem przyczynowy początku świata), uważając je za należące do „niższej sfery świadomości człowieka”, a zatem niemogące zaspokoić istotnych tęsknot natury ludzkiej.

PROBLEM TERMINOLOGII. C. był zwolennikiem stopniowego wprowadzania sanskr. terminów filozoficznych do języka pol. i ich spolszczenia oraz ich odmiany nawet bez nadawania pol. postaci graficznej (stanowisko w toczonej od 1956 do dziś dyskusji na temat pol. transkrypcji słów ind.). Powoli, ale konsekwentnie wprowadzał też europejskie terminy (niekiedy mające silne konotacje w szkołach klasycznej filozofii europejskiej: arystotelizmu, fenomenologii i szkoły lwowsko-warszawskiej, ale także np. z dzieł klasyków mistyki chrześcijańskiej czy psychoanalizy) jako odpowiedniki terminów jogi dotyczących absolutu, metafizyki

poznania, ontologii świadomości i psychiki, epistemologii itp., odcinając się jednocześnie od upowszechniającej się terminologii religioznawczej M. Eliadego, czy G. C. Junga (i to pomimo pozytywnej oceny wkładu obu tych autorów do badań nad jogą i pokrewnymi lub analogicznymi tradycjami mistycznymi), jako rodzącej fałszywe nadinterpretacje, wykorzystywane m.in. przez teozofię oraz ruch New Age. Swój postulat tworzenia europejskiego i pol. słownictwa dla filozofii ind., nie na podstawie analizy etymologicznej i leksykograficznej (jak to praktykowano od poł. XIX w.), lecz na podstawie szczegółowej analizy filozoficznej (*Główne pojęcia filozofii indyjskiej*, Biuletyn Informacyjny ATK 6 (1976), 39–40; *Philosophical Sanskrit. Sanskrit in Philosophy Departments*, Indologica Taurinensia 3–4 (1975–1976), 164–168), częściowo zrealizował przy okazji przekładu *Yogasūtr*.

PRÓBA BUDOWY SYSTEMU. Na podstawie symboliki jogicznej, analiz psychologicznych (m.in. introspekcji M. Kreutza i teorii archetypów C. G. Junga) i fonetycznych (ind.) próbował C. zbudować własny kompletny system filozoficzny, pewnego rodzaju geometryzację struktury jaźni i świata, na wzór maṇḍali czy yantr. Opisu rzeczywistości dokonuje się w nim poprzez system (siatkę) symboli dźwiękowych (syłab), mających być ekwiwalencją faktów rzeczywistości, gdzie spółgłoski przedstawiają wymiar wertykalny (4 źródła relacji podmiotowo-przedmiotowej: postać, zmianę, uświadomienie, „ja” i ich pochodne), a samogłoski – aspekty horyzontalne: metafizyczny (-a), epistemologiczny (-i), etyczno-soteriologiczny (-e, „aspekt dobra i szczęścia”), estetyczny (-o), psychologiczno-socjologiczny (-u, „aspekt mocy”). System ten, nazwany przez C. aharamą od czterech pierwszych sylab-symboli (a = absolut, podmiot; zob. „Tak jak »A« na początku liter w alfabecie, stanął Bóg w prapoczątku wszystkiego” – *Tirukkuraḷ*, I 1; ha = świadomość, sattva; ra = psychika, rajas; ma = ciało, tamas), był wielokrotnie przedstawiany na prywatnych spotkaniach, m.in. w 1976 w obecności prof. J. Rudniańskiego w Warszawie czy w 1974 w Benaresie, w obecności Brahmy Gopala Bhadury’ego, jogina ze szkoły Brahmacynty. W swych prezentacjach C. celowo unikał (naruszających się) skojarzeń z tantryczną i magiczną symboliką sylab, uważając ją za nie całkiem „czystą”. System aharamy – jako siatka pojęć i problemów – w pierwszym rzędzie miał służyć do interpretacji jogi, a w dalszym – do zharmonizowania ind. i europejskich systemów filozoficznych. Frg. artykułu C. – *Joga klasyczna, filozofia i praktyka* (w: *Klasyczna joga indyjska*, XX–XXII), nieukończony i nieopublikowany za życia C., opuszczony podczas publikacji w

„Studiach Filozoficznych” (20 (1976) nr 10–11, 89), jest przykładem opisu psychiki w tych kategoriach, choć bez użycia symboli: 4 rodzaje zjawisk psychicznych to zjawiska poznawcze, wolicjonalne, emocjonalne autopatyczne i emocjonalne heteropatyczne. Na podstawie zachowanych notatek i nagrań magnetofonowych C. myśl aharamy upowszechniana jest przez niektórych jego uczniów (np. T. Ciechanowski), m.in. w odczytach podczas sesji Studium Wiedzy i Praktyki Jogi im. Leona Cyborana w Lublinie (1980–1986) oraz w „Zeszytach Studenckiego Koła Orientalistycznego w Lublinie” ((1984) z. 5–6, 3–5). Niektóre aspekty filozofii aharamy znalazły swój wyraz w aforyzmach i wierszach C., których myśl przewodnia sprowadza się do pochwały tęsknoty za wolnością i nieśmiertelnością pomimo doczesnych ograniczeń; jego myśl wywarła też wpływ na malarstwo jogiczne G. Głuchowskiego.

W. Chudy, *O Leonie C. wspomnienie – epitafium*, Filozofia. Czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL (1978) nr 2, 44–51; G. Głuchowski, *Joga na tle filozofii indyjskiej*, Zeszyty Studenckiego Koła Orientalistycznego w Lublinie (1981) z. 9, 5–10; *Joga. Numer poświęcony Leonowi C.*, tamże (1982) z. 5–6; T. Ruciński, *Contribution of Leon C. (1928–1977) to the Study of Philosophy of Yoga*, w: *Sanskrit and World Culture*, B 1986, 263–266; *Symbol w kulturze*, I, Lb 1995; K. Pawłowski, *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Kr 1996, 14–15, 50–57; F. Bernaś, *Mrok i mgła. Z dziejów KGB*, Wwa 1997, 654–658; G. Głuchowski, *Sztuka symboliczna w świetle jogi klasycznej*, w: *Zrozumieć Wschód*, Kr 1997, 73–80; M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kr 1999, 49, 56–59; M. St. Zięba, *Badania i wykłady z filozofii Wschodu (indyjskiej i chińskiej) w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, w: *Księga jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, Lb 2000, 147–158; K. J. Pawłowski, *Philosophy as Spiritual Exercise. Elements of Human Experience according to Leon C.*, Cracow Indological Studies 4–5 (2002–2003), 401–407; tenże, *Odkrywanie najwyższej miary człowieczeństwa w ujęciu Leona C.*, w: tenże, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kr 2007, 113–152; T. Suchocki, *Życie i twórczość naukowa Leona C.*, Studia Indologiczne 14 (2007), 78–99.

Maciej St. Zięba