



Den levende Buddha i Daḷadā Māligāva

Tilbedelse av Buddhas tannrelikvie på Sri Lanka



ANETTE CECILIE JOHANSON

Masteroppgave i religionshistorie

Program for kultur- og idéstudier | Institutt for kulturstudier og orientalske språk
Universitetet i Oslo | Høst 2006

Den levende Buddha i Daḷadā Māligāva

Tilbedelse av Buddhas tannrelikvie på Sri Lanka



ANETTE CECILIE JOHANSON

Masteroppgave i religionshistorie

Program for kultur- og idéstudier | Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo | Høst 2006

Summary

A relic is a corporal remain or an object which is worshipped because it has been in physical contact with a holy person. What is common to all relics is that they bring devotees in contact with holy people, even though they are dead. Relics are regarded as powerful and miraculous, and in addition they often legitimate the rulers of a country. It has been said that one of Buddha's teeth is kept in the Temple of the Tooth, Daḷadā Māligāva, in Kandy in Sri Lanka, and this tooth is said to make people feel the Buddha's presence. The tooth is also considered one of Buddhism's most important relics, because it has been in contact with Buddha's speeches. Furthermore, the tooth has been associated with old Sinhalese kings. *Den levende Buddha i Daḷadā Māligāva* deals with Sinhalese Buddhists' religious practice in the Temple of the Tooth. My problem at hand is to analyse *why* Sinhalese Buddhists travel to the Temple of the Tooth, and what they *experience* there. I describe who goes to the temple, how, when, and why.

I did field research for three months in Sri Lanka, observing and interviewing Sinhalese Buddhists visiting the temple. My assignment starts with an introduction, where I describe Sinhalese Buddhists' conceptions of pilgrimage, worship of relics and gods, and how to earn religious merit. Thereafter I present the most important official rituals connected to the Temple of the Tooth. I describe which rituals the pilgrims perform in the temple complex, and my main discussion focuses on what *motivates* the Sinhalese Buddhists to travel to the Temple of the Tooth. According to my study, the pilgrims are motivated mainly by four factors. The first motivation factor is salvation, *nirvana (nibbāna)* or rebirth in a better life. The other motivation factor is instrumental help in this lifetime, meaning that the pilgrims hope the rituals they perform will prevent bad things from happening, and promote good things. The third motivation factor is nationalistic, many pilgrims want to maintain and strengthen the Sinhalese cultural and religious traditions. These informants focus on the tooth's role in tradition and its relation to the royal power. This focus strengthens their national feeling. Sinhalese Buddhists believe that they are personally and nationally responsible for the protection of the Buddhist tradition, and therefore they must show their respect to the tooth relic. The pilgrims are also motivated by their desire to "experience the holy", as the tooth relic is said to be "the living Buddha". The pilgrimage is unique for every devotee, and each pilgrim is motivated by a different combination of factors. Exactly where the pilgrim worships in the temple complex, and at which time he/she visits, depend on the main motivation for visiting the Temple of the Tooth.

Sammendrag

En relikvie er en kroppsdell eller gjenstand som har vært i fysisk kontakt med hellige personer, og som er objekt for religiøs tilbedelse. Relikvier blir sett på som kraftfylte og mirakuløse, i tillegg legitimerer de ofte statsmakten. Felles for relikvier er at de formidler en nærhet til hellige personer selv om de er døde. Tannens tempel, Daḷadā Māligāva, i byen Kandy på Sri Lanka sies å oppbevare en av Buddhas tenner. Tempelet skaper dermed nærhet til ham. Tannrelikvien regnes også som en av buddhismens viktigste fordi tennene har vært nær alle Buddhas taler. Samtidig har tannen vært nært knyttet til tidligere singalesiske konger. *Den levende Buddha i Daḷadā Māligāva* handler om singalesiske buddhisters religiøse praksis i dette tempelet. Problemstillingen er *hvorfor* singalesiske buddhister drar hit, og hva de *opplever* her. Jeg beskriver hvem som går i tempelet, når, hvordan og hvorfor.

Jeg har vært på Sri Lanka i tre måneder og observert og intervjuet singalesiske buddhister som besøker Tannens tempel. Oppgaven inneholder først en introduksjon av singalesisk buddhistisk tankegang og syn på pilegrimsferd, relikvier, gudeverden og religiøs fortjeneste. Deretter fokuserer jeg på de viktigste offisielle ritualene knyttet til tempelet. Jeg beskriver så hvor pilegrimene beveger seg i tempelkomplekset og hvilke ritualer de utfører der. I hoveddelen diskuterer jeg hva som motiverer singalesiske buddhister til å besøke Tannens tempel. Pilegrimene motiveres hovedsakelig av fire faktorer. Den første motivasjonsfaktoren er frigjøring, enten i *nirvana (nibbāna)* eller gjenfødelse i et bedre liv. Den andre motivasjonsfaktoren er å få instrumentell hjelp i denne verden; pilegrimene håper ritualene som utføres vil avverge at onde ting skal skje og påvirke at gode ting skal skje. Den tredje motivasjonen er nasjonalistisk, de troende relaterer tannen til tradisjon og kongemakt for således å styrke nasjonalfølelsen. Singalesiske buddhister vektlegger at de har en personlig og nasjonal plikt til å beskytte den buddhistiske tradisjonen, og dette innebærer blant annet å vise respekt og ærbødighet til tannrelikvien. Pilegrimene motiveres også av at de ved å tilbe tannrelikvien får se det hellige; tannen er for de troende den levende Buddha.

Ikke alle pilegrimene har de samme opplevelsene eller oppfatningene av det hellige stedet. Én og samme person kan være motivert av alle faktorene, eller kun noen av dem. Hvor pilegrimen går i tempelkomplekset, og hvilket tidspunkt av året hun eller han besøker tempelet, er avgjørende for hvilken motivasjon som har størst betydning.

Forord

Da jeg tok emnet Buddhisme 2 ved Universitetet i Oslo våren 2004 holdt Iselin Frydenlund flere foredrag om buddhismen på Sri Lanka og om det hellige stedet Kataragama. Det var et interessant kurs som fokuserte på levende buddhisme. Jeg lærte blant annet mye om hvordan buddhistene på Sri Lanka integrerer religiøse forestillinger fra flere tradisjoner i sin religiøse praksis. Frydenlund kalte Sri Lanka ”India light”, og jeg har tidligere bodd i India der jeg likte meg godt. På bakgrunn av dette dro jeg på feltarbeid til Sri Lanka da jeg bestemte meg for å ta en mastergrad i religionshistorie.

Da jeg startet på universitetet tok jeg mellomfag i sosialantropologi, og jeg har etter dette vært fascinert av pilegrimsteori og teorier om stedskonstruksjon. Jeg ville derfor skrive om hellige steder på Sri Lanka. Som fersk masterstudent gapet jeg selvfølgelig bredt og ville sammenligne pilegrimsstedet Sri Pāda (Adam’s Peak) med stedet Kataragama. Hanna Havnevik tok deretter en telefon til Markus Aksland som tidligere har skrevet hovedfagsoppgave om Sri Pāda. Han rådet meg til å skrive om Tannens tempel i byen Kandy. Å velge *ett* sted som utgangspunkt for min masteroppgave var fruktbart for meg fordi jeg kunne bo der over tid. I tillegg gjorde tempelet i seg selv at oppgaven ble avgrenset. Mye litteratur om tempelet er tilgjengelig som hovedsakelig fokuserer på tannens historie, tempelets historie og de offisielle ritualene ved tempelet. I den opprinnelige prosjektskissen står det blant annet at jeg skulle fokusere på hvordan ritualene ved tempelet har endret seg over tid. I løpet av og i etterkant av feltarbeidet har jeg sett det som mer interessant å beskrive lekfolkets opplevelser i Tannens tempel. Mye nyere litteratur om Sri Lanka og media generelt fokuserer på den etniske konflikten på øya. Jeg dro derfor til Sri Lanka med forestillingen om at singaleserne som kom til Tannens tempel hovedsakelig var nasjonalistisk motivert, slik jeg blant annet hadde lest i “Pilgrimage and the Structure of Sinhalese Buddhism” av John Clifford Holt (1982). Jeg håper at du ved å lese min oppgave vil oppdage at mine antagelser var overdrevet.

Takk!

Jeg takker alle som har vært hjelpsomme og imøtekommende både her i Norge og på Sri Lanka i forbindelse med datainnsamlingen og skriveprosessen av masteroppgaven min. Jeg må gi en takk til Hanna Havnevik og Markus Aksland som anbefalte meg å skrive om Tannens tempel. Selvfølgelig har min veileder Havnevik også vært en viktig støtte under hele skriveprosessen. Egil Lothe har gitt meg meget gode litteraturtips og oppbyggende samtaler.

Nirmala Eidsgård skal ha takk for all sin oppmuntring, for å skaffe meg gode kontakter og et sted å bo i Kandy. Uten Mr. Dharmapriya hadde denne oppgaven ikke blitt som den har blitt. Hans velsignelse fungerte som min døråpner til tempelet. Han hadde også alltid tid til meg, enten på kontoret eller i sitt hjem i Hantana, selv om han hadde enormt mye å gjøre. En gang sovnet han til og med midt i en av våre samtaler fordi han var overarbeidet i forbindelse med festivalen. Jeg vil også takke alle mine informanter som sannsynligvis aldri kommer til å lese denne oppgaven. Sisira Vijesinghe fortjener en stor takk for sin enorme gjestfrihet og engasjement i mitt prosjekt. Sumana Ratnayake og hans kone Srimeka skylder jeg også en stor takk for deres imøtekommenhet. Professor Meegas Kumbara ga av sine kunnskaper til meg, og jeg har angret i ettertid på at jeg ikke benyttet meg mer av hans tid. Jeg står også i stor takknemlighetsgjeld til munkene Varakave Dhammaloka Nayakathera og Kulugammana Dhammarakkitha Thera som satte av flere timer til mine spørsmål. Kulugammana Dhammarakkitha Thera skal også ha takk for at han ga meg fine fotografier til oppgaven min. Jeg takker Iselin Frydenlund for gode tips og positive tilbakemeldinger. Vivi Hals var fantastisk og sa ja uten å nøle da hun ble bedt om å gjennomgå pāli-ordlisten min. Alle eventuelle feil og mangler i oppgaven er selvfølgelig mitt eget ansvar.

Ammā (mor) og *appacchi* (far) Herath i Hantana har gitt meg mye god mat under mitt opphold hos dem. Jeg må også takke Ranga, Shanti og Dinithi i underetasjen for at de ble mine venner de også. Uten Vijanta, Doro og Anjana hadde jeg ikke ledd så mye som jeg har gjort under mitt feltarbeid. Spesielt var det fint å ha Doro der som forstod min fortvilelse når asiatisk tidsperspektiv og kultur til tider var frustrerende. Vijanta har også vært flink til å svare på mine spørsmål på e-post i ettertid. Jeg må heller ikke glemme Ms. Ranjane Williams som var min tolk under oppholdet i Kandy. Jeg vil takke Margot som kom på besøk med et godt fotokamera og filmkamera i sekken. Uten disse tekniske hjelpemidlene ville det ikke ha blitt like fine bilder, og jeg ville ikke husket den daglige seremonien like godt. Dessuten var det fint å endelig ha en unnskyldning for å dra på stranda noen dager. Jeg vil også takke Nettverk for Asiastudier, ledet av Harald Bockman, for en fin kurshelg som ga inspirasjon. Jeg vil takke alle medstudenter på lesesalen for trøst og hjelp. Sølve Skagen trådte støttende til da jeg beklaget meg over at ingen ville lese oppgaven min. Det samme skal Guro Braathen ha takk for, hun leste hele oppgaven mens pennen sprutet. Siril Houge Thiis, Elise Skarsaune, Kari Lund og jeg hadde en hyggelig og lærerik kollokvie i solen i juni. Mari Grova Opedal har vært meget god å ha, spesielt etter at hun selv gjorde feltarbeid på Sri Lanka. Trine Gartha Larsen takkes for at hun brukte sine engelskkunnskaper på sammendraget mitt. Takk til Kathrine Strømsnes for at hun tok seg tid til å designe forsiden

min. Til slutt vil jeg takke kjæresten min og familien min for støtte og oppmuntring det siste året. Mamma og lillesøster må stå til rette for alle kommafeil, som jeg selvfølgelig nå regner med det er ytterst få av.

Valg av termer og skrivemåte

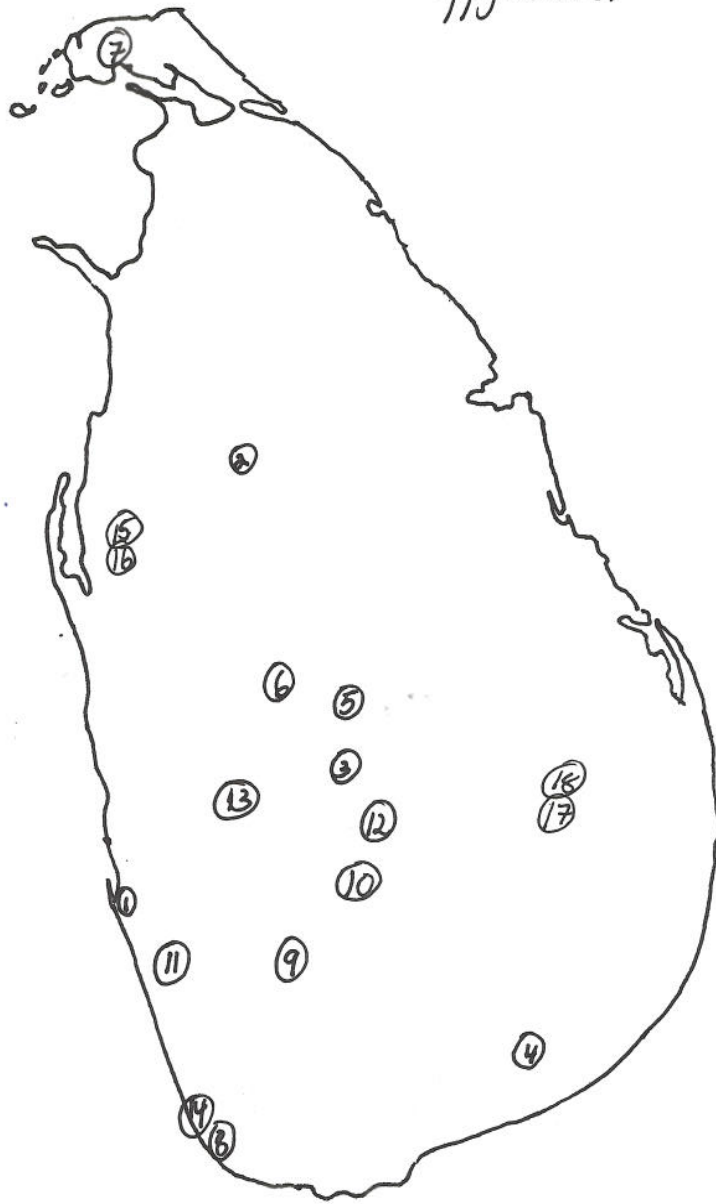
Jeg leser ikke pāli, så når jeg diskuterer buddhismens skriftlige legitimering av tannkulten i Daḷadā Māligāva bruker jeg engelske oversettelser og/eller andre forskeres tolkning av disse. De fleste intervjuene mine er utført ved hjelp av tolk eller på engelsk. Direkte sitater fra mine informanter skrives på engelsk slik jeg husker dem sagt eller oversatt. Jeg har hovedsakelig valgt å skrive buddhistiske kategorier på pāli, men jeg bruker også mange singalesiske ord og uttrykk i oppgaven, og disse gjengis fonetisk ved hjelp av det latinske alfabetet og med diakritiske tegn. De singalesiske tekniske termene er skrevet i kursiv, det samme gjelder pāli-termene. Stedsnavn, egennavn og titler skrives ikke i kursiv. Stedsnavn på Sri Lanka er som regel *ikke* skrevet med diakritiske tegn i oppgaven. Singalesiske kongsnavn blir skrevet på mange ulike måter både av lokale singalesere og i forskningslitteraturen. Etersom jeg ikke har studert indiske språk har jeg rådført meg med Vivi Hals som er hjelpelærer i indologi ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo. Hun har gått gjennom alle pāli- og sanskrit-termene jeg har brukt i oppgaven, og hun har korrigert ordlisten bak i oppgaven. Jeg bruker for det meste entallsformen på termer på pāli og singalesisk, men har tilføyet norske endelser i bestemt form og flertall, og disse endelsene er ikke kursivert. For eksempel skriver jeg *basnāyaka nilameene* (lekmannsadministrator for et tempel) i stedet for *basnāyaka nilamevaru*. De fleste begrepene forklares første gang jeg nevner dem, enten i teksten eller i fotnoter. Jeg henviser også leseren til ordlisten bakerst i oppgaven. Jeg bruker tre forkortelser i oppgaven, *Mhv* står for *Mahāvamsa* og *Mpns* står for *Mahāparinibbānasutta*. De gangene jeg refererer direkte til *Dāthāvamsa* bruker jeg den engelske oversettelsen av Bimala Charan Law fra 1925, og jeg skriver kapittel og vers slik: *Dv 2, 52*.



Det aller helligste i hovedtemplet der tannrelikvien ligger beskyttet i syv gull beholdere (*karaṇḍuvaer*). Konger, dronninger og andre rike menn og kvinner har dedikert gull og smykker som henger rundt beholderen. Ved siden av står beholderen som brukes i prosesjoner. (Bildet er tatt av Kulugamma Dhammarakkitha Theras assistent).

1 cm = 28,5 km

Kartet er omtrentlig. laget for å illustrere hvor på øya vi finner flere av de stedene som blir nevnt i oppgaven.



- ① = Colombo
- ② = Anurādhapura
- ③ = Kandy
- ④ = Kataragama
- ⑤ = Mātale
- ⑥ = Kurunegula
- ⑦ = Jaffna
- ⑧ = Galle
- ⑨ = Ratnapura
- ⑩ = Nuwara Eliya
- ⑪ = Bandaragama

- ⑫ = Padliya Pelella
- ⑬ = Kegalle
- ⑭ = Hikkaduwa
- ⑮ = Kiribbanwewa
- ⑯ = Meewellava
- ⑰ = Udatambana
- ⑱ = Embilipitiya

Dikt tilegnet de fire tannrelikviene

*Ekā pi dāthā Tidivehi pūjitā, ekā pana Gandhāra-pure mahīyati,
Kālinga-ranno vijite pun ekaṃ, ekaṃ puna nāga-rāja mahanti.
Tass' eva tejena ayaṃ vasundharā āyāga-seṭṭhehi mahī alaṃkatā.
Evam imaṃ cakkhumato sarīraṃ susakkataṃ sakkatasakkatehi.
Devinda-nāginda-narinda-pūjito manussa-seṭṭhehi that'eva pūjito
Taṃ vandatha pañjalikā bhavitā, Buddho have kappasatehi dullabho ti.*

One eye-tooth is worshiped in the Tāvātimsa heaven,
one is honoured in Gandhāra's city as well,
One more in the real of the Kālinga king,
still another the serpent-kings honor.
Through their radiance this wealth-bearing earth
is adorned with noblest offerings.
Thus are the relics of the Vision-possessed One
well-honored by those who are honoured;
He is worshiped thus by humankind's noblest –
by god-king, serpent-king, human-king.
Revere him with hands clasped before you;
hard to meet indeed, through hundreds of eons,
is an Enlightened One.

Fra Kevin Trainors (1997: 121)
gjengivelse og oversettelse av
Dīghanikāya 2.167-168

Innholdsliste

SUMMARY	I
SAMMENDRAG	II
FORORD	III
VALG AV TERMER OG SKRIVEMÅTE	VI
DIKT TILEGNET DE FIRE TANNRELIKVIENE	VII
<u>KAPITTEL 1: DAḶADĀ MĀLIGĀVA, ET SINGALESISK BUDDHISTISK PILEGRIMSSTED</u>	1
Innledning	1
Problemstilling	2
Avgrensning	2
Tidligere forskning	2
Pilegrimsferd i theravāda-buddhismen	3
Oppgavens inndeling	4
<u>KAPITTEL 2: TEORI OG METODE</u>	6
Teori	6
Det religiøse menneskets opplevelse av det hellige	6
Stor og liten tradisjon	7
Nibbanisk, kammatisk og ondtavvergende buddhisme	8
Pilegrimsferd	8
Refleksjon over beskrivelsen av ”de andre”	9
Metode	10
Feltarbeid og materiale	11
Intervjuer og valg av informanter	12
Intervjuer med og uten tolk	13
Etikk og anonymisering	14
<u>KAPITTEL 3: HISTORISK OG RELIGIØS BAKGRUNN</u>	17
Singalesisk buddhisme	17
Gudehierarkiets struktur	18
Buddhismen skal ha kommet fra India ifølge Buddhas profeti	20
Protestantisk buddhisme	20
Religiøs og etnisk pluralisme på Sri Lanka	22
Nasjonalisme	23
<u>KAPITTEL 4: DAḶADĀ MĀLIGĀVAS KONTEKST</u>	25

Kandy	25
Relikvietradisjonen	26
Tannens historie	29
<u>KAPITTEL 5: DE OFFISIELLE RITUALENE I DAḶADĀ MĀLIGĀVA</u>	35
Tannens tempel anno 2005	35
Tre daglige seremonier	36
Onsdagsritualet	38
Årlige ritualer	39
Kandy Āsaḷa perahāra	39
Andre offentlige begivenheter ved Tannens tempel	42
Innsettelsen av ny lekmannsadministrator for Tannens tempel i 2005	42
<u>KAPITTEL 6: TANKULTEN FRA ET LEKMANNSPERSPEKTIV</u>	45
Lekfolkets tilbedelsespraksis i Tannens tempel	45
Blomsterofringer	46
Kroppslige gester	47
Meditasjon	47
Resitasjon	47
Matofringer	49
<i>Pūjā</i>	50
Donasjoner	51
Andre tilbedelse- og ofringspraksiser	53
Babyritualet	53
Onsdagsritualet	56
Beboerne på pilegrimspensjonatet og deres ofringspraksis	57
Den spesielle matofringen <i>amutu multān</i>	59
Pilegrimsreisens forberedelser	60
Det aller helligste	62
Før hjemreisen holdes en siste seremoni i almissesalen	65
Tilskuerne til Kandy Āsaḷa perahāra	67
Kandy er kun ett av flere stoppesteder på en pilgrimsrundtur (<i>vataḷandanāva</i>)	70
<u>KAPITTEL 7: HVORFOR SINGALESISKE BUDDHISTER BESØKER TANNENS TEMPEL</u>	71
Klassifisering av pilegrimsferder	71
Pilegrimene motiveres av frigjøring	73
<i>Nibbāna</i> som det ultimale mål	73
Kammatiske frelsesteori, gjenfødelse i et bedre liv	75
Instrumentell motivasjon	76
”Kontraktritualer”, et løfte gjort til Buddha	77
Plikt	79
Tannens kraft kan tas med hjem	79

<i>Lokika og lokuttara</i>	81
”If you have a problem why not chose the best possible?”	82
”To protect the places gives protection”	82
Nasjonalistisk orientering	83
Å beskytte tannrelikvien er å beskytte den singalesiske buddhismen	83
”Other places have many ruins to see, but this is for worship”	85
Tid og sted bestemmer motivasjonen	85
Andre motivasjonsfaktorer	87
Tannen symboliserer Buddhas ord	87
Tannen som <i>hierofani</i>	88
Skriflige kilder legitimerer tannen som <i>hierofani</i>	90
Tannens kraft kommuniserer med denne verden	91
<u>KAPITTEL 8: FRIHET, FELLESSKAP OG EGALITARISME</u>	93
Perspektiver på pilegrimsferd	93
Frihet	94
Felleskap	95
Hengivelsespraksisen viser og bekrefter statusforskjeller	97
Kollektiv hellig tid og individuell hellig tid	99
<u>KAPITTEL 9: AVSLUTNING</u>	101
VEDLEGG	103
ORDLISTE	113
LITTERATURLISTE	117
ELEKTRONISKE KILDER	124
FOTOGRAFIER	124

Daḷadā Māligāva, et singalesisk buddhistisk pilegrimssted

Innledning

De fleste religiøse tradisjoner har spesielle steder som for de troende oppleves å ha særlig betydning eller besitter en spesiell kraft. Vi kaller disse stedene hellige steder. Det kan være vanskelig å definere hva som gjør et sted hellig ettersom begrepet 'hellig' er vanskelig å definere. Generelt kan vi likevel si at hellige steder har ritualer, myter, historiske eller overnaturlige hendelser og tradisjon knyttet til seg. I det hellige stedet reaktualiseres ofte viktige hendelser i en mytisk eller virkelig fortid, og slik stadfestes vesentlige trekk ved den religiøse tro og det religiøse fellesskap. Jeg skal ikke diskutere om det er stedene i seg selv, eller ritualene som utføres der, som definerer steders 'hellighet'. Tema for denne oppgaven er et hellig sted for buddhister på Sri Lanka, Daḷadā Māligāva. Daḷadā Māligāva betyr direkte oversatt 'Tannens palass', og det ble bygget for å beskytte Buddhas hjørnetann som det sies ble smuglet til Kandy på 300-tallet. Tannen regnes for å være en av buddhismens viktigste relikvier. En relikvie er en kroppsdel eller gjenstand som har vært i fysisk kontakt med hellige personer og som er gjenstand for religiøs tilbedelse. Ofte blir relikvier sett på som kraftfylte og mirakuløse, i tillegg til at de ofte legitimerer statsmakten. Felles for relikvier er at de formidler en nærhet til hellige personer selv om de er døde (Kværne og Vogt 2002: 312-313). Viktig for Tannens tempel er at stedet både bekrefter et religiøst fellesskap og et etnisk singalesisk fellesskap.

John Clifford Holt (1996: 92) deler forskning på buddhismen inn i to kategorier. Den første kategorien fokuserer på hva folk tror Buddha har *tenkt*, mens den andre fokuserer på hva buddhister *gjør*. Hovedsakelig plasseres min oppgave i den siste kategorien. Jeg konsentrerer meg om praktisk singalesisk buddhisme utført i Daḷadā Māligāva i byen Kandy. Vestlige studier av buddhismen har lenge fokusert på buddhistisk filosofi, mens man i nyere forskning også er opptatt av buddhistisk praksis. Pilegrimsferd til steder som er tilknyttet Buddhas levninger er en svært viktig del av folkelig buddhistisk praksis i Sør- og Sørøst-Asia, og har vært viktig siden Buddhas død (Holt 1982; Trainor 1997). Holt (1982: 23) kaller dette 'sporkult' (*cult of traces*), og han hevder slike kulturer har vært og er svært vanlige i theravāda-buddhismen. Buddhistisk lære er delt i to hovedgrener kalt mahāyāna og theravāda. Theravāda-buddhismen betegner 'de eldstes lære'. Theravāda-buddhismen er den buddhismen vi hovedsakelig finner i Burma, Kambotsja, Sri Lanka, Laos og Thailand (Spiro 1971: 6).

Holt (1982) mener sporkulter har vært et hovedfokus for åndelig orientering for den folkelige tradisjonen i alle theravāda-buddhistiske land. Tilbedelse av relikvier handler om å vise ærbødighet til Buddha, vedlikeholde læren om Buddhas liv og lære og minnes religionens mester.

Problemstilling

Min hovedproblemstilling er *hvorfor* folk drar til Daḷadā Māligāva og hva de *opplever* der. Jeg fokuserer på den tro og praksis som blir utført av singalesiske buddhister i Daḷadā Māligāva. Jeg ser på hvordan de samhandler og kommuniserer med Buddha, guder og mennesker, gjennom ritualer og religiøse praksiser i Daḷadā Māligāva. Jeg diskuterer også buddhistenes behandling av Buddha i Daḷadā Māligāva, og dermed knytter jeg deler av oppgaven til diskusjonen om hvorvidt Buddha blir behandlet som en del av denne verden. Hovedspørsmålet i min masteroppgave er: ”Hvem går i tempelet, når, hvordan og hvorfor?” Jeg vil knytte diskusjonen om hvorfor pilegrimene drar til Daḷadā Māligāva, og hva de opplever der, opp mot pilegrimsteorier generelt.

Avgrensning

Jeg fokuserer på betydningen tempelet har for singalesiske buddhister som *besøker* Daḷadā Māligāva. Da jeg reiste rundt på øya møtte jeg flere som ikke har besøkt eller kun besøkt Tannens tempel få ganger. Folk fra hele øya besøker Daḷadā Māligāva, men det er tydelig at majoriteten kommer fra høylandprovinsene og hovedstaden Colombo. Jeg har avgrenset min analyse til singalesiske buddhister, deres religiøse praksis i tempelet og tempelets betydning for dem. Jeg har valgt bort å fokusere på andre besøkende, selv om også lankesiske hinduer, muslimer og urbefolkningen (vādā)¹ besøker tempelet. Det kommer også turister fra hele verden til Tannens tempel, deriblant buddhister fra Kina, Japan, Thailand, Singapore og Vietnam. Etnografiske analyser av pilegrimsferd beskriver det hellige stedet og hva tilbederne gjør der i tillegg til selve reisen til stedet. Jeg har ikke valgt å følge pilegrimene på deres reise til og fra tempelet. Jeg har intervjuet og observert pilegrimene i Daḷadā Māligāva i Kandy, og oppgaven vil derfor være preget av *stedet* og ikke reisen.

Tidligere forskning

Få omfattende studier har konsentrert seg om relikvietradisjonen i buddhismen. Noen framtrede forskere er likevel verdt å nevne her, og de refereres til gjennom hele oppgaven. Kevin Trainor (1997) beskriver relikvietradisjonen i theravāda-buddhismen generelt i *Relics*,

¹ Vādā er den singalesiske termen for ’usivilisert’. De selv foretrekker å bli kalt vannialatto som betyr ’skogsboere’ (Frydenlund 2003: 2 note 4). Jeg bruker likevel vādā fordi det er det informantene mine bruker.

Ritual and Representation in Buddhism, og han karakteriserer tannrelikvien i Kandy som spesiell. Anuradha Seneviratna har skrevet flere bøker om tannens og Daḷadā Māligāvas historie, arkitektur og ritualene utført av tempelets ansatte og munkene. H.L. Seneviratne (1978) har i *Rituals of the Kandyan State* også beskrevet de rituelle ekspertene, tempelets største årlige festival Āsaḷa perahāra og ritualenes og tempelets endringer over tid. Jeg konsentrerer meg i denne oppgaven om nettopp den relikvien Trainor ser på som unik i forhold til resten av den buddhistiske relikvietradisjonen, og som han derfor ikke beskriver grundigere. Jeg forsøker å vise tannkulten fra et grasrotsperspektiv, heller enn med religiøse eksperters øyne, slik H.L. Seneviratne og Anuradha Seneviratna i hovedsak gjør.

Pilegrimsferd i theravāda-buddhismen

En pilegrim er en person som alene eller sammen med andre reiser til et sted som har en spesiell religiøs betydning. Pilegrimen kan være motivert av et ønske, takknemlighet eller ærbødighet til en person eller gud (Kværne og Vogt 2002: 292). Pilegrimer kan gjøre en valfart fordi de vil ta del i stedets velsignelse som de mener symboliserer eller innehar et verdsatt ideal. Pilegrimene mener gjerne at deltagelsen resulterer i spesifikke eller generaliserte fordeler (Pruess 1976: 169). Den engelske termen 'pilgrimage' anvendes ofte av forskere som en nøytral term for å kategorisere reiser til hellige steder i verdensreligionene og også i etniske religioner. Sjelden blir anvendelsen av kategorien problematisert. Pilegrimsferd er en problematisk term i en buddhistisk kontekst, fordi det ikke er en emisk² buddhistisk term. En pilegrimsferd blir ifølge Richard Gombrich (1971a: 110) kalt 'tilbedelse' (*vandanāva*) og/eller en 'religiøs fortjenestereise' (*pin gamana*) av singalesiske buddhister. Da jeg ba noen av mine informanter³ om å oversette 'pilgrimage' til singalesisk, brukte de 'tilbedelse' (*vandanāva*) og 'religiøs fortjenestereise' (*pin gamana*), men også begrepet 'tilbedelsesreise' (*vandanāva yanavā* eller *vandanā gamana*). Pilegrimsreiser i buddhismen karakteriseres ofte som tilbedelsesreiser som buddhister drar på for å oppnå religiøs fortjeneste (*pin*). Ikke alle informantene var enige om hvilken term som best beskrev deres reise, så jeg har derfor valgt å nevne alle jeg har blitt presentert for. Fordi det engelske språket har hatt stor innflytelse på Sri Lanka bruker mange av mine informanter termene pilegrim eller pilegrimsferd. Jeg diskuterer pilegrimsbegrepet nærmere i teorikapittelet. De aller fleste i mitt materiale bruker ordet *pinkama* om ritualene de utfører i Tannens tempel. En *pinkama* er

² Se videre beskrivelse av begrepene emisk og etisk i kapittel 2, side 10.

³ Se diskusjon av informantbegrepet i kapittel 2, side 13.

ikke bare en pilgrims reise, det er en buddhistisk offentlig handling som gir religiøs fortjeneste (*pin*). En almisse i landsbytempelet kan for eksempel også være en *pinkama*.

De viktigste stedene å besøke for buddhister er de som er knyttet til Buddhas liv, spesielt de stedene der han ble født, opplyst, holdt sin første preken og der han døde (*Mṃs*: V, 16-21; Trainor 1997: 35 og 50; Pruess 1976: 173; Jacobsen 2000: 168-169).⁴ Stedene ligger i India og etter hvert som buddhismen etablerte seg andre steder, som for eksempel på Sri Lanka, ble nye myter om Buddha skapt. I alle land der theravāda-buddhismen står sentralt, har de fortellinger om hvordan Buddha avla såkalte mystiske besøk der, og på den måten ble nye steder legitimert som buddhistiske pilgrimsmål (Gombrich 1988: 122). Ifølge pāli-kronikene har Buddha tatt tre tankeflygninger til Sri Lanka og de har lagt grunnlaget for 16 pilgrimsmål (Aksland 1990: 6; Trainor 1997: 77; Gombrich 1971a: 109; Frydenlund 2003: 34).⁵ Kandy er ikke blant de tradisjonelle pilgrimsstedene på Sri Lanka, fordi det hevdes at Buddha aldri har vært der. En av årsakene til at Kandy har blitt et viktig pilgrimsmål er at Daḷadā Māligāva oppbevarer en av Buddhas relikvier.

Oppgavens inndeling

Ifølge religionsantropologene Fiona Bowie (2006: 237) og Alan Morinis (1992: 21ff) er det viktig å beskrive pilgrimenes historiske, psykologiske og åndelige erfaringer, så vel som de politiske, teologiske, økonomiske og kulturelle elementene ved et hellig sted, for å få et helhetlig bilde av pilgrimsstedet. I kapittel 2 beskriver jeg mitt feltarbeid og teorier som ligger til grunn for min empiriinnsamling og analyse. For å henge med i beskrivelsen av hva pilgrimene opplever og gjør i Tannens tempel og hvorfor de drar dit, skal jeg i kapittel 3 se på hva som kjennetegner singalesisk buddhisme. Jeg gjør kort rede for den buddhistiske og politiske historien og situasjonen på Sri Lanka. Deretter beskriver jeg i kapittel 4 relikvietradisjonen og tannens historie. Kapittel 4 vil derfor beskrive mange historiske, kulturelle og politiske aspekter ved Daḷadā Māligāva. I kapittel 5 beskriver jeg ritualene som

⁴ De fire stedene er Lumbini (Buddhas fødested) sør i Nepal, Bodh Gayā (der Buddha oppnådde opplysning), sør for byen Gayā i staten Bihar i India, Sarnath (der Buddha hadde sin første preken) nord for Varanasi (Banaras) i staten Uttar Pradesh og Kusinara (der Buddha døde) nær Kasia også i Uttar Pradesh (Pruess 1992: 229, fotnote 2). Ifølge *Mahāparinibbānasutta* (V, 16-21) skal det være Buddha selv som oppfordret de troende til å besøke disse fire stedene. Tilbedere som døde mens de reiste til ett av stedene skulle være sikret gjennfødelse i en himmel (V, 22).

⁵ De 16 stedene benevnes samlet til som *soḷos mahāsthāna* (Gombrich 1971: 109; Obeyesekere 1966: 23; Frydenlund 2003: 34). Hvilke steder som innlemmes i de 16 varierer, men her er en vanlig liste: Mahiyangana, Nāgadīpa, Kālaniya, Sri Pāda, Divāguhā (ifølge Aksland er det en grotte nær Sri Pāda), Dīghavāpī, Mutiyangana, Tissamahārāma, *bōdhi*-treet i Anurādhapura, Maricavaticetiya, Mahāthūo, Thūpārāma, Abhayagiri, Jetavana, Selacetiya (de syv sistnevnte ligger i Anurādhapura) og Kataragama (Aksland 1990: 6-7). Jeg har også hørt et eget pāli-vers (*gāthā*) for det de kaller 12 hellige steder på øya; noen av stedene blir nemlig ramset opp som ett. Et slikt dikt for 16 steder er oversatt til engelsk hos Obeyesekere (1966: 23).

blir utført av munkene og de ansatte ved tempelet. Disse ritualene har både Seneviratna (1990a; 1990b) og Seneviratne (1978) skrevet mye om, men en kort redegjørelse må med for å forstå den religiøse praksisen ved tempelet. Psykologiske og spirituelle erfaringer vil stå sentralt i kapittel 6, 7 og 8. I kapittel 6 beskriver jeg Daḷadā Māligāva, de besøkende og ritualene som utføres av dem i tempelet. Jeg svarer her på hvem som drar til Tannens tempel og hva de gjør der. Først beskriver jeg hvordan tilbederne beveger seg i det hellige rommet, og hva de gjør når de er i Daḷadā Māligāva. Deretter beskriver jeg pilegrimsgrupper som kommer for å gi en spesiell felles matofring i tempelet i tillegg til pilegrimene som kommer til byen for å oppleve den årlige festivalen i byen. Siste del av kapittel 6 handler om de som kommer til tempelet som en del av en rundreise på hele øya. I kapittel 7 diskuterer jeg hva som motiverer pilegrimene til å valfarte til Tannens tempel. I kapittel 8 analyseres opplevelsen av pilegrimsferd til Tannens tempel ved å anvende Victor Turners pilegrimsteorier.

