

Sebastijan Pešec

Soteriološki potenciali smrti v budizmu vajrayāna



Del rokopisa (35. in 67. list) iz *Bardo Thödol* (*Tibetanska knjiga mrtvih*, dob. ‚Osvoboditev s poslušanjem v vmesnem stanju‘), ki ga hranijo v Bodleianovi knjižnici (Bodleian Library) v Oxfordu.

Rokopis je knjižnici leta 1965 podaril W. Y. Evans-Wentz.

(vir: Wikisource; javna last)

Smrt je, zelo podobno kot v budizmu theravada (skrt. *theravāda*), tudi v budizmu vadžrajana (skrt. *vajrayāna*)¹ dojeta kot nujen del življenja, ki mu ni nekaj nasprotnega, sovražnega ali celo življenje ukinjajočega, temveč kot nekaj življenju komplementarnega, kot bistveni del njegovega procesa. Sansaro (skrt. *saṃsāra*), cikel smrti in ponovnih rojstev, prekine in ukine le nirvana (skrt. *nirvāṇa*) – a življenje-smrt sta tisto eno, kar je preseženo v nirvani.² Smrt tako ni tujek v procesu življenja oz. v sansaričnem ciklu, temveč je mogočen opomnik na nestalnost: smrt je bila ena izmed štirih videnj Siddharthe Gajtame Buddhē (skrt. *Siddhārtha Gautama Buddha*), eno izmed spoznanj, ki so ga popeljala na njegovo duhovno pot iskanja rešitve problema trpljenja. Smrt je tudi vir raznovrstnega trpljenja človeških bitij, a kljub temu tradicije budizma ne iščejo nesmrtnosti, ne iščejo protistrupa za smrt samo. Zagotovo pa lahko rečemo, da iščejo, ali bolje rečeno – ponujajo protistrup za človekov odklonilen odnos do smrti.

V budizmu vadžrajana je, tako kot v zgodnejših budističnih tradicijah, smrt prvo vrednotena negativno, saj je vir trpljenja in opomnik na nestalnost vseh pojavov, a takšno vrednotenje ne vodi v nihilizem ali kvietizem, temveč je venomer uporabljeno kot vzpodbuda za duhovno kultivacijo. Cilj te kultivacije pa je doseči nevtralen odnos do smrti, pri katerem do smrti več ne čutimo odpora (in tudi ne želje), temveč jo sprejmemo kot del vedno spreminjajoče se narave sveta. Hkrati pa je smrt dojeta tudi kot nekaj pozitivnega, saj ima edinstveno soteriološko vlogo, ki jo vadžrajanski budizem izpostavi še bolj kot predhodne tradicije, zlasti prek raznih meditacijskih tehnik, ki vodijo v osvoboditev. Smrt tako predstavlja privilegirano točko, ki nosi edinstvene potenciale osvoboditve, sicer zelo redke in zelo vredne v življenju posameznika.

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 Vadžrajanski budizem je velikokrat poimenovan tudi tibetanski, saj se je oblikoval v Tibetu, danes pa je ohranjen tudi v Ladakhu, Butanu, Nepalu in Mongoliji in seveda pri tibetanski diaspori po svetu. Zavoljo širše uveljavitve tovrstne veje budizma, ki geografsko presega sam Tibet, je nevtralnejše – in s tem ustrežnejše – poimenovanje vadžrajana.

2 V budizmu mahajana (skrt. *mahāyāna*) in vadžrajana pa je bolj pravilno reči, da nirvana in sansara nista nekaj nasprotnega, temveč sta na absolutni ravni eno in isto, le v človeškem, še neprebujenem pogledu, sta nekaj različnega.

1 Od negativnega do nevtralnega in pozitivnega vrednotenja smrti v budizmu vadžrajana

Tako kot v theravadi je tudi v vadžrajani prisotno dojemanje kontinuuma življenja-smrti kot procesa nenehnih sprememb, končevanj/umiranj prejšnjega stanja in nastajanj/rojevanj naslednjega. Tudi življenje človeka je opredeljeno kot proces nenehnega spreminjanja, proces izgradnje in razgradnje iz trenutka v trenutek, prav tako pa je tudi smrt ena izmed teh sprememb. V vadžrajanskem budizmu je življenjska doba človeka razdeljena na deset stopenj po deset let, vsaka s svojimi značilnostmi, ki se spremenijo ali izginejo v naslednji stopnji.³

Smrt tako ne sme biti dojeta kot nekaj negativnega. Če pride ob pravem času, se ji ne gre upirati ali jo poskušati prestaviti v prihodnost. Kaj to pomeni? Vadžrajanski budisti razlikujejo med pravočasno in nepravočasno smrtjo. Pravočasna smrt se zgodi takrat, ko se izčrpa posameznikova življenjska doba, kot jo določajo pretekla karma (skrt. *karma*) in zasluge, ki ohranjajo življenje.⁴ Edini vpliv, ki ga lahko ima posameznik, je vpliv na zasluge, s katerimi si lahko podaljša življenje. Sem spadajo daritve samostanom in menihom, postavljanje stup (skrt. *stūpa*) in kipov, naročanje poslikav, prostracije, romanja in tudi različni rituali za podaljševanje življenja.⁵ A podaljševanje življenja je primerno zgolj v tem, da je njegov edini namen to, da posameznik pridobi več časa za dokončanje svojega duhovnega napredovanja, in ne zato, ker bi čutil odpor do smrti. Ker je človeško življenje najbolj primerno za duhovni razvoj in dosego osvoboditve iz sansare, ga je vredno ohranjati za ta namen, saj naslednje rojstvo najverjetneje ne bo tako srečno v tem oziru.⁶

3 Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 155.

4 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 136.

5 Glej Samuel, *Introducing Tibetan Buddhism*, 177–179.

6 Zanimivi so izsledki raziskave, ki je bila narejena na temo verjetja v kontinuiteto nespremenljivega jaza ter povezavo med tem verjetjem in strahom pred smrtjo. Anketiranci so pripadali šestim različnim skupinam: krščanskim Američanom, ateističnim Američanom, hindujcem, butanskim (laičnim) budistom, tibetanskim (laičnim) budistom in tibetanskim menihom. Raziskava je v nasprotju s pričakovanji pokazala, da se kljub verjetju, da kontinuiran jaz ne obstaja, smrti najbolj bojijo prav tibetanski menihi (vrednost 5,74 od 7), najmanj pa se je bojijo laični Tibetanci (vrednost 3,04) (Nichols et al., »Death and the Self«, 323). Raziskovalci kot možno razlago tega presenetljivega dejstva ponujajo predpostavko, da imajo tibetanski menihi vseeno močan občutek o kontinuiteti neke vrste esence, ki vztraja skozi vnovična rojstva (mnogi lame se spominjajo svojih prejšnjih življenj), poleg tega pa so v vadžrajanskem budizmu izjemno priljubljene tudi biografije in hagiografije vélikih mojstrov, ki opisujejo njihovo življenje oz. njihovo osebnost kot vztrajajočo skozi čas. Tudi Karma Lekshe Tsomo poudarja trdovratnost človeškega dojemanja lastnega permanentnega jaza, ki je bil precej močnejši v šamanističnem konceptu duha (tib. *la*) v religiji *bön* in ki ga budizmu ni uspelo popolnoma zatreti (Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 152). Še en pomemben podatek pa je ta, da nihče izmed anketiranih menihov ni imel dolgoletne prakse meditiranja, s čimer bi lahko ponotranjil nauk o nesebstvu

Nepravočasna smrt pa je smrt, povzročena zaradi nasilja in nesreč (pa tudi zaradi črne magije in napadov demonov) in mogoče ter dobro se ji je izogniti. Slednje je dosegljivo z meditacijskimi praksami skozi celo življenje ali s posebnimi obredi (ki po navadi vključujejo nadomestek, ki je ponujen namesto človeškega življenja⁷). Nepravočasna smrt naj bi bila tudi reverzibilna: oseba, katere vladajoče načelo zavesti⁸ se je vrnilo iz posmrtnega sveta nazaj v telo, ker čas za smrt ni bil pravnji, se v tibetanščini imenuje *délok*.⁹ Nepravočasni smrti se gre izogniti za vsako ceno ravno zaradi vrednosti človeškega življenja. Prav tako pa je pomembno ohranjanje zdravja in čilosti telesa ter uma, saj je osvoboditev (in duhovna kultura nasploh) mogoča le na temelju pravilno funkcionalnega telesa-uma. Skrb za telo-um je tako osrednjega pomena, afirmacija smrti pa nikakor ne vodi k negaciji življenja.

