

JOANNA TOKARSKA-BAKIR

Katedra Etnologii  
i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet WarszawskiOBRAZ TRADYCYJNEJ ASTRONOMII I ASTROLOGII  
ZAREJESTROWANY U WSPÓLCZESNYCH TYBETAŃCZYKÓW

## I

Miarą zainteresowania jakim Tybetańczycy otaczają astronomię i astrologię może być fakt iż pierwszych pięć tomów Kandzuru<sup>1</sup> zawiera aż 52 traktaty związane z tantrą Kalaczakry, która jest jednym z głównych źródeł tybetańskiej wiedzy o gwiazdach. Wiedza ta obejmuje matematykę, astronomię i astrologię i nazywana jest „badaniem gwiazd” (tyb. *skar dpyad*<sup>2</sup>). Służy ona do obliczania pozycji planet, tworzenia kalendarza i przewidywania zaćmień. Tybetańczycy są również specjalistami w dziedzinie horoskopów indywidualnych i zbiorowych, choć w odróżnieniu od innych społeczeństw nie wykazują zainteresowania przewidywaniem ludzkich charakterów wynikających z konfiguracji astronomicznych w chwili urodzenia<sup>3</sup>. Tworzą także tzw. almanachy dni pomyślnych i niepomyślnych dla określonych czynności<sup>4</sup>. Na każdy kolejny rok kalendarz ustalany jest w pewnym sensie od nowa przez powołanych do tego astrologów (tyb. *skar bskyed skar dpyad pa, skar ma mkhan*)<sup>5</sup> i wyrocznie<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Por. A. Csoma de Korös, *Tibetan Studies*. Budapest 1984, przyp. s. 21 - 22.

<sup>2</sup> J. N. Rerich, *Tibietsko-russko-anglijskij słowar' s sanskritskimi parallelami*. T. Ka-Kha, Moskwa 1983, s. 155, t. Na-Pa, Moskwa 1985, s. 240.

<sup>3</sup> R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. (Mouton and Co.) The Hague 1956, s. 87; L. A. Waddel, *Tibetan Buddhism With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology*. (Dover Publ.) New York 1972, s. 458.

<sup>4</sup> A. Berzin, *Wykład o astronomii i astrologii tybetańskiej*. Nagranie z lipca 1986, s. 7 maszynopisu (dalej: A. Berzin).

<sup>5</sup> J. N. Rerich, *Tibietsko . . .*, op. cit., t. Ka-Kha, s. 155 - 156.

<sup>6</sup> *Kalendar'nyje obyčaj i obriady narodow Wostocznoj Azji. Nowyj god*. Moskwa 1985, s. 196; J. F. Avedon, *In Exile from the Land of Snows*. London 1984, s. 238 - 270.

Z horoskopem konsultowana jest każda ważna decyzja państwowa<sup>7</sup>. Podobne zwyczaje mają w życiu osobistym wszyscy zamożniejsi Tybetańczycy, zamawiający prognozytyki u lamy-astrologa (zwanego 'tym, który zna obliczenia': *rtsis pa*, lub też 'tym, który zna czas' *dus śes pa*)<sup>8</sup>.

Astrologia tybetańska związana jest nierozdzielnie z medycyną. Głównym ośrodkiem kształcenia w obu tych dziedzinach była w wolnym Tybecie uczelnia *sMan rtsi khang*, która przyjmowała studentów obojga płci (w odróżnieniu od starszego od niej *Chag po ri*, kształcącego samych mnichów<sup>9</sup>). Jej ranga wzrosła jeszcze bardziej po reformie przeprowadzonej w latach dwudziestych naszego wieku na wniosek XIII Dalaj Lamy, przez jego osobistego lekarza *mKhyen rab Nor bu*<sup>10</sup>.

Obecnie, w niespełna trzydzieści lat od zajęcia Tybetu przez Chiny, astronomia tybetańska wykładana jest tylko w jednym ośrodku, w Tibetan Medical and Astro Institute w Dharamsali (India)<sup>11</sup>, który stał się kulturalnym centrum Tybetańczyków na wygnaniu. Ośrodek ten wydaje rokrocznie kalendarze, które wiszą w wielu tybetańskich domach<sup>12</sup>. W ośrodku tym studenci uczą się początkowo obliczeń astronomicznych (tyb. *dbang-char sa rtsis*), które sporządza się na charakterystycznych drewnianych tabliczkach (tyb. *sa gśong*), pokrytych kredowym pyłem. Osiągnięwszy w tym biegłość „przystępują do studiów nad obliczeniami subtelniejszymi: dni, pór roku, zaćmień, poziomu opadów, dni dla siewu i żniw, a także lokalizowania w czasie i przestrzeni klęsk naturalnych, jak obsunięcia i trzęsienia ziemi<sup>13</sup>. Uczą się tam także innych obliczeń „usługowych”, dotyczących np. czasu życia, osobistych kolei losu (tyb. *gson rtsis*) i małżeństwa (tyb. *bag rtsis*). Osobny dział stanowią horoskopy związane z przewidywaniem czasu i przyczyn śmierci, dawnych i przyszłych odrodzeń, a także modlitwy za zmarłego — wszystko to wchodzi w zakres tzw. *gźin rtsis*<sup>14</sup>.

## II

Moim celem jest ukazanie tradycyjnej tybetańskiej wiedzy o astronomii i astrologii jako systemu: „zespół znaczeń i planów odniesienia, nie zaś jednego ze znaczeń lub jednego tylko z licznych jego planów od-

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Rerich, op. cit.*, t. Tha-Da, s. 180; *Waddel, op. cit.*, s. 458-464.

<sup>9</sup> Por. Tashi Dorjee, *Education in Tibet*. „The Tibet Journal”, t. 2, nr 4, s. 34-35; [Informator *Tibetan Medical and Astro Institute w Dharamsali*], s. 17. (Z)

<sup>10</sup> T. Dorjee, *Education ...*, *op. cit.*, s. 35.

<sup>11</sup> [Informator ...], *op. cit.*, s. 8-9.

<sup>12</sup> Rok 1987 nosi nazwę żeńskiego roku ognistego zająca (tyb. *me mo yes lo*).

<sup>13</sup> T. Dorjee, *Education ...*, *op. cit.*, s. 35.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

niesienia”<sup>15</sup>. Jego idealną realizacją byłaby konstrukcja samoobjaśniająca się, której sens wyłaniałby się z konfiguracji elementów z ich wzajemnej relacji, zamiast tkwić nieruchomo w poszczególnych składnikach<sup>16</sup>. Przyjętą metodę badania nazwałam hermeneutyczną obserwacją przedmiotu. Zwykle używa się w tym kontekście określeń takich jak „opis” czy „interpretacja”. Ponieważ słowo „opis” może być wzięte za eufemizm obiektywizmu, a „interpretacja” — subiektywizmu, decyduję się tu posłużyć kategorią obserwacji, która wydaje się równoważyć te skrajności.

Udane próby przewyciężenia wspomnianej alternatywy ma na swym koncie hermeneutyka<sup>17</sup>. Przyjmując z góry że każdy opis jest interpretacją<sup>18</sup>, postuluje ona ustalenie sensów przedmiotu przez odwołanie się do wrażliwości poznającego.

Zrozumieć symbol, to, jak pisze Ricoeur, ułokować go w obrębie homologicznej całości szerszej niż dany symbol i stanowiącej pewien system<sup>19</sup>. Zgodnie z regułą hermeneutyki cel ten bywa osiągnięty, gdy żyje się w aurze badanego sensu. Obcowanie z nim nie oznacza bynajmniej żadnej formy konwersji. Chodzi raczej o spowinowacenie myśli z rzeczą, która jest przedmiotem badania. Taka jest wydaje się, faktyczna treść hermeneutycznego koła: „należy zrozumieć, żeby uwierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby zrozumieć”<sup>20</sup>.

Obfitość materiału historycznego, z którego korzystam, nie oznacza, bym uważała, że uwarunkowania historyczne są tu najważniejsze. Aby posłużyć się sformułowaniem Eliadego: „Historia fenomenu religijnego nie może odkryć przed nami tego wszystkiego; co fenomen ten przez sam fakt swego istnienia usiłuje nam wykazać”<sup>21</sup>. Chodzi więc znów o zachowanie umiaru, o to, by nie lekceważąc strony historycznej zjawiska, nie redukować go do tego czy innego pojedynczego aspektu. Całkowicie rezygnuję natomiast z fenomenologicznej komparatystyki, którą Ricoeur zalecał jako punkt wyjścia wszelkiego hermeneutycznego badania. Zgodzić się trzeba z van der Leeuwem, gdy mówi: „Nigdy się nie da powiedzieć z całą pewnością, co jest moim zrozumieniem, a co rozumiałością tego, co rozumiane”<sup>22</sup>. Wypowiedź ta stanowi jednak obosieczną

<sup>15</sup> M. Eliade, *Sacrum-mit-historia*. Warszawa 1970, s. 36.

<sup>16</sup> Por. Sartre o dialektyce [Człowiek jako projekt]. [W:] *Osoby*. Oprac. M. Jasion, St. Rosiak, Gdańsk 1984, s. 294.

<sup>17</sup> Szczególnie hermeneutyka Paula Ricoeura.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1985, s. 70.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>21</sup> M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. (Princeton University Press) Princeton 1974, s. XIV.

<sup>22</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*. Warszawa 1980, s. 713.

broń w dyskusjach nad wyborem języka, który posłuży do opisu obcej kultury: zwolenników fenomenologii zdaje się obdarzać nieograniczoną wolnością interpretacji, zaś scjentystów umacnia w przekonaniu, iż nie sposób wyjść poza kategorie własnej kultury. Tak pojęta fenomenologia religii wielokrotnie zawodziła oczekiwania. Proponowany przeze mnie powrót do szczegółów nie oznaczałby jednak zamknięcia się na powrót w klatkę wąskiej specjalizacji. Zarówno pochopna synteza, jak i analizy wiodą na manowce uproszczeń, zaś przerzucanie się z jednej skrajności w drugą sportretowane zostało już dawno w pojedynku dwóch Gombrowiczowskich bohaterów<sup>23</sup>. Klęska kolejnej metody nie może oznaczać cofnięcia się do punktu wyjścia, „wyzerowania” skali. „Powtarzające się porażki intelektu służą doświadczeniu nie mniej niż ostateczne jego porządkowanie”<sup>24</sup>. Wynika z nich zalecenie nowej uważności i dialektycznego podejścia do przedmiotu badań.

Proponowana przeze mnie metoda obserwacji jest w zasadzie konsekwentnym zastosowaniem Ricoeurowskiego hermeneutycznego koła<sup>25</sup>, a także swoistą radykalizację Eliadowskiego postulatu badania zjawisk religijnych w skali religijnej<sup>26</sup>. Na tę ostatnią propozycję niektórzy etnografowie odpowiadali, iż nie sposób badać słonia w kategorii „słonowości”, gdyż nie jesteśmy słoniami. Jednak badanie humanistyczne, tak jak rozumieł je Dilthey, Bachtin, Ricoeur czy Eliade, nie polega na intelektualnym klonowaniu rzeczywistości przez jednostki o wspólnej charakterystyce. Chodzi w nim nie o genetyczne pokrewieństwo podmiotu i przedmiotu, lecz o właściwy dobór kategorii badania, wybór umożliwiający komunikację, która jest *raison d'être* wszelkiego poznania. Eliade uczuła nas na ważność tego właśnie wyboru. Przy wszystkich swych zaletach fizyka kwantowa mniej się nadaje od klasycznej do zbudowania zwykłego mostu. Skoro skala tworzy zjawisko, eksplanans pytania o ontologię zjawiska religijnego powinien być uzgodniony kategorialnie z jego eksplanandum. Naiwnością byłoby oczekiwać, że da się ono wyjaśnić podobnie jak objaśnia się działanie żarówki czy maszyny parowej.

Proponowana tu radykalizacja Eliadowskiego postulatu wyraża się w zachowaniu „jedności miejsca” badanego zjawiska: chcę mówić o astronomii Tybetańczyków w skali tybetańskiej i buddyjskiej.

W ślad za tym musi pójść przewartościowanie stosunku kategorii emicznych do etycznych<sup>27</sup>. Niedocenianie tych pierwszych w epoce struk-

<sup>23</sup> W. Gombrowicz, *Ferdydurke*. Warszawa 1956, rozdz. V.

<sup>24</sup> G. Bataille, cyt. za: *Osoby*. Oprac. M. Janion, St. Rosiek, *op. cit.*, s. 272.

<sup>25</sup> Ricoeur, *op. cit.*, s. 69.

<sup>26</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966, s. 1.

<sup>27</sup> Patrz na ten temat J. Tokarska-Bakir, *Antropologia a myślenie potoczne*. „Etnografia Polska” (w druku).

turalizmów odcięło etnologię do żywego materiału, pozbawiając ją czynnika, który podobnie jak doświadczenie, scala to, co myśl dyskursywna musi wyodrębnić<sup>28</sup>. Jednocześnie z ograniczeniem znaczenia *etic*<sup>29</sup> wypada dokonać reinterpretacji *emic*, sprawdzając, czy nie daje ono nowych możliwości metodologicznych. Nie chodzi o bezkrytyczne posługiwanie się kategoriami natywnymi dla tworzenia neomitologii, lecz o świadome użycie obcego języka by zrekonstruować równie obcy, autonomiczny system myślowy. Sytuacja etnologa badającego obcą kulturę przypomina w oczywisty sposób położenie tłumacza: każdy etnograficzny opis jest lepszym czy gorszym przekładem<sup>30</sup>. Maksymalne wykorzystanie w nim kategorii emicznych mogłoby stanowić krok w kierunku idealnego słownika jednojęzycznego, o którego przewagach nie trzeba nikogo przekonywać. Kategorie etyczne nieuniknione, aby praca taka była czytelna podporządkowane byłyby kategoriom natywnym, a ich suwerenność — ograniczona do minimum wyznaczonego komunikatywnością tekstu.