Teori og metode

Teori

Jeg har valgt å bruke ulike perspektiver, teorier og analytiske begreper for å forklare og diskutere relikviekulten i Tannens tempel. Jeg har sammenlignet den religiøse praksisen jeg har sett i Tannens tempel med beskrivelser av lignende praksis beskrevet i forskningslitteratur om hinduismen, buddhismen og andre verdensreligioner.

Det religiøse menneskets opplevelse av det hellige

Ordet 'hellig' er brukt i denne oppgaven og refererer til en spesiell egenskap som setter steder, mennesker eller ting i forbindelse med en virkelighet som sprenger dagliglivets erfaringer. Sosiologen Émile Durkheim (1912) definerte det hellige som noe et samfunn er enig om å sette i en egen kategori atskilt fra det profane hverdagslivet. Rudolf Otto beskrev i *Das Heilige* (1917) 'det hellige' som det fullstendig fremmede som er helt utenfor menneskets fatteevne (Kværne og Vogt 2002: 139). Otto forutsatte en transcendent myndighet som speilet seg i menneskets indre og gav dermed en teologisk-psykologisk definisjon av begrepet (Eriksen og Stensvold 2002: 20). Religionshistorikeren Mircea Eliade videreførte deler av både Durkheims og Ottos perspektiver. Eliade er kjent for sin kreative hermeneutiske religionsfenomenologi (Gilhus og Mikaelsson 2001: 49-51). Religionsfenomenologien legger blant annet vekt på at forskeren skal sette egen forforståelse i parentes (*bracketing*) og at et religiøst subjekt skal bli forstått gjennom empati (Flood 1999: 112). Empati handler om å leve seg inn i det fenomenet en studerer og se det fra den religiøses perspektiv. Eliade beskrev ikke selv sin tilnærming til religion som fenomenologisk, men brukte heller termen kreativ hermeneutikk (Gilhus og Mikaelsson 2001: 51). Metoden er fortolkende og målet er å redegjøre for de religiøse fenomenenes betydning for *de troende*. Eliade var enig med Otto i at det hellige er noe universielt som er til stede hos alle religiøse mennesker i møte med det transcendentet (Eriksen og Stensvold 2002: 20). Dessuten videreførte han Durkheims skille mellom menneskenes hellige og profane kategorier. Jeg bruker Eliades (1997) teorier i *Det hellige og det profane* i analysen av buddhistenes opplevelser i Tannens tempel. Jeg bruker ikke Eliades metode, men hans perspektiv er fruktbart i analysen av pilegrimenes religiøse opplevelse og motivasjon. På mange måter er Eliades forskning problematisk, fordi den er basert på en krysskulturell sammenligning som kan kritiseres for å overdrive likhetene mellom religiøse kulturer. Til tross for kritikken mener jeg likevel at deler av hans teorier kan være til hjelp for å forstå aspekter ved pilegrimenes opplevelse i Tannens tempel på en

adekvat måte. Dette fungerer så lenge jeg, som Eriksen og Stensvold (2002: 21), ikke ser på det hellige som en sannhet i seg selv, men som en holdning hos de troende. Jeg er interessert i å beskrive buddhistenes religiøse erfaring i Tannens tempel gjennom deres egne fortellinger om det de opplever som hellig.

Stor og liten tradisjon

Charles Hallisey (1995) hevder at da vestlige forskere begynte å studere buddhismen studerte de den som en ritualløs tradisjon. Fokuset var på de skriftlige religiøse kildene, og målet var ofte å studere buddhismens opprinnelse (1995: 34ff). Den kjente forskeren T. W. Rhys Davis var den fremste representanten for dette i sin tid. Charles Ramble (1990) legger vekt på at forskere må konsentrere seg om den konstante meningsutvekslingen mellom tekster, tradisjon og lokalsamfunn. Ramble mener en må studere hvordan de buddhistiske forskriftene og ritualene er integrert i lokale tradisjoner. Teksten alene kan ikke si oss hva buddhismen er (Hallisey 1995: 50ff). Det er viktig å se tannkulten i Kandy både fra et handlingsperspektiv og i tillegg fokusere på hva buddhistiske skrifter sier om relikvietradisjonen.

Ramble og Hallisey ytrer begge et ønske om å studere samspillet mellom det som betegnes som den store og den lille tradisjonen. Robert Redfield (1956) var den første som analyserte religion ved hjelp av kategoriene 'liten og stor tradisjon' (Fuller 1992: 25). Holt (1991) har i *Buddha in the Crown* et skille mellom den store tradisjonen, som er perspektivet til de få reflekterte, mens den lille tradisjonen representerer vanlige folks religiøse tro og praksis. Gananath Obeyesekere (1963: 139; 1966: 2) karakteriserer den store og den lille tradisjonen sosialt, der den store tradisjonen formidles av prester, teologer og litterater. Han beskriver landsbysamfunnet og den lille tradisjonen som de mange og ureflektertes religiøse tro og praksis. Kategoriene 'stor og liten tradisjon' anvendes av Obeyesekere på to ulike nivå. På det første nivået er den store tradisjonen anvendt som en kategori for å beskrive theravāda-buddhismen, mens den lille tradisjonen betegner singalesisk buddhisme (Obeyesekere 1963: 151). På Sri Lanka er den store tradisjonen theravāda-buddhismen, med pāli-tekster, hellige steder og munkar (Obeyesekere 1963: 141). Obeyesekere (1963: 142) studerer singalesisk buddhisme som noe som skiller seg fra andre theravāda-buddhistiske samfunn som Burma eller Thailand. For eksempel er det singalesisk buddhistiske panteon, beskrevet nedenfor, atskillig annerledes enn det vi finner i andre theravāda-buddhistiske land. Det samme gjelder pilegrimstradisjonen. Buddhister på Sri Lanka har sine egne hellige steder som står sentralt i deres pilegrimspraksis. Kategoriene 'den store' og 'den lille tradisjonen' kan også anvendes på et annet nivå, for å skille mellom skriftlig og praktisk buddhisme. Den skriftlige

tradisjonen utgjør den store tradisjonen, mens den lille tradisjonen betegner religiøs handling. Den lille tradisjonen er altså den store tradisjonen sett gjennom brillene til sosiale aktører (Spiro 1971: 5). Obeyesekeres (1963: 139ff) poeng er at de to dimensjonene ikke er gjensidig ekskluderende, men avhengige av og påvirker hverandre. Å analysere samfunn eller religioner ved å anvende disse nivåene har blitt kritisert, blant annet fordi kategoriene lager en etisk todeling av virkeligheten som ikke blir forstått av dem vi studerer. Dessuten forstår forskere kategoriene forskjellig. Jeg har valgt å bruke dem som Obeyesekere, og ikke som en todeling der den ene kategorien er viktigere enn den andre. Jeg ser både på hvordan skriftlige pāli-kilder legitimerer hengivenhet til Buddhas relikvier (den store tradisjonen), og på den levende relikviekulten i Tannens tempel (den lille tradisjonen). Dessuten ser jeg på hvordan lekfolkets praksiser (den lille tradisjonen) blir påvirket av og påvirker munkene og buddhistiske ledere (den store tradisjonen).

Nibbanisk, kammatisk og ondtavvergende buddhisme

Den store og den lille tradisjonen representerer på mange måter ulike mål og midler. For munkene i den store tradisjonen er målet å nå *nibbāna* gjennom kunnskap og fornektelse av verden for å unnsnippe gjenedelser og lidelse. Lekfolkets praksis representerer den lille tradisjonen, der målet ofte er å bli gjenfødt i et godt liv ved å gjøre ritualer og gode handlinger. Melford E. Spiro⁶ (1971) beskriver, med bakgrunn i studier av buddhismen i Burma, de to nivåene som det nibbaniske- og det kammatiske systemet.⁷ Han hevder at den kammatiske buddhismen er majoritetens frelsesteori (1971: 67). Spiro (1971: 12) foreslår også et tredje system som er viktig i studiet av buddhistisk praksis: apotropeisk eller ondtavvergende buddhisme.⁸ Den ondtavvergende buddhismen konsentrerer seg om menneskets verdslige velferd. Den handler om beskyttelse mot farer, sykdommer, ulykker, sult og tørke. Jeg studerer alle de tre buddhistiske systemene i tannkulten i Kandy. Alle tre systemene finnes i varierende grad hos *alle* buddhister. Hvilke elementer de vektlegger fra de ulike systemene handler om aktørenes valg (1971: 13).

Pilegrimsferd

Jeg redegjør i innledningen hva som ligger i pilegrimsferd i den theravāda-buddhistiske tradisjonen på Sri Lanka. Jeg bruker kategorien 'pilegrim' også om de som ikke ville brukt

⁶ Spiro (1971: 5) vil ikke bruke dikotomien 'stor og liten tradisjon'. Han refererer heller til 'den store tradisjonen' som 'normativ buddhisme'. Normativ buddhisme eller den store tradisjonen kan sidestilles med det Gombrich og Obeyesekere (1988: 41) kaller "Buddhism Proper".

⁷ Jacobsen (2000: 156-157) bruker termene 'karmatisk' og 'nirvanistisk'. Jeg bruker (som Spiro) nibbanisk og kammatisk fordi jeg ellers i oppgaven bruker pāli-termer.

⁸ Spiro (1971: 162ff) opererer også med et fjerde system han kaller esoterisk buddhisme, men denne kategorien vil ikke bli brukt eller diskutert her.

den termen om seg selv. Dette gjør jeg fordi jeg, i likhet med Alan Morinis (1992: 4), definerer pilegrimsferd som: “a journey undertaken by a person in quest of a place or a state that he or she believes to embody a valued ideal”. Det er nettopp fokuset på idealet som definerer en pilegrimsferd (Morinis 1992: 2), og ved å bruke begrepet ’verdsatt ideal’ i tillegg til ’hellig’ inkluderes også tilreisende som ikke ser på reisen som en religiøs erfaring i pilegrimskategorien. Likevel er termen ’hellig’ mye brukt i denne oppgaven fordi majoriteten av informantene mine bruker termen i sine beskrivelser av tempelet og opplevelsen der. Når jeg beskriver standardpraksisen i tempelet inkluderer jeg alle besøkende i tempelet. Ved bruk av termen ’pilegrim’ vil jeg konsentrere meg om de besøkende som har reist én time eller mer for å besøke Tannens tempel. En vanlig oppfatning av en pilegrim er en som har reist langt for å nå et hellig sted. Er en person pilegrim dersom hun egentlig kom for et jobbmøte i byen, men samtidig besøker tempelet? Jeg rettferdiggjør min inkluderende anvendelse av kategorien ’pilegrim’ ved at de fleste singalesere har et lokalt tempel som de føler tilhørighet til; en tur til Daḷadā Māligāva er noe utenom det vanlige. Det var først på 1970-tallet at pilegrimsferd ble et viktig tema i antropologi og religionsvitenskap (Bowie 2006: 237). Victor Turners arbeider er i denne forskningen sentrale, og jeg diskuterer hans teorier om opplevelsen av pilegrimsferd til Tannens tempel i kapittel 7.

Likheter mellom turister og pilegrimer har blitt vektlagt i flere nyere studier av pilegrimssteder (Morinis 1992). Turner sier selv at: “A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist” (Turner og Turner 1978: 20). I kapittel 6 fokuserer jeg på hvilke handlinger i Tannens tempel som kan beskrives om turisme. Selv om noen av mine informanter ikke definerer seg selv som religiøse pilegrimer, men hevder de er på en ”pleasure trip”, vil de bli inkludert i mitt materiale, nettopp fordi jeg, som Morinis, ikke begrenser ’pilegrimsferd’ til kun å omfatte en reise til et hellig sted. Jeg anvender en videre definisjon som omfatter reiser til steder som verner om et verdsatt ideal.

Refleksjon over beskrivelsen av ”de andre”

I studiet av religion har innsider/utsider-debatten stått sentralt (McCutcheon 1999). Debatten handler om at det er vanskelig å gi en rettferdig og nøytral beskrivelse av ”de andre”. Særlig er dette vanskelig når det gjelder å beskrive religiøse fenomen. Edward Said ga ut *Orientalism* i 1978 der han kritiserer Vestens forskere for å beskrive ”de andre” etter stereotyper og antagelser. Said mente forskere definerte orienten⁹ som ”de som ikke er som oss”. Said kritiserte vestlige forskere for å foreta en forenkling av allsidige og komplekse kulturer, og

⁹ Said (1994) beskrev Orienten som den arabisk muslimske verden.

han oppfordret videre til å reflektere over vår beskrivelse av ”dem” og hva det sier ”oss” (McCutcheon 1999: 289-290). Hva sier min beskrivelse av singalesiske buddhister i Tannens tempel på Sri Lanka om meg? Fokuset i min oppgave er formet av min forforståelse av buddhismen, like mye som mine informanters forståelse av sin religion. Et ledende spørsmål har for eksempel vært: Hvorfor tilber buddhister Buddha og hans relikvier når de mener at han ikke lenger er en del av denne verden etter at han har nådd *nibbāna*? Det ser ut som en logisk brist for oss i Vesten, men ikke for buddhister på Sri Lanka. Hvordan kan jeg da forstå informantene mine? Gavin Flood (1999) karakteriserer i *Beyond Phenomenology* kvalitativ forskning som et møte mellom forskerens fortelling (narrativ) og andres fortellinger. Flood følger på mange måter det Russel T. McCutcheon (1999) beskriver som et refleksivt perspektiv, der nøytralitet karakteriseres som umulig og subjektets egenerfaring brukes for å forstå ”den andre”. Jeg har brukt meg selv som verktøy i empiriinnsamlingen. Jeg har skapt empirien sammen med tolken min og mine informanter. Hva jeg har fokusert på i intervjuene har vært retningsgivende for hva intervjuobjektene har svart. Likevel er det viktig som forsker å prøve å være empatisk og forsøke å ha en nøytral holdning til de fenomenene en studerer, selv om man vet det er umulig. Jeg bruker derfor både emiske og etiske beskrivelser i min oppgave. Begrepene emisk/etisk ble introdusert av språkforskeren Kenneth Pike i 1967, som utredet dem fra ordene fonemisk og fonetisk. Fonemikk er læren om hvordan lyder er meningsfylte innen bestemte språk, mens fonetikk er læren om relasjoner mellom lyder i språk (McCutcheon 1999: 15). Kenneth Pike (1999: 28ff) argumenterer for et emisk/etisk skille i antropologien der emisk er begreper som tilhører kulturen selv. Emiske beskrivelser forteller om den sosiale verden slik den erfares av medlemmene, altså fra et innsideperspektiv. En etisk forståelse er forståelse oppnådd av observatører fra en annen kultur eller et annet symbolsystem. Etiske begrep og beskrivelser er fra forskernes analytiske ståsted.

Metode

I og med at problemstillingen for mitt prosjekt var å finne ut hvorfor pilegrimene drar til Tannens tempel og deres opplevelse der, valgte jeg å gjøre feltarbeid på Sri Lanka. Historiske kilder og anvendelse av spørreskjemaer ville ikke være tilstrekkelig for å få svar på mine spørsmål. Materialet mitt er basert på deltagende observasjon og intervjuer med munkar, ansatte og pilegrimer i Tannens tempel. Målet med deltagende observasjon er å befinne seg innenfor en kulturell og religiøs verden ved at man deltar, og samtidig stå utenfor som observatør (Eriksen 1998: 39). Gjennom bruk av både intervjuer og deltakelse fikk jeg innblikk i hva folk *sier* (at de gjør) og hva de *gjør*.

Feltarbeid og materiale

Arbeidet inneholder også bilder fra Tannens tempel og områdene rundt. I tillegg har jeg tatt med meg skjemaer som flere av pilegrimene måtte fylle ut og levere til ledelsen ved Tannens tempel før de kom på besøk. Jeg har også lest tidsskrifter og internettsider om tempelet. Feltarbeidet på Sri Lanka varte i tre måneder, fra juni til september 2005. I litt over to måneder i denne perioden var jeg bosatt i Kandy. Under resten av oppholdet reiste jeg til steder i den kulturelle trekanten,¹⁰ Kataragama, sørkysten og hovedstaden Colombo. Jeg forteller om den religiøse praksisen i Daḷadā Māligāva med bakgrunn i mine observasjoner og samtaler i Kandy og andre steder på øya. I Kandy bodde jeg 15 minutters gange fra sentrum hos en buddhistisk familie som lærte meg mye om buddhistisk og singalesisk kultur. Samtidig var jeg nesten hver dag enten i tempelet Daḷadā Māligāva, i tempelområdet eller på pilegrimspensjonatet (*Pilgrim Rest*). Pensjonatet er eid av Tannens tempel, spesielt tilrettelagt for pilegrimer som vil overnatte i byen.¹¹

Jeg har observert tilbedernes bevegelser og gjøremål i det sosiale og religiøse rom i Daḷadā Māligāva og områdene rundt. Jeg var i Kandy under Kandy Āsaḷa perahāra som er den mest kjente årlige festivalen tilknyttet tempelet. I år 2005 ble den gjennomført fra 6. august til 20. august. Jeg var også heldig som fikk overvære innsettelsen av en ny administrativ leder for tempelet (*diyavaḍana nilame*). En slik innsettelse skjer kun hvert tiende år eller når lederen dør. I juni og juli er det også vanlig for skoleklasser å dra til Daḷadā Māligāva og Kandy som en del av den kulturelle og religiøse undervisningen. Jeg observerte og snakket med flere elever i tempelområdet.

Mye nyere litteratur om buddhismen på Sri Lanka har handlet om religionens rolle i den langvarige konflikten mellom de ulike etniske gruppene på øya, som blant annet førte til en omfattende borgerkrig på 1980-tallet. Norge har lenge hatt en viktig rolle i fredsprosessen på øya. Iselin Frydenlund (2003: 9-10) skriver at det at hun var norsk på Sri Lanka påvirket hennes feltsituasjon negativt i noen tilfeller. Hvilken virkning hadde det å være norsk for meg? Jeg har ikke som Frydenlund hatt ubehagelige opplevelser som følge av min nasjonale tilhørighet. Flere ønsket imidlertid å diskutere Norges politiske rolle på Sri Lanka med meg, men jeg følte meg ikke kompetent til å diskutere norsk utenrikspolitikk. På mange måter ble Utenriksdepartementet i Norge ”den tredje nærværende”.¹² Line Esborg (2005: 104) beskriver den ”tredje nærværende” som en usynlig eller implisitt tredje instans som intervjuobjektene

¹⁰ De fem stedene i den kulturelle trekanten er Kandy, Sigiriya, Anurādhapura, Poḷonnaruva og Dambulla (<http://www.lanka.net/ccf/index.html>, 01.05.05.).

¹¹ Når jeg skriver pilegrimspensjonatet refererer jeg kun til pensjonatet eid av Tannens tempel.

¹² Et begrep tatt fra Pripp (1999).

snakker i forhold til. I tillegg førte dette fokuset bort fra det jeg ville snakke om: Daḷadā Māligāva og deres opplevelser der. Jeg opplevde ingen ubehagelige situasjoner, og årsaken kan være mitt valg av tema for masteroppgaven, som ikke ble oppfattet som politisk sensitivt.

Intervjuer og valg av informanter

Jeg valgte mine informanter ved å gjøre intervjuer i og rundt tempelet. I de tilfellene jeg var i tempelet alene, var det ofte informantene som valgte meg, fordi en hvit ung kvinne alene med skriveblokk vekker interesse. Jeg har snakket med personer fra tolv til nitti år. Alle jeg har møtt har vært utrolig imøtekommende. Noen takket til og med for at jeg ville skrive masteroppgaven min om Daḷadā Māligāva. I tillegg til folk jeg møtte i tempelet, har jeg snakket mye med to munkere som har jobbet i tempelet og ansatte på pilegrimspensjonatet og Daḷadā Māligāva. Munken Varakave Dhammaloka Nayakathera tilhører Asgiriya-ordenen og bor i Viṣṇu-vihāra i Kandy. Han er professor i språk og har tidligere jobbet i Tannens tempel i flere perioder. Kulugamma Dhammarakkitha Thera tilhører Malvatta-klosteret i Kandy og har også tjent ved tempelet ved flere anledninger. Da jeg snakket med ham hadde han nylig startet på en ny tjenesteperiode som går over ett år. Utvelgelsen av andre informanter skjedde tilfeldig ved at jeg spurte folk som kom til tempelet om vi kunne ta en prat. Jeg hadde i bakhodet at jeg ville snakke med representanter fra de fleste aldersgrupper, sosiale lag og kjønn. Jeg fulgte og snakket også med grupper som ga matofringer til tempelet og som dermed ofte overnattet på pilegrimspensjonatet. I tillegg gjorde jeg intervjuer med folk som satt langs veien under den største årlige festivalen tilknyttet tempelet. Utvalget i Daḷadā Māligāva har en overrepresentasjon av kvinner fordi flest kvinner går i tempelet. Flere kvinner er også med til pilegrimspensjonatet, men i situasjoner der jeg møtte på grupper eller familier, var det typisk at mannen tok lederansvar, og det var helst mannen de ville jeg skulle intervjuer. Jeg har ofte passet på å snakke med kvinnene når mennene ikke har vært til stede, fordi mennene av og til ”overkjører” kvinnene i slike sosiale situasjoner.

I diskusjonen over om den store og den lille tradisjonen på Sri Lanka legger jeg vekt på at det er viktig å se på interaksjonen mellom de to nivåene for å få et helhetlig bilde av buddhistisk praksis. En oppfatning om at de skriftlærdes tolkninger og kunnskaper om buddhismen er den ”riktige” eller mest interessante, står ikke bare sterkt blant flere forskere, men også blant mange buddhister på Sri Lanka. I begynnelsen av intervjuer svarte mange at jeg ikke ville få korrekte svar fra dem. De mente at jeg heller skulle gå til de skriftlærde i tempelet. Denne barrieren ble som regel brutt når jeg forklarte at jeg var interessert i *deres* opplevelser og erfaringer i tempelet.

Jeg baserte de fleste av intervjuene mine på en ferdiglaget intervjuguide som jeg tilpasset etter hvert. Skjemaet hjalp tolken min slik at hun kunne forberede seg på hvilke spørsmål jeg ville stille. En skriftlig intervjuguide kan være hemmende for kommunikasjonssituasjonen, og ofte ble den bare brukt som en støtte. Det gjør at de omkring 50 informantene jeg har snakket med ikke alltid har blitt stilt de samme spørsmålene. På tross av dette har de viktigste temaene gått igjen i alle samtaler.

Intervjuer med og uten tolk

Jeg snakker ikke singalesisk og gjorde derfor en del intervjuer på engelsk. Mange på Sri Lanka kan engelsk, men jeg må ta høyde for at flere informanter behersket språket dårlig, og på den måten kan mye av deres kunnskap ikke ha blitt videreformidlet til meg. Det å forklare noe hjemmekjært på et annet språk kan føre til at noe av meningen forandres. For eksempel kan det være lettere å bruke kristne metaforer eller ord i samtaler med meg. En kvinne sa for eksempel: "I feel that Buddha looks after me". Denne samtalen kunne kanskje ha vært annerledes om jeg hadde kunnet singalesisk. På grunn av min manglende språkkunnskap jobbet jeg derfor også med tolk. Etterhvert lærte jeg meg singalesiske ord og uttrykk som kunne brukes for å lette språkbarrieren når flere engelsktalende informanter ofte manglet engelske termer på religiøse ord.

Hovedtolken min var en kvinnelig buddhist på 54 år som kjente flere ansatte i tempelet, og derfor fikk jeg mye hjelp fra dem. Tolken og familien jeg bodde hos fungerte også som kulturelle oversettere for meg, og de kunne forklare meg en del ting som singalesere tar for gitt. Både familien og tolken var høykaste og hadde høy sosial status med høyere utdanning. De var alle født og oppvokst i høylandet.¹³ Visse av mine beskrivelser av handlinger og oppfatninger kan derfor bære preg av deres tro og praksis. Både sosial bakgrunn og hvor en bor på øya har betydning for hvordan man praktiserer buddhismen. Jeg er klar over at tolkens og familiens bakgrunn har formet min tolkning og mitt fokus. Tolken min var en ivrig støttespiller for sitt lokale landsbytempel, og hennes favorittgud var Kataragama. Likevel hevder jeg at jeg gir et representativt bilde av tannkulten i Kandy fordi tolken min var påpasselig med å få informantenes perspektiver og svar.

I kraft av sin personlighet og alder skapte tolken min også tillit hos mine informanter. En ulempe var at vi ikke alltid hadde rollefordelingen klart definert, og hun behandlet meg av og til som et barn. Jeg har to eksempler som kan beskrive dette problemet. Under en samtale med en munk var det en del av informasjonen hun ikke oversatte til meg. Jeg spurte hva som

¹³ Se Seneviratne (1978: 115ff) for en beskrivelse av skillet mellom lavlands- og høylandskultur.

ble sagt, og da svarte hun: ”No, no that was my question”. Som sagt tilhørte tolken min en høykaste, og klasseskillet ble tydelig da vi en dag snakket med en danser av lavkaste. Danseren ville fortelle meg en historie om da tannen skulle flyttes til et nytt bygg. Tolken min svarte ham krast at det visste jeg selvsagt alt om, fordi jeg hadde lest og lært mye om tempelet. Etter denne episoden var det vanskelig å få historien fra danseren, til tross for at jeg var interessert i hans versjon. I august brukte jeg også en jente på 23 år som tolk. Det fungerte godt, men hun var ung og mer usikker, noe som førte til at hun lett ble sjenert i sosiale situasjoner. Kanskje ville selvtilliten hennes ha bedret seg over tid, men da ville feltarbeidet mitt snart være over. Aldershierarkiet på Sri Lanka sitter dypt hos folk, og alder gir autoritet så derfor var det fordelaktig å fortsette med den eldre tolken. En ulempe var at yngre jenter og gutter kunne være sjenerte i møte med den eldre tolken.

Et problem som gjerne oppstår når man jobber med tolk, er at man ikke alltid vet *hvordan* hun stiller spørsmålene, og om jeg får all den informasjonen informantene ga. En båndopptaker kunne lettet arbeidet fordi jeg sammen med tolken kunne gått igjennom intervjuet på nytt i en roligere situasjon. Likevel valgte jeg ikke å benytte meg av båndopptaker fordi det ofte var mye bakgrunnsstøy i tempelet der jeg gjorde intervjuene, og jeg følte også at en båndopptaker ville skape en distanse mellom meg og informantene. Under den første intervjurunden skrev tolken min notater underveis, men dette fungerte dårlig fordi jeg da ikke fikk mulighet til å styre samtalen og komme med oppfølgingsspørsmål. For det meste tok jeg derfor notater underveis og renskrev dem når jeg kom hjem. Denne innsamlingsmetoden har klare svakheter ved at informasjonen lett blir glemt. På tross av mulige feilkilder, som språkhindringer og min hukommelse, tror jeg at jeg kan si noe generelt om tilbedelsen ved Daḷadā Māligāva. Jeg tror videre at informantene vil kjenne seg igjen i mine beskrivelser.

Etikk og anonymisering

Begrepet ’informant’ er en betegnelse på folk man møter i felten og får informasjon fra (Nielsen 1996: 13). Selve ordet er omdiskutert fordi det objektiviserer han eller hun vi snakker med. Enkelte antropologer anvender heller termene ’venn’ eller ’samtalepartner’¹⁴ for å understreke meningsutvekslingen og meningskonstruksjonen som etableres i fellesskap mellom to parter (Makley 2005; Smedal 1994: 2).¹⁵ Termen ’consultant’ har også blitt foreslått (1994: 2; Basso 1976: 99). Thomas Hylland Eriksen (1998: 35) mener informanter

¹⁴ ’Interlocutor’ (Makley 1999), ’partner in dialogue’ eller ’conversational partner’ (Smedal 1999: 2).

¹⁵ Se også refleksjon over beskrivelsen av ”de andre”, side 9.

for mange antropologer blir ”ansiktsløse databanker” som usynliggjøres i antropologiske monografier. Han mener antropologer kan unngå dette ved kun å bruke formelle intervjueteknikker fordi forskeren da inngår en kontrakt med samtalepartneren. Jeg har basert mye av min empiriinnsamling på slike muntlige kontrakter, og mener det er etisk forsvarlig å kalle samtalepartnerne mine for informanter. Jeg ser på mine informanter som aktive deltagere i forskningsprosessen, selv om jeg omtaler dem som informanter. Finn Sivert Nielsen (1996: 14) hevder: ”De menneskelige forhold vi utvikler i felten har en helt spesiell karakter, og må ikke forveksles med forhold vi har til folk ellers i livet. De krever en egen betegnelse”. De menneskene jeg har møtt under mitt feltarbeid, og eventuelt også utviklet et vennskapsforhold til, har også *gitt meg informasjon* så de har særdeles vært mine informanter.

Jeg bruker talende eksempler i min oppgave, og det er et vanlig litterært virkemiddel i oppgaver som er basert på kvalitative studier. Siden jeg ikke har brukt båndopptaker avviker sitatene fra det reelle utsagnet, men jeg har notert raskt, og vil hevde at meningen i sitatene ikke har blitt borte. Anne Ryen (2002: 20-21) hevder at talende eksempler i kvalitativ forskning kan kritiseres fordi enkelte utsagn fremheves som mer meningsfulle enn andre. Leseren får ikke tilgang til avvikende eller mindre opplagte data. Kritikken konsentrerer seg om validiteten i kvalitative studier. Jeg har prøvd å velge ut utsagn som jeg mener gir et så ”sant” bilde av den religiøse praksisen i tempelet som mulig.

Det blir lagt stadig sterkere vekt på anonymisering i forskning. Når det gjelder anonymitet stiller ulike forskningstradisjoner ulike krav. I kulturforskning legges det vekt på kvalitative data og detaljerte beskrivelser (Alver og Øyen 1997: 119). Jeg har gjort en antropologisk studie med deltagende observasjon og intervjuer. Ut fra Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) regnes religion som sensitivt materiale,¹⁶ og jeg har derfor valgt å anonymisere mine informanter. Fordi jeg snakket med over 50 mennesker og oppgaven skrives på norsk, mener jeg at mine informanter er godt beskyttet. To informanter spurte om jeg kunne sende en kopi av det avsnittet som ble skrevet om dem. Spørsmålet forteller tydelig hvor lite sensitivt de selv vurderer den informasjonen de gir meg. Jeg har valgt å anonymisere fordi personlige opplysninger bortsett fra alder, kjønn og sosial bakgrunn ikke er viktig for min analyse. Dessuten vet verken informantene eller jeg hva som senere kan bli oppfattet som sensitive opplysninger, og det er derfor viktig å anonymisere.

¹⁶ ”**Sensitive personopplysninger:** Opplysninger om rasemessig eller etnisk bakgrunn, politisk, filosofisk eller religiøs oppfatning, at en person har vært mistenkt, siktet, tiltalt eller dømt for en straffbar handling, helseforhold, seksuelle forhold, og medlemskap i fagforeninger” (http://www.nsd.uib.no/personvern/melding/pvo_definisjoner.cfm, 14.02.06)

Bente Alver og Ørjar Øyen (1997: 121) beskriver det som et paradoks at en i kulturforskning vil trekke inn individets stemme i teksten, men samtidig må informanten anonymiseres fordi det vurderes som etisk mest korrekt. Det finnes også eksempler på at informanter selv ikke ønsker å være anonyme. Er det da mer korrekt å overstyre et slikt ønske? ”Ja”, er svaret fra Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, og begrunnelsen som gis er at kildematerialet ofte inneholder opplysninger om tredjepersoner som ikke har blitt spurt om å være involvert i forskningen (1997: 122). I slike dilemmaer må en derfor vurdere hvor sensitiv informasjonen om tredjeperson er og om intervjuobjektene har råderett over sin egen stemme. Jeg har snakket med to munkere tilknyttet Tannens tempel, og de har begge en viktig posisjon i samfunnet. I en fortrolig samtale fortalte én av dem sensitive opplysninger som jeg har valgt å utelate. Jeg har heller ikke tatt med informasjon som jeg ser kan bli oppfattet som skadelig for tredjeparter. De to munkene jeg har snakket med er ikke anonymisert i oppgaven, fordi de begge er klar over hva det innebærer å være informant til en studentoppgave eller bok, og fordi de i kraft av sin stilling er offentlige personer. Jeg har også valgt å navngi dem for å vise respekt for deres posisjon og kunnskap, og jeg tror de ville betraktet meg som uhøflig om jeg ikke nevnte dem ved navn.

Historisk og religiøs bakgrunn

Singalesisk buddhisme

Ifølge Gombrich (1988: 24) dreier buddhismen seg om å forstå og praktisere *dhamma*¹⁷ for å komme ut av *samsāra* og nå evig frigjøring i *nibbāna*.¹⁸ Buddhas lære, *dhamma*, kan sammenfattes til de fire edle sannheter om: at alt er utilfredshet (*dukkha*),¹⁹ hvordan utilfredshet oppstår, hvordan utilfredshet opphører og veien til utilfredshetens opphør (Gombrich 1971a: 69). Utilfredshetens opphør er altså den buddhistiske frelse, *nibbāna*. Man når frelsen ved å eliminere grådighet, hat og forblindelse. Handlinger man gjør i dette livet avgjør hvor man blir født i neste liv. *Kamma*²⁰ er med på å styre folks handlinger. *Kamma* går ut på at dårlige handlinger gir minus på ”*kamma*-kontoen” (*pav*)²¹ og gode handlinger gir pluss på ”*kamma*-kontoen” (*pin*).²² Pāli-skrifter nevner tre faktorer som produserer religiøs fortjeneste av denne typen: sjenerøsitet, å følge forskriftene og meditasjon (*dāna*, *sīla* og *bhāvanā*) (Keown 2004: 224). *Dāna*, *sīla* og *bhāvanā* er også de tre tingene en må gjøre for til slutt å nå *nibbāna*. Religiøs fortjeneste kan gi deg og dine en bedre gjenfødelse i neste liv, eller bedre vilkår i dette livet. *Pin* kan man også gi videre til gudene, forfedre og foreldre.²³ Fordi det å gi *pin* er en god handling, gir det igjen mer *pin* til den som har gitt den videre (Gombrich 1971b: 204-205; Malalasekera 1967: 86).

Gjennom singalesisk historie har det å være singalesisk blitt likestilt med det å være buddhist på Sri Lanka (Gombrich 1988: 137ff). Likevel ser vi et bredt spekter av andre religiøse praksiser blant buddhistene på øya. Tilbedelse av hinduguder, tro på forfedreånder (*peta*), demoner (*yakkha*) og astrologi står sterkt i den singalesiske kulturen. Forklaringer på ulykker i en persons liv kan forklares ut fra *kamma*, astrologi eller ved gudenes interaksjon med oss mennesker. Det er ingen motsetning mellom de tre, fordi for eksempel din *kamma* bestemmer under hvilke stjerner du blir født, som igjen har betydning for gudenes påvirkning i ditt liv (Obeyesekere 1963: 147). Det singalesisk buddhistiske systemet er et integrert

¹⁷ Sanskrit: *dharma*, refererer til læren, praksisen og virkeliggjørelsen av veien mot *nibbāna*.

¹⁸ Sanskrit: *nirvāṇa*, det høyeste mål i buddhismen og slutten på gjenfødelsens hjul.

¹⁹ Sanskrit: *duḥkha*, singalesisk: *duka*.

²⁰ Sanskrit: *karma*, ’handling’. *Kamma* styrer gjenfødelsesprosessen. De tilværelser vesener blir gjenfødt i har sammenheng med kvaliteten av deres tidligere handlinger (Jacobsen 2000: 47).

²¹ Pāli: *apuñña*.

²² Pāli: *puñña*, sanskrit: *punya*.

²³ *Patti* er termen for overføring av religiøs fortjeneste og en meget vanlig praksis blant buddhister på Sri Lanka. Praksisen er også legitimert i flere buddhistiske skrifter (Brekke 1998; Malalasekera 1967). Ifølge McDermott (1974) er *Sādhina Jātaka* ett unntak blant disse skriftene. Her argumenteres det imot overføring av religiøs fortjeneste på et etisk grunnlag.

system. Likevel kan vi se en todeling mellom den klassiske buddhismen som legger vekt på veien til *nibbāna* og andre religiøse tradisjoner på øya.

Gombrich og Obeyesekere (1988: 3) bruker den etiske kategorien 'spirit religion', 'åndereligion', for å beskrive gudedyrkelse og kontakt med guder, forfedre og demoner. Samtidig beskriver de singalesisk buddhisme der åndereligionen og den "klassiske" buddhismen er integrert som ett religiøst "system". Singalesere, selv om de ikke bruker termen 'åndereligion', skiller mellom buddhismen og tro på ånder. Buddhistene knytter ikke åndereligionen til de buddhistiske skriftene. Gombrich (1988: 23) illustrerer den emiske avgrensningen med sitatet fra en munk på Sri Lanka: "Gods are nothing to do with religion". Mine informanter har ordlagt seg ulikt munken hos Gombrich når de har beskrevet avgrensningen. En ung mann i midten av tjuetårene forklarte meg for eksempel: "Buddhism is not a religion, it is a philosophy". Her blir religionskategorien definert som tilbedelse av guder, mens Buddhas filosofi dreier seg om å nå *nibbāna*, nettopp det Gombrich (1988: 25) kategoriserer som frelsesteori (soteriologi).²⁴ Det er den delen av buddhismen Spiro (1971) refererer til som nibbanisk. Tilbedelse av guder og astrologi blir sett på som en del av den verden vi lever i, og plassert i en annen kategori enn 'buddhismen'. Åndereligionen er forenelig med den buddhistiske kosmologien der guder og demoner er tilstander en kan bli gjenfødt i.

I analysen av tilbedelsen i Tannens tempel vil jeg bruke den emiske dikotomien *lokika* og *lokuttara*. *Lokika* betegner det dennesidige, og refererer til enhver aktivitet eller praksis som assosieres med denne verden av uopplyste vesener, og som ikke har med frigjørelse i *nibbāna* å gjøre. *Lokuttara* dreier seg om det som er over eller utenfor denne verden (Gombrich og Obeyesekere 1988: 16). Buddha og handlinger som relateres til frigjøring i *nibbāna* er altså plassert i den siste kategorien, mens mennesker og guder tilhører *lokika*. Holt (1991: 20-21) advarer mot å sammenligne begrepene med Durkheims skille mellom det hellige og det profane, fordi *lokika* også refererer til ting som er hellige.

