

En tibetansk lamas sista meditation

En kvalitativ studie av en dödsprocess inom tibetansk buddhism

Stefan Carlberg

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

[RHEX01] [Examenssuppsats] 15 hp

Handledare: Olle Qvarnström

Examinator: Anne-Christine Hornborg

Termin: vt 2014-06-02



Förord

Under uppsatsens avslutande tonarter började jag att tänka på allt som hade hänt under resans gång. Ett uppsatsarbete spelas i både dur och moll, förhoppningsvis mest i dur, men saker händer under vägen – det är säkert. Någonting som jag med 100 procent säkerhet kan fastslå är att den här uppsatsen hade inte blivit av utan mina intervjupersoners medverkan.

Till Ole Nordström, Lisbeth, Lama Dorjii och Tina riktar jag ett varmt tack för er medverkan och för att ni delade med er så generöst av era erfarenheter. Ett tack också till Arvo Pärt, som han naturligtvis inte kommer att få höra talas om, men jag tror faktiskt att hans musik var avgörande för att jag skulle orka göra färdigt uppsatsen. Jag tackar min fru Kerstin som tålmodigt läste och kommenterade saker hon aldrig hört talas om. Jag riktar också ett stort tack till min handledare Olle Qvarnström, vars värdefulla synpunkter har fått den här uppsatsen att röra sig framåt när den behövde det. Nu har den nått ändstation.

Abstract

The present thesis is a study of Tenga Rinpoche's death process and physical death, based on interviews, textual studies and image analysis. Special attention is given to a particular kind of meditation practiced in close connection to physical death and aimed at reaching a state of mind that in the Tibetan tradition is called tukdam. Further attention is given to how students experiences and relates to the the death process and death of their teacher, and how the photographical image of Tenga Rinpoche in tukdam meditation, published on internet, is envisioned as a relic. Despite the complex and difficult experiences resulting from the death of Tenga Rinpoche , the students convey how his teachings strengthened within them during the last days of his life.

Key words: Tibetan buddhism, Tenga Rinpoche, Tukdam meditation, Tantric meditations, relic worship, religion and internet

Innehållsförteckning

1 Inledning	s. 5
2 Syfte och problemformulering	s. 10
3 Metod och disposition	s. 11
4 Muntlig historia	s. 13
5 Övervägningar kring intervjun som forskningsmetod	s. 13
6 Material, urval och tillvägagångssätt	s. 15
6.1 Material	s. 15
6.2 Urval och tillvägagångssätt	s. 16
7 Källkritiska överväganden	s. 19
7.1 Muntliga källor	s. 19
7.2 Skriftliga källor	s. 21
7.3 Fotografier som källor	s. 23
7.4 Internetkällor	s. 24
8 Tidigare forskning	s. 25
9 Historisk bakgrund	s. 28
9.1 Tibetansk buddhism	s. 28
9.2 Nyingmapa och Kagyüdpa	s. 30
9.3 Introduktion till bardotillstånden	s. 31

10 Analys	s. 33
10.1 Tenga rinpoches dödsprocess	s. 33
10.2 Föräning om närstående död	s. 33
10.3 Inträde i tukdam meditation	s. 35
10.4 Tukdam meditation	s. 38
10.5 Utträde ur tukdam meditation	s. 47
10.6 Dödsprocessens betydelse	s. 50
10.7 Bilden av Tenga rinpoches kudung i Tukdam meditation	s. 50
10.8 Förhållningssätt till Tenga rinpoches död	s. 53
10.9 Dödsprocessens påverkan	s. 55
11 Diskussion	s. 57
12 Källor	s. 63
13 Referenser	s. 65

1 Inledning



Bilden¹ du ser ovan är den bild som fick mig att vilja skriva den här uppsatsen. Av en tillfällighet hamnade jag på en hemsida där den låg på förstasidan och sedan dess har den följt med mig. Den mediterande döde tibetanske munken är Kyabje Tenga rinpoche, och han utför något som kallas tukdam meditation. Tukdam är tibetanska och har ungefär betydelsen vördnadsbetygelse, i bemärkelsen att Tenga rinpoche utför en meditation som är förunnad avancerade utövare och som är värd människors vördnad. I västerländsk medicinsk kontext är Tenga rinpoche död på bilden. Sett ur en tibetansk kontext är Tenga rinpoches kropp död och på tibetanska finns ett begrepp: kudung som betyder sakral kropp, i detta stadium där Tenga rinpoche befinner sig benämner de inom tibetansk buddhism hans kropp som en kudung – en sakral kropp. Kroppen är död, men hans sinne (mind) är fortfarande kvar i

¹ www.benchen.org/en/the-passing-of-tenga-rinpoche/parinirvana.html på siten 2013-01-22

kroppen och mediterar enligt tibetansk buddhistisk filosofi. I det ögonblicket Tenga rinpoches sinne väljer att lämna kroppen anser också tibetansk buddhism/medicin att han har ingått i parinirvana² och är död sett ur medicinsk synvinkel. När Tenga rinpoches sinne lämnar kroppen tar han enligt tibetansk buddhistisk tradition den återfödelse han vill eller anser tjäna människors nytta och glädje bäst. Tenga rinpoche dog klockan 03.24 den 30/3 2012, och i detta nu vet ingen var han finns, sett utifrån en tibetansk horisont, men hans närstående elever och andra höga lärare (lama) håller utkik efter tecken som skulle kunna tyda på att han har reinkarnerat återigen som tulku.³

Bilden med den mediterande Tenga rinpoche gjorde ett mycket starkt intryck på mig och efter lite efterforskning blev jag mer förundrad, för jag hittade inga andra liknande bilder på nätet. Jag funderade lite kring vad det egentligen var som Tenga rinpoche gjorde när han satt där i sitt rum i sitt kloster i Nepal? Han mediterar, men på vad? Och vilken typ av meditation utför Tenga rinpoche? Och vad känner och tänker andra runtomkring honom om det som sker? Dessa frågor började så sakteligen att ta form inför mitt inre.

Kyabje Tenga rinpoche föddes i Kham i östra Tibet 1932 (d.2012). Som sjuåring igenkändes Tenga rinpoche som reinkarnationen av Tenzin Chögyal, en tulku från Benchen klostret, av Tai Situ rinpoche.⁴ En längre tid därefter studerade Tenga rinpoche vid klostren Benchen och Palpung i Tibet. Han genomgick den sedvanliga läroplanen inom sin tradition Karma kagyüd; meditation, filosofi, tibetansk medicin och ritualstudier. Efter Kinas ockupation av Tibet från 1950, och totala maktövertagande i Tibet, 1959, flydde Tenga rinpoche till Indien, där han erbjöds av den 16 Karmapa att tjäna som lärare och ritualmästare vid hans kloster Rumtek i delstaten Sikkim i nordöstra Indien.⁵ År 1974 reste Tenga rinpoche till västvärlden för första gången och har sedan dess återvänt nästan varje år fram till sin död till de center som han har etablerat eller haft täta förbindelser med. År 1986 byggde han ett nytt Benchen kloster i Swayambhu i Kathamandudalen i Nepal. Klostret styr han tillsammans med Sangye Nyenpa rinpoche, som anses vara hans tidigare lärare i hans

² Parinirvana är ett sanskritord som The Shambhala dictionary of Buddhism and Zen, 1991, översätter som totalt utslocknande. Parinirvana betyder oftast nirvana efter döden, men ibland ser man att parinirvana utskrivs när en munk eller nunna helt enkelt har avlidit, s. 170.

³ Tai Situpa rinpoche, 1997, s. 72-73 intervju i Enthronement.

⁴ Farber, 2005, s. 88.

⁵ Farber, 2005, s. 88.

förra inkarnation, och det har fått en position som ett viktigt center för ritualpraktik inom Karma kagyülinjen.⁶

Tenga Rinpoche, som tulku⁷, är en del av den tongivande och ytterst centrala tibetanska tulkuinstitutionen. Inom buddhistiskt tänkande reinkarnerar, eller återföds alla varelser fram tills de är fria från återfödelse genom att ha ingått i nirvana, eller som i tibetansk buddhistisk filosofi, när adepten vid ett avancerat och långt framskridet stadium av uppvaknande äger förmågan att styra över sin egen återfödelse. Den tibetanska tulkuinstitutionen har inte alltid sett ut som den gör idag med långa och obrutna kedjor av inkarnationer. Det finns tidiga berättelser som pekar på att tulkun tidigare var en företeelse som då och då manifesterade sig som en person i världen genom sina buddhakvaliteter.⁸

Tulkuinstitutionen som den ser ut idag med långa och många linjer av obrutna tulkusuccessioner uppkom på 1200-talet. Karmapainstitutionen inom kagyüdskolan, är den tulkulinje som brukar omnämnas som den första obrutna successionslinjen. Enligt Martin A. Mills är inte tidpunkten för tulkuinstitutionens uppkomst särskilt förvånande. På 1200-talet i Tibet hade flera stora klosterseden växt sig starka ekonomiskt och blivit politiska maktfaktorer, ivrigt påhejade och sponsrade av mongoliska härskare, och frågan om succession inom dessa säten hade kommit högt upp på dagordningen, i synnerhet särskilt inom de institutioner som var celibata.⁹

Från och med 1600-talet, kanske så tidigt som 1500-talet, blir tulkuinstitutionen dominant som successionsordning inom tibetansk monasticism och fortsätter att så vara in i vår tid, även om andra maktfaktorer har tillkommit på spelplanen i och med den kinesiska invasionen av Tibet på 1950-talet. Sedan 1959 har klostersedena haft att ta hänsyn till kinesiska makthavare, maktkamper inom den tibetanska eliten både inom Tibet och i tibetanska exilmiljöer världen över, vilket i någon utsträckning har påverkat tulkusuccessionerna.¹⁰

⁶ Farber, 2005, s. 88.

⁷ Tulku betyder enligt The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen transformations kropp, eller i dagligt tal erkänd reinkarnation av en lama, 1991, s. 234.

⁸ Mills, 2003, s. 269.

⁹ Mills, 2003, s. 269.

¹⁰ Mills, 2003, s. 269.

Döden intar en väldigt central roll i tibetansk buddhism. Mycket av den tibetanska buddhistiska praktiken kretsar kring att meditera kring döden, dess oberäknlighet, och att förbereda sig på olika sätt inför den. Buddhologen Rita Langer skriver att alla Sri Lankesiska buddhister som har möjligheten att förbereda sig inför döden gör det. I en del fall kanske det inte innebär mer än att den döende får hjälp med att ta tillflykt och även åta sig de buddhistiska lekmanalöften på dödsbädden.¹¹ Men i andra fall kan det innebära att utövaren dagligen påminner sig om de fem dagliga åminnelserna; jag åldras – jag är inte bortom åldrandet, jag kommer att bli sjuk – jag är inte bortom sjukdom, jag kommer att dö – jag är inte bortom döden, jag kommer att förändras – jag är inte bortom förändring, jag äger mina handlingar – jag är inte bortom karma, från Upajjhatthana Sutta¹² som är vanligt i theravada länder som till exempel Burma och Sri Lanka. Langers påstående skulle nästan uteslutande passa in på tibetanska buddhister. Döden är en realitet för alla människor vare sig vi väljer att bejaka den eller förneka den, det sistnämnda kanske bättre passar in på västvärlden av idag?

I tibetanskt buddhistiskt tänkande utgör döden inte bara en faktisk realitet, utan man tänker sig också döden som det ideala tillfället för individen att nå ett fullt uppvaknande. En avancerad buddhistisk utövare har naturligtvis en möjlighet att nå ett uppvaknande under livets gång, men i själva dödsögonblicket när kroppens och egots strukturer håller på att bryta samman är enligt tibetansk buddhism ett föredömligt och i de flesta fall oöverträffat tillfälle att nå ett uppvaknande.

När jag använder begreppet uppvaknade i den här uppsatsen håller jag mig inom ramen för den tibetanska buddhistiska kontexten i allmänhet, och inom ramen för mahamudra traditionen (också dzogchen) i synnerhet med anledning att det var den tantriska meditationsform som Kyabje Tenga rinpoche undervisade i stor utsträckning och den här uppsatsen kommer till stor del att handla om honom. Inom mahamudra traditionen talar man om uppvaknandets natur som ett fenomen som är av en plötslig och direkt karaktär. När adepten erfar ett uppvaknande är det en omedelbar och genomträngande händelse som fundamentalt omstrukturerar sinnet på ett varaktigt sätt.¹³ Mahamudra traditionen beskriver hur ett uppvaknande resulterar i två processer; perfektionen av

¹¹ Langer, 2007, s. 1.

¹² <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an05/an05.057.than.html> På siten 2013-02-10

¹³ Brown, 2006, s. 440.

uppvaknad visdom och perfektionen av reningen. I den första processen medför uppvaknandet slutet på sökandet efter kunskap (andlig eller buddhistisk kunskap), och i den andra processen innebär adeptens uppvaknande en frihet från mentala föroreningar, falska koncept, destruktiva och negativa sinnestillstånd.¹⁴

Att dö medvetet med kontroll över kropp och sinne är naturligtvis inget fenomen som tilldrog sig intresse enbart från buddhister i Tibet och på Sri Lanka, det är en företeelse som är spridd och tillämpas i alla buddhistiska kulturer men tar sig olika uttryck, då som nu. Det var också ett fenomen som var en del av den större indiska kultur och religionsfären, både jainister och hinduer intresserade sig för sådana praktiker, då som nu. Att lugnt och medvetet möta sina sista andetag i ett upphöjt sinnestillstånd är en praktik som härstammar 2500 år tillbaka till Buddha Shakyamunis tid.¹⁵ Den historiske buddhan är idealet och de buddhistiska praktikernas igångsättare och även hans död och dödsprocess står som yttersta exempel för buddhister världen över. Efter den historiske buddhans död, med hans död som modell beskriven i flera sutror som t ex Mahaparinirvana sutran¹⁶, har det blivit till en praktik som visar på den uppvaknade mästarens andliga status, och om inte tidigare i vart fall i dödsögonblicket.

John S. Strong diskuterar i sin artikel "The Buddha's funeral" i antologin "The buddhist dead" hur man kan se på Buddha Shakyamunis död och inträde i parinirvana som ett slags rite of passage där Buddhans kropp genomgår en statusförändring från upphöjt predikanthelgon till en fortsatt existens som en högt ärade relik vars delar anses bära på samma kraft och välsignelse som Buddhan gjorde när han levde.¹⁷ Strong argumenterar också för att Buddha Shakyamuni genom den här processen får en "ny kropp", genom kremeringen, en relik kropp som kan färdas i vida riktningar och att det möjligtvis är meningen med kremeringen av stora mästare – att producera relik.¹⁸

I Tibet har det vuxit fram en hel litterär genre – så kallad Bardolitteratur – som behandlar döden från flera synvinklar och som också kan tjäna som en vägvisare för den

¹⁴ Brown, 2006, s. 441.

¹⁵ I buddhistisk kontext, det finns inget som inte talar för att fenomenet är mycket äldre än så, kanske talar vi om ett förvediskt fenomen?

¹⁶ Se <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html> På siten 2013-02-24

¹⁷ För en utvidgad diskussion se författarens monografi "Relics of the Buddha", 2004.

¹⁸ Strong, 2002, s. 44-46 i "The Buddhist dead".

döende i Bardo (dödens bardo) och i mellantillståndet efter döden (mellantillståndets bardo) och innan en ny återfödelse har tagits. Den tibetanska bok som är mest spridd i västvärlden lyder under namnet "Bardo Thodrol" (Great liberation upon hearing in the bardo) och den publicerades första gången 1927 på engelska. Den finns även översatt till svenska och lyder då som den "Tibetanska dödsboken".

I västvärlden har Bardo Thodrol oftast behandlats som litteratur eller som psykologiskt dokument och stora missuppfattningar har varit spridda om textens funktion, men i Tibet har Bardo Thodrol och liknande bardotexter en särpräglad praktisk inriktning och ingen användning utanför sin rituella funktion.¹⁹ Bardotexter är tänkta som ciceroner och en hjälp för den döende i det påfrestande dödsögonblicket och i det likaså påfrestande och psykologiskt förvirrande mellantillståndet som, enligt tibetansk buddhistisk filosofi, inträder direkt efter dödsögonblicket.

Den här uppsatsen kommer inte i någon större utsträckning att behandla det som man beskriver som ett mellantillstånd, ett så kallat "bardo", t ex mellan döden och det nya livet, utan istället intresserar jag mig i första hand för tukdam meditationen, som vi skulle kunna benämna ett slags "elitreligiositet", eller kanske som "en ideal död". I anslutning till detta intresserar jag mig också för lamans elever och deras relation till hans dödsprocess och död. Dock känner jag att de olika bardotillstånden bör benämnas och vidröras med ett kort beskrivande kapitel i och med att de ges stor betydelse inom tibetansk buddhism, och det är nästan oundvikligt att inte på något sätt kommentera mellantillståndets bardo när man diskuterar dödsförlopp inom tibetansk buddhism.

2 Syfte och problemformulering

Mitt syfte med uppsatsen är att studera dödsförloppet när Tenga rinpoche dör, i synnerhet hans tukdam meditation under dödsförloppet och att analysera hur några av hans elever förhåller sig till Tenga rinpoches död. Dödsförlopp ser olika ut för människor, och hur och när människor dör spelar naturligtvis in för hur förloppet ser ut. Inom tibetansk buddhism finns

¹⁹ Cuevas, 2003, s. 7.

det dock ett gängse förlopp, ett slags ideal eller en konvention för hur ett dödsförlopp ser ut för en upplyst lama. Jag tänker ta avstamp i idealet, "specialistens" död, och göra nedslag i de olika faserna och titta närmre på dem. Ett dödsförlopp slutar brukligt med död och begravning. Jag har beslutat mig för att fokusera på själva dödsförloppet och döden, och utelämna begravningsritualerna och de ceremonier som leder fram till begravningen eller som oftast kremeringen inom nutida tibetansk buddhism.