V vadžrajanskem budizmu obstaja jasno ravnovesje med vrednotenjem in ohranjanjem življenja na eni strani in sprejemanjem smrti na drugi. Vrhovni cilj je osvoboditev iz sansare in vse, tudi odnos do življenja in smrti, je podvrženo temu cilju. Smrt je tako lahko dobra ali slaba, glede na to, ali pride ob pravem času na poti duhovne kulture. Tudi v odnosu do smrti in njenem vrednotenju se kaže prepletanje svobode in determiniranosti, ki je značilno za budistični univerzum. »Čeprav na našo usodo vedno vpliva pretekla karma, ima vsaka oseba priložnost uveljavljati svobodno voljo in vplivati na potek tako življenja kot smrti.«¹⁰ Tudi v trenutku smrti, kot pravi Tenzin Gyatso (14. dalajlama): »Glede na veliko raznolikost karm, ki smo jih nakopičili v sebi, lahko v trenutku smrti, če le zmoremo določen napor, ustvarimo dobrodejno stanje našega uma in s tem okrepmo ter sprožimo dobro karmo in tako prispevamo k srečnemu vnovičnemu rojstvu.«¹¹

V vadžrajanskem budizmu, tako kot v zgodnejših tradicijah, je za namene duhovne prakse izkoriščena celotna plejada pojmovanj in vrednotenj smrti ter občutkov,

(pal. *anattā*, skrt. *anātman*) in zmanjšal strah pred smrtjo. K temu, da je pri budističnih menihih izpričan takšen strah pred smrtjo, ne pa tudi pri njihovih laičnih sorojakih, zagotovo prispeva tudi stremenje po izkoristku človeškega življenja za kultivacijo in doseg osvoboditve, torej po ohranjanju življenja in varovanju le-tega pred nepravočasno smrtjo (duhovna kultura in dosegljivost osvoboditve je seveda bližje menihom kot laikom). Na ravno takšen zaključek kažejo tudi odgovori iz neke druge raziskave, pri kateri se je o strahu pred smrtjo spraševalo tibetanske menihe, zdravnike in laike. Večina jih je na vprašanje, zakaj se bojijo smrti, odgovorila, da zato, ker se še ne čutijo pripravljene za naslednje življenje (Namdul, »Re-Examining Death«, 3).

7 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 137.

8 Tib. *pho* – ker v budizmu ni sebstva, ki bi ohranjalo nespremenljivo kontinuiteto, govorimo o vladajočem načelu zavesti, ker gre za identiteto in idejo stalnosti, v katero verjame in jo s tem omogoča posameznik sam.

9 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 135.

10 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 327.

11 *Bardo Thödol*, 7. V slovenskem prevodu Iva Svetine.

ki jo spremljajo. Vsa, četudi so različna ali nasprotna, pa imajo isti cilj – osvoboditev iz sansare. Bolj podrobneje bomo obravnavali pozitivni vidik smrti kot privilegirani točki osvoboditve, ki je v vadžrajanskem budizmu še posebej izražen vidik. Na kratko pa omenimo še nekaj posebnih vidikov negativnega in nevtralnega vrednotenja smrti v vadžrajanski tradiciji.

Zelo nazoren primer, kako je negativni pogled na smrt uporabljen na duhovni poti, je posebna tehnika, s katero si meditirajoči skuša zmanjšati moč oz. izničiti seksualni gon, ki ga ovira pri duhovnem napredku – gre za natančno vizualizacijo razpadajočega trupla dotične privlačne osebe ali oseb, ki predstavljajo motnjo duhovnemu napredku,¹² kar izhaja iz zgodnjebudistične meditacijske tehnike asubhabhavana (pal. *asubhabhāvana*), ki jo je osnoval že Buddha. Podoben namen vzpodbude za duhovno kultivacijo in opominjanja na nestalnost imajo tudi pogrebni obredi v Tibetu, poznani kot nebesni pokop (tib. *bya gtor*), pri katerih se kosi človeškega trupla podarijo ujedam, da jih le-te pojedjo, vse to pa se namerno dogaja vsem na očeh.¹³

Denimo pri tantrični vizualizacijski tehniki *chöd* (tib.) pa gre za nevtralen odnos do smrti. Pri tej tehniki, ki jo je uvedla jogini (skrt. *yoginī*) Machig Labdrön in je specifična tehnika šole kagju (tib. *kagyū*), gre za predstavljanje razsekanja lastnega telesa, katerega dele, vključno z lastnim egom, meditirajoči v dar ponudi demonom. S tem uresniči ideal razdajanja oz. skrbi za vsa čuteča bitja, hkrati pa s to tehniko »odseka« navezanost na lastno telo in iluzije uma, predvsem iluzijo o neodvisnem jazu,¹⁴ ter preseže dihotomije subjekt-objekt, jaz-drugi, dobro-slabo, oz. kot pravi Machig: »Vrhovna misel *chöda* je ne-misel. Vrhovna meditacija je ne-meditacija. Vrhovna dejavnost je ne-dejavnost.«¹⁵ V tehniki *chöd* gre najprej za vznik vizualizacije demonov, ki jih meditirajoči »prikliče«, nato pa spozna, da so le plod njegovega uma in nimajo samolastnega obstoja. »Kar imenujemo hudiči, niso materialno obstoječi posamezniki ... Hudič pomeni vse, kar nas ovira pri doseganju osvoboditve.«¹⁶ Ker se pri tej praksi oseba osvobodi navezanosti na lastno telo in s tem na življenje, hkrati pa odkriva nesubstancialnost groznega, nevarnega in strašnega ter izgublja odpor do smrti, gre pri tem za kultivacijo nevtralnega odnosa do smrti.

12 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 83.

13 Zanimivi so denimo tudi obredi v Ladakhu, pri katerih ljudje truplo pokojnega udarjajo s palico z namenom izničevanja najbolj trdovratnih ostankov ega (kar sicer že zahteva prehod od negativnega k nevtralnemu odnosu do smrti). Omemba tega obreda je podprta s pričevanji z raziskovalnega dela v Ladakhu.

14 Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 158.

15 Petek, *Na pragu prebujenja*, 382.

16 Palmo, »Anila Rinchen, Cutting Through Ego-Clinging: Commentary on the Practice of Tchod«, v: Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 427.

Nevtralen odnos do smrti predstavlja vrh budistične kulture, saj mediterajoči do nobene stvari ne bi smeli čutiti ne odpora ne želje oz. navezanosti.¹⁷ Odstranitev vsakršnega odpora do smrti se zelo jasno kaže tudi v praksi šole kagju, pri kateri učenci použijejo pilule, ki sestojijo iz telesnih substanc umrlega lame, ali pa iz vode, ki je bila uporabljena za umivanje trupla.¹⁸ S tem naj bi nase prenašali učiteljevo moč (tib. *wang*), ki jim pomaga na njihovi duhovni poti.¹⁹ Podoben namen ohranjanja povezave z umrlim učiteljem in njegovo duhovno močjo imajo tudi običaji iz Ladakha in iz tibetanske diaspore v Indiji, kjer se pepel umrlega lame zmeša z glino in se nato iz te zmesi izdelajo podobe za čaščenje.²⁰ V Ladakhu menih iz zdrobljenih kosti pokojnika, ki jih zmeša s kovino in glino, izdelava figurico, ki jo svojci postavijo v hišo ali v stupo (tib. *chorten*) in je namenjena večanju pokojnikove dobrobiti.²¹

Kot omenjeno, pa ima smrt v vadžrajanskem budizmu tudi zelo pozitivno vlogo, saj je dojeta kot privilegirano mesto (ali čas ali dogodek) za doseg osvoboditve. Seveda si smrti ne gre želeči, le izkoristiti je treba njen soteriološki potencial. Privilegiranost smrti lahko vzporejamo s privilegiranostjo rojstva v svetu ljudi. Rojstvo v podobi človeka je privilegirano rojstvo med preostalimi petimi možnostmi ponovnega rojstva (kot božanstvo, polbog, žival, lačni duh ali peklensko bitje), saj ima bitje, ki je rojeno kot človek, najbolj plodno priložnost za duhovno kultivacijo in s tem največjo možnost, da doseže osvoboditev. Povedano preprosteje – nižje sfere obstoja prežema ogromno trpljenja, vznik sočutja pa je težji,²² bitja v višjih sferah pa so prevzeta z užitki, le človek (a seveda ne vsak) je lahko rojen tako, da je njegov obstoj v zlati sredini, kar se tiče trpljenja in užitka, iz česar izhajajo vse njegove eksistencialne stiske in zaradi česar se lahko nauči premagati oboje, tj.

17 Meditacijska tehnika *asubha bhavana* (pal. *asubha bhāvana*), ki je ena izmed najzgodnejših budističnih tehnik, zadevajoč odnos do telesa in smrti (več o njej v članku v tem zborniku »Meditacije o smrti: načini soočanja z minljivostjo v budizmu *theravāda* in vplivi na šolo *kagyū*«) in iz katere izhajajo tudi mnoge tehnike vadžrajanskega budizma, temelji predvsem na negativnem vrednotenju smrti in s tem telesa, saj je telo tisto, ki je nosilec mnogih bolečih, gnusnih in neprijetnih stanj, ker se stara, postaja bolešno, umre in razpade. A v zadnji stopnji, najbolj izpostavljeni ravno v vadžrajanskem budizmu, gre tudi pri *asubhabhavi* za doseg nevtralnega odnosa do smrti in telesa. Tudi gnus do telesa in njegovega razpadanja ter odpor do smrti in minevanja morata biti presežena. Telo in smrt tako postaneta nekaj, do česar mediterajoči ne čuti več ne privlačnosti ne odpora.