Gudehierarkiets struktur

I singalesisk buddhisme utgjør Buddha, guder, forfedreånder og demoner sammen et panteon. Gudene, som de fleste buddhister på Sri Lanka tilber, er som regel ikke de som nevnes i de eldste theravāda-tekstene skrevet på pāli (Obeyesekere 1963: 142). Både lokale guder og hinduguder fra India er mer viktige i dag, og de er hierarkisk strukturert. Sri Lanka har fire

²⁴ Gombrich og Obeyesekere (1988: 221ff) hevder at skillet mellom religion og filosofi er et typisk trekk ved protestantisk buddhisme, og en påvirkning fra Vesten.

(noen ganger fem) beskyttende guder: Viṣṇu, Kataragama, Pattini, (Saman) og Nātha som har fått delegert sin oppgave fra Buddha på toppen av hierarkiet (Obeyesekere 1966: 9).

Informantene mine illustrerer sitt syn på hierarkiet ved å hevde at Buddha er: "The king of kings and the god of gods". Buddha blir sett på som den som delegerer makt og ansvar videre ned i systemet. Likevel blir ikke Buddha sett på som en guddom, men han har heller ikke en menneskelig status fordi han har oppnådd *nibbāna* (Obeyesekere 1963: 142-143). Det er en vanlig oppfatning at hierarkiet også er til stede i templer tilegnet Buddha. En kvinne på 38 år fortalte meg: "I have a special feeling when I am in Daḷadā Māligāva, not just because the living Buddha is there, but also because I feel the gods look after me there". At gudene er til stede i Buddhas tempel er en vanlig oppfatning hos singalesiske buddhister. Mange forklarer at de ikke går i gudetempler fordi alle gudene er til stede i Buddhas tempel.

De beskyttende gudene har delt ansvaret for øya mellom seg, og under dem er de lokale landsbyguder plassert. Panteonet har ifølge Obeyesekere (1966: 24) institusjonalisert de tre hovednivåene øya er oppdelt i: stat, provins og landsby. Staten blir beskyttet av Buddha, provinsen av de øverste gudene og landsbyen av lokale guddommer. At gudene har andre guder som er deres tjenere, gjenspeiler det tradisjonelle kastesystemet på øya. Kastesystemet er et endogamt sosialt hierarki man blir født inn i der hver kaste har sine arbeidsoppgaver. Sosiolog og antropolog Louis Dumont (1966) var den første som beskrev gudenes og menneskenes parallelle hierarki i *Homo Hierarchicus*. Han lagde på mange måter et paradigmeskifte i forskning om India og Asia på slutten av 1960-tallet. Han fokuserte på kastehierarkiet og hvordan det er konstruert etter to hovedpoler: renhet og urenhet (Tambs-Lyche 1996: 371). De ulike kastene er rangert etter deres rituelle renhet eller rituelle urenhet. Gudehierarkiet på Sri Lanka er konstruert på samme måte, der Buddha blir sett på som den øverste og reneste i hierarkiet med gudene arrangert under seg etter renhet. De lavere og mer urene gudene kan gjøre "skitne" eller mindre moralske jobber for tilbederne (Gombrich og Obeyesekere 1988: 33). Under gudene igjen har man forfedreånder, gjenferd (*peta*) og demoner (*yakkha*) (Obeyesekere 1963: 144).

Dumont har blitt beskyldt for å konstruere et portvaktsbegrep der alle sørasiatiske fenomen ble studert i lys av fastlagte kastehierarki. Det singalesiske gudehierarkiet er ikke fastlagt, fordi de overnaturlige vesenene blir "manipulert" av mennesker gjennom ritualer og overføring av religiøs fortjeneste (*pin*) (1963: 144). Ved å hjelpe menneskene kan overnaturlige vesener bevege seg oppover i systemet (Gombrich og Obeyesekere 1988: 19; 31). Ikke bare gudene, men også demonene kan bedre sin posisjon i hierarkiet. Da jeg var

vitne til en velsignelse i Nātha-tempelet i Kandy, ba presten også en demon om å beskytte barna som var kommet. Demonen ble hilset som en gud, og tolken min forklarte at demonen var en snill demon. Hvordan det singalesiske panteonet er i endring beskriver Gombrich og Obeyesekere (1988) utførlig i *Buddhism Transformed*. Til tross for et dynamisk panteon er Buddha stadig på toppen, og han gir autorisasjon til guder og vesener lenger ned i hierarkiet.

Buddhismen skal ha kommet fra India ifølge Buddhas profeti

Aśoka blir sett på som den viktigste buddhistiske lekmann i historien, og styrte det meste av India på 200-tallet f.v.t. (Gombrich 1988: 127). Paradigmet om den rettferdige indiske kongen Aśoka som bygde mange *stūpaer*²⁵ og stadig ofret til og beskyttet den buddhistiske *sangha* (munkefellesskapet), har spilt en formende rolle i utviklingen av singalesisk ideologi om kongemakt, og for relasjonen mellom *sanghaen* og staten (Trainor 1997: 68). Aśoka blir sett på som et forbilde for en rettferdig hersker. Både kongen og Buddha blir oppfattet som en universell hersker (*cakkavattin*), og kongen som en kommende Buddha (Seneviratna 1990b: 28; Obeyesekere 1966: 4). Da buddhismens stilling ble svekket i India, ble den styrket på Sri Lanka. Skriftene legger vekt på Buddhas profeti om Sri Lankas rolle som buddhismens beskytter (Trainor 1997: 76). Ifølge krønikene sa Buddha at hans lære ville bli etablert på Sri Lanka, og han plasserte guden Sakka (Indra) i ledelsen for å beskytte øya, som i sin tur ga ansvaret videre til Viṣṇu (Trainor 1997: 77). Buddha skal ifølge tradisjonen ha besøkt Sri Lanka tre ganger for å forberede befolkningen på deres framtidige religiøse lederrolle. Buddha skal ha meditert på flere viktige steder på øya, og dermed innviet han stedene som hellige. Ifølge den singalesiske tradisjonen var det den indiske munken Mahinda som førte buddhismen til Sri Lanka rundt 250 år f.v.t. (Gombrich 1988: 138; Trainor 1997: 77).

Protestantisk buddhisme

Protestantisk buddhisme har sine røtter i siste halvdel av 1800-tallet tilbake til møtet mellom det singalesiske samfunnet og britisk kolonimakt (Gombrich og Obeyesekere 1988: 202). Begrepet viser til nye trender og praksiser i den singalesiske buddhismen som først fikk gjennomslag i den urbane middelklassen. Heinz Bechert var den første som beskrev de religiøse praksisene og kalte det 'modernistisk buddhisme'. Obeyesekere introduserte deretter begrepet 'protestantisk buddhisme' om det samme fenomenet (Gombrich 1988: 174). Gombrich og Obeyesekere (1988: 215) bruker termen protestantisk buddhisme om nye trekk

²⁵ Jeg bruker sanskrit-termen *stūpa* her fordi det er den mest vanlige, pāli: *thūpa*. Singalesere sier *dāgāba*. *Caitya* (sanskrit) og *cetiya* (pāli) blir også brukt i litteraturen, men *caitya* brukes om steder assosiert med viktige hendelser i Buddhas liv. I senere tid har distinksjonen mellom *caitya* og *stūpa* gradvis forsvunnet. Se Trainor (1997: 34ff) og Akira (1995: 93) for en nærmere diskusjon av disse termene.

ved den singalesiske buddhismen som inkorporerte kristne protestantiske verdier, og de mener de nye tankene var en protest mot tradisjonell buddhisme.

Under det britiske styret ble det bygd mange kristne kirker nær buddhistiske templer, og selv om staten eksplisitt ikke ga fordeler til noen religioner, ga offisiell politikk fordeler til den kristne befolkningen. Å være kristen var nødvendig for den som ville være medlem av den styrende eliten. Buddhismen hadde mistet sin prestisje som den religionen som staten skulle beskytte (Gombrich og Obeyesekere 1988: 202). Protestantisk buddhisme kan føres tilbake til to historiske hendelser, protestantisk misjon og nær kontakt med Vesten (1988: 203). Den første offentlige debatten mellom buddhister og kristne på Sri Lanka fant sted i 1865 i Panadura, sør for Colombo, og skulle få framtidige konsekvenser. Debatten ble en triumf for munken Guṇānanda. Talen hans ble lest av Olcott, som var leder for Det teosofiske samfunnet, som senere fikk stor innflytelse på den buddhistiske praksisen på Sri Lanka. En av Olcotts elever, Anagarika Dharmapāla, var en utdannet lekmann som satte dype spor i den singalesiske historien, og han kalles den protestantiske buddhismens far (1988: 203-205).

Dharmapāla brøt med Olcott i 1904 fordi Olcott ikke viste respekt for Buddhas tannrelikvie i Kandy (Trainor 1997: 15). Olcott hevdet at tannrelikvien i Kandy var en dyretann, og dette ble for mye for Dharmapāla som var en ivrig talsmann for relikviekult og buddhistisk pilegrimsferd (1997: 13; Gombrich og Obeyesekere 1988: 206). Den protestantiske buddhismen til Dharmapāla fikk spesielt gjennomslag i den stadig økende middelklassen (1988: 211-212). Dharmapāla ville påvirke dagliglivet til folk flest, og han forkynte blant annet at hver morgen skulle man framsi buddhistiske bønner og følge de fem forskriftene (*pañca sīla*),²⁶ og en skulle følge de åtte forskriftene²⁷ på *pōya*-dager (døgn med fullmåne eller ingen måne).²⁸ Den protestantiske buddhismen legger derfor vekt på individets søken etter frigjøring (*nibbāna*) uten mellommenn. Religionen ble privatisert, og det viktigste for å nå *nibbāna* er det som skjer i ens indre. Videre ble buddhismen universalisert fordi reglene skal gjelde for alle til alle tider i alle kontekster, og ikke bare for munkene (1988: 216). Den protestantiske buddhismen impliserte en tro på at alle som utførte sine religiøse plikter, uten nødvendigvis å bli en del av munke- eller nonnefellesskapet, kunne orientere seg

²⁶ Singalesisk: *pañca sīla*. De fem forskriftene er: 1. Ikke drepe eller skade andre levende vesener. 2. Ikke ta det en ikke har blitt gitt (ikke stjele). 3. Unngå dårlig seksuell oppførsel. 4. Ikke tale usant. 5. Ikke bruke rusmidler.

²⁷ Pāli: *atthanga sīla*. De fem første forskriftene er allerede nevnt, og de tre neste er: 6. Ingen sex over et tidsrom på 24 timer. 7. Ingen fast føde etter kl.12 og en skal ikke se underholdning (kun religiøse program på TV eller radio er lov) eller gå med smykker. 8. Ikke bruke lukseriøse senger (eller stoler) (Gombrich og Obeyesekere 1988: 25).

²⁸ Den klassiske pāli-terminen *upāsaka* 'buddhistisk lekmann' og *upāsikā* 'buddhistisk lekkvinne' refererer til alle buddhister, men sedvanlig har termene kun blitt brukt på de som midlertidig eller permanent overholder de åtte eller ti forskriftene (Gombrich og Obeyesekere 1988: 25; Seneviratne 1978: 14).

mot *nibbāna* (1988: 232). Protestantiske buddhister bruker sin fritid til religiøs aktivitet, og de kler seg asketisk i hvite klær, de nyter ikke alkohol og er vegetarianere (1988: 233). Meditasjon for lekfolk, og ikke bare munk, er et viktig trekk ved privatiseringen i den protestantiske buddhismen. Dette er et fenomen som er sterkt utbredt på Sri Lanka i dag. Tradisjonelt mediterte ikke lekbuddhister på Sri Lanka, og de som gjorde det ga opp dagliglivet og levde som munk. Lekmeditasjon regnes i dag som en tradisjonell religiøs praksis av de lekmenn som mediterer (Gombrich 1988: 191).

Den protestantiske buddhismen har også etablert nasjonale organisasjoner på øya i den moderne tid. Young Men's Buddhist Association (YMBA) ble grunnlagt i 1898 og er i dag en nasjonaldekkende organisasjon som befolkningen har høy tillit til. På 1900-tallet ble det startet en rekke søndagsskoler som lenge ble sponset av YMBA, men nå er ansvaret lagt på de lokale templene og Department of Cultural Affairs (Gombrich og Obeyesekere 1988: 234-235). Viktig er også komiteene som dannes lokalt på øya. Grupper som gir mat til templene var tidligere kun løst organisert, men folk danner nå ofte donorkomiteer eller tempelkomiteer (1988: 234). Den utdannede singalesiske eliten der den protestantiske buddhismen har sitt utspring, spilte en vital rolle i uavhengighetsbevegelsen på Sri Lanka (Trainor 1997: 14). I 1948 ble øya løsrevet fra britene.

Religiøs og etnisk pluralisme på Sri Lanka

Gjennom historien har indiske, portugisiske, hollandske og britiske erobrere og kulturmøter ført til en religiøs pluralisme på øya. Tamilene utgjør i dag cirka 18 % av befolkningen, og de deles inn i to kategorier: de innfødte lankesiske tamilene bosatt i nord og øst, og plantasjetamilene bosatt i innlandet (Hollup og Stokke 1997: 13). Plantasjetamilene er indiske tamiler som ble fraktet fra Sør-India av britene på 1800-tallet. De fleste tamiler er hinduer, men blant de lankesiske tamilene er nærmere 16 % kristne, hovedsakelig katolikker. Rundt 68 % av lankeserne er buddhister (1997: 14).²⁹ På Sri Lanka blir det ofte satt likhetstegn mellom det å være singalesisk og det å være buddhist, og buddhismen oppfattes som en grunnleggende del av den nasjonale singalesiske kulturen (Gombrich 1988: 137ff). Ifølge folketellingen i 1981 utgjorde singaleserne 74 % av befolkningen. Muslimene utgjør cirka 7 % av befolkningen på øya, og de fleste snakker tamilsk. De har en separat religiøs identitet og etnisk identifikasjon som skiller dem fra de tamiltalende hinduene (Hollup og Stokke 1997:

²⁹ Jeg har som Frydenlund (2003: 11) ikke tatt utgangspunkt i folketellingen fra 2001, fordi den på grunn av borgerkrigen ikke ble gjennomført på deler av øya. Disse områdene var Jaffna, Mannar, Vavuniya, Mallaitivu, Kilinochichi og Batticaloa. Tallene fra 2001 sier at nesten 82 % var singalesere og omtrent 77 % buddhister. Den tamilske befolkningen var etter undersøkelsen ca. 9,5 %, der nesten 8 % definerte seg som hinduer (2003: 11). Hollup og Stokke (1997: 12) baserer seg på tall fra Department of Census and Statistics, 1986.

14). Urinnbyggerne (vädä) på öya utgjör bare en liten prosent av dagens befolkning. När flere religiöse og etniske grupper lever sammen, oppstår et behov for å markere identitet og grenser. Skikker, språk og hellige steder som definerer gruppen blir viktig i en slik prosess. De ulike religiöse og etniske gruppene på Sri Lanka har påvirket hverandre, samtidig markerer de også sine forskjeller. Frigjøringen fra britene i 1948 førte til en revitalisering av nasjonal identitet.

Nasjonalisme

Ifølge *Bokmålsordboka* (2005) er nasjonalisme en ideologi som sterkt betoner verdien av nasjonen og dens egenart. Benedict Anderson (1996) hevder konstruksjonen av og påminnelsen om historien er viktige ingredienser i nasjonalismen. Nasjonalisme binder et folk til et territorialt og sosialt rom, og folkegrupper framstiller forbindelsen gjerne som nedarvet. Det er viktig for aktørene at nasjonen fremstår som urgammel (Anderson 1996: 2-23). Moderne singalesisk tilhørighet er bygd på språk og religion, og buddhister som snakker singalesisk markerer grenser mot de tamilske hinduene. Singalesere ser på seg selv som den siviliserte ariske rasen på öya og vedlikeholder avstand til tamilene som er et dravidisk folk (Hollup og Stokke 1997: 17). Hovedfokuset her er ikke å diskutere singalesisk nasjonalisme, men begrepet blir brukt for å beskrive deler av tilbedernes motivasjon for å besøke Tannens tempel. Buddhismen har vært og er viktig når singalesere fremhever sin nasjons egenart.

Etter frigjøringen fra britene var flere singalesere opptatt av å gjenopprette en singalesisk nasjon. Da var nasjonaleposet *Mahāvamsa*, 'Den store krøniken', med på å markere singalesiske buddhister som en egen etnisk gruppe i forhold til andre etniske grupper på öya (Hollup og Stokke 1997: 17-19; Trainor 1997: 79). *Mahāvamsa* er skrevet på pāli av theravāda-munker på Sri Lanka. Verket har blitt komponert i fire omganger: Den første delen ble skrevet på 500-tallet, den andre på 1200-tallet, den tredje på 1300-tallet og den siste på 1700-tallet (Gombrich 1971a: 25).³⁰ *Mahāvamsa*, og andre singalesiske pāli-skrifter, legger vekt på singalesernes oppgave som beskyttere av den buddhistiske tradisjonen. *Mahāvamsa* beskriver hvordan hinduinvasjon var rådende på öya både i det femte, niende, tiende, ellefte og det trettende århundret (Gombrich 1988: 138). Identifikasjonen mellom nasjonen og buddhismen går tilbake til kong Duṭṭhagāmaṇi³¹ som proklamerte at hans kamp mot den tamilske kongen i Anurādhapura ikke ble bekjempet for å redde kongedømmet, men for å beskytte buddhismen (1988: 141). Antropologen Clifford Geertz (1993: 123) har fokusert på

³⁰ I europeiske versjoner blir kun den første delen kalt *Mahāvamsa*, mens de tre siste delene blir kalt *Cūlavamsa* (Gombrich 1971: 25).

³¹ Pāli, singalesisk: Duṭṭhagāmuṇu (Holt 1991: 55).

hvordan religiøse systemer både kan fungere som en modell *for* religiøse ideer og konsepter, og en modell *av* den religiøse gruppen. *Mahāvamsa* gir nettopp en modell både av og for den singalesiske buddhistiske identiteten (Gombrich 1988: 142). Singalesiske buddhister ser det som sin oppgave å være beskyttere av Buddhas lære og praksis (*sāsana*),³² og de ser på øya Sri Lanka som Buddhas utvalgte land (modell for). Singaleserne tar ansvaret som beskyttere av den buddhistiske tradisjonen alvorlig, og ser på det som en integrert del av sin etniske identitet (modell av). Med *Mahāvamsa* som inspirasjonskilde vil singalesere gjenopprette det tette forholdet mellom staten og buddhismen, og det kan være en av årsakene til munkenes sentrale plass i dagens politikk og samfunnsliv på Sri Lanka (Hollup og Stokke 1997: 18). Påminnelsen om den nasjonale eller religiøse historien aktiviseres gjennom ritualer, massemedier, arkitektur, kunst og historiske steder som Tannens tempel. Tannkulten og Daḷadā Māligāva i Kandy er, ifølge Seneviratne (1978: 121), viktig i det moderne singalesiske samfunnet for å styrke nasjonalfølelsen og for å knytte bånd til fortiden. Fordi tamiler blir sett på som inntrengere av mange singalesere, søker også tamilene etter en historie som knytter dem til øya og legitimerer deres tilstedeværelse i landet. Dette har ført til mange voldelige konfrontasjoner mellom LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam) og lankesiske styresmakter.

³² Sanskrit: *śāsana*.



Nyere messingbilde plassert i mellomtrappen mellom trommepaviljongen og resitasjonspaviljongen. Bildet forestiller historien om da prins Danta og prinsesse Hemamālā smuglet tannrelikvien til Sri Lanka (Bildet er tatt av Lalith Atugoda).



Den samme historien blir illustrert på flere forheng i tempelet. For å illustrere tannen kommer det alltid et lysskjær fra prinsessens hode. Porten åpnes og forhenget dras til side under de daglige seremoniene.



Festivelefanter avbildet på 1000rs-seddelen.



Tannens tempel er avbildet på den andre siden av 1000rs-seddelen sammen med lotusblomster og den kongelige påfuglen.

Daḷadā Māligāvas kontekst

Kandy

Tannens tempel ligger i byen Kandy 490 meter over havet i innlandet på Sri Lanka. Kandy er den gamle hovedstaden på øya og har en rekke historiske og religiøse minnesmerker. Kandy symboliserer singalesisk storhetstid og religion. Det kandyanske kongerike var den delen av Sri Lanka som beholdt sin uavhengighet fra kolonimaktene lengst, inntil de overga seg til engelskmennene i 1815 (Gombrich 1971a: 21). Tidligere ble det skilt mellom lavlandssingalesere og kandyanere (singalesere fra det sentrale høylandet), men på grunn av den sterke fokuseringen på felles singalesisk buddhistisk nasjonal identitet, blir ikke skillet lenger brukt for sosial klassifisering (Hollup og Stokke 1997: 13). Selv om engelskmennene flyttet hovedstaden til Colombo, ser mange singalesere på Kandy som det kulturelle og religiøse sentrum. Kandy er en del av det som Central Cultural Fund³³ kaller Den kulturelle trekanten, og på sin nettside skriver de: "If you haven't seen the Cultural Triangle you haven't seen Sri Lanka! It is the Heartland of Sri Lanka's Archaeology, History and Culture".³⁴ De fem historiske stedene³⁵ i den kulturelle trekanten er nært knyttet til *sāsana* (den buddhistiske læren sett i et historisk perspektiv) og kongedømmets historie. I tillegg er de alle fem beskyttet av UNESCO (The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization).³⁶ Kandy er altså et viktig sted for den singalesiske nasjonale stoltheten og for turistnæringens promotering av øya.

Buddhister fra hele øya kommer for å besøke Kandy og Tannens tempel. Jeg har ikke hatt mulighet til å gjøre statistiske undersøkelser, men er enig i Holts (1982: 35) påstand om at Kandy representerer et senter for buddhistisk hengivenhet på øya, samtidig som det er et tradisjonelt sentrum for singalesisk høylandstilhørighet. Atskillig flere besøkende kommer fra høylandsprovinsene, og flere sier eksplisitt at byen er viktigere for folk i høylandsprovinsene enn for den resterende befolkningen på øya. Pilegrimer fra Colombo og områdene rundt er også godt representert i Tannens tempel, det kan nok ha sammenheng med at middelklassen i

³³ Central Cultural Fund ble etablert av parlamentet "by an act" i desember 1980. Deres mål var å samle inn penger til restaurering, utvikling og vedlikehold av kulturelle og religiøse monumenter og aktiviteter på Sri Lanka. Medlemmene i styret av fondet er blant annet statsministeren og ministre ansvarlige for turisme, kultur, finans, hindusaker, FN-saker og utdanning. I 1982 fikk CCF støtte fra UNESCO for at Kandy, Anurādhapura og Poḷonnaruva skulle pusses opp (<http://www.lanka.net/ccf/>, 01.05.05.).

³⁴ <http://www.lanka.net/ccf/>, 01.05.05.)

³⁵ De fem stedene er Kandy, Sigiriya, Anurādhapura, Poḷonnaruva og Dambulla (<http://www.lanka.net/ccf/index.html>, 01.05.05.).

³⁶ http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=31&search=&search_by_country=Sri+Lanka&type=®ion=&order=, 01.01.05.

hovedstaden mener at Kandy er nasjonens kulturelle og religiøse hovedstad. Kandy har denne posisjonen mye på grunn av tannrelikvien. For å forstå tannkulten i Kandy skal jeg beskrive relikviekulten i theravāda-buddhismen.

Relikvietradisjonen

Som sagt i innledingen er en relikvie en kroppsdell eller gjenstand som har vært i fysisk kontakt med hellige personer og som er objekt for religiøs tilbedelse. Katolsk kristendom og buddhisme er de to religiøse tradisjonene som legger mest vekt på relikvietilbedelse.

Buddhistene sier ofte selv at å se eller å være nær en relikvie fra Buddha er som å se eller være sammen med den levende Buddha. Nesten ethvert buddhistisk tempel (*vihāra*) har en *stūpa* som inneholder relikvier fra Buddha eller en *arahant*³⁷ (en som har fulgt Buddhas lære og nådd oppvåkning). I tillegg har et tempel som regel også en relikviebeholder (*dhātu karaṇḍuva*) som bæres rundt i landsbyen ved årlige prosesjoner og festivaler (Obeyesekere 1963: 143).

Flere vestlige forskere har beskrevet praksisen med ritualisert hengivelse til Buddha som en degenerering av tradisjonen, og derfor har relikviekulten lenge blitt oversett av forskere (Trainor 1997: 5). En av årsakene til forskernes forsømmelse kan være at relikviekult ikke er beskrevet i tekstene som en tradisjon Buddha selv eksplisitt tok initiativet til. Det har lenge vært en stadfestet oppfatning blant vestlige forskere at munkene ikke ville delta i relikviekult, fordi Buddha ikke oppfordret til dette (Trainor 1997: 54-55). Ifølge *Mahāparinibbānasutta*³⁸ (V, 24-26) spurte Buddhas disippel Ānanda Buddha før hans død om hva de skulle gjøre med hans levninger etter kremasjonen. Ānanda fikk beskjed om at de skulle behandles på samme måte som levningene etter enhver opplyst person (*Mpns*: V, 24-26; Pruess 1976: 174; Trainor 1997: 118). Jeg skal ikke gå nærmere inn på Trainors (1997: 54-65) diskusjon av munkenes rolle i den tidlige relikviekulten, men kun konstantere at vi har lite konsis informasjon om munkenes rolle i relikviekulten i tidlig buddhisme.

Det som er klart er at relikviekulten har vært sentral i lekfolkets religiøse praksis siden Buddhas død (Strong 1993: 280; Gombrich 1988: 123), og at den stod sentralt også for munkene da buddhismen kom til Sri Lanka (Trainor 1997: 56). Ifølge *Mahāparinibbānasutta* (V, 28) skal Buddha før sin død også ha sagt at enhver opplyst person skulle bli gravlagt under en *stūpa*. Slike minnesmerker skulle frembringe glede og tro hos alle pilegrimer som dro dit, noe som igjen ville hjelpe dem til en gjenfødelse i en himmel (Gombrich 1988: 122).

³⁷ Sanskrit: *arhat*, betyr 'verdig stor respekt'.

³⁸ 'Den store fortellingen om den endelige oppgaven i *nibbāna*' (Jacobsen 2000: 40).

Kort tid etter Buddhas kremasjon begynte nord-indiske konger å kjempe om levningene, og konflikten ble løst av hindupresten (*brāhmaṇa*) Doṇa³⁹ som delte relikviene i åtte like store deler (Trainor 1997: 119).⁴⁰ Den klanen som kom for sent til utdelingen fikk asken fra likbålet, mens Doṇa selv beholdt beholderen der levningene ble oppbevart. Senere skal Aśoka (274-236 f.v.t.)⁴¹ ha redistribuert de åtte relikviedelene i 84000 *stūpa*er spredt rundt i India (Trainor 1997: 21; 40). Relikviene ble på denne måten spredt til flere områder der de ble oppbevart under *stūpa*er, og de ble objekter for hengivenhet (Trainor 2004: 41; Gombrich 1971a: 103). Selv om det er lite litteratur om relikviekulten, er det skrevet mye om *stūpa*ens betydning i buddhismen (Trainor 1997: 2). Buddhas relikvier ble som sagt fordelt og gravlagt i *stūpa*er, og gjennom *stūpa*er har hengivenhet til Buddhas relikvier stått sentralt. Tannrelikvien i Kandy er på den måten unik, fordi den ikke har blitt plassert i en *stūpa*, men i gullbeholdere (*karañḍuva*). Ved spesielle anledninger tas tannen ut av beholderne for og vises fram til folket.

Theravāda-buddhismen deler Buddhas relikvier inn i tre typer: legemlige relikvier (*sārīrika*), bruksrelikvier (*pāribhogika*) og minnesmerker (*uddesika*) (Gombrich 1971a: 105; Seneviratna 1990a: 1; Trainor 1997: 89; Tambiah 1984: 201). De legemlige relikviene er alltid ben, tenner eller hår. Bruksrelikvier er blant annet Buddhas tiggerskål, klosterdrakt, sandaler og *bōdhi*-treet. Buddhas minnesmerker er for eksempel statuer av ham.⁴² Denne tredelingen var ifølge Trainor (1997: 89) etablert allerede på 400-tallet. På samme tid rangerte pāli-kommentarer de ulike relikviene hierarkisk, med de legemlige relikviene til Buddha på toppen av skalaen. Også de arkeologiske kildene bekrefter relikviejhierarkiet (Trainor 1997: 98). Seneviratna (1990a: 1) forteller at i senere tid har også skrifter nedskrevet på gullark blitt vurdert som relikvier, og de har blitt kalt *dhamma-dhātu* fordi Buddha skal ha sagt at de som ser læren (*dhamma*) ser Buddha.

Trainor (1997: 145ff) beskriver tre viktige prinsipper når det gjelder organisering av relikviekulten i theravāda-buddhismen på Sri Lanka. Det første prinsippet skiller mellom spesielle steder Buddha befinner seg på Sri Lanka. Det andre prinsippet definerer det spesielle ansvarsmønsteret som er pålagt *sangha*en og staten i relasjon til Buddhas relikvier. Det tredje prinsippet handler om den enkelte buddhists kroppslige bevegelser, gester og indre motivasjon i utøvelsen av hengivenhet til Buddhas relikvier. De tre prinsippene ved

³⁹ Sanskrit: Droṇa.

⁴⁰ Ifølge *Dāthāvamsa* skal Buddhas hodeskalle, fire tenner og to av hans kragebein også ha blitt reddet fra likbålet, men disse skal ikke ha vært blant de åtte som ble fordelt mellom kongene (*Dv* 2, 48).

⁴¹ Årstall fra Pruess (1976: 174). Trainor (2004: 39) hevder Aśoka levde fra ca. 270 til 230.

⁴² Også *stūpa*ene kan regnes blant de legemlige relikviene (Trainor 1997: 30; 98ff).

relikviekult kan vi finne igjen i Seneviratnes (1978) beskrivelse av ritualene i tilknytning til tannkulten. Buddha er til stede i Kandy fordi Daladā Māligāva oppbevarer Buddhas hjørnetann. Tannen skal ikke flyttes fra byen så lenge den blir riktig behandlet der. Dette prinsippet er forbundet med idealet om at relikvier ikke kan stjeles mot ”sin” vilje (Trainor 1997: 120ff). En viktig singalesisk historie forteller blant annet at portugiserne stjal tannen på 1500-tallet, og at tannen mirakuløst kom tilbake til Kandy (Gombrich 1971a: 103). Prinsippet som definerer ansvaret mellom munk og stat er også tydelig i Tannens tempel. Munkenes ansvar er å beskytte og behandle relikvien rituellet, mens staten har ansvar for å beskytte og finansiere tempelet. Lekfolkets hengivenhet til tannrelikvien beskriver jeg i kapittel 6.

Tannen i Kandy har lenge blitt betraktet som en viktig legitimering av politisk makt. I singalesisk buddhistisk tradisjon måtte konger som krevde legitimitet eie Buddhas tann (Gombrich 1988: 143; Gunawardana 1979: 172). I dagens moderne singalesiske stat er det fortsatt tradisjon at en nyutnevnt regjering besøker Kandy for å vise sin respekt for Buddha i Tannens tempel (Gombrich 1988: 143). Den som har eierskap til tannen har også eierskap til landet. J.Z. Smith (sitert i Trainor 1997: 106f) har en teori om hvorfor konger har en slik nær tilknytning til relikvier. Ifølge ham er relikvier, siden de assosieres med lik, blitt sett på som urene, og de truer prestenes status, men de truer ikke kongen som er rangert på basis av makt og ikke renhet. Vi kan ifølge Smiths logikk derfor forvente at en konge vil bruke relikvier for å symbolisere sin overlegne makt. Buddhas tann har vært viktig for kongens maktlegitimering, men er det slik Smith hevder at Buddhas relikvier blir sett på som urene? Gombrich (1988: 123ff) hevder at i buddhistisk tradisjon blir lik, selv etter kremasjon, sett på som urene. Buddha blir sett på som en som har overvunnet gjenfødelsens hjul (*samsāra*) og dermed krenket dette. Han klarte å reversere den naturlige prosessen, og hans døde legeme ble sett på som hellig. I India ble lik vanligvis brent sør for landsbyen der dødsguden holder til. Gudene insisterte på at Buddha skulle bli båret gjennom sentrum av byen og brent vendt mot øst, den mest lykkebringende retningen. Bevaringen og tilbedelsen av Buddhas relikvier følger dette religiøse mønsteret (1988: 123ff).

Tannen blir identifisert med den tidligere kongemakten, og samtidig er den en ”tingliggjøring” av Buddhas lære (*sāsana*). Slik får også munkefellesskapet en viktig funksjon i tannkulten. Munkenes forpleining av relikviene er like viktig som kongens beskyttelse gjennom gaver og bygging av templer. I stedet for å skape en motsetning mellom kongen og munkene, slik Smith antyder, er relikviene med på å vise det nære og komplekse forholdet mellom Buddhas lære, munkefellesskapet og kongen i det gamle Sri Lanka (Trainor 1997:

110). Det nære forholdet mellom statsmakt og *sanghaen* opprettholdes også i dag, men nå har politikere overtatt kongens rolle.

Førmoderne singalesisk historie er inndelt i perioder avhengig av hvor den singalesiske hovedstaden lå, og som regel altså også hvor tannrelikvien ble oppbevart. Den første singalesiske hovedstaden var Anurādhapura. Etterhvert førte invasjoner fra det sørlige India til at hovedstaden ble flyttet lenger øst, til Poḷonnaruva. På 1500-tallet ble hovedstaden flyttet flere ganger etter at portugiserne hadde erobret vestkysten (Gombrich 1988: 139). Hovedstaden ble så etablert i Kandy, men britene gjorde en slutt på det singalesiske kongedømmet i 1815. Den kandyanske tiden⁴³ regnes derfor fra slutten av 1500-tallet til tidlig på 1800-tallet. De fire siste kongene av det kandyanske kongedømmet var av Nāyakkar-slekten som hadde sterke røtter i India. Tannrelikvien har også sin opprinnelse i India.

Tannens historie

Tidlige fortellinger om Buddhas død inneholder historien om hvordan hans levninger ble fordelt blant åtte herskere i India etter at han ble kremert i Kusinara (Seneviratna 1990a: 1; Hocart 1931: 1). Den første indiske kongen som sies å ha hatt Buddhas venstre hjørnetann i sin besittelse, var kongen av Kāliṅga. Han skal ikke ha vært en av de åtte som var til stede etter kremasjonen. Men teksten *Dīghanikāya*⁴⁴ forteller om hvor noen av Buddhas tenner dukker opp (1931: 1). *Dīghanikāya* forteller at fire av Buddhas tenner skal ha blitt reddet fra likbålet. Én av tennene skal ha kommet til et himmelrike,⁴⁵ én til byen Gandhara, én til kongen av Kāliṅga (altså den sies å være på Sri Lanka i dag) og den fjerde skal ha vært i ”kobra-riket” (*nāga*-riket) (1931: 1; Trainor 1997: 121; Trainor 1992: 6). Noen av mine informanter hevder at én av tennene er i byen Somawathi,⁴⁶ men hvor den kom fra visste de ikke.⁴⁷ Ifølge Varakave Dhammaloka Nayakathera er det tannen fra byen Gandhara.⁴⁸ De

⁴³ Den kandyanske perioden sies å være over i 1815 da britene tok over. Tidligere ble den kandyanske perioden, ifølge Dewaraja (1988: 3f), ofte referert til som den portugisiske perioden (1505-1658), den hollandske perioden (1658-1796) og den engelske perioden (1796-1948).

⁴⁴ *Dīghanikāya* den første av de fem delene som utgjør *Suttapīṭaka* (samtalekurven i 25 bind). *Suttapīṭaka* er igjen en tredjedel av *Tipīṭaka* (de tre kurvene) som utgjør det vi ofte kaller pāli-kanon (Lie 1992: 14).

⁴⁵ Buddhagosas kommentarer til *Mahāparinibbānasutta* forteller om hvordan den høyre hjørnetannen først skal ha blitt gjemt unna av Doṇa i hans turban og deretter stjålet av guden Sakka (sanskrit: Śakra) for å oppbevares i en himmel (Trainor 1997: 123). *Dhātuvaṃsa* forteller en utvidet historie der Doṇa skal ha gjemt ytterligere to tenner: en mellom tærne og en i klærne sine. Den ene skal ha blitt tatt til ”kobra-riket” av en *nāga*-konge og en til byen Gandhāra (Trainor 1992: 17).

⁴⁶ Byen ligger 40 km nordøst for Poḷonnaruva. Tannrelikvien sies å være i en kjent *stūpa*.

⁴⁷ Ifølge Internettkilder (<http://www.angelfire.com/in4/visits/cities/somavathi/somawathi.htm>, 25.05.06. og <http://origin.sundayobserver.lk/2002/10/13/fea22.html>, 25.05.06.) skal tannen i Somawathi være Buddhas høyre hjørnetann tatt fra kobra-riket. Altså den samme tannen som det i dag påstås oppbevares i Kina.

⁴⁸ Ifølge Varakave Dhammaloka Nayakathera skal det også være en tann i Thailand. Munken har ikke sett den med egne øyne, kun på et bilde. Det er få som tilber denne tannen, men tilbederne hevder den stammer fra Buddha. Munken forklarte at tannen i Thailand ikke er en hjørnetann, og derfor regnes den ikke med blant de fire

fleste av mine informanter vet ikke om det finnes flere enn denne ene tannrelikvien i Kandy på Sri Lanka. De som refererer til tannen i Somawathi forteller at det er tannen i Kandy som er spesiell for dem, fordi denne ikke er oppbevart inne i en *stūpa*, men er tilgjengelig for visning; man kan se tannen ”with a naked eye”. Det sies at den fjerde tannen, den som kom til ”kobra-riket”, nå er i Kina. Tannen ble fraktet til Nanking på 400-tallet og så til Ch`ang-an. Tannen ble deretter borte i over åttehundre år før den ble funnet igjen på 1900-tallet.⁴⁹ Denne tannen er i dag et sted utenfor Peking (Strong 1993: 281). På 1950- og 1960-tallet var de kinesiske myndighetene ivrige etter å forbedre sine relasjoner til buddhistiske nasjoner, og de tillot derfor en turné av tannen til Burma og Sri Lanka (1993: 281). Den kinesiske tannrelikvien ble tatt på en 45 dager lang prosesjon gjennom Burma i 1994 (Schober 1997).⁵⁰ La meg nå beskrive Buddhas venstre hjørnetann, som er den som sies å være plassert i Tannens tempel i Kandy.