Moim celem jest rozumiejące<sup>31</sup> odtworzenie kategorii emicznych, które wyrażają i organizują tradycyjną tybetańską wiedzę o astrologii i astronomii. Przedstawione tu materiały zdają relację z tego, jak postrzegają ją Tybetańczycy i to zarówno w wymiarze ontologicznym (np. status modeli astronomicznych i wróżb), historycznym (własna wersja historii rozszerzania się dokryn astronomicznych, odbiegających od ustaleń tybetanistyki zachodniej), jak i praktycznym, użytkowym (determinizm karmiczny i czynnik wolnej woli). Do minimum ograniczam mają interwencję w materiał — relacjonując poglądy, od siebie dodając tylko to czego wymaga przejrzystość relacji.

To przeformułowanie stosunku *emic* do *etic* wprowadza na pierwszy plan trzy kwestie: 1) języka opisu, 2) doboru źródeł, 3) tradycyjnej metody obiektywizacji faktów przez analizę historyczną.

Ze względu na możliwość nieporozumień zagadnieniom tym poświęcę

<sup>28</sup> G. Bataille, cyt. za: *Osoby ...*, op. cit., s. 271.

<sup>29</sup> W antropologii amerykańskiej termin „etic” (od ang. *fonetic*) funkcjonował początkowo w znaczeniu: „to, co fonetyczne jest (...), obiektywne, zewnętrzne, dane jednakowo użytkownikowi odnośnego języka i jego badaczowi, zaś to, co fonemiczne jest subiektywno-kulturową organizacją tego co fonetyczne” (J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1965, s. 77). Jednakże coraz częściej wyrażano wątpliwość co do obiektywnego charakteru kategorii etycznych, ograniczając ich znaczenie do tego, co „artykułowane jest jako zjawisko zobiektywizowane na gruncie kultury badacza”, pozbawione natomiast „wszelkiej obiektywnej rzeczywistości zewnętrznej” (*ibidem*).

<sup>30</sup> „Tłumaczenia zawsze są zdradą (...), w najlepszym przypadku przypominają lewą stronę brokatu, widać tam wszystkie nici, ale brak finezji barw i rysunku”. (O. Kakuzo, *Księga herbaty*, Warszawa 1986, s. 35).

<sup>31</sup> Patrz E. Mokrzycki, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 76.

teraz trochę miejsca, co nie obejdzie się bez paru powtórzeń. Celem proponowanej tu rozumiejącej obserwacji materiału jest wydobywanie warstwy znaczeń emicznych. Badanie emiczne nie oznacza jednak żadną miarą badania litery, lecz istotę, przy czym to Tybetańczycy rozstrzygają, co jest literą, a co istotą.

ad 1) Wywiady i ankiety, a także wykłady na temat astrologii tybetańskiej, zapisywane były w języku angielskim, a ważniejsze terminy techniczne także po tybetańsku. Oto argumenty, które skłoniły mnie do wyboru takiej strategii. Każdy przekład wymaga kompromisów między wiernością wobec oryginału (która w przypadku skrajnym niesie z sobą niebezpieczeństwo mechanicznej kalki) i tendencją do parafrazy (która z kolei grozi zagubieniem w metaforach oryginalnego sensu). Kompromis ten jest szczególnie dotkliwy w wypadku języków azjatyckich. Jak pisze Eva Dargyay „tłumacz zawsze jest interpretatorem. Dwuznaczności i sprzeczności łatwo wypaczają tekst oryginału”<sup>32</sup>. Kłopot zwiększa się z powodu szczególnych cech języka tybetańskiego, który nie rozróżnia między rzeczownikami i czasownikami, co sprawia, że dany wyraz może być tłumaczony zarówno np. podmiotem, jak i okolicznikiem czy dopełnieniem<sup>33</sup>. Do zwykłych problemów przekazu filologicznego trzeba jeszcze dodać trudności, które wiążą się z tłumaczeniem pojęć z zakresu buddyjskiej duchowości. Tę ostatnią kwestię trafnie ujął wielki włoski tybetolog, Giuseppe Tucci: „Właśnie dlatego, że święte teksty były zaledwie symbolicznymi wskazówkami, aby odczuć ich działanie w mistycznej świadomości należało otrzymać od mistrza ustne nauki”<sup>34</sup>. Ponieważ celem poniższego tekstu jest zapis pewnego stanu świadomości religijnej, utrwalonego w zarejestrowanych przeze mnie wypowiedziach sensy literalne i znane przekłady indologiczne wielu terminów (tak polskich, jak i obcych) nie mają tu żadnego zastosowania. Rekonstrukcja subiektywnych sensów emicznych musi się odbywać w ścisłej współpracy z tybetańskim informatorem i przy pomocy środków przekładowych, które on wybiera. W przeciwnym razie badane sensy przestają być emiczne, a my po raz kolejny zaczynamy zgłębiać nasz własny *etic*<sup>35</sup>, przekonani, że jest to w pełni zobiektywizowana kartezjańska *res extensa*.

Powyższa argumentacja skłania mnie do oparcia się na angielskim

<sup>32</sup> E. K. Dargyay, *Gesche Lobsang Dargyay, Le Livre Tibetain des Morts. Bar-do-Thödol.* (Dervy-Livres) Paris 1982, s. 43.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls.* (La Libreria dello Stato) Roma 1949, t. 1, s. 85.

<sup>35</sup> Czy może raczej *emic*, bo odrywamy się wówczas od przedmiotu badania.

słownictwie przekładowym, które powstaje od kilkudziesięciu lat w wielu zachodnich ośrodkach buddyzmu tybetańskiego. Prace prowadzone są przez kompetentne zespoły tłumaczy pod kierunkiem lamów. Ośrodków tego typu jest wiele, są to m.in. grupy skupione wokół *Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition (FPMT)*<sup>36</sup>. Polskie przekłady pojęć doktrynalnych opieram na słownictwie religijnym wypracowanym przez dwie inne grupy tłumaczy: 1. *Translation Bureau* działające przy Library of Tibetan Works and Archives w Dharamsali, Indie, pod osobistym kierunkiem XIV Dalaj Lamy: Sherpa Tulku, Alexander Berzin i Jonathan Landaw<sup>37</sup>; 2. *Nālandā Translation Committee*, działające od niedawna pod kierunkiem Chogyama Trungpa<sup>38</sup>.

Ogromna waga, jaką lamowie przywiązują do kwestii wierności przekładu, a także historyczne doświadczenie Tybetańczyków w tej dziedzinie są dla mnie gwarancją, iż zaakceptowane przez nich określenia są najlepszymi środkami wyrazu dla oddania w językach europejskich (tj. w jęz. angielskim) emicznych intuicji religijnych. Wszystko to nie oznacza oczywiście bym nie sięgała do języka oryginału, jednakże korzystanie z mojej znajomości tybetańskiego ma charakter zdecydowanie uzupełniający, jako że dostęp do warstwy rzeczywistych znaczeń emicznych wymaga stałej obecności tybetańskiego interpretatora. Zaznaczyć też należy, iż poniższe opracowanie ma charakter studium etnograficznego, nie zaś filologicznego.

ad 2. Przeformułowanie stosunku *emic* do *etic* wpływa także na odpowiedni dobór źródeł. Za najbardziej użyteczne dla celów tej pracy uznałam świadectwa Tybetańczyków i buddystów tybetańskich, żyjących w kręgu indo-tybetańskim. Idealną okazją do uzyskania źródła jest sytuacja, która mieści się w kategoriach tradycyjnego otrzymywania nauk, uczestnictwo w tradycyjnym tybetańskim przekazie kulturowym<sup>39</sup>. Warunkiem włączenia się w ten przekaz jest uzyskanie nauk od kogoś, kto sam otrzymał je od osoby upoważnionej do ich przekazywania. Ten typ

<sup>36</sup> Wydaje serię *Wisdom Publication*. Znane są też prace wydawane przez szwajcarski Tibet-Institut Rikon, np. praca Daniela Barlochera, *Testimonies of the Tibetan Tulku. A Research among Reincarnate Buddhist Masters in Exile*. Rikon. 1982, t. 1 - 2 (Z).

<sup>37</sup> Por. A. Berzin, *Buddhist Terminology. Suggestions for Translation into Western Languages*. (Aryatara Institute) Jägensdorf 1985.

<sup>38</sup> Por. *The Rain of Wisdom. The Essence of True Meaning. The Vajra Songs of the Kagyü Gurus*. (Shambhala) Boulder and London 1980 (Z).

<sup>39</sup> Por. Sonam Gyatso, *Essence of Refined Gold*. Tłum. i wyd. G. H. Mullin., (Gabriel/Snow Lion) Ithaca 1982, s. 35, 40, 185 (Z).

źródeł jest szczególnie trudny do uzyskania. Dotychczas udało mi się osiągnąć zaledwie warunki do niego przybliżone. Myślę tu o wykładach Alexandra Berzina, długoletniego tłumacza i współpracownika XIV Dalaj Lamy, wygłoszonych przez niego w czasie jego pierwszej wizyty w Polsce<sup>40</sup>.

Kategorię zbliżoną do źródeł pierwszego typu stanowią tłumaczenia i opracowania nauk lamów, wydawane współcześnie w Indiach i na Zachodzie. Wydawnictwa te często spełniają najsurowsze wymagania stawiane współczesnym źródłom etnograficznym. Jako przykład rzetelności zapisu służyć mogą prace wymienione w przypisach 36, 52, 85 etc. Ogólnie nazywamy je źródłami drugiego typu i zaznaczam je w przypisach dużą literą Z.

Trzeci typ źródeł, którymi się posługuję to rutynowy wywiad etnograficzny<sup>41</sup>. Czwarty zaś stanowi ankieta, rozesłana przeze mnie do kilku ośrodków medycyny i astronomii tybetańskiej<sup>42</sup>. Ostatni piąty typ źródeł, najmniejszy przystosowany do celów tego ujęcia, stanowią klasyczne zachodnie opracowania naukowe omawianego problemu (źródła piątego typu).

ad 3) Taki dobór źródeł nie oznacza braku zainteresowania dla tzw. faktów historycznych, lecz po prostu inne sformułowanie celów badania. Jako etnolog nie chcę i nie mogę wkraczać w orientalistyczne rozważania o tym „jak to było naprawdę”. Od filologów i historyków różnią mnie dość fundamentalne założenia. Za Eliadem i Jungiem przyjmuję, że zjawiska religijne mają swoją autonomię, niesprowadzalną do wymiaru historycznego<sup>43</sup>, czy jakiegokolwiek innego pojedynczego wymiaru. Zgadzam się z Eliadem, który pisał: „Światy wywodzące się z wyobraźni są autonomiczne. Oczywiście nie można zrozumieć kultu cargo bez kolonializmu lecz tym bardziej nie można go zrozumieć bez mitologii poprzedzającej etap kolonialny, bez prymitywnego kultu herosa, który miał przybyć, aby

<sup>40</sup> Patrz przypis 4.

<sup>41</sup> Są to rozmowy przeprowadzone przeze mnie w maju, czerwcu i lipcu 1987 r. z trzema lekarzami tybetańskimi: dr K. Gyurmey i T. Tamdin z Tibetan Medical & Astro Institute w New Delhi, Indie, oraz z dr Gelek Gyatso w Pokharze, Nepal. Informacje sygnowane dalej nazwiskami rozmówców.

<sup>42</sup> Ankieta rozesłana do czterech ośrodków medycyny tybetańskiej: — Lung-sung Samdrup Ling, Tibetan Settlement, Bylakuppe, Distt. Mysore, Karnataka, India, resp. dr S. Wangdu; — Tibetan Medical Branch Hospital, Gurupura, Hunsur-Taluk, Karnataka, India, resp. T. Choejor; — Regional Tibetan Medical Centre, Tenzin Gang Bomdila, Kameng Distt., Arunachal Pradesh, India, resp. dr N. Khyentse; — Tibetan Dispensary, Tibetan Colony nr 1, Chandragiri, Distt. Ganjam, Orissa, India, resp. F. Wangchuk.

<sup>43</sup> Por. przyp. 21.

wyzwolić swój lud. Jeżeli Melanęzyjczycy zechcą czytać to, co napisano o kulcie cargo, z pewnością powiedzą: wy, obcy z Zachodu, przyznajecie autonomię uniwersum Dantego, lecz gdy chodzi o nasz folklor, o naszą twórczość, czynicie z niej epifenomeny kolonializmu. Nie neguję wyjaśnień socjo-ekonomicznych, lecz uważam, że nie wyczerpują one zjawiska religijnego”<sup>44</sup>. Podobnie jak w warstwie językowej — litera, tak samo w warstwie historycznej — tzw. kategoria prawdy historycznej traci tu całkowicie swoje tradycyjne znaczenie. Ujmując to słowami Junga: „jedynym prawomocnym pytaniem będzie: czy istnieją czy nie określone treści świadomości”<sup>45</sup>.

### III

#### Tybetańskie badanie gwiazd (tyb. skar dpyad)

Rezultaty wszelkiego buddyjskiego badania mają służyć wyłącznie ludzkiej *praxis*. Nieustanne jej podkreślanie, odrzucanie spekulacji, programowo antyteoretyczna postawa ujęte są w symbolicznym skrócie przypowieści o człowieku zranionym strzałą: należy mu pomóc, nie wdając się w to kto i dlaczego tę strzałę wypuścił<sup>46</sup>. Buddyjskie poznanie jest punktem, w którym epistemologia styka się z aksjologią. Nigdy nie jest ono autoteliczne, lecz zawsze podporządkowane wyraźnemu celowi: usuwanie cierpienia. Jest zbyt niecierpliwe, by czekać na boskie objawienie<sup>47</sup>.