18 Zivkovic, *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism*, 120.

19 Prav tam, 106.

20 Goss in Klass, »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief«, 384.

21 Brauen, »Death Customs in Ladakh«, 326.

22 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 36.

navezanost na užitek in odpor do trpljenja, s tem pa lahko razvije sočutje do vseh živih bitij, ki je nujno potrebno na budistični duhovni poti.²³

Smrt je tako privilegirana dogodek, saj lahko takrat človek zaradi specifičnih okoliščin, oz. bolje rečeno stanja svojega uma, doseže osvoboditev. Ta osvoboditev je lahko hipna (čeprav tudi posledica vseživljenjskega duhovno-moralnega napora): »[...] v enem samem hipu je Popolno Razsvetljenje zagotovljeno.«²⁴ Možnost hipnega razsvetljenja je posebnost budizma vadžrajana in ni prisotna v starejših tradicijah theravade in indijske mahajane (kjer je potrebno veliko število ponovnih rojstev in postopno napredovanje na poti k osvoboditvi).²⁵

Poenostavljeno rečeno, za doseg osvoboditve v vadžrajanskem budizmu običajno obstajata dva ali pa trije nujni pogoji (odvisno od definicije): pravilno razumevanje praznine (prepoznavanje vseh pojavov, kot tudi lastnega jaza, kot praznih, brez inherentnega obstoja samega po sebi; to je imenovano tudi kopičenje modrosti), pravilno moralno življenje (kopičenje dobre karme oz. prenehanje proizvajanja kakršnekoli karme) in kopičenje zaslug. Vse troje je med sabo sicer precej neločljivo povezano, moralno življenje in pridobivanje zaslug pa bi lahko načeloma postavili tudi v eno kategorijo. A za nas je predvsem pomembno razmerje med razumevanjem praznine in moralnim življenjem: kot bomo videli, obstajajo posebni trenutki ob smrti in po njej, ko se lahko zdi, da je za osvoboditev potreben zgolj en pogoj, in to je prepoznavanje vsega kot praznega samolastne esence.²⁶ Podobno izpostavi tudi Lo-

23 Takšen, do neke mere nevzvišen pogled, ki pa govori o privilegiraniosti in svobodi človeka kot (o)srednjega bitja med nižjimi in višjimi sferami, nas lahko spomni na Pica della Mirandola, renesančnega filozofa, ki je človeku kot najsrečnejšemu in najbolj zavidanja vrednemu bitju zapisal Božji nagovor: »Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, ne kot smrtnika in ne kot nesmrtnika, zato da bi si ti sam – čistit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal svojo podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.« (*O človekovem dostojanstvu*, 7)

24 *Bardo Thödol*, 186.

25 A ta hitra pot vadžrajanskega budizma je primerna samo za izjemno izurjene posameznike, drugi morajo iti po daljši poti mahajane ali theravade. Ravno potentnost praks tantr (skrt. *tantra*) v vadžrajani je ta, ki lahko privede do hipne osvoboditve, hkrati pa do velikih nevarnosti, če jo izvajajo neprimerno večši, ali pa je izvedena nepravilno. Ta pogoj usposobljenosti za izvajanje tantričnih tehnik, ki je sam po sebi povsem razumljiv, pa nas navede na vprašanje o prilagojenosti različnih budističnih šol za različne posameznike: če rečemo, da je v theravadi osvoboditev možna le za menihe, se pravi za ozek krog posameznikov, se ta krog v mahajani razširi na vse ljudi (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 109), v vadžrajani pa je mogoče osvoboditev doseči v enem življenju – revolucionarno hitro, če to primerjamo s »tremi nepreštevni eoni« (prav tam, 112), o katerih govorita obe starejši budistični tradiciji. Toda hipna osvoboditev skozi ezoterično tantrično tradicijo je možna zgolj za izjemne posameznike, kar pa pomeni, da so morali ti že v prejšnjih življenjih prehoditi dobršen delež poti, ki vodi do osvoboditve – kar nas zopet vrne na podobno (ne pa enako) razmerje kot v theravadi.

26 V 8. stoletju sta v Tibetu prednjačili dve budistični šoli: indijska mahajanska in kitajska šola *chan* (mojster Heshang Moheyan); slednja je zagovarjala tezo, da je moralna kultivacija nepomembna za doseg prebujenja (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 151) in da je prebujenje mogoče doseči hipno. Kralj Trisong

pez: »[V] budistični tantri postanejo stopnje smrti in vnovičnega rojstva spremenjene od večinoma mehanskih procesov, ki jih poganja pretekla karma, v redke priložnosti doseganja budstva tukaj in zdaj.«²⁷ Videli pa bomo, kakšen je resničen odnos med obema pogojema, spoznavnim in moralnim.

2 Bardo: edinstvene soteriološke priložnosti prepoznavanja čiste luči

Navodila za umirajočo osebo in svojce (oz. tiste, ki umirajočemu berejo navodila) so zbrana v različnih (tibetanskih) tekstih, na Zahodu (ne pa v tibetanski kulturni sferi²⁸) je najbolj znan zbir takšnih tekstov *Bardo Thödol* (‘Osvoboditev s poslušanjem v vmesnem stanju’).²⁹ Vsebinsko tibetanskih tekstov, ki govorijo o umiranju in posmrtnih izkustvih, je izjemno bogata in kompleksna, zato se bomo v sledečem povzetku navezali le na nekatere, za osrednjo temo pričujočega prispevka bolj relevantne točke.

Povedali smo že, da je pomembno ohranjati zdravje in čilost telesa-uma, saj so le tako lahko doseženi cilji duhovne prakse; prav tako smo nakazali, da ima pokojnik kljub nepremagljivemu vplivu pretekle karme vseeno moč in svobodo vplivati na potek in izid svojih (duhovnih) prizadevanj. Zaradi teh dveh razlogov nam je lahko jasno tudi navodilo, da umirajoči ne sme zaspati, temveč mora umreti buden.³⁰ Le tako lahko s polno avtonomnostjo navigira po bardih (tib. *bar do*, ‘vmesno stanje’) in si zagotovi možnost osvoboditve, ali pa, če to ni mogoče, možnost boljšega ponovnega rojstva. Prav tako je pomembno, da ob smrti ni jezen ali prežet z drugimi negativnimi čustvi (navezanost, sovraštvo, frustracija), saj lahko to povzroči, da se ponovno

Detsen naj bi priredil javno debato med šolama, ki bi odločila o zmagovalcu, poraženi šoli pa ne bi bilo več dovoljeno oznanjati svojega nauka. Porazena je bila šola budizma *chan* in ideja o nepomembnosti moralnega dela duhovne kulture v današnjem vadžrajanskem budizmu ni preživela.

27 Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 47.

28 Prav tam, 126.

29 V slovenskem prevodu Iva Svetine ‘Osvoboditev s poslušanjem na posmrtni ravni’. Delo je relevanten vir o pojmovanju smrti v vadžrajanskem budizmu, moramo pa vedeti, da gre za zbir tekstov, ki jih je izmed večjega in razpršenega korpusa tibetanske tradicije izbral ameriški teozof Walter Evans-Wentz (s pomočjo in naslanjajoč se na prevajanje in zlasti na avtoriteto lame Kazija Dawe Samdupe) v 20. letih 20. stoletja – arbitrarno je izbral tri tekste in jih poimenoval ‘Tibetanska knjiga mrtvih’, čeprav sta dva izmed njih v resnici namenjena živim (naprednim tantričnim mojstrom) in ne mrtvim (Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 117). Gre za izbrana besedila iz obsežnejšega cikla Karne Lingpe (z naslovom tib. *Kar gling zhi khro*, ‘Miroljubna in srdita božanstva’), *tertöna* (iskalca zakladov – skritih budističnih tekstov, ki naj bi jih skrili budistični mojstri za prihodnje generacije), ki je v 14. stoletju našel to besedilo, katerega naj bi napisal in skrili Padmasambhava v 8. stoletju.

30 *Bardo Thödol*, 111.

rodi v peklju.³¹ Čustveno stanje ob smrti lahko nadkrili vpliv (ne)krepostnih dejanj v življenju – četudi je pokojnik vse življenje preživel krepostno, lahko negativno čustveno stanje in naravnost povzročita, da se bo rodil v neugodnih okoliščinah, in seveda obratno.³² To pa zopet kaže na posebno moč, ki jo ima trenutek smrti. A kljub tej moči, ki jo vsebuje čustveno stanje, še vedno obstaja povezava med njim in moralo (zakonom karme); pozitivno stanje uma ob smrti namreč pomeni, da bo preteklo dobro dejanje služilo kot vzrok novemu rojstvu, negativno stanje pa se bo naslonilo na slabo preteklo dejanje in tako vplivalo na neugodno rojstvo.³³

Vmesnih stanj, tj. bardov, je v celoti šest, a ti, ki se neposredno dotikajo časa smrti, so trije: bardo trenutka smrti – čikhaj bardo (tib. *'chi ka'i bar do*), bardo realnosti – čönjid bardo (tib. *chös nyi bar do*) in bardo obstoja – sidpa bardo (tib. *srid pa'i bar do*). Možnosti za osvoboditev je veliko, a te se zmanjšujejo z vstopanjem v globlje predele bardov. Tudi povsem na koncu, tik pred vnovičnim rojstvom, teksti še vedno obljublajo možnost osvoboditve, a ta je zelo malo verjetna za večino ljudi; njim ostane zlasti trud za izbiro boljšega mesta ponovnega rojstva.

Za prepoznavanje bardov in samega dogajanja v njih ter za uspešno doseglo osvoboditve je potrebna predhodna vseživljenjska praksa. »Tistim, ki jih je učitelj še v življenju soočil [z resničnostjo], a je kljub temu niso dodobra spoznali, ne bo uspelo, da sami od sebe dokončno prepoznajo *Bardo*. Učitelj ali brat v veri bosta morala odločno vplivati na takšno osebo.«³⁴ Gre torej za prepoznavanje resničnosti, ki je praznina (skrt. *śūnyatā*, tib. *stong pa nyid*). Tisti, ki je to modrost usvojil (ne le intelektualno teoretsko, temveč ponotranjeno in doživeto skozi meditacijo) že v času življenja, bo tudi podobe in prikazni v bardu lažje prepoznal kot prazne.³⁵ Pri tem pa umirajočemu pomaga učitelj ali nekdo, ki je izveden v teh zadevah (v zgornjem slovenskem prevodu ‚brat v veri‘), in sicer s prebiranjem navodil o ravnanjih v bardu, da ga spomni in vzpodbuja k pravemu delovanju. Tudi če oseba v življenju ni prakticirala meditacije in si je nabrala slabo karmo, bo s poslušanjem teksta vseeno lahko dosegla osvoboditev, ali pa vsaj (kar je bolj verjetno) bolj oportuno vnovično rojstvo.