Tannens historie er nedskrevet i pāli-verset *Dāthāvamsa*⁵¹ som betyr ’Tannens krønike’. *Dāthāvamsa* ble oversatt fra singalesisk til pāli av Dhammakitti rundt begynnelsen av 1200-tallet (Gombrich 1971a: 103; Law 1925: ii). En annen kilde til tannens historie og ritualene knyttet til den er *Daḷadā Sirita*.⁵² *Dāthāvamsa* inneholder en mytisk beretning om hvordan og hvorfor tannrelikvien ble fraktet fra India til Sri Lanka. Arahant Khema skal ha gitt kong Brahmadata av Kāliṅga i India Buddhas venstre tann etter å ha reddet den fra likbålet. Kongen lot bygge et tempel for tannen dekorert med gull og edelsteiner (*Dv* 2, 52-67). Det sies at kong Pāṇḍu prøvde å ødelegge tannrelikvien flere ganger (*Dv* 3, 10-16). Han forsøkte blant annet å knuse tannen med en hammer, men den fløy mot himmelen og skinte som en stjerne. Da han så mirakelet konverterte han til buddhismen, og han ga tannen tilbake til kong Guhasīva som også hadde konvertert til buddhismen. Hinduprestene i Guhasīvas hoff ble sinte fordi kongen beskyttet buddhismen. Kongen sendte derfor prins Danta og prinsesse Hemamālā til Sri Lanka for å beskytte tannrelikvien fra krigerske herskere som truet riket hans (*Dv* 4, 12-26). Prinsessen skal ha båret tannen i håret sitt. På Sri Lanka endte tannen opp

viktige tennene. Ifølge Varakave Dhammaloka Nayakathera er hjørnetenner mer spesielle enn andre tenner, og det er kun hjørnetennene som kalles *dhanta dhātu*.

⁴⁹ Ifølge en samtale med Meegas Kumbara (samtale 04.07.05.) ble tannen i Kina gjenopptaget da et stort fjell ble bombet av britene. Ingen visste det hadde vært et tempel der tidligere.

⁵⁰ Jeg regner her med at det kun er én kinesisk tannrelikvie. For å lese mer om den kinesiske tannrelikviens betydning for kinesisk politikk og buddhistisk nasjonalisme, se Schober (1997).

⁵¹ *Dāthāvamsa* betyr ’historien om Buddhas tannrelikvie’ (singalesisk: *Daḷadāvamsa*). *Daḷadāvamsa* ble skrevet før *Dāthāvamsa*, men man er usikker på årstall. Law (1925: ii) hevder den ble skrevet rundt år 310 v.t. Ratnasuriya (1949: xxxi) hevder *Dāthāvamsa* trolig ble skrevet i 1209-1210 v.t., mens Gombrich (1971: 103) hevder at den ble til noen år tidligere. *Dhātuvamsa* er kroniken om alle relikviene (Trainor 1997: 25).

⁵² *Daḷadā Sirita* som betyr ’historien om tannrelikvien’ er skrevet på singalesisk, trolig i perioden 1303-1333 v.t., under kong Parākramabāhu IV (Ratnasuriya 1949: xxxiv).

i Anurādhapura der kong Kitti Siri Meghavaṇṇa⁵³ (301-328 v.t.) plasserte den i helligdommen Dhammacakka (Seneviratna 1990a: 2; Holt 1982: 24). Denne legenden, i tillegg til andre viktige hendelser i relikviens historie, er beskrevet og illustrert på flere malerier i det nye tempelet, som ligger øst i Daḷadā Māligāvas tempelkompleks. Selve legenden er med på å opprettholde nasjonal tro på at buddhismens framtid ligger i hendene på det singalesiske folket (Holt 1982: 24-25).

I gammelindisk tro ble harmonien i makrokosmos og mikrokosmos opprettholdt av kongen. Ifølge *Mahāvamsa* skal jorden ha ristet da munken Mahinda utpekte de hellige stedene i Anurādhapura for kong Devānampiyatissa (250-210 f.v.t.). Kongen markerte en grense rundt stedene og knyttet på den måten relasjonen mellom kongedømmet og den buddhistiske tradisjonen. Da hovedstaden så flyttet rundt på øya, ble kongens autensitet og legitimitet ikke lenger knyttet til stedet, men til buddhistiske symboler, særlig tannrelikvien og tiggerbollerrelikvien (*patta*) (Eck1987: 8).⁵⁴ Etter at hovedstaden flyttet fra Anurādhapura har tannrelikvien vært knyttet til singalesisk kongemakt, og tannen ble tatt med når de singalesiske kongene skiftet hovedsete. Hovedstaden symboliserte rettferdig styre, og ble sett på som et sted der rituell magisk kraft strålte ut til alle de omkringliggende provinsene. Relikviekulten har siden Buddhas død vært knyttet til kongemakt. Trainor (1997: 31) hevder at tannrelikvien i Kandy skiller seg fra andre relikvier ved at den, ikke bare legitimerte buddhistiske ledere, men også beskyttet dem. Det vises tydelig fordi tannen tradisjonelt har blitt oppbevart i tilknytning til kongens palass, og ikke som andre relikvier innenfor buddhistiske klostre. Folket så på eieren av tannen som landets rettmessige styrer, og på den måten ble kongens maktposisjon legitimert (Ratnasuriya 1949: xlix). Under kong Upatissas styre (ca. 460 v.t.) var det en alvorlig tørke på Sri Lanka. Kongen ledet derfor en prosesjon gjennom byens gater med tannrelikvien, en ny gullstatue av Buddha og tiggerbollen. Dette skal ha ført til regn og opphør av tørken (Ratnasuriya 1949: l). Konger har blitt assosiert med fruktbarhet også i flere indiske religioner, så vel som i den nære orienten og norrøn religion. Tannrelikvien er den dag i dag assosiert med fruktbarhet og regn.

På slutten av 1500-tallet ble tannrelikvien flyttet til Kandy, eller Senkadagala som byen het da, der den fikk sin hedersplass i et palass bygd av kong Vimaladharmasūrya I

⁵³ Pāli: Kitti Siri Meghavaṇṇa, sanskrit: Kīrti Śrī Meghavarna.

⁵⁴ Historiske kilder forteller at tiggerbollerrelikvien skal ha fulgt tannrelikvien i flere hundre år. Etter slutten av 1300-tallet er det ingen som vet sikkert hva som skjedde med tiggerbollerrelikvien, fordi det ikke er referanser til den i skriftene (Seneviratna 1990a: 21). Tiggerbollen var viktig tidligere, men i dag vet få buddhistiske singalesere om den og flere hevder at tiggerbollen kan være oppbevart i *stūpa*en i Tannens tempel, eller i en *stūpa* i tilknytning til Nātha-tempelet i Kandy.

(Abeysekara 2002: 148). Vimaladharmas Sūryas bror Senarat ble hersker i 1603, i en periode da det kandyanske kongedømmet stadig måtte beskytte seg mot portugiserne. Den nye kongen tok derfor tannrelikvien til et sikkert sted, til Pancasata, slik at den ikke skulle lide samme skjebne som andre helligdommer, relikvier og klostre portugiserne brant ned. Rājasimha II tok over tronen i 1635, og med hjelp fra hollenderne klarte han å bekjempe portugiserne. Dermed kom tannen tilbake til Kandy der Rājasimha II bygde opp et nytt treetasjes tempel (Seneviratna 1990a: 24ff). Det nåværende toetasjers tempelet ble bygd av Rājasimha IIs sønn, kong Narēndrasimha (1707-1739), etter at han kom til tronen i 1707. Den nye kongen så hvor ødelagt farens bygg var blitt etter krigen med portugiserne (Seneviratna 1987: 81; Ratnasuriya 1949: lv). Det gamle og det nye tempelet kan også ha eksistert side om side en periode. Vimaladharmas Sūryas tempel skal ha stått lengre vest enn dagens tempel (Seneviratna 1987: 82). Hollenderne prøvde å invadere det kandyanske kongedømmet under Kīrti Śrī Rājasimhas (1747-1780) periode. Historien forteller at på grunn av urolighetene ble relikvien fraktet av munken Navinne fra Asgiriya-klosteret til klosteret Meda Mahā Nuwara og så rundt på øya for at den ikke skulle bli stjålet eller ødelagt (Seneviratna 1990a: 26-27). Etter urolighetene ble tannen fraktet tilbake til Kandy.

I 1560 hevdet portugiserne at de hadde stjålet tannen og tatt den med til Goa. Biskopen skal så ha knust tannen i småbiter i en mortel, brent pulveret og så kastet partiklene på sjøen. A.M. Hocart (1931: 3-4) hevder singaleserne fornekter at tannen i det hele tatt var stjålet og at portugiserne kun hadde fått tak i en kopi. I 1566 viste singaleserne fram tannen de påstod var den ekte. Den andre varianten av den samme historien er at tannen ikke ble ødelagt, men på mirakuløst vis kom tilbake til Kandy (Gombrich 1971a: 103). Ratnasuriya (1949: liv) forteller følgende: "It has slipped through the bottom of the mortar mounted up into the sky, flown 750 miles to Kandy, and alighted on a lotus there". Disse historiene må ses i sammenheng med at relikvier ikke lar seg stjele mot "sin" vilje (Trainor 1997: 120ff; Trainor 1992).

Etter portugiserne og hollenderne, var det britene som truet riket, og tannen ble gjemt på ulike steder i løpet av britenes koloniperiode (Seneviratna 1990a: 28). I 1815 ble Kandy overtatt av britene, og i 1817⁵⁵ klarte de å få tak i tannen. Det sies at britene umiddelbart merket effekten av å ha tannen i sin varetekt, for folket skal ha sagt at engelskmennene virkelig var øyas ledere (Hocart 1931: 4; Seneviratne 1978: 19). Det sies at ritualene for tannen ikke ble utført tilfredsstillende under britene, og dette førte til en ti års lang tørke i landet. Singaleserne hevdet at regnet ville komme, blant annet med bakgrunn i historien om

⁵⁵ Seneviratne (1978: 19) skriver dette hendte i 1818, men jeg holder meg til hva Hocart (1931:4) har skrevet.

den vellykkede prosesjonen på 400-tallet, hvis britene holdt en prosesjon for tannen. Den britiske guvernøren Edward Barnes arrangerte derfor en storstilt framvisning av tannen og en prosesjon til ære for den. Da prosesjonen nesten var over, skal det ifølge Varakave Dhammaloka Nayakathera ha begynt å regne så mye at tannen måtte fraktes tilbake til tempelet i en båt. Singaleserne hevder at denne flommen er én av flere tannflommer i historien. For singaleserne viser historiene at tannen har mystisk kraft, blant annet til å frambringe regn.

Daladā Māligāva og ansvaret for både tannen og tempelet ble overgitt av den britiske guvernøren i 1853 til sjefsmunkene i Malvatta-klosteret, Asigiria-klosteret og lekadministratoren (*diyavaḍana nilame*). Slik har det vært siden, og ansvaret er formelt fordelt mellom de tre. Vanlige folk har imidlertid fått en stadig større rolle i tilbedelse av tannen (Seneviratna 1987: 7). Historisk var hengivenhet og tilbedelse av tannen kongens domene, og tannen ble oppbevart på kongens private eiendom. Kongene visste at dersom en skulle få folkets støtte, måtte tannrelikvien beskyttes fordi tannrelikvien legitimerte statsmakten på Sri Lanka. Vanlige folk fikk bare tilbe tannen ved spesielle anledninger, som under årlige prosesjoner. Etter kongedømmets fall har lekfolket fått et nærmere forhold til tannrelikvien (Seneviratna 1987: 7). I dag har vanlige singalesere på mange måter overtatt kongens ansvar. Lekfolkets nye posisjon er i dag tydelig ved kollektive matofringer til tannen, og dette er en form for tilbedelse som blir stadig mer populær.

I nyere historie har Kandy, med Tannens tempel, også vært et nasjonalt og religiøst sentrum. Regjeringen ga i 1956 singalesisk status som eneste offentlige språk på Sri Lanka. Som svar erklærte det tamilske føderale partiet at det hadde som mål å etablere en tamilsk stat på øya. Statsministeren inngikk i seriøse forhandlinger med den tamilske politiske lederen, og de ble enige om bruk av tamilsk språk, og en viss grad av selvstyre i de tamildominerte områdene. I protest mot imøtekommenheten overfor tamilene organiserte United National Party (UNP) en pilegrimsmarsj til Tannens tempel i Kandy (Brekke 1998b⁵⁶ Tambiah 1992: 48f). Motstanden mot å gi etter for tamilenes krav tok form av religiøs hengivenhet. I 1998 ble tempelet bombet av LTTE, en hendelse som står sterkt i det singalesiske folkets minne. Pressen beskrev angrepet som et forsøk på å skape splid mellom befolkningsgrupper og som et forsøk på å stoppe myndighetene fra å feire femtiårsdagen til Sri Lankas uavhengighet.⁵⁷ Det ble kun overfladiske skader på den eldste delen av tempelet, den jeg kaller

⁵⁶ <http://www.dagbladet.no/kultur/1998/09/17/131438.html>, 01.03.05.

⁵⁷ http://ue.eu.int/cms3_applications/Applications/newsRoom/related.asp?BID=73&GRP=1088&LANG=1&cmsId=359, 13.11.04. og <http://www.ejournalism.au.com/ejournalist/kasun&linda.pdf>, 28.05.06.

hovedtempelet. De små skadene ble av flere av mine informanter oppfattet som et mirakel (*anugas*) som oppstod takket være tannrelikviens kraft.



* begravet
"publikumshell"

Park området
D-old
moonstone

Elefant-
museum

kystenning

Festene

stupa

Palle mälä

Bibliotek

lite altar

Huvud-Naligava
Trenne parifjong

Trenni opp

Alt Naligava

Kycklen

Pilgrims
Rest

Visnu's tempel
ligger venter kated
i denna retning

Skoinlweg

stupa i Guletempel-
området (kataragamas tempel
ligger mätt i bygn)

Badni-tre

Nattha

Val-Bodhi

Pattini

Tempelklass

Valgrau

Blomsterbocker *

ingangs premnacle

utgång

Vip-
ingång

Hovedvei

Innsjö

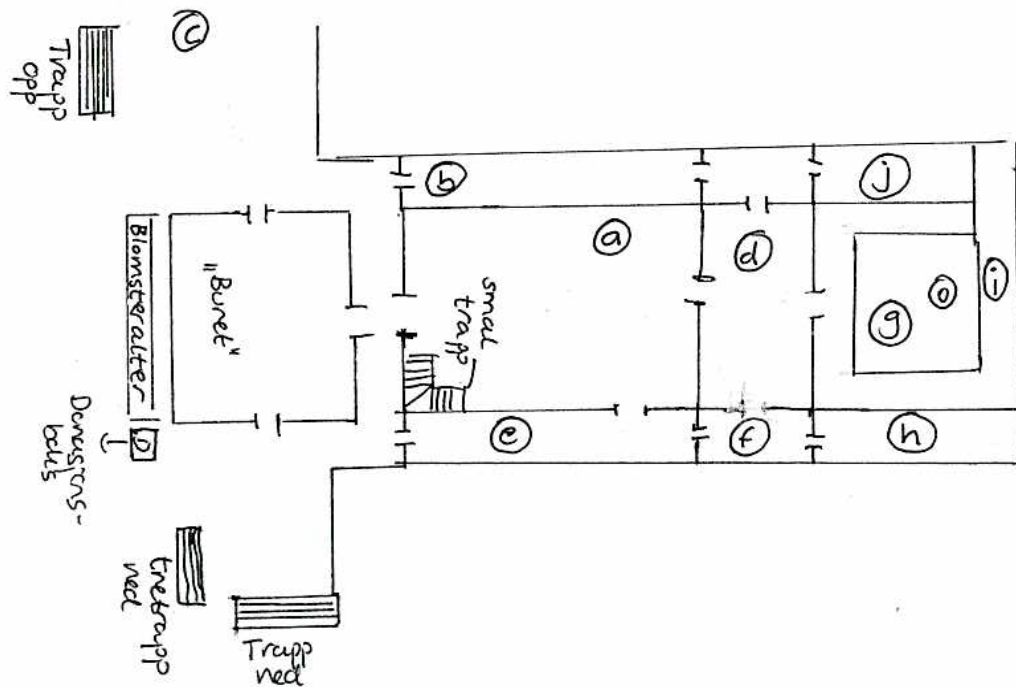
- Ⓢ = Silverhatskentrall
- Ⓟ = Blomsterbock

Tempelets første etage.
Ktavningspunkt i Hh. Seneviratnes

Oversikt over 2.etasje i hovedtempelet (*uḍamāle*)

Denne oversikten tar utgangspunkt i Seneviratnes (1978: 24) beskrivelse av tempelet, men jeg har gjort små endringer. For eksempel mener jeg at det Seneviratne beskriver som utgangskorridor hovedsakelig er inngangskorridor, og det han kaller inngangskorridor kaller jeg utgangskorridor.

- a - sandeltrerom (*hañdun kūḍama*)
- b – inngangskorridor
- c – resitasjonspaviljongen (*pirit maṇḍapē*)
- d - sandeltrerom (*hañdun kūḍama*)
- e – utgangskorridor
- f – matoppbevaringsrom ("pingo"-rom)
- g - det aller helligste (*vāḍasiṭina māligāva* eller *ätul māligāva*)
- h – oppbevaringsveranda (*kattiyana barāñde*)
- i – klespaviljong (*halu maṇḍape*)
- j – huspasserverandaen (*gepalun barāñde*)





Alteret på resitasjonspaviljongen. Over alteret henger en plakate med et dikt til tannrelikvien på både pāli og singalesisk (Bildet er tatt av Lalith Atugoda).



På resitasjonspaviljongen står tilbederne i kø for å gå rundt innheiningen og tittle inn døren og se på gullbeholderen som oppbevarer tannrelikvien. På bildet er døren lukket. I ”buret” sitter ofte hvitkleddede pilegrimer eller mødre med sine barn som venter på å komme inn i det aller helligste (Bildet er tatt av Lalith Atugoda).



Salgsboder utenfor tempelområdet. Her kan tilbederne kjøpe blomster, røkelse og lys de senere vil ofre til Buddha i Tannens tempel (Bildet er tatt av Lalith Atugoda).



Siste sjanse for å kjøpe blomster til Buddha er på broa over vollgraven (Bildet er tatt av Lalith Atugoda)



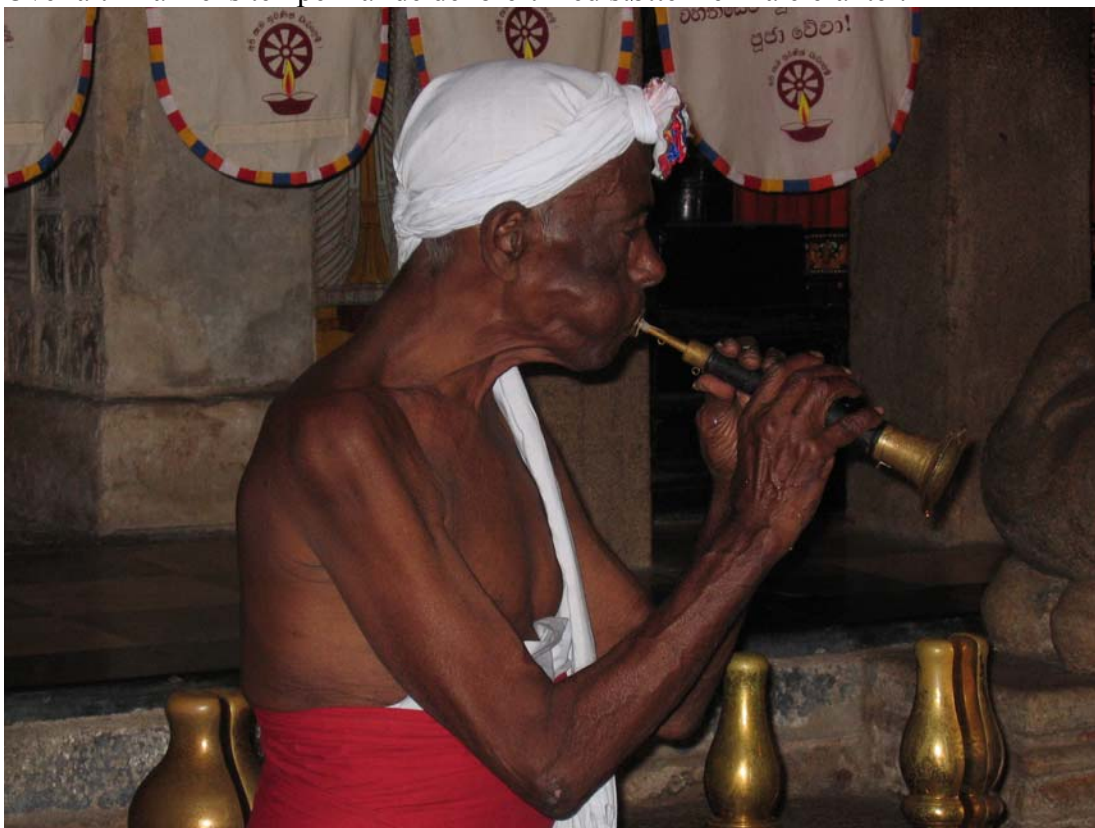
Palle māle inngangsparti i 1. etasje av tempelkomplekset.



Palle māle i 1. etasje i tempelkomplekset. Denne gullstatuen sies å være bygget etter kongens kropp, og det er også statuen mange hevder har hatt "svettemirakler", for eksempel da tempelet ble bombet i 1998.



Det nye alteret i østfløyen (*alut māligāva*). Buddha-statuen i midten er donert fra Thailand. Over alt i Tannens tempel har de dekorert med støttenner fra elefanter.



Musikkoffer eller lyd-*pūjā*. Denne musikeren har spilt i Tannens tempel i cirka 50 år. Trommene og fløytespillet er spesielt for tannrelikvien og blir ikke spilt noe annet sted hevder han.

KAPITTEL 5

De offisielle ritualene i Daḷadā Māligāva

Jeg konsentrerer meg i denne delen av oppgaven om hvordan Tannens tempel ser ut i dag. Jeg vil også beskrive kort hvilke seremonier som holdes i tempelet, både daglig og på årsbasis. Ritualene blir utført av de tempelansatte uavhengig av lekfolkets tilstedeværelse, men ritualene er viktige i denne beskrivelsen fordi de også er tydelige for de besøkende; mange kommer nettopp for å overvære de offisielle seremoniene.

Tannens tempel anno 2005

Hovedtempelet⁵⁸ er en gammel trebygning med utskjæringer og malerier. Tempelet ble bygd av kong Narēndrasimha (1707-1739) (Seneviratna 1990a: 26). Trebygningen har to etasjer, med hovedinngang i første etasje mot vest, og det er tre innganger i andre etasje, også mot vest. Den midterste døren i andre etasje åpnes slik at tilbederne kan se inn. Til høyre og venstre for midtinngangen er inngangene som brukes av tilbederne som går inn i hovedtempelet fra resitasjonspaviljongen (*pirit maṇḍapē*). Dersom man går inn hovedinngangen i første etasje av hovedtempelet, må man gå opp en smal trapp til andre etasje (*uḍamāle*), som er delt inn i tre rom. Den singalesiske termen *vāḍasiṭina māligāva* betyr 'der Buddha lever' og passer derfor godt som navn på det innerste rommet, det aller helligste der tannen oppbevares i syv/åtte forgylte beholdere (*karaṇḍuvaer*) (Seneviratne 1978: 22ff). Foran det aller helligste rommet henger det en gardin foran inngangen som kun dras til side etter offerritualene, slik at tilbederne utenfor også får sett gullbeholderen når døren åpnes i andre etasje. Forhenget var i 2005 av rød fløyel med et broderi som fremstilte prins Danta og prinsesse Hemamālā. Broderiet viser scenen der prinsessen bærer tannen til Sri Lanka i håret sitt. Foran glassmonteren foran gullbeholderen er det plassert et forgylt blomsteralter. De to andre rommene i andre etasje kalles sandeltrerom (*haṇḍun kūḍama*) (Seneviratne 1978: 24). Over det gamle tempelet er det bygd et gulltak, donert av tidligere president Premadasa. Taket er et tydelig blikkfang når man ser tempelet på avstand.

Britene gjorde få endringer da de hadde tempelet i sin varetekt. De skal likevel ha æren for å ha bygget tretrapper for å forbinde trommeplassen (*hēvisi maṇḍape*) med resitasjonspaviljongen (*pirit maṇḍapē*). Resitasjonspaviljongen er egentlig en terrasse med vegger bygget av tre (Seneviratna 1987: 96). Både resitasjonspaviljongen og trappene opp dit har vært mye brukt av vanlige folk, som fra 1800-tallet har kommet for å tilbe i tempelet. I

⁵⁸ Seneviratne (1978: 26) beskriver den eldste delen av tempelet som midtfløyen (Middle Wing). Seneviratna (1990a) og jeg bruker heller termen hovedtempelet (main shrine).

1956, i forbindelse med Buddhas 2500 års jubileum, ble det bygd to nye toetasjers bygg nord og sør for hovedtempelet (Seneviratna 1987: 11). Kontorene til de administrative ansatte er plassert i sør, mens munkenes avdeling er i nord. I første etasje under munkenes avdeling, er det en liten bokhandel som selger buddhistisk litteratur, bilder, plakater og kort. I dag er også biblioteket, et åttekantet rom (*pattirippuva*), en del av tempelet. Biblioteket ble bygd av kong Vikramarājasimha, som var den siste kongen av Kandy. Biblioteket blir åpnet under alle de daglige seremoniene, og i dette rommet ofrer tilbederne også til Buddha. I første etasje (*palle māle*) av tempelkomplekset er det et eget lite alter til høyre for inngangen til biblioteket. Der finner man blant annet en stor gullstatue som sies å være bygd etter kongens egen figur. Den store murbygningen bak hovedtempelet i øst blir kalt det nye tempelet (*alut māligāva*), og den ble bygd av lekmannsadministratoren Nugawela, som var leder av tempelet fra 1947 til 1961. Fordi denne nye delen ligger øst for hovedtempelet kan vi også kalle den østfløyen (Seneviratne 1978: 26). I østfløyens underetasje, med inngang ved kjøkkenet i sør, ligger *dāna*-salen, der munkene får mat hver dag. Det som kalles *The New Shrine Room*, med blant annet 21 Buddha-statuer donert fra Thailand, ble etablert i 1987. Tidligere var dette bare en stor sal brukt til meditasjon, religiøse funksjoner og møter (Seneviratne 1978: 26). I denne store salen er det også en kopi av Buddhas fotavtrykk.

I andre- og tredjeetasje av østfløyen finner vi tempelets museum innviet av lekmannsadministrator Nissanka Wijeyeratne (Seneviratna 1987: 11). Her utstilles gjenstander som har blitt brukt av kandyanske konger og lekmannsadministratorer i tempelet, i tillegg til kart og dokumenter fra hollendere og britiske styresmakter. I museet er det også utstilt klær fra tidligere konger og ledere for tempelet (*diyavaḍana nilame*). Singalesiske gjester i museet ser med stolthet på de gjenstander som har blitt tatt vare på, men klærne er ikke hellige, og ingen tilber klærne når de er i museet. I tillegg kan en lese om tempelets og tannens historie i museet. I andre etasje er en hel vegg satt av til bilder fra bombeattentatet mot Daḷadā Māligāva i 1998. Bildene i museet er med på å vise tempelet og den buddhistiske religionen som et offer, en institusjon eller bygning det er viktig å beskytte mot LTTE. I tempelhagen er det også et eget museum for den elefanten som har båret gullbeholderen i Daḷadā Māligāva-perahāra flest ganger, og elefanten er utstoppet og stilt ut der.

Tre daglige seremonier

Seneviratne (1978: 26ff) deler tilbederne i Daḷadā Māligāva i to kategorier: de som er ansatt i tempelet og lekfolket. Seneviratne er spesielt opptatt av tempeltjenerne og munkene som tilhører den første kategorien. De ulike arbeidsoppgavene tilknyttet tannkulten er hierarkisk

organisert og utføres av ulike kaster. Tidligere ble tjenestene i tempelet utført i bytte mot lån av jordstykker, men i dag får de tempelansatte lønn. Munkene er tilknyttet tempelet for å tilbe på vegne av folket (tidligere på vegne av kongen). Den andre kategorien er lekfolk som offerer blomster, røkelse, lys og mat. Det er den siste gruppen jeg konsentrerer meg om her. La meg først gi en kort beskrivelse av de offentlige ritualene utført av munkene og de tempelansatte i Daladā Māligāva. Ritualene som utføres blir samlet referert til med termen *tēvāvā*, som opprinnelig betegner ritualer og seremonier utført av kongens personlige assistenter. Å bade eller vifte for kongen ble referert til som *tēvāvā* (Obeyesekere 1966: 4). Mange informanter vektlegger at tannrelikvien rituelt blir behandlet som en konge: "He is the king of kings". Kun et begrenset antall mennesker får lov til å delta i *tēvāvā*. Omtrent det samme ritualet blir utført tre ganger daglig hele uken. De tre daglige seremoniene blir utført ved morgengry eller frokost som starter 05.30, morgen- eller lunsjseremonien som starter 09.30 og kveldsritualet som utføres fra klokka 18.30 (*gilampasa*) (Seneviratne 1978: 38).⁵⁹ De tre daglige ritualene er nesten helt like, og i min beskrivelse utelater jeg de marginale forskjellene.

Ansatte musikere er de som åpner de daglige ritualene på trommepaviljongen ved frokostseremonien ved å tromme.⁶⁰ Tre musikere slår på trommer, mens en spiller på et blåseinstrument. I buddhistisk tradisjon skal medlemmer av *sanghaen* ikke nyte musikk eller dans, fordi de skal konsentrere seg om å beherske sansene. Til tross for dette har det på Sri Lanka utviklet seg en tradisjon der musikk, særlig trommer til Buddha, blir sett på som en offergave (Trainor 2004: 110).⁶¹ Trommerne kommer fra en egen kaste og ser på jobben sin som *pin*-givende. En trommer fortalte at i de 23 årene han har jobbet i tempelet, har han ikke vært syk eller kranglet med noen.

Etter at trommerne har spilt en stund kommer fem munkere fra nordenden av tempelet, der de bor. Til venstre for inngangen, synlig for alle, vasker de så føttene med hjelp av en tempelansatt. Etter munkene kommer fem lekmenn ansatt i tempelet, den forreste kalles *vattērirurāla*, og han har ansvaret for å bære de store nøklene. Han og tre andre lekmenn går sammen med to av munkene inn i tempelet gjennom hovedinngangen (Seneviratne 1978: 39). Én av munkene går til *palle māle*-alteret og én munk til biblioteket. Deretter blir dørene raskt lukket for publikum, og følget tar den smale trappen opp i andre etasje til sandeltrerommet.

⁵⁹ Seneviratna (1990a: 64) skriver at de tre daglige ritualene utføres morgen, midt på dagen og om kvelden. Seneviratne (1978: 38) skriver morgengry, morgen og kveld for de tre ritualtidspunktene.

⁶⁰ Ved lunsjseremonien kommer munkene først.

⁶¹ Tromming som offergave er også vanlig i andre asiatiske land, men i for eksempel Japan er det vanlig at munkere slår på trommene. Ofte ser man munkere fra Japan eller Thailand med små håndtrommer i Daladā Māligāva. Under Āsala festivalen beskrivet senere har en japansk munk de siste årene slått på en stortromme i prosesjonen.

Sjefsmunken åpner døra til det aller helligste. Munkene ikler seg sine rituelle klær som består av tre kapper og et belte. De vasker seg og gjør andre rituelle forberedelser. En av de lekansatte ringer i tempelbjellen og annonserer at dørene til templet er åpnet. Musikerne slår så på trommene igjen. Seneviratne (1978: 40) hevder at rituelle handlinger i Daḷadā Māligāva viser at tannen blir behandlet mer som en guddom enn som en representasjon av Buddha. Alle ansatte tilber tannen i det aller helligste, men det er kun munkene som går ned på kne på en spesiell bønnematte⁶² (Seneviratne 1978: 40). Når de ansatte tilber ofrer de sjasminblomster, som regel donert av trommerne. Mens munkene har gjort viktige forberedelser i det aller helligste, har tre lekmannsansatte (*geparāla*, *kattiyānarāla* og *hakgeḍirāla*) seremonielt fraktet vann og mat fra kjøkkenet. Munken står så i det aller helligste og ofrer vann, mens de lekansatte må stå utenfor; de er ikke er rene nok (1978: 42). Deretter utfører munkene ytterligere esoteriske ritualer. De ansatte oppholder seg hele tiden skjult for de besøkende i tempelet.⁶³ Etter at *tēvāvā*-ritualene er utført, blir dørene til hovedtempelet åpnet.

Etter at dørene åpnes og forhenget trekkes fra, kan de ventende tilbederne som står i kø tilbe tannen og se den forgylte relikvieholderen (*karaṅḍuva*). Noen utvalgte blir også sluppet inn i hovedtempelet, mens de fleste viser sin hengivenhet fra resitasjonspaviljongen. Etter 10 til 15 minutter blir dørene igjen lukket for offentligheten (1978: 46). I det aller helligste blir blomsteralteret tildekket med en duk, og senere blir matofringene plassert her. Maten blir båret inn av lekansatte fra tempelets kjøkken, gjennom hovedinngangen og opp i sideavdelingene i andre etasje. Det ofres ris, grønnsaker og søtsaker om morgenen, og om kvelden ofres kun fruktjuicer og søtsaker. Ved kveldsseremonien blir det også ofret mat etter at dørene lukkes for offentligheten (Seneviratne 1978: 55). Kort tid etter at hovedtempelet er låst, stenges hele tempelkomplekset for kvelden.

Onsdagsritualet

Onsdagsseremonien (*nānumura*) er en symbolsk vaskeseremoni av tannen. De daglige ritualene blir gjort som normalt, bortsett fra at det brukes finere beholdere til maten enn i resten av uka. Med onsdagsseremonien refererer jeg til ritualene som blir gjort i tillegg ved lunsjseremonien. Jeg har blitt forklart at tannen blir vasket symbolsk ved at beholderen der tannen blir oppbevart blir speilet i et gullspeil. Seneviratne (1978: 56ff) beskriver det hele som et renselsesrituale. Vannet er blandet med sandeltrejevning og sitronsaft og lukter derfor

⁶² Seneviratne (1978: 40) skriver at denne matten er av skinn fordi tøyematter blir så fort slitt. I dag brukes plastikkmatter som ser ut som skinn.

⁶³ Ritualene er esoteriske i den forstand at de er reservert for de innvidde, og få andre får se dem. Hva som skjer er ikke hemmelig, og munkene og ansatte er villige til å fortelle om ritualene.



Kapa-seremoni i Pattini-gudinetempel i Kandy rett etter soloppgang 6.august. "Perahära-inside" blir dette kalt, og er startskuddet for Kandy festivalen.



Kapa-stokken "plantes" 6.august 2005 i Pattinis tempel.



Halv-ves danses i prosesjonen. Bildet er tatt under dagsprosesjonen (*daval perahāra*) 20. august 2005. Da har de danset ti kvelder på rad.



Kāvaḍi-dans til ære for guden Kataragama. Kveldsprosesjonene er mer stemningsfulle. I tillegg er det meget hardt for danserne å danse midt på dagen. Tilskuerne har satt seg i skyggen. Mange venter på å knuse kokosnøtter til ære for gudene.



Kāvāḍi-dans innebærer ofte selvpining der flere dansere fester kroker i huden.



Äsala perahāra-elfant. Hver av gudetemplenes prosesjoner har også (som Tannens tempel) relikvier som bæres rundt i byen under festivalen.



Ves-dans kjennetegnes med det spesielle hodeplagget kalt *ves tattuva*. Dansen ble innført i festivalen for cirka 60 år siden. I dag er det den mest populære dansen, og den blir sett på som den vanskeligste av dansene i prosesjonen.



Rismark-dans til ære for gudinnen Pattini. Det er kun i gudinnens del av prosesjonen vi ser kvinnelige dansere. Barn og babyelefanter ble ikke innført i festivalen før etter 1975.

godt. Det parfymerte vannet (*suvañda pān*) blir så helt i et sølvkar. På onsdager har to kvinner, velsignende mødre (*ālatti ammāvaru*), en viktig oppgave etter selve vaskeseremonien. Kvinnene bærer lamper rundt tannens beholder. Ritualet blir utført i hemmelighet, mens forhenget til det aller helligste er trukket for (Seneviratne 1978: 32). Kvinnene selv påpeker at Hemamālā, som fikk ansvaret for å frakte tannen til Sri Lanka, var kvinne. De ser derfor på seg selv som kvinnene som viderefører tradisjonen, og de legger vekt på at det er viktig å holde på denne hemmeligheten. Under onsdagsseremonien går trommerne rundt hovedtempelet flere ganger og stopper ved hver av sidene for å vise sin ærbødighet. I tillegg bærer de buddhistiske flagg. På onsdager er det også sangere til stede inne i hovedtempelet. Dessuten kommer det to ekstra musikere som trommer etter indisk tradisjon, og de sitter lite synlig bak innhegningen som går rundt hovedtempelet.

Årlige ritualer

Det er fire årlige ritualer tilknyttet tempelet: nyttårsfestival, en feiring av første innhøstingen av ris, lysfestival (*kārti mangallaya*) og Āsaḷa perahāra (Seneviratne 1978: 38). Kandy Āsaḷa perahāra er den kjente festivalen for tempelet, og den holdes i juli/august i den singalesiske måneden Āsaḷa. De tre første årlige ritualene vil jeg ikke bruke tid på her, men jeg skal beskrive Āsaḷa perahāra fordi det er den mest populære festivalen. Den trekker til seg flere tusen pilegrimer og er den festivalen alle forbinder med Daḷadā Māligāva.