Te właśnie względy sprawiają, że buddyzm, tak przeciwny wszelkim dualizmom, we wstępnej fazie praktyki wprowadza jedno podstawowe rozróżnienie: wiedzy (tyb. *rig pa*) i niewiedzy (tyb. *ma rig pa*): „Oświecenie to umysł, który zna samego siebie, zaś cierpienie, to umysł, który samego siebie nie zna”<sup>48</sup>. Owa aksjologiczna „nadwyżka” poznania odbija się w jednej z licznych etymologii słowa, za pomocą którego przełożono na tybetański sanskryckie pojęcie „Dharma” (tyb. *chos*): „nauka o tym, jakie rzeczy są”<sup>49</sup>.

Saraha pisze:

<sup>44</sup> Mircea Eliade w wywiadzie udzielonym C. Delacampagne, pt. *Les aventures du sacré*, „Le Monde Dimanche”, 14.09.1980, s. 19 - 20.

<sup>45</sup> C. G. Jung, *Psychologia a religia*, Warszawa 1970, s. 425.

<sup>46</sup> T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mdhyamika System*. (Allen & Unwin) London 1968, s. 31.

<sup>47</sup> S. Kirkegaard, za: S. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*. (University of California Press) Berkeley, Los Angeles, London b.d.w., s. 92.

<sup>48</sup> Ole Nydahl, *Nauki o Mahamudrze. Komentarz do modlitwy Mahamudry — Cziak Czien Mōnlam, napisanej przez III Karmapę*. (Maszynopis nie publikowany) Gdańsk 1985, s. 39 (Z).

<sup>49</sup> Gyalwa Kalzang Gyatso, *Songs of Spiritual Change*. Tłum. G. H. Mullin (Gabriel Snow Lion) Ithaca 1982, s. 185 (Z).

Rzeczy postulowane przez intelekt  
są same w sobie niczym.  
Ponieważ są bez podstawy,  
żadna z nich nie istnieje.  
(...) Ci, którzy wierzą w rzeczy konkretne  
są jak bydła,  
ale ci, którzy wierzą w rzeczy abstrakcyjne  
są jeszcze głupszy<sup>50</sup>.

Cała tybetańska wiedza astronomiczna jest egzemplifikacją takiej właśnie relatywnej prawdy. Zgłębia się ją zachowując świadomość jej ograniczeń, które są ograniczeniami wszelkiej wiedzy pojęciowej. Produkty poznania w tej dziedzinie mają status użytecznych fikcji. Wszelkie astronomiczne konstrukcje, czy to będzie dzień, znak, konstelacja, dom czy stacja księżycowa, uznawane są za twory arbitralne, zaś obserwowane zjawiska i korelacje za pozbawione wszelkiej niezależnej, samoistnej egzystencji.

Astronomię i astrologię pojmuje się w Tybecie w kategoriach dojrzewania karmy (skt. *karman*, tyb. *las*)<sup>51</sup>. W interpretacji doktrynalnej to ostatnie pojęcie obejmuje: (1) wszystkie działania wszystkich istot, następnie zaś (2) sumę wszelkich tendencji, które mieszczą się w ich mentalnych i fizycznych aktywnościach, tworząc pewną potencjalność, kształtują teraźniejszą i przyszłą sytuację jednostki<sup>52</sup>. Karma może być jednocześnie przyczyną pewnego działania, jak i jego skutkiem. Implikuje ona dynamiczną interakcję między tymi elementami, nie zaś wyłącznie proste wynikanie<sup>53</sup>. Z punktu widzenia religioznawstwa porównawczego jest to pojęcie nierozzerwalnie związane z holistyczną, organicystyczną wizją wszechświata, wyrażającą się w odwzorowaniach mikrokosmosu w makrokosmosie i *vice versa*.

Trzeba zaznaczyć, że buddyści protestują przeciw fatalistycznemu rozumieniu prawa karmy, argumentując, że wolność jest przeciwieństwem przymusu, nie zaś determinacji przyczynowej<sup>54</sup>. Wiele uproszczeń<sup>55</sup> wy-

<sup>50</sup> H. V. Guenther, *The Tantric View of Life*. (Shambhala) Boulder & London 1978, s. 86.

<sup>51</sup> A. Berzin, s. 28, 29. Także: K. Gyurme, T. Tamdin, G. Gyatso, S. Wangdu, N. Khyentse, R. Wangchuk.

<sup>52</sup> Geshey Ngawang Dhargyey, *Tibetan Tradition of Mental Development*. (Library of Tibetan Works & Archives) Dharamsala 1978, s. 36, 70-92 (Z).

<sup>53</sup> H. V. Guenther, *The Life and Teachings of Naropa*. (Oxford University Press) London, Oxford, New York 1971, s. 115, przyp. 2 (Z).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Patrz T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism ...*, op. cit., s. 38. Także A. Berzin: „Okolo 12-16 pytań pozostawił Budda bez odpowiedzi, m in. czy świat ma stwórcę. Milczał nie dlatego, że racjonalny umysł nie mógłby tego zrozumieć, ale dlatego, że niezależnie od odpowiedzi zostałyby ona źle zro-

nikało z zaświadczonego w tekstach buddyjskich faktu, iż Budda odmówił szczegółowego określenia natury karmy<sup>56</sup>, stwierdzając, iż jedyną liczącą się rzeczą jest pozbycie się jej<sup>57</sup>.

Oto, jak interpretuje to Berzin: „Chodzi o to, że każda karma którą się zbuduje, wszystkie potencjały i impulsy, jakie się nagromadzi, dojrzewają zarówno w sytuacji w której się urodziliśmy, a także w tym, jak instynktownie na tę sytuację reagujemy. Gdy mamy astrologiczną informację, opartą o informację astronomiczną, związaną z położeniem planety, jest to jedynie odzwierciedlenie karmy, którą się posiada<sup>58</sup>.”

„W naukach Kalaczakry bardzo silnie odrzuca się twierdzenie, że wpływ pochodzi od samych planet, np. od jakichś bogów, którzy tam żyją i sprawiają, że coś się zdarza (. . .), że planety są jakimiś rzeczywistymi mocami, które mogą nas zniszczyć, zaszkodzić nam, etc.<sup>59</sup>.”

Karma kolektywna przejawia się w tym, że w świecie zewnętrznym istnieje pewna „energia”, nadająca bieg zdarzeniom, pewna potencjalność: „To impulsy energetyczne poruszają planety (kierują planetami). Indywidualna karma wywołuje impulsy energii, która rządzi oddechem i energią w ciele. Można ich doświadczać jako przeszkadzających lub nie, ponieważ istnieje bardzo ścisły związek między energią i stanem umysłu. Jest to oczywiste — wielu ludzi jest często pod głębokim silnym wpływem pory roku, pogody, pory dnia; nocą np. stajemy się senni. Wielu ludzi wrażliwych jest na fazy księżyca, gdy jest pełnia czują tę energię i są wówczas pobudzeni. Zdarza się to również przy pewnych szczególnych konfiguracjach planet. Te czynniki astrologiczne mają na nas pewien wpływ. Nasze zachowanie uzależnione jest od tego, jaka przepływa w nas energia. Mówiąc po prostu, jeśli płynie przez nas 'bardzo nerwowa', jesteśmy bardzo nerwowi. Jeśli natomiast poziom energii jest bardzo niski, czujemy się bardzo senni i otepiali”<sup>60</sup>.

Uzyskując informacje na temat przeszłości, można w porę przeciwdziałać złemu obrotowi spraw (przez ofiarne pewne praktyki medytacyjne itp.). Tego typu astrologiczna informacja jest wskazówką dotyczącą teraż-

---

zumiana, ponieważ pytania o stwórcę zadawane były z założeniem, iż rzeczy istnieją samoistnie (ang. inherent existence). Jeśli by powiedział, że [świat] ma stwórcę, pojęliby go jako kogoś prawdziwego i konkretnego, nie zaś jako coś, co wynika z przyczyn i warunków [a więc nie jest samoistne — przyp. JTB]. Jeśli by natomiast uzyskali odpowiedź, że stwórcy nie ma, też zrobiliby z tego konkret, stwierdzając, że wszystko powstało bez przyczyny, uważając świat za bezładny — popadliby w nihilizm”.

<sup>56</sup> *Anguttaranikāya II*, 80; *Dighanikāya III*, 138; *Samuyattanikāya III*, 103.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> A. Berzin, s. 16.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, s. 2, także: K. Gyurmey, G. Gyatso.

niejszości, tego, jakiego typu działań człowiek ma unikać, by jutro omiąć lub zmniejszyć możliwe trudności.

Astrologia tybetańska jest zatem usytuowana w kontekście buddyjskim, a jej horoskopy przypominają Tybetańczykom o stosowaniu środków zaradczych, o których poucza Dharma, nauka o tym, „jaki są rzeczy”.

Najstarszy tybetański kompleks świątynny *bSam yas*, dzieło Padma-sambhawy i Śantaraksity, uważane jest powszechnie za odwzorowanie buddyjskich wyobrażeń o budowie wszechświata. „Pośrodku wznosiła się centralna świątynia (*dBu-rtse lha-khang*) symbolizująca górę świata, Meru. Jej trzy piętra zbudowane były w trzech różnych stylach: najniższy poziom był w stylu chińskim, drugie piętro w indyjskim, zaś najwyższe — w środkowoazjatyckim stylu Khotanu (*Li-yi-lugs*)”<sup>61</sup>. To zróżnicowanie architektoniczne nie jest chyba przypadkowe. Odbijają się w nim trzy zasadnicze inspiracje, których twórcze<sup>62</sup> przetworzenie nałożyło się na lokalne tradycje astrologii bonu, posługującej się systemem pięciu protożywiolów<sup>63</sup>. Wpływy te ukształtowały obecną formę tradycyjnej astrologii i astronomii tybetańskiej.

Ogólnie dzieli ona samą siebie na dwa działy:

- 1) białych obliczeń (tyb. *dkar rtsis*),
- 2) czarnych obliczeń (tyb. *nag rtsis*)<sup>64</sup>.

Rozróżnienie to związane jest z nazwami krajów, z których przyszły inspiracje: Indie noszą w tybetańskim nazwę ‘białej przestrzeni’ (tyb. *rgya gar*), zaś Chiny — ‘czarnej’ (tyb. *rgya nag*).

Wiedza ze źródeł chińskich, nazywana też czasem astrologią Mańdziurśriego<sup>65</sup>, dotarła do Tybetu najwcześniej, być może już w wieku VII<sup>66</sup>, za czasów króla Srong btsan po. Jedna z jego dwu żon, Kong Ju, Chinka z pochodzenia, przywozła ze sobą pewne teksty astronomiczne i medyczne<sup>67</sup>. Tybetańczycy utrzymują, że była ona sama astrologiem i w 629 r.n.e. przetłumaczyła na tybetański stary chiński traktat astrologiczny,

<sup>61</sup> D. I. Lauf, *Tibetan Sacred Art. The Heritage of Tantra*. (Shambhala) Berkeley, London 1976, s. 131 - 138.

<sup>62</sup> *Kalendar'nyje obyčaj i obriady narodow Wostocznoj Azji ...*, op. cit., s. 190.

<sup>63</sup> [Informator ...], op. cit., s. 18. Por. inaczej u H. Hoffmana, *The Religions of Tibet*. (Allen & Unwin) London 1961, s. 122 - 123.

<sup>64</sup> A. Berzin, s. 1; [Informator ...], op. cit., s. 19, także K. Gyurme, T. Tamdin, G. Gyatso.

<sup>65</sup> Tashi Dorjee, *Education in Tibet*, op. cit., s. 34.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> [Informator ...], op. cit., s. 19; A. Berzin, s. 23.

Jung Tsi (datowany na 836 r.p.n.e.)<sup>68</sup>. Po okresie upadku kulturalnego, który nastąpił za czasów panowania króla gLang dar my (IX w.n.e.), do Tybetu dotarła nowa fala chińskich wpływów astronomicznych. W wieku X zaznaczyły się też wpływy z Azji Środkowej, z Khotanu<sup>69</sup>. W tym samym czasie zaczęły też napływać astronomiczne inspiracje z Indii, związane z oddziaływaniem tantry Kalaczakry. Hoffmann pisze<sup>70</sup>, że niektórzy autorzy przypisują wprowadzenie opartego na Kalaczakrze systemu liczenia czasu tłumaczowi Zla ba'i od zer<sup>71</sup>. Wielki wkład w sformułowanie systemu chronologii tybetańskiej wniósł też Atiśa<sup>72</sup>. Jego praca o chronologii środkowej Tybetu datowana jest na 1051 rok n.e.<sup>73</sup>. Jego dziełem byłaby więc kombinacja obecnych już w kalendarzu tybetańskim 12 symboli powszechnego w Azji cyklu zwierzęcego z symbolami pięciu żywiołów i ułożenie z nich wszystkich cykli sześćdziesięcioletnich, które być może pochodzą z tantry Kalaczakry<sup>74</sup>.

Tybetańczycy piszą: „Budda wskazał na dwa źródła astrologii: tantrę Kalaczakry (*Dus-'khor*) i dzieła Mańdziuśriego (*'Jam-dpal-dyangs*). Sangs-rgyas rgya mtsho<sup>75</sup> zmodyfikował i skompilował je oba w księdze zwanej *Be-dur-ya dkar-po*<sup>76</sup>, pracy uważanej za najbardziej kompetentną w tej dziedzinie”<sup>77</sup>. Istotnie, w tybetańskim „badaniu gwiazd” wyraźnie współistnieją dwie odrębne tradycje, dwa różne sposoby penetracji i interpretacji tego, co „na górze i na dole”. Koegzystencja ta ma swoje podstawy doktrynalne: „Budda nauczał o kosmologii na dwa sposoby, podał dwa jej opisy. Jeden zawiera się w systemie abhidharmy (...), zaś drugi system opisany jest w Kalaczakrze. Opisy te różnią się znacznie. Powodem, dla którego Budda podał te różniące się opisy, jest fakt, że każda rzecz może się przejawiać wielorako i może być wielorako spostrzegana. Poza tym nie ma nic sprzecznego między nimi a zachodnim opisem wszechświata, ponieważ każdy z nich służy innemu celowi. W systemie abhidhar-

<sup>68</sup> *Op. cit.*, s. 19.