Prva in največja priložnost za uvid v praznino in s tem priložnost za osvoboditev je prepoznavanje t. i. čiste luči uma. V procesu umiranja po verjetju vadžrajanskega budizma pride do razpada posameznih elementov (zemlje v vodo, vode v ogenj,

31 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 139.

32 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 348.

33 Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 35–36.

34 *Bardo Thödol*, 116.

35 Coberly in Shapiro, »Death and Dying in the Tibetan Buddhist Tradition«, 11.

ognja v veter in vetra v zavest³⁶), do razpustitve grobih zavesti in vznika subtilnih zavesti, kar je velika in redka priložnost za kultivacijo na subtilnejši ravni, ki je tekom življenja težje dosegljiva. A mnoge ljudi na tej točki zagrabi strah pred razpadom in izgubo jaza³⁷ in tako izgubijo to dragoceno priložnost. Zato je tako pomembna predhodna vseživljenjska kultivacija.³⁸ »Pridobivanje izkušenj v življenju je zelo pomembno: tisti, ki so že [tedaj] prepoznali [resnično naravo] svojega bitja in si tako pridobili nekaj izkušenj, si v času *Barda* Trenutka Smrti, ko se Čista Luč zazori, zagotove silno moč.«³⁹ Tisti z malo izkušnjami pa, kot opozarjajo mojstri, imajo zelo malo možnosti: »[...] držati Luč, četudi za kratek čas, je izjemno težko; in ne biti zmeden zaradi begajočih in strašljivih podob barda ter jih hkrati uporabiti kot sredstvo za povečanje lastne predanosti je še težje.«⁴⁰ Po drugi strani pa lahko tisti, ki prepoznajo čisto luč uma, takoj dosežejo osvoboditev: »Prepoznati praznino svojega lastnega razuma za budstvo in jo opazovati kot svojo lastno zavest, pomeni obdržati sebe [v stanju] božanskega uma Bude. [...] In nadalje bo to povzročilo, da se bo gola zavest prepoznala kot Čista Luč, in končno [tako], prepoznavajoč samega sebe se bo človeško bitje trajno združilo z *Dharma kajo* in Osvoboditev bo zagotovljena.«⁴¹ Čas, prebit v bardu, je tako različen, lahko traja od nekaj trenutkov (za tiste najbolj usposobljene mojstre, ki takoj prepoznajo čisto luč) do največ 49 dni.

Stanje čiste luči je najbolj elementarno in naravno stanje uma, ki se pojavi tik pred spanjem, ob prebujanju, pred padcem v nezavest, ob orgazmu in ob trenutku smrti (nekateri jogiji (skrt. *yogi*) pa lahko namerno manifestirajo čisto luč kot tantrično božanstvo v jogijski stopnji generiranja,⁴² kar bomo še na kratko osvetlili v

36 Ko se razgradi element vetra (in preneha dihanje), po definiciji zahodne medicine nastopi klinična smrt, po tibetanskem verovanju pa lahko zavest (natančneje rečeno vladajoče načelo zavesti) ostane v telesu še tri dni ali celo več. Uničenje telesa, preden je zavest zares odšla, je tako primerljivo z umorom (Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 134). Najbolj napredni meditirajoči pa lahko v tem času, preden se razgradi še zavest, vztrajajo v posebni meditaciji, imenovani *tukdam*, tudi več tednov. To je stanje, prosto vseh mentalnih zablod, v katerem meditirajoči izkūša čisto luč smrti in s tem doseže osvoboditev (prav tam, 131), kar bomo še podrobneje obravnavali.

37 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 337.

38 To je kakršnokoli udejstvovanje na poti budistične kultivacije, še posebej pa so pomembne simulacije lastne smrti, ki jih meditirajoči doseže v posebni tantrični meditaciji, pri kateri se nauči nadzora nad vetrovi (skrt. *prāna*) in simulira razgradnjo zavesti do najsubtilnejše ravni, vse do čiste luči zavesti (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 285). Enaka razgradnja grobih oblik zavesti in odkrivanje subtilnih zavesti se zgodi ob smrti, le da takrat seveda neprostovoljno.

39 *Bardo Thödol*, 169.

40 Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 108.

41 *Bardo Thödol*, 114. Dharmakaja (skrt. *dharmakāya*, 'telo resnice') je eno izmed treh »teles« prebujenega bitja (buddhe), in sicer je stanje brez oblike, onkraj časa in prostora, je neodvisna podlaga vseh fenomenov (Zivkovic, *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism*, 113).

42 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 343.

zadnjem poglavju). Je stanje Buddhovega uma, s katerim buddhe (skrt. *buddha*, ‚prebujeni‘) vse pojave direktno in nedualistično (brez ločevanja objekt-subjekt) zaznavajo kot unijo praznine in sijanja.⁴³ Čista luč tako razkrije »pravo naravo« uma: je prazen kot vsi drugi fenomeni in ima potencial budstva – tako v mahajanskem kot vadžrajanskem budizmu prebujeno stanje ni nekaj novega, kar bi človek pridobil izven sebe, temveč je odkritje naravnega stanja uma, tj. Buddhove narave (skrt. *tathāgatagarbha*), ki je tekom življenja zaradi navezanosti, želja, jeze, sovraštva, nevednosti in zablode zakrito.⁴⁴ Ali kot pravi Chökyi Nyima Rinpoche: »[V]sa čuteča bitja smo buddhe, vendar je to dejstvo zastrto z našimi začasnimi zatemnitvami. Ko odstranimo ta zastrtja, smo dejanske buddhe. Ko med procesom smrti pride do vrzeli v naši dualistični fiksaciji, potem so vse različne manifestacije naše Buddhove narave izkušane razkrite.«⁴⁵

Prepoznavanje čiste luči je torej bistvenega pomena, za ta spoznavni moment pa se včasih zdi, da je celo višji od moralnega, saj ima namreč čista luč moč izničiti vpliv karme: »Kot sončevi žarki na primer razženejo temino, tako Čista Luč na Stezi razblini moč karme.«⁴⁶ Zmožnost prepoznavanja praznine vodi do osvoboditve tudi, če je zla karma veliko večja od dobre: »Naj bo še tako silna zla karma in še tako šibka preostala karma, se ne more zgoditi, da bi Osvoboditev ne bila dosežena, [samo če je človek zmožen prepoznavanja].«⁴⁷

Prva čista luč je videna ob trenutku smrti, druga hip po smrti (oboje je še del ciklaj barda) in tretja v čönjid bardu, kjer pa se umrlemu začnejo prikazovati karmične utvare lastnega uma, kar vodi do tega, da je pravilno prepoznavanje težje.⁴⁸ V čönjid bardu se osebi začnejo prikazovati mir in srd prinašajoča božanstva, kar je nova priložnost, da prepozna praznost teh podob oz. to, da so le projekcije lastnega uma: »[...] naj prepoznavam vsakršna [videnja], ki se pojavljajo kot odbleski moje zavesti; naj jih spoznavam, da so takšne narave, kot so prividi v Bardu: ko imam v tem odločilnem trenutku [možnost], da dosežem veliki cilj, naj se ne bojim trum mir in srd prinašajočih [božanstev], svojih lastnih miselnih podob.«⁴⁹

43 Prav tam, 287.

44 Z mahajano se tudi nirvana začne dojemati drugače kot v predhodnih šolah budizma, in sicer ne več kot ugasnitev zavesti, temveč kot njeno izčiščenje (Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 44).

45 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 344.

46 *Bardo Thödol*, 117.

47 Prav tam, 168.

48 Prva čista luč je neomadeževana, drugotna čista luč v nižjih stanjih barda pa je onesnažena s karmičnimi madeži (Svetina, v: *Bardo Thödol*, 232).

49 *Bardo Thödol*, 123.