De faser som jag vill titta på innehåller några problemkomplex och till dessa vill jag ställa följande frågor: Hur kan man karaktärisera tukdam meditation och vad är det för någon slags meditation? Jag vill här göra klart att jag inte uttalar mig om Tenga rinpoches tukdam meditation specifikt, utan att den får tjäna som ett exempel på hur en tukdam meditation kan gestaltas. Jag ställer mig också frågan vad lamans dödsprocess och död betyder för några av hans elever och hur de använder sig av och förhåller sig till den. Jag frågar mig också vad det publicerade fotografiet av Tenga rinpoche i tukdam meditation betyder för de personer jag intervjuar.

3 Metod och disposition

I min uppsats kommer jag att använda mig av kvalitativ metod, i det att jag gör fyra djupintervjuer, en bildanalys, och textanalyser. Jag har sökt efter en god definiering av kvalitativ metod vilket visade sig inte vara helt enkelt, det är lätt att drunkna i olika förslag, men tillslut fastnade jag för professor Mats Alvesson & professor Kaj Sköldbergs bok *Tolkning och Reflektion*²⁰. Här argumenterar författarna för några kriterier som t ex att forskaren skall ta hänsyn till och fokusera på en "öppen och mångtydig empiri" och att kvalitativ metod utgår från "studiesubjektets perspektiv".²¹

Alvesson & Sköldberg diskuterar också vad en reflekterande forskning skulle kunna innebära. De skriver:

²⁰ Alvesson & Sköldberg, 1994.

²¹ Alvesson & Sköldberg, 1994, s. 10.

Empirisk forskning präglad av reflektion utgår från en skepsis mot vad som vid en ytlig anblick framstår som oproblematiska avspeglningar av hur verkligheten fungerar, samtidigt som man vidmakthåller tron på att studiet av lämpliga (genomtänkta) utsnitt av denna verklighet kan ge viktigt underlag till en kunskapsbildning som öppnar snarare än sluter, ger möjligheter till förståelse snarare än fastställer "sanningar".²²

Ovan ger författarna prov på en vetenskapssyn som jag gärna skriver under på och jag ska försöka hålla detta citat i bakhuvudet under uppsatsens gång. Vidare funderar Alvesson & Sköld på vad tolkning och reflektion innebär i en forskningsprocess. Enligt dem hamnar tolkningen i forskningens mittpunkt och den enskilde forskaren bör vara noggrann i sina teoretiska antaganden och mycket medveten om förförståelsen och språkets avgörande vikt för tolkningsprocessen.²³ Reflektionen riktar blicken inåt mot forskarens egen person och här pekar Alvesson & Sköldberg på t ex forskarens egen forskningsdisciplin, intellektuella tradition, samt språkets centrala värde och vikt i forskningen. Författarna visar på hur dessa systematiska reflektioner medför att tolkningen uppnår en kvalitet som ger den här typen av forskning ett värde.²⁴

Min egen position och förförståelse i detta sammanhang är att jag har en bakgrund inom tibetanska buddhistiska studier och därtill tillhörande meditationspraktik. Jag har vistats på tibetanska center och kloster tillhörande de fyra stora tibetanska buddhistiska traditionerna i Indien och på olika tibetanska buddhistcenter runtomkring i Europa. Däremot är jag inte bevandrad i det tibetanska språket, vare sig talad eller skriven tibetanska.

Slutligen något om uppsatsens disposition som är av relativt traditionell karaktär. Jag ställer upp det så att läsaren skall få en bild av vad det är för en uppsats som föreligger henne och även inledningsvis få de nödvändiga förklaringarna och bakgrunderna som behövs för att hänga med i uppsatsens förlopp. Uppsatsens disposition skall även sätta läsaren i en position att kunna ta del av de material jag har använt och skapat för att nå ett resultat i mitt analyskapitel och sedan avslutas uppsatsen med en diskussion.

²² Alvesson & Sköldberg, 1994, s. 12.

²³ Alvesson & Sköldberg, 1994, s. 12.

²⁴ Alvesson & Sköldberg, 1994, s. 12.

4 Muntlig historia

I inledningen till verket *Muntlig historia*²⁵ skriver historikern Malin Thor att det som är karaktäristiskt för muntlig historia är främst hur källmaterialet har kommit till. Thor citerar Birgitta Odén som definierar och placerar muntlig historia som en metod inom historievetenskapen.²⁶ Vidare anser Malin Thor att muntlig historia bör förklaras som ett forskningsfält och att inom detta fält använder sig forskare av en arsenal av metoder för att samla ihop muntliga källor.²⁷ Något som också är karaktäristiskt för muntlig historia är dess tvärvetenskapliga natur. Thor diskuterar också hur historiker som brukar sig av muntlig historia ofta använder sig av ett aktörsperspektiv underifrån och att forskarna främst lägger vikt vid människors erfarenheter.²⁸

Ansatsen i min uppsats är tvådelad skulle man kunna säga. Den delen som rymms inom muntlig historia, mitt intervjumaterial, passar in på vad Thor beskriver som ett aktörsperspektiv underifrån, med ett fokus på dessa människors erfarenheter av Tenga rinpoches död och liv. Mina danska intervjupersoner har ingen status eller position inom den tibetanska buddhismen, Lama Dorjii är bhutanes och en välutbildad munk så han erhåller en viss status, men merparten av intervjumaterialet består av danskarnas utsagor och de är – västerlänningar – i olika relationer till tibetansk buddhism, något som intill nu inte har rönt religionshistorikers eller tibetologers stora intresse.

5 Övervägningar kring intervjun som forskningsmetod

Inom samhällsvetenskaperna har intervjun som datagenererande forskningsmetod varit ganska utspridd under en längre period. Även inom det religionshistoriska fältet har intervjun fått en större funktion de sista 20 åren. Att använda intervjun ute på fältet är ett spännande och givande sätt att försöka utvinna nya data. Däremot är det inte enkelt eller

²⁵ Thor, 2006, i Hansson & Thor.

²⁶ Thor, 2006, s. 7 i Hansson & Thor.

²⁷ Thor, 2006, s. 8 i Hansson & Thor.

²⁸ Thor, 2006, s. 8 i Hansson & Thor.

oproblematiskt att leda ett intervjusamtal, tvärtom finns det mycket att överväga både före och efter när forskaren har genomfört en intervju-session.

Någon som har funderat och skrivit mycket kring intervjun som arbetsverktyg är företagsekonomiprofessor Mats Alvesson. Alvesson förespråkar vad han kallar en reflexivitetsansats i förhållande till intervjuforskningen.

Mats Alvesson menar att det är viktigt att forskaren är på sin vakt med en sund skepsis inför empiriskt arbete som håller intervjuutvunnen "data" i första rummet.²⁹ Alvesson skriver att det är mycket viktigt att forskaren håller i minnet att när hon gör observationer ute på fältet, eller intervjuar informanter, så utvinns inte sanningar om livets sociala villkor eller människors upplevelser eller erfarenheter, utan det forskaren "fram – skapar" – är representationer av företeelser av skilda slag.³⁰ Forskaren bör inte förleda sig till att tro och hoppas att det utvunna materialet är givna speglingar av verkligheten. Svårigheten ligger ofta i att det finns många hinder när forskaren försöker tränga bortom språket och i användandet av det för att fånga och uppvisa verkligheten.³¹

Mats Alvesson skriver att det är av vikt att forskaren inte simplificerar eller har ett alltför naivt förhållningssätt till intervjusituationen. Forskaren skall inte förleda sig till att tro alltför mycket på att informanten är en given och kompetent yttrare av satser med hög sanningshalt. Intervjusituationen skall ses som en ytterst komplex social företeelse som kräver en teoretisk förståelse och vad Alvesson kallar ett reflexivt förhållningssätt.³² Något som också forskaren bör beakta är hur, trots allt, begränsat det material är som hon kan få fram genom intervjusituationer. Relativt mycket sker bortom informantens omedelbara sfär som hon inte har tillgång till, och inte kan förmedla till forskaren, trots att det möjligtvis var där det intressanta stoffet fanns, vilket också forskaren kanske hade en intuitiv förståelse för, men oförmåga att få fram eller ännu värre förledd att tro att informanten gav just det.³³

²⁹ Alvesson, 2011, s. 7.

³⁰ Alvesson, 2011, s. 7.

³¹ Alvesson, 2011, s. 8.

³² Alvesson, 2011, s. 11.

³³ Alvesson, 2011, s. 11.

Professor Alvesson förespråkar vad han kallar reflexiv pragmatism i intervjusituationen. I en reflexiv pragmatism är det centralt att forskaren erkänner inför sig själv den vetenskapliga praktikens komplexitet och osäkerhet och att de "sanningar" som hon får fram i en intervju-session kan komma att hamna under svårartad eldgivning.³⁴ Av den anledningen måste forskaren titta verkligen noga på hur materialet kan tolkas och vilken användningsgrad det har.

Alvesson skriver att: "reflexivitet opererar med en metateoretisk struktur som styr samspelet mellan produktionen av tolkningar och ifrågasättandet av dem".³⁵ När forskaren tittar på hur materialet kan tolkas och användas tittar hon samtidigt på hur alternativa tolkningar skulle påverka resultatet och i denna process får forskarens förmåga att inta ett annat perspektiv en central betydelse.³⁶

Jag delar Mats Alvessons tankar och jag tänker att jag skall försöka bära med mig dem i mina intervjusituationer. Alvessons skrivande gör det kanske inte lättare att genomföra intervjuer, men hans tankar kan kanske bidra med en skärpa i intervjusituationen, och framförallt ge en smak av hur jag kan arbeta lite mer kreativt med intervjuerna.

6 Material, urval och tillvägagångssätt

6.1 Material

Uppsatsens material består av fyra muntliga berättande källor, en skriftlig källa och en bildkälla. De fyra muntliga berättande källorna är alla tätt relaterade till Tenga rinpoche, vars död i mångt och mycket den här uppsatsen kretsar kring. De tre danskarna är direkta elever till Tenga rinpoche, medan Lama Dorjiis relation till Tenga rinpoche inte var av samma nära karaktär. De muntliga berättelserna som har framkommit genom intervjuforskningen spänner över hela uppsatsens syfte och problemformuleringar.

³⁴ Alvesson, 2011, s. 13.

³⁵ Alvesson, 2011, s. 13.

³⁶ Alvesson, 2011, s. 13.

Den skriftliga källan: "The practice of the six yogas of Naropa", översatt och introducerad av Glenn H. Mullin, är en text som jag kommer att använda några små fragment ur för att försöka tolka och förstå tuktam meditation.

Bildkällan, fotografiet av Tenga rinpoche i tuktam meditation, är taget kort efter Tenga rinpoches "fysiska död" (20120330) av hans närmsta assistent Karma Sherab Wangchuk och kort därefter upplagt på Benchen klostrets hemsida. Fotografiet figurerar även i en liten youtubefilm som laddades upp samtidigt, sannolikt av Karma Sherab Wangchuk.³⁷

6.2 Urval och tillvägagångssätt

Urvalsprocessen gick till på så vis att jag, när jag valt mitt ämnesområde, funderat ut två frågeställningar och avgränsat mitt material till detta, varpå jag började söka efter källor. Jag visste att mitt huvudsakliga problemkomplex skulle kretsa kring Tenga rinpoches dödsprocess, men jag visste inte var elever till honom direkt stod att finna, eller hur svårt det skulle bli att spåra dessa och få en intervju till stånd. Jag kände dock till att Tenga rinpoche under sin livstid hade varit en av huvudlärarna på det tibetanska centret Karmapatrust i Köpenhamn. Jag beslutade mig för att mejla dem och fråga om det fanns några elever till Tenga rinpoche som kunde tänka sig att ställa upp på en intervju. Tillslut fick jag kontakt med Lama Dorjiis sekreterare och genom hennes försorg och kunskap fick jag då ganska snabbt kontakt med fem personer som kunde tänka sig att bli intervjuade. Urvalet skötte sig på så vis av sig själv och jag hade ingen påverkan på det. I slutändan genomförde jag fem intervjuer (Lama Dorji två gånger) om sammanlagt fem timmar, en person ställde in på grund av akut sjukdom i familjen.

Mitt tillvägagångssätt i intervjuforskningen förföll sig så att jag inledde med att ta kontakt med personerna via mejl, redogjorde för mitt syfte med intervjuerna och därefter bestämde vi förfarande. I och med att alla personer bodde i Köpenhamn och det fysiska avståndet dit är överkomligt, samt att alla intervjupersonerna godkände ett samtal ansikte mot ansikte, bestämde jag mig för att välja detta förfarande som också lämpar sig bäst för den här typen av forskning och ämnesval

³⁷ <http://www.youtube.com/watch?v=lnFG2pE85yQ> På siten 2013-01-22

Hemma vid skrivbordet, när kontakterna var etablerade, men inga intervjuer genomförda, laborerade jag med frågor kring intervjuinnehåll och struktur. Jag beslöt mig för att skapa ett frågeformulär, men att det skulle vara semistrukturerat och öppet för uppföljningsfrågor. Delvis för att jag är en relativ novis i den här typen av forskning, men också för att jag tänkte att jag behöver en viss fasthet och struktur för att hålla riktningen som jag hade satt ut.

Intervjusituationerna genomfördes alla på Karmapatrust, förutom en som genomfördes i intervjupersonens hem i en förort till Köpenhamn. Jag valde att banta intervjuerna då personerna godkände det, i ett inledande stadium hade jag även avsikten att ta anteckningar, men det skrotade jag nästintill direkt då jag märkte hur förvirrande det blev för mig själv och jag såg också hur min uppmärksamhet på intervjupersonen blev otydlig och försämrade. Jag valde att transkribera intervjuerna nästintill i sin helhet. I några fall utelämnade jag berättelser som löpte ifrån ämnet.

Varje intervjusituation inledde jag med att redogöra kortfattat för mitt ämnesval och syftet med intervjun. Jag informerade också om att jag hade för avsikt att banta samtalet, samt att de kunde välja att ha fingerat namn om de så önskade. Dock valde alla att ha sitt förstanamn, och Ole Nordström valde även att ha med sitt efternamn för att inte förväxlas med en annan känd dansk buddhist.

Första intervjun hölls den 27/11 2012 klockan 17 på centret Karmapatrust i centrala Köpenhamn. Jag hade för avsikt att intervjua Tina och Lama Dorjii var för sig, men de insisterade på att det i huvudsak blev ett samtal mellan oss tre. Jag godtog det med stor tvekan med tanke på tidsaspekten och en viss språkförbistring i Lama Dorjiis fall. Så intervjun kom att hållas på engelska i två timmar. Samtalet flöt fram och tillbaka mellan oss tre på ett intressant sätt. Tina har varit elev till Tenga rinpoche i cirka 15 år och Lama Dorjii har känt Tenga Rinpoche i cirka 10 år. Vi satt i en soffa i köket, ett relativt kallt rum med vita väggar i anslutning till tempelrummet. Tempelrummet är däremot dekorerat med tibetanska thankas (väggprydnader med olika buddhor och bodhisattvor) i skiftande rött, gult, vitt och blått som pryder vägarna. Centralt är en stor tron placerad där Karmapa (huvud för deras linje Karma kagyüd) skall sitta när han kommer till centret. Till höger om Karmapas tron sitter en bild på H.H. Dalai Lama och till vänster om tronen olika thankas på bland andra Shakyamuni Buddha och under dessa ett tibetanskt altare med olika offer och sju vattenskålar på traditionellt vis.

Andra intervjun hölls den 4/12 klockan 17.30 i Karmapatrust lilla kontor och bokhandel. Nu samtalade jag med Lisbeth och intervjun hölls på danska. Bakom Lisbeth, som en fond, var hela vägen täckt av böcker och inlindade texter i skiftande färger. Lisbeth har känt Tenga rinpoche i cirka 30 år. Vi samtalade i en timme och kort innan föreläsningen som skulle börja klockan 19, hade jag återigen chansen att prata kort med Lama Dorjii.

Den här gången hade han sin översättare Bjarke som tolk och vi pratade om tukdam meditation samtidigt som vi drack té i köket. Nu var det avsevärt lättare för Lama Dorjii att samtala kring tukdam meditation när han kunde uttrycka sig på tibetanska, och han tillfogade några förklararingar till det första samtalet som hölls en vecka tidigare på engelska.

Den sista intervjun hölls den 5/12 hemma hos Ole Nordström i hans tegelhus i en förort till Köpenhamn. Samtalet böljade fram och tillbaka i en och en halv timme i Oles skriv och musikrum. Utanför snöade det tunt och runt om oss från hela rummet blickade snidade trämasker på oss när vi försökte snirkla oss fram i Tenga rinpoches värld som hade varit sammankopplad med Ole i cirka 40 år.

Efter intervjun tittade vi in i Oles meditationsrum, där sängen stod som Tenga rinpoche brukade sova i när han bodde hos Ole. Avslutningsvis gick vi ut i snön i Oles asieninspirerade trädgård och beskådade stupan som Ole byggt med egna händer och som Tenga rinpoche hade välsignat vid ett av sina många besök.