<sup>69</sup> A. Berzin, s. 7.

<sup>70</sup> H. Hoffman, *The Religions ...*, *op. cit.*, s. 123.

<sup>71</sup> Dosłownie 'światło księżyca'.

<sup>72</sup> Hoffman, *op. cit.*, s. 122.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Patrz M. P. Pelliot, *Le cycle sexagenaire dans la chronologie tibetaine*, „Journal Asiatique”, t. 1: 1913, s. 633-667; B. Laufer, *The Application of the Tibetan Sexagenary Cycle*. „T'oung Pao” 1913, s. 569-596; A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Leipzig 1900, s. 58.

<sup>75</sup> Syn V Dalaj Lamy.

<sup>76</sup> *Vaidūrya dkar po* (ok. 1683), jej kontynuacją była *Vaidūrya gya sel*, za H. Hoffman, *op. cit.*, s. 177. Patrz też Nebesky-Woykowitz, *Oracles and Demons of Tibet ...*, *op. cit.*, s. 260.

<sup>77</sup> T Dorjee, *Education ...*, *op. cit.*, s. 34.

my chodzi o to, by rozwinąć mądrość. Jest to więc system bardzo skomplikowany, z wieloma wymiarami i różnymi formami życia, z podaniem cech charakterystycznych różnych wszechświatów, sfer i form życia. Istnieją dwa systemy komentarzy do tego. Można zamieniać zmienne jednego na drugi, co naprawdę prowadzi do rozwinięcia mądrości. W systemie Kalaczakry są trzy rodzaje cykli i chodzi o to, by mieć taki opis wszechświata, który byłby odzwierciedleniem wewnętrznego funkcjonowania ciała. Jest to też system medytacji, odbijający analogię mikrokosmos — makrokosmos. Można się więc tak oczyścić, by kontrolować te zewnętrzne i wewnętrzne siły. Otrzymujemy stąd także obliczenia służące do sporządzania kalendarza. Musimy jednak pamiętać, że w oparciu o ten system nie można wystrzelić rakiety, która poleciałaby na Księżyc, ani też nie możemy żeglować”<sup>78</sup>.

### III.1. *Dkar rtzis* — białe obliczenia, wpływy indyjskie

#### A. Tantra Kalaczakry

Omawianie wpływów obcych na kształt tybetańskich obserwacji gwiazd rozpocznę od inspiracji indyjskich (choć jest to swoisty „anachronizm”), ponieważ niosły one ze sobą dziedzictwo greckie<sup>79</sup>, odbijające się też wyraźnie w astronomii i astrologii hinduskiej, arabskiej, a także zachodnio-europejskiej.

*Kālacakra* (tyb. *dus kyi 'khor lo*) oznacza „koło czasu”. Noszący tę nazwę system filozoficzno-astrologiczny, opisujący prawa ruchu wszechświata, zawarty jest w tekście Tantry Kalaczakry<sup>80</sup>. Oto, jak buddyści relacjonują jej narodziny: „Rok po tym, jak Budda Siakjamuni osiągnął oświecenie, został poproszony przez króla Szambhali, Zla ba bzang po (...), aby nauczał tantry Kalaczakry. Dlatego też Budda pojawił się na połu-

<sup>78</sup> A. Berzin, s. 12-13. Patrz też: Lati Rinbochay, Denma Lochö Rinbochay, L. Zahler, J. Hopkins, *Meditative States in Tibetan Buddhism*. (Wisdom Publication) London 1983, s. 27 nn. (Z).

<sup>79</sup> Zdaniem Berzina (s. 15-16) cechy astronomii tybetańskiej o prawdopodobnie greckiej proweniencji to: podział zodiaku na 12 znaków i domów, te same nazwy znaków zodiaku, nazwy dni tygodnia odwzorowujące nazwy planet, obliczanie pozycji Merkurego i Wenus na podstawie ich ruchu dookoła Słońca. Zasadnicza rzecz, która systemy te różni to używanie w astronomii tybetańskiej (za indyjską) zodiaku gwiazd stałych. Zdaniem Berzina, fakt, iż system Kalaczakry nie bierze pod uwagę precesji równonocy jest zasadniczą przeszkodą w efektywnym „przeliczeniu” go na kategorie europejskie.

<sup>80</sup> *Mūlatantra* (tantra rdzenna) nie zachowała się, dostępna jest tylko wersja skrócona, *Laghutantra*. Patrz H. Hoffman, *Festchrift Schubring*. Hamburg 1951, s. 146. *Mūlatantra* cytuje M. Carelli [w:] *Sekooladeshatikā*. Baroda 1941, s. 2-4.

dniu Indii<sup>81</sup> w formie medytacyjnego bóstwa Kalaczakry, i dał kompletną inicjację i wykład o tej tantrze anuttarajogi z klasy matczynych<sup>82</sup>. Król przybył z północnego Kaszmiru specjalnie po to, aby otrzymać te nauki, a po ich wysłuchaniu zabrał je ze sobą do Szambhali”<sup>83</sup>.

W roku 1027 n.e. doktryna została przełożona na tybetański przez (Geshe) Zla ba'i od zer<sup>84</sup>. Dalsze losy tej tantry opisane zostały szczegółowo w licznych pracach tybetańskich historyków<sup>85</sup>. Tantra Rdzenna (skt *Mūlatantra*) nie zachowała się, dostępna jest natomiast Tantra Skrócona (skt *Laghutantra*)<sup>86</sup>. Najbardziej znane komentarze do niej to *Dri med 'od* (skt *Vimalaprabhā*), autorstwa Rigs Idan Padma dkar po<sup>87</sup>, a także dwie prace syna V. Dalajlamy, Sangs rgyas rgya mtsho: *Vaidūrya dkar po* ('Biały beryl') wielotomowe dzieło datowane na rok 1983, i jego kontynuacja *Vaidūrya gya sel*.

Buddyści uważają, że Tantra Kalaczakry opisuje wszechświat w kategoriach trzech związanych ze sobą cykli czasu<sup>88</sup>. Są one następujące:

- 1) cykle zewnętrzne, związane z ruchami planet i miarami czasu takimi jak lata, miesiące, dni, etc. (tzw. *Kalaczakra zewnętrzna*),
- 2) cykle wewnętrzne, odwzorowujące krążenie energii i oddechu w ciele człowieka (tzw. *Kalaczakra wewnętrzna*),
- 3) cykle dwojakie (zewnętrzno-wewnętrzne), dotyczące stanów medytacyjnych, spowodowanych praktyką Kalaczakry (służącą uzyskaniu kontroli i oczyszczeniu dwóch poprzednich cykli” (tzw. *Kalaczakra dwojaka*<sup>89</sup>).

<sup>81</sup> Por. T. Dorjee, *Education ...*, op. cit., s. 34.

<sup>82</sup> Hoffman, *Religion of Tibet ...*, op. cit., s. 124.

<sup>83</sup> Ngawang Dhargyey, *An Introduction to and an Outline of the Kalachakra Initiation*, „Tibet Journal”, t. 1, nr 1: 1975, s. 73 (Z).

<sup>84</sup> Hoffman, op. cit., s. 123, A. Berzin, s. 8.

<sup>85</sup> Literaturę zachodnią podaje Hoffmann, op. cit., s. 123 - 130, oraz H. Hoffman, S. Frye, Thubten Norbu, Ho-chin Yany, *Tibet. A Handbook*. (Asian Research Institute) Bloomington 1975, s. 145 - 146. Natomiast przykładem dobrego współczesnego kompendium z tybetańskiego punktu widzenia mogą być: Henzin Gyatso (XIV Dalaj Lama). J. Hopkins, *The Kālāchakra Tantra. Rite of Initiation for the Stage of Generation*. (Wisdom Publication) London 1985, s. 209 - 211 (spis literatury) oraz Geshe Lharampa Ngawang Dhargyay, *A Commentary on the Kālāchakra Tantra*. Tlum. Gelong Jhampa Kelsang (Allan Wallace), wyd. Ivanka Vana Jakić, (Library of Tibetan Works and Archives) Dharamsala 1985, s. 164 - 180 (Z).

<sup>86</sup> Patrz przypis 80.

<sup>87</sup> *Vimalaprabhā* — (skt) 'nieskażone światło', patrz Hoffman, op. cit., s. 129, 162.

<sup>88</sup> Są one przedmiotem piątego rozdziału skróconej tantry Kalaczakry, patrz przyp. 80.

<sup>89</sup> A. Berzin, s. 1 - 2, Sonam Wangdu, N. Khyentse, R. Wangchuk, także Ngawang Dhargyay, *An Introduction and an Outline ...*, op. cit., s. 74; Tenzin Gyatso, J. Hopkins, *The Kālāchakra Tantra ...*, op. cit., s. 212 nn.

Z pewnego punktu widzenia można powiedzieć, że to właśnie cykle wewnętrzne i zewnętrzne odpowiedzialne są za wszystkie ludzkie problemy: „przesunięcia na różnych poziomach energetycznych”<sup>90</sup> znajdują swe odbicie w ludzkim zachowaniu. Człowiek znajdujący się w okowach nawyków, ulegający impulsom emocjonalnym, zachowuje złudzenie wolności, choć w rzeczywistości wypełnia tylko ich rozkazy. Jak już pisałam, buddyści rozumieją karmę w kategoriach „instyktownych działań, które sprowadzają kłopoty”<sup>91</sup>. Pokonanie karma mierzy się więc trudnością pokonania tych nawyków. Pomocą w tym jest uzyskanie „panowania nad cyklami [zewnętrznymi i wewnętrznymi — przyp. JTB] osiągnięte dzięki medytacyjnej praktyce Kalaczakry”<sup>92</sup>.

Najbardziej znanym symbolem wielorakich znaczeń Kalaczakry jest graficzny znak, zawierający jego mantrę, bardzo rozpowszechniony w Tybecie, także jako tzw. motyw maniczny<sup>93</sup>. Buddyści twierdzą, że w mantrze Kalaczakry zawiera się opis wszystkich trzech cykli, którymi zajmuje się tantra<sup>94</sup>. Mantra ta jest jawna<sup>95</sup>: OM HANG (HAM) KSAH MA LA VA RA YA SO HA<sup>96</sup>. Zarówno ona, jak i znak ją zawierający, noszą w Tybecie nazwę „potężnego w dziesięciu aspektach” (tyb. *rnam bcu dbang ldan*, skt *daśākāro vaśī*<sup>97</sup>).

Mantra ta zawiera (...) 7 liter *h*, *ks*, *m*, *l*, *v*, *r*, *y*, oraz *visarga* (w *ksah*, które pojawia się jako półksiężyc [patrz rysunek — przyp. JTB]), *anusvāra* (w *ham*) i samogłoskę *a*, która ożywia spółgłoski, a zatem liter jest dziesięć. Jest też jedenasty symbol, *nāda*, falista linia, wznosząca się ponad kropką<sup>98</sup>. Budowa mantry jest wyjaśniana w bardzo zawily sposób. Mówi się m. in., że na poziomie zewnętrznym dziesięć liter Kalaczakry symbolizuje 4 żywioły, górę Meru, Słońce, Księżyc itd. Na poziomie Kalaczakry wewnętrznej, litery te symbolizują obecność żywiołów w ciele praktykującego: ciało i kości (ziemia), płyny (woda), ciepło (ogień), oddech (wiatr), a także stos pacierzowy (góra Meru), prawy i lewy kanał subtelny (Słońce i Księżyc) itd.<sup>99</sup>.

<sup>90</sup> A. Berzin, s. 2.

<sup>91</sup> *Op. cit.*, s. 29.

<sup>92</sup> *Op. cit.*, s. 2.

<sup>93</sup> Wykuwany na kamieniach, widniejący na flagach modlitewnych etc.

<sup>94</sup> Patrz przyp. 89.

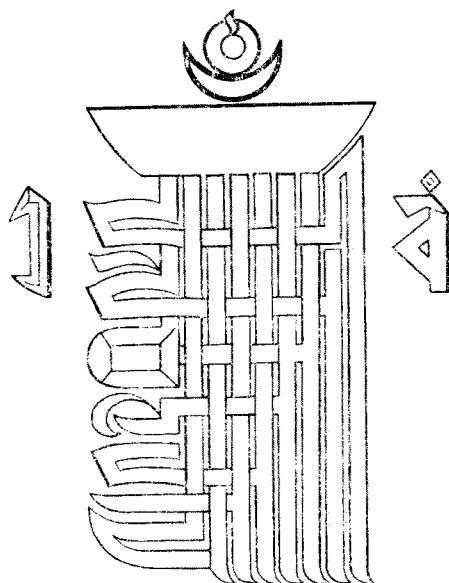
<sup>95</sup> Kalu Rinpoche, *Kalachakra initiation*. (Kamalashila Institut)? 1984, s. 9: „Nie ma żadnego powodu, żeby utrzymywać ją w tajemnicy. Ta mantra jest często stosowana przy święceniu miejsca, domów, źródeł, studni.” (Z).

<sup>96</sup> Tenzin Gyatso, J. Hopkins, *The Kālāchakra Initiation ...*, *op. cit.*, s. 213.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, s. 212, L. A. Waddel, *Tibetan Buddhism ...*, *op. cit.*, s. 142 przyp. 6, s. 396, H. Hoffman, *The Religions ...*, *op. cit.*, s. 123.

<sup>98</sup> Tenzin Gyatso, J. Hopkins, *The Kalachakra Initiation ...*, *op. cit.*, s. 213.

<sup>99</sup> *Ibidem*, także: The First Drub Gyalwa Gendun, *To Entice the Minds of the*



Znak Kalaczakry

Wypada też poświęcić kilka słów wyglądowi formy medytacyjnej Kalaczakry. Oto opis Ngawang Dhargyaya: „Kalaczakra (...) ma cztery twarze, 24 ręce i dwie nogi. Jego przednia twarz jest niebieska i ma lekko gniewny aspekt, zaznaczony przez obnażone kły. Prawa noga jest czerwona, lewa biała, tylna żółta, każda ma troje oczu. Niższe z ośmiu ramion są niebieskie, środkowe czerwone, a wyższe białe. Jego ciało jest niebieskie, prawa noga — czerwona, zaś lewa biała. Obejmuje żółtą partnerkę z czterema twarzami i ośmioma ramionami”<sup>100</sup>.