Mir (1.–7. dan) in srd prinašajoča božanstva (8.–14. dan) so v tibetanskih tekstih natančno popisana za vsak dan v bardu. Prav tako je opisana močna svetloba točno določenih barv, ki jo oddajajo (čeprav se opisi barv v različnih tekstih med seboj razlikujejo), saj je pomembno, da človeka ne zavede motna svetloba, ki na drugi strani prihaja iz posameznih sfer in ki ga premami, da se vrne v sansaro, in sicer z rojstvom v tej sferi, od koder prihaja svetloba (posebej privlačna je svetloba, ki prihaja iz človeškega sveta, saj vzbuja domotožje). Posameznik mora tako prenesti silno svetlobo, ki prihaja od posameznega božanstva, četudi ga ta plaši in je ne more gledati. Le tako bo prek združitve s tem božanstvom dosegel osvoboditev. Četudi se mogoče zdi, da so mir prinašajoča božanstva umrlemu bolj naklonjena in ob njih lažje doseže prepoznavanje praznine ter osvoboditev, imajo tudi srd prinašajoča božanstva svojo prednost, in sicer ravno strah,⁵⁰ ki ga vzbujajo v človeku: »[...] zaradi svitanja žarenj, [ki porajajo] strah, grozo in strahospoštovanje, je um zbrano čuječen in vsrediščen [...]«.»⁵¹ Strah se tako izrabi kot gorivo za kultivacijo, čeprav je v resnici neutemeljen: »Ker tvoje telo v resnici pripada Praznini, zatorej se ti ni treba bati. Tudi [telesa] Gospodarja Smrti izvirajo iz žarenja tvojega lastnega uma, niso snovna; praznina ne more raniti praznine.«⁵²

Pri vseh teh nalogah na človekovo zmožnost prepoznavanja vpliva njegova pretekla karma. Slaba karma povzroča pomračenost in s tem slabše zmožnosti prepoznavanja.⁵³ Tako vidimo, da čeprav gre v teh trenutkih barda za spoznavno nalogo prepoznavanja praznine, moralni pogoj vseeno vpliva na samo zmožnost prepoznavanja. Teksti o bardu opozarjajo tudi na ključnost »utelešenega« znanja⁵⁴ pred teoretskim: »Celo nekateri predstojniki samostanov [ali *bhikhuji*],⁵⁵ ki poznajo Nauk in so mojstri razpravljanj o nadčutnem, na tej stopnji zaidejo s poti in je ne prepoznajo in tako odtavajo v *samsaro*«.»⁵⁶ Teksti pa opozarjajo tudi na moč ezoteričnih naukov, s pomočjo katerih lahko še tako neugleden in nesposoben meditirajoči prepozna prikazni,

50 Tudi strah je namreč ena izmed treh legitimnih motivacij za odločitev za pot budistične kultivacije, poleg vere in sočutja (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 297). V tradiciji mahajane in s tem tudi vadžrajane sočutje sicer postane nujna in obvezna motivacija: vsakršno religijsko dejanje, ki je storjeno le za svojo korist, ne bo imelo pravega učinka (prav tam, 22).

51 *Bardo Thödol*, 150.

52 Prav tam, 166.

53 Prav tam, 129.

54 Budizem razlikuje med tremi vrstami modrosti: modrost, izhajajoča iz poslušanja, iz razmišljanja in iz meditiranja (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 75); le slednja pa je tista najvišja in najbolj učinkovita, saj gre za ponotranjeno, utelešeno modrost.

55 Pal. *bhikkhu* je oznaka za budističnega meniha.

56 *Bardo Thödol*, 150.

predstojniki samostanov in mojstri razpravljanj pa jih ne prepoznajo, ker niso prejeli posvečenih nauk!⁵⁷

Po štirinajstih dneh, če umirajoči ni dosegel osvoboditve, nastopi sidpa bardo, pri čemer si posameznik skuša zagotoviti bolj oportuno vnovično rojstvo – poleg tega pa je tudi tu še vedno mogoča osvoboditev. V sidpa bardu oseba dobi t. i. bardično telo, ki je telo želje, z vsemi njegovimi nagnjenji iz prejšnjega življenja. Ta jo seveda ovirajo pri pravilnem ravnanju. Šele tu pa se večina »navadnih« ljudi zave, da so mrtvi, saj vidijo poznano okolico in svoje bližnje, ki jih ne morejo priklicati.⁵⁸ Ob zavedanju smrti nastopi želja po pravem telesu in oseba lahko začne iskati telo, s čimer zapade v krog vnovičnih rojstev. V navodilih tekstov je navedeno, naj se upre tej želji in se osvobodi barda. V sidpa bardu se pokojniku prikažeta Mali beli bog, ki šteje posameznikova krepostna dela, in Mali črni zli duh, ki šteje njegova nekrepostna dela. Za obe božanstvi pa je rečeno, *da sta rojeni hkrati z umrlim*, se pravi da gre pri tem za povezavo človeka z božanskim, manifestacijo božanskega iz človekovega uma in za enotno naravo obojega kot praznega. Ta bogova kot sodnika pogledata v zrcalo karme, kjer se odslikava vsako krepostno in nekrepostno dejanje umrlega.⁵⁹

Zrcalo karme naj bi po eni interpretaciji predstavljalo spomin človeka, saj so tam najbolj dosledno zabeležena vsa njegova dela. Takšna interpretacija pa je skladna z budističnim verovanjem, da so vsa karmična semena shranjena v umu posameznika.⁶⁰ Zakon karme tako ni zunanji, tj. od človeka, preostalih bitij in od samega procesa postajanja ločen zakon, ki bi predstavljal objektivno kodificirana moralna pravila, ki so jim podvržena živa bitja. »Vsako dejanje povzroči skladno reakcijo, ki se zgodi samodejno. Ne zahteva nadzora, posredovanja ali spreminjanja katerekoli zunanje moči, in dokler ostajamo znotraj cikličnega obstoja, izvajamo dejanja (karma), ta pa neizogibno povzročajo skladne rezultate.«⁶¹ Že izvoren Buddhov nauk govori o tem, da je vsak posameznik sam svoj gospodar in da sta njegovo dožemanje sveta in pa osvoboditev odvisna le od njega samega. Tako gre tudi pri zakonu karme za vzročnost v notranjosti posameznika, in ne zunaj njega.⁶²

57 Prav tam, 151.

58 Prav tam, 180.

59 Prav tam, 184.

60 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 35.

61 Prav tam, 64.

62 Prav tam. Takšna interpretacija sicer vodi do moralnega relativizma, saj zanika objektivna moralna pravila, in ravno zato je že Buddha kot rešitev za to nevarnost zakoličil temeljne univerzalne budistične moralne zapovedi (in tudi nekatere bolj specifične, npr. meniška pravila, kršenje katerih prav tako povzroči slabo karmo (Samuel, *Introducing Tibetan Buddhism*, 115)), ki ostajajo sidrišče v budističnem moralnem univerzumu. Zelo poveden

Če se vrnemo k tekstom, ki umrlega vodijo po sidba bardu, je tu vredno omeniti še en element, ki prispeva k osvoboditvi. To je molitev oz. priprošnja k buddham (najpogosteje k Avalokitešvari (skrt. *Avalokiteśvara*)), ki bo privedla do zbranosti, ta pa bo prinesla prepoznanje praznine in osvoboditev.⁶³ A če se osebi tudi v tem primeru ne uspe osvoboditi, se začne kazati svitanje svetlob šestih sfer, najsvetlejša pa je tista, zavoljo katere se bo oseba zaradi svoje pretekle karme vnovično rodila.⁶⁴ Sedaj pride na vrsto preprečevanje vstopa v maternico: oseba si mora zamišljati, da se njeno zavetno božanstvo (tib. *yidam*) razblini v nič,⁶⁵ kar zopet simbolizira oz. priklicuje v spomin prepoznavanje vseh prikazni in pojavov (tudi pozitivnih!) kot praznih. Če tudi to ne deluje, ima oseba na voljo še pet postopkov »zapiranja materničnega vratu«, preden se ponovno rodi.

Ti postopki so: 1. spojitev z verigo dobre karme; 2. upreti se želji, da se oseba pridruži parom, ki se ljubijo (svojim novim staršem); 3. osredotočena odločitev, da oseba ne bo več sledila privlačnosti in odporu (»[...] če ti je usojeno roditi se kot moški, se bo nad teboj zasvitalo nagnjenje do matere in odpor do očeta, a če se ti je roditi kot ženska, se bo nagnjenje do očeta in odpor do matere, skupaj z naraščajočim čustvom ljubosumja [do enega ali drugega] zasvitalo nad teboj«⁶⁶); 4. prepoznavanje tega para (očeta in matere) in vseh prikazni v bardu za utvarne; 5. globokoumno premišljevanje nad čisto lučjo: »Vse snovi so moj lastni um; in ta um je praznina, je nerojen in nenehen. Tako globokoumno premišljujoč dovoli umu, da počiva v neustvarjenem [stanju], ki je takšno kot pretakanje vode v vodo. Umu je treba dovoliti njegovo spokojno miselno lego, v njegovem naravnem [ali nespremenjenem] stanju, čistem in trepetajočem.«⁶⁷

Če umrlemu noben izmed petih postopkov ne pomaga, je čas, da si izbere maternico za kar najbolj ugodno vnovično rojstvo (ali v čistem območju buddh ali skozi

primer tega je zgodba budističnega meniha Palgyija Dorjeja, ki je leta 842 ubil tibetanskega cesarja Langdharma, preganjalca budizma, ki je povzročil veliko gorja. Palgyi Dorje ga ni ubil zaradi svoje želje, temveč zaradi altruistične namere, da bi napravil korist velikemu številu ljudi, saj bi preprečil nadaljnja škodljiva dejanja nasilnega cesarja in trpljenje ljudi ter tako tudi prispeval k razširjanju budizma. Ta dogodek je še danes slavljen v nekaterih ritualnih plesih, ki jih prirejajo samostani, toda kljub tej pozitivni oznaki je bilo Palgyiju Dorjeju prepovedano predajati posvečenje učencem, saj je zagrešil umor, za katerega je bil podvržen posledicam slabe karme (prav tam, 109). Umor, kljub sočutni motivaciji zanj, je vseeno ohranil svojo težo, saj predstavlja eno izmed univerzalnih in objektivnih moralnih prepovedi.

63 *Bardo Thödol*, 190.

64 Prav tam, 191.

65 Prav tam, 197.

66 Prav tam, 202.

67 Prav tam, 205.

nečista sansarična maternična vrata⁶⁸). To nekako označuje konec navodil o potovanjih skozi barde.