Kandy Āsaḷa perahāra

Āsaḷa perahāra varer i 21 dager (Seneviratne 1978: 70), men vanlige folk forbinder vanligvis festivalen med de dagene det er prosesjon i gatene. Āsaḷa perahāra er en stor prosesjon gjennom Kandy ti kvelder på rad. En liten gullbeholder, som er en kopi av den beholderen tannen oppbevares i, blir plassert på ryggen til en elefant. Beholderen blir dermed brakt rundt i byen i en prosesjon med elefanter, dansere og musikere, slik at flere hundretusen frammøtte får sett beholderen (Seneviratne 1978: 70). Prosesjonen som går gjennom Kandys gater hver Āsaḷa består av fem hoveddeler. I den første delen blir tannrelikvien tilbedt, mens de fire neste delene er til ære for hindugudene: Nātha, Viṣṇu, Kataragama og Pattini. Gudene kommer i denne rekkefølgen i prosesjonen. Rekkefølgen i prosesjonen gjenspeiler hierarkiet i det singalesiske panteon med Nātha som den kommende Buddha (*bodhisatta*).⁶⁴

Gjennom hele tannens historie har kongene som har hatt ansvaret for den holdt festivaler til ære for relikvien (Seneviratne 1963: 170). Disse festivalene og tannen var knyttet

⁶⁴ Se kapittel 3, s. 18.

til kraften til å gi regn. Kandy Āsaḷa perahāra slik vi ser den i dag har sin opprinnelse tilbake til 1755 da kong Kīrti Śrī Rājasimha fikk besøk av siamesiske munkere. Besøket var et ledd i kongens religiøse og politiske reformer, som kongen håpet ville legitimere hans sørindiske Nayakkar-dynasti hos singaleserne. Munkene var på besøk for å reetablere monastisk ordinasjon (*upasampadā*) på Sri Lanka, og under sitt besøk var de vitne til en storstilt prosesjon til ære for fire hinduguder. Munkene var rystet over at kongen støttet en offentlig prosesjon der hinduguder, men ikke Buddha, ble tilbedt. Kīrti Śrī Rājasimha introduserte derfor Daḷadā Māligāva fremst i prosesjonen. Siden gudenes prosesjoner også var knyttet til kraften til å gi regn var dette en uproblematisk sammenslåing. Tannprosesjonen i denne form etablerte buddhismens forrang innen det singalesiske religiøse systemet (Holt 1991: 186; Holt 1982: 26; Seneviratne 1963: 171).

De ti kveldene prosesjonene holdes er delt i to femdagersbolker. De første fem kveldene kalles Kumbal perahāra, mens de fem siste kalles Randōli perahāra. Løypa prosesjonen går rundt i byen blir lengre for hver kveld, til det toppe seg ved den siste Randōli perahāra.⁶⁵ I tillegg blir elefantenes drakter og dansernes kostymer penere og mer glitrende for hver kveld. Den ellefte dagen har kun gudetemplene en prosesjon gjennom gatene midt på dagen (*daval perahāra*), etter at de har utført et vannkuttingsrituale i elven Gatambe. Tilskuerne som ønsker det har da fått mate elefantene noen kilometer utenfor byen, ved Gatambe tempel. I 2005 ble Kandy Āsaḷa perahāra avholdt fra og med 6. august. Festivalen starter ved at det plantes fire stokker, ett i hvert av gudetemplene. Stokken kalles *kapa*, og derfor heter ritualet *kapa*-seremonien.⁶⁶ De neste kveldene feires en liten prosesjon rundt gudetemplene, og dermed også rundt stokken (Seneviratne 1978: 76). Den første morgenen er den største og mest betydningsfulle fordi det er da stokken blir ”plantet”.⁶⁷ De andre prosesjonene blir gjort hver kveld fram mot Kumbal perahāra. Ideelt skal seremonien utføres hver kveld i alle gudetemplene. Nātha-tempelet (*dēvāle*) hadde for eksempel ikke råd til musikere hver kveld i 2005, og valgte derfor ikke å ha kveldsseremonier. Få tilskuere kommer, og de er som regel fastboende som tilfeldigvis er innom tempelet for å ofre.

⁶⁵ Det er flere dansere, musikere og elefanter i gatene jo lengre løypa er. Ved første Kumal perahāra 10.08.05. telte jeg cirka 55 elefanter. Den andre Randōli perahāra 16.08.05. telte jeg 88 elefanter, og under den siste Randōli perahāra telte jeg 85 elefanter.

⁶⁶ Seneviratne (1978: 71ff) beskriver ritualet grundig, men jeg nevner det kun kort, fordi det har lite med tannkulten å gjøre.

⁶⁷ Seneviratne (1978: 71) bruker Turners begreper ’ideologisk pol’ og ’sensorisk pol’ for å forklare stokkens betydning. Den ideologiske polen i *kapa*-ritualet er at den blir et symbol på et hellig og verdslig sentrum. Fordi stokken er kuttet fra at melketre hevder Seneviratne at den sensoriske meningen er fruktbarhet og vekst.

Vanlige folk ser på Āsaḷa perahāras begynnelse som Kumbal perahāras første kveld, og mange vet ikke om gudetemplerens seremonier i dagene før. I 2005 var Kumbal perahāras første kveld 10. august, og løypa var forandret fra tidligere år. Som følge av at løypa skal bli lengre og lengre for hver kveld, har den første Kumbal perahāra og den første Randōli perahāra tidligere vært kort. Det har lenge vært et ønske fra den buddhistiske offentlighet at denne løypa skal være lenger, fordi prosesjonene er så populære og det er vanskelig å få plass. I 2005 prøvde tempelledelsen ut en lenger løype for den første Kumbal perahāra og den første Randōli perahāra. At ruten ble endret påvirket også de lokale forretningene. Noen kjøpmenn var selvfølgelig glade fordi de da fikk utleie av sitteplasser som ny inntektskilde. På den andre siden var det flere bedriftsledere som var misfornøyde, fordi de hadde belaget seg på en slik inntektskilde med bakgrunn i tidligere års rute. De fikk ikke solgt stoler i 2005 fordi prosesjonen ikke gikk forbi deres butikk. Min kontakt i tempelledelsen regnet med at det ikke var sikkert at de til neste år kunne ta den samme ruten som i 2005. Her ser vi hvordan de kommersielle kreftene kan være med på å påvirke en utvikling som er ment å tilfredsstille større deler av befolkningen. Hvem som vinner vil tiden vise. Lekmannsadministratoren ved Tannens tempel rapporterte ifølge tradisjonen til presidenten at festivalen hadde blitt gjennomført tilfredsstillende. Denne seremonien er den siste seremonien tilknyttet Āsaḷa perahāra som representanter fra Tannens tempel deltar i og regnes i dag derfor som festivalens avslutning.⁶⁸

I Kataragama, der den nye lekmannsadministratoren Dela Bandara tidligere var leder, lyser elefantenes drakter ved hjelp av store aggregater som blir skjøvet etter dem. I Kandy har det i nyere tid vært vanlig å bruke bilbatterier på hodene til elefantene, og dette bråker betydelig mindre enn aggregater. Under den første Kumbal perahāra i 2005 prøvde den nye lekmannsadministratorens ansatte ut aggregater, men de påfølgende kveldene ble de ikke brukt, fordi folk klaget på bråket. I forkant av Āsaḷa perahāra var mediene opptatt av at den tidligere lekmannsadministratoren (*diyavaḍana nilame*) Neranjan Wijeratna hadde nektet lekmannsadministratorene i gudetemplene (*basnayāka nilame*) å gå i Kumbal perahāra, noe som tradisjonelt sett var deres oppgave. Neranjan Wijeratna gikk derfor ikke i den siste Kumbal perahāra, men heller ikke mange av lekmannsadministratorene (*basnayāka nilame*) møtte opp. H. L. Seneviratne (1978) beskriver hvordan øversteprestene (*kapurāla*) i de ulike

⁶⁸ Tradisjonelt har festivalen vart i 21 dager, og ett av ritualene som ”henger igjen” er en religiøs dans (*valiyak nāṭuma*) i Viṣṇu-tempelet syv kvelder på rad. Ritualet ble i 2005 utført av tre dansere og to kvinner med cirka tretti tilskuere. Seremonien er en marginal del av den årlige festivalen, så jeg vil ikke bruke mer tid på den her. Dessuten hevdet de lekansatte og munkene ved Tannens tempel at dette ritualet ikke har noe med tannkulen å gjøre. Det er en tradisjon som er knyttet til gudetemplerens festival også før 1755. For mer informasjon om seremonien i Viṣṇu-tempelet, se Seneviratne (1978: 102ff).

gudetemplene (*dēvāle*) tar ansvar for vannkuttingsseremonien på slutten av festivalen, noe som historisk har vært lekadministratorenes (*basnayāka nilame*) ansvar. Vi så at lekmannsadministrator Dela Bandara ga opp sin plass i prosessen, ikke for lekmannsadministratorene ved gudetemplene (*basnayāka nilame*) som opprinnelig var tanken, men for øversteprestene (*kapurāla*) i de fire gudetemplene.

Andre offentlige begivenheter ved Tannens tempel

Da jeg snakket med mine informanter om hvorfor tannen er så viktig sammenlignet med andre relikvier forklarer de ofte at tannen er en av de få relikviene etter Buddha som kan vises fram. Dette skjer kun ved sjeldne anledninger. Sist gang tannen ble stilt ut var i 2004, og da var det cirka fem år siden den siste visningen. Fordi jeg ikke har vært vitne til visning av tannen, vil jeg ikke gå nærmere inn på det her. Jeg vil heller fokusere på valget av lekmannsadministrator, som er en annen sjelden begivenhet ved Tannens tempel.

Innsettelsen av ny lekmannsadministrator for Tannens tempel i 2005

I forbindelse med innsettelse av ny lekmannsadministrator (*diyavaḍana nilame*) holdes det også spesielle seremonier ved tempelet. Dette er en begivenhet som skjer hvert tiende år, eller hver gang en leder dør. Lekmannsadministratoren har ansvaret for tempelet og dets lekmannsansatte. Han er en sekulær sjef som styrer over alle tempelets landområder, eiendeler og aktiviteter, som for eksempel tempelets vedlikehold. I den kandyanske tiden (sent 1500-tall, tidlig 1800-tall) var denne rollen todelt, der den ene var knyttet til kongens palass og den andre til tempelet (Seneviratne 1978: 27). I Kandy-tiden ble lekmannsadministratoren utnevnt av kongen, og administratorens hovedoppgave i slottet var å bære vann til spesielle ritualer eller til kongens bad.⁶⁹ I dag blir utnevnelsen gjort ifølge ”The Buddhist Temporalities Ordinance of 1956” (Seneviratne 1978: 28). Lekmannsadministratoren blir valgt blant annet av sjefsmunkene i Asgiriya- og Malvatta-klostrene (*mahānāyaka*), offentlige ansatte i de ulike provinsene som tidligere lå under det kandyanske kongedømmet, lekmannsadministratorene (*basnāyaka nilame*) i alle gudetemplene i samme område og noen tillitsvalgte i flere templer innen provinsene.

Valget av den nittende lekmannsadministratoren ved Tannens tempel ble avgjort fredag 1. juli 2005 i Kandy. Det var mye spenning rundt dette valget fordi den tidligere lederen for tempelet, Nissanka Wijeyaratne, ble avsatt 4. mai etter 20 års tjeneste før hans

⁶⁹ *Diyavaḍana nilame* oversettes ofte til ’vannbæreransvarlig’. Nissan (1988) og Seneviratne (1977) bruker for eksempel ’Water Bearing Official’. Jeg velger ikke å bruke denne termen fordi den sier lite om hvilke arbeidsoppgaver og status denne stillingen faktisk innebærer. Lekmannsadministrator er en mer dekkende term.

arvtager var valgt, og det er første gang i historien det har skjedd. Lekmannsadministratoren (*basnāyaka nilame*) i Pattini Dēvāle i Kandy, Rohan Paranagama, ble innsatt som midlertidig leder av H.W.D. Sunil, sjefen for Buddhist Affairs (*The Sunday Leader*, 5. juni, 2005). Valget falt på Pradeep Nilanga Dela Bandara med 199 av 292 stemmer, selv om 344 kunne stemme.⁷⁰ Dette var et overraskende valg for mange, fordi dette er den første administratoren i historien som ikke har tilknytning til Kandy-provinsen.⁷¹ Selv om Dela Bandara ikke kommer fra Kandy-provinsen, hørte området han kommer fra tidligere til det kandyanske kongedømmet.⁷² Ifølge mine informanter kan etternavnet hans assosieres med høylandet. Jeg hadde en kort samtale med den nye lederen på slutten av mitt feltarbeid, og han mente selv at årsaken til at han ble valgt var at han hadde gjort en god jobb som leder (*basnāyaka nilame*) i Kataragama⁷³ og i Saman Dēvāle i Ratnapura. Han hadde også lovet at flere templer skulle få finansiering og støtte fra Daḷadā Māligāva. Da jeg spurte munkene og ledere om valget av lekmannsadministratoren var utvelgelsen allerede avgjort, og jeg merket at det da var et vanskelig tema. Vanlige folk var opptatt av valget på en helt annen måte, og de fleste stolte på at de som satt i utvalget hadde tatt den riktige avgjørelsen. At den nye kandidaten i tillegg hadde fått over halvparten av stemmene, beroliget dem. Det var kontroversielle omstendigheter rundt valget. Jeg ble fortalt at den nyvalgte administratoren før valget hadde delt ut en CD til alle som hadde stemmerett. På denne CD-en fortalte han om sine visjoner og hva han ville jobbe for dersom han ble valgt som leder av Tannens tempel. Fordi ytterst få av de stemmeberettigede hadde CD-spiller, kjøpte kandidaten derfor også CD-spillere til dem alle. Vanlige folk var ikke mer opptatt av valget enn at de leste i avisene og visste hvem han var. Mange hadde også høye forventninger til den nye lederen Dela Bandara, tempelet og festivalen som stod for døren, og de trodde han ville vise at han hadde fortjent sin stilling.

Selve innsettelsesseremonien av Dela Bandara var 17. juli 2005. Mange mennesker fra hele øya var til stede under den høytidlige innsettelsesseremonien i tempelet. Spesielt var det mange fra Kandy-området, Colombo der Dela Bandara har studert og Ratnapura der han kommer fra. Dagen startet med at den kommende administratoren reiste rundt til

⁷⁰ <http://www.dailynews.lk/2005/07/02/news02.htm>, 19.11.05.

⁷¹ Ifølge Seneviratne (1977: 70-72) var administratoren som ble valgt i 1965 den første som ikke var født i høylandet. Han var født og oppvokst i lavlandet, men hadde bosatt seg i Kandy. Av motstanderne ble denne administratoren kritisert for ikke å være plassert høyt nok i kastesystemet. Valget av lekmannsadministrator illustrerer sosiale endringer på Sri Lanka. At den nye administratoren var en rik politiker og forretningsmann var blitt viktigere enn hans kastebakgrunn.

⁷² Den nye lekmannsadministrator Dela Bandara skal ifølge Varakave Dhammaloka Nayakathera ha sagt i en tale i Ratnapura rett før valget at dersom han ble *diyavaḍana nilame*, ville tannen etter 446 år komme tilbake til en leder fra hans område. For 446 år siden skal nemlig kong Mayadunne ha brakt tannrelikvien til Delgamu Raja Mahā Vihāra i byen Sitawaka i Ratnapura (Seneviratna 1990a: 24).

⁷³ For mer om valget av *basnāyaka nilame* i Kataragama i 2001, se Frydenlund (2003: 103-108).

omkringliggende templer der han gjennomførte en kort seremoni, kledd enkle hvite klær som symboliserer at han er en god buddhist. På ettermiddagen kom han så til Daḷadā Māligāva, der det var lagt ut en rød løper for ham. Deretter ble Dela Bandara kledd i et kongelig kostyme før han og munkene i tempelet gikk til det aller helligste. I det aller helligste ble alle de seks gullbeholderne tannen ligger i åpnet, slik at han for første gang fikk se tannrelikvien.⁷⁴ Her lovet Dela Bandara også å beskytte og vise respekt for tannrelikvien og tempelet. Deretter kom den nye lederen endelig ut foran hovedinngangen i første etasje der trommepaviljongen var fylt med nysgjerrige tilhørere. Varakave Dhammaloka Nayakathera holdt en tale for den nyansatte, før Dela Bandara selv holdt en tale til folket der han igjen lovet å beskytte og respektere tannen. Til stede ved seremonien var blant annet også sjefsmunkene (*mahānāyaka*) i Malvatta- og Asgiriya-klostrene, sjefen for Buddhist Affairs, sjefen for Buddha Sasana Ministry og borgermesteren i Kandy (*The Island*, 18. juli, 2005).

⁷⁴ Den ytterste beholderen er altså den sjetten. Egentlig skulle det vært syv, men den passet ikke og står derfor til høyre (når du ser på *karaṇḍuvaen*) for beholderne tannrelikvien ligger i. Varakave Dhammaloka Nayakathera forklarer at den tannen man ser kun er et hylster, og at den ekte tannen er godt beskyttet inni denne.



Munkene vasker føttene før kveldsseremonien.



Munkene og lekansatte er på vei inn i hovedtempelet fra trommepaviljongen i vest. Dette er den mest privilegerte inngangen. Herfra må de opp en smal trapp til sandeltrerommene.



Tempelplassen 17.juli, den dagen lekmannsadministratoren Dela Bandara overtok nøklene til *karañḍuvaen* og tempelet.



Trommepaviljongen 17.juli da lekmannsadministrator Dela Bandara og Varakave Dhammaloka Nayakathera holdt taler til de frammøtte.



Pañḍuruer bundet i et hvitt klede på gjerdet rundt hovedtempelet i første etasje. Disse myntene blir ofte knyttet sammen når det gis et løfte eller et ønske (*bāre* eller *prārthanā*).



Blomster ofret til Buddha. Blomsten *nil mahanel* er lilla og er Sri Lankas nasjonalblomst. Lotusblomstene er rosa og hvite, og sjasminblomsten er hvit med gult i midten. Sjasminblomsten regnes for å være den fineste å ofre til Buddha.



VIP-inngangen fra sør.



Tempelet sett fra tempelparken i nord. Lysofring til høyre i bildet. Gulltaket har blitt donert av tidligere president Premadasa.



Tempelparken i nord med elefantmuseet til høyre i bildet.



Hovedinngangen til tempelkomplekset fra tempelplassen over vollgraven. Foran er en gutteklasse på vei hjem fra ekskursjon i tempelet.



Kiripidu dānē og en stor kurv med sjasminblomster plasseres på et bord i resitasjonspaviljongen i andre etasje. De tempelansatte har ansvaret for å ta maten og blomstene inn i det aller helligste.



Kvinner fra Nuwara Eliya gjør forberedelser til *Bōdhi-pūja*.

Tannkulten fra et lekmannsperspektiv

Mens de tempelansatte må følge de tradisjonelle retningslinjene for ritualutøvelse i Tannens tempel, har lekfolket sine tilbedelsesritualer og praksiser, og disse beskriver jeg her. Hvilken vei tilbederen bruker inn i tempelet og hva hun eller han gjør der, viser ofte hvilken status han eller hun har, hvilken kjennskap tilbederen har til tempelet og tidvis også besøkets hensikt.

Lekfolkets tilbedelsespraksis i Tannens tempel

Generelt er det flest kvinner som besøker Daḷadā Māligāva, og har de små barn, er som regel de også med. Hvorfor det er flere kvinner som besøker tempelet kan ha flere årsaker, og en av dem er at de har en mer fleksibel timeplan fordi de ofte ikke har fast lønnet arbeid. En annen årsak er at kvinnene generelt ser på seg selv som de som er ansvarlige for å utføre ritualer som gir familien religiøs fortjeneste (*pinkama*). En mannlig informant forklarte at det er et vanlig fenomen i også andre religioner at flere kvinner går i tempelet. Han vektla at dette gjaldt alle religioner utenom islam og jødedom, der kvinnene blir holdt hjemme. Den kvinnelige informanten som hørte samtalen forklarte så at buddhismen er mye friere enn islam, og at templene i Sri Lanka generelt blir beskyttet av kvinnene. I helgene og på *pōya*-dager er det flere menn i tempelet, fordi familier ofte drar sammen på helgeturer til Tannens tempel.

Det er fire innganger til tempelområdet: gjennom gudetempelområdet i nordvest, hovedinngangen i vest, sideinngangen i sørvest og VIP-inngangen i sør. De tre første inngangene leder inn på tempelplassen vest for tempelet, der det er en felles inngang over en vollgrav til selve tempelkomplekset. Hovedinngangen i vest er den mest brukte, og her går tilbederne ned en hundre meter lang promenade til tempelplassen. Inngangen fra sør, den jeg kaller VIP-inngangen, er også administrasjonsinngang for de ansatte. Dersom man bruker denne inngangen viser man tydelig for seg selv og andre at man har et mer privilegert forhold til tempelet enn majoriteten av tilbederne.

For å komme fra tempelplassen og inn i tempelkomplekset, må man ta av seg på føttene, og på den måten markeres stedets rituelle renhet. Tilbederne går over vollgraven og deretter til trommepaviljongen (*hēvisi maṇḍape*). Kjentfolk går ofte først for å vaske seg i fontenen eller for å fukte blomstene med vann, før de går til trommepaviljongen fra nordsiden. Trommepaviljongen nås også fra VIP-inngangen for de få som benytter seg av den. Fra trommepaviljongen går de fleste så opp i andre etasje, til det som kalles resitasjonspaviljongen (*pirit maṇḍapē*). Mellom de to etasjene er en *stūpa* plassert i en av trappene. I resitasjonspaviljongen ofrer tilbederne blomster til Buddha på et bord foran

inngangen til hovedtempelet i andre etasje. Dersom det er seremonitid, står flere i kø for å komme enda nærmere inngangen for å få et glimt av gullbeholderen (*karañđuva*) mens de ofrer blomster eller penger. Det er flere til stede under de tre daglige seremoniene fordi det kun er da gullbeholderen er synlig for publikum. Folk kommer til alle tider på dagen, og om de ikke får sett gullbeholderen en dag, svarer de bare at ”I have seen it before, I know how it looks”.

Blomsterofringer

Noen har med seg blomster de har plukket fra egen hage, andre har kjøpt dem i en av de 15 bodene foran hovedinngangen. Jeg har blitt forklart at blomster fra egen hage har større betydning fordi man da har lagt omsorg i å dyrke dem. Dersom man kommer fra steder der de har blomster som ikke dyrkes i Kandy-området, er de stolte av å ta med seg disse til Buddha. De som kommer fra sideinngangene kan kjøpe blomster i en bod på brua over vollgraven. Ofte er blomstene som er kjøpt ved hovedinngangen allerede fuktet med vann, men dersom en har med andre blomster eller mener blomstene trenger vann, går man til fontenen. Tilbederne vil kun gi Buddha friske blomster. Vannet kan være et tegn på renhet (Trainor 1997: 154). De vanligste offerblomstene er lotus eller sjasmin, men også den lilla blomsten *nil mahanel* er veldig populær. *Nil mahanel* har vært Sri Lankas nasjonalblomst siden 1986. Lotusblomsten har en viktig rolle både i hinduismen og buddhismen. Lotusblomsten er et symbol på skaperkraft og begynnelse (Kværne og Vogt 2002: 231) så vel som et symbol på renhet (Seneviratne 1978: 69). Ifølge tradisjonen skal Buddha ha kunnet gå da han ble født, og da han tok sine første skritt vokste det lotusblomster i fotsporene hans. Lotusblomsten har også en plass i myter om tannen, og det sies at lotusblomster vokste fram når noen har prøvd å ødelegge tannen (*Dv 3*, 10-16, *Dv 3*, 56-62). Informantene gjenfortalte disse historiene når vi snakket om tannens viktige posisjon i buddhismen. Lotusliljen har sine røtter i gjørme som ifølge Keown (2004: 158) symboliserer ondskap, mens selve blomsten vokser over vannet og symboliserer opplysning. Derfor tar de troende alltid av stilken på blomstene før de ofrer dem på alteret. Sjasmin er den eneste blomsten som kan ofres på det innerste alteret i det aller helligste. En informant forklarte at sjasminblomsten var: ”the purest of the pure”. Alle tre blomstertyper blir solgt utenfor hovedinngangen til tempelplassen. Når familier kommer sammen, er det ofte kun én som fysisk ofrer blomstene. De andre familiemedlemmene blir delaktige i ritualet ved at de først legger begge håndflatene over blomstene, før de så holder håndflatene mot hverandre med fingertuppene oppover foran ansiktet eller over hodet. Noen gjør også dette for å være delaktige i fremmedes offer når de ser at noen skal ofre fine

blomster. Gombrich (1971b: 214) hevder folk gjør dette for å rette oppmerksomhet mot gaven, slik at flere kan delta.

Kroppslige gester

Etter at tilbederne har lagt fra seg blomstene bøyer de hodet og holder håndflatene sammen med fingertuppene oppover (*añjali*). Det er et tydelig tegn på tilbedelse og respekt i det singalesiske samfunnet. Vanligvis holder man til slutt hendene foran ansiktet eller over hodet. Obeyesekere (1966: 10) forteller at gudene blir tilbedt med hendene noe lavere foran brystet. Jeg spurte en av mine informanter om dette og han svarte: “The ways of worshipping are different of course, and for Buddha it's the head!” De viser gjennom kroppslige gester hvor de plasserer Buddha hierarkisk. Deretter står tilbederne stille i noen sekunder.

Kroppbevegelsene er den enkleste formen for tilbedelse av Buddha. Å vise hengivenhet til tannen blir gjort på samme måte av de som ikke har tid til å gå inn i tempelet. Jeg har observert flere tilfeller der forbipasserende stanser på gaten utenfor Daḷadā Māligāva, tar av seg fottøyet og snur seg mot tempelet i samme ærbødige kroppsposisjon. Andre, i for eksempel biler eller trejulere, gir et fort bukk når de kjører forbi. Etter at de kroppslig har vist ærbødighet til tannen, er noen besøkende ferdig og går stille videre, mens andre setter seg ned med ansiktet vendt mot tannens gullbeholder og mediterer eller resiterer pāli-vers (*gāthā*) de har lært utenat.

Meditasjon

Meditasjon blir gjort av tilbederne i tempelet, men er på langt nær vanlig. De som hevder de mediterer er som regel eldre kvinner eller menn med voksne barn. I alderdommen har de endelig fått tid til å konsentrere seg om religiøse anliggender. Kvinnene som mediterer kommer ofte fra en familie med høy sosial status. Jeg snakket også med noen yngre mennesker som fortalte at de mediterer i Tannens tempel, og de kom fra Colombo og hadde god økonomi. De som mediterer hevder at trommene ikke forstyrrer dem og at det ikke spiller noen rolle om de mediterer under den daglige seremonien eller ikke. En informant mente at trommene var med på å forbedre meditasjonen. Typisk for alle som mediterer i Tannens tempel er at de også mediterer til daglig, i sine hjem eller på meditasjonssentra.

Resitasjon

Den vanligste rekkefølgen i folks stille resitasjon når de ofrer i resitasjonspaviljongen (*pirit maṇḍapē*) er at de først sier *vandanā*⁷⁵ tre ganger, dette er en ærbødig hilsen til Buddha.

⁷⁵ *Vandanā* betyr 'tilbedelse', men i denne sammenheng refererer jeg til et spesielt dikt resitert på pāli. Se K. Sri Dhammananda (1991: 24).

Deretter tar de hengivent tilflukt i Buddha, læren og munkefellesskapet (*ti-saraṇa*),⁷⁶ før de sier, eller tar, *pañca sīla* (de fem forskriftene for rett moralsk adferd).⁷⁷ En slik praksis er vanlig i alle templer og ved alle *pūjā*er en gir til Buddha. Så sier de troende pāli-vers (*gāthā*) spesielt tilpasset det de ofrer. De har egne vers for blomsterofringer,⁷⁸ lysofringer,⁷⁹ matofringer⁸⁰ og for ofring av røkelse.⁸¹ Deretter resiteres ulike vers avhengig av hva de troende kan og hva de ser seg tid til. De mest vanlige er vers for 12 (eller 16) viktige pilgrimssteder på Sri Lanka⁸² og for *stūpa*er. Noen kan også et vers for de fire stedene Buddhas tannrelikvier oppbevares. Enda færre, men likevel noen, kan et spesielt dikt for tannrelikvien og de sier selvfølgelig dette. Flere som kjente tanndiktet var svært stolte av dette. De som ikke kjenner tanndiktet kan resitere det etter en plakat som henger over blomsteralteret i resitasjonspaviljongen. Diktene læres på søndagsskolen og trykkes i små hefter. Den store tradisjonen får på den måten distribuert sin lære likt over hele Sri Lanka (Obeyesekere 1966: 22). Noen forteller også at de resiterer *pirit*⁸³ inni seg, men dette er mindre vanlig fordi disse versene er lange og ikke like lette å huske som *gāthā*ene.

Pirit er tradisjonelt en offentlig seremoni, vanligvis en resitasjon utført av munk (Gombrich og Obeyesekere 1988: 394). De fleste *pirit*-tekster er *sutta*er⁸⁴ fra pāli-kanon, men også pāli-tekster forfattet på Sri Lanka rundt 900-tallet (Gombrich 1971a: 202). *Pirit*-resitasjon framsies for å fordrive onde krefter (1971a: 344). *Pirit* kan forklares som prekener holdt for å konvertere onde ånder til buddhismen, slik at de vil slutte å gjøre ondt. Det sies også at det å høre og si *pirit* rett og slett er handling som gir religiøs fortjeneste. Den religiøse fortjenesten en får ved å høre en slik tekst resitert blir som oftest overført til gudene på slutten av *pirit*-seremonien, i bytte mot at gudene skal beskytte deltagerne (Gombrich og Obeyesekere 1988: 394). Selv om informantene mine la vekt på at *pirit* gir religiøs fortjeneste, presiserte de samtidig at det ikke er tilstrekkelig kun å resitere, fordi man i tillegg må ha den rette holdningen: ”It all depends on your mind”, forklarte en informant meg. Det samme forklarte en munk Gombrich (1971a: 209) da han skulle forklare effektiviteten av *pirit*: ”...you are protected by your own belief”. De som fortalte meg at de resiterer *pirit* for seg

⁷⁶ Se K. Sri Dhammananda (1991: 27).

⁷⁷ Se Gombrich (1971: 64-65).

⁷⁸ Se Gombrich (1971: 116).

⁷⁹ Se K. Sri Dhammananda (1991: 60) eller Gombrich (1971: 116-117).

⁸⁰ Se K. Sri Dhammananda (1991: 62).

⁸¹ Se Gombrich (1971: 116).

⁸² Se Obeyesekere (1966: 23) for hans engelske oversettelse av pāli-diktet til de 16 pilgrimsstedene.

⁸³ Pāli: *paritta*.

⁸⁴ Sanskrit: *sūtra*, Buddhas taler.

selv i Tannens tempel sa at de resiterer *mangala sutta*,⁸⁵ *ratana sutta*,⁸⁶ *metta sutta*,⁸⁷ der de avslutter med *mahā jayamangala gāthā*.⁸⁸ *Jaya* betyr 'seier' og *mangala* betyr 'lykkebringende' (Gombrich og Obeyesekere 1988: 265). Til sammen utgjør dette *maha piritā* (Gombrich 1971a: 202). Jeg undret meg lenge over hvorfor resitasjonspaviljongen het *pirit maṇḍapē*, fordi ingen munk er til stede og resiterte *pirit* for de troende under mitt besøk. Kun to ganger har jeg observert at tekster har blitt resitert i plenum i resitasjonspaviljongen, og begge gangene var det kvinner som resiterte. Ifølge Gombrich (1971a: 202) kan *pirit* bli sagt av hvem som helst dersom munk er til stede. At lekfolk resiterer *pirit* for seg selv kan ses i sammenheng med privatisering og universalisering av religion som er framtrekkende trekk ved det som kalles protestantisk buddhisme.⁸⁹

Matofringer

I tillegg til blomster, røkelse og lys er det vanlig at besøkende av og til tar med seg fat med frukt eller mat til Tannens tempel. Matofringene til Buddha i Daḷadā Māligāva kalles *dāna*. *Dāna* betyr 'gave', og sjenerøsitet er den første av de ti gode gjerningene i buddhismen (Gombrich 1971a: 341).⁹⁰ *Dāna* er måltider gitt i en buddhistisk kontekst, der hovedhensikten er å opparbeide seg religiøs fortjeneste. Å gi er også et viktig ledd på veien mot *nibbāna*. Mine informanter forklarer at for å oppnå *nibbāna* må man gi almisser, holde forskriftene og meditere (*dāna*, *sīla* og *bhāvanā*). Termen *dāna* blir som regel brukt om matofringer til munk (bhikkhu) eller nonner (bhikkhuni), men noen bruker også termen for å referere til mat de gir til fattige på gata. Sjenerøsitet har en vid og en smal betydning, der den smale kun refererer til den materielle støtten til *sanghaen* (Gombrich og Obeyesekere 1988: 24). Det er den smale betydningen av *dāna* jeg bruker i oppgaven. Å gi mat til Buddha i Daḷadā Māligāva er også å gi mat til *sanghaen*, fordi Buddha blir regnet som den første buddhistiske munk. *Kiripiḍu* er den matofringen som er vanligst å gi i tempelet, og den gis ved morgenseremonien. Matofferet består av kokosmelk og ris kokt sammen til en klebrig deig, til daglig kalt *kiribat*. En kjent historie blant singalesere forteller at Buddha fikk servert *kiripiḍu* av en kvinne før han nådde opplysning. Historien kan forklare at melkerismåltidet har blitt vanlig å ofre til Buddha fordi det er knyttet til hans oppvåkning.

⁸⁵ Se K. Sri Dhammananda (1991: 94-99).

⁸⁶ Se K. Sri Dhammananda (1991: 102-112).

⁸⁷ Se K. Sri Dhammananda (1991: 128-132).

⁸⁸ Se K. Sri Dhammananda (1991: 134-138).

⁸⁹ Se kapittel 3.

⁹⁰ De ti gode gjerningene som gir grunnlag for religiøs belønning er: sjenerøsitet, moral, mental utvikling (meditasjon), overføring av religiøs fortjeneste, glede seg over andres religiøse fortjeneste, tjene (for eldre), respektabel adferd, lære bort, høre på religiøse taler og ha rett syn (Gombrich og Obeyesekere 1988: 24).

Pūjā

Tilbedelsesritualene vi ser i Daḷadā Māligāva kalles *pūjā(va)*. Termen refererer både til handlingene og til gavene en tilbeder ofrer til Buddha for å vise ham hengivenhet og respekt (Gombrich 1971a: 114). Det er også vanlig å gi lys-*pūjā* og røkelses-*pūjā* til Buddha i Daḷadā Māligāva. Noen få ofrer lys og røkelse før de ofrer blomster, mens de fleste gjør det etterpå. Tilbederne går ut i tempelparken på nordsiden av tempelet, hvor det er et stort stativ der oljelamper og røkelsespinner tennes. *Pūjā* bli også gjort av buddhister for gudene i gudetempler. Det å ofre blomster, lys og røkelse er å gjøre *pūjā*. C.J Fuller (1992: 81) beskriver *pūjā* i hinduismen som: “an act of respectful honouring for powerful deities, which comprises a series of offerings and services”. En *pūjā* for Buddha blir derfor en respektfull tilbedelse av Buddha som inneholder ofringer og tjenester foran en representasjon av ham. Fuller sier også at *pūjā* er: “...the worshipers’ reception and entertainment of a distinguished and adored guest” (1992: 57). De ansatte i tempelet, så vel som lekbuddhister som kommer til tempelet, behandler Buddha *som om* han skulle hatt verdslige behov. Trommingen og fløytespillingen er ofring av lyd, og skal tilfredsstillte Buddhas ører, maten skal tilfredsstillte hans mage og munn, mens onsdagsritualet behandler hele Buddhas ”kropp” med bading og massasjeoljer. En av mine informanter forklarte hvorfor ofringer av blomster, lys og røkelse var viktig nettopp ved å si at de var med på å tilfredsstillte verdslige behov. Hun ga blomster for å tilfredsstillte Buddhas øyne og nese. Derfor er det alltid viktig at blomstene er friske, og for å forsikre seg om det blir blomstene fuktet med vann.⁹¹ Lyset skal også tilfredsstillte hans øyne, mens røkelsen blir ofret for sin gode lukt. Informantens forklaring må ikke tas bokstavelig, men viser at de gjennom tilbedelsesritualene behandler Buddha *som om* han var en del av denne verden.⁹² En adskillig mer vanlig forklaring av offerritualene er at gjenstandene som ofres har symbolsk betydning. En kvinne forklarte at når man ofrer blomster skal man tenke at disse er pene og lukter godt *nå*. Men akkurat som blomsten snart vil visne og dø, vil også en selv forsvinne. Blomsten viser til alle tings forgjengelighet (Jacobsen 2000: 161). Lyset skal få en til å tenke på lærens (*dhamma*) lys som får buddhister til å forstå livets sannhet. Jacobsen (2000: 161) skriver at røkelsen symboliserer Buddhas transcendentale kvaliteter. *Pūjā* skal ifølge Fuller også skape: “a unity between diety and worshiper” (1992: 57). Fuller beskriver *pūjā* til gudene, men beskrivelsen gir også et godt

⁹¹ Blomstene skal også være friske og ikke ”brukt” for å vise at en er hierarkisk underlegen Buddha. Se *Tannens kraft kan tas med hjem*, s. 80.

⁹² For en dypere diskusjon av denne tosidigheten, se Gombrich (1971: 103-143). Hinduguder har heller ikke behov slik vi mennesker har, så også de blir tilbedt *som om* de hadde verdslige behov (Fuller 1992: 70ff).

bilde av hva *pūjā* er i Daḷadā Māligāva. Flere av mine informanter beskriver en slik enhet med guddommene eller med Buddha når de tilber i Daḷadā Māligāva.

Donasjoner

Mange ofrer også penger i tempelet, enten i donasjonsboksene foran hvert alter, eller på et brett som holdes fram av munkene ved inngangen der en ser inn på det aller helligste i andre etasje. Donasjonsboksene blir tømt av utsendinger fra Ministry of Buddha Sasana. Pengene som gis på brettet går til tempelet og til de ansatte. Noen kaster også penger på kopien av Buddhas fotavtrykk i østfløyen, men dette prøver tempelledelsen å få slutt på. En ansatt sa at man ikke skal legge penger på fotavtrykket som om det var en ønskebrønn. Jeg har også sett at mange steder i tempelet blir småmynter i tøyestykker (*pañḍuru*) knyttet til stolper og gjerder. Dette gjøres også i gudetemplene, men i større omfang. En slik innbundet mynt blir gitt når en tilbeder gir et løfte til en guddom og ønsker seg noe i gjengjeld, et slags ”kontraktrituale”.⁹³ Slike ”kontraktrituale” er meget utbredt i tilbedelsen av guder så vel i buddhismen som i hinduismen (McGee 1991; Fuller 1992: 71). I det nye tempelet kan troende også ofre penger og få en kvittering på beløpet. Jeg har ikke snakket med eller observert noen som har gitt penger her, men jeg har blitt fortalt at pengegaver her utelukkende vil gå til driften av Tannens tempel. Pengene i donasjonsboksene går til buddhistiske aktiviteter rundt om i landet.