Wydawane obecnie na Zachodzie komentarze do inicjacji Kalaczakry udzielanej obecnie przez lamów, nie wyjaśniają zbytnio symboliki postaci Kalaczakry<sup>101</sup>. A. Berzin podaje informacje wskazujące na „makrokosmiczny” (memoratywny?) charakter wizerunku medytacyjnego: bóstwo ma palce w kolorach pięciu żywiołów i pięciu rodzin Buddy. Jego 360 kości i stawów u rąk symbolizuje liczbę dni w roku (ma 24 ręce, każda ma 5 palców, każdy palec — trzy stawy)<sup>102</sup>.

#### B. Tybetański materiał astronomiczny inspirowany Kalaczakrą

W tybetańskim materiale astronomiczno-astrologicznym wywodzącym się z indyjskiej Kalaczakry można wyróżnić dwa składniki:

Wise. W: *Bringing the Sutras and Tantras: A Collection of Ten Minor Works*. Wyd. i tłum. G. H. Mullin et alii (Gabriel Press), Ithaca 1982, s. 116-155 (Z).

<sup>100</sup> Ngawang Dhargyay, *An Introduction to ...*, *op. cit.*, s. 75.

<sup>101</sup> Tenże, *A Commentary ...*, *op. cit.*, s. 60.

<sup>102</sup> A. Berzin, s. 32.

- 1) system astronomiczny wiążący się z obliczaniem pozycji planet (efemeryd), wykorzystywany dla tworzenia kalendarza i almanachu dni pomyślnych (tyb. *dus 'Khor dkar rtsis*).
- 2) system astrologiczny, zwany *powstającym z samogłosek* (tyb. *dbyangs 'char*, skt *svarodaya*).

Jeśli idzie o obliczanie efemeryd, znane były dwa sposoby, różniące się stosowaniem odmiennej stałej (tyb. *rtag longs*), przyporządkowanej dziennemu ruchowi Słońca. Z Rdzennej Tantry Kalaczakry pochodzi tzw. pełny czy też: rozwinięty system obliczeń, *sidhanta* (tyb. *grub rtsis*). Zaginał on jednak wraz z rdzennym tekstem<sup>103</sup>, do dziś przetrwały tylko nieliczne fragmenty, zachowane w późniejszych komentarzach, takich jak *Vimalaprabhā*. Drugi system obliczeń pochodzący ze Skróconej Tantry Kalczakry, nosi nazwę *karana*<sup>104</sup>. Między wiekiem XV a XVII Tybetańczycy zrekonstruowali rozwinięty system obliczeń i obecnie naucza się ich obu. Berzin podaje, że do obliczania zaćmień lepszy jest system drugi, krótszy<sup>105</sup>. Obliczanie efemeryd obejmuje wyliczenie tzw. pięciu wewnętrznych wskaźników kalendarzowych (tyb. *gza'lnga lnga bsdus*)<sup>106</sup>.

Drugi z wymienionych systemów, zwany *nauką wylaniającą się z samogłosek*, polega na korelacji samogłosek alfabetu sanskryckiego z miesiącem lunarnym. Prognozytyki i horoskopy osobiste powstają z porównania np. pierwszej litery imienia danej osoby z pierwszą literą nazwy dnia. W sanskrycie istnieje pięć fonemicznych klas samogłoskowych: *a, i, r, u, l*. Każda z nich ma formę prostą, wzmocnioną i półsamogłoskową, zaś każda z tych 15 ( $5 \times 3 = 15$ ) ma dwa aspekty: długi i krótki<sup>107</sup>. Powstaje z tego 30 samogłosek, z których każda odpowiada jednemu z 30 dni miesiąca księżycowego. Pogrupowane są w piątki, przypisane pięciu żywiołom: ziemi, wodzie, ogniovi, wiatrowi i przestrzeni. Wzajemny stosunek tych elementów (są tu trzy możliwości: przyjaźni, wrogości i obojętności) informuje o możliwości powodzenia planowanego przedsięwzięcia<sup>108</sup>.

*Informator* Instytutu w Dharamsali podaje na temat tej doktryny, że nauczana była przez „hinduskiego boga Mahadewę, znanego Tybetańczykom jako Wangchuk Chenpo. Tradycja ta powszechnie znana w Indii,

<sup>103</sup> A. Berzin, s. 3.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Ibidem*, także G. Gyatso, K. Gyurmey.

<sup>106</sup> A. Berzin, T. Tamdin, G. Gyatso. Są to: 1) pozycja Słońca (tyb. *nyi ma*), 2) księżycowy dzień tygodnia (tyb. *gza'*), 3) data miesiąca księżycowego (tyb. *tshes pa*), 4) okres kombinacji lub synchronizacji (tyb. *sbyor ba*), 5) okres tzw. czynnika sprawczego (tyb. *byed pa*). Dokładne omówienie w: A. Berzin, 26 n.

<sup>108</sup> Na temat wzajemnego stosunku elementów horoskopu więcej w części *nag rtzis B*.

przełożona została na tybetański przez Lo'i Lotsa-wa Sherab Rinchen. W sanskrycie nosi ona nazwę *Sarodha* i służy głównie do przepowiadania przyszłości (...)”<sup>109</sup>.

### C. Planety

Dziesięć planet astronomii tybetańskiej pochodzi z wpływów indyjskich związanych z tantrą Kalaczakry. Są to (pierwsza nazwa sanskrycka, druga tybetańska)<sup>110</sup>.

1) <i>Adityaḥ</i>	<i>nyi ma</i>	Słońce
2) <i>Somaḥ</i>	<i>zla ba</i>	Księżyc
3) <i>Angārakaḥ</i>	<i>mig dbar</i>	Mars
4) <i>Buddhaḥ</i>	<i>gza' lhag</i>	Merkury
5) <i>Brnaspatiḥ</i>	<i>phur bu</i>	Jowisz
6) <i>Sukraḥ</i>	<i>pa lba sngas</i>	Wenus
7) <i>Sanaiścaraḥ</i>	<i>spen pa</i>	Saturn
8) <i>Rahuḥ</i>	<i>sgra gcan</i>	Północny Węzeł Księżyca
9) <i>Kāṭāgnī</i>	<i>dus me</i>	Południowy Węzeł Księżyca
10) <i>Ketuḥ</i>	<i>mjug, ring</i>	Kometa

W astronomii hinduskiej mówi się tylko o dziewięciu planetach (jest to osiem pierwszych z podanej listy oraz jako dziewiąta — *Ketu*). Pierwszych siedem nazw odnosi się do obserwowanych na niebie ciał niebieskich. Ósma nazwa, *Rāhu*, dosł. ‘głowa smoka’<sup>111</sup>, oznacza, zarówno w systemie indyjskim jak i tybetańskim tzw. Północny Węzeł Księżyca. Z punktu widzenia zachodniej astrologii oba węzły Księżyca są to punkty geometryczne (punkty przecięcia ekliptyki i płaszczyzny orbity Księżyca<sup>112</sup>), zaś z indo-tybetańskiego punktu widzenia (astronomowie tybetańscy rozpatrywali ruch planet z punktu widzenia Ziemi, zaś położenie Merkurego i Wenus dodatkowo także pod względem ich obrotów dookoła Słońca „ponieważ z perspektywy Ziemi wydaje się, że są jakby jego księżycami”<sup>113</sup>, są to planety (tyb. *gza'*). W systemie hinduskim drugi węzeł Księżyca, Południowy, nazywa się *Ketu* (‘długi ogon’). Zarówno w przypadku nazw

<sup>109</sup> [Informator], *op. cit.*, s. 19 - 20.

<sup>110</sup> A. Csoma de Kőrös, *Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary*, (Mahāvīyutpatti). Budapest 1984, s. 162 - 163 (Mhvy CIX).

<sup>111</sup> A. Berzin, s. 10.

<sup>112</sup> Por. hasło ‘orbity’, [w:] *Kopernik-astronomia-astronautyka. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1973, s. 209 - 210.

<sup>113</sup> A. Berzin, s. 10.

*Rāhu*, jak i *Ketu* chodzi tu o głowę i ogon smoka, który, według legendy, zjada Księżyc w czasie zaćmienia<sup>114</sup>. Tybetańczycy nazwali ten drugi, Południowy Węzeł Księżyca, *Kālāgni* ('ogień czasu', tyb. *dus me*), mając na myśli ogień, który przychodzi przy końcu eonu i niszczy cały wszechświat<sup>115</sup>. Natomiast znaczeniem hinduskiego imienia *Ketu* ('długi ogon') Tybetańczycy obdarzyli swą dziesiątą planetę, którą zwa Kometa (tyb. *mjug ring*<sup>116</sup>, 'długi ogon'). Chodzi tu o najistotniejszą z czterech komet, o których mówi tekst Tantry Kalaczakry, tę, której orbita wynosi 3 lata i trzy fazy Księżyca (trzyletnie odosobnienie trwa właśnie tyle i jest zsynchronizowane z cyklem tej Komety<sup>117</sup>). Natomiast oba węzły Księżyca związane są z powstawaniem jęgo zaćmień. Oto wyjaśnienie tego zjawiska: „Na nowiu Słońce i Księżyc są w tej samej pozycji, ale nie przy każdym nowiu następuje zaćmienie Księżyca. Następuje ono tylko wtedy, gdy na nowiu Słońce i Księżyc są razem w jednym z dwóch węzłów. Gdy Słońce i Księżyc są w jednakowym położeniu, daje to efekt w postaci nowiu, ale zaćmienie nie powstaje, gdyż nie zachodzą one na siebie całkowicie. Zaćmienie następuje tylko wtedy, gdy znajdują się one dokładnie w punktach przecięcia tych dwu płaszczyzn i wówczas dokładnie na siebie zajądą”<sup>118</sup>.

#### D. Dni tygodnia (tyb. *gza'*)

Dzień tygodnia jest w tybetańskim nazywany tym samym słowem, którym określa się planety (ściślej 10 obiektów niebieskich określanych mianem planet): *gza'*. Poniższa tabela odwzorowuje ten związek, zaś obok podane są ich symbole graficzne.

Dzień tygodnia	Nazwa tybetańska	Nazwa planety	Symbol graficzny
1) niedziela	<i>nyi ma</i>	Słońce	(kółko)
2) poniedziałek	<i>zla ba</i>	Księżyc	(półksiężyc)
3) wtorek	<i>mig dmar</i> (‘czerwone oko’)	Mars	(czerwone oko)

<sup>114</sup> R. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons ...*, op. cit., s. 262; J. N. Rerich, *Tibiecko-russko ...*, op. cit., t. Ga-Nga, s. 300.

<sup>115</sup> Tyb. *sgra mjug ma*, za: Rerich, *ibidem*.

<sup>116</sup> Op. cit., t. Ca-Ta, s. 175.

<sup>117</sup> K. Gyurmey.

<sup>118</sup> A. Berzin, s. 13

4) środa	<i>lhag pa</i> (‘ręka’)	Merkury	(dłoń z wyprostowanym palcem wskazującym)
5) czwartek	<i>phur bu</i> (phurba)	Jowisz	(phurba)
6) piątek	<i>pa sangs</i> (ew. pa lba sangs)	Wenus	(strzała, dzida)
7) sobota	<i>spen pa</i>	Saturn	(pętla)

Zestawienie to sporządzone zostało na podstawie pracy Nebesky’ego-Wojkowitza<sup>119</sup> (nazwy dni i planet), Waddela<sup>120</sup> i D. i J. Jacksonów<sup>121</sup> (symbole dni). Zarówno Waddel, jak i Jacksonowie do symboli siedmiu dni tygodnia dodają jeszcze ósmy, przypominający głowę ptaka. Być może chodzi tu o symbol *Rāhu*, ósmej planety Północnego Węża Księżyca (tyb. *sgra gcan*), wyobrażanej jako bóstwo, które wchodzi w skład orszaku *dPal ldan lha mo* (występuje tam pod imieniem *Khyab’ jug chen po*<sup>122</sup>). Opiswany jest on jako groźna forma z głową kruka<sup>123</sup>. *Rāhu* jest też panem bóstw planetarnych<sup>124</sup>. Opis różnych wyglądków tych bóstw zamieszcza Nebesky-Wojkowitz<sup>125</sup>.

#### E. Znaki zodiaku (tyb. *khyim gyi ‘khor lo*)

Na początku naszej ery do Indii dotarły wpływy astronomii greckiej, co odbiło się w indyjskim, a później i tybetańskim nazewnictwie znaków zodiaku. Zanim przytoczę ich nazwy wspomnę o bardzo istotnym rozróżnieniu. Zachodnie pojęcie „znak zodiaku” Tybetańczycy oddają jako „dom” (tyb. *khyim*), zaś zachodnie pojęcie „domu” — jako „okres” (tyb. *dus sbyor*)<sup>126</sup>.

Oto nazwy tybetańskich znaków zodiaku (tyb. *khyim gyi ‘khor lo*, ‘kołowrót domów’, ‘koło, cykl domów’):<sup>127</sup>

<sup>119</sup> R. Nebesky-Wojkowitz, *op. cit.*, s. 262 - 263.

<sup>120</sup> L. A. Waddel, *Tibetan Buddhism ...*, *op. cit.*, s. 455.

<sup>121</sup> D. i J. Jackson, *Tibetan Thangka Painting. Methods and Materials*. (Serinda Publications) London 1984, s. 28.

<sup>122</sup> R. Nebesky-Wojkowitz, *op. cit.*, s. 28.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, s. 260 - 261.

<sup>125</sup> Tyb. *gZa’ chen brgyad*, za: R. Nebesky-Wojkowitz, *op. cit.*, s. 265.

<sup>126</sup> A. Berzin, s. 7.