I min ansats att försöka förstå och analysera tukdam meditation började jag söka efter källor. Jag bestämde mig för att rikta mig till indiska texter av äldre karaktär med relation till tibetansk buddhism, och dessa måste också finnas översatta till engelska. Tillfälligtvis råkade jag se ett youtubeklipp där en modern adept utövar "The six yogas of Naropa", och jag skaffade den texten för att se närmre vad den innehåller. Tilopa var Naropas mästare och den indiske siddha och förfader till kagyüdpas skolan, som undervisade Naropa i yogapraktikerna i The six yogas of Naropa. Texten innehåller svårtydda och mångfacetterade verser och jag väljer ut några stycken av dessa i det att jag tolkar dessa som om de har en relevans för att förstå vad tukdam meditation är för ett slags fenomen.

Inledningsvis beskrev jag det fotografi som egentligen gav upphov till denna uppsats. Naturligtvis kan inte ett fotografi berätta något om tukdam meditationens karaktär och innehåll, men det illustrerar på ett unikt sätt hur detta fenomen faktiskt kan se ut i den tibetanska traditionen. Tukdam meditation finns knapphändigt beskrivet i olika skriftliga källor, men mig veterligen är detta första gången man kan se det avbildat på nätet.

7 Källkritiska överväganden

Jag tänkte nedan reflektera lite över mina källor. Brukligt är inom historievetenskapliga discipliner att man kallar en sådan process att utföra källkritik. Jag tänker dock mer i linje med den norske professorn i historia, Knut Kjeldstadli, som hellre kallar processen en granskning av källorna.³⁸ För det är det jag gör i all anspråkslöshet, granskar dem och ser om de är något så när vetenskapligt tillförlitliga och om jag kan få svar på de frågor som jag ställer till dem.

7.1 Muntliga källor

Som en utgångspunkt i intervjuforskning, i muntliga källor, är det viktigt att forskaren är medveten om, och gör tydligt, att hon har varit delaktig i skapandet av de muntliga källorna. I mitt fall så gjorde jag dessa intervjuer med ett visst syfte, och jag styrde dem så gott jag kunde för att frammana de svaren jag var ute efter. Det är också viktigt att det framgår vem som har intervjuat och vem som har blivit intervjuad. Den här utgångspunkten är viktig för min egen del, och enligt historikern Malin Thor är den också mycket viktig när andra forskare vill granska materialet, i dessa fall är det ofta syftet som de funderar på i ett inledande stadium.³⁹ I min studie har jag också förutom att transkribera inspelningarna, även översatt från både engelska och danska, vilket ytterligare är aspekter att reflektera kring.

Jag tänker nu göra en liten granskning av mina muntliga källor utifrån klassiska källkritiska termer. Vad jag däremot inte tänker göra är att ställa upp intervjupersonerna

³⁸ Kjeldstadli, 1998, s. 163.

³⁹ Thor, 2006, s.26 i Hansson & Thor.

som egna kategorier att granska. Jag tycker att de står inför samma problem så att säga, förutom vid ett tillfälle.

Beroende är ett klassiskt källkritiskt kriterium som man inte undkommer som forskare, och i muntlig historia blir det kanske särskilt intressant. Här kan vi tala om flera olika sorters beroenden. Jag som forskare har i det här fallet varit med och skapat materialet, jag har styrt och påverkat intervjupersonerna. Mina fyra intervjupersoner har med största sannolikhet talat med andra om ämnet vi samtalade kring, i varje fall berört delar av det, trots att de faktiskt hävdade vid några tillfällen att de inte hade gjort det. Historikern Thor ser på en intervju som ett möte – en dialog – mellan två subjekt, där många olika faktorer spelar vid tillkomsten av materialet, och därför blir den muntliga källan inte oberoende det minsta.⁴⁰

En annan beroendeproblematik som är unik i min studie är att i det första samtalet så intervjuade jag två personer samtidigt (med vissa undantag). Jag anser att de talade som egna subjekt, men frågan kompliceras av att Tina också står i ett beroendeförhållande till Lama Dorjii då han är lärare på centret och den som har tolkningsföreträde i andliga frågor. Möjligtvis hämmades Tina något av det?

Närhet är ytterligare ett klassiskt källkritiskt kriterium som jag behöver granska. Här talar man om källans trovärdighet i relation till samtidigheten. När en händelses horisont förläggs längre och längre bort brukar forskare anse att trovärdigheten minskar. I min granskning kan jag dock se att jag trots allt gör intervjuerna i en relativ närhet till det inträffade. Tenga rinpoche dog den 30/3 – 2012. Mina intervjupersoner var alla på plats i Nepal en kort tid därefter, i april, och deltog i ceremonierna som ledde fram till Tenga rinpoches kremering in maj månad 2012. Tina var även i Nepal i januari vid Tenga rinpoches sista föreläsningsserie.

Intervjupersonerna hade även känt Tenga rinpoche under många år, varierande från 15 år till 40 år, så deras erfarenheter av honom var mångbottnade, och som flera forskare hävdar, bland andra Paul Thompson och Knut Kjeldstadli, är långtidsminnet relativt stabilt.⁴¹ Ingen kan ta ifrån mina intervjupersoners erfarenheter och känslor i relation till Tenga

⁴⁰ Thor, 2006, s. 34 i Hansson & Thor.

⁴¹ Thor, 2006, s. 29 i Hansson & Thor.

rinpoche, vad man däremot kan fundera över är hur deras värdering och uppfattningar över det inträffade förändras över tid. Som Malin Thor mycket tänkvärt skriver "är minnet inte en passiv förvaringsbox av det förflutna utan en aktiv process under ständig förändring".⁴²

Tendens är även det ett klassiskt begrepp att ta ställning till i min granskning av de muntliga källorna. Några historiker har som ingång, Thor nämner Torsten Thurén, att det inte finns några pålitliga källor. Ibland talar människor sanning, ibland inte, och hur man minns och framställer sina erfarenheter kan variera.⁴³ Det viktigt att studera vilket håll berättelsen lutar åt, men om två berättelser med motsatt tendens är överrens om en sak är den antagligen sann enligt Malin Thor.⁴⁴ Inte sällan kan det också vara tendensen som i sig blir det intressanta i en undersökning.

I min studie förekommer det tillfällen när intervjupersonerna vittnar om "samma" erfarenheter, speciellt i ett fall när Tenga rinpoche blev arg över en enskild händelse. Det anser jag peka på att det ligger något i det de säger, särskilt när de redogör för en händelse som frångår idealet att en hög lama (deras lärare) inte skall bli arg eller visa ilska.

Slutligen tänkte jag nämna något om representativitet. Som det redan har framgått är det inget jag har som syfte att uppnå i den här uppsatsen. Jag intresserar mig för de enskilda subjektens livsberättelser om och kring Tenga rinpoche och deras relation till hans dödsprocess, och i det finns ingen "sanning" som jag försöker utvinna.

7.2 Skriftliga källor

"The practice of the six yogas of Naropa", översatt och introducerad av Glenn H. Mullin är min skriftliga källa. Glenn H. Mullin har översatt grundtexterna från de indiska siddhorna Tilopa och Naropa och sedan är resten av boken kommentarer av dessa texter från tibetanska lamor som Mullin också har översatt.

När jag inleder min granskning inser jag relativt snabbt att här står jag inför svårlösliga och gäckande problem. Jag kan inte med någon större trovärdighet uttala mig om dessa texter, utan jag behöver hjälp. Den hjälpen hämtar jag hos professorerna Geoffrey

⁴² Thor, 2006, s. 30 i Hansson & Thor.

⁴³ Thor, 2006, s. 35 i Hansson & Thor.

⁴⁴ Thor, 2006, s. 35 i Hansson & Thor.

Samuel och Kurtis R Schaeffer och jag låter dem diskutera utifrån sina vidgade horisonter och därigenom peka på problem och möjligheter i texterna.

Geoffrey Samuel diskuterar grundproblemen med buddhistiska tantriska texter och menar att ett av dessa är den långa tid som löpt mellan nedteckningen av dem (möjligtvis 300-talet vt.) och kommentarerna av de indiska siddhorna (möjligtvis 800 - 1200-talen). Kommentarererna har i sin tur kommenterats av tibetanska lärare ytterligare några hundra år sedan och det är på tibetanska som de flesta av dem också har överlevt.⁴⁵ Vi har alltså texter som ursprungligen sannolikt traderades oftast oralt, men även förmodligen nedtecknades i ett tidigt stadium i några fall, och som senare efter en första nedteckning har filtrerats genom ibland flera översättare och uttolkare, vilket gör det mycket svårt att datera dem och ofta är det också obskyrt vem som är upphovsman. Samuel funderar också kring tolkningssvårigheterna beträffande dessa texter. Som ett exempel kan en textpassage ursprungligen ha varit bokstavlig, för att i en senare utgåva eller översättning ha ikläts en metaforisk klädedräkt.⁴⁶

Kurtis R Schaeffer diskuterar en annan siddha i sin bok "Dreaming the great brahmin – Tibetan traditions of the great poet-saint Saraha"⁴⁷, nämligen Saraha. Saraha har möjligtvis varit samtida med Tilopa, ibland har till och med deras verser sammanblandats, eller tillskrivits den en eller den andre.⁴⁸ Siddhorna är inte desamma, men problematiken är närstående, och Schaeffer har några poänger som jag vill föra fram.

Professor Schaeffer inleder en smula ironiskt med att skriva att vi kan definitivt datera Saraha mellan 200 talet fvt. och fram till 1100 talet vt.⁴⁹ Vidare menar Schaeffer att det är problematiskt att försöka utvinna något slags historicitet ur dessa tibetanska hagiografier över Saraha.⁵⁰ Det förlorar alla på, inte minst Sarahas texter som sätts i famnen på modern västerländsk historiografisk forskning vilket lätt innebär att de ses som icke-autentiska och

⁴⁵ Samuel, 1993, s. 418.

⁴⁶ Samuel, 1993, s. 418.

⁴⁷ Schaeffer, 2005.

⁴⁸ Schaeffer, 2005, s. 105.

⁴⁹ Schaeffer, 2005, s. 14.

⁵⁰ Samtidigt är Schaeffer en filolog och historiker av rang, så vi skall inte förleda oss till att tro att källgranskning inte är något han inte värdesätter högt, tvärtom, men ibland kan kanske textens innehåll förlora för mycket i jakten på autencitet och fakticitet?

därigenom mindre värda.⁵¹ Schaeffer är istället intresserad av texternas innehåll och vad de kan ha betytt och inneburit för de tibetanska buddhistiska forskarna, och i förlängningen för vanliga tibetanska religionsutövare.⁵²

7.3 Fotografier som källor

In i våra dagar finns en skepsis, ibland stor sådan, bland historiker (religionshistoriker?) att använda ett fotografi som källa till kunskap. Att många historiker ställer sig tveksamma till användandet kan härledas till att forskaren kan resa frågetecken kring bildens pålitlighet och att det kan upplevas som svårt att tolka ett fotografi. Knut Kjeldstadli tänker att allmänhistorikern har mycket att lära av hur en konsthistoriker angriper och tänker kring bildanalys. Inom konsthistoria kan man betrakta en bild utifrån kategorierna; autonomt verk/form, konstnär/uttryck, verklighet/imitation och iakttagare/upplevelse.⁵³ I fallet med fotografiet som gestaltar Tenga rinpoche i tukdam meditation kunde det vara av intresse i det här fallet att fundera lite i kategorin iakttagare/upplevelse.

I den traditionella historiedisiplinen angriper forskaren ett material med olika källkritiska verktyg för att söka utläsa om just det föreliggande materialet skall klassificeras som kvarleva eller berättande källa. Historikern Maria Arvidsson skriver i sin artikel, "Fotografi som empiri – att använda fotografier som historisk källa", att ett fotografi är just precis både och, i det att ett fotografi är ett mycket konkret bevis för att själva fotograferingen har ägt rum, samt att bilden pekar återigen mycket konkret på att något har ägt rum framför kameran.⁵⁴ Själva händelsen framför kameran kan studeras direkt i bilden eller så kan forskaren angripa fotografiet med de perspektiv hon tänkte anlägga i tolkningen av det. En historiker använder sig av analysverktyg såsom äkthet, närhet, tendens och beroende för att säkerställa en källas tillförlitlighet och status. Även dessa kategorier är fullt möjliga att applicera på ett fotografi.

Närhet och äkthetskriterierna, om jag nu kan tillåta mig att skriva så i denna komplexa fråga, är de enklaste att fastställa i frågorna kring bilden av den mediterande Tenga rinpoche. Jag notade tidigare i uppsatsen adressen till youtubefilmen som Tenga

⁵¹ Schaeffer, 2005, s. 14.

⁵² Schaeffer, 2005, s. 15.

⁵³ Kjeldstadli, 1998, s. 191.

⁵⁴ Arvidsson, 2003, s. 182 i Sparrman & Torell & Åhren Snickare.

rinpoches assistent laddade upp kort efter mästarens död. Där zoomar kameran in specifikt klockslaget 03.40, alltså en kort tid efter Tenga rinpoches död. Närheten till den faktiska händelsen är självklar, bilden berättar något om tid och rum, och jag tänker att gruppen runt Kyabje Tenga rinpoche själva ville, på sätt och vis, säkerställa både äkthet och närhetskriterierna genom sin film. De kunde säkerligen föreställa sig att de utsatte sig för frågor och kritik vid sitt förfarande, och Benchenklostret, med sin status, har inget att vinna på att fingera något i själva händelseförloppet.

Vilket syfte hade kretsen kring Tenga rinpoche (eller var det Tenga rinpoche själv som hade bestämt det?) när de laddade upp bilden på nätet? Den frågan återkommer jag till i analysen. Benchenklostret har en agenda med sitt förfarande, däri ligger tendensen, de vill bland annat självfallet presentera sin upphöjde mästare i så vackert ljus som möjligt, men de vill möjligtvis också något mer, och även det återkommer jag till i analysen.

7.4 Internetkällor

Jag tänkte även nämna några ord beträffande bilderna och de texter eller annan information som är hämtade från internet. De bilder och texter eller annan fakta som är hämtade från nätet är dubbelkollade minst två gånger och den sista gången är datumangiven. Den hemsidan som bilderna och texterna är hämtade från finner jag trovärdig. Det framgår vilka som är upphovsmännen bakom sidan och det borgar för öppenhet och trovärdighet.⁵⁵

Samtidigt har Benchenklostret sin agenda och intressen när de publicerar utvalda texter och bilder, men i det här fallet finns det kanske inte så mycket av det inträffade att undanhålla eller att förvränga, och att klosterorganisationer gärna vill få sina höga lamor att framstå som upphöjda och storartade, i allra högsta grad när de har avlidit, är något som jag räknar med. Jag tycker det är intressant att Benchenklostret väljer att lägga ut bilder på något som tidigare varit förbehållet en initierad krets av lärljungar. Från att ha tidigare varit en händelse av privat/semiprivat karaktär, blir det i det här fallet en offentlig bild och en offentlig händelse. Tidigare var enbart begravningsceremonierna av offentlig karaktär, i det här fallet blir också tukdam meditationen det.

⁵⁵ <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/lang/källkritik> hämtad 2013-01-15

8 Tidigare forskning

När jag tittar på forskningsläget inom fältet buddhism och döden får jag intrycket att det är först de sista 10-15 åren som det har börjat utges fler och fler publikationer, men detta till trots är det ändå ett ganska magert utbud av titlar. Jag tittar på ett urval av dessa och redogör kort för dem nedan.

Bryan J. Cuevas och Jacqueline I. Stone är redaktörer och medförfattare till antologin "The Buddhist dead – Practices, discourses, representations"⁵⁶. Verket består av 14 bidrag som alla behandlar döden i relation till buddhism. Samlingen skulle också kunna indelas i två kategorier: specialisternas eller meditationsvirtuosernas död och de vanliga eller ordinärdöende människorna. Som undertiteln indikerar på spänner boken över dödspraktiker, diskurser och representationer i buddhistisk kontext, genom att göra nedslag i olika buddhistiska kulturer över Asien.

Bryan J. Cuevas är författare till monografen "The hidden history of the Tibetan book of the dead"⁵⁷. I den här boken tar sig sig Cuevas an en tibetansk text; Den tibetanska boken om livet och döden som har blivit vida spridd och läst i västvärlden. Bryan J. Cuevas analyserar hur boken har tagits emot och tolkats och kanske i första hand misstolkats i västvärlden, och ställer det mot hur den tolkas och används i en tibetansk kontext. Vidare försöker sig Cuevas på att göra en historisk studie av texten genom läsningar och interpretationer av tibetansk historia och kultur.

Bryan J. Cuevas är också upphovsman till boken "Travels in the netherworld – Buddhist popular narratives of death and the afterlife in Tibet"⁵⁸. I det här verket griper Cuevas sig an en genre inom tibetansk litteratur; délok, som är berättelser om kvinnor och män som har återvänt från döden (nära döden upplevelser) – till livet efter en odysseé i helvetesvärldar. Cuevas tillgriper en mängd olika källor för att analysera tibetanska föreställningar om död och döende.

⁵⁶ Cuevas & Stone, 2007.

⁵⁷ Cuevas, 2003.

⁵⁸ Cuevas, 2008.

Francesca Fremantle har författat volymen "Luminous emptiness – Understanding the Tibetan book of the dead"⁵⁹. Fremantles bok är inget akademiskt verk, utan istället en kommentar, delvis av Den tibetanska dödsboken som hon också tidigare har översatt tillsammans med Chögyam Trungpa (en av de mest kända företrädarna för tibetansk buddhism i väst), och delvis är volymen en presentation av Trungpas buddhistiska undervisning.