I dagene før og under deler av Āsaḷa festivalen var det i 2005 en utstilling av en gullkuppel på tempelplassen. Kuppelen skal plasseres på toppen av *stūpaen* Kotmale Mahaweli Maha Seya. Utstillingen inneholdt bilder av byggeprosessen som begynte tidlig på 1980-tallet. Utstilt var også tegningene av og planene for ferdigstillelse av den enorme *stūpaen*. En donasjonsboks var plassert i tilknytning til utstillingen slik at tilbederne kunne støtte ferdigstillelsen av prosjektet. Tempelledelsen skal ha godkjent utstillingen ettersom det var en utstilling av et religiøst monument. Tempelledelsen hevdet samtidig at andre utstillinger ikke ville vært passende på tempelplassen. Ifølge *Daily News* (2. august 2005) ga ledelsen også publisitet til prosjektet i det offisielle festivalprogrammet som ble sendt over høytalere i ventetimen før selve festivalen. Kandy Āsaḷa perahāra regnes som den mest berømte prosesjonen på øya, og den siste kvelden sendes den i sin helhet på nasjonale fjernsynskanaler. Bedrifter og organisasjoner assosieres med tempelet og festivalen gjennom donasjoner og reklame, og støtte til tempelet blir dermed også oppfattet som en fornuftig forretningsstrategi. Catherine Bell (1997: 250) beskriver hvordan tradisjonelle festivaler som

⁹³ For en definisjon og diskusjon av ”kontraktrituale”, se s. 77.

dekkes av fjernsyn og er populære turistmål har en endringseffekt på festivalene. Daḷadā Māligāva får økt finansiell støtte ved å være nasjonens mest profilerte tempel i media og i turistnæringen.

Fordi folk vet at mange mennesker besøker Tannens tempel året rundt er det populært både for rike privatpersoner og bedrifter å ofre gaver til tempelet der navn og bilde blir påtrykt. Tallerkener som brukes i offisielle sammenhenger har påtrykt bilder eller logoer. Jeg har for eksempel sett flere tallerkener med bilde av en kvinne som døde i 1991. Et stort elektrisk firma på øya har også donert flere tallerkener med sin logo på. Andre har fått påtrykt navnet sitt på kjøledisker som er plassert i almissesalen (*dānē sālava*). Jeg har blitt forklart at de som gir gaver vil opparbeide seg *pin* hver gang noen ser eller bruker det donoren har gitt. Daḷadā Māligāva er et populært tempel, og donoren får mye religiøs fortjeneste (*pin*). De 21 maleriene som forteller tannens historie i det nye tempelet (*alut māligāva*) har også påskrift med informasjon om giver. Også tjenester gjort for tempelet kan gi religiøs fortjeneste. En kvinne fortalte at hun vanligvis så den årlige festivalen på TV: “TV makes you feel you are participating and it gives *pin*. Whoever shows us the Perahāra also gets *pin*, because someone has to give money to show it”.

En slik gavepraksis kan sammenlignes med hvordan donasjoner på Sri Pāda (Adam’s Peak) blir kringkastet over høytalere. Markus Aksland (1987: 133) spurte tilbedere på Sri Pāda hvorfor en offentlig kunngjøring av gaver og donasjoner var viktig. De svarte, som mine informanter, at det var for at folk skulle få en god følelse, og for at alle som var til stede skulle glede seg over andres gaver, og dermed få mer *pin*. Ved at giverens navn offentliggjøres får både donoren og de som ser gaven religiøs fortjeneste (*pin*). Draktene elefantene bærer under Āsaḷa perahāra gis også av singalesiske rikfolk. Ofte blir det skrevet på draktene hvem donoren er. I dag diskuterer tempelledelsen om det er etisk korrekt å offentliggjøre navnene, fordi dette også kan bli sett på som kommersiell reklame. Flere ønsker å fjerne slike logoer fra elefantdraktene. Det blir hevdet at giveren vil opparbeide seg sin *pin* likevel, fordi folket ser draktene og gleder seg over dem, uavhengig av om de vet hvem som har finansiert dem. Det å glede seg over andres religiøse belønning er en av de ti gode handlingene som gir religiøs fortjeneste (Jacobsen 2000: 19). Det å glede seg over andres godhet er også en av årsakene til at mange folk går i Tannens tempel under seremonier. To unge jenter forklarte for eksempel at det å høre trommene er en form for ofring i seg selv.⁹⁴ Å være vitne til en ofring til Buddha gir religiøs fortjeneste.

⁹⁴ Se kapittel 5, s. 36ff.

Andre tilbedelse- og ofringspraksiser

Jeg har nå beskrevet offerritualer utført av lekfolk i Daḷadā Māligāva. Offeret består vanligvis av fysiske gjenstander som tilbederen gir i ærbødighet. *Pūjā* som utføres av lekfolk har en fri form og kan innebære flere typer ofringer og handlinger (Falk 1995: 85). Noen tilbedere utfører spesielle handlings-*pūjā*er til Buddha i Daḷadā Māligāva. En gammel mann som går i tempelet nesten hver dag mediterer i over en time i østfløyen, og deretter går han flere ganger rundt hovedtempelet med røkelse i begge hendene. Det å gå rundt et hellig sted (*circumambulation*) er en vanlig hengivelsespraksis i både hinduismen og buddhismen (1995: 85). Noen få viser hengivenhet i Tannens tempel på den måten. En annen mann som ofte går i Daḷadā Māligāva feier alltid i østfløyen som en del av sin hengivenhet til Buddha, og han forklarte: “I expect this *pūjā* will allow me to shorten my life service in *saṃsāra* so I can enter *nibbāna*”. I andre templer er det også vanlig at lekfolk feier for å oppnå religiøs fortjeneste.

Noen buddhister tar med seg nøklene til bilen sin, amuletter eller grunnsteinen til huset de skal bygge, til Daḷadā Māligāva. Dette er også meget vanlig i andre buddhistiske tradisjoner som i Tibet og Thailand (Tambiah 1984: 195ff). De tempelansatte legger gjenstandene i nærheten av tannen i noen timer. På den måten blir huset, bilen eller personen som skal ha amuletten rundt halsen beskyttet. Ofte sier også munken en velsignelse. Tilbederne forventer at noe av Buddhas eller tannens kraft (*haskamā*) skal overføres og gi beskyttelse og lykke i deres liv her og nå. Det er også vanlig at mange bønder tar med seg en del av den første avlingen til Tannens tempel så vel som til sitt landsbytempel. En eldre mann fortalte at da han bygde huset sitt hadde han fått hjelp av en onkel til å bore vann. Onkelen ofret den første flaska med vann til Tannens tempel. Dette er også en form for ”kontraktrituale”, og mannen fortalte at onkelen hadde lovet seg selv og Buddha at det første vannet skulle ofres foran Buddhas tannrelikvie. Et annet tilbedelserituale, som av noen beskrives som et resultat av et slikt ”kontraktrituale”, er det jeg har kalt babyritualet. Det blir gjort én gang i et barns liv.

Babyritualet

Mange foreldre tar med sine nyfødte barn til Daḷadā Māligāva for at tannen skal velsigne barna. Seneviratna (1990a: 66) skriver at dette skjer ved ritualet midt på dagen, men det er en så populær praksis at den blir utført ved alle dagens tre seremonier, selv om det er midt på dagen flest møter opp. Som regel mor, men også far eller begge to, tar med seg babyen til tempelet. I noen tilfeller er også andre familiemedlemmer med. De stiller seg i en egen kø i andre etasje og blir etter hvert sluppet inn i en inngjerdet del av resitasjonspaviljongen (*pirit*

maṇḍapē), den delen jeg har kalt ”buret”. Ofte kommer de når babyen er rundt tre måneder. At foreldrene venter til babyen er over tre måneder forklarer de ved å si at barnet da ikke lenger blir regnet som rituelt urent (*kili*).⁹⁵ Noen få informanter har likevel fortalt meg at de tok barnet med seg rett fra sykehuset til Daḷadā Māligāva. Mange forteller at de alle har vasket seg og barnet før de kommer, og noen hevder de har gitt babyen et urtebad. Da jeg spurte om barnet var rituelt urent for Tannens tempel svarte de benektende. Disse informantene fortalte at de etter seremonien i Tannens tempel gikk i alle fire gudetemplene, eller i Pattini Dēvāle, der renhet er et tema. For mange barn er denne dagen første gang de er ute av huset eller landsbyen. Babyritualet er ofte en handling som innfrir et tidligere avlagt løfte til Buddha om at dersom de får et velskapt barn vil de ofre i Daḷadā Māligāva.

Mange forklarer at ritualet er barnets første offer til Buddha. Etter mye venting blir foreldrene, ofte kun én av foreldrene grunnet plassmangel, sluppet inn i andre etasje. Her ”ofrer” foreldrene barnet sitt foran det aller helligste. Barnet blir overlatt til en lekansatt som legger babyen på et teppe ved dørstokken til rommet der tannen er oppbevart. Han hvisker så en velsignelse inn i sjasminblomstene en av munkene har gitt ham fra alteret foran tannen, og blomstene blir så gitt til mor eller far. En munk forklarte meg at den lekansatte sa en velsignelse tre ganger der de ba Buddha, tannrelikvien og buddhismens tre juveler om velsignelse. Det er en velsignelse spesielt brukt av lekfolk. Blomstene blir tatt med hjem og lagt under barnets hodepute, eller ofret på familiens hjemmealter. De troende håper at de velsignede blomstene vil bringe lykke. I gudetemplene blir det gjort liknende seremonier for barnet etter at de har vært i Tannens tempel. De fleste går deretter til gudinnen Pattini som regnes som en viktig gudinne for barn, helse og fruktbarhet. Flere fortalte meg at det er vanlig å la barnet bli holdt under en elefants mage på tempelplassen, etter at de har gjennomført babyritualet. Denne handlingen skal gjøre barnet uredt i livet. Under de tre månedene jeg var i Kandy var det kun et par dager at en elefant var plassert på tempelplassen, og jeg var ikke selv vitne til elefantritualet. Nesten alle vektla at de forteller barnet om denne første offerhandlingen når barnet blir eldre. På den måten blir barnets initiasjon til den buddhistiske tradisjon vektlagt.

En av mine informanter sammenlignet babyritualet i Daḷadā Māligāva med den kristne dåpen, og mente at det var den første buddhistiske offentlige handling barnet var med på. Jeg synes likevel ikke det ligner på en kristen barsedåp, fordi dette er en meget privat seremoni der ytterst få familiemedlemmer tar del, alt fra én voksen til åtte eller ti personer. Barnet blir

⁹⁵ *Kili* blir assosiert med menstruasjon, fødsel, pubertet og død. I entall brukes ordet *killa*.

ofret til tannen, og så tar foreldrene babyen og blomstene med seg ut av det aller helligste. Det er vanlig å gi en liten sum penger til de som jobber i det aller helligste og/eller til ofringsfatet der tannen blir oppbevart. En av munkene som jobbet i tempelet forklarte meg at eierskapet til babyen dermed kjøpes tilbake fra Buddha. ”Ofringen” av babyen har også blitt beskrevet for meg som en form for ed, et løfte om at barnet skal lære buddhismens doktriner og praksis. En lykkelig far fortalte at han dro til Daḷadā Māligāva for å vise sin førstefødte deres kulturelle arv, og han ville fortelle barnet sitt om da han tilba tannen og Buddha i Daḷadā Māligāva for første gang. Familien lover ofte å komme tilbake senere om det går barnet vel.

Noen fortalte meg at Tannens tempel var spesielt bra for de som ønsker seg guttebarn. To informanter har forklart at babyritualet i Tannens tempel kun er for guttebarn. Den ene mente til og med at ritualet har negative konsekvenser for jentebarn, og hun hadde kun ofret sine sønner i Tannens tempel. Noen har utradisjonelle historier om hvordan seremonien har blitt utført. En pike fortalte at hennes foreldre hadde forklart at guttebarna blir lagt innenfor terskelen, mens jentebarna blir lagt utenfor terskelen til det aller helligste. Jeg observerte derimot at begge kjønn blir behandlet likt i tempelet. Historiene informantene forteller viser at det er et skille mellom kjønnene i den singalesiske kulturen og at de forskjellsbehandles.

Seneviratna (1990a: 66) mener babypraksisen ikke fullt ut kan forklares, men at det er en hindutradisjon lånt fra gudetemplene. Ikke alle mine informanter er enig Seneviratnas påstand, de ser på ritualet som en buddhistisk praksis. Obeyesekere (1963: 140) hevder at en ikke bare bør se på hinduistiske tradisjoner i den singalesiske buddhismen som elementer som har spredt seg fra hinduismen til ”den lille tradisjonen”. Et slikt fokus fører til en overfokusering på den historiske dimensjonen ved praksisen vi studerer. Babyritualet i Daḷadā Māligāva er utvilsomt et nyere fenomen fordi tempelet ikke ble åpent for offentligheten før kongedømmet ble oppløst i 1815 (Seneviratna 1987: 7). Analyserer vi ritualet i et synkront perspektiv er det like buddhistisk⁹⁶ som andre singalesisk buddhistiske ritualer.

Det er nesten bare ritualer i gudetemplene som likner på babyritualet i Daḷadā Māligāva, men ett annet eksempel kan brukes til sammenligning. En kvinne fra byen Embilipiteya fortalte at det er vanlig i hennes landsby å ”auksjonere” bort babyen på en *pōya*-dag dersom barnets horoskop forutser en vanskelig periode. Ved auksjonen kan hele landsbyen gi penger, og de som gir den høyeste summen ”kjøper” barnet i navnet, og som regel er kjøperen i slekt med barnet. Selve eierskapet til barnet ligger fortsatt hos familien, og pengene går til landsbytempelet. På den måten gjør både barnet og de som ofrer pengene en

⁹⁶ Eller ”native” som Obeyesekere (1963:140) sier.

moralsk god handling som gir religiøs fortjeneste (*pin*), og barnet vil bli bedre rustet for den vanskelige perioden horoskopet forutså.

En onsdag formiddag i Tannens tempel telte jeg 46 babyer med foreldre som ventet på å komme inn i det aller helligste. Noen informanter hevder at onsdager er den aller beste dagen å ofre babyen på, men også på andre ukedager har det vært like mange babyer i kø. Et foreldrepar jeg snakket med denne onsdagen fortalte at de hadde tatt med seg hellig vann fra onsdagsseremonien som de skulle bade barnet i hjemme.

Onsdagsritualet

Hver onsdag blir vaskeseremonien (*nānumura*)⁹⁷ utført, og da har jeg observert tilfeller der kvinner har kjempet for å ta med seg hellig vann. Noen få menn er også til stede. Selve vaskeritualet er ikke synlig for publikum, og lekfolket vet lite om hva som foregår. Når ritualet er over, blir vannet båret i et sølvkar av en av de tempelansatte til hovedtempelets hovedinngang i første etasje. Her har besøkende på forhånd satt flaskene sine på et bord. På bordet fordeles det rødlige velduftende vannet av en tempelansatt, og tilbederne kan ta med seg det velsignede vannet hjem. Ikke alle som går i Daḷadā Māligāva vet om onsdagsritualet, men mange av de som kjenner til det kan fortelle historier om mirakler. Historiene forklarer hvorfor de drar til tempelet, og de vil bli gjengitt i neste kapittel. Det er interessant å merke seg at tilbederne i tempelet som regel har en rolig opptreden, men under utdelingen av vannet brøyter folk seg fram ved hjelp av albuer og fysisk kraft. Noen prøver til og med å diskutere til seg mer vann i sin flaske fra den tempelansatte; noen ganger får de mer, andre ganger ikke. Noen få privilegerte besøkende får også komme inn i selve hovedtempelet under selve ritualet, og de får dermed sjansen til å få med seg vann før de andre. Noen av de privilegerte påstår at vannet de får ikke er fortynnet slik vannet som blir delt ut ved inngangen er. Det som også er spesielt på onsdager er at da oppholder det seg atskillig flere tilbedere på trommeplassen. Her er de besøkende vitne til at maten blir båret fra kjøkkenet i sør og inn i hovedtempelet. Vaktene i tempelet henviser alltid de besøkende til plasser der de ikke står i veien for de ansatte som må bevege seg raskt inn i hovedtempelet eller *palle māle*-alteret. Noen hengivne besøkende får mulighet til å være delaktige i offeret ved at de holder håndflatene mot matbollene når de blir båret forbi. Deretter legger de håndflatene mot hverandre foran ansiktet eller over hodet.

⁹⁷ Se kapittel 5 s. 38f.



Mødre og noen fedre venter i "buret" på resitasjonspaviljongen for å komme inn å ofre barnet til Buddha foran gullbeholderen (*karañduvaen*).



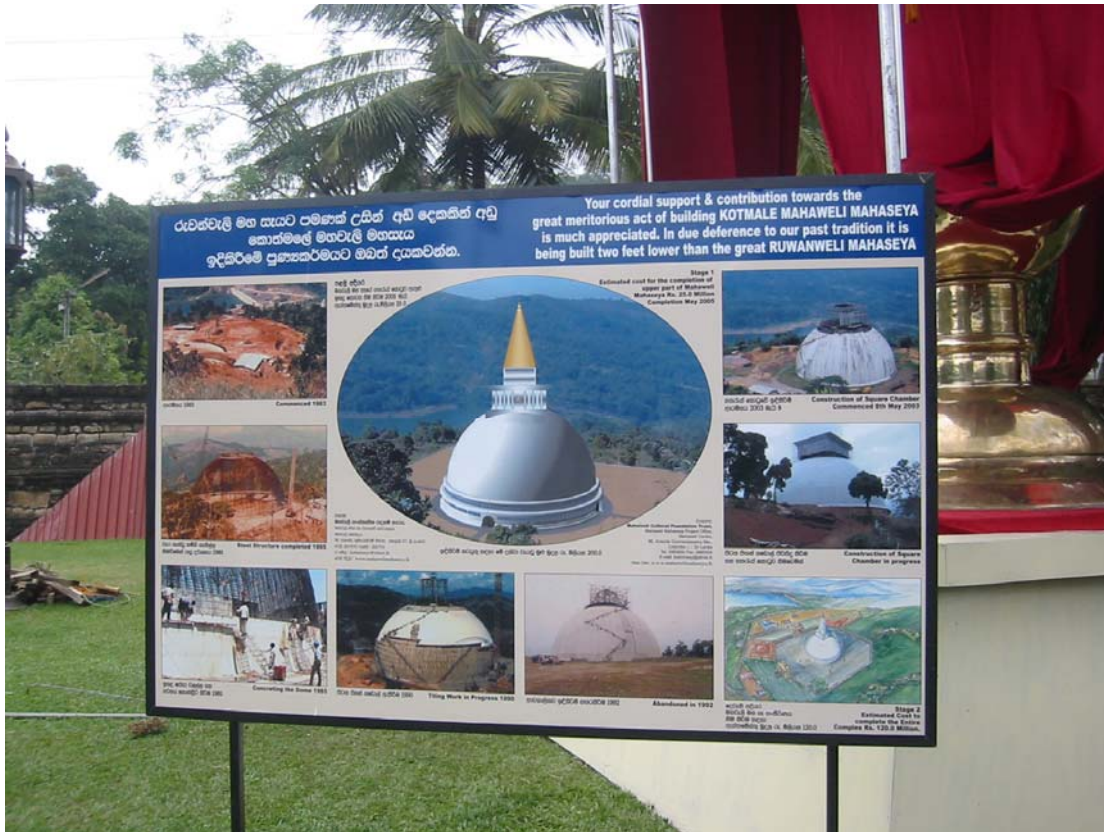
Vann fra onsdagens vaskeseremoni blir delt ut i de troendes medbrakte flasker.



To privilegerte tilbedere venter med fruktfat for å komme inn i hovedtempelet i 1. etasje.



Onsdagsseremonien. Trommerne går flere ganger rundt hovedtempelet og stopper på hver side og vender seg mot tempelet for å vise respekt. Foran er det buddhistiske flagget.



Utstilling og innsamling for Kotmale Mahaweli Maha Seya på tempelplassen foran Daladā Māligāva.



I det nye tempelet i øst er tannens historie beskrevet i 21 malerier med tilhørende tekst. Maleriene er donert av Sri Lankas nasjonalbank. Dette maleriet beskriver utstillingen av tannrelikvien etter en lang tørke. Utstillingen førte til det som kalles tannfloder.



Perahāra-elefanten som bærer gullbeholderen (*karaṇḍuvaen*) under prosesjonen. (Bildet er tatt av Kulugamma Dhammarakkitha Theras assistent).



Under festivalen på pilegrimene gjennom flere sikkerhetskontroller for å komme seg fra pilegrimspensjonatet til tempelområdet.



Pilegrimspensjonatet og to hvitklede pilegrimer på vei til tempelet med ofringer.



Kvinner på kjøkkenet på pilegrimspensjonatet.



Blomster tatt med fra Nuwara Eliya for å ofre til tannrelikvien i Kandy.



Fellesmåltid på pilegrimspensjonatet (*Pilgrim Rest*) etter matofring i tempelet.



Invitasjon av munkene. Pilegrimene får beskjed om å ta med seg betelblader, te, tobakk, betelnøtter, melkepulver og natriumkarbonat.



Pilegrim med *aṭṭha pirikara* og lotusblomster. Alle er kledd i hvitt eller lyse farger for å ofre i tempelet.



Stūpaen plassert i hovedtrappen opp til resitasjonspaviljongen i Tannens tempel. Noen hevder det er her tiggerbollerrelikvien, som lenge fulgte tannrelikvien rundt på øya, nå er plassert.



Vaskefontenen nordvest i tempelkomplekset med utsikt til gudetempel-området.

Beboerne på pilegrimspensjonatet og deres ofringspraksis

Populær buddhisme eller folkelig buddhisme er ifølge Stanley Tambiah (1973: 12) en kollektiv religion karakterisert av gruppebaserte ritualer utført for både å oppnå og overføre religiøs fortjeneste (*patti*). Pilegrimene som reiser sammen til Daḷadā Māligāva for å ofre mat til tannen (*amutu multān*) og munkene (*dāna*) i tempelet har et slik kollektivt fokus.

Pilegrimene som kollektivt ofrer til tannrelikvien oppholder seg på pilegrimspensjonatet.

Pensjonatet ligger cirka 50 meter fra selve tempelet og eies av Daḷadā Māligāva.

Pilegrimspensjonatet ble opprettet i 1990 etter oppfordring fra president Premadasa (Seneviratna 1990a: 47). Her har tilreisende mulighet til å leie rom de deler tre og tre, i tillegg er det to store sovesaler som brukes når det kommer store grupper. For det meste blir pilegrimspensjonatet kun brukt av denne gruppen som reiser for å ofre mat til Buddha og hans hjørnetann, men under festivalene får også dansere og andre bo der. Pilegrimsgruppene varierer i størrelse fra 5 til 100 personer, avhengig av organisasjonsform. Når det er munkes, tempelsamfunn eller arbeidsfellesskap som organiserer besøket er det vanlig med over 75 mennesker i følget. Organiserer en privatperson ofringen inviterer han eller hun venner og familie, og da ligger besøksantallet lavere, men også her kan gruppen komme opp mot 60 personer. Jeg forklarer ovenfor at flest kvinner besøker tempelet og mulige årsaker til dette, det samme gjelder for besøkende til pilegrimspensjonatet.

Pilegrimene kommer hovedsakelig for å gi matofringer til ”den levende Buddha” slik kongen skal ha gjort i kandyansk tid. Årsaken til at jeg her har beskrevet denne gruppen for seg, er at de tilhører én av to hovedkategorier pilegrimer som besøker Daḷadā Māligāva. Andre ritualer i tempelet er åpne for alle, mens gruppen jeg beskriver her deltar på en pilegrimstur som kun er åpen for de få. At pilegrimene har avtalt tid før besøket skiller dem fra den løse organiseringen som vi finner ellers i buddhistisk praksis. Folk pleier å komme og gå i tempelet som det passer, og de kommer som regel ikke til faste tider slik som for eksempel ved gudstjenester i luthersk kristendom.

Jeg snakket med og observerte representanter fra elleve grupper som kom for fellesofring i Daḷadā Māligāva. Informantene i disse gruppene kom fra en landsby i Central Province, Embilipitiya, Udatambana, Padiyapelella, Kiriibbanwewa (fra Central Province og Province of Uva),⁹⁸ Bandaragama, Mirihara, Nuwara Eliya, Meewellava, Matale, Kurunegala,⁹⁹ Ratnapura og Colombo.¹⁰⁰ En av gruppene ble organisert av kolleger som også

⁹⁸ Informanter fra disse fire byene var i samme følge.

⁹⁹ Informantene fra Matale og Koronagula var i samme *amutu multān*-gruppe.

inviterte familie og venner. Noen overnattet på pilegrimspensjonatet, mens andre kom på dagstur.¹⁰¹ Som regel reiste én og samme gruppe fra samme sted, men i noen tilfeller kom de fra ulike landsbyer, i følge med en og samme munk. Handlingsmannen (*kāriya kōrāla*)¹⁰² er øverste leder for de lekansatte og ritualene som utføres i tempelet. Han har også hovedansvaret for pilegrimene som kommer for fellesofringen. Jeg ønsket å gå igjennom hans bestillingsbøker for å telle hvor pilegrimene kom fra, men han avslo. Han har jobbet i tempelet mer enn 35 år, og har sett en sterk økning i antall besøkende som ønsker en dato for fellesofring. Handlingsmannen hevdet de fleste kommer fra Colombo og områdene rundt, og den nest største gruppen har sin opprinnelse fra høylandsprovinsene. Handlingsmannen hevdet at buddhister også kommer fra Galle, Matale og Kegalle, men aldri fra Jaffna. Fire til fem grupper i året kommer fra Anurādhapura, cirka tre grupper fra Matale og kun én gruppe kommer fra Galle.¹⁰³

En pilegrimsreise av denne typen gjøres både for å minnes de avdøde, men spesielt for å opparbeide religiøs fortjeneste som kan gis videre til de døde slik at de kan få et bedre liv der de er. Pilegrimene ønsker derfor ofte å reservere den datoen familiemedlemmet gikk bort, men på grunn av stor etterspørsel tar de den dagen de får tildelt. Andre vil gjerne at datoen skal være på deres bursdag. Pilegrimsreisen har ofte to hovedagendaer: å tilbe og ære Buddha, og å minne og hedre et levende familiemedlem eller en som har gått bort. Informantene fortalte også at de samler opp mye *pin* på turen som de gir til sine døde slektninger. Noen få informanter skiller mellom ulike typer religiøs fortjeneste, *pin* og *kusal*. Ifølge Keown (2004: 150) er *kusala* en term for moralske gode handlinger slik som de ti gode handlingene. Handlinger som er *kusala* produserer god *kamma* eller religiøs fortjeneste (*puñña*) som leder til glede, som forhindrer gjenfødelse i en negativ tilstand, og som svekker bånd til gjenfødelsens hjul. Noen få informanter derimot mente at man ikke får *pin* (*puñña*) av å ofre i Tannens tempel, men *kusal*. *Kusal* var for dem kun noe man oppnår gjennom svært moralske handlinger som å ofre til Buddha eller medlemmer av *sanghaen*. *Kusal* er det du må samle for å nå *nibbāna*, mens når du gjør noe godt får du *pin*, noe som kan hjelpe deg i både dette og neste liv. De fleste gjør ikke et slikt skille, men mange hevder at å gi denne fellesofringen til tannen er mer *pin*-givende enn andre almisser. De begrunner det med at de må jobbe svært

¹⁰⁰ Jeg har snakket med informanter fra fire ulike grupper fra Colombo som har gitt *amutu multān*. Jeg har i tillegg snakket med én informant fra Colombo som jobbet for å få en dato for en slik ofring.

¹⁰¹ I tillegg har jeg observert én gruppe som bor så nær tempelet i Kandy og Mailapitiya at de ofret uten å overnatte eller låne kjøkkenet på Pilgrims Rest.

¹⁰² Han refereres også til som *kāriya karavana rāla*. Kan oversettes til engelsk som 'official who gets work done'.

¹⁰³ Én gruppe kommer også helt fra Singapore.

hardt både før og under besøket. Dessuten er det å gi gaver i buddhismen (som i jainismen og hinduismen) styrt av følgende prinsipp: Å gi fører uansett til religiøs fortjeneste, men dersom intensjonen er god gir den større fortjeneste. Samtidig gir et offer til en verdig munk mest religiøs fortjeneste, mottakerens kvaliteter avgjør gavens verdi (Brekke 1998; Gombrich 1971a: 248). Ifølge en slik logikk gir derfor en ofring til tannrelikvien mer religiøs fortjeneste. Buddha er den som respekteres mest, og han er mer verdig enn hvilken som helst annen munk.¹⁰⁴

Den spesielle matofringen *amutu multän*

Mange kaller den kollektive ofringen til tannen i Daḷadā Māligāva for *dāna*¹⁰⁵ eller *pūjā(va)*, men jeg bruker, som flere av mine informanter, termen *amutu multän*. Muligheten til å gi *amutu multän* krever at det avtales en spesifikk dato på forhånd. En slik avtale for fellesofring i Daḷadā Māligāva er ikke alle forunt, og ofringen regnes som en sjelden sjanse. *Amutu multän* refererer derfor til noe 'utenom det vanlige' eller 'en spesiell matofring'. *Multän* er også ordet som er brukt om matofringer til gudene, og er en vanlig term for matofringen jeg diskuterer her. I kandyansk tid var *amutu multän* et rent statlig rituale. Private donasjoner var uvanlig og et privilegium for de få (Seneviratne 1978: 124). *Amutu multän* skiller seg fortsatt ut som en offisiell ofring, i motsetning til private ofringer i tempelet som kun omtales med termen *dāna*.

På Tannens tempels hjemmeside sies det at *amutu multän* kun ofres en gang i måneden og at det da er et atskillig større måltid enn andre dager. I tillegg står det: "This offering signifies the Buddha-Puja conducted by the Royal Palace in ancient times....".¹⁰⁶ De fleste pilegrimene og ansatte ved Tannens tempel hevder at ofringen er lik den som tidligere ble gitt til Buddhas tann av kongen. Handlingsmannen (*kāriya kōrāla*) påstod at *amutu multän dānē/amutu multän pūjā* ble gjort hver dag i tempelet, og at dette er en term brukt spesielt for matofringen i Daḷadā Māligāva. Jeg bruker, som handlingsmannen, *amutu multän* for å skille den kollektive matofringen til Buddhas hjørnetann fra andre matofringer til Buddha, guder og munk. For tilbederne refererer *amutu multän* i dag ikke til noe som kun skjer en gang i blant i tempelet, men til noe som skjer en gang i blant i den private sfæren. Deler av det offisielle ritualet har blitt privatisert, og matofringene gis hver eneste dag. Ritualet har blitt refortolket og endret i en moderne kontekst (Seneviratne 1978: 142). Likevel bruker noen ansatte og

¹⁰⁴ Den samme logikken gjør seg gjeldene hos informanter som forteller de *ikke* gir almisser i Tannens tempel. De hevder det er atskillig mer *pin*-givende å ofre til skogsmunker. Skogsmunkene blir ansett for å følge den buddhistiske doktrinen mer samvittighetsfullt. I tillegg hevder noen at de ikke gir matofringer til munkene i Tannens tempel fordi tempelet er så rikt. Her ser vi at også mottakerens behov kan være avgjørende for gavens verdi.

¹⁰⁵ *Dāna* betyr 'gave'. Se mer s. 49ff.

¹⁰⁶ http://www.sriDaladāMāligāva.lk/english/rituals_in.html, 01.02.06.

munker i tempelet termen kun om de gangene de har ekstra mat og ekstra skåler til frokost- eller lunsjseremonien.

De som gir en slik fellesofring i tempelet har midler til å finansiere en slik tur. Men også folk med mer beskjedne midler får sjansen til å delta, fordi flere templer med landsbymunken i spissen arrangerer *amutu multän*. Andre ganger kan det være munker som er bosatt i Kandy som inviterer sin familie og folk fra sin fødelandsby. Jo flere pilegrimer som kommer, jo større prestisje er det for munken. Flere får vite datoen god tid i forveien av munken eller andre i tempelledelsen. Mye informasjon blir også gitt uformelt og mange tar turen på sparket. I slike store grupper organiserer hver enkelt som regel sin egen transport. Organiseringen er fleksibel, og sovesalene kan fylles til randen når folk tar med seg liggeunderlag eller låner madrasser. De som har mulighet donerer penger til presten under eller etter turen, mens andre bidrar med arbeidskraft på kjøkkenet. Til store arrangementer kan pilegrimene komme fra flere ulike landsbytempler. Ofringen skaper da bånd mellom folk i ulike landsbyer. Andre templer arrangerer turer der kun medlemmer av tempelkomiteen (eks. Sri Saddanmadara Society) har mulighet til å være med. Disse betaler en årlig sum til tempelet, men i tillegg må de betale for busstur, opphold og mat. Til sammen utgjør utgiftene relativt store summer og ikke alle i landsbyen har mulighet til å prioritere en slik reise.

William LaFleur (1979: 276) beskriver hvordan det i faglitteraturen er vanlig å karakterisere asketiske pilegrimer som ”ordentlige pilegrimer”, mens de som velger å reise behagelig blir karakterisert som turister. LaFleur hevder at endringer i måten folk reiser på ikke endrer pilegrimsreisens essensielle mening og funksjon. Jeg vil heller ikke skille mellom singalesiske pilegrimer og turister. Fuller (1992: 221) skiller mellom pilegrimsferder der det fokuseres mest på selve reisen og valfarter der aktivitetene på det hellige stedet er det viktigste. Jeg vil plassere valfarter til Tannens tempel i den kategorien som fokuserer på aktivitetene på det hellige stedet. Likevel har også noen valfarter til Kandy fokus på aktiviteter før en kommer til det hellige stedet. Strevet, LaFleur hevder man ofte knytter opp til pilegrimsreiser, dreier seg i mitt materiale mer om forberedelsene enn om selve reisen.

Pilegrimsreisens forberedelser

For å gi en *amutu multän* må man først søke om en dato for en slik ofring hos handlingsmannen (*kāriya kōrāla*) i tempelet. Når søkeren har fått tildelt dato mottar han/hun svar med en liste over hvilke varer gruppen må ta med seg til tempelet.¹⁰⁷ Deretter kan søkeren bestille rom og soveplasser på pilegrimspensjonatet, og handlingsmannen sender

¹⁰⁷ Se vedlegg 4.

bestillingen videre til ledelsen av herberget.¹⁰⁸ Søkeren må også fylle ut et standardskjema som sendes tilbake til handlingsmannen slik at avtalen blir endelig.¹⁰⁹ En slik standardisert og skriftlig tilpassing av ritualet viser hvordan ofringen har blitt tilpasset en økt etterspørsel blant vanlige folk etter frigjøringen fra britene (Seneviratne 1978: 125). Den lille tradisjonen (vanlige folk) har altså påvirket den store tradisjonen (tempelets munker og ledere).

Alle gruppene jeg har snakket med på pilegrimspensjonatet har vektlagt hvor heldige de er og hvordan de selv, eller noen i følget, har strevd hardt for å få tildelt en dato. En av mine informanter sammenlignet det med å vinne en lotteripris og sa: "It depends on the faith". Samtidig er det mange som hevder at det er umulig å få reservert en dag dersom en ikke overtar andres dato fordi samme person, eller gruppe, får samme dato år etter år. I de senere år skilles det derfor mellom de som ofrer til frokost og de som ofrer til lunsj, mens for ca. 15 år siden var det vanlig at pilegrimene fikk ofre på begge tidspunkt. Begge gruppene får sjansen til å ofre under kveldsseremonien (*gilampasa*) i tempelet. Kulugamma Dhammarakkhitha Thera fortalte at munkene i Daḷadā Māligāva på midten av åttitallet inviterte rike venner og bekjente til å ofre i tempelet. Fellesofringens økende popularitet blant lekfolk førte til praktiske endringer ved ritualet. Munkene fikk økt antall boller med ris fra tre til åtte, og slik fikk flere æren av fysisk å overrekke mat til Buddha. I dag gis det tolv kar ved kveldsseremonien (*gilampasa*), mens det tidligere også her var færre kar. Når økonomien utvikles slik den har gjort de siste årene (Ram 2006: 407),¹¹⁰ og middelklassen øker, får flere mulighet til å ofre *amutu multān*. Dessuten kan den forklares ut fra økt buddhistisk nasjonalisme fordi ritualet er sett på som en videreføring av en buddhistisk kongelig tradisjon.

Maten som skal ofres til Buddha blir levert til tempelets kjøkken der representanter fra en kaste har ansvaret for å tilberede Buddhas måltid. At pilegrimene selv ikke får delta under matlagingen fjerner ofringens personlige opprinnelse og understreker dens offisielle karakter (Seneviratne 1978: 124). Maten blir likevel senere ofret foran gullbeholderen av pilegrimene. Pilegrimene gir dermed et religiøst offer til Buddha samtidig som de er med på å opprettholde et viktig statlig tradisjonelt rituale. Maten til ofringen må pilegrimene selv ta med seg og levere til tempelpersonalet, eller de kan betale en fastsatt sum og overlate innkjøpene til dem. Det siste alternativet er det få som benytter seg av, og jeg har ikke møtt noen. Årsaken har nok sammenheng med at innkjøpene pilegrimene gjør er en del av sjenerøsiteten, å betale ledelsen blir for "enkelt". En av de tempelansatte forklarte at de som fikk hotellpersonalet til å

¹⁰⁸ Se vedlegg 3.

¹⁰⁹ Se vedlegg 2.