Omenili smo, da zaradi verovanja, da vladajoče načelo zavesti telesa ne zapusti takoj ob klinični smrti, obstaja zapoved, da se telesa ne sme uničiti, premikati oz. se ga kakorkoli dotikati, saj lahko to zmoti proces osvoboditve ali iskanja oportunega vnovičnega rojstva. Po nekaj dneh, ko je – po tantrični teoriji – pokojnik res mrtev, se izvede pogrebni obred; največkrat gre za že omenjeni nebesni pokop,⁶⁹ pri katerem se truplo v skladu z običaji umije, odišavi in razkosa ter ponudi ujedam, da ga pojedjo. S tem dejanjem radodarnosti in skrbi za živa bitja (kar poveča kopičenje zaslug⁷⁰) se tudi telo pošlje nazaj v življenjski krogotok, to pa se stori vsem na očeh, kar služi kot opomnik o minljivosti vseh živih bitij.⁷¹

Zelo pomembna vloga tibetanskih tekstov o smrti, o kateri npr. pišeta Goss in Klass, pa je vloga, s katero te vsebine služijo svojcem. Ti teksti, kot je npr. *Bardo Thödol*, in pa navsezadnje tudi vse sutre (skrt. *sūtra*), ki govorijo o smrti, so namenjeni temu, da jih posamezniki berejo tekom življenja v sklopu svoje duhovne kulture in da z njihovo pomočjo premišlujejo o (lastni) minljivosti. Za svojce ob smrti ljubljene osebe pa ti teksti pomenijo tolažbo in priložnost za lastno duhovno kultivacijo. Tako postane tudi žalovanje ob smrti bližnje osebe priložnost za kontemplacijo o minljivosti in s tem za duhovno napredovanje.⁷² Kako pa ti teksti nudijo tolažbo?

Navodila tekstov o smrti usmerjajo čustvovanje svojcev in jim dajejo občutek, da za pokojnika delajo nekaj dobrega. Prvo se kaže v tem, da ob pokojniku ne izražajo negativnih čustev, ki so posledica navezanosti in ki bi lahko zmotila njegovo pot skozi barde.⁷³ Za sprostitev teh negativnih čustev je določen specifičen čas in ponekod tudi posebni rituali. Zaradi pokojnikove dobrobiti in tudi dobrobiti svojcev pa se morajo čustva, kot sta npr. obžalovanje in jeza, spremeniti v žalost (žalost ne vsebuje nujno navezanosti, medtem ko obžalovanje jo) in v sočutje – sočutje do pokojnika in do vseh bitij, ki jih čaka smrt. Ta struktura čustvovanja in kanaliziranja ter transformacije čustev pomaga svojcem pri soočanju z izgubo, hkrati pa jim nalaga opravke,

68 Prav tam, 212.

69 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 349.

70 Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 154.

71 V Ladakhu pa ne izvajajo nebesnega pokopa, temveč truplo največkrat zažgejo. Pepel, ki ostane od trupla, raztrosijo v reko ali po gori kot daritev duhovom in božanstvom (Brauen, »Death Customs in Ladakh«, 326).

72 Goss in Klass, »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief«, 388.

73 Prav tam, 393.

za katere verjamejo, da bodo koristili pokojniku.⁷⁴ Družina pokojnika lahko namreč s tem, da stori veliko dobrih del (npr. razdajanje pokojnikovega premoženja revnim in samostanom),⁷⁵ poveča zasluge pokojniku in s tem ugodno vpliva na njegovo potovanje po bardih. A to mora narediti še preden pokojnik dospe do točke, ko mu Mali beli bog in Mali črni zli duh sodita za njegova (ne)krepostna dejanja.⁷⁶

Pomenljiv pa je poudarek, ki je v tem kontekstu dan na pomen sočutja: če posameznik nima sočutja, vključno s sočutjem do mrtvih, ne bo prepoznal čiste luči uma, ko bo sam na vrsti, da stopi na pot skozi barde.⁷⁷ Problematična čustva, ki izražajo navezanost in ki lahko škodujejo pokojnikovi duhovni poti, se morajo pretvoriti v sočutje do umrlega in v zavedanje minljivosti vsega, to pa oboje pomaga pri prepoznavanju čiste luči. Tako vidimo, da je krog sklenjen in da je pravzaprav vsakršna smrt v vadžrajanskem budizmu – lastna smrt, smrt svojca, smrt tujca, čigar razkosano telo je vsem na obeh, vizualizirana smrt – velika priložnost za duhovno izpopolnitev.

Pomembnost in edinstvenost soteriološke vloge obsmrtnih stanj v vadžrajanskem budizmu je tako očitna, opazili pa smo lahko tudi tesen preplet dveh pogojev za dosego osvoboditve v teh stanjih, in sicer moralnega in spoznavnega. Za slednjega, se pravi prepoznavanje praznine, se zdi, da večkrat pridobi na teži in skoraj izpodrine prvega, utelešenega v seštevku pretekle karme. Toda kaj je po verjetju vadžrajanskega budizma res močnejše? Določevanje pretekle karme ali pokojnikov pravilen odziv na bardične prikazni? Ali ne bi mogli reči, da je pravzaprav oboje, tako pokojnikova karma, se pravi zgodovina njegove (ne)moralnosti, kot tudi njegova spoznavna zmožnost, ki temelji na pokojnikovi zgodovini preteklih psihofizičnih vaj, namenjenih razumevanju praznine, posledica njegove osebnosti oz. njegovega delovanja? Oboje je odvisno predvsem od njega samega, kar nas vrne na izvorno Buddhovo misel o tem, da je osvoboditev odvisna zgolj od vsakega posameznika in njegovega truda.

Izpostaviti zgolj en pogoj in zanemariti drugega bi bilo v tem kontekstu napačno. Vidimo tudi, da sta pogoja zelo tesno prepletena oz. se stalno pogojujeta: čista luč lahko izniči moč karme, toda slaba karma (vključno s pomanjkanjem sočutja do mrtvih) povzroča omračitev in neprepoznavanje čiste luči!⁷⁸

74 V Ladakhu so družine, ki častijo isto božanstvo, povezane v poseben socialni sistem *pha-spin*, prek katerega si nudijo pomoč. Ko neki družini umre svojec, druge družine prevzamejo opravila v povezavi z organizacijo pogreba, vključno s pripravo trupla (Rizvi, *Ladakh*, 136). Pokojnikova družina se tako lahko odmakne v žalovanju, se bolj poglobi v čustvovanje in tudi ne »moti« pokojnika s svojimi negativnimi čustvi.

75 *Bardo Thödol*, 217.

76 Goss in Klass, »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief«, 390.

77 Prav tam, 392.

78 Edini zunanji vpliv izven tega prepleta je to, kar je priporočeno, da naredi družina umrlega za povečanje zaslug pokojnega.

3 Življenje jogija Milarepe kot ideal nevtralnega odnosa do smrti

Videli smo, da se vsa tri vrednotenja smrti v vadžrajanskem budizmu, negativno, nevtralnno in pozitivno, med seboj povezujejo oz. nadgrajujejo. Negativno vrednotenje smrti kot vir trpljenja in kot opomnik na minljivost vsega ter na nemožnost zadovoljitve želje je uporabljeno kot vzpodbuda za osebno kultivacijo, natančneje za odločitev za namero po osvoboditvi. Vrh te kultivacije je v nevtralnem odnosu do smrti, pri čemer meditirajoči do smrti ne čuti ne odpora ne želje. Nevtralnno vrednotenje smrti odslikava nenavezanost, modrost (pravo vednost) in nediferenciranje. Pozitivno vrednotenje (seveda ne na način želje), ki se najjasneje izpostavi ravno v vadžrajanskem budizmu, pa smrt dojema kot privilegirano mesto/čas/dogodek, pri čemer lahko meditirajoči s pravim trudom doseže osvoboditev.

Negativno vrednotenje, ki vedno pomeni vzpodbudo, in pa nevtralnno, razsvetljeno stanje indiferentnosti do smrti, sta zelo nazorno izpričana v življenju jogija Milarepe, enega izmed najpomembnejših tantričnih mojstrov vadžrajanskega budizma. Milarepa je bil učenec Marpe, ki je bil učenec Narope, ta pa je bil učenec Tilope, začetnika tradicije jogijev in tantričnih praks, znanih kot šest jog (tib. *na ro'i chos drug*), ki so postale temelj šole kagju in jih bomo na kratko omenili v naslednjem poglavju.

Kot pravi njegova hagiografija, je Milarepa v svoji mladosti s črno magijo ubil 35 ljudi. Nasilen odvzem življenja tako velikemu številu človeških bitij je na njem pustil velik karmični madež, negativne posledice katerega bi lahko odpravljal še številna prihodnja življenja. Zaradi strahu pred tem in želje, da bi se odrešil, pa se je Milarepa odločil, da bo skušal doseči osvoboditev v enem življenju, in sicer pod vodstvom Marpe.