Margaret Gouin är författare till avhandlingen "Tibetan rituals of death – Buddhist funerary practices"⁶⁰. Gouins monografi baseras på textanalyser av första hands berättelser av tibetanska begravningar. Gouin intresserar sig för praktiken eller utförandet av begravningen i realiteten och även av hur diskrepansen synliggörs mellan den faktiska praktiken och vad äldre begravningstexter beskriver skall ske under en begravning. Margaret Gouin tänker att hennes studie skall bredda förståelsen för hur begravningsritualer har praktiserats i den tibetanska världen, och hur dessa har förändrat sig över tid och även skilt sig åt mellan olika kulturella områden inom den tibetanska sfären.

Sarah Jacoby och Antonio Terrone står som redaktörer och medförfattare till antologin "Buddhism beyond the monastery – Tantric practices and their performers in Tibet and the Himalayas"⁶¹. Antologin innehåller sju skiftande bidrag som har fokus på tantriker – både män och kvinnor – som verkar utanför den monastiska världen runtomkring i Himalaya. Författarna försöker med hjälp av etnografiska studier och textstudier bredda förståelserna av tantriska praktiker utanför de tibetanska klostrens murar. Antologin behandlar inte döden i synnerhet, utan den är intressant utifrån de tantriska praktiker som beskrivs och huruvida dessa kunde stå som kompass, peka i riktningen att söka förstå tuktam meditation.

Rita Langer står som upphovskvinna till verket "Buddhist rituals of death and rebirth – contemporary Sri Lankan practice and its origins"⁶². Avhandlingen baseras på ett längre fältarbete i Sri Lanka. I monografien använder sig Langer av sitt etnografiska arbete bestående av observationer, intervjuer/enkäter och kombinerar detta med arkeologiskt material och med utdrag ur tidiga vediska sutror och pali suttor, för att göra analyser av lokala sedvanor och ritualer som omger döden i den theravada buddhistiska kontexten på Sri Lanka. Rita

⁵⁹ Fremantle, 2001.

⁶⁰ Gouin, 2010.

⁶¹ Jacoby & Terrone, 2009.

⁶² Langer, 2007.

Langer diskuterar också relationerna mellan lekmän/kvinnor och de buddhistiska munkarna i detta sammanhang.

Martin A. Mills står som författare till avhandlingen "Identity, ritual and state in Tibetan Buddhism – The foundations of authority in Gelukpa Monasticism"⁶³. Mills studie baseras på ett 19 månader långt fältarbete i ett tibetanskt kloster i Ladakh i norra Indien. Verkets huvudsakliga frågeställning koncentreras kring religiös auktoritet i tibetansk buddhism. I sin avhandling dyker Mills ner på lokal rituell aktivitet på bynivå, de hierarkiska strukturerna inom Gelukpa monasticism, och på de ideologiska och rituella grunderna för det tibetanska politiska medvetandet och gör analyser av dessa. Mills studerar också hur den tibetanska buddhistiska monasticismen har blivit integrerad i de lokala synsätten på kropp, geografi och kosmologi.

Glenn H. Mullin har översatt och redigerat texterna som utgör verket "Living in the face of death - the Tibetan tradition"⁶⁴. Bidragen behandlar döden ur olika synvinklar i en tibetansk buddhistisk kontext. Bland annat diskuteras olika former för dödsmeditation inom tibetansk buddhism och Mullin berör även de olika bardonas möjligheter och problem.

Mark Owen har skrivit avhandlingen "Mardung: A reflexive analysis of Tibetan Buddhist views and beliefs concerning bodily preservation"⁶⁵. Studien är baserad på ett års fältarbete i flera tibetanska buddhistiska kommuniteter. Avhandlingens fokus är tibetansk buddhistisk kroppspreservation genom historien fram till nutid. Owen drar näring från sitt fältarbete och ställer sitt material mot tidigare forskning inom buddhistisk kroppsbekvaring och även mot tidigare dragna slutsatser inom buddhistisk relikdyrkan.

Geoffrey Samuel har författat boken "Introducing Tibetan Buddhism"⁶⁶. Verket är en handbok i tibetansk buddhism och boken går systematiskt igenom hur indisk buddhism spreds till Tibet och de utvecklingar och förvecklingar som väntade den där. Samuel diskuterar, förutom de historiska bakgrunderna, även tibetansk buddhism som kunskapssystem, tibetansk buddhism och etik, tibetansk buddhism och genus, och tibetansk buddhism i västvärlden bland mycket annat.

⁶³ Mills, 2003.

⁶⁴ Mullin, 1998.

⁶⁵ Owen, 2009.

⁶⁶ Samuel, 2012.

9 Historisk bakgrund

9.1 Tibetansk buddhism

Inträdet och framväxten av buddhism i Tibet sker under cirka tvåhundra år - från cirka 650-talet till 850-talet. De former av buddhism som når Tibet via Himalayamassivet kommer från den indiska subkontinenten. De tibetanska regionerna fyller ett vidsträckt geografiskt område kringgärdat av Himalayamassiven med stora skillnader i landskapens utformning vilket bidrog till att det tog relativt lång tid för buddhismen att etablera sig i området och skapa en stabil grund att bygga vidare på.

Regionerna var mer eller mindre karga ödelandskap som var politiskt fragmenterade där lokala krigsherrar styrde över herdenomader och bönder. Det religiösa livet bestod av blidkande av andar kopplade till de lokala bergen och jord och landskapskulter. Dessa praktiker kom sedermera att benämnas bön som med buddhismens inträde kom att utvecklas till vad flera forskare idag beskriver som en femte tradition inom tibetansk buddhism.⁶⁷

Det tibetanska samhället var tvådelat och bestod dels av; bönder som levde i små byar, och dels av; herdestammar som höll djur ute på stäppen. Relativt få människor levde i städer och större byar och detta sammantaget bidrog på många sätt till hur indisk buddhism utvecklades till något som kom att bli exklusivt och distinkt tibetanskt.⁶⁸

Indisk buddhism hade haft sitt säte i de urbana miljöerna, bland hantverkare, konstnärer och handelsmän under 400 - 500-talen och med stöd av den lokale härskaren. Den tidiga utvecklingen i Tibet går en liknande väg där kejsaren och adelseliten som är bosatta i städer blir under det tidiga tibetanska Yarlung imperiet buddhismens beskyddare och patroner.⁶⁹ De första templen i Lhasa grundas sålunda av kejsaren, liksom det första buddhistiska klostret Samyé.

Det första tibetanska imperiet kollapsar i mitten på 800-talet, sannolikt på grund av försämrade handelsrelationer med Kina, och då förlorar buddhismen sitt ekonomiska och

⁶⁷ Mills, 2003, s. 8.

⁶⁸ Samuel, 2012, s. 8.

⁶⁹ Samuel, 2012, s. 8.

politiska stöd.⁷⁰ Imperiets kollaps hade under normala omständigheter kunnat innebära slutet för buddhismen i Tibet, men istället genomgår den en förändring från att ha varit knuten och koncentrerad till urbana eliter, till att få en mer lokal prägel med trådar ut i bondesamhället och ut på stäpperna.⁷¹ Långsamt utvecklas buddhismen till att bli en central komponent i det tibetanska samhället. Kloster och tempel byggdes och får en central placering i by och stäpplivet. Lokala eliter spelade fortfarande en stor roll, men på det stora hela blev buddhism något som kom att tillhöra vanliga människor i Tibet och som de snart såg som en nödvändighet för sina vardagsliv.

I Indien hade buddhismen utvecklats under mer än 1000 år innan sitt inträde i Tibet. "Protobuddhism" från Shakyamuni Buddhas tid hade utvecklats till "Pali buddhism", som i sin tur utvecklade många olika skolbildningar, bland andra Theravada och dessa hade senare vid sin sida fått både mahayana och vajrayana buddhism. Till Tibet förmedlades dessa tre skolbildningar⁷², men i Tibet skulle vajrayana eller tantrisk buddhism bli suverän. Det var vajrayana som tibetanerna tog till sitt hjärta och som de såg som den mest lämpade och bästa formen av buddhism för att tämja andevärlden och det tibetanska landskapet.⁷³ Det fanns relativt många människor som blev seriösa utövare med siktet inställt på det buddhistiska uppvaknandet, men det stora flertalet tibetaner såg på buddhismen, i synnerhet vajrayana, som en metod som kunde understödja och underlätta deras vardagsliv. Tantriska ritualer och dess institutioner blev oerhört viktiga för tibetanerna och nästan varje by över hela Tibet hade efterhand sin egen gompa (kloster) och lama (=guru eller tantrisk mästare).⁷⁴

Det finns några figurer som anses viktiga i framväxten av buddhism i Tibet, men den figur som tibetanerna alltid själva lyfter fram som central är den semilegendariske indiske⁷⁵ siddhan⁷⁶ Padmasambhava. Han besökte Tibet på 700-talet och anses vara den som tämjde

⁷⁰ Samuel, 2012, s. 9.

⁷¹ Samuel, 2012, s. 9.

⁷² Hinayana, mahayana och vajrayana. Hinayana är problematiskt att använda då det ofta har använts i pejorativt syfte, inte sällan så i Tibet, framförallt historiskt men också i samtiden. Kategorin används dock fortfarande, och att skriva theravada är inte heller oproblematiskt då det var en skola bland många inom en större kategori så att säga.

⁷³ Samuel, 2012, s. 10.

⁷⁴ Samuel, 2012, s. 10.

⁷⁵ Sannolikt härstammade han från ett område i nuvarande Afghanistan.

⁷⁶ The Shambhala dictionary of Buddhism and Zen, 1991, s. 206. Översätter siddhi med någon (siddhan) som har mästrat vajrayana och därigenom uppnått "perfekt kapacitet" i hänseende tantrisk buddhism.

de kraftfulla gudar och andar som var/är kopplade till det tibetanska landskapet. Padmasambhava etablerade tantrisk buddhism i Tibet och han skapade de relationer och kanaler som i framtiden skulle möjliggöra för lamorna att söka kontrollera gudarna, andevärlden och det dramatiska landskapet.⁷⁷

Tibetansk buddhism har fram till våra dagar utvecklats under cirka 1400 år och i samtiden talar man om fyra huvudsakliga traditioner, med möjligtvis Bön traditionen som en femte (omdiskuterat). Dessa fyra traditioner är; nyingmapa, kagyüdpä, sakyapa och gelukpa. Nyingmapa är den äldsta traditionen och de brukar hävda att deras ursprung sträcker sig tillbaka till det första imperiet och med Padmasambhava som huvudfigur. De andra tre är så kallade sarmapatraditioner (nya skolor) och de brukar dateras till 1000-talet och framåt.⁷⁸

Traditionerna är mer lika varandra än åtskilda i frågor som berör soterologi och ontologi. Dock finns det subtila skillnader i frågor som t ex rör meditationspraktik och inom gelukpa har det från början funnits en större betoning på monasticism, medan i de andra tre är det vanligt med gifta lamor. Nedan tänkte jag fördjupa mig ytterligare något i nyingmapa och kagyüdpä, varifrån de lamor härstammar vars död och tukdam meditationer jag kommer att beskriva längre fram i uppsatsen.

9.2 Nyingmapa och Kagyüdpä

Den första traditionen nyingmapas ursprung spårar tibetologer vanligtvis till den första imperietiden (ungefär 700-talet). Nyingmapa växte fram som mindre strukturerad än de andra sarmapa traditionerna, huvudsakligen beroende på att den baserade sig på småskaliga lamahushåll och kloster där lamatiteln ofta gick vidare från far till son, med få undantag far till dotter. Genom att nyingmapa inte skapade och byggde storskaliga klosterinstitutioner höll de sig i stort sett utanför de maktpolitiska strider som efterhand blev vanliga mellan olika kloster inom de andra traditionerna.⁷⁹ Över tid utvecklades sex huvudsäten inom nyingmapa, spridda över Tibet, som till sin form kom att efterlikna de andra traditionernas

⁷⁷ Samuel, 2012, s. 11.

⁷⁸ Samuel, 2012, s. 14.

⁷⁹ Samuel, 2012, s. 16.

klosterinstitutioner, men trots det fick aldrig klosterinstitutionen samma status som inom sarmapatraditionerna.⁸⁰

Kagyüdpas ursprung, som var en del av sarmapaskolorna, spårar tibetologer till 1000-talet. Traditionen har sina rötter i tantrisk undervisningar från de indiska siddhorna Tilopa och Naropa. Dessa siddhor vidaförde undervisningen och praktiken till den tibetanske översättaren Marpa som hade som sin huvudlärjunge Tibets store yogi Milarepa, som i sin tur har blivit ett relativt känt namn även i västvärlden. Milarepas huvudlärjunge Gampopa etablerade ett antal kloster på 1100-talet som blev grund för flera linjer inom Kagyüpa som har samma kärnundervisning, men som också har vissa betoningsskillnader.⁸¹

Som jag nämnde ovan har det inte sällan varit maktpolitiska strider inom tibetansk buddhism, men striderna har inte utkämpats mellan de olika traditionerna, utan istället mellan olika kloster som har hört till någon av traditionerna. Och har det inte varit klostren i sig, har det ofta varit något mäktigt elithushåll som har lytt under ett kloster som har kämpat om makt och inflytande med ett annat liknande hushåll.⁸² Ett inslag som säkerligen också har hindrat att traditionerna stridit sinsemellan är att över tid började lamor och lekmän/kvinnor att ta initieringar och undervisningar från lamor med en annan traditionsbakgrund än sin egen.⁸³

På vissa sätt är det lite missledande att tala om fyra stora traditioner inom tibetansk buddhism, för det kan leda läsaren till att tro att det inte har funnits andra traditioner inom tibetansk buddhism⁸⁴, men samtidigt berättar traditionerna något om hur tibetanerna förstår sin religion av idag och hur deras synsätt har förändrats genom historien.⁸⁵

9.3 Introduktion till bardotillstånden

Inom tibetansk tantrisk buddhistisk undervisning pratar man om två bardo; livets bardo och dödens bardo. Dessa bildar tillsammans sex kategorier där livets bardo innehåller; det naturliga bardot i det här livet, drömmens bardo och meditationens bardo och dödens bardo

⁸⁰ Samuel, 2012, s. 16.

⁸¹ Samuel, 2012, s. 15.

⁸² Samuel, 2012, s. 15.

⁸³ Samuel, 2012, s. 17.

⁸⁴ Samuel diskuterar t ex Rimétraditionen som en tradition utan monastisk bas och där de tongivande anhängarna har haft för avsikt att frångå uppdelningen i traditioner (s.16. 2012).

⁸⁵ Samuel, 2012, s. 17.

innehåller; döendets smärtsamma bardo, dharmatas luminösa bardo och tillblivandets karmiska bardo.⁸⁶

Den tibetanska tantriska bardoundervisningen går att härleda till flera olika textsamlingar, men den kanske mest spridda är Karling zhi-kro texten vars upphovsman anses vara Padmasambhava. Karma Lingpa hittade och grävde fram texten uppe på en bergstopp i Tibet på 1300-talet. Karling zhi-kro texten innehöll bland annat detaljerad undervisning hur utövaren skulle praktisera i dödsögonblicket och hur hon skulle navigera i mellantillståndet efter döden innan en ny återfödelse hade tagits.⁸⁷

De flesta forskare inriktade på tibetansk buddhism, bland andra Brian J Cuevas, hävdar bardoundervisningens indiska ursprung. Cuevas stödjer sig på Robert Kritzers forskning på både kända och inte tidigare kända primärkällor på sanskrit, kinesiska och japanska i vilka han försöker spåra och lägga fram mellantillståndets (sanskrit; antarabhava) text historia.⁸⁸

Den indiske buddhistiske filosofen Vasubandhu författade sannolikt på 300-talet ett monumentalt verk, Abhidharmakosa-bhasya, där han i huvudsak kommenterar abhidharmatexterna, men i vilken han också diskuterar antarabhava ur olika synvinklar.⁸⁹ Vasubandhu var en tongivande filosof i den tidiga indiska buddhismen, och mycket pekar på att det är hans tänkande kring mellantillståndet som senare importerades till Tibet. Samtidigt fanns det olika synsätt i Indien och kritiska röster hördes, framförallt från theravada tänkare som menade att mellantillståndet inte stod att finna i Shakyamuni Buddhas uttryckliga undervisning, och därmed var det också diskvalificerat som godtagbar undervisning.⁹⁰

Bardo som koncept har många betydelser, men den kanske vanligaste översättningen är intervall, eller som Dzogchen Ponlop, lama inom nyingma och kagyüd traditionerna, skriver: "it can also be translated as an intermediate or in-between state.

⁸⁶ Dzogchen Ponlop, 2006, s. 22.

⁸⁷ Cuevas, 2003, s. 17.

⁸⁸ Cuevas, 2003, s. 40.

⁸⁹ Cuevas, 2003, s. 41.

⁹⁰ Cuevas, 2003, s. 40.