¹¹⁰ <http://www.forut.no/index.php/24938-1>, 07.10.06. Ifølge <http://www.statistics.gov.lk/index.asp>, 15.10.06. har antallet som lever under fattigdomsgrensen sunket fra 26,1 % i 1990 til 22,7 % i 2002.

lage mat til munkene hadde misforstått hva det innebar å være en god buddhist. Deltagelsen er for mange et viktig aspekt ved tannkulten, og det er derfor mange som ønsker å få se maten bli laget i tempelets kjøkken. Flere tempelansatte prøver å holde privatpersoner utenfor kjøkkenet fordi de vil holde på ofringens offisielle karakter. Maten som ofres til munkene lager pilegrimene selv i kjøkkenet på pilegrimspensjonatet. De som har god økonomi bestiller gjennom ledelsen en kokk som gjør jobben. Jeg møtte også et ektepar fra Colombo som planla å bo på et hotell og la hotellpersonalet forberede maten.

Grupper ankommer ofte Kandy og pilegrimspensjonatet i større biler eller leide busser, og de har med seg ved, mat og annet de trenger under oppholdet. Mange forteller at de har sunget sanger, sett filmer eller sovet på turen til Kandy. Det er lederen(e) for gruppen som inviterer munkene, og i de fleste tilfellene er lederen(e) én eller flere av de få mennene i følget. Også kvinner jeg har møtt har utført lederoppgaven. På innkjøpslisten lederen får tilsendt fra Daḷadā Māligāva¹¹¹ oppfordres man til å invitere munkene ved tempelet til et måltid ved å donere: melkepulver, te, betel, sukker, natriumkarbonat, tobakksblader og (areca/betel) nøtter. Gruppelederen inviterer munkene til frokost eller lunsj på tradisjonelt vis ved å ta med seg gavene som blir lagt på betelblader. På et lite kjøkken i fløyen der munkene bor, i nordre del av tempelkomplekset, blir gavene tilberedt på et lite fat av en av de tempelansatte før pilegrimene blir vist inn til en av munkene for å inngå avtalen. Her får de også beskjed om når og hvor de skal møte opp for kveldens seremoni, der de får mulighet til å ofre fruktjuicer til Buddha (*gilampasa*). Tiden blir ellers brukt til matlaging og sosialt samvær på pilegrimspensjonatet. I tillegg drar noen til markedet der de gjør de siste innkjøp til matlagingen. En av gruppene jeg observerte tok seg også tid til *bōdhi-pūjā*, og hele gruppen samlet seg ved *bōdhi*-treet Val-Bōdhi. Treet ligger ved Tannens tempel i gudetempelområdet, rett utenfor gudinnen Pattinis tempel. Treet er det nest mest kjente *bōdhi*-treet på Sri Lanka, etter treet i Anurādhapura.

Det aller helligste

I det aller helligste får tilbederne ofret til Buddha foran gullbeholderen, slik det sies kongen gjorde. Dette er høydepunktet for selve valfarten, og pilegrimene sier det er sjelden man får sjansen til å utføre ritualet. Alle går kledd i hvitt eller i lyse farger. En informant fortalte meg at man får en følelse av annerledeshet når man er kledd i hvitt. En annen informant oppsummerte hensikten ved å si: ”To wear white is to show gratitude, that one is simple and non-attached. Also to bring peace of mind to oneself and others. To be pure”. Ifølge

¹¹¹ Se vedlegg 4.

Gombrich og Obeyesekere (1988: 264) er hvitt tvetydig i den singalesiske tradisjonen. Hvitt symboliserer renhet og derfor blir den brukt til anledninger som assosieres med urenhets: fødsel, pubertet, bryllup og død. Det hvite tøyet som ble brukt i singalesiske ritualer skulle symbolsk absorbere urenhets. Hvitt er også "fargen" for kyskhet, sterilitet og sorg (1988: 261). I mitt materiale fokuserer informantene kun på hvitt som et renhetssymbol. Ifølge Gombrich (1988: 191-192) oppfant Anagarika Dharmapāla en ny religiøs rolle, en halvt munk og halvt lekmann. Han barberte ikke hodet, men gikk kledd i hvitt og tok formelt et løfte om sølibat. De fleste mennesker har ikke tid eller mulighet til å avlegge et slikt løfte, men i den perioden de drar på pilegrimsferd til Daḷadā Māligāva fokuserer de, som Dharmapāla, på et religiøst liv. Mange forteller også at de velger å gå i hvitt når de følger de åtte forskriftene (kalt *sīla*). Det er vanlig å følge de åtte forskriftene på fullmånedagene (*pōya*), og de blir da midlertidige "lekasketer" (Nissan 1988: 260). Flere eldre kvinner og menn forteller at de etter en viss alder kler seg i hvitt hver dag, fordi de fokuserer mer og mer på det religiøse liv; de løsriver seg fra dagliglivet. De forklarer at når de lever et mer religiøst liv, enten de går oftere i tempelet eller mediterer mer, blir det "naturlig" alltid å bruke hvitt. Hvitt symboliserer også Buddha og hans levevei. En informant forklarte at hun aldri ofret annet enn hvite blomster til Buddha fordi hvitt var Buddhas farge. Forbindelsen mellom hvitt og Buddha er tydelig i det aller helligste der det kun er lov å ofre den hvite sjasminblomsten.

Det er vanlig at pilegrimene vasker seg før de går til matofringen. En kvinne som skulle gi *amutu mutlān* fortalte meg oppglødd at hun ikke hadde fått menstruasjon. Hun var dermed ikke rituell uren (*kili*) og hun kunne besøke Tannens tempel. Hun ville ikke ha gått inn i det aller helligste om hun hadde vært uren. Gombrich (1988: 144) skriver at ingen blir bortvist fra et buddhistisk alter eller en munk på grunn av urenhets. Hinduistiske kvinner blir sett på som urene under menstruasjon, mens det hevdes at urenhets ikke har relevans for buddhistiske aktiviteter. Noen av mine informanter bekrefter denne påstanden. Likevel er det mange som følger slike renhetsidealer og ser på dem som en integrert del av den buddhistiske praksis. Andre hevder holdningen til kroppslig renhet er påvirket av hindutradisjoner. Hva er årsaken til at mine informanter ikke er enige om hva som ligger i rituell renhet? Forklaringen kan være forholdet til hvilke hindutradisjoner en buddhist bør følge, altså hvilket forhold de har til synkretisme. Synkretisme kommer fra gresk *syn* som betyr 'med' og *krasis* som betyr 'blanding' (Stewart og Shaw 1994: 4). Synkretisme er et etisk begrep som brukes om sammenblanding av religioner. Lenge ble begrepet sett på med negative øyne av religionsforskere fordi det ble assosiert med noe som var uautentisk, urent eller forurenset. At begrepet fikk en slik negativ verdiladning gjorde at mange forskere sluttet å bruke det.

Dessuten gjenspeilte begrepsbruken en tanke om en mekanisk blanding av religioner i multikulturelle samfunn (1994: 5). Dette strider mot nyere kulturteori som hevder at vi ikke kan studere kulturell og religiøs endring uten å fokusere på aktører (Barth 1996). I stedet for å studere synkretisme som et resultat av møter mellom religioner, hevder Stewart og Shaw (1994: 7) at vi må studere fenomenet som prosess der aktører har ulike strategier og mål i sin religiøse praksis. At mine informanter derfor ikke alltid er enig om hva som er rituelt urent avhenger blant annet av deres holdning til hindutradisjonen.

Etter at pilegrimene har vasket og kledd seg i hvitt for kvelden, går de samlet til tempelet gjennom VIP-inngangen. De samler seg så ved en av vaktene som slipper dem inn i ”buret” i resitasjonspaviljongen. Den gruppen som skal gi den siste kveldsofringen får oppleve at dørene åpnes for publikum og de kan se inn på den forgylte beholderen der tannrelikvien ligger. I buret sitter tilbederne og venter til de blir sluppet inn den venstre eller midtre inngangen inn i det første sandeltrerommet. Her blir pilegrimene ofte stående tett i tett i omtrent fem minutter, mens de kun ser forhenget av rød fløyel med broderi av prins Danta og prinsesse Hemamālā som bærer tannen til Sri Lanka i håret sitt. Deretter får tilbederne beskjed fra de tempelansatte om å gå inn bak forhenget der de tempelansatte gir dem fat og boller med maten som skal ofres på blomsteralteret foran gullbeholderen. Små grupper får sjansen til å gå over terskelen og inn i det aller helligste. Andre ganger, når det er mange mennesker, tar munkene imot fatene og plasserer dem på alteret. Slik går ofringen raskere.

Deretter blir pilegrimene vist tilbake til sandeltrerommet der de igjen venter for å få ofre blomster, såpestykker, *aṭṭha pirikara* og penger til Buddha. *Aṭṭha pirikara* er en pakke med de åtte eiendelene en munk kan ha, og inneholder tre kapper, et tøybelte, en nål, en tiggerskål, et barberblad og en vannrenser (Hocart 1931: 15). Når buddhister har kjøpt en *aṭṭha pirikara* behandler de den alltid med respekt. Pakken plasseres for eksempel aldri på gulvet, og den må oppbevares høyt. Gavene som gis er tatt med av pilegrimene selv og ikke ”bestilt” av tempelet slik matofringene blir. Deretter blir pilegrimene sluppet ut, enten gjennom høyre eller venstre inngang i andre etasje. Om kvelden går pilegrimene så tilbake til pilegrimspensjonatet der de skifter tilbake til hverdagsklær. Avhengig av om de har fått tildelt ofringstid for morgen eller lunsj-*dāna*, får de gjøre det samme ritualet henholdsvis i sekstiden eller titiden dagen etter. Den eneste forskjellen er at om kvelden ofres det kun fruktsaft, mens til frokost og lunsj ofres det mat.

En vanlig følelse en tilbeder får i det aller helligste, altså i det innerste kammerset i Daḷadā Māligāva, er enorm glede eller ro. En kvinne på 75 år fra Udubadana fortalte at turens

høydepunkt var å berøre blomstene på blomsteralteret i det aller helligste, og hun fortsatte: ”That touch is enough. I feel that I touch the relic, I feel that Lord Buddha is living there. Can you imagine the happiness I have when I am there?” De fleste har vanskelig for å beskrive følelsen de har i det aller helligste med ord, men flere forklarer at de får ”a lot of feeling in the body” eller ”you get all the feelings in the body”. Mange forteller også at de tenker på sine døde slektninger og ofrer *pin* til alle levende vesener. Flere svarer at de føler *shaddhāva* og/eller *bhakti(ya)*. *Śraddhāva* betyr tillit til den buddhistiske doktrinen (Gombrich og Obeyesekere 1988: 52). *Bhakti*¹¹² betyr tradisjonelt ifølge Gombrich og Obeyesekere (1988: 52) ’religiøs hengivelse’ en buddhist føler overfor Buddha eller en gud, og det er en mild og rolig følelse. De hevder at *bhaktiya* er betegnelsen for kjærlighet og beundring i en mer ekstatisk form. Obeyesekere (1978) skriver at ekstatiske hengivelsesformer som ”selvpiningsdans” (*kāvādi*) og å gå på glødende kull har blitt mer og mer populært blant singalesiske buddhister, spesielt i Kataragama. Slike former for *bhakti(ya)* skjer ikke i Tannens tempel. I Kandy fokuserer tilbederne heller på ro, selvkontroll og spirituell disiplin. Pilegrimene i Tannens tempel bruker begge termene (*bhaktiya* og *bhakti*) for den tradisjonelle betydningen av *bhakti* når de beskriver følelsen i Tannens tempel.

Før hjemreisen holdes en siste seremoni i almissesalen

Etter at pilegrimene har ofret sammen i det aller helligste ved morgengry eller midt på dagen, går de til en stor sal (*dānē sālava*) som kan romme over hundre munkes, i østfløyens underetasje. Noen få i gruppen henter maten de har tilberedt på kjøkkenet på pilegrimspensjonatet og gir den til kjøkkenpersonalet i tempelet, som så legger maten over i serveringsboller og fat. I enden av lokalet er det plassert en hvit Buddha-statue med blinkende lys rundt. Ritualene i salen blir gjort etter samme mønster hver gang. Munkene sitter på stoler med hvite laken og tilbederne sitter mellom bordene på matter. Gombrich og Obeyesekere (1988: 264) forklarer at hvite kleder dekker til mulige urenheter som er tilknyttet verdslige objekter. Tilbederne i fremste rekke er som regel lederne for turen, og i noen tilfeller sitter de på puter i stedet for rett på matta. Hvordan folk sitter tydeliggjør deres status i forhold til hverandre: Munkene har høyest status og sitter på stoler, tilbederne med mest ansvar og status i gruppen sitter forrest.

¹¹² *Bhakti* (sanskrit) handler i hinduismen om et personlig kjærlig gudsforhold: emosjonell teisme. *Bhakti* blir ofte referert til som en tredje frelsesvei: hengivelsens vei. De to første frelsesveiene kan kalles kunnskapens vei og handlingens vei (Jacobsen og Thelle 1999: 49). Hengivelsesdisiplinen kommer tydelig fram i hindudiktet *Bhagavadgītā* som legger vekt på at offer, underdådighet og et direkte forhold til en guddom er den beste veien til frelse (Brockington 1996: 59).

En av sjefsmunkene innleder vanligvis med å resitere *vandanā* (ærbødig hilsen til Buddha) tre ganger, og får svar fra forsamlingen. Deretter resiterer hele forsamlingen og munkene buddhismens tre tilflukter (*ti-saraṇa*), før de sier de fem forskriftene (*pañca sīla*). Deretter holder en av munkene i Daḷadā Māligāva en tale spesielt for pilegrimsgruppen. En del av talen er skrevet av de lekmannsansatte ved tempelet som har snakket med pilegrimsgruppens leder. Her repeteres gårdsdagens og dagens ofringer i tempelet, og det presiseres hvor heldige samtlige er som har fått sjansen til å gi *amutu multān dānē*. I tillegg blir ofte gruppens leder nevnt, og gruppen oppfordres til å gi ham eller henne *pin*; det er lederen som har gitt dem sjansen til å være med. Dersom gruppen har ofret i tempelet flere ganger tidligere, nevnes det med gode ord.

Munkene forklarer også hensikten med almisser og de underviser kort i Buddhas lære. Kulugamma Dhammarakkhitha forklarte at når de tilreisende hadde gitt munkene mat, ville munkene gi en gjenytelse, nemlig kunnskap om Buddhas lære. Alle gangene jeg var til stede resiterte de også *jaya paritta*.¹¹³ *Jaya paritta* holdes for å gi beskyttelse til de som er til stede, og *jaya* betyr som sagt 'seier'. Resitasjonen handler om Buddha, Buddhas lære og munkefellesskapet, og det sies at den gir fruktbarhet, vekst og lykke til de som hører den. Munken som resiterer holder en vifte foran ansiktet når han snakker, slik at pilegrimene kun skal konsentrere seg om ordene, og ikke om ham. Under resitasjonen heller de som sitter foran vann fra en kanne over i en bolle til det renner over.¹¹⁴ Munken i tempelet forklarte at vannet symboliserer *pin* eller gode tanker for de som har gått bort. Bollen er først tom og symboliserer den andre verden der de døde er. Pilegrimene vil gjerne gi *pin* til sine slektninger, men det må gjøres fra "mind to mind". Vannet symboliserer all den *pin* de tilstedeværende gir videre til andre vesener. Buddhistene vet aldri hvor folk kommer etter døden. De tror at man kan bli gjenfødt i fem eller seks ulike tilstander i gjenfødselsens hjul. Den heldigste tilstanden er menneskesfæren siden det er kun som menneske man har mulighet til å praktisere buddhismen og nå *nibbāna*. En annen god gjenfødsel er i en himmel. Det er også mulig å bli gjenfødt som demon, forfedreånd, dyr eller i et helvete, og disse fire er uheldige tilstander (Trainor 2004: 62; Jacobsen 2000: 52). Pilegrimene tenker derfor særlig på dem som har fått en dårlig gjenfødsel og ønsker å hjelpe dem slik at de kan få et bedre liv. Seremonien som holdes i almissesalen kalles en *pinkama*. Enhver *pinkama* avsluttes ofte med et ønske (*prārthanā*) for hele forsamlingen om at de skal få en trygg hjemreise, et bedre liv nå og i neste liv og ikke minst at de skal nå *nibbāna*. Seremonien avsluttes sedvanlig med at alle

¹¹³ Se K. Sri Dhammananda (1991: 150-155).

¹¹⁴ Ved de fleste *pirit*-seremonier hevder Gombrich (1971a: 201) at en tråd (*pirit nūl*) også blir brukt.

sier *sādhu* flere ganger og på den måten slutter tilbederne seg til bønnen. *Sādhu* blir tradisjonelt brukt på Sri Lanka som et utrop for godkjennelse og deltagelse i buddhistiske ritualer (Gombrich og Obeyesekere 1988: 51). En viser med utropet at en gleder seg over ofringen som er gjort.

Hele gruppen er med på å servere munkene og gi dem gaver. Etter maten ofrer pilegrimene også pakker de har tatt med seg. De fleste legger vekt på hvor mange *aṭṭha pirikara* de har ofret. Gavene er ofte dyre, og jo flere de gir jo stoltere er de. Mange gir også *pirikara* som kun inneholder klærne munkene trenger. Det er også vanlig å gi melkepulver. I tillegg har mange grupper brukt fantasien for å gi gaver utenom det vanlige, som for eksempel skrivebøker, plakater, sandaler, pinner eller strykejern. Alle gavene blir pakket inn i gråpapir; det oppfattes som uhøflig å gi en gave uten innpakning. Etter ofringen, dersom de ikke har fått tid til det imellom ofring i det aller helligste og *dāna* til munkene, gjør mange blomster-røkelse- og lys-*pūjā*. Deretter går gruppen tilbake til pilegrimspensjonatet der de spiser, pakker og drar så raskt de kan. Selv om pilegrimene har fått få timer søvn, hevdet de aller fleste at de ikke følte seg verken trøtte eller slitne. De forklarte at de hadde vært med på en stor og gledelig religiøs opplevelse ved å tilbe og ofre i Tannens tempel, og at dette ga dem energi og styrke. James B. Pruess (1992: 221) skriver at også pilegrimene han studerte i Thailand hevdet de ikke følte seg slitne etter en lang dags marsj fordi de hadde opparbeidet seg mye religiøs fortjeneste.

Tilskuerne til Kandy Āsaḷa perahāra

To av *amutu multān*-gruppene jeg observerte på pilegrimspensjonatet var i byen under selve Āsaḷa perahāra-festivalen. Jeg snakket med folk mens vi satt og ventet på prosesjonen. Jeg spurte også alle informantene jeg møtte i tempelet og på pilegrimspensjonatet om deres oppfatning av festivalen. Når den første Kumbal perahāra holdes venter mange barn langs gatene på prosesjonen, fordi denne er den korteste av de ti kveldsprosesjonene. I tillegg er det en oppfatning hos singalesiske buddhister at det å se den første prosesjonen er spesielt bra for barn og deres helse. Alle de ti dagene da prosesjonen gikk gjennom Kandys gater møtte folk opp før lunsj, for å sikre seg plasser til kvelden. Prosesjonen startet ikke før solen hadde gått ned, så mange hadde pakket med seg niste og kjøpt eller tatt med seg plastunderlag. De velstående eller de med stort kontaktnett fikk plasser på forhånd, eller de hadde kjøpt seg sitteplasser langs veien. I kandyansk tid var mange viktige personer med i prosesjonen (Seneviratne 1963: 178), nå ser vi dem på sidelinjen, hvis vi i det hele tatt ser dem. Ved femtiden var gatene fulle av folk, og det var nesten umulig å komme seg til og fra. For å

komme inn i sentrum av byen måtte alle gjennom en grundig sikkerhetskontroll, og byen hadde over 5000 politifolk i festivalperioden i 2005. De tilreisende brukte tiden til å småprate, sove, spise og høre på radio. Over hele byen var det satt opp høytalere der radiostasjonen Kanduta Sevayä sendte reportasjer, reklame og musikk. Over radioen holdt også lekmannsadministratoren (*diyavaḍana nilame*) en tale til folket og munkene resiterte *pirit*. Både praktisk og historisk informasjon om festivalen ble gitt over radio. Da prosesjonen startet, med Tannens tempel i spissen, hørtes en salutt over hele byen. De som satt lenger ut i løypa gledet seg da til kveldens høydepunkt som de skulle se noen timer etter.

Først i prosesjonen kommer en politibil etterfulgt av piskerne. I kandyansk tid var det piskerne som gikk først for å varsle og rydde gaten for den kommende prosesjonen. Som sagt tidligere er festivalen trodd å frambringe regn. Det hevdes derfor at piskingen symboliserer torden, elefantene regntunge skyer og ildkulene de første danserne i prosesjonen sjonglerer symboliserer lynet. Tilskuerne kaster mynter på gaten som piskerne tar med seg som tips. Deretter kommer flaggbærere, musikere, dansere, elefanter, øversteprester (*kapurāla*) og relikviene. Høydepunktet kommer når den lille gullbeholderen, som vanligvis står sammen med den store gullbeholderen som oppbevarer tannrelikvien, passerer tilskuerne på den mest pyntede elefanten. Da reiser alle tilskuerne seg og sier *sādhu* flere ganger. Elefanten som bærer gullbeholderen fra Tannens tempel går i de siste fem prosesjonene på en hvit løper som blir plassert foran den. Over elefanten bærer fire menn et stort hvitt teltlignende klede; slik vises relikvien ære. Under de fem siste prosesjonene, som kalles Randōli perahāra, bæres fire kongelige bærestoler som tilhører de fire gudetemplene. Bærestolene ses på som midlertidige boliger for gudene. Tilskuerne gir penger til templene, og pengene blir lagt i bærestolene. Mange av dem jeg snakket med hevdet at en slik donasjon gir lykke. Etter prosesjonen drar mange på det de kaller karneval, som er et tivoli med konsertscene. Slike karneval blir vanligvis arrangert ved nasjonale og religiøse høytider.

Majoriteten av tilskuerne kommer fra Kandy-området og Central Province, men mange reiser også langt for å se prosesjonen. De fleste kommer kun for prosesjonen og drar ikke i tempelet, men de venter i gatene for å få sjansen til å tilbe tannrelikvien. Natten etter den siste Randōli perahāra, og morgenen før dagsprosesjonen, er det vanlig å mate elefantene ved Gatambe elven. Noen donerer også mat til elefantene andre dager i løpet av festivalen. En mann jeg møtte i Tannens tempel fortalte at å mate elefantene gir religiøs fortjeneste (*pin*), og det mest *pin*-givende er å gi mat til elefantpasseren som har ansvaret for den viktigste elefanten: Den som bærer gullbeholderen fra Tannens tempel. Flere fortalte at alle gangene de

har sett prosesjonen har de opplevd regn. De så på regnet som et resultat av tannens mirakuløse kraft. Tannrelikviens og festivalens kobling til regn og fruktbarhet viser tydelig hvordan den delen av buddhismen Spiro (1971) kaller apotropaisk, er tydelig i tannkulten. Regn er kilden til liv, og er særlig viktig for jordbruket som er sentralt på Sri Lanka. Mange av tilskuerne sa at det å overvære prosesjonen er en religiøs opplevelse. De mente at den gleden de fikk ved å se prosesjonen gir dem *pin*. Dette fordi dansen, musikken og de andre elementene i prosesjonen er en ofring til Buddha og gudene. Det å glede seg over andres offer gir som sagt religiøs fortjeneste. Gombrich (1971b: 205) hevder at det å glede seg over andres religiøse offer til og med kan gi mer fortjeneste enn ofringen selv. De som ser festivalen på TV opparbeider seg derfor også religiøs fortjeneste dersom de gleder seg over festivalen. Andre fortalte at hjertet eller tankene renses ved å se prosesjonen. Tilskuerne hevdet de føler religiøs hengivenhet (*bhaktiya*) og tro og tillit til Buddha (*śraddhāva/shaddhāva*).

Veldig mange sa eksplisitt at det er de kulturelle elementene som er hovedmotivasjonen for å se prosesjonen. De fokuserte på at festivalen har stor underholdningsverdi og vektla de kulturelle elementene som dans og musikk. De hevdet at de ser på opptoget som sin kulturelle arv. En kvinne fortalte: "The Perahāra has cultural value. I feel that it shows our heritage". En fiskerkone fra en landsby nær Hikkaduwa fortalte om sine og venninnenenes forventninger til prosesjonen: "We expect to feel pride and joy to be Sri Lankan. We look forward to see the dancers and elephants". Dansen og musikken har båret preg av "Up-Country"-tradisjonen fordi det lenge var en lokal kandyansk festival. Det var aristokratiet i Kandy som etter 1910 så den politiske verdien av ritualene tilknyttet tannrelikvien. Festivalen hadde lenge hatt få tilskuere, og aristokratiet brukte festivalen og dens kulturelle verdi for å styrke sin posisjon på øya. Samtidig ble de kulturelle elementene tydeligere, mens de militære symbolene, som før stod sterkere, ble mindre framtrædende (Seneviratne 1977: 68). I nyere tid har flere kulturelle elementer fra andre deler av øya også blitt introdusert. Seneviratne (1977: 69) hevder at festivalen etter 1956 har utviklet seg til å bli mer og mer "a gallery of the national arts". Flere informanter la vekt på at også kulturelle elementer fra sør er integrert i festivalen.

Noen var opptatt av lekmannsadministratorens profil i toget. Fokuset på ham var stort fordi han i dag representerer kongen. I tillegg ble lekmannsadministrator Dela Bandaras *første* Kandy Āsala perahāra holdt sommeren jeg var der. Noen la ikke merke til at han var ny, mens andre reagerte på Dela Bandaras gange. De mente han tittet for mye på publikum og veivet for mye med armene. En informant sa: "You should have seen the last *diyavaḍana nilame!* He

really walked like a king!” Jeg konkluderer med at festivalen både er en kulturell og en religiøs opplevelse for singalesiske buddhister. Opplevelsene under festivalen viser et større fokus på singalesiske kulturelle aspekter enn den religiøse praksisen i selve tempelet.

Kandy er kun ett av flere stoppesteder på en pilgrimsrundtur (vatavandanāva)

Kandy er kun ett av flere stoppesteder på en *vatavandanāva*. *Vatavandanāva* er en tilbedelsesreise rundt på hele Sri Lanka der pilegrimer besøker det de oppfatter som de viktigste hellige stedene. En kvinne som var innom Tannens tempel sammen med nesten femti andre forklarte at de deltok i: ”Worship around the country”. Kandy er alltid én i rekken av stoppesteder på en slik tur. Noen ganger kan en slik pilgrimstur være organisert gjennom landsbytempelet, der én eller flere tar initiativet til turen. Folk melder seg på, eller møter opp til en gitt dato, og det kan være rundt femti mennesker som drar sammen. Andre ganger drar man i mindre grupper med familie og venner i biler. Gombrich (1971a: 111) skriver også om hvordan busser tar pilegrimer på et ukesbesøk til alle de 16 tradisjonelle pilgrimsstedene¹¹⁵ og andre severdigheter på øya. Hastige besøk ser ut til å være like *pin*-givende som lengre, det viktige er at man kommer og viser sin respekt. Gjennom en slik reise til ulike steder spredt over hele øya, blir Sri Lanka på mange måter rituelt innsirklet (*circumambulated*) av pilegrimene. Fuller (1992: 206) hevder det samme gjelder for hinduer i India der den ideelle pilgrimsreisen er en rundreise til de fire helligste stedene i nord, sør, øst og vest. En kvinne jeg intervjuet på pilegrimspensjonatet fortalte at de pleide å dra på en slik tur en gang i året, som regel i desember. Kandy var alltid ett av stoppestedene og hun fortalte: ”Then we even go to Jaffna”.¹¹⁶ En annen informant forklarte at de ikke kunne dra til Jaffna på grunn av konflikten med LTTE: ”We cannot even visit our own sacred places, but they are allowed to travel all over”. Gombrich (1971a: 111) mener at slike rundturer kan ha en nasjonalistisk synergieffekt. Paul Connerton (1989: 38-43) hevder ritualer er en måte å fortelle viktige felles historier på, samtidig som historien blir virkeliggjort og får nåtidig form gjennom ritualene. Gjennom en reise rundt på hele øya blir Kandy, og de andre hellige og historiske stedene, aktualisert som viktige nasjonale og religiøse steder for pilegrimene.

¹¹⁵ Se innledningen s. 4.

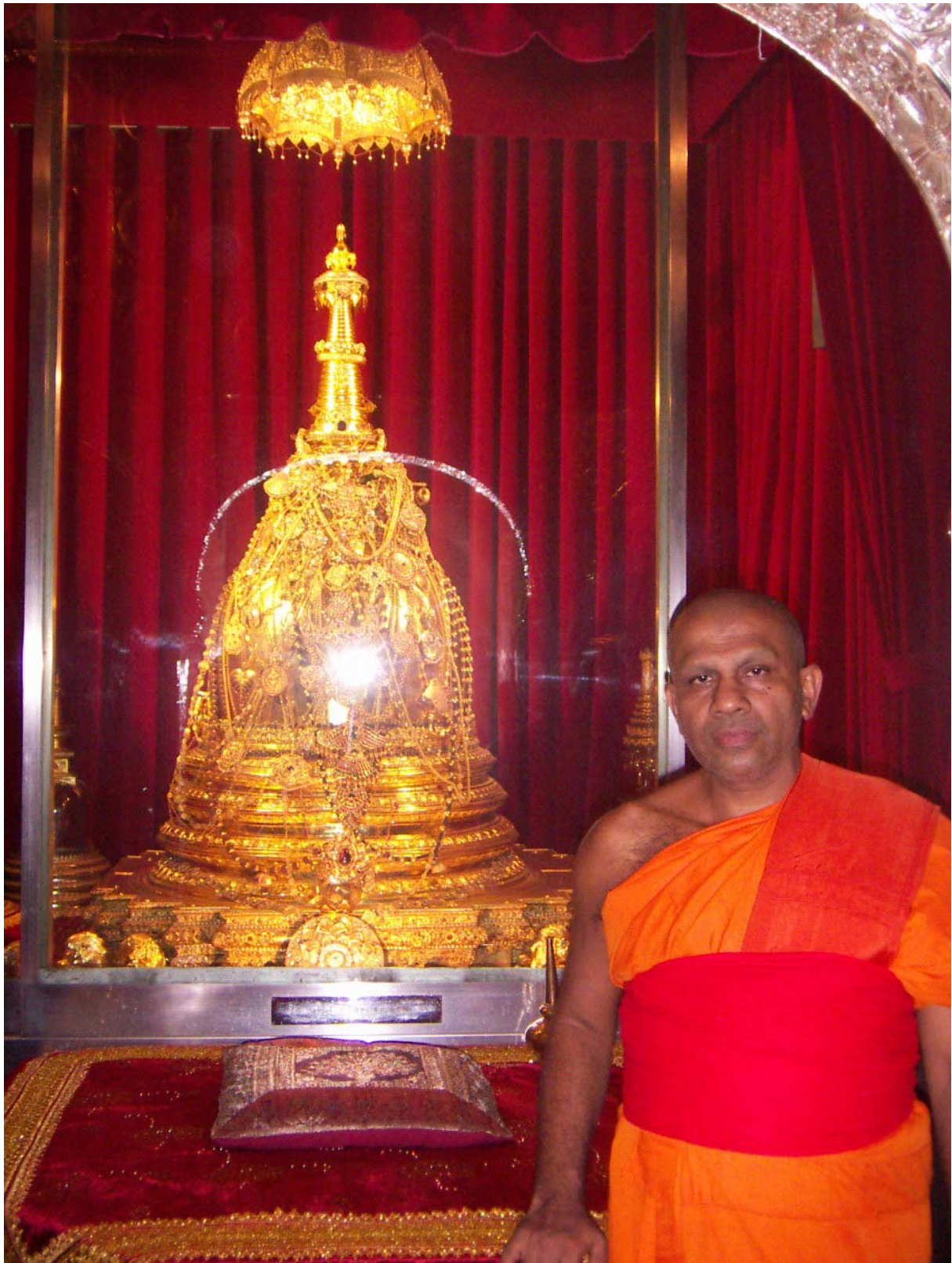
¹¹⁶ Flere hevder at det hellige stedet Nāgadīpa ligger her.



Kumbal perahāra 2005: Flere tusen mennesker møter opp flere timer i forveien for å få med seg den spektakulære prosesjonen. Dersom man ser den første av de fem Kumbal perahāra er det bra for barnas utvikling og tilskuernes helse.



Under festivalen bæres en kopi av den store gullbeholderen på ryggen til en elefant. (Bildet er tatt av Kulugamma Dhammarakkitha Theras assistent).



Munk kledd i sine rituelle klær, som består av tre kapper og et belte. Munken forklarte at klærne var viktige for at han skulle bevege seg fritt under ritualene uten at noen skulle se inn under den vanlige kappen hans. Alteret han står ved siden av blir etter matofringene fylt med sjasminblomster hver eneste dag. Det er kun munkene som får legge blomstene på alteret (Bildet er tatt av Kulugamma Dhammarakkitha Theras assistent).

KAPITTEL 7

Hvorfor singalesiske buddhister besøker Tannens tempel

Morinis (1992: 5) hevder pilgrimssteder representerer religiøse idealer der stedene ofte blir sett på som punkt der disse hellige idealene: "issues forth into the human realm". Hvilke verdsette idealer kommer fram for pilegrimene i Tannens tempel? Hva er motivasjonen for pilgrimsferden? Hvorfor drar de til Daḷadā Māligāva? John Eade, Michael Sallnow og andre medforfattere av *Contesting the Sacred* (1991) bruker uttrykket "contesting discourses" for å beskrive de ulike agendaene og perspektivene som er gjeldene blant pilegrimene på et hellig sted (Bowie 2006: 242). Konkurrerende diskurser er også til stede i Daḷadā Māligāva. Ikke i den forstand at folk diskuterer og konkurrerer, men at alle har ulike motiver for å dra. Gerd Bauman (1992) legger også vekt på at deltakerne i ritualer ikke kan beskrives som én kategori. Kultur- og ritualforståelse er fordelt like mye som den er delt. Det er en perspektivpluralitet på ett og samme pilgrimssted, eller én og samme reise. Ett og samme rituale tolkes og oppleves forskjellig av de ulike aktørene. Ritualet rommer dermed en pluralitet av verdier, overbevisninger, meninger og grad av deltakelse og kunnskap. Alle oppfatningene er viktige for å forstå ritualene. Jeg diskuterer her de ulike verdier, overbevisninger og meninger buddhister legger i ritualene som utføres i Daḷadā Māligāva. Selv om det er et mangfold sier jeg også noe generelt om de sidene av ritualene som er delt av alle buddhister som tilber tannen i Daḷadā Māligāva. Seneviratne (1978: 26) hevder at: "... in this category of worship the people are overwhelmingly motivated by religious reasons". Jeg diskuterer her hvilke religiøse motivasjoner han sikter til.

Klassifisering av pilgrimsferder

Victor og Edith Turner (1978: 17ff) klassifiserer pilgrimsferder i fire kategorier etter valfartstradisjonens historiske opphav: prototypisk, arkaisk, middelaldersk og moderne. Prototypisk pilgrimsferd er ifølge forfatterne en valfart etablert av religionens stifter og/eller tilhengere. Turner og Turner hevder at prototypiske pilgrimssteder er i samsvar med tradisjonens rotparadigmer, stedet har viktige fortellinger knyttet til seg og de representerer religionens ortodoksi.¹¹⁷ Et rotparadigme er bevisste kulturelle modeller for atferd som eksisterer hos hovedaktørene i et sosialt drama. Rotparadigmene representerer menneskets mål og fokuserer, ifølge Turner, ofte på fellesskapets interesser framfor individets (Turner 1974: 64-68). Morinis (1992: 4) skriver: "Recognized pilgrimage places embody intensified

¹¹⁷ Stemme overnes med den autoriserte lære.

versions of the collective ideals of the culture”. På mange måter oppsummerer han ’kollektive idealer’ som ligger i et rotparadigme. Turner og Turner (1978: 18) identifiserer Kandy som et prototypisk pilegrimssted. Kandy symboliserer et singalesisk rotparadigme om at det er et etablert forhold mellom spirituell og verdslig makt (*sangha* og konge, og i dag *sangha* og regjering). Turner og Turner definerer arkaisk pilegrimsferd som synkretistisk fordi valfarten er tilknyttet eldre religiøs tro og symboler. I den kristne tradisjonen er det ifølge Turner og Turner også middelaldersk og moderne pilegrimsferd. Middelaldersk pilegrimsferd har sin opprinnelse rundt perioden 500-1400-tallet. Den moderne pilegrimsferden er karakterisert av stor hengivenhet og personlig gudfryktighet som en motreaksjon mot ny teknologi og sekularisering.

Holt (1982: 34) hevder at Turner og Turners kategorisering er lite fruktbar i analysen av pilegrimsferd i Asia. Ifølge Holt kan pilegrimsferd til Kandy være middelaldersk, fordi tannen kom til Sri Lanka på 1500-tallet. Dessuten argumenterer Seneviratne (1977) for at mange av elementene i tannkulten er singaleseres reaksjon på endringer i samfunnet, og derfor kan valfarten også karakteriseres som moderne. Pilegrimsferden kan betegnes som synkretistisk fordi det viktigste ritualet tilknyttet tannen, festivalen Kandy Āsaḷa perahāra, tidligere kun var en festival for fire hinduguder. Når kategoriene blir overlappende, og ett og samme pilegrimsmål kan plasseres i alle kategoriene, bør man, ifølge Holt, finne nye kategorier. Dessuten sier en historisk kategorisering av pilegrimsferd lite om min problemstilling: pilegrimenes motivasjon for reisen.

Holt vil heller klassifisere pilegrimsferder i singalesisk theravāda-buddhisme etter hvilken religiøs orientering, erfaring, motivasjon og oppførsel pilegrimen har på det hellige stedet (1982: 36). Holts (1982: 32) første orienteringskategori er pilegrimenes søken etter *nibbāna* og spirituell oppvåkning (*lokuttara*). Disse pilegrimene vektlegger det Spiro (1971) kaller det nibbaniske systemet. Den andre kategorien Holt foreslår omfatter pilegrimssteder som besøkes av tilbedere som ønsker å forandre det dennesidige (*lokika*). Denne kategorien rommer hovedsakelig det Spiro kaller det ondtaavergende systemet. Den siste kategorien Holt opererer med er folk som har en nasjonalistisk søken etter å beskytte og promotere Buddhas religion, og opprettholde buddhismens vekst og moral i det samfunnet de lever. Holt hevder at for singalesere handler det hellige stedet Bodh Gayā i India om *nibbāna*, mens valfarterne i Kataragama sør på Sri Lanka fokuserer på det dennesidige. Pilegrimene som drar til Kandy og Daḷadā Māligāva derimot, har ifølge Holt hovedsakelig en nasjonalistisk motivasjon for sin reise (Holt 1982: 32). På mange måter er de tre motivasjonene også tre kollektive kulturelle

idealer blant singalesere. Jeg bruker delvis Holts tredeling for å diskutere hvilke rotparadigmer som er viktige i tilbedelsen av Buddhas tannrelikvie i Daḷadā Māligāva, og vi får dermed et innblikk i tre rotparadigmer i singalesisk buddhistisk kultur. Mens Holts første kategori kun handler om frigjøring i *nibbāna* vil min første kategori også fokusere på det kammatiske nivået: frigjøring i en bedre gjenfødelse.