<sup>127</sup> H. A. Jaschke. *Tibetan-English Dictionary*, London 1981, s. 491.

1) Baran ( <i>Aries</i> )	<i>lug</i> ('owca')
2) Byk ( <i>Taurus</i> )	<i>glang</i>
3) Bliźnięta ( <i>Gemini</i> )	' <i>khrag pa</i> ('para')
4) Rak ( <i>Cancer</i> )	<i>ka rka ta</i>
5) Lew ( <i>Leo</i> )	<i>seng ge</i>
6) Panna ( <i>Virgo</i> )	<i>bu mo</i> ('kobieta')
7) Waga ( <i>Libra</i> )	<i>srang</i> ('ciężar, brzemień')
8) Skorpion ( <i>Scorpio</i> )	<i>sdag pa</i> ('grzech, występki, zło')
9) Strzelec ( <i>Sagittarius</i> )	<i>gżu pa</i> ('łucznik')
10) Koziorożec ( <i>Capricorn</i> )	<i>cu sran</i> ('wodny <sup>128</sup> potwór')
11) Wodnik ( <i>Aquarius</i> )	<i>bum pa</i> ('naczynie, butelka')
12) Ryby ( <i>Pisces</i> )	<i>na</i>

W celu dokonania obliczeń, które łączą się z ascendentem, zodiak dzieli się na 12 sekcji o podanych wyżej nazwach; każda z nich ma po 30 stopni, albo też 360 stopni, po 60 minut każdy<sup>129</sup>. Inny przypadek użycia ascendentu wiąże się z prognostykami, badającym położenie pytającego w czasie zadawania pytania (tyb. *tat kal*). Obliczeń dokonuje się przy pomocy gnomonu (tyb. *thur śing*), pionowego prętu zatkniętego w ziemi. W oparciu o długość rzucanego cienia, przy pomocy techniki zbliżonej do odczytywania zegara słonecznego, ustala się wówczas ascendent<sup>130</sup>. Najczęściej jednak zodiak dzieli się na 27 księżycowych stacji czy też konstelacji.

#### F. Stacje księżycowe (tyb. *rgyu skar, skt naksatra*)

Każda z nich dzieli się na 60 stopni, co w sumie daje 1620 stopni zodiaku. Konstrukcję tę Tybetańczycy przejęli za Hindusami, z tą różnicą, że gdy w Indiach występuje 28 stacji księżycowych, w Tybecie — 27, a jedną z nich dzieli się jeszcze na 2. W ten sposób powstaje 28 stacji księżycowych,  $2\frac{1}{4}$  stacji przypada na każdy z 12 znaków zodiaku. Nazwy tych stacji są jednocześnie imionami bóstw, które im patronują. Oto one (pierwsza nazwa sanskrycka, druga tybetańska)<sup>131</sup>:

1) <i>Kṛttikā</i>	<i>smin drug</i>
2) <i>Rohinī</i>	<i>snar ma be rji</i>
3) <i>Mṛgaśirāh</i>	<i>mgo</i>

<sup>128</sup> Tyb. *sran*, skt. *rākṣasa*.

<sup>129</sup> A. Berzin, s. 7-8.

<sup>130</sup> K. Gyurmey, T. Tamdin, G. Gyatso.

<sup>131</sup> A. Csoma de Kőrös, *Sanskrit-Tibetan ...*, op. cit., s. 163-164 (Mhvy CX).

4) <i>Ardrā</i>	<i>lag</i>
5) <i>Punarvasuḥ</i>	<i>nbas so</i>
6) <i>Puṣyā</i>	<i>rgyal</i>
7) <i>Aślesā</i>	<i>skag</i>
8) <i>Maghā</i>	<i>mchu</i>
9) <i>Pūrvaphalgunī</i>	<i>gre</i>
10) <i>Uttaraphalgunī</i>	<i>dbo</i>
11) <i>Hastā</i>	<i>me bži</i>
12) <i>Citrā</i>	<i>nag pa</i>
13) <i>Svātī</i>	<i>sa ri</i>
14) <i>Viśākhā</i>	<i>sa ga</i>
15) <i>Anurādhā</i>	<i>lta mchoms</i>
16) <i>Jyeṣṭhā</i>	<i>snron</i>
17) <i>Mūlaḥ</i>	<i>snrubs</i>
18) <i>Pārvāśādhā</i>	<i>chu edod</i>
19) <i>Uttarāśādhā</i>	<i>chu smrad</i>
20) <i>Śravana</i>	<i>gro bžin</i>
21) <i>Abhijit</i>	<i>byi bžin</i>
22) <i>Śatabhiṣā</i>	<i>mon gre</i>
23) <i>Dhanīṣṭhā</i>	<i>mon gru</i>
24) <i>Purvabhadrapada</i>	<i>khnums sdod</i>
25) <i>Uttarabhadrapada</i>	<i>khnums smad</i>
26) <i>Revatī</i>	<i>nam gru</i>
27) <i>Aśvinī</i>	<i>tha skar</i>
28) <i>Bharaṇī</i>	<i>bra ne</i>

System 28 konstelacji księżycowych znajduje się też w starożytnej astronomii chińskiej (choć jej podejście różni się diametralnie od tybetańskiego<sup>182</sup>), a także w astronomii arabskiej.

#### G. Znaki natalne planet (tyb. *skyes khyim*)

W odróżnieniu od systemów hinduskich, w których wszystkie planety powstały jednocześnie w tym samym punkcie zodiaku (pozycje gwiazd wylicza się poczynając właśnie od tego miejsca uniwersalnej koniunkcji, biorąc pod uwagę długość cykli poszczególnych gwiazd), w systemie Kallaczakry planety powstały w różnym czasie, w związku z czym przypisuje się im tzw. różne znaki natalne (tyb. *skyes khyim*). Sekwencja powstania planet odbija się w kolejności dni tygodnia<sup>183</sup>, tak więc pierwsze po-

<sup>182</sup> Patrz J. Needham, *Science and Civilisation in China*. (University Press). Cambridge 1956, t. 2, s. 351 - 357.

<sup>183</sup> Patrz *dkar rtsis D*.

wstało Słońce, potem Księżyc, Mars, Merkury, Jowisz, Wenus i na końcu Saturn.

Pięć spośród dziesięciu planet dzieli się na łagodne (tyb. *zi ba*) i groźne (tyb. *drag pa*). Łagodne to: Merkury i Wenus, a groźne — Mars, Jowisz i Saturn. Każda z dziesięciu planet ma podporządkowaną sobie pewną „dziedzinę” znaków zodiaku (tyb. *zing*): Mars rządzi Baranem i Skorpionem, Merkury — Bliźniętami i Panną, Jowisz — Strzelcem i Rybami, Wenus — Bykiem i Wagą, Saturn — Koziorożcem i Wodnikiem, Księżyc — Rakiem a Słońce — Lwem. Pary planet łagodnych i mocnych wiążą się dalej z żywiołami:

Mars i Merkury — z ogniem,

Wenus i Jowisz — z wodą,

Saturn i Południowy Węzeł Księżyca — z ziemią.

Gdy jedna z planet znajduje się w swojej „dziedzinie”, zaś druga planeta z pary wchodzi w nią dopiero, stają się sobie wrogie, co ma swoje odbicie w interpretacji horoskopu. Podobnie się dzieje, gdy jedna planeta z pary opatrzonej wspólnym elementem znajduje się w swym znaku natalnym, zaś druga dopiero wchodzi w ten znak. Znak natalny Marsa to Lew, Merkurego — Skorpion, Wenus — Bliźnięta, Jowisza — Panna, a Saturna — Strzelec<sup>134</sup>.

## H. Trzy typy dni

Astronomia tybetańska wyróżnia trzy typy dni:

- 1) Dzień zodiakalny, gwiazdny (tyb. *khyim zag*), oznaczający czas potrzebny, by Słońce przemieściło się o jeden stopień na Zodiaku; dni tych jest w roku 360,
- 2) dzień solarny (tyb. *nyin zag*), okres od świtu do świtu, rok zawiera 365 dni tego typu,
- 3) dzień w rachubie księżycowej (tyb. *tshes zag*), okres potrzebny na przemieszczenie się Księżyca o 1/30 odległości między pozycjami nowiu w kolejnych znakach<sup>135</sup>.

## I. Wpływy indyjskie nie związane z Kałaczakrą

Jest to materiał dotyczący tworzenia horoskopów osobistych<sup>136</sup>. W astrologii zachodniej wyróżnia się trzy rodzaje horoskopów:

<sup>134</sup> A. Berzin, s. 12; G. Gyatso, T. Choejor, S. Wangdu.

<sup>135</sup> A. Berzin, s. 17; G. Gyatso, T. Choejor, S. Wangdu.

<sup>136</sup> A. Berzin, s. 5.

- 1) horoskop urodzeniowy,
- 2) horoskop progresywny, informujący o każdym roku życia,
- 3) horoskop tranzytowy, odzwierciedlający to, co dzieje się obecnie na niebie<sup>137</sup>.

W odróżnieniu od zachodnich, wschodnie systemy astrologiczne z reguły nie przejawiają zainteresowania horoskopami indywidualnymi, nastawionymi na określone osobowości. Więcej uwagi poświęcają natomiast przewidywaniu wydarzeń, które mogą nastąpić w czyimś życiu. Ludzkie życie rozpatruje się biorąc pod uwagę pewne okresy czasu, pozostające pod wpływem poszczególnych planet, przy czym rachuba tych okresów rozpoczyna się z chwilą narodzin. Planety ustawione w stałej sekwencji, patrolują tym okresom, trwającym nierówną liczbę lat (długość określona jest ustalonymi proporcjami), składających się na cykl studziesięcioletni, po którym historia się powtarza. Wróżyć, sprawdza się, jaka była pozycja Księżyca (konstelacja) w momencie narodzin zainteresowanej osoby, i ustala, w którym momencie cyklu studziesięcioletniego narodziły te przypadły.

Ponieważ astronomia indo-tybetańska zna dziesięć planet, po wstępnych ustaleniach ukazuje się przebieg życia danego człowieka podzielony na dziesięć okresów. Następnie, w zależności od tego, który okres życia jednostki nas interesuje, dzielimy go na dziesięć mniejszych podokresów, którym, tak jak poprzednio patrolują planety ustawione w stałej sekwencji, zaś podokresy te spełniają względem siebie proporcje te same, co w pierwszym podziale. Ów podział na dziesięć powtarzamy aż do chwili uzyskania okresu określonego tak precyzyjnie, jak wymaga tego przedmiot budowanego horoskopu (można w ten sposób określić nawet dzień i godzinę zdarzenia, które przewidujemy).

### III. 2. *Nag rtzis* — 'czarne obliczenia' — wpływy chińskie<sup>138</sup>

Chiński system astrologiczny, używany przez Tybetańczyków, opiera się na układzie pięciu tzw. protoelementów, z którymi łączy się cykl dwunastoletni (zwierzęcy), osiem trigramów *I Chingu* i dziewięć tzw. kwadratów magicznych. W oparciu o te obliczenia ustala się konfiguracje między elementami astrologicznymi, które służą do budowy horoskopu. Horoskopy indywidualne dotyczą głównie czterech zagadnień: (1) długości życia, (2) możliwości fizycznych i psychicznych, (3) możliwości ekonomicznych i politycznych, (4) powodzenia w interesach i w pracy. Prócz

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> J. Needham, *Science and Civilisation in China ...*, op. cit., t. 2, s. 351 - 357.

tych czterech zasadniczych tematów wróży się też na temat przyszłości nowo narodzonego dziecka, widoków w małżeństwie, powodzenia w danym roku kalendarzowym, a także przewiduje się chwilę śmierci. Niekiedy Tybetańczyk zwraca się do lamy-astrologa z pytaniem o miejsce, w którym powinien szukać straconego mienia czy też o prognozy na planowaną podróż<sup>139</sup>.

#### A. Protoelementy i cykl zwierzęcy

Oto lista chińskich protoelementów, służących do tzw. 'byung risis' — 'badania układu żywiołów':

protoelement chiński	odpowiednik w wersji indyjskiej (Kala- czakra)	odpowiednik kolorystyczny	odpowiednik liczbowy	odpowiednik planeta
1. drewno	wiatr (tyb. <i>zing</i> )(skt <i>vayu</i> tyb. <i>rlung</i> )	zielony (tyb. <i>ljang khu</i> ) ew. niebieski (tyb. <i>sngon po</i> )	4	Jowisz
2. ogień	ogień (tyb. <i>me</i> ) (skt <i>tejas</i> )	czerwony (tyb. <i>dmar po</i> )	7	Mars
3. ziemia	ziemia (tyb. <i>sa</i> ) (skt <i>prthvi</i> )	żółty (tyb. <i>ser po</i> )	5	Saturn
4. metal	przestrzeń (tyb. (skt <i>ākāśa</i> , tyb. <i>nam</i> <i>mkha</i> )	biały (tyb. <i>dkar po</i> )	1, 6, 8	Wenus
5. woda	woda (tyb. <i>chu</i> )(skt <i>āpas</i> )	niebieski (tyb. <i>sngon po</i> ) ew. czarny (tyb. <i>nag po</i> )	3 2	Merkury

Wpływy chińskie zdecydowały o kształcie całego tybetańskiego kalendarza. Zbudowany jest on w oparciu o powszechny w Azji Środkowej dwunastoletni cykl zwierzęcy<sup>140</sup> w ten sposób skojarzony z wymienionymi pięcioma protoelementami, że każdy dominuje przez dwa kolejne lata „zwierzęce”. Pierwszy rok jest męski, drugi żeński<sup>141</sup>. Oto sekwencja cyklu zwierzęcego:

- 1) szczur (tyb. *byi ba*)
- 2) bawół (tyb. *glang*)

<sup>139</sup> [Informator], *op. cit.*, s. 19.

<sup>140</sup> *Kalendar'nyje obyčai i obrjady ...*, *op. cit.*, s. 195; G. Gyatso, T. Tamdin, S. Wangdu, K. Gyurmey.