Thus, we can say that whenever we are in between two moments, we are in a bardo state”.⁹¹

Tulku Thondup, lama inom nyingmaskolan, skriver: ”many people use the word bardo exclusively for the interval between death and the next rebirth – a momentous time, rich with many vivid experiences and offering crucial opportunities for determining one’s future existence. [.....] I also use the term bardo to mean the fourth passage, the interval between the glimpses of ultimate nature and the next rebirth.”⁹²

Bardoundervisningen är relaterad till Tenga rinpoches dödsprocess, särskilt med Thondups sista mening i minnet, även om han nu inte enligt traditionen behövde genomgå mellantillståndets bardo. Högt upplysta mästare inom tibetansk buddhism anses ha förvärvat förmågan, genom sin djupa insikt, att hoppa över mellantillståndets bardo och istället direkt ta den återfödelse de finner förtjänstfull i det kommande livet.⁹³

10 Analys

10.1 Tenga rinpoches dödsprocess

Min analys och bearbetning av materialet är utifrån uppsatsens upplägg och frågor tvådelad. Jag inleder med Tenga rinpoches dödsprocess och död och den är i sin tur indelad i fyra sektioner. Vidare i analysen av fortsätter jag med elevernas relation och förhållningssätt till hans dödsprocess, död och fotografi på nätet. Även den bearbetningen har jag valt att strukturera in i sektioner.

10.2 Föraning om en närstående död

Den kortfattade beskrivningen som du ser nedan av Tenga rinpoches tillstånd dyker upp kort efter händelseförloppet på hans klosters hemsida. Klosterorganisationen uppdaterar nästan i realtid vad som sker kring Tenga rinpoches situation när hans liv börjar närma sig sitt slut. Även som du kommer att se längre fram fortsätter klostret att redogöra för och beskriva hur

⁹¹ Dzogchen Ponlop, 2006, s. 10.

⁹² Thondup, 2005, s. 5.

⁹³ Dzogchen Ponlop, 2006, s. 120.

Tenga rinpoches dödsförlopp förvecklas och löper ut. Sättet de gör det på är kanske i sig inte unikt, men öppenheten och att det nästan sker i realtid är mycket ovanligt skulle jag vilja påstå.

As you know, Kyabje Tenga Rinpoche had been admitted to hospital on the evening of 26 March. On the 28th, at 5:30 p.m. Rinpoche expressly stated his wish to return to the monastery. The doctors advised him strongly not to do so, owing to the lack of facilities there, and telling Rinpoche quite frankly that they could not guarantee for anything should he choose to leave anyway. However, Rinpoche stood by his decision, which was also confirmed by H.H. the Karmapa's advice shortly thereafter. An ambulance was readied and Rinpoche arrived in the monastery at around 7:00 p.m.

Previously, while in the hospital, Rinpoche's situation was quite unbearable. He was in great discomfort and had to be turned every minute. Also, while in the clinic, he could not sleep for even one minute. This situation persisted for a while once he was back home in the monastery until, at 9:30 p.m., he asked Tashi Özer and Sherab Wangchuk to tell everyone to please leave. At around 10:00 p.m. Rinpoche asked specifically for eight persons to be asked to come. They were Tenpa Yarpel, Sherab Wangchuk, Jinpa Lodrö, Tashi Özer, Karma, Lama Geleg, Lama Tsöndrü and Söpa Chöpel. When they went in they found Rinpoche sleeping peacefully and they stayed quietly in his presence until midnight.⁹⁴

Mot slutet av sitt liv var Tenga rinpoche mycket sjuk i diabetes och till den hörande följsjukdomar. Han är intagen på sjukhus i slutet på mars och hans tillstånd är illa därän, men den 28/3 är Tenga rinpoche mycket uttrycklig och med stark emfas i sin önskan att han vill återvända till sitt kloster oavsett konsekvenserna som läkarna ställer fram som möjliga i hans tillstånd. Tenga rinpoche hade varit i kontakt med den 17 Karmapa (överhuvud för traditionen som Tenga rinpoche tillhör/de) och sannolikt hade de diskuterat konsekvenserna av en hemförsel, men likaså sannolikt hade de dryftat att nu var det tid för Tenga rinpoche att åka tillbaka till klostret och inleda dödsprocessen. Mer eller mindre omedelbart efter att

⁹⁴ <http://www.benchen.org/en/the-passing-of-tenga-rinpoche/parinirvana/231-the-passing-of-tenga-rinpoche.html> På siten 2013-01-23.

Tenga rinpoche har återvänt till sitt kloster inträder ett lugn hos honom och han somnar fridfullt och vilar sig inför det som komma skall.

Tina som var i Swayambhu i januari och februari 2012, och deltog vid som det skulle visa sig Tenga rinpoches sista undervisningsserie, berättar för mig:

Tenga rinpoche var i dålig form med så mycket smärtor, men trots det ville han aldrig sluta undervisa. Han kunde inte andas riktigt på grund av allt vatten i lungorna och ibland fick han pausa för att spy i en hink från sin tron. Han satt där med två amputerade ben och flera fingrar likaså och han gav verkligen allt. När jag lämnade Kathmandu så visste jag att han snart skulle dö och att jag skulle behöva åka dit en gång till. Jag hade även en dröm innan han dog som pekade i den riktningen.⁹⁵

Tina hade träffat Tenga rinpoche i början på året och redan då var hans hälsa i ett prekärt tillstånd. Trots hans sviktande hälsotillstånd fortsatte han att undervisa sina elever under föreläsningsserien som just då var löpande under en tid. Tina får en känsla av att Tenga rinpoches förestående död kanske inte är så långt borta, delvis på grund av hans intensitet i undervisningssituationen, trots hans svårartade tillstånd. Jag får också intrycket att Tenga rinpoche ville avsluta det han håller på med när jag samtalar med Tina. Det finns även ett slags ideal och tänkesätt inom tibetansk buddhism att en hög lama har kunskapen att veta när döden närmar sig genom sin intuition och sin inre vision, och då försöker hon avsluta sina affärer så att säga, eller genom ett tibetanskt ordspråk: ”dricka ur sin kopp té och vända koppen upp och ner inför den stundande natten”.⁹⁶ Lama Dorjii berättar utifrån sin tibetanska horisont: ”vi säger Gompa sompa på tibetanska, och det betyder att nu är jobbet gjort och jag kan avsluta och lägga ner”.⁹⁷

10.3 Inträde i tukdam meditation

⁹⁵ Inspelad intervju med Tina 2012-11-27 2012.

⁹⁶ Det här ordspråket har jag hört muntligt flera gånger utan att veta direkt var det kommer ifrån, möjligtvis hänger det ihop med det Lama Dorjii uttrycker som ”gompa sompa”?

⁹⁷ Inspelad intervju med Lama Dorjii den 27/11 2012.

Around 1:00 a.m. Tenga Rinpoche mentioned that he had clearly seen his teachers, the previous 11th Tai Situ Pema Wangchok Gyalpo, the previous Sangye Nyenpa Rinpoche, the previous Dilgo Khyentse Rinpoche and the 2nd Jamgön Kongtrul Palden Khentse Özer before himself. Then, in the early hours of 30 March, at 3:24 a.m. local time to be exact, he finally passed on. H.E. Sangye Nyenpa Rinpoche had visited several more times before that.

This day, which is the eighth day of the second Tibetan month, is a day sacred to the Saviouress Tara. When the moment had finally come, Sangye Nyenpa Rinpoche offered the words of the "Clarifying the Thugdam-state" and spoke them directly into Tenga Rinpoche's ear. Accordingly Tenga Rinpoche adjusted his posture slightly, placed his hands in the meditation gesture, and has since entered into the deep meditation that is known as "Thugdam", a meditative state that great realized masters can enter into after their bodies have expired. Right after that Sangye Nyenpa Rinpoche led the recitation of prayers to the Three Jewels and especially the "Calling the Lama from Afar" by Jamgön Kongtrul.⁹⁸

I ovan citat får vi tillfället att följa Tenga rinpoches inträde i tukdam meditation, som i en tibetansk kontext är början på döden beträffande en högt realiserad lama, i det här fallet Tenga rinpoche. Under sitt sista dygn innan tukdam meditationen hade Tenga rinpoche mer eller mindre varit i "semi-meditation" samtidigt som han hade delgivit de sista instruktionerna till sina lärjungar, träffat närstående, samt planerat för begravningsritualerna och kremeringen. Tenga rinpoche berättar även under sitt sista dygn, för sina närmsta lärjungar vad han erfar i sina meditationer och visioner, hur han har visualiserat och sett sina lärare och därigenom fått inspiration av dessa mästare, vilket i sin tur blir till inspiration för Tenga rinpoches egna närmsta lärjungar och i förlängningen även till inspiration för den större skaran av människor som läser om det på internet kort därefter.

När tiden är kommen är Sangye Nyenpa rinpoche, hans närmsta lamakollega och vän, hos honom och viskar några ord på vägen; "Clarifying the Thugdam-state" i hans öra och därefter gör sig Tenga rinpoche i ordning, justerar sin kroppshållning till en upprätt

⁹⁸ <http://www.benchen.org/en/the-passing-of-tenga-rinpoche/parinirvana/231-the-passing-of-tenga-rinpoche.html> På siten 2013-01-23.

position med korslagda ben som traditionen föreskriver, och påbörjar sin tukdam meditation.

Jag diskuterade tidigare hur tibetanska buddhister förbereder sig inför döden under hela sitt liv, och i synnerhet höga lamor som Tenga rinpoche har tränat sig i meditationer som de kan ha hjälp av i dödsögonblicket under mer eller mindre hela sitt liv, och trots det är Sangye Nyenpa rinpoche där för att understödja Tenga rinpoche i inträdet till tukdam meditationen och ge honom en sista påminnelse om vägen och hindren i tukdam tillståndet. Det visar på möjliga svårigheter, men det visar också på Sangye Nyenpa rinpoches omsorg och kärlek till sin gamle lärare och i förlängningen också på Tenga rinpoches mänsklighet i denna avgörande stund, för även om Tenga rinpoche anses vara en mycket avancerad meditationsutövare kan något gå fel i inträdet till tukdam meditationen.

Sogyal rinpoche, en nyingmapa lama, skriver om en händelse från sin barndom som visar på att tukdam meditationer kan börja och sluta på opassande sätt och att även en stor yogi ibland behöver stöd och uppmuntran. Under en resa i Tibet börjar en av lärarna, Lama Tseten, i följet att dö. Lama Tseten vägrar att åka till ett närbeläget kloster utan istället slår följet läger där de är. Sogyal rinpoche är närvarande med en elev till Lama Tseten i hans tält när han ger dem sina sista välsignelser och intygar att han inte behöver ha följets ledare och mästare närvarande när han skall dö. Därefter tittar han bara upp i skyn och tar sitt sista andetag.⁹⁹ Lama Tsetens elev beger sig då iväg för att hämta Jamyang Khyentse, en av de största andliga mästarna i Tibet under 1900-talet, och när han kommer till tältet ser han att något är fel med Lama Tseten. Jamyang Khyentse börjar prata med Lama Tseten och säger: ”stanna inte kvar i det där tillståndet! Du vet, La Gen (=Lama Tseten; min parantes) att den som utför den där övningen kan råka ut för subtila hinder. Kom tillbaka, så ska jag leda dig”.¹⁰⁰ Enligt Sogyal rinpoche återvänder Lama Tseten till livet och Jamyang Khyentse guidar honom istället genom en phowapraktik med syfte att återfödas i Dewachen, Buddha Amithabas rena land.¹⁰¹

Sogyal rinpoche beskriver meditationspraktiken som Lama Tseten först inledde med som mycket avancerad och speciell, vars syfte är att förena medvetandets natur med

⁹⁹ Sogyal rinpoche, 1992, s. 19.

¹⁰⁰ Sogyal rinpoche, 1992, s. 20.

¹⁰¹ Sogyal rinpoche, 1992, s. 20.

sanningens rymd.¹⁰² Vad det i sig betyder är svårtolkat, men berättelsen pekar på att komplexiteter kan uppstå i dödsögonblicket, även för en avancerad adept.

10.4 Tukdam meditation

Nu har vi anlänt till en av uppsatsens huvudsektioner där jag tänker försöka beskriva och analysera tukdam meditation. Nedan kommer du att läsa några strofer från den indiske mahasiddhan Tilopas undervisning och dessa hans strofer om clear light yoga och bardo yoga får tjäna som begynnelsen av tukdam analysen. Jag kommer också att tillfoga diskussioner kring tukdam meditation av Ponlop Rinpoche, Sogyal rinpoche, Tulku Thondup, Lama Dorjii och Dalai Lama.

Tilopa undervisar om clear light yoga:

The yogi working with the central channel

Places the mind in the central channel

And fixes concentration on the drop at the heart.

Visions arise, like lights, light-rays, rainbows,

The sunlight and moonlight at dawn,

The sun, the moon, and then

The appearances of deities and forms.

In this way the myriads of worlds are purified.

This most wondrous yogic path

Is the instruction of Nagarjuna.¹⁰³

Tilopa undervisar vidare om Bardo yoga:

¹⁰² Sogyal rinpoche, 1992, s. 20.

¹⁰³ Mullin, 1997, s. 28.

The yogi at the time of death withdraws
The energies of the senses and elements, and
Directs energies of sun and moon to the heart,
Giving rise to a myriad of yogic samadhis.
Consciousness goes to outer objects, but
He regards them as objects of a dream.
The appearances of death persist for seven days,
Or perhaps as much as seven times seven,
And then one must take rebirth.
At that time meditate on deity yoga
Or simply remain absorbed in emptiness.
After that, when the time comes for rebirth,
Use the deity yoga of a tantric master
And meditate on guru yoga with whatever appears.
Doing that will arrest the experience of the bardo.

This is the instruction of Sukhasiddhi.¹⁰⁴

Lama Dorjii berättar för mig: ”De (lamorna) mediterar inte på något speciellt som t ex en gudom (deity), utan de förblir i sinnets klara natur eller ljus. Det är ett tillstånd bortom beskrivningar – bortom orden – i det finala tillståndet – i det absoluta tillståndet. Det är det. De är befriade”.¹⁰⁵

Om vi skall försöka förstå lite mer och komma närmre ovan utsaga behöver vi titta på Tilopas första stycke i clear light undervisningen, vad är det han uttrycker och vad betyder det? Tilopa diskuterar energikanaler som den buddhistiska tantriska undervisningen fäster stor vikt vid. Tilopa undervisar att yogin skall placera sinnet i den centrala kanalen och fästa koncentrationen vid droppen i hjärtat som jag tolkar som hjärtchakrat.

¹⁰⁴ Mullin, 1997, s. 29.

¹⁰⁵ Inspelad intervju med Lama Dorjii 27/11 – 2012.

Inom buddhistisk tantra talar man om att kroppen är uppbyggd av fem element: jord, eld, luft, vatten och rymd. När en individ efter konceptionen håller på att bildas sammanfogas dessa till en helhet som blir till människan, och när människan dör faller elementen isär eller upplöses. Enligt Dalai Lama förekommer just beskrivningen av döden som en steg för steg upplösning av människans sinne och kropp bara i den högsta yoga tantra undervisningen enligt det tibetanska tantra systemets klassifikation.¹⁰⁶

Ponlop rinpoche skriver hur dessa element inom tibetansk yoga tantra bildar den grova (coarse) yttre och påtagliga kroppen, men samtidigt talar man också om en subtil inre kropp som inte ögat kan se. Den subtila kroppen är uppbyggd av kanaler (sanskrit: nadi), vindar eller energier (sanskrit: prana) och essenser av den fysiska kroppen (sanskrit: bindu). Genom kanalerna rör sig energierna som är bärare av essenserna.¹⁰⁷ Ponlop rinpoche beskriver hur dessa relaterar till varandra med metaforen: "the channels are like a house, the winds are like the people in the house, and the essences are like the minds of those people".¹⁰⁸ Inom tibetansk tantrisk filosofi resonerar man att om adepten förstår den grova kroppen underlättar det och ger möjlighet för att förstå den subtila kroppens natur, vilket i sin tur leder vidare mot en möjlig förståelse av sinnets klara natur. Dessa förståelser är således intimt sammankopplade och beroende av varandra.

Inom tibetansk tantrisk buddhism hävdar man att det finns tre huvudkanaler och ett stort antal mindre kanaler inom människans kropp. Den centrala kanalen lyder under namnet avadhuti (sanskrit), den högra kanalen heter rasana (sanskrit), och den vänstra kanalen har namnet lalana (sanskrit). Den centrala kanalen går i mitten på den subtila kroppen från huvudets krona ner till en punkt cirka fyra fingrar under naveln. Den vanligaste färgbenämningen på den centrala kanalen är ljusblå, men det finns även andra benämningar som går mot ljusgul eller guldaktig.¹⁰⁹ Utmed den centrala kanalen, vid vissa särskilda punkter, korsar andra kanaler och vid dessa punkter bildas det hjul (sanskrit: chakra) som rymmer prana, eller den vitala energin.

När en individ blir till, vid konceptionsögonblicket, får hon bindu från både modern och fadern enligt tibetansk yoga tantra, och sedan när människan föds har hon både

¹⁰⁶ Dalai Lama, 2002, s. 107.

¹⁰⁷ Ponlop, 2006, s. 126.

¹⁰⁸ Ponlop, 2006, s. 127.

¹⁰⁹ Ponlop, 2006, s. 128.

feminina och maskulina energier i sig. Den maskulina vita bindun tänker man sig ha sitt säte i kronchakrat i den centrala kanalen, och den feminina röda bindun anser man residera i rotchakrat i den centrala kanalen.¹¹⁰

När en människa har inlett sitt dödsförlopp börjar dessa bindus röra sig mot varandra, i riktning mot hjärtat (hjärtchakrat). Samtidigt håller elementen som utgör den grova kroppen på att långsamt upplösas, även en inre upplösning av tanketillstånd och känslor äger rum.¹¹¹ När de två bindus möts i hjärtchakrat beskriver tibetansk tantrisk buddhism det som att medvetandet kläms mellan dessa två "storheter". Vid denna händelse blir "medvetandets öga" alldeles svart, ibland benämnd "den svarta erfarenheten".¹¹² Efter den här händelsen benämns personen som död inom tibetansk buddhism, och människor utan djup meditativ erfarenhet och träning vaknar upp efter "den svarta erfarenheten" i mellantillståndets bardo – en helt annan erfarenhet i ett helt annat tillstånd.