Na neki točki svoje duhovne poti (ko je zapustil učitelja, je večinoma meditiral v osami v gorskih votlinah) je zašel v preskrajno askezo in s tem do roba smrti ter tako prekršil Buddhovo zapoved o srednji poti med prevelikim prepuščanjem strastem in prerigorozno askezo. Opomnil se je, da to ni prava pot, in odpečatil zvitek, ki mu ga je za primere, ko bo imel krizo tekom meditacije, dal učitelj Marpa. V sporočilu je pisalo, da mora jesti primerno, polnovredno hrano, in spoznal je, da meditacije ni mogel nadaljevati ravno zato, ker je bilo telo prešibko.⁷⁹ Ta izsek iz Milarepovega življenja nam torej sporoča, da je s telesom treba ravnati primerno in ga ne hirati ter imeti do njega brezbrizen odnos. Smrt in s tem konec življenja, ki je podlaga za

79 Heruka, *The Life of Milarepa*, 10, 147.

duhovno kultivacijo, že sama pride prehitro, zato je ne gre še po nepotrebnem vabiti. Tako je Milarepa zapel v eni izmed svojih pesmi:

Življenje je kratko in smrt udari brez opozorila –
medtem ko delam, da bi postal izpopolnjeni buddha,
nimam časa, da bi ga zapravljaj z nesmiselnim govorjenjem.⁸⁰

Zato je Milarepa svojega učitelja v bojazni, da bi umrl, preden bi usvojil budistični nauk, vprašal: »Kaj se bo zgodilo z menoj, če umrem, preden bi usvojil dharmo?«⁸¹ Marpa mu je zagotovil, da mu bo njegovo učenje, če bo le vztrajen, zagotovilo, da bo postal buddha, tj. prebujeni. Za Milarepo je bilo tako pomembno, da vsak trenutek svojega življenja izkoristi za meditacijo oz. napredovanje na poti k osvoboditvi, a ne le zase, temveč si prizadeva tudi k osvoboditvi vseh čutečih bitij. Vsaka druga dejavnost mu je bila odvečna, vsak trenutek, ki ni bil posvečen temu cilju, zapravljen. Ko so se mu oblačila, ki jih je nosil, že popolnoma strgala, je pomislil, da bi jih zašil in zakrpal z vrečo za moko, a tudi to se mu je zdelo potrata časa: »Če bi nocoj umrl, bi bilo šivanje tega nesmiselno. Bolje bi bilo meditirati.«⁸² Obžalovanja vredno se mu je zdelo to, da čuteča bitja umrejo, ne da bi vedela, da so buddhe, in to, da tista bitja, ki so si pridobila človeško obliko, umrejo brez dharme.⁸³

Za duhovno kultivacijo je torej treba izkoristiti vsak trenutek in tudi vsako nepriliko, vse »slabo«, kar se zgodi meditirajočemu – najsibo to vseprisotna nevarnost smrti ali bolezni, ki opominja na končnost življenja: »Za jogija bolezen v bistvu ni nič drugega kot navdih za duhovno prakso. Vse, kar se zgodi, mora sprejeti kot del poti, in brez izvajanja ritualov se mora soočiti celo z boleznijo ali smrtjo.«⁸⁴

Kratkost življenja in nenadnost smrti sta mogočni vzpodbudi za to, da se vsak trenutek izkoristi za dosego osvoboditve, a kot že rečeno, osvoboditev je tisto najvišje, pomembnejše tudi od življenja. Zato se je Milarepa zaobljubil, da bo ves svoj trud vložil v to, da doseže osvoboditev, četudi ga bodo poskusi stali življenja:

80 Prav tam, 141.

81 Prav tam, 55.

82 Prav tam, 138.

83 Prav tam, 109. Pomembno je še izpostaviti, da Milarepov nauk predstavlja pomemben mejnik v vadžrajanskem budizmu. Pred njim je bilo namreč bolj kot rojstvo v človeškem svetu cenjeno rojstvo v Buddhovi Čisti deželi, kjer naj bi bilo osvoboditev najlažje doseči (Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 115), Milarepa pa izpostavi opornost človeškega rojstva in trud za osvoboditev v enem človeškem življenju.

84 Heruka, *The Life of Milarepa*, 12, 188.

Dokler ne bom pridobil izjemnih izkušenj in spoznanj, ne bom sestopil s tega gorskega meditacijskega umika, da bi jedel zdrobljene ostanke hrane pogrebnih daritev, tudi če umrem od lakote; ne bom se spustil po obleko, tudi če umrem zaradi izpostavljenosti; ne bom se ukvarjal z lahkomiselnim razvedrilom ali motnjami, tudi če umrem od žalosti; ne bom se spustil po en odmerek zdravila, tudi če umrem zaradi bolezni. Ne da bi vsaj malo premaknil svoje telo proti zadevam tega življenja, bom dosegel budstvo s svojimi tremi vrati brez distrakcij.«⁸⁵

Milarepa s svojo vztrajnostjo in nepopustljivostjo, s katerima si je zagotovil osvoboditev in z njima hkrati hodil po robu prekršitve Buddhovega napotka o srednji poti, sporoča le to, da se ne boji smrti, saj jo je sprejel kot del življenja, in da ima duhovna praksa vedno in povsod prednost pred življenjem ali smrtjo: »Da bi uresničil svoje razumevanje teh stvari, bom omrtvičil svoje telo, se prikrajšal za hrano in obrzdal svoj um. Ko bom to napravil, bom izoblikoval svoje zaznavanje in prenesel celo možnost smrti, tako da bom, karkoli se zgodi, vse prepoznaval kot enakega okusa.«⁸⁶

Sintagma »vse enakega okusa« je pogosta v vadžrajanskem budizmu in izraža dožemanje na razsvetljeni, absolutni ravni, kjer ni razlike med posameznimi človeškimi delitvami, npr. med sansaro in nirvano ali med življenjem in smrtjo. Milarepa torej govori o nameri po doseganju te stopnje duhovne kulture, pri kateri ne bo več razlikoval med smrtjo in življenjem. »Znova in znova sem meditiral o tem in naslednjem življenju kot enakovrednem in pozabil na strah pred rojstvom in smrtjo.«⁸⁷

4 Pojmovanje smrti v puščavniški tradiciji in šoli kagju: meditacije o smrti kot pot v nirvano

Omenili smo že, da se je na smrt in njene edinstvene soteriološke priložnosti treba pripravljati že tekom življenja. Tilopa je osnoval šest jog (meditacijskih tehnik), ki so postale temelj kultivacijske prakse vadžrajanskih puščavnikov (večinoma so imenovane po Tilopovem učencu Naropi, tj. šest jog Narope, ker je Naropova razprava o njih daljša kot Tilopovi fragmenti in je pozneje postala temeljni meditacijski tekst v vadžrajanski tradiciji), hkrati pa tudi osrednje tehnike v šoli kagju. Te joge so: joga notranjega mističnega žara, iluzornega telesa, sanj, čiste luči, barda in prenosa

85 Prav tam, 133–134.

86 Prav tam, 91.

87 Prav tam, 178.

zavesti. Za konec si pogledjmo dve izmed jog, ki sta najtesneje povezani s soočanjem s smrtjo; to sta joga čiste luči in joga barda.

Šest jog se jogi uči in jih izvaja po vrstnem redu od prve do zadnje, saj predhodne tehnike šele omogočajo izvajanje naslednjih. Tako npr. prva joga – joga notranjega mističnega žara (tib. *gtum mo*) v fizičnem telesu prebudi subtilno telo in njegove energije, ki omogočajo urjenje v naslednjih jogah. Joga čiste luči (tib. *od gsal*) pa uri prepoznavanje čiste luči, za katero smo že omenili, da je najbolj elementarno in naravno stanje uma, stanje, ki se pojavi tik pred spanjem, ob prebujanju, pred padcem v nezavest, ob orgazmu ter ob trenutku smrti, in prepoznavanje katere v obsmrtnih in posmrtnih bardih je ključno za doseg osvoboditve. Čista luč je tako »zaznavana kot žareča praznina, praznina, iz katere izhajajo podobe in pojmi, vendar se [meditator] zaveda, da se ti ne razlikujejo od uma. So preprosto manifestacije ustvarjalne moči zavesti, zato razume, da same po sebi nimajo moči.«⁸⁸

Joga čiste luči se izvaja pred spancem, med njenim izvajanjem pa meditirajoči preide v spanje in v sanjanje, kjer namesto različnih podob zaznava čisto luč.⁸⁹ Jogi čiste luči in sanj sta tako komplementarni, prepoznavanje čiste luči v sanjah pa pomeni večjo lucidnost sanjanja in sposobnost vzdrževanja zavedanja ter s tem posledično večjo zmožnost prepoznavanja sanjskih podob kot praznih. Prakso joge čiste luči pa večji jogiji izvajajo tudi v času umiranja, da ostanejo budni,⁹⁰ kar je, kot smo že omenili, nujno za doseg soteriološkega potenciala, ki ga lahko prinesejo bardična stanja.

Naropa o jogi čiste luči zapiše takole: »Koraki, izvedeni v predhodni praksi za odstranitev vseh ovir in zbiranje vseh ugodnih pogojev za prepoznavanje Svetlobe, so enaki kot pri jogi sanj. Poleg tega bi moral jogi jesti dobro in hranljivo hrano, masirati svoje telo, živeti na zelo mirnem kraju.«⁹¹ Tudi tu vidimo, da je skrb za zadosti močno in sproščeno telo zelo pomembna, saj lahko le takšno telo dosega rezultate na poti kulture. Cilj joge čiste luči pa je, kot že omenjeno, urjenje v sposobnosti prepoznavanja čiste luči. Po Naropi se mora meditirajoči vprašati: »Ali lahko s svojim trenutnim Spoznanjem obvladam Luč Smrti, ko pride čas?« Če lahko obvlada Štiri Praznine Spanja, je lahko prepričan, da bo prepoznal Štiri Praznine v času smrti. Zanj je smrt zelo koristen korak na Poti.«⁹²

88 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 412.