<sup>141</sup> Wyjątek stanowią lata szczura i drewna: są tylko męskie.

- 3) tygrys (tyb. *stag*)
- 4) zając (tyb. *jos*)<sup>142</sup>
- 5) smok (tyb. *'brug*)
- 6) wąż (tyb. *sbrul*)
- 7) koń (tyb. *rta*)
- 8) owca (tyb. *lug*)
- 9) małpa (tyb. *spre 'u*)
- 10) ptak (tyb. *bya*)
- 11) pies (tyb. *khyi*)
- 12) świnia (tyb. *phrag*).

Rok 1987 nosi nazwę żeńskiego roku ognistego zająca tyb. *me mo yos lo* a wszyscy ludzie w nim urodzeni biorą odeń swe nazwy: *yos lo pa* ('urodzony w roku zająca') czy też *yos lo ma* ('urodzona w roku zająca')<sup>143</sup>. Zwierzęcą charakterystykę mają też kolejne miesiące roku. Niektóre kombinacje elementów zwierzęcych są niepomysłne. I tak na przykład, gdy w roku konia przypada miesiąc szczura, gdy bawół spotyka owcę, tygrys — małpę, zając — ptaka, a smok — świnie, stanowią to wróżbę niepomyslną<sup>144</sup>.

## B. Aspekty i związki

Każdemu zwierzęciu przypisana jest pewna konfiguracja żywiołów, informujących o pięciu aspektach horoskopu:

- 1) o sile życiowej (tyb. *srog*)
- 2) o ciele (tyb. *lus*)
- 3) o możliwościach (tyb. *dbang*)
- 4) o powodzeniu (tyb. *klung*)
- 5) o zasadzie życiowej (tyb. *bla*)<sup>145</sup>.

I tak na przykład małpa ma: siłę życiową w aspekcie drewna,  
ciało w aspekcie ognia,  
możliwości w aspekcie ziemi,  
powodzenie w aspekcie metalu,  
zasadę życiową w aspekcie wody<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> Berzin, s. 19: nie jest to królik, lecz tybetańska odmiana zająca.

<sup>143</sup> Z kalendarza za rok 1987, wydanego przez Tibetan Medical & Astro Institute w Dharamsali.

<sup>144</sup> C. Jest, *Tarap, une vallée dans l'Himalaya*. (Editions du Seuil) Paris 1974, s. 20.

<sup>145</sup> A. Berzin, s. 19 - 20.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

Zadaniem horoskopu jest porównanie układu żywiołów u zwierzęcia, które patronuje rokowi urodzenia (tyb. *lo rtags*) zainteresowanej osoby, z konfiguracjami żywiołów przypisywanych zwierzętom, patronującym kolejnym latom życia tego człowieka. Między tymi dwoma elementami mogą wystąpić cztery typy związków:

- 1) układ matczyiny: woda jest matką drewna,  
żelazo jest matką wody,  
ziemia jest matką żelaza,  
ogień jest matką ziemi,  
drewno jest matką ognia;
- 2) układ dziecięcy, wynikający z odwrócenia układu matematycznego;
- 3) układ przyjacielski: ziemia — drewno,  
ogień — woda,  
żelazo — ogień,  
drzewo — żelazo;
- 4) układ wrogi: żelazo — drewno,  
ogień — żelazo,  
woda — ogień,  
ziemia — woda,  
drzewo — ziemia<sup>147</sup>.

„Ktoś urodził się w roku małpy i, dajmy na to, że żywiołem jego siły życiowej będzie ogień. Patrzymy wtedy jak wygląda rok obecny: powiedzmy że w aspekcie ptaka, patrzymy jaki będzie aspekt siły życiowej tego ptaka, dajmy na to, że jest to drewno. Patrzymy następnie na stosunek drewna i ognia, a ponieważ drewno daje życie ogniewi, więc jest to związek matki. W ten sposób się ten związek interpretuje. Jeśli więc chodzi o aspekt siły życiowej informuje nas on, czy jest jakieś zagrożenie życia; z układu elementów związanych z ciałem wnioskujemy o tym, czy nie zagraża nam niebezpieczeństwo odnośnie naszego ciała. Z interpretacji układów związanych z możliwościami wnioskujemy o sukcesach, powodzeniu np. w interesach; z układu związanego z aspektem powodzenia (fortuny) wnioskujemy np. o powodzeniu w podróżach, zaś z aspektu zasady życiowej dowiadujemy się o ogólnym samopoczuciu i stabilizacji, o ogólnych zasadach, które organizują nasze życie. Jeśli związki te są trudne, wówczas zalecane są pewne ceremonie religijne, pudże itd.”<sup>148</sup>

Inne korespondencje cyklu zwierzęcego to dni tygodnia i sześć stacji księżycowych. Każdemu ze zwierząt przypisuje się trzy dni, z których pierwszy jest dniem siły życiowej (tyb. *srog bza'*), drugi — zasady życio-

<sup>147</sup> *Ibidem*, także A. L. Waddel, *op. cit.*, s. 454.

<sup>148</sup> A. Berzin, s. 19 - 20; K. Gyurme, G. Gyatso.

wej (tyb. *bla gza'*), a trzeci jest dniem „martwym”, „śmiertelnym” (tyb. *gśed bza'*). Podobnie jest z porządkowaniem sześciu stacji księżycowych: pierwsza oznacza siłę życiową (tyb. *srog skar*), druga zasadę życiową (tyb. *bla skar*), trzecia możliwości (tyb. *dbang skar*), czwarta — przeszkody (tyb. *skeg skar*), piąta — różnego typu kłopoty i cierpienia (tyb. *btub skar*), zaś szósta nazywana jest znów „martwą”, „śmiertelną” (tyb. *gśed skar*)<sup>149</sup>. „Aby zdecydować, jakie działania będą pomyślne danego dnia, sprawdza się w almanachu dzień tygodnia i konstelacje Księżyca, wprowadzając je zgodnie z systemem Kalaczakry, a następnie porównuje z konfiguracją dni tygodnia i konstelacjami Księżyca, związanymi z rokiem urodzenia danej osoby”<sup>150</sup>.

„Powiedzmy, że urodziliśmy się w roku małpy. Niektóre dni tygodnia będą dla nas szczęśliwe, zaś niektóre pechowe. Będą też pewne konstelacje księżycowe dobre dla jednego typu działań i złe dla działań innego typu. Na podstawie takich informacji możemy wybierać określone dni dla pewnych działań. Np. dla J. Św. Dalaj Lamy środa jest bardzo dobrym dniem, często nauki i tzw. pudze długiego życia zaczynają się tego dnia. Dla Jego Św. Karmapy takim dniem jest wtorek. Pewne aktywności może więc podejmować we wtorek”<sup>151</sup>.

Listę dni szczególnie pomyślnych (tyb. *dus lo che*)<sup>152</sup> i niepomyślnych (tyb. *dus tshod nes pa*, *dus tshod nor pa*)<sup>153</sup>, można znaleźć w almanachu. I tak, pierwszy dzień miesiąca księżycowego z reguły nie sprzyja żadnym poważnym przedsięwzięciom, drugi — źle wróży na podróż<sup>154</sup>; podczas gdy trzeci jest raczej pomyślny<sup>155</sup>. Pełnię i dni bezksiężycowe (nów) uważa się za daty obdarzone mocą potęgowania skutków zdarzeń, tak pomyślnych, jak i niepomyślnych. Obowiązuje post, zakazane jest zabijanie zwierząt<sup>156</sup>. Wolny od pracy jest każdy szósty dzień miesiąca lunarne, obowiązują wówczas liczne zakazy: podejmowania wszelkich ważnych przedsięwzięć, zwracania długów, przeprowadzania operacji finansowych, napoczynania zapasów itd.<sup>157</sup>. Natomiast pomyślny obrót przybierają sprawy rozpoczęte w 8., 10., 25. i 30. dniu miesiąca księżycowego<sup>158</sup>.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> A. Berzin, s. 7.

<sup>151</sup> A. Berzin, s. 23.

<sup>152</sup> J. N. Rerich, *Tibetske-russko ...*, *op. cit.*, t. Tha-Da, s. 176.

<sup>153</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>154</sup> Waddel, *op. cit.*, s. 455. Podobnie niepomyślne są też 9. i 29. dzień miesiąca.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Op. cit.*, s. 50.

<sup>157</sup> D. Mackdonald, *Cultural Heritage of Tibet*. New Delhi 1978, s. 201, Tsung-lien Shen, Shen-chi Lien, *Tibet and Tibetans*. Stanford 1953, s. 158-159.

<sup>158</sup> Por. Chhi-med Rig-a 'Dzin Lama, *The Twelve Months in the Life of*

C. Kwadraty magiczne (tyb. *sme ba*) i trygramy (tyb. *spar ka*)

Kolejne przejęte od Chińczyków narzędzia służące do sporządzania horoskopów to kwadraty magiczne, znane też w astrologii arabskiej, oraz trygramy I Ching<sup>159</sup>. Pierwsze to kwadratowe siatki o boku równym 3 jednostki, z cyframi powpisywanymi w 9 pól w ten sposób, by suma ich cyfr, — a czasem nawet zwykła ich suma (pionowo, poziomo i po przekątnej) była taka sama. Podstawowy, najczęściej używany jest kwadrat magiczny „piątki”<sup>160</sup>, o sumie liczb liczonych we wspomniany wyżej sposób wynoszącej 15, zaś sumie cyfr — 6.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Kwadrat magiczny piętki<sup>161</sup>

Kwadrat magiczny piętki jest w istocie zapisem liczbowym znanego z Księgi Przemian schematu ośmiu podstawowych trygramów (tzw. Ho Lo Li Shu)<sup>162</sup> skorelowanych z pięcioma żywiołami, porami roku, kierunkami i cyframi etc.

Poniższy kwadrat magiczny (tyb. *sme ba*) wypełniony jest właśnie

*a Monastery*, [w:] *Aspects of Buddhism*. (Vision Books) New Delhi, b.d.w. s. 147 - 159 (Z).

<sup>159</sup> Tybetańczycy nie używają heksagramów, posługują się natomiast ośmioma trygramami, za: A. Berzin, s. 22 - 24; K. Guymey, T. Tamdin, G. Gyatso, R. Wangchuk.

<sup>160</sup> W. K. Chu (tłum.), W. A. Sherrill (wyd.), *The Astrology of I Ching*. (Routledge & Kegan Paul) London and Henley 1976, s. 10, 440; L. A. Waddel, *Tibetan Buddhism ...*, *op. cit.*, s. 457.

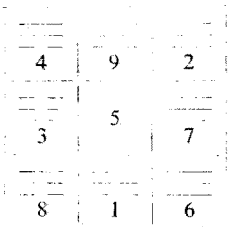










<sup>161</sup> Zwany jest też czasem kwadratem magicznym trójki, od której rozpoczyna się jego budowanie. Zasadę obrazuje poniższy schemat:

2 7 9  
1 3 5  
6 8 4

kolejność cyfr od 1 do 9 wskazuje tu na tę zasadę.

<sup>162</sup> Por. W. K. Chu (tłum.), W. A. Sherrill (wyd.), *The Astrology of I Ching*, *op. cit.*, s. 9 - 10.

takimi trygramami (tyb. *spar ka*). Obok podają niektóre ich konotacje symboliczne<sup>163</sup>.

cyfra	try-gram	nazwa chińska	żywioł
	1. 	<i>K'an</i>	Woda
	2. 	<i>K'un</i>	Ziemia
	3. 	<i>Chên</i>	Drewno
	4. 	<i>Sun</i>	Drewno
	5. cyfra dla mężczyzny:		2, 
		dla kobiety:	8, 
	6. 	<i>Ch'ien</i>	Metal
	7. 	<i>Tui</i>	Metal
	8. 	<i>Kên</i>	Ziemia
	9. 	<i>Li</i>	Ogień

Kwadrat magiczny (tyb. *sme ba*) uzupełniony za pomocą trygramów (tyb. *spar ka*)<sup>164</sup>

W polu środkowym, oznaczonym w wypadku powyższego kwadratu cyfrą 5, wpisuje się zazwyczaj cyfrę, oznaczającą danego człowieka, a ściślej — cyfrę kwadratu magicznego roku urodzenia danego człowieka<sup>165</sup>. Kwadraty są tak skombinowane z cyklem sześćdziesięcioletnim, że korespondencja danego numeru w kwadracie magicznym z określonym rokiem o tej samej charakterystyce zwierzęco-elementarnej powtarza się co 180 lat<sup>166</sup>. Oto procedura wróżenia: „Ustala się numer kwadratu magicznego czyjegoś roku urodzenia i w oparciu o ten zasadniczy wzór buduje się kwadraty pochodne (*babs sme*), które rządzą poszczególnymi latami życia. Następnie porównuje się żywioł skojarzony z kwadratem pochodnym wieku człowieka z żywiołem określonego roku kalendarzowego (...)”<sup>167</sup>.

<sup>163</sup> Za: *op. cit.*, s. 432. Także Da Liu, *I Ching Numerology*. (Routledge & Kegan Paul) London and Henley 1979, s. 17, oraz R. W. Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*. (Princeton University Press) Princeton 1981, s. 310 n.

<sup>164</sup> Por. D. L. Snellgrove (tłum. i wyd.), *The Nine Ways of Bon*. (Prajna Press) Boulder 1980, s. 287, rys. XIX.

<sup>165</sup> Chu, Sherrill, *op. cit.*, s. 440 n.; A. Berzin, s. 21; K. Gyurmey, G. Gyatso, T. Tamdin.

<sup>166</sup> A. Berzin, s. 21.

<sup>167</sup> *Ibidem*. Schemat kwadratu w przyp. 161.