Samtidigt finns det enligt tibetansk buddhistisk tradition en stor möjlighet för adepten eller yogin och det är även begynnelsen på tukdam meditationen. Efter den svarta och i vissa fall korta medvetslösheten händer följande enligt Ponlop rinpoche: "then consciousness dissolves into space and space itself dissolves into luminosity, into the buddha wisdom, or alaya-jnana, at the heart center. If we have stabilized our mind and developed some insight into its nature, then we will recognize the arising in the next moment of the ultimate nature of mind".¹¹³ Den tränade yogin har möjligheten i denna stund att känna igen sinnets tomma natur – tomheten – som inte är annat än dharmakaya, eller som tibetansk yoga tantra beskriver det; "ground luminosity".¹¹⁴

Sinnets tomma natur, som jag beskrev ovan, är något som varje adept har möjligheten att erfara i sitt levande liv, men som allra oftast är som klarast i dödsögonblicket. I dödsögonblicket bryter ego-strukturen eller det dualistiska medvetandet samman, in i tomheten, och det luminösa framträder för vår sinneblick. I detta framkommer det klara ljusets dharmakaya eller "the luminosity of no-appearance".¹¹⁵ Här erfar yogin en

¹¹⁰ Ponlop, 2006, s. 137-138.

¹¹¹ Mullin, 1997, s. 77.

¹¹² Ponlop, 2006, s. 139.

¹¹³ Ponlop, 2006, s. 139.

¹¹⁴ Ponlop, 2006, s. 139.

¹¹⁵ Ponlop, 2006, s. 140.

obefläckad och öppen uppmärksamhet som är gränslös och objektlös – som en klar stjärnhimmel. I sinnets klara natur, stannar yogin så länge som han eller hon har viljan till det, eller som han eller hon anser vara givande för andra varelsers lycka och välgång. Därefter när yogin anser det gynnsamt för sina omgivningar tar hon eller han en ny återfödelse.

Efter den svarta erfarenheten har alltså yogin sin chans. I ett händelseförlopp där det stora flertalet inte har möjlighet att ta sig längre utmed vägen utan vaknar upp efter medvetlösheten i mellantillståndets bardo, kan adepten med stort mod och tålamod vänta på att det klara ljuset eller sinnets luminösa natur skall framträda och när den väl har gjort det fokusera all sin kraft på det och vila i det så länge som hon kan eller önskar.

Tulku Thondup beskriver det som:

When the true nature arises, for instance, if we can recognize it and perfect or maintain that realization, we will be liberated and enlightened right then. The same applies to the arising of the luminous visions that follow – the lights, sounds, forms of peaceful or wrathful beings, and joyful or painful worlds. If we can see them as self-appearing visions that spontaneously arise from the luminous nature, and if we can maintain that realization, we will attain enlightenment. At whatever stage we recognize the truth and maintain that realization, we attain enlightenment, and there will be no need to travel any further through the bardo.¹¹⁶

Jag vill återknyta till Tilopas clear light yoga strofer ovan och ge Sogyal rinpoche och Dalai lama möjligheten att kortfattat beskriva ytterligare en avancerad meditationspraktik som kan användas i dödsögonblicket. Om vi försöker frammana bilden av den mediterande yoginin med korslagda ben i djup meditation, och så försöker vi även för vårt inre se det psyko-fysiska system bestående av dynamiska nätverk av subtila kanaler, vindar och essenser som korsar och genomströmmar kroppens chakror, som den tantriska buddhismen menar att människan består av.

¹¹⁶ Thondup, 2005, s. 70.

Sogyal rinpoche beskriver hur den tantriske yogin visualiserar detta system med största noggrannhet och detaljrikedom. Vad adepten gör är att han tvingar vindarna genom sin meditation att strömma in och upplösas i den centrala kanalen. Tibetansk tantrisk buddhism menar att vindarna i alla kanalerna förutom den centrala är orena i det att de aktiverar dualistiska och negativa tankemönster, medan vindarna i den centrala kanalen är så kallade visdomsvindar.¹¹⁷

När yogin lyckas med att föra in de dualistiska och negativa vindarna i den centrala kanalen anses han ha möjligheten att få en omedelbar insikt i sinnets klara natur. Sogyal rinpoche beskriver: "detta möjliggörs av att medvetandet rider på vinden. Genom att rikta sitt medvetande mot en viss punkt i kroppen kan utövaren tvinga vindarna att blåsa dit. På så sätt imiterar yogin vad som händer i döden; när knutarna i kanalerna upplöses, strömmar vindarna in i den centrala kanalen, och upplysningen nås för ett kort ögonblick".¹¹⁸

Dalai lamas beskrivningar av det buddhistiska tantriska psyko-fysiska systemet är snarlika Sogyal rinpoches, men han pekar också på att det från individ till individ finns olikheter i kanal och vindsystemet, och i de essentiella vätskorna som strömmar genom kanalerna vilket medför att människor har olika upplevelser under upplösningssprocessen.¹¹⁹ Vilket i sin tur också har gett upphov till skiftande beskrivningar i yoga tantriska system som Guhyasamaja, Chakrasamvara och Kalachakra för att ta några exempel. Även inom den äldsta buddhistiska skolan i Tibet, nyingmapa, som också har en skiftande tolkningstradition finns olikartade beskrivningar av dessa fenomen. De olikartade beskrivningarna leder till att yogaövningarna ser olika ut och att adepterna fokuserar på olika områden i kroppen och det medför att dödsprocessen kan ta olika uttryck.¹²⁰

Jag tänkte avsluta det här kapitlet om tukdam meditation med att visa på ytterligare ett sätt att gå in i tukdam meditation som återknyter till vad jag skrev ovan om nyingmapas skiftande tolkningstradition. Det är Tsoknyi rinpoche, själv delvis en nyingmapa lama

¹¹⁷ Sogyal rinpoche, 1992, s. 269.

¹¹⁸ Sogyal rinpoche, 1992, s. 269.

¹¹⁹ Dalai lama, 2002, s. 112.

¹²⁰ Dalai lama, 2002, s. 113.

(kagyüd-nyingmapa), som skriver om sin pappa Kyabje Tulku Urygen rinpoches dödsprocess. Kyabje Tulku Urygen rinpoche stod också i nära relation till Tenga rinpoche.¹²¹

Tsoknyi rinpoche skriver:

After Tulku Urygen Rinpoche passed away, the Kagyu master Tenga Rinpoche came and offered the 'samadhi reminder.' After having expired, Tulku Urygen Rinpoche remained in tukdam, in samadhi, for about 15 hours. The end of tukdam is marked by the appearance of the white and red bodhichitta liquid. I don't have much experience with lamas remaining in tukdam. I haven't seen it much so I don't really know the difference between the presence and absence of tukdam. But this is what I saw: Rinpoche sat all the while as if he was just asleep, totally relaxed. Others also noticed this. During this time I presumed, and someone like me can only presume, that he must have been in the tukdam state.

The most remarkable thing for me personally, is what followed. Up until the white and red bodhichitta liquid began to gently flow out of his nostrils he had sat in exactly the same way - no change in skin color or position, no smell or the like, no stiffness, no swelling. I saw that within no more than 5 to 10 minutes after the liquids appeared, the body totally changed; both shape and color; the stiffening and signs of death appeared almost all of a sudden. This made me understand that there is indeed something called tukdam and that Rinpoche had remained in samadhi until that point. Otherwise there is no reason why his body wouldn't have undergone a gradual change, as is usually the case. What was obvious to all was that the body had remained unchanged for 15 hours and suddenly began to change.¹²²

Här ger Tsoknyi Rinpoche en ögonvittnesskildring av sin pappas tukdam meditation och avslutningen av den. Det är intressant att notera hur han observerar att Kyabje Tulku Urygens kropp förändras mycket hastigt efter att de första tecknen på att tukdam meditationen har avslutats, när en röd och en vit vätska börjar rinna ur Tulku Urygens näsa.

¹²¹Två av Urygen tulkus söner (fyra sammanlagt – alla tulkuer) var ansvariga för Tenga rinpoches begravningsceremoni vilket pekar på mycket nära band mellan Tenga rinpoche och Urygen Tulku.

¹²² http://www.rangjung.com/authors/tribute_from_Drubwang_Tsoknyi_Rinpoche.htm På siten 2013-01-31

Det är också intressant att läsa att Tenga rinpoche ger Tulku Urygen rinpoche en "samadhi remainder", precis som Sangye Nyenpa rinpoche gjorde för Tenga rinpoche själv.

Tsoknyi rinpoche fortsätter:

Immediately prior to passing away Tulku Urygen Rinpoche did not say or do anything spectacular - he simply relaxed into death. Besides sitting up several times within his last 15 minutes in a somewhat cross-legged posture, he didn't shout 'phat' or announce "Now I am dying," or anything of that sort. He departed in a very relaxed and gentle way.¹²³

Att dödsprocesser ter sig olika har vi noterat tidigare, men relativt ofta inom den tibetanska traditionen skönjer man ändå en betoning på dramatik under dödsförloppet och särskilt i dödsögonblicket. Här ger Tsoknyi rinpoche en annan bild. Kyabje Tulku Urygen har visserligen intentionen att sitta upp som traditionen föreskriver, men förutom det gör han inte mycket väsen av sig, utan går in i Tukdam meditation på ett nästintill blygsamt sätt och han sitter inte i meditation i närheten så länge som många andra lamor gör. Tsoknyi rinpoches berättelse visar också på att en lamas personlighet spelar in för hur ett dödsförlopp och tukdam meditationen förlöper för individen.

Kyabje Tulku Urygen rinpoche berättar med egna ord:

"But just remaining in tukdam is in itself not that astonishing. In the case of someone who has trained in a contrived or intellectually constructed state of meditative concentration, it is also possible to remain in tukdam for quite a while. The true, genuine way is like this, without any need for deliberate meditation, ..." Rinpoche clapped his hands together and then opened the palms up wide ... "the very moment the white and red bodhichitta essences join together at the heart, there is an immediate instant of unconsciousness. But that doesn't necessarily last, it can open up again right away, without remaining as a closed-in state".¹²⁴

¹²³ http://www.rangjung.com/authors/tribute_from_Drubwang_Tsoknyi_Rinpoche.htm På siten 2013-01-31

¹²⁴ http://www.rangjung.com/authors/tribute_from_Drubwang_Tsoknyi_Rinpoche.htm På siten 2013-01-31

Tulku Urgyen rinpoche, hemmahörande delvis inom nyingmapa, beskriver här vad man inom Dzogchen traditionen benämner rigpa, eller det icke-dualistiska tillståndet av uppmärksamhet och klarhet. Rigpa är även jämförbart med buddhanaturen eller sinnets klara natur som jag diskuterat ovan.¹²⁵ Yogin tränar sig livet igenom att känna igen rigpa och att kunna slappna av i det tillståndet i längre och längre perioder. Inom dzogchen talar man om icke-meditation som meditation och jag tolkar att det är det som Tulku Urgyen beskriver som "no deliberate need for meditation". Adepten tränar sig att meditera konceptlöst och naturligt för att kunna uppnå och stanna i icke-meditationen. När rigpa är ett befast tillstånd som finns där nästan av sig själv för utövarens sinne, är det också naturligt för denne att vila i det tillståndet i dödsprocessen och det är det Tulku Urgyen rinpoche beskriver ovan. Dzogchen yogin behöver alltså inte utöva yoga tantra praktiker som Sogyal rinpoche och Dalai lama beskrev ovan, det här är en annan väg och händelseförloppet blir lite annorlunda, men allt pekar på att resultatet blir det samma.

Det intressant att notera i citatet ovan att Tulku Urgyen rinpoche talar om att det inte är något särskilt att vara i tukdam meditation. Det skulle jag vilja säga går emot vad många andra inom tibetansk buddhistisk tradition uttrycker, men som framgått ovan är inte tukdam meditation enbart förbehållet stora mästare, utan det är snarare sättet det görs på som är talande. Vad jag tror Tulku Urgyen rinpoche visar på, är att tukdam meditation kan uttryckas på många sätt, och ibland är kanske inte det "största uttrycket" den mest fördjupade inre hållningen?

Vi har i det här kapitlet noterat olika beskrivningar av tantriska praktiker som en tibetansk adept tränar sig i under hela sitt liv och som hon också tillgriper när det har blivit tid att dö. I buddhistisk filosofi och talar man om tre faser¹²⁶; preparation, väg/praktik och frukt/mål, som en helhet och en slags vägkarta för att nå fram till ett uppvaknande. Den enskilde yogin har en huvudpraktik, vi kan tänka någon slags avancerad yoga tantra, som hon övar sig i på ett fördjupat sätt under sin livsgång. De tre faserna är också applicerbara på dödsprocessen i vilken preparation och väg/praktik kan jämföras med processen föräning om en närstående död. Hur en föräning om en närstående död ser ut är individuellt

¹²⁵ Tulku Urgyen rinpoche, 1995, s. 34-35.

¹²⁶ Dzogchen Ponlop, 2006, s. 35.

beskaffat och hur yogin tränar sig i preparation och väg/praktik är också individuellt, men målen är detsamma. För den tränade yogin, övergår fasen föräning om närstående död till, "den svarta erfarenheten", som i sin tur blir början på tukdam meditation som Lama Dorji beskrev som att laman mediterar på sinnets klara ljus, eller som Tulku Thondup beskrev det; som att känna igen och vara i "true nature".

Vi har sett olika vägar att praktisera under dödsförloppet och dessa leder alla fram till tukdam meditation, och att där överensstämmer praktikernas slutmål, samt att vi ser parallellen i att olika praktiker i fasen väg/praktik leder fram till samma frukt/mål eller det buddhistiska uppvaknandet. När yogin mediterar i tukdam tillståndet är hon i sinnets klara ljus eller i sin "true nature", detta är samma slutmål för alla avancerade buddhistiska tantriska praktiker, men vägen dit är olikartad med hänsyn till metod och individualitet.

Tukdam meditation skulle kunna karaktäriseras som ett slags dödsmeditation i en övergångsfas. Det finns berättelser som visar på adepter som stannar i detta tillstånd (tukdam) i veckor, men att i det faktiska blir det en övergångsfas som passerar relativt snabbt pådrivet av lamans bodhicittasinne.¹²⁷ I bardokapitlet skrev jag hur den övade adepten kan genom tukdamtillståndet hoppa över mellantillståndets bardo som i princip alla övriga varelser måste genomgå innan en ny födelse tas, men i praktiken kan vi se att tukdam meditationen också är ett slags bardo, innan ett nytt liv påbörjas.

10.5 Utträde ur tukdam meditation

¹²⁷ The Shambhala dictionary of Buddhism and Zen, 1991, s. 23, översätter det litterärt som "det uppvaknade sinnet", eller som sinnet som drivs av gränslös medkänsla med intentionen att hjälpa alla varelser till bättre liv.



On 3 April, at 3:15 p.m., Kyabje Tenga Rinpoche chose to end the state of Tukdam, which is the deep meditative composure that some realized masters enter into after the demise of their physical bodies, after three and a half days. The event was accompanied by rather out-of-the-ordinary weather occurrences. Here in Kathmandu, a very strong and totally unseasonal thunderstorm was observed. Around 3:00 p.m. it began to get very dark, followed by strong gusts of wind and squalls of torrential rain. Multi-coloured lightning flashes crisscrossed the sky and several thunderclaps shook the monastery. After the weather cleared rainbows were observed by some. Similar such weather occurrences were reported from other places as well. Most significantly from Rumtek Monastery in Sikkim, the seat of the Karmapas in exile, where Kyabje Tenga Rinpoche served for so many years as the 16th Karmapa's vajra master. It was reported from Rumtek, that a similar thunderstorm occurred there, exactly at the same time as here. Rain, thunder and lightning, growing ever more distant, persisted throughout the night.¹²⁸

Tsoknyi rinpoche berörde kort ovan i analysen av tukdam meditation de fysiska tecken som indikerar för omvärlden att laman har avslutat sin tukdam meditation. Den allra tydligaste indikationen är när det rinner en vit och röd vätska ur näsborrarna som korresponderar till de vita och röda bindudropparna. Som det går att läsa ovan beskriver traditionen det också som om det ofta förekommer speciella väderfenomen som anses indikera på att laman har lämnat tukdam meditationen och inträtt i parinirvana¹²⁹. Med utträdet ur tukdam tillståndet är Tenga rinpoche formellt död enligt tibetansk buddhism och hans kommande existens vet

¹²⁸ <http://www.benchen.org/en/the-passing-of-tenga-rinpoche/parinirvana.html> På siten 2013-01-23.

¹²⁹ The Shambhala dictionary of Buddhism and Zen, 1991, s. 170, beskriver det som nirvana efter döden, men att begreppet ibland även är synonymt med nirvana.

vi just i detta nu ingeting om enligt tibetanskt buddhistiskt tänkande, bara att Tenga rinpoche med bodhicitta som drivkraft kommer att återvända till världen vid en passande tidpunkt under goda omständigheter.

Jag vill avsluta det här kapitlet med mahasiddhan Naropas verser som beskriver hur både den store adepten och den vanliga utövaren kan praktisera när den inre och yttre upplösningen har påbörjats och individen rör sig från död mot mellantillståndet för att tillslut anta en ny kropp och återfödelse. Det blir en passande avslutning på det här kapitlet och även en övergång till nästa frågekomplex.