89 Petek, *Na pragu prebujenja*, 308.

90 Prav tam, 309.

91 Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 94.

92 Prav tam, 101.

Peta joga, tj. joga barda (tib. *bar do*), se navezuje ravno na pomembnost usvojenosti sposobnosti prepoznavanja čiste luči in vseh pojavov kot praznih ter na prenos te sposobnosti iz budnih in sanjskih stanj tekom življenja v stanje barda. Uspešnost joge barda je, kot smo že omenili, tako odvisna od izurjenosti v jogah v času življenja.⁹³ Jogi pa lahko že tekom življenja vstopa v stanje barda, in sicer v tehnikah, ki jih izvaja tako v budnosti kot tudi v sanjah ter tako »vadi« za edinstven čas resnične smrti in posmrtnih stanj. Omenili smo že prakso vizualizacije lastne smrti, kjer meditator simulira proces umiranja, torej razgradnjo grobih plasti zavesti in vznik subtilnih, da dospe do poslednje narave uma – čiste luči. Do istega cilja pa je možno prispeti tudi z manifestiranjem čiste luči kot tantričnega božanstva v jogijski stopnji generiranja.

Če je meditirajoči uspešen in v bardu prepozna čisto luč, lahko doseže osvoboditev, kot smo že mnogokrat omenili, po Naropi pa to pomeni, da lahko doseže vsa tri Buddhova telesa (skrt. *trikāya*), in sicer telo resnice (skrt. *dharmakāya*) ob času smrti, telo izkustvenih užitkov (skrt. *saṃbhogakāya*) v bardu in emanacijsko telo (skrt. *nirmāṇakāya*) ob vnovičnem rojstvu.⁹⁴

*

Vadžrajanski budizem je bogato nahajališče raznolikih pristopov, vrednoten in odnosov do minljivosti, smrti in premen življenja. Omenili smo nekatere poglobitve tehnike, ki človeka tekom življenja pripravljajo ne le na soteriološke priložnosti obsmrtnih stanj, temveč vsekakor tudi na samo dejstvo smrti – na zadnjo spremeno tega življenja in s tem na (skorajšnji) konec vsega delovanja, tako posvetnega kot religioznega. Videli smo, da gre pogosto za tesen preplet med življenjem in smrtjo, med živimi in umirajočimi. Živi se pripravljajo na smrt z branjem tekstov, ki so namenjeni umirajočim, živi simulirajo smrt in se urijo, da ko pride, jo bodo znali sprejeti brez odpora in z mirnim umom, umirajočim pa z navodili pomagajo živi in skrbijo za njihov blagor, hkrati pa je smrt svojca tudi za žive priložnost za duhovno napredovanje pri sprejemanju smrti. Mogoče se nam lahko ta »platonistična« vseživljenjska priprava na smrt in neprenehin in nezastrt stik z umiranjem zdi morbiden in nevzpodbuden, toda videli smo, da so učinki teh praks pravzaprav ravno nasprotni. V prvi vrsti gre za afirmacijo neizbežne minljivosti vseh pojavov, predvsem pa končnosti sebe in drugih, za afirmacijo naravne celote življenja-smrti, za sprejemanje nikoli ustavljivega postajanja, v katerem se ne gre oklepiti tistega, kar

93 Petek, *Na pragu prebujenja*, 309.

94 Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 111.

v vsakem primeru spolzi skozi prste. Spolzi pa lahko nežno ali na silo, odide lahko pričakovano in občudovano, ali pa boleče in polno obžalovanja. Tudi če nismo blizu duhovni veličini Milarepe, pa nam vadžrajanski budizem lahko ponudi pomembno teoretsko-praktično perspektivo za bolj afirmativen odnos do tega neustavljivega in včasih vsekakor grozljivega polzenja.

Bibliografija

- Brauen, Martin. »Death Customs in Ladakh«. *Kailash* 9, št. 4 (1982): 319–332.
- Chang, Garma C. C. *The Six Yogas of Naropa and Teachings on Mahamudra*. Ithaca: Snow Lion Publications, 1986.
- Coberly, Margaret, in S. I. Shapiro. »Death and Dying in the Tibetan Buddhist Tradition«. *International Journal of Transpersonal Studies* 3, št. 12 (1993): 1–32.
- Goss, Robert E., in Dennis Klass. »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief: The Bardo Thodol for the Dying and the Grieving«. *Death Studies* 4, št. 21 (1997): 377–395.
- Heruka, Tsangnyön. *The Life of Milarepa*. London: Penguin Books, 2010.
- Lopez Jr., Donald S. *The Tibetan Book of the Dead: A Biography*. Princeton in Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Namdul, Tenzin. »Re-Examining Death: Doors to Resilience and Wellbeing in Tibetan Buddhist Practice«. *Religions* 552, št. 12 (2021): 1–21.
- Nichols, Shaun, Nina Strohminger, Arun Rai in Jay Garfield. »Death and the Self«. *Cognitive Science* 1, št. 42 (2018): 314–332.
- Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Beletrina, 2022.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Družina, 1997.
- Powers, John. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion Publications, 2007.
- Prude, Alyson. »Death in Tibetan Buddhism«. V: *Death and Dying. An Exercise in Comparative Philosophy of Religion*, ur. Knepper, Timothy D., Lucy Bregman in Mary Gottschalk, 125–142. Cham: Springer, 2019.
- Rizvi, Janet. *Ladakh. Crossroads of High Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Samuel, Geoffrey. *Introducing Tibetan Buddhism*. New York: Routledge, 2012.
- Tibetanska knjiga mrtvih. Bardo Thödol ali Osvoboditev s poslušanjem na posmrtni ravni*. Prevod Ivo Svetina. Ljubljana: Karantanija, 2002.
- Tsomo, Karma Lekshe. »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«. *International Journal of Transpersonal Studies* 1, št. 20 (2001): 151–173.
- Zivkovic, Tanya. *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism. In-Between Bodies*. Abingdon: Routledge, 2014.

Izveček

Prispevek predstavi tri različna vrednotenja smrti v budizmu *vajrayāna*, negativnega, nevtralnega in pozitivnega. Pokaže, da je izvorno negativno vrednotenje venomer vzpodbuda za prakso, ki vodi k osvoboditvi iz cikla vnovičnih rojstev. Vrh kulture te prakse je v nevtralnem vrednotenju smrti, kjer gre za izgubo odpora do smrti in hkrati tudi za odsotnost želje po njej. Budizem *vajrayāna* pa je tudi bogato nahajališče pozitivnega vrednotenja smrti, pri čemer gre za priznanje edinstvenih soterioloških priložnosti, ki jih prinašajo obsmrtna in posmrtna stanja bardov. Prispevek razdeli te priložnosti predvsem skozi tekst *Bardo Thödol*, obravnava pa še različne meditacijske tehnike, ki se izvajajo tekom življenja in služijo kot priprava na dogodek smrti in njen soteriološki potencial. Na koncu prispevek na kratko predstavi nevtralnno vrednotenje smrti pri jogiju Milarepi, nadalje pa obravnava še dve izmed šestih jog Narope, ki sta osrednji v šoli *kagyū* in meditirajočega pripravljata na osvoboditvene priložnosti smrti.

Ključne besede: odnos do smrti, budizem *vajrayāna*, *Bardo Thödol*, čista luč, šola *kagyū*

O avtorju

Sebastijan Pešec je magister filozofije in diplomirani zgodovinar, trenutno pa dokončuje doktorski študij filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Je asistent raziskovalec na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in raziskovalec v projektu »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARiS) in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njegovo področje raziskovanja obsega budizem *vajrayāna*, šolo *kagyū*, daoizem, Nietzschejevo filozofijo, etiko, filozofsko antropologijo in filozofijo religije.

Abstract

Soteriological Potentials of Death in *Vajrayāna* Buddhism

The paper presents three different evaluations of death in *Vajrayāna* Buddhism, negative, neutral and positive. It shows that the originally negative valuation is always the stimulus for the practice that leads to liberation from the cycle of rebirth. The peak of the cultivation of this practice is in the neutral evaluation of death, which is about losing the aversion to death and at the same time the absence of the desire for it. *Vajrayāna* Buddhism is also a rich source of positive evaluations of death, which is a matter of recognising the unique soteriological opportunitiest brought about by the near-death and after-death states of the *bardos*. The paper discusses these opportunities primarily through the text *Bardo Thödol*, and also discusses various meditation techniques that are practiced during life and serve as preparation for the

event of death and its soteriological potential. At the end, the paper briefly presents the neutral evaluation of death by the *yogi* Milarepa, and then discusses two of the six *yogas* of Naropa, techniques central to the *Kagyū* school, which prepare the meditator for the liberating opportunities of death.

Keywords: attitude towards death, *Vajrayāna* Buddhism, *Bardo Thödol*, clear light, *Kagyū* school

Author

Sebastijan Pešec has a Master's in philosophy and a Bachelor's in history. He is currently completing his doctoral studies in philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. He is an assistant researcher at the Department of Philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana and a researcher on the project "Buddhism in the Himalayan Deserts: the Tradition of Yogis and Yoginis in Ladakh" (J6-50211), which is funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS) and is implemented under the auspices of the Faculty of Arts of the University of Ljubljana. His areas of research include *Vajrayāna* Buddhism, the *Kagyū* school, Daoism, philosophy of Nietzsche, ethics, philosophical anthropology and philosophy of religion.