„Patrzmy jaki jest numer kwadratu magicznego naszego roku urodzenia. Jeśli jest to np. jedynka, umieszczamy ją w środku, po czym wpisujemy cyfry wg reguły kwadratu. Wtedy można poznać wynikające stąd elementy. Każdej cyfrze pola przyporządkowany jest bowiem jakiś żywioł, niezależnie od jej pozycji. Liczba związana z rokiem naszego urodzenia związana jest z cyfrą zasady życiowej<sup>168</sup>. Teraz chcemy się na przykład dowiedzieć, jaka jest cyfra magiczna dotycząca aspektu ciała. Wówczas ową cyfrę zasady życiowej wpisujemy w środek kwadratu magicznego i budujemy kwadrat magiczny. Znając pozycję tej cyfry, znajdujemy cyfry reprezentujące następne aspekty, a dalej i żywioły poszczególnych aspektów”<sup>169</sup>.

Poszczególne pola kwadratu magicznego zamieszkiwane są przez różnego rodzaju bóstwa, najczęściej nieoświecone i należące do typu *dregs pa*. Są to na przykład tzw. *sa bdag* „potężni władcy ziemi”, jak nazywa je Snellgrove<sup>170</sup>. O ich związku z horoskopami indywidualnymi napomyka też Waddel w przykładzie horoskopu rocznego<sup>171</sup>.

Jeśli chodzi o trygramy *I Ching* (tyb. *spar ka*), wiąże się z nimi podobna procedura wróżenia, jak ta, którą omówiłam w przypadku *sme ba*. „Określa się trygram roku urodzenia, różny dla kobiet i mężczyzn. W oparciu o trygram urodzenia wyprowadza się trygram pochodny (*babs spar*), który rządzi poszczególnymi latami życia. I znów porównuje się żywioł trygramu pochodnego z żywiołem roku kalendarzowego”<sup>172</sup>.

### III. 3. Kalendarz tybetański

Skrócona Tantra Kalaczakry (skt *Laghu tantra*) i komentarz do niej, *Vimalaprabhā*, dotarły do Tybetu i zostały przetłumaczone na tybetański między wiekiem XI i XIII. Cykl sześćdziesięcioletni pochodzący z tej tantry, został wprowadzony w 1027 r.n.e. Zdaniem Hoffmana wcześniej istniało coś na kształt rachuby cyklu zwierzęcego, ale dopiero skombinowanie jej z pięcioma żywiołami dało precyzyjny system chronologii<sup>173</sup>.

Cykl sześćdziesięcioletni znany był w Indiach jako cykl *Bhraspati*, czyli Jowisza (tworzy go pięć dwunastoletnich orbit Jowisza). Cykl ten nie

<sup>168</sup> Patrz *nag rtsis B*.

<sup>169</sup> A. Berzin, s. 21.

<sup>170</sup> D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, op. cit., s. 259 przyp. 37.

<sup>171</sup> Waddel, op. cit., s. 458-463. Wiele materiału na temat horoskopów indywidualnych u: K. M. Gierasimowa, *O strukturze tradycyjnej duchowej kultury po materiałach tibetyckich istoczników*. [W:] *Tradycyjna kultura narodów Centralnej Azji. Materiały i badania*. (Nauka) Nowosibirsk 1986, s. 30-68.

<sup>172</sup> A. Berzin, s. 24.

<sup>173</sup> Tybetańczycy twierdzą natomiast, że system pięciu protożywiołów znany był już w przedbuddyjskim bonie, por. przyp. 63.

był zbyt ważny w klasycznych indyjskich systemach kalendarzowych<sup>174</sup>. Nazwy jego kolejnych lat weszły w terminologię Kalaczakry: występujący w niej cykl sześćdziesięcioletni zapożyczył nazwę od początkowego roku cyklu Jowisza — nazywa się go 'dominującym' (tyb. *rab 'byung*)<sup>175</sup>.

Kalendarz tybetański jest o cztery lata „spóźniony” w stosunku do chińskiego<sup>176</sup>: pierwszy zaczyna się od żeńskiego roku ognistego zająca, drugi zaś od męskiego roku drewnianego szczura<sup>177</sup>.

W czasach chana Kubilaja (XIII w.), za sprawą jego nauczyciela Pakpa Lamy (Chos rgyal 'Phags pa), rachuby tybetańska i chińska zostały uzgodnione. Stało się to po wprowadzeniu miesięcy mongolskich (tyb. *hor zla*). Oba kalendarze rozpoczynały się w tym samym miesiącu księżycowym. Pierwszy miesiąc Kalaczakry odpowiada trzeciemu miesiącowi mongolskiemu. Berzin pisze, że miesiące mongolskie noszą miano kolejnych numerów, podczas gdy miesiące Kalaczakry (liczone od nowiu do nowiu) nazywane są tak jak ich hinduskie odpowiedniki: według stacji księżycowych na które przypada pełnia<sup>178</sup>.

#### A. Kwestia dublowania dat kalendarzowych

Wielu autorów, m.in. Cybikow, błędnie interpretuje fakt opuszczania pewnych dat w kalendarzu tybetańskim, tłumacząc go chęcią ominięcia dni niepomysłnych<sup>179</sup>. Jak twierdzą Tybetańczycy, praktyka ta spowodowana jest koniecznością synchronizacji rachuby solarnej i lunarnej<sup>180</sup>. Wiąże się to z istnieniem dwóch linii przekazu tybetańskiej tradycji astronomicznej. Pierwsza z nich, linia *mTshur pu* (nazwa pochodzi od klasztor-

<sup>174</sup> Za: A. Berzin, s. 8.

<sup>175</sup> A. Berzin, s. 8: „pierwszy rok tego ‚dominującego’ sześćdziesięcioletniego cyklu kalendarza tybetańskiego, uważany za oficjalną datę wprowadzenia Kalaczakry do Tybetu odpowiada znanej z przypowieśni w Kalczakrze liczbie lat ‚oceanu ognistej przestrzeni’ (tyb. *me mkha' rgya-mtsho*), który nastąpił po rozpoczęciu okresu muzułmańskiego w 624 roku (choć naprawdę zaczął się on w 622.). Podobnie jak w systemach indyjskich liczby podane są tu w formie zakodowanej, zgodnie z powszechną w tamtej literaturze procedurą wyliczania w kolejności jednostek, dziesiątek, setek itd. Są tu trzy ognie, przestrzeń pusta jak zero i jeszcze cztery oceany. Tak więc ‚ocean ognistej przestrzeni’ następuje w 403 lata po roku 624, czyli w 1027 roku n.e.”.

<sup>176</sup> *Kalendar'nyje obyczai ...*, *op. cit.*, s. 195.

<sup>177</sup> A. Berzin, s. 24: „Z tego też powodu dzień podzielony jest na 12 okresów podporządkowanych 12 zwierzętom cyklu kalendarzowego, zaczyna się o świcie od okresu zająca, nie zaś od pierwszego znaku, czyli od szczura”.

<sup>178</sup> Patrz *dkar rtsis F*.

<sup>179</sup> G. C. Cybikow, *Buddist-połomnik w swiatyn' Tibieta*. Petersburg 1919, s. 191.

<sup>180</sup> A. Berzin, s. 24 - 25.

ru Karmapów w tybetańskiej prowincji Kham), zainicjowana została przez trzeciego Karmapę, Rang 'byung rdo rje (1284 - 1339), który napisał obszerny komentarz do Tantry Kalaczakry. Przekaz ten i związana z nim rachuba obecne są do dziś w obrębie szkoły Kagyu. Druga tradycja, późniejsza, nosi nazwę *Phug pa*, i rozwija się w obrębie szkół Ningma. *Siakji* i *Galugpa*. Opiera się ona na pismach trzech wielkich mistrzów, trzech „oceanów”<sup>181</sup>: *Phug pa Lhun grub rgya mtso*, *mKhas grub nor bzang rgya mtsho* i *gTsang chung chs grags rgya mtsho*. Różnice między tymi tradycjami polegają głównie na kalendarzu i związane są z synchronizacją dat solarnych i lunarnych. Ponieważ uzgodnienie tybetańskiego kalendarza lunarnego z kalendarzem solarnym opartym na ruchu Słońca jest bardzo trudne (na przykład równonoc wiosenna związana z ruchem Słońca nie dokonuje się dokładnie w 12 faz Księżyca po poprzedniej równocy), w związku z tym co 32 i pół miesiąca dodawany jest cały miesiąc dodatkowy. Mówiąc ściśle, następuje to dwukrotnie w ciągu 65 miesięcy.

„Między tradycjami *mTshur phu* i *Phug pa* występują (...) pewne przesunięcia. I po to, by wszystkie miesiące się zgadzały, pewne daty są zdublowane, zaś inne dni w ogóle nie pojawiają się. Jest to związane z dniami tygodnia i datami, nie zaś z pomyślnością bądź pechowością dni. Nie jest to zbyt prosty system, proszę jednak pamiętać, że mamy tu tzw. dni dat księżycowych (dni rachuby księżycowej). Taki dzień księżycowy jest to jedna trzydziesta odległości, jaką Księżyc przebywa w okresie między dwoma nowiami. Każdy taki księżycowy dzień jest dniem tygodnia. Ale trzeba też pamiętać, że jeżeli podzielimy czas na takie dni, nie zaczynają się one o tej samej porze ponieważ ruch Księżyca nie jest ruchem jednostajnym; porusza się on raz szybciej, gdzie indziej znów wolniej. Chcemy więc uzgodnić dzień księżycowy z dniem miesiąca solarne-go (z datami miesiąca). Czasem jednak może się tak zdarzyć, że dwa dni księżycowe przypadną na jedną datę solarną. A przecież nie może być jednocześnie poniedziałek i wtorek. Trzeba więc zdublować tę datę. Wówczas jeden dzień księżycowy przypada na poniedziałek, zaś drugi na wtorek. Ponieważ nie może być dwóch poniedziałków pod rząd, jedną z dat się pomija. W tradycji *Phug pa* pomija się datę pierwszego z podwójnych dni, zaś w tradycji *mTshur phu* — drugą. Kiedy indziej znowu na jakąś datę miesięczną nie przypada początek żadnego dnia księżycowego, a przecież po niedzieli nie może być od razu wtorek. W związku z tym dodaje się datę dodatkową. W tradycji *Phug pa* podwaja się datę dnia następnego, a więc wtorku, zaś w tradycji *mTshur phu* — datę dnia wcześniejszego, czyli niedzieli”<sup>182</sup>.

<sup>181</sup> Tyb. *rgya mtsho* — „ocean”.

<sup>182</sup> A. Berzin, s. 24.

## B. Obserwacje astronomiczne

Jak już pisałam, w astronomii i astrologii tybetańskiej obserwacja nieba nie odgrywała szczególnie ważnej roli, z reguły ograniczano się do obserwacji cienia gnomonu przy wyznaczaniu ascendentu<sup>183</sup>. Podobnie jak dawni Grecy, którzy oparli swą astronomię głównie na zasadach geometrii, także Tybetańczycy posługiwali się swoistą, przejętą z Indii, trygonometrią. Obliczenia pozycji planet przeprowadzane były w oparciu o funkcje geometryczne typu sinus i cosinus. Reguły postępowania przedstawione w postaci tablic (tyb. *re'u mig*) używanych do tych obliczeń, są nieco różne od konwencjonalnej trygonometrii, jednakże, jak się okazało po ich przeanalizowaniu, oparte są one na tych samych funkcjach trygonometrycznych, jakkolwiek nieco uproszczonych<sup>184</sup>.

Tybetańczycy nigdy nie usiłowali stworzyć astronomii, która umożliwiałaby działanie ściśle praktyczne, np. żeglowanie. „Jeśli informacja astrologiczna jest empirycznie ścisła i pomocna, to nieważne czy odpowiada ona ściśle pozycjom planet na niebie. Astrologii tej nie interpretuje się w kategoriach wpływów pochodzących od planet, istniejących jako niezależne istności, całkowicie nie związane ze strumieniami umysłów poszczególnych ludzi, lecz raczej jako odbicie skutków ich dawnego impulsywnego zachowania (karma). Rezultaty impulsywnych działań z przeszłych żywotów dojrzewają w postaci okoliczności kolejnego odrodzenia. Skutki te odpowiadają swoim przyczynom (. . .)”<sup>185</sup>. Rezultaty karmiczne dotyczą zarówno warunków kolejnego odrodzenia, jak i instynktownych skłonności. Inną, szerszą kategorią tych skutków jest „odbicie całej karmicznej sytuacji jednostki w danych astronomicznych i astrologicznych. A zatem informacje te mogą naprowadzić na ślad rezultatów, które wynikną z dawnych impulsywnych działań, o ile nie zastosuje się środków zaradczych (Dharma) dla zmiany sytuacji”<sup>186</sup>.

Joanna Tokarska-Bakir

A PICTURE OF TRADITIONAL ASTRONOMY AND ASTROLOGY FOUND  
AMONG CONTEMPORARY TIBETANTS

(summary)

The paper, devoted to traditional Tibetan astronomy and astrology, constitutes an attempt to describe the field research conducted by the author in India and

<sup>183</sup> Patrz *dkar rtsis E*.

<sup>184</sup> A. Berzin, s. 26.

<sup>185</sup> A. Berzin, s. 12 - 14.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

Nepal between May and July, 1987. The research has been supplemented by additional Tibetan sources. All of which aimed at the reconstruction of emic categories that represent and categorize the traditional Tibetan knowledge of the stars. The author of this paper wishes to minimize subjective interpretation on her part in this research. Therefore, not only does she try to give an account of the Tibetans' outlook upon astronomy and astrology, but also of their own version of the history of this field of science (its origin, development, influences, etc.), its emic interpretations and applications. The glossary used in this paper, the specific selection of data sources and different understanding of their criticism, all serve the above purpose. The material is presented in the following order:

- Indian influences (Tibetan: *dkar rtzis*): tantra Kālacakra, Tibetan material inspired by Kālacakra, planets, days of the week, zodiac signs, lunar positions, natal signs of the planets, three types of days, Indian influences not associated with Kālacakra;
- Chinese influences (Tibetan: *nag rtzis*): protoelements and animal cycle, aspects and relationships, magic square and trigrams, Tibetan calendar, doubling moon dates, astronomical observations.