Naropa undervisar om Bardo yoga:

The profound meaning of the introduction to the bardo is revealed

And cuts off the three bardos:

The bardo of birth-to-death, the bardo of dreams, and the bardo of becoming.

Without giving there is giving; without seeing there is supreme seeing.

This is the radiant, empty self-awareness mind that is beyond conceptuality

And is free from all obscurations,

Great bliss, the sphere of reality, utterly pure wisdom,

By nature indivisibly manifest as the three kayas. Behold!

Unrealized beings who practice with the three bardos should blend

The generation stage yogas, illusory

body yoga, clear light yoga and

Dharmakaya.

The elements – earth, water, fire and air – gradually dissolve;

The eighty conceptual minds are arrested, and three visions pass.

The white element, the red element, and mind itself collect into the

Lotus.

When this occurs, behold the face of the clear light mind;

Blend mother and child [clear lights] into inseparability.¹³⁰

10.6 Dödsprocessens betydelse

Nu har vi anlänt till det sista frågekomplexet: Vad betyder lamans dödsprocess och död för eleverna och hur använder de sig av och förhåller sig till den? Jag tänker gripa mig an det med att foga in citat från intervjuerna med Tenga rinpoches elever under olika teman och sedan efterföljer analyser och kommentarer.

10.7 Bilden av Tenga rinpoches kudung i tukdam meditation

Tina berättar för mig hur hon följde med på internet från första stund när hon hade hört att Tenga rinpoche hade inträtt i tukdam meditation:

Personerna kring Tenga rinpoche var från första stund väldigt öppna med vad som höll på att hända. De filmade Tenga rinpoche och lade ut foton på nätet. Vi fick följa med i förloppet och jag tror att Tenga rinpoche ville att vi skulle se med våra egna ögon vad som händer. Jag tror det var en enormt vänlig gest från rinpoches sida att göra på det här sättet. Jag tror att han försökte peka på att det här kan också du som utövare göra, men du måste praktisera, inte bara sitta och dricka kaffe och kalla dig buddhist. Jag tror verkligen att det var hans sista stora undervisning.¹³¹

Lisbeth och jag samtalar också om bilden och jag frågar henne vad hon kände när hon såg bilden? Lisbeth: "det var svårt, absolut, och jag blev väldigt berörd, men på ett sätt tänkte jag att det var skönt för honom att få frid i och med att han var så sjuk mot slutet". "Bilden är nästan lite hemsk, inte den första man vill visa folk egentligen, men jag tror att det är en välsignelse för alla som ser den".¹³²

Ole och jag berör också bilden av Tenga rinpoche i tukdam meditation. Ole berättar: "kanske är det den nya tiden? Och kanske betyder det inte så mycket? Men jag tror det var

¹³⁰ Mullin, 1997, s. 40.

¹³¹ Inspelad intervju med Tina 27/11-2012.

¹³² Inspelad intervju med Lisbeth 4/12-2012.

för elevernas skull och jag har bilden stående i mitt meditationsrum och tänker på den i samband med mina meditationer”.¹³³

Intervjupersonerna är inne på liknande tankegångar. Bilden på internet beskrivs som Tenga rinpoches sista undervisning – en vänlig gest – och som en välsignelse och som gjordes för elevernas skull. Det är ett utbrett ideal inom tibetansk buddhism att döden ofta är en sista undervisning från lamans sida gentemot eleverna. Ole funderar först att den, bilden, kanske inte betyder särskilt mycket, men trots det har han bilden stående i sitt meditationsrum. Lisbeth är inne på bildens välsignande kraft och Tina talar om rinpoches vänliga gest.

Det är många frågeställningar som florerar i mitt huvud kring bilden av Tenga rinpoche. Jag tror inte särskilt mycket på hypotesen att det skulle ha enbart att göra med den nya tiden. Internet har aktivt funnits i mer än två decennier och bara de sista fem åren har lamor högt uppe i yttersta lamahierarkin dött och inga bilder av dem i tukdam meditation har hamnat på nätet. Naturligtvis är det så att, bara möjligheten att internet finns där öppet och tillgängligt för alla som vill lägga ut en bild, är på sätt och vis en ny tid, och bilder på lamor som kremeras och så vidare finns, men inte just den här typen av bild. Det finns bilder från den kinesiska buddhistiska sfären, från fastlands Kina, på mästare som håller på att dö eller precis har dött¹³⁴, här har vi en parallell som är intressant och Raoul Birnbaum diskuterar också mycket riktigt i sin artikel vad jag tänker att det handlar om också i detta fall: bilden som relik.

Jag tänker mig att folket kring Tenga rinpoche, på ett medvetet eller omedvetet sätt, förstod bildens kraft och dess förvandling till en relik. Jag skrev ovan hur John S. Strong argumenterar för hur den historiske Buddhan får en ny status efter sin kremering, som relik(er). Tibetansk buddhism benämner också den döende (i tukdam) lamans kropp som en kudung eller sakral kropp. Tenga rinpoche i tukdam meditation ses som en fullt uppvaknad Buddha som har en Buddhas kropp (kroppar) – en helig kropp – som är välsignelsegivande och innehåller samma kraft, trots att han är död, som den levande Buddhan eller lamans kropp gjorde i levande livet. Jag tänker att här transformerades bilden av Tenga rinpoche i tukdam meditation till en relik, och det innan han har kremerats, vilket inte hör till den

¹³³ Inspelad intervju med Ole Nordström 5/12 2012.

¹³⁴ Se Raoul Birnbaums artikel "The Deathbed Image of Master Hongyi" i "The Buddhist dead", 2002.

traditionella turordningen i vilken man söker efter relikier som benbitar eller liknande i resterna efter kremeringen.¹³⁵

När relikbilden läggs ut på nätet finns möjligheten till större genomslagskraft och dess välsignelsegivande kraft har tillfällighet att nå ut till fler människor. Ett centralt tema inom tibetansk buddhism är också förtjänstskapande (merit) tankar och aktiviteter, och i och med bildens möjligheter att nå ut till fler människor via internet, bidrar den till förtjänstskapande handlingar, och blir på så vis även ett slags bodhisattvaaktivitet från Tenga rinpoches sida. I och med bildens spridning på nätet kan människor använda sig av den t ex i sin meditation kring impermanensens ofrånkomlighet.

Jag har ovan analyserat ett aktörsperspektiv, det vill säga, hur kretsen kring Tenga rinpoche agerade och vilket syfte och agenda de kan ha haft i sitt förfarande med att lägga ut bilden på nätet. Mina danska intervjupersoner, och jag själv, är inte aktörer, utan istället som Knut Kjeldstadli beskrev, iakttagare, och genom vårt betraktande får vi en upplevelse, tar intryck, av bilden. Bilden bär på ett budskap, den kommunicerar något till den eller de som ser den, från avsändare till mottagare. När iakttagaren ser den ensamme, döde Tenga rinpoche sitta där i sitt rum, bildas en relation mellan betraktaren och Tenga rinpoche.

Danskarnas relation fördjupas i upplevelsen av bilden, de ser den tibetanska buddhismens ideal och mål förkroppsligat in i döden, det vill säga; fullt uppvaknande, och de får även ett minnesföremål för sin sorg och för sina kontemplationer kring tingens impermanens som är en central buddhistisk praktik, samtidigt som de är mottagare av relikbildens förtjänstskapande funktioner. Min första upplevelse av fotografiet var att jag såg något helt nytt, något som jag letade efter förklaringar till, men inte kunde finna. Först förstod jag inte ens att personen på bilden var död, även om jag anade att jag skymtade döden i vitögat. Jag har återkommit många gånger till fotografiet, numera med kunskap, men jag slås nästan varje gång av, hur jag ställs i en relation till dess innehåll, en relation som är byggd på förundran och en smula rädsla. Jag ser inte, tvärtemot mina danska intervjupersoner, det buddhistiska målet förkroppsligat, utan jag ser döden som jag aldrig har sett den.

¹³⁵ <http://karmapatrust.dk/tenga-rinpoches-relikvier-kommer-til-odense/> På siten 2013-02-06.

10.8 Förhållningssätt till Tenga rinpoches död

Alla människor reagerar olika på ett dödsbud, oavsett om det var väntat som det kan vara hos en äldre eller sjuklig person, döden är ofrånkomlig, men samtidigt kan en väntad situation ta uttryck som individen ändå inte kunde föreställa sig. Mina intervjupersoner delar med sig av sina erfarenheter i samtalen och det är intressant att lyssna till hur en person som Tenga rinpoche under årens gång har fått en relation och närhet till dessa personer som påverkar dem på djupet och som får dem att inte tveka en sekund om de skall åka tvärs över jorden för att delta i ritualerna och ceremonierna som leder fram till Tenga rinpoches kremering.

Ole som är den som känt Tenga rinpoche längst delar med sig av sina tankar:

Jag förstod direkt att det skulle betyda mycket för mig att åka till Nepal. Tenga rinpoche betydde ju lika mycket som mina föräldrar för mig. Nästan mer, för vi var lika förbundna och på ett annat sätt. Han betydde så otroligt mycket för mig, och att vara i Nepal just efter hans död och ta avsked var väldigt viktigt för mig. Och det kom att betyda mycket att vara med i de olika ceremonierna och bönerna för att Tenga rinpoche snart skall återvända till världen. Jag kommer särskilt ihåg en ceremoni där de hade fäst en tråd vid Tenga rinpoches kudungs hjärta och så kunde man ta andra änden och fästa den vid sitt eget hjärta och meditera en stund.¹³⁶

Tina hade träffat Tenga rinpoche tidigare samma år som han dog och med egna ögon sett Tenga rinpoches prekära hälsotillstånd. Hon var på så vis aningen förberedd på att det kunde ske närsomhelst. Tina berättar: "så när jag fick nyheten att han hade dött – gått in i tukdam – var det inte som om jag hade hört att min mor hade dött. Då hade jag gråtit och gråtit, nu grät jag inte, utan jag fylldes istället av så mycket respekt för honom och jag kände en väldig glädje istället. En glädje som var fylld av tacksamhet att jag hade fått träffa honom och fått undervisning".¹³⁷

¹³⁶ Inspelad intervju med Ole Nordström 5/12-2012.

¹³⁷ Inspelat intervju med Tina 27/11-2012.

Lisbeths relation till Tenga rinpoche sträcker sig tillbaka till i början på 1980-talet. Lisbeth berättar vad hon kände när hon fick veta att Tenga rinpoche hade inträtt i tukdam meditation och vad hon upplevde när hon var i Kathmandu:

Det var svårt, absolut, och jag blir fortfarande väldigt berörd när människor pratar om honom. Det trodde jag kanske inte, men så är det. Jag kände direkt att jag skulle dit (Nepal; min parentes) meddetsamma. Jag är väldigt glad att jag kunde åka dit och vara med om alla ceremonier och ta avsked. När jag var där i Kathmandu, och hans kudung satt där i rummet, blev det mycket nära på något sätt. Jag hade inte tänkt att det skulle beröra mig så mycket. Det var överväldigande, men samtidigt en välsignelse, och man känner att man har varit så nära honom tidigare och att man känner att man fortfarande är det.¹³⁸

I samtalen får jag intrycket att Tenga rinpoches betyder mycket för dessa personer, men det är först när jag ser deras ord i tryck som jag riktigt förstår vidden av hans betydelse. Kort efter Tenga rinpoches död infinner sig hos mina tre danska intervjupersoner en stark längtan att åka till Kathmandu och ta avsked av Tenga rinpoche. Det är kanske mer än en längtan – de ska bara åka till Nepal, vilket de även gör kort efter dödsbudet. Närvaron i Kathmandu, vid ceremonierna, blir till ett fint avsked för alla tre och gemenskapen bland alla Tenga rinpoches efterföljande under ceremonierna är överväldigande och full av värme och kärlek.

När Ole berättar om händelsen med tråden från kudungs hjärta förstår jag också vilken kraft det kan ligga i en sådan ritual och vilken identitets och relationsbekräftande effekt den kan ha. Lärjungen fortsätter att ha en stark relation till sin döde lärare och ritualen överskrider dödens gräns i det att eleven och läraren fortsätter ha en liknande relation, vilket det också bokstavligen blir till inom tibetansk buddhism när laman återföds några år senare och de börjar följas åt igen. I traditionellt tibetanskt buddhistiskt tänkande finns också tankebanor att laman även blir mer tillgänglig för eleven när han lämnar sin

¹³⁸ Inspelad intervju med Lisbeth 4/12-2012.

kropp som många gånger är begränsande i tid och rum, eller som i Tenga rinpoches fall på grund av sjukdom.¹³⁹

Ett ord som hela tiden dyker upp för mitt inre, när jag läser intervjupersonernas berättelser och när jag även tänker tillbaka på intervjusituationerna, är tacksamhet och kanske är det också kopplat till vördnad. Alla tre personerna är oerhört tacksamma över att de har mött Tenga rinpoche och för allt som den relationen har bidragit till dem. De hyser den största vördnad för Tenga rinpoche, han är deras gamle lärare, och vördnad i denna kontext, som i allra högsta grad är en religiös sådan, blir ofta jämfört med dyrkan.

Att dyrka sin lärare passar också mycket väl in på tibetansk buddhism där "guru(lama)dyrkan" är en central aspekt av den buddhistiska praktiken. Tidvis när jag läst om dessa olika lamors dödsprocesser och deras "kudungar", inte bara Tenga rinpoches, under uppsatsens förlopp, har jag fått intrycket att lamorna aldrig har varit heligare och mer upphöjda än när de är döda. Det finns något paradoxalt i det för ett oskolat öga, men tänker man på vad tibetansk buddhism beskriver som den stora möjligheten till ett fullt uppvaknande i dödsögonblicket så blir det kanske mer förståeligt?

Kanske härstammar de stora vördnadsbetygelserna och dyrkan därifrån? För även om många av de lamor som jag har läst om har räknats till de stora mästare som har nått en hög upplysningsgrad, tror jag det är få som räknas som fullt uppvaknade till Buddhanivå, och då blir dödsögonblicket den stora chansen även för dem.

10.9 Dödsprocessens påverkan

Jag frågar mina intervjupersoner vid några tillfällen vad de har lärt sig utifrån Tenga rinpoches död. Hur har Tenga rinpoches död påverkat deras liv och syn på sig själva som buddhistiska utövare?

Tina delar med sig följande:

Min största lärdom från rinpoche kom egentligen före hans död. Det var under firandet av rinpoches 80 års dag. Tenga rinpoche satt och pratade informellt med en annan hög lama

¹³⁹ Intervju med Tai Situpa rinpoche i "Enthronement", 1997, s. 69.

om deras liv och att de nu började bli gamla. Den andra laman sade till Tenga rinpoche: tänk nu är du 80 år gammal med en massa firande idag. Ja – sade Tenga rinpoche – tänk så gammal jag har blivit och jag har inte stött på ett enda hinder i mitt liv. Är det inte fantastiskt! Här har du en person som har haft otaliga fysiska åkommor. Och så säger han att han inte har haft några hinder alls i sitt liv. Och han menade det verkligen! Jag känner verkligen att min lama var fantastisk och skulle jag tatuera in något skulle det vara det här.¹⁴⁰

Lisbeth funderar en aning kring vad Tenga rinpoches död har inneburit för henne: ”lite svårt att svara på det faktiskt, men kanske något med ritualerna, att jag tänker på undervisningen – förgängligheten - på så vis att man inte kan hänga fast i sin lärare. Och kanske något kring att han nu var en så stor mästare med allt vad det följde av ceremonier och att det var så många människor som ville delta och ha en del av det hela”.¹⁴¹

Ole funderar inledningsvis i linje med Lisbeth: ”det stora hänger ihop med förgängligheten och att det är viktigt att använda sin tid på ett bra sätt och att se på Tenga rinpoches exempel, t ex hur han prioriterade andra före sin egen hälsa. Jag tänker också på mycket på reinkarnation och orsak och verkan, men jag är inte rädd för att dö. Jag har haft en dröm om när jag dör där jag ropar på Karmapa¹⁴² och han hör mig och då övergår jag till ljus”¹⁴³

Det är ett rikt utbud av tankar, känslor och erfarenheter som mina intervjupersoner delar med sig av i intervjuerna. Tenga rinpoches elever väljer att betona den buddhistiska undervisningen. Tillvarons förgänglighet är en central doktrin som finns i den innersta vävens lager från Buddha Shakyamunis tid genom alla olika buddhistiska skolbildningar under århundradenas gång fram till våra dagar. Både Lisbeth och Ole nämner det som något centralt när de tänker kring vad de har fått med sig från Tenga rinpoches död. Det är säkerligen ett begrepp som de är impregnerade med i vart fall teoretiskt, efter 30-40 års tid vid tibetanska lamors fötter. Men kanske blir det aldrig verkligare än när personens lama, som utgör trygghet och beskydd, dör?

¹⁴⁰ Inspelad intervju med Tina 27/11-2012.

¹⁴¹ Inspelad intervju med Lisbeth 4/12-2012.

¹⁴² Överhuvud för Karma kagyüd, den skola som Tenga rinpoche tillhör.

¹⁴³ Inspelad intervju med Ole Nordström 5/12-2012.

Tina finner stor inspiration i Tenga rinpoches förmåga att bevara en stor jämvikt eller balans i livet trots svåra fysiska förhållanden. Ole är också inne på liknande tankegångar när han är inspirerad av Tenga rinpoches förmåga att sätta andra före sin egen hälsa. Det finns ett visst mått av stoicism i det anser jag, men det tangerar också en annan mycket central lärosats inom tibetansk buddhism; nämligen undervisningen om medkänsla.

Lisbeth sätter fingret på något som jag tänker mig inte är ovanligt; känslan av att man måste dela en så viktig lama, som nu Tenga rinpoche var, med så många andra. Att det faktiskt kan vara ganska jobbigt och den enskilde elevens bekräftelsebehov inte riktigt alltid kan tillgodoses. Det har också blivit så nu förtiden med lamor av Tenga rinpoches kaliber, att de reser hela tiden världen över till olika tibetanska center, och har du som enskild student inte de ekonomiska resurserna att resa till dessa platser kanske du inte träffar din lama mer än vart tredje år eller liknande, och då kanske enbart för en kort weekendundervisning.

Vad Lisbeth också är inne på tänker jag mig, är undervisningen om självskhet, bundenhet/icke-bundenhet i relation till det jag skrev ovan. Studenten kan också välja att se lamans död som den stora möjligheten att träna sig i icke-bundenhet. Man kan inte hålla fast i sin lama för evigt, döden kommer att komma emellan, om inte något annat hinner göra det först, och även om studenten kan vänta på lamans tulku blir det annorlunda. Separationer är oundvikliga. Saker och ting förändras.

Var och en för sig av intervjupersonerna ger prov på en känslighet och förmåga att ha tagit till sig Tenga rinpoches buddhistiska undervisning och att de inte har rygгат undan eller förträngt hans bortgång. Det övervägande av det som jag kan utläsa utifrån deras relation till Tenga rinpoche och vad de har lärt sig av hans död kretsar kring den buddhistiska undervisningen. Det är naturligtvis ett ideal och tradition som de skriver in sig i, att härleda det mesta till undervisningen, men det känns autentiskt när jag lyssnar till dem under våra samtal.

11 Diskussion

Hur skall man inleda en diskussion av en dylik uppsats? Jag kan konstatera att jag har fått en mängd olika svar på mina frågor, vilket jag ju eftersträvade och jag kan således konstatera att syftet med min uppsats är uppnått. Jag har studerat och analyserat Tenga rinpoches

dödsförlopp, tukdam meditation och hur några av hans elever förhåller sig till hans död. I uppsatsen påvisar jag den gängse konventionen hur ett dödsförlopp "skall" förlöpa för en upphöjd tibetansk lama, samtidigt visar mina resultat på att även inom den konventionen finns ett spektrum av möjligheter där bland annat individens personlighet spelar roll.

Innan jag såg bilden föreställande Tenga rinpoche för cirka 1,5 år sedan visste jag knappt ens vad tukdam meditation var för något. Begreppet hade sannolikt passerat mig vid något tillfälle, dock utan att jag hade fäst någon större uppmärksamhet vid det. När jag påbörjade uppsatsen med frågan vad en tukdam meditation egentligen är för något, stod jag verkligen med ett stort frågetecken framför mig! Detta frågetecken är kanske inte helt upplöst, utan snarare omvandlat till flera mindre frågor i sina lindor på väg mot något. Meditation på den här nivån är kanske egentligen en fråga för mystikens psykologi eller annan slags mystikforskning?

I mitt frågekomplex vad är tukdam meditation för något och hur kan man karaktärisera denna typ av meditation har jag på ett sätt fått flera svar. Själva tukdam tillståndet är detsamma för dessa olika vägar, det vill säga att vila i det klara ljuset, eller att vara i sinnets klara natur som är en annan av beskrivningarna av tillståndet, men lika tydligt visar uppsatsen på olika vägar för att uppnå detta. I efterhand tänker jag att det kanske jag borde ha förstått från början, kanske är det inte så märkvärdigt egentligen, med tanke på den ändlösa skatt av tantriska meditationer som vajrayana texterna vittnar om, men jag kunde verkligen inte föreställa mig det då.

I analysen av elevernas relation till Tenga rinpoches död och dödsprocess spelar bilden av Tenga rinpoche på nätet en icke oansenlig roll. Samma bild som för ett oinitierat öga - en utomstående blick - kan te sig som makaber, fungerar faktiskt som en relik för den initierade, och då har publiceringen av bilden av Tenga Rinpoche i sin tukdam meditation uppnått sitt syfte. Tenga Rinpoches sista undervisning i tukdam övergår till en bildrelik som hans lärljungar kan bära med sig i oöverskådlig tid. Bilden på nätet har trotsat de geografiska avstånden mellan lärare och lärlunge och byggt en slags bro mellan dem i form av den publicerade relikbilden på nätet – en bild som för somliga bara är en bild (om än en makaber sådan) medan det för Tenga Rinpoches lärljungar fungerar som en källa till kraft och förtröstan. Det är intressant hur bilden av en död människa – något som i vår profana kultur

närmast uppfattas som stötande, i denna tibetanska kontext tvärtom uppfattas som välsignelsebringande och helig.

I min analys av hur kretsen kring Tenga rinpoche (sannolikt dirigerat av honom själv) agerade under hans dödsförlopp och tukdam meditation finner jag det intressant hur medvetet de kommunicerade med omvärlden genom internet vad som skedde med Tenga rinpoche. Som jag skrivit tidigare är de mig veterligen banbrytande i detta hänseende, och sannolikt kommer fler att följa. Samtidigt tänker jag inte överdriva, träffarna på till exempel youtube numrerar inte mer än några tusen, även om fler säkerligen har sett videon/bilden än några tusen, men faktum kvarstår hur personerna kring Tenga rinpoche förstod bildens kraft som relik.

Folket kring Tenga rinpoche hade för avsikt att skapa en relation mellan Tenga rinpoche som avsändare och människan ute på nätet som mottagare. För några mottagare där ute på internet var det säkert lite omskakande och kanske även äcklande när de såg bilden för första gången, men jag är övertygad om att knappt någon bara klickade bort den, utan snarare väcktes något hos betraktaren. Vad är svårt att veta, men någon skrev i vart fall en halvgalen uppsats! I detta att väcka något hos betraktaren, däri ligger möjligtvis Tenga rinpoches bodhisattvaktivitet i det här avseendet.

Lisbet, en av intervjupersonerna, är inne på ett spår i vårt samtal som jag tycker är spännande och kanske inte nog diskuterat, känslan av att dela en lärare med många andra. Den känslan kanske även når en högre magnitud när läraren dör? Liknelsen kanske är långsökt, men jag tänker mig bilden av barn i en familj som delar på föräldrarna. Barnen är i en beroendeställning till föräldrarna, som har kunskapen och beslutanderätten, och utifrån barnens synvinkel är det inte alltid rättvist, någon får mer uppmärksamhet ibland.

Den tibetanska buddhismen bygger på en hierarkisk kunskapsförmedling, det är väldigt tydligt vem som har kunskapen, "mamman" eller laman sitter på en bank av visdom vars fördolda insikter förmedlas neråt till den som har intresse och möjlighet att vara där och lyssna. Lisbet delar med sig av en känsla av att inte alltid bli sedd och bekräftad som elev bland många till en stor lama. Den känslan kan sannolikt de flesta känna igen sig i, vare sig det är i en familjemiljö eller ett klassrum i en skolmiljö. Och jag tror att den är vanlig bland elever till en stor lama, även om de flesta antagligen inte är så ärliga som Lisbet när hon

erkänner den känslan. Samtidigt är det en styrka att ha skaran av elever kring sig när man hamnar i en gränssituation – en kris – som när ens lama dör. Då finns styrkan i gruppen som stöd för den enskilde. Då kan eleverna påminna varandra om lamans undervisning kring förgänglighet och icke-bundenhet när den enskilde förlorar sig i hopplöshet, sorg och maktlöshetskänslor.

Ole Nordström pratar om den varma och fina gemenskap mellan Tenga rinpoches elever under ceremonierna som följde efter Tenga rinpoches död. Ole Nordström berättar också om erfarenheten med trådceremonin, hur han fäster en tråd från Tenga rinpoches kudungs hjärta vid sitt hjärta, och att den erfarenheten berör honom djupt. Det som är tänkvärt och slående när man hör om denna erfarenhet är, trots allt prat och livets förgänglighet inom den tibetanska buddhismen och trots att eleven verkligen ser döden i vitögat; bokstavligen – lamans döda kropp är alldeles i närheten – hur eleverna får hjälp och tröst på ett konkret sätt att förstå att det finns något bortom döden, att transcendera den fysiska döden, relationer fortsätter bortom döden.

Då och då under själva skrivprocessen har jag funderat lite kring Mats Alvessons tankar kring intervjusituationen. Under intervjuerna hade jag fullt upp med att vara uppmärksam, följsam och att fundera ut bra följdfrågor. Under mina sena tågresor hem från Köpenhamn hade jag skrivit ner lite tankar hur jag hade känt under och efter intervjuerna på min ipad. Dessa små betraktelser visade sig kanske inte innehålla några direkta djupsinnigheter, men var ett bra sätt att skriva av sig frustration och annan anspänning som hade hopat sig under kvällen.

Alvesson har kanske en annan ingång som samhällsvetenskaplig forskare än vad en religionshistoriker har, kanske är det extra viktigt att lära samhällsvetarstudenterna hur man sätter ut varningstrianglar inför ett material eller att de skall vara noga med sina perspektiv och anspråk. Som religionshistoriker skulle jag inte ens komma på tanken att jag möjligtvis utvinner sanningar om livets sociala villkor eller att det material jag får fram är givna speglingar av verkligheten, men jag förstår passningarna. Jag råkar nu också vara specialinriktad på buddhism och då är det inte helt lätt att avhålla sig från kontemplerationer huruvida en kärnfull berättelse är så där kärnfull som den kanske upplevs initialt, eller om det kanske finns flera lager av utsagorna som den första anblicken missade.

Men Alveesson hade dock flera poänger och en av dessa var naturligtvis hur begränsat ett material man faktiskt får fram från ett par intervjuer. Som intervjuare har jag ställt, vad jag ansåg vara passande frågor till intervjupersonerna och tillsammans har vi "konstruerat" ett material, vilket senare har översättas och tolkas. Något som jag dock skrev ner på min iPad under mina sena tågresor hem från Byen, var känslan av att intervjupersonerna ibland hållit tillbaka vissa saker. Så var det säkert också, varför skulle de berätta allt för mig? Samtidigt är det naturligtvis så att den mest erfarna intervjuare missar saker, lutar lite snett i något frågekomplex och tolkar i motsatt riktning, det är ok, bara man som Alveesson skriver är ödmjuk inför ett sådant scenario och att forskaren bör vara öppen för alternativa tolkningar och omprövningar av materialet.

Det bästa med mitt uppsatsarbete var utan tvekan att göra intervjuerna, att lyssna och söka förstå och sedan tolka materialet. Jag försökte verkligen hela tiden hålla fokus på mina intervjupersoner och försökte ta in deras perspektiv och berättelser, och jag påminde mig om att deras berättelser var sanningen för dem. En annan utgångspunkt som jag hade var att jag var intresserad av att få fram ett material som kunde tolkas och tydas på olika sätt, vilket jag också tycker syns bland annat i analysen av tukdam meditationen där jag ville låta många röster göra sig hörda.

Jag avslutar diskussionen med ett litet förslag på vidare forskning. Det är med stort intresse jag har följt hur fler och fler publikationer har börjat sippra ut kring ämnet buddhism och döden de senaste åren. Det är kanske att ta i att skriva att det är ett ansevärt antal nu, men fler och fler kommer, och med tanke på hur centralt kontemplationer kring döden är i alla buddhistiska traditioner är det med rätta att akademiker intresserar sig mer och mer för detta ämne anser jag. För min egen räkning skulle jag tycka det vore spännande att titta närmre på hur svenska konvertitbuddhister förhåller sig till döden. Har deras buddhistiska praktik förändrat deras syn på och förhållningsätt till döden?

Västerländska konvertitbuddhister har överlag mest sysselsatt sig med meditation fram tills nu, i varje fall inom zen och theravada traditionerna. Det är möjligt att det har varit lite annorlunda inom tibetanska traditioner, men jag tror man kan generalisera en aning även i dessa fall. Västerländska konvertitbuddhister har av naturliga skäl haft en annan ingång till dharma och meditation, vårt intellektuella tankegods är av annat slag och våra

historiska och religiösa bakgrunder är av annat slag. Vi har mediterat och mediterat fram tills nu här i väst, men kanske har en fördjupad förståelse av Buddhadharmas på sina håll, samt översättningar av fler buddhistiska texter till engelska, möjliggjort små öppningar för andra praktiker och ingångssätt. Utifrån det här skulle det vara intressant och spännande att titta på olika förhållningssätt gentemot döden hos svenska konvertitbuddhister.

12 Källor

Muntliga källor

Intervju med Tina 27/11 2012

Intervju med Lama Dorjii 27/11 2012

Intervju med Lisbeth 4/12 2012

Intervju med Lama Dorjii 4/12 2012

Intervju med Ole Nordström 5/12 2012

Skriftlig källa

”The practice of the six yogas of Naropa”, översatt och introducerad av Glenn H. Mullin.

Bildkälla

Bildkällan, fotografiet av Tenga rinpoche i tukdam meditation, är taget kort efter Tenga rinpoches ”fysiska död” (20120330) av Karma Sherab Wangchuk.¹⁴⁴ Fotografiet figurerar även i en liten youtubefilm som laddades upp samtidigt, sannolikt av Karma Sherab Wangchuk.¹⁴⁵

Internetkällor

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an05/an05.057.than.html>

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html>

www.benchen.org/en/the-passing-of-tenga-rinpoche/parinirvana.html

<http://www.benchen.org/en/the-passing-of-tenga-rinpoche/parinirvana/231-the-passing-of-tenga-rinpoche.html>

<http://karmapatrust.dk/tenga-rinpoches-relikvier-kommer-til-odense/>

<http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/lang/källkritik>

http://www.rangjung.com/authors/tribute_from_Drubwang_Tsoknyi_Rinpoche.htm

<http://www.youtube.com/watch?v=lnFG2pE85yQ>

¹⁴⁴ <http://www.benchen.org/en/the-passing-of-tenga-rinpoche/parinirvana.html>

¹⁴⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=lnFG2pE85yQ>

<http://www.youtube.com/watch?v=lnFG2pE85yQ>

13 Referenser

- Alvesson, Mats, *Intervjuer: genomförande, tolkning och reflexivitet*, Liber, Malmö, 2011
- Alvesson, Mats & Sköldberg, Mats, *Tolkning och reflektion*, Studentlitteratur, Lund, 1994
- Brown, Daniel P., *Pointing out the great way – The stages of meditation in the Mahamudra tradition*, Wisdom Publications, Boston, 2006
- Cuevas, Brian J., *The hidden history of the Tibetan book of the dead*, Oxford University Press, New York, 2003
- Cuevas, Brian J., *Travels in the netherworld – Buddhist popular narratives of death and the afterlife in Tibet*, Oxford University Press, New York, 2008
- Dalai Lama, *Vägledning om döden och livet*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 2002
- Dzogchen Ponlop, *Mind beyond death*, Snow Lion Publications, New York, 2006
- Farber, Don, *Portraits of Tibetan Buddhist masters*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 2005
- Fremantle, Francesca, *Luminous emptiness – Understanding the Tibetan book of the dead*, Shambhala Publications, Boston & London, 2001
- Gouin, Margaret, *Tibetan rituals of death – Buddhist funerary practices*, Routledge, New York, 2010
- Jacoby, Sarah & Terrone, Antonio, *Buddhism beyond the monastery – tantric practices and their performers in Tibet and the Himalayas*, Brill, Leiden, 2009
- Jamgon Kongtrul Lodrö Tayé, *Enthronement – The recognition of the reincarnate masters of Tibet and the Himalayas*, Snow Lion Publications, Ithaca & New York, 1997
- Hansson, Lars & Thor, Malin, *Muntlig historia*, Studentlitteratur, Lund, 2006
- Kjeldstadli, Knut, *Det förflutna är inte vad det en gång var*, Studentlitteratur, Lund, 1998
- Mills, Martin A., *Identity, ritual and state in Tibetan Buddhism – The foundations of authority in Gelukpa monasticism*, RoutledgeCurzon, New York, 2003
- Mullin, Glenn H., *The practice of the six yogas of Naropa*, Snow Lion Publications, New York, 1997
- Mullin, Glenn H., *Living in the face of death – the Tibetan tradition*, Snow Lion Publications, Ithaca N.Y., 1998

- Owen, Mark, *Mardung: A reflexive analysis of Tibetan Buddhist views and beliefs concerning bodily preservation*, University of Winchester, Winchester, 2009
- Samuel, Geoffrey, *Civilized Shamans*, Smithsonian Institution Press, Washington & London, 1993
- Samuel, Geoffrey, *Introducing Tibetan Buddhism*, Routledge, New York, 2012
- Schaeffer, Kurtis R., *Dreaming the great brahmin – Tibetan traditions of the Buddhist poet-saint Saraha*, Oxford University Press, New York, 2005
- Sogyal Rinpoche, *Den tibetanska livs och dödsboken*, Kommentus förlag, Stockholm, 1992
- Sparrman, Anna & Torell, Ulrika & Åhrén Snickare, Eva, *Visuella spår – Bilder i kultur och samhällsanalys*, Studentlitteratur, Lund, 2003
- Strong, John, *Relics of the Buddha*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2004
- The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Shambhala Publications, Boston, 1991
- Tulku Urgyen Rinpoche, *Rainbow Painting*, Rangjung Yeshe Publications, Hong Kong & Boudanath & Århus, 1995
- Tulku Thondup, *Peaceful death Joyful rebirth*, Shambhala Publications, Boston & London, 2005