Pilegrimene motiveres av frigjøring

***Nibbāna* som det ultimale mål**

Informantene forteller at de gjør *prārthanā* i Tannens tempel i forbindelse med ofringene i tempelet. *Prārthanā* kan oversettes med 'religiøst ønske', og handler ofte om å ønske at alle vesener skal oppnå *nibbāna* (Gombrich 1971a: 217). Nibbanisk buddhisme er ifølge Spiro (1971: 65) læren om den radikale frelsesvei. Den er i hovedsak *arahatens* religion (1971: 60). *Arahaten* skal avskrive den fysiske verden (1971: 65). Den nibbaniske buddhismen vektlegger det Gombrich (1988) refererer til som frelsesteori (soteriologi), der målet er å bli frigjort fra gjenfødelsens hjul og nå *nibbāna*. Verdiene og fokuset er likevel sentralt for alle buddhister. Nesten alle besøkende i Tannens tempel fortalte at de ønsket *nibbāna* for seg selv og andre når de ofret i tempelet. En engelsklærer fra en landsby fra Central Province svarte: "My ultimate wish is *nirvana*". En mannlig ayurvedisk doktor svarte: "I wish only *nibbāna* for my self and others, living and dead". Alle tre er representative eksempler på en grunnleggende og vanlig motivasjon hos pilegrimene. Å ønske at andre vesener skal nå *nibbāna* er en uselvisk handling. Det er derfor enkelt å forklare hvorfor det gir religiøs fortjeneste (*pin*) i en buddhistisk kontekst, fordi det er en barmhjertig handling (Gombrich 1971a: 218).

Noen hevder at de føler de kommer nærmere *nibbāna* og sitt spirituelle indre når de mediterer eller tilber i Daḷadā Māligāva. Hovedintensjonen er åndelig vekst (*hita diyuṇuva*). En eldre kvinne ønsket å nå *nibbāna* raskt gjennom tannrelikviens velsignelse. Ved å leve et religiøst liv, som blant annet innebar tilbedelse og meditasjon i Tannens tempel, følte hun at hun nå hadde få liv igjen å leve i gjenfødelsens hjul. Eldre kvinner og menn som lever som *arahat*-lekmenn eller de som er "arahat for en dag" vektlegger altså det Spiro kaller det nibbaniske systemet der målet er *nibbāna*. Men midlene er ofte ikke meditasjon eller total avskrivelse av den fysiske verden. Tilbedelsesritualer utføres av de som fokuserer på *nibbāna* i Tannens tempel.

En kvinnelig ayurvedisk doktor forklarte at *pūjā*-ritualene utføres for at menneskene skal ha noe å konsentrere seg om, slik at de til slutt får enda større innsikt i filosofien. Hun framstilte tilbedelsen som et forstadium til meditasjon. Buddha-*pūjā* har vært problematisk for

buddhistiske tenkere, fordi ritualene i seg selv impliserer at Buddha er til stede i sine relikvier. Derfor ble *pūjāer* heller forklart som en form for selvdisiplin, spesielt nyttig for lekfolk (Falk 1995: 86). I min kommende analyse av tannrelikvien som *hierofani* viser jeg hvordan tannen er noe mer enn en tann for de troende. Relikvien representerer idealet og pilegrimenes hovedmål *nibbāna*. Buddha, som relikvien tilhørte, viser det menneskelige idealet for kulten. Tilbedelse av relikvien gjør de troende oppmerksomme på at idealet (*nibbāna*) har blitt oppnådd av Siddharta Gautama, og derfor fortsatt er oppnåelig.

I kapittel 2 beskriver jeg hvordan Obeyesekere (1963) skiller mellom theravāda-buddhismen som den store tradisjonen og den singalesiske buddhismen som den lille tradisjonen. Samtidig er det ikke én liten tradisjon på Sri Lanka, men flere regionale og lokale tradisjoner. Daḷadā Māligāva representerer for pilegrimene kjernen i den store tradisjonen. Med sitt fokus på *nibbāna* uttrykker tilbederne en tro på frigjøring som står sentralt i theravāda-tradisjonen. Dette ultimate målet gir de troende en følelse av tilhørighet med alle singalesiske buddhister, og også alle verdens buddhister. Følelsen kommer til uttrykk på alle store buddhistiske pilegrimssteder på Sri Lanka (Obeyesekere 1963: 152). Frelsesreligionen, eller den store religionen, integrerer den lille tradisjonen (singalesisk buddhisme) med den store (theravāda-buddhismen). Samtidig knytter frelesreligionen alle de små tradisjonene (ulike lokale tradisjoner) med hverandre (Obeyesekere 1963: 153) ved at frigjøringsidealet er felles.

Holts (1982) karakteristikk av pilegrimene i Kandy som hovedsakelig uinteresserte i frigjøring i *nibbāna* synes jeg derfor er for enkel. Når Holt (1982: 29) hevder pilegrimer i Bodh Gayā fokuserer på å nå *nibbāna*, beskriver han hovedsakelig hvordan munkene (*bhikkhu*) forsøker å nå målet. Det er få munkene som besøker Tannens tempel som et middel til å nå *nibbāna*. Flere informanter fokuserer på at ritualene de gjør i Tannens tempel skal være med på å forkorte tiden i gjenfødelsens hjul. Lekfolket tror ikke de vil nå *nibbāna* i dette livet, og pilegrimene ser på besøket som *ett* steg på veien dit, gjennom opparbeidelse og overføring av *pin*. Eldre enkemenn, enker eller barnløse er hovedsakelig de som tror deres vandring i *samsāra* snart er over. De fleste informantene lo likevel av meg da jeg spurte om de trodde de ville nå *nibbāna* i dette livet eller i ett av de nærmeste. *Nibbāna* er det ytterste mål for alle buddhister, men de fleste ser på det som et fjernt mål. Mange følger altså det Spiro kaller kammatisk buddhisme, og håper heller på frigjøring i et bedre liv. En kan bli gjenfødt i et liv uten lidelse som menneske eller gud, dersom man forbedrer sin *kamma* ved å opparbeide seg religiøs fortjeneste (*pin*).

Kammatisk frelsesteori, gjenfødelse i et bedre liv

Toni Huber (1999: 12) skriver at han ikke har møtt én tibetansk pilegrim som ikke har nevnt akkumulasjon av religiøs fortjeneste som motivasjon for å utføre en rituell reise. Den samme oppfatningen har Pruess (1976) om pilegrimsferd i Thailand og jeg av pilegrimsferd til Tannens tempel. En av hovedmotivasjonene for å dra til Daḷadā Māligāva er å opparbeide og overføre *pin* til avdøde slektninger og andre vesener. En eldre kvinne fra Colombo svarte for eksempel: "I wish for the well being of all living beings". Alle gruppene som ofrer *amutu multān* i Daḷadā Māligāva pleier å tilegne handlingen (*pinkama*) som gir religiøs fortjeneste til sine avdøde venner eller slektninger. Ved at pilegrimene overfører *pin* til sine kjære, fungerer reisen også som en hedring av den avdøde. En pilegrim fra Colombo forklarte at hovedmotivasjonen for turen var todelt: De skulle minnes pilegrimslederens avdøde kone, og opparbeide *pin* som de kunne gi videre til henne og andre vesener i *samsāra*. De troende håper at overføringen av religiøs fortjeneste vil gi mottakeren et godt liv i en av de heldige gjenfødselsfærene (i en himmel eller som menneske).

Flere forskere har diskutert hvordan ideen om overføring av religiøs fortjeneste har slått rot i theravāda-buddhismen. H. Bechert (sitert i Brekke 1998: 297) har foreslått at theravāda-buddhister har lånt praksisen fra mahāyāna-doktrinen der *bodhisattvaer*¹¹⁸ kan redde andre med sin enorme religiøse fortjeneste. Gombrich (1971b) på sin side hevder at ideen om overføring av *pin* kom av de troendes behov for å unnsnippe *kamma*-doktrinens ansvar, da kan slektningene dine påvirke din tilstand etter døden. Han mener også praksisen er arvet fra indisk hinduistisk tradisjon (1971b: 207). Dessuten hevder Gombrich (1988: 124ff) at *pin* opprinnelig ikke overføres direkte fra et menneske til et annet, eller til et annet vesen. Den som gjør en god *pin*-givende handling, får ytterligere religiøs fortjeneste ved å ønske at andre også kan få fordeler av den gode handlingen. Personen får religiøs fortjeneste av *ønsket* som om overføringen var mulig. "Mottakeren" får religiøs fortjeneste ved at han gleder seg over den gode handlingen som blir gjort i hans/hennes navn (Gombrich 1988: 124ff). Spiro (1971: 66) forklarer skiftet fra fokus mot *nibbāna* til fokus mot en bedre gjenfødelse med inkongruensen mellom den normative og den operative ideologien. Vanlige folk forstår at de ikke kan nå *nibbāna* i dette livet fordi de ikke, som *arahanten*, kan frasi seg all deltagelse i denne verden. Målet skifter i kammatisk buddhisme fra ingen gjenfødelse til en god gjenfødelse, og dermed skifter også midlene de troende anvender. Mens nibbanisk buddhisme fokuserer på

¹¹⁸ Pāli: *Bodhisatta*. Mahāyāna-tradisjonens hellighetsideal, *bodhisattva* betyr 'opplyst vesen' (Keown 2004: 38). Mahāyāna-buddhister hevder frelsen er åpen for alle, ikke bare munkene, *bodhisattvaer* er overlegne *arahantene*, som er theravāda-buddhismens ideal, fordi de forblir i verden for å hjelpe andre til å nå *nibbāna*. *Bodhisattva*-betegnelsen brukes også i theravāda-buddhismen om en som er på vei til å bli en buddha (Jacobsen 2000: 112f).

frigjøring gjennom kunnskap og meditasjon, gir den kammatiske buddhismen en midlertidig forløsning gjennom handling (1971: 91). Buddha kan indirekte hjelpe de troende til en bedre gjenfødelse ved at ritualer og bønner adressert til ham bli sett på som handlinger som gir religiøs fortjeneste (*pin*). Det er fordi alle tilbedelsesritualer av Buddha ses på som moralsk gode, og derfor *pin*-givende (Obeyesekere 1963: 143). Handlingene er mulige å gjøre for alle buddhister, og Spiro (1971: 67) karakteriserer derfor den kammatiske buddhismen som majoritetens frelsesteori.

I sin analyse av tibetansk relikvietradisjon skiller Dan Martin (1992: 183) mellom to ulike folkelige perspektiver på relikvier. Han sier at hengivelse og tilbedelse av Buddhas relikvier enten gjøres for åndelig vekst eller for forbedret kroppslig helse. Martin skriver at i den tibetanske tradisjonen mener folk at tilbedelse av relikvier først og fremst gir åndelig vekst. I den buddhistiske skriftlige tradisjonen er det et tydelig skille mellom Buddha og guder. Buddha er den som viser vei til *nibbāna*, mens guder kan gi hjelp og støtte i den materielle verden (Frydenlund 2003: 21). I Tannens tempel er ikke et slikt skille tydelig. Alle informantene jeg har snakket med har nevnt *nibbāna* som et viktig og verdsatt ideal ved Tannens tempel. Men det er ikke alltid enten eller, mange informanter har også et indre ønske om verdslig forbedring gjennom et besøk i Daḷadā Māligāva. Å kategorisere pilegrimenes motivasjon slik Holt (1982), Morinis (1992) og Martin (1992) gjør er vanskelig. Én og samme informant kan representere begge gruppene, eller alle Spiros systemer og alle Holts motivasjonsfaktorer. La oss nå se på pilegrimenes instrumentelle motivasjon på det ondtaavvergende nivået.

Instrumentell motivasjon

Samtidig som alle informantene legger vekt på at en ikke kan be Buddha om noe, og at hovedmotivasjonen for tilbedelse i Tannens tempel er åndelig vekst, forteller over halvparten også om andre motiver for besøket. Slik kristne sier "Gud velsigne deg" sier buddhister på Sri Lanka ofte: "Må tannrelikvien beskytte deg". Tannen blir sett på som å ha en kraft til å utrette mirakler og beskytte det singalesiske folket. I tempelets bokhandel eller i butikker i Kandy kan du kjøpe klistremerker eller plakater som ber om at tannen skal beskytte hjemmet ditt. Turner (1978: 6) hevder at alle pilegrimssteder blir betraktet som steder der mirakler har skjedd, skjer og kommer til å skje. På singalesisk er det to termer for mirakler eller undere, *anuhās* og *prātihariya*. Jeg har hørt flere historier om mirakler i tilknytning til Tannens tempel, i tillegg håpet flere informanter at mirakler ville skje som følge av deres tilbedelse i tempelet. Noen fortalte at de ønsker lykke i livet for seg og sine, en ny jobb, et godt



Paṇḍuru (mynter) knyttet i *palle māle*. De blir knyttet i forbindelse med ønsker og løfter.



Spesiell ofring med blomster og lys fra rik kvinne.



Amulett med buddhistiske skrifter som lekfolk bærer for beskyttelse.



En kan få kjøpt klistremerker og plakater med bilde av tannrelikviens gullbeholder. På denne står det noe som: "Må tannrelikvien velsigne dette huset".

eksamensresultat, helbredelse fra sykdom, graviditet eller at huset deres ikke skal utsettes for ulykker. Instrumentelle pilegrimsferder blir ifølge Morinis (1992: 11) utført for å oppnå verdslige mål. De instrumentelle aspektene er altså gjeldende i tannkulten i Kandy.

LaFleur (1979: 276) beskriver hvordan pilegrimssteder ofte er sentrum for mirakuløse kurer der mennesker med uhelbredelige sykdommer kommer til tempelet. Han viser at fordi en pilegrimsferd ofte er en reise bort fra vanlige normer og forklaringer i ”det logiske samfunnet”, er pilegrimsstedet assosiert med mirakuløse ekstraordinære helbredelser. I Daḷadā Māligāva har jeg ikke sett eller hørt om mange syke mennesker som er tatt med i tempelet. Men dersom slekt og venner av den syke går i Daḷadā Māligāva og ber og ofrer til Buddha, kan dette gi helbredelse. For eksempel fortalte en far meg at han og hans kone hadde besøkt Daḷadā Māligāva fordi sønnen hadde en alvorlig urinveisinfeksjon. Han hevdet at resultatet av besøket var en vellykket operasjon.

”Kontraktritualer”, et løfte gjort til Buddha

Mange av mine informanter forteller meg at de gir et løfte (*bāre*) til Buddha i Daḷadā Māligāva. Gombrich (1988: 340) definerer å gi dette løftet (*bāre venavā*) som: ”to make a vow to a god that if he grants X you will do Y”. En slik avtale mellom mennesker og guder er meget utbredt i både India og på Sri Lanka (McGee 1991; Fuller 1992: 71; Glomseth 2005: 65ff; Gombrich og Obeyesekere 1988). McGee (1991: 80) kaller slike ritualer for ”kontraktritualer” (contractual rites). Jeg bruker termen fra McGee som en analytisk term som beskriver avtalene singalesere gjør med guder og Buddha, selv om McGee utleder termen fra sanskrit *vrata*. Jeg mener Gombrichs definisjon ikke er dekkende fordi definisjonen konsentrerer seg fullt og helt om en avtale mellom menneske og guder, men løftene i Daḷadā Māligāva gis også til Buddha. Ritualene innebærer at en gir et offer der en lover at dersom et ønske går i oppfyllesle vil nye tilbedelsesritualer bli utført for den løftet gis til. Flere av mine informanter bedyret at man ikke kan gi et slikt løfte til Buddha, fordi man rett og slett ikke *ber* ham om noe, en bare *tilber* ham. En mynt (*pañḍuru*) blir ofte knyttet i et klede i forbindelse med slike ”kontraktritualer”. Da jeg pekte på en slik mynt knyttet fast i en av gjerdestolpene i Tannens tempel svarte en kvinnelig informant: ”Yes, yes somebody has misunderstood, they are probably from the South”. Jeg kan ikke bekrefte informantens utsagn om at de sørfra gjør ”kontraktritualer” oftere enn andre. Også flere fra Kandy knytter *pañḍuru* i Tannens tempel i forbindelse med ønsker.

Jeg skriver i kapittel 5 om onkelen som ofret den første flasken med vann fra en brønn i Daḷadā Māligāva. Informanten forklarte at ofringer i tempelet også er vanlig når foreldre

hovedregler. ”Gavens prinsipp” handler om plikten til å gi, plikten til å motta og plikten til å gjengi. Et offerrituale i Tannens tempel kan både være plikten til å gi og plikten til å gjengi.

Plikt

Da jeg spurte informantene hvorfor de ofret i Tannens tempel var det mange som enkelt svarte: ”I do it as a practice”. En kvinne i midten av tyveårene så uforstående på meg og forklarte: ”Because it is our religion, and we are Buddhist”. Hun virket et øyeblikk støtt av mitt uvitende spørsmål. En av forklaringene ligger i at negativ omtale av relikviene blir sidestilt med kritikk av Buddha (Trainor 1997: 93). En annen forklaring ligger i hennes syn på sin rolle som kvinne. McGee (1991) skriver at hindukvinner ser på offerritualer som sin religiøse plikt. Kvinnene jeg snakket med brukte ikke ordet plikt, men vi ser helt tydelig fra utsagnene over at de ofrer fordi de ser på ofringsritualene som et ledd i det å være en god buddhist. Indirekte er også disse ritualene målorienterte slik ”kontraktritualene” er, fordi de hengivne håper offeret vil gi dem religiøs fortjeneste (*pin*), som igjen gir dem og deres familie et bedre liv. Det samme gjaldt hindukvinnene McGee (1991) intervjuet. Men det er ikke bare kvinner som ser på tannkulen i tempelet som sin religiøse plikt. En ung mann som var innom pilegrimspensjonatet da han var på dagstur til Kandy fra Colombo, så på sin reise som en pilegrimsferd (*vandanāva*) og som sin plikt som buddhistisk sønn:

I think I do not need to explain about the Temple of the Tooth Relic because you have already visited there. That's an eminent Buddhist place of worship. So I'm also same...And another thing is that my mother is a very religious woman.

Det må nevnes at moren ikke var med på turen, men det framkom at han besøkte tempelet fordi han så det som å oppfylle morens forventninger om å være en god buddhistisk sønn.

Tannens kraft kan tas med hjem

Ikke alle som går i Daladā Māligāva kjenner til vaskerituale på onsdager,¹¹⁹ men blant de som besøker tempelet på onsdager er det flere som forteller historier om mirakuløse hendelser. For mange av dem er det ekstra viktig å besøke tempelet på onsdager nettopp fordi de kan ta med seg hellig vann hjem. En ung kvinne hadde nerveproblemer som til slutt endte i et nervøst sammenbrudd. Moren fortalte meg at hun hadde tatt med hellig vann hjem som hun badet datteren i, og nå var datteren frisk. En annen kvinne, på pilegrimstur fra Colombo, tok med seg vann til en liten gutt som led av en sjelden hjernesykdom. Pilegrimen hadde stor tro på at vannet skulle hjelpe. Tolken min begynte under feltarbeidet å skaffe seg vann fra vaskeseremonien slik at sønnens rugbylag skulle komme videre i serien. Foran hver kamp

¹¹⁹ Se s. 38f og s. 56f.

skal gifte bort en sønn eller datter. Ritualene utføres i håp om at barna skal finne en passende partner og bli lykkelige. Den eldre mannen påpekte at det ikke var garanti for at ofringen ville føre noe godt med seg, man kunne bare håpe. Til tross for at en ikke har garanti for at ofringen i tempelet vil gi et positivt resultat, har nesten halvparten av informantene mine avlagt ed til Buddha i Tannens tempel. De har gjort en avtale med Buddha i Daḷadā Māligāva om at dersom eksamen til sønnen går bra, dersom de får et velskapt barn eller lignende, vil de komme tilbake og ofre blomster, mat, lys eller penger. En mann jeg snakket med i Colombo fortalte at han hadde lovet seg selv at dersom han ble gift, skulle han dra til Kandy og Daḷadā Māligāva for å ofre til Buddhas tann. På bryllupsreisen besøkte derfor han og hans nye kone Daḷadā Māligāva.

I løpet av feltarbeidet lette jeg etter sosiale, kjønnsmessige eller aldersmessige forskjeller på hvem som gir et løfte til Buddha, men jeg kan ikke se at det er én gruppe som skiller seg ut. Det er til og med en lang tradisjon der rike buddhister har gitt figurer, kopper, kar og smykker til tannen etter at et ønske har blitt oppfylt. Tradisjonen går helt tilbake til de singalesiske kongenes tid. En av de mest berømte historiene om en kandyansk konge fikk jeg høre av munkene jeg intervjuet. Kongen ble etter tre år med daglige matofringer til tannen etter hvert utålmodig, og han ville gjerne se et under. Han klagde sin nød til munkene i tempelet. Ikke mange dagene etter, da han bar mat fra kjøkkenet for å ofre til tannen i det aller helligste, kom det et enormt lys fra det innerste kammerset. Kongen skal da ha ofret alle smykkene han hadde på seg. Kongen skal også ha ofret skjegget sitt som han så fikk laget en kost av, og den blir nå oppbevart bak tannen i det aller helligste. Alle smykkene som henger rundt relikvieholderen og gjenstander av gull, sølv og kobber som oppbevares i Tannens tempel, er gaver gitt enten som følge av et løfte, eller som en impulsiv gave til Buddha etter at tannen har utført mirakler.

Offerritualer som i det ytre ser helt like ut, som for eksempel å ofre blomster i tempelet, kan altså ha tre ulike funksjoner. Det kan være en ren tilbedelseshandling, et ”kontraktrituale” med ønske om et spesifikt verdslig utfall eller et takkeoffer for et innfridd ønske. Grensene mellom de ulike funksjonene kan være flytende. Også de rene tilbedelsesritualene har et indirekte ønske om belønning i dette eller neste liv. Gjennom tilbedelsesritualer er man en god buddhist og opparbeider seg på den måten religiøs fortjeneste. Offerpraksisen ved ”kontraktrituale” kan ses i lys av Marcel Mauss (1995: 29-37) sin teori om ”gavens prinsipp”. Han utviklet sin teori om sjenerøsitet med empiri fra Polynesia. Mauss beskriver hvordan menneskets sjenerøsitet styres av tre moralske

fikk spillerne litt vann hver som de fuktet pannen med. Ofte drikker tilbederne også en skvett av vannet før de fukter hodet med resten. To eldre kvinner ville ha vannet på sitt hjemmealter, og de håpet det ville innfri deres ønsker og helbrede sykdom. Kvinnene ville fortelle folk i landsbyen om vannet, og dersom noen ble syke kunne de komme til dem for å få hjelp. De kjente noen i landsbyen som hadde gjort det tidligere. De hevdet at vannet har en enorm kraft fordi det hadde vært i kontakt med tannrelikvien, og vannet har også iboende kraften fra de tre juvelene (Buddha, *dhamma*, *sangha*). Den ene kvinnen fortalte at vannet er så spesielt at det ikke bare gir beskyttelse til hjemmet hennes, men også til landsbyen, Sri Lanka og hele verden. Andre vil kun ha vannet som forebyggende middel, de skvetter vannet rundt i hjemmet sitt, og ofte lar de noe være igjen på hjemmealteret. Det er ondtaavergende aspekter som blir vektlagt av de aktørene som anvender det hellige vannet fra Tannens tempel.

Fuller (1992: 74) skriver at det er vanlig i India at hinduer tar hellig vann fra gudetemppler som de svelger eller skvetter over hodet. Vann og andre vesker brukt i badingsritualer blir også tatt med av de troende, enten fordi de vil drikke det, eller fordi de dynker hjemmet sitt med det. Også blomster som først blir plassert på offeralteret kan gis tilbake til tilbederne. Hindupraksisen Fuller beskriver er lik den vi ser i Tannens tempel. Den vanligste formen for helliggjorte substanser hinduene deler, eller får tilbake av gudene (*prasāda*), er mat. Det er ikke vanlig for buddhister på Sri Lanka å spise mat som først er ofret til Buddha. Dersom det likevel blir gjort påstår Seneviratne (1978: 70) at praksisen tydelig viser hvordan tannen blir behandlet som en guddom. Jeg har ikke observert at tilbedere har spist mat som først har vært ofret til tannen.¹²⁰ Til tross for at mat er den mest populære substansen som hinduer deler med gudene, mener Fuller (1992: 74) enhver substans som tas fra *pūjā*-seremoniene, som for eksempel blomster eller vann, har den samme symbolske betydning. Substansene symboliserer gudenes kraft og velsignelse. Vannet og blomstene en tar med hjem fra Tannens tempel symboliserer Buddhas kraft og velsignelse. Når buddhistene svelger vannet fra onsdagsseremonien får de en symbolsk psykologisk forbindelse til Buddha. Å ta til seg substanser *etter* noen som er plassert høyere enn deg selv hierarkisk, betyr i hinduistisk og buddhistisk tradisjon å hedre den som står høyere (Fuller 1992:77; Seneviratne 1978: 70). Den samme logikken gjør seg gjeldende når tilbederne legger vekt på å gi friske blomster til Buddha. Dersom blomstene er ufuktet eller luktet på, er det galt å ofre dem, fordi

¹²⁰ Det blir ifølge H.L. Seneviratne (1978: 65-70) gjort ved den offisielle ny-ris-seremonien. Maten som blir ofret til tannen i dag blir gitt til et barnehjem i Kandy. Tidligere ble maten gitt til fattige på gata, men da prøvde de å selge maten videre. Tempelet ga så maten til elefantene, men fikk raskt beskjed av dyrepasserne at elefantene ble dårlige i magen. Tempelledelsen er derfor godt fornøyd med dagens ordning. Apene får de private matofringene.

blomstene da allerede er brukt av giveren. Dersom en hadde gitt ufuktete blomster hadde man symbolsk ytret at en så på seg selv som hierarkisk over Buddha.

Lokika og lokuttara

Lokika er alt som er av denne verden, inkludert gudene, og det refererer ofte til pragmatiske ritualer som skal gjøre livet i denne verden bedre. *Lokuttara* er det overnaturlige, evige og det som er utenfor gjenfødelsens hjul (*samsāra*), det dreier seg om aktiviteter en gjør for å oppnå *nibbāna*. Buddha plasseres i *lokuttara*-sfæren, og han burde derfor ikke tilbes for *lokika*-orienterte ønsker. Som vi ser blir Buddha likevel tilbedt for å innfri *lokika*-orienterte ønsker. Hvorfor? *Lokika* og *lokuttara* må ifølge Holt (1991) ikke bare forstås i opposisjon til hverandre. Ofte kan *lokika*-omstendigheter gjøre en *lokuttara*-progresjon mulig. En vanlig oppfatning blant singalesere er at landet og folket (*lokika*) eksisterer for buddhismens skyld (*lokuttara*) (Holt 1991: 23). De som tilber i Daḷadā Māligāva hevder de er med på å opprettholde den singalesiske og buddhistiske tradisjonen. Det i seg selv blir sett på som viktig på veien mot *nibbāna*.

Et ønske om at Buddha og tannen skal velsigne og fremme fysisk og psykisk helse er *lokika*-orienterte. Men oppfyllelse av disse ønskene er også nødvendig dersom man skal få åndelig vekst. Nettopp fordi innfrielse av tilsynelatende *lokika*-ønsker gir muligheter for å beskytte og fremme buddhismen, kan praksisen også tilhøre *lokuttara*-sfæren. Tilsynelatende *lokika*-orienterte ønsker har derfor en plass i Daḷadā Māligāva, selv om tempelet er tilbedelsessted for Buddha som tilhører *lokuttara*-sfæren. En annen forklaring på at de verdslige (*lokika*) ønskene blir fremmet i Daḷadā Māligāva kan være at hinduismen eller kristendommen har påvirket den buddhistiske praksisen. Buddha blir behandlet som en gud som beskytter menneskene.

Guder trenger tillatelse fra vesener høyere opp i gudehierarkiet, og ”kommandolinjen” går helt opp til Buddha. Som forklart er Buddha plassert øverst i dette hierarkiet. Dersom noen for eksempel ønsker seg en bil eller ny kjæreste vil de trolig *ikke* henvende seg til tannrelikvien. Da vil de heller henvende seg til guder lavere i hierarkiet. Guden Kataragama eller lavere guder må alltid få godkjennelse fra vesener høyere opp i systemet (Obeyesekere 1963: 144). Jeg er enig med Holt (1982) i at Kataragama er et pilgrimssted som i større grad enn Kandy representerer en orientering mot det dennesidige, fordi flere verdslige problemer blir tatt opp der. Kataragama¹²¹ står såpass lavt i hierarkiet at han er interessert i å hjelpe

¹²¹ For mer om guden Kataragama og stedet Kataragama sør på Sri Lanka, se Gombrich og Obeyesekere (1988) og Frydenlund (2003).

menneskene også med ønsker av en mer tvilsom moralsk karakter. Buddha blir ansett for å være altfor høyt opp i hierarkiet til at vi mennesker kan komme til ham med slike problemer, da vil Buddha bli ”besudlet”.

”If you have a problem why not chose the best possible?”

Likevel kommer flere singalesiske buddhister med sine verdslige problemer til Tannens tempel. De forklarer at å gå i Daḷadā Māligāva er mest effektivt fordi det er ”the highest place” (*mudun malkaḍa, vandanīya sthānaya*). Ritualer som adresseres til Buddha trenger ingen godkjennelse høyere opp i systemet fordi han er kongen over konger og guden over guder, og ingen har en høyere status enn Buddha. Varakave Dhammaloka Nayakathera fortalte meg en historie om en mann som ville ha tilbake penger fra en venn som aldri tilbakebetalte lån. Etter et løfte (*bāre*) i Tannens tempel fikk mannen pengene tilbake, og han ofret så et gullkar til tempelet. Munken forklarte hvorfor mannen ikke hadde gått til et gudetempel med problemet sitt: ”If you have a problem why not chose the best possible?” Dette er en vanlig oppfatning blant alle mine informanter som ber om verdslig hjelp fra tannrelikvien. Derfor kan høyverdige eller viktige ønsker adresseres til Buddha. Ønsker om barn, jobb, vann, ektemake og sykdomshelbredelse er eksempler på slike høyverdige ønsker.

Obeyesekere (1963: 142f) hevder at bønner og ritualer adressert til Buddha ikke er bedende eller forsonende slik de kan være til guder. Ritualene rettet mot Buddha skal hovedsakelig gjøres for å minnes ham. Den skriftlige tradisjonen legger vekt på at Buddha *ikke* lenger spiller en rolle som et overnaturlig vesen i denne verden (Obeyesekere 1963:143). På det rasjonelle nivå vil nesten enhver buddhist repetere den skriftlige posisjonen. På handlingsnivå derimot, blir Buddha personifisert som et ekstremt medfølende vesen. Holt (1991: 16) hevder at en slik praksis blir sett ned på av munkene og høyt utdannede lekfolk (den store tradisjonen). Jeg mener dette er en sannhet med modifikasjoner. Munkene i tilknytning til Daḷadā Māligāva råder flere tilbedere til å knytte *pañḍuru* i Tannens tempel, og ofte deltar de også i bønnene deres. Skillet som ofte blir laget mellom folkereligøse aspekter og elitereligion er derfor ikke en god dikotomi, og passer ikke på mitt materiale. Både høyt og lavt utdannede, rike og fattige la vekt på at de *ikke* forventer seg noe tilbake ved å tilbe i Daḷadā Māligāva. Samtidig tiltaler representanter fra de samme sosiale gruppene Buddha som om han er en del av denne verden.

”To protect the places gives protection”

Seneviratna (1990a) skriver at ansvaret for tannrelikvien nå har blitt allmennhetens kollektive ansvar, mens den tidligere var kongens. Tannen var fra 1100-tallet et beskyttelsesmiddel for

kongen og nasjonen (Seneviratne 1977: 65). En av mine informanter formulerte hvorfor det var viktig å dra til Daḷadā Māligāva eller andre hellige steder på Sri Lanka: ”I was born Buddhist and believe that this place is special. It gives protection to our lives. The Temple of the Tooth Relic has to be protected not only by people assigned by law, but the general public also. To protect the places gives protection”. Seneviratne (1978) legger vekt på at ritualene i Daḷadā Māligāva har blitt refortolket i en moderne kontekst. Informantene hevder at tannen fortsatt gir beskyttelse til nasjonen, ved at den for eksempel frambringer regn. En informant fra Ratnapura forklarte at dersom det er mye sykdom på øya drar mange til Tannens tempel for å få bukt med epidemien. Han gir uttrykk for at tannen fortsatt blir sett på som beskytter av den singalesiske nasjonen. Mange av ønskene gitt i Tannens tempel er også svært private. Det viser at tannen nå beskytter folket, ikke bare kollektivt, men også på det individuelle plan. Det ondtaavergende buddhistiske systemet er i høyeste grad gjeldende i tannkulten i Kandy.

Nasjonalistisk orientering

Å beskytte tannrelikvien er å beskytte den singalesiske buddhismen

Wilhelm Geiger skrev på 1940-tallet¹²² at på det tidspunkt var tannen ikke lenger et symbol på politisk makt, slik den var før 1815 da britene kom til makta. Geiger (1960: 215) mente tannen heller er et sentrum for tilbedelse for alle fromme buddhister på Sri Lanka og for mange tusen pilegrimer som kommer fra utlandet hvert år. Holt (1982: 27-28) på sin side hevder at relikviens popularitet delvis også er knyttet til oppblomstringen av ”civil religion”. Betegnelsen ’civil religion’ ble først brukt av Robert N. Bellah, og defineres som: ”any set of belief and rituals, related to the past, present and/ or future of a people (’nation’) which are understood in some transcendental fashion” (Hammond sitert i McGuire 2002: 202). Singaleserne ser sin nasjon gjennom slike briller, og de legitimerer sin nasjonalitet i buddhistiske myter og ritualer. Legitimerende myter er historier folk lever etter og bruker for å rettferdiggjøre sine verdier, handlinger og identitet (2002: 204).

Jeg skriver tidligere at tannen ble fraktet fra India til Sri Lanka da indiske hinduprester (*brāhmaṇa*) ikke anerkjente buddhismen. Kongen sendte derfor tannen til Sri Lanka (*Dv* 4, 12-26). Denne legenden hjelper singalesere med å opprettholde en nasjonalistisk tro på at buddhismens framtid er i deres hender (Holt 1982: 24-25). Ansvar for å beskytte og tilbe tannen ses på av mange som en felles nasjonal oppgave. Flere informanter mener de som enkeltpersoner er ansvarlige for tilbedelsen av tannen. Vedlikeholdet av tempelet ser de på

¹²² Her refererer jeg til *Culture of Ceylon in Mediaeval Times* redigert av Bechert. Verket ble skrevet av Geiger før hans død, men ble ikke utgitt i sin helhet før i 1960.

som politikernes oppgave. Mange buddhister på Sri Lanka identifiserer øya som en buddhistisk relikvie som skal tilbes og beskyttes (Frydenlund 2003: 15). Fordi tannen er knyttet til det kandyanske kongedømmet og kongen, kan tannrelikvien i Daḷadā Māligāva også ses på som et symbol for nasjonen. Det er en generell oppfatning blant singalesiske buddhister at den som er med på å beskytte tannen i Kandy også er med på å beskytte buddhismen på Sri Lanka. At dyre fellesofringer til tannen de siste 10-20 årene har fått økt popularitet kan ses på som en del av den sterke framveksten av buddhistisk etnisk nasjonalisme i samme periode.

Morinis (1992: 5) argumenterer for at pilegrimssteder som verner om kulturelle nasjonale idealer får denne funksjonen fordi de har blitt støttet av styresmaktene. Styresmaktene har vært med på å verne om relikvien i Kandy, og stedet har blitt ytterligere styrket gjennom at staten har gitt midler til religiøs utsmykning og arkitektur. Da jeg snakket med en eldre kvinne på pilegrimspensjonatet forklarte hun: “To offer in Kandy does not give more *pin*, but we feel greater pleasure here. Daḷadā Māligāva is kept beautiful, and when you enter the feeling is so nice”. Gjennom en prosess der styresmaktene vedlikeholder stedet absorberer helligdommen de statlige nasjonale idealene. På Sri Lanka er det i dag et sammenfall mellom de offisielle nasjonale idealene og de buddhistiske religiøse verdiene. Statsmakten får støtte fra munkefellesskapet og munkefellesskapet får støtte fra regjeringen. Staten har på denne måten symbolsk makt. Men den nære relasjonen mellom religion, etnisitet og stat er også årsaken til mange av de politiske og etniske problemene vi ser på Sri Lanka i dag. Tradisjonelt har eierskap til tannrelikvien legitimert styre av øya. Budskapet om at dette er et hellig sted blir forsterket for pilegrimen gjennom kunsten, arkitekturen, musikken og dramaer som omgir stedet i dag.

Morinis (1992: 5) hevder at en grunn til at pilegrimssteder ofte er lokalisert på storslåtte geografiske steder er at det forsterker budskapet om de kollektive idealer pilegrimsstedet verner om. Jeg tror klimaet og naturen i Kandy er med på å forsterke Tannens tempel som et nasjonalt symbol. Flere pilegrimer har uttrykt at de føler seg annerledes når de kommer hjem fra en pilegrimstur til Tannens tempel, og de har lagt vekt på at naturen og klima har påvirket dem. Som regel er det folk fra fuktigere og varmere områder som fokuserer på dette; den lave luftfuktigheten gjør at det føles friskt å være i Kandy. De som bor høyere enn Kandy, som for eksempel Nuwara Eliya, vektlegger heller at det er varmere i Kandy. En pilegrimsferd blir hovedsakelig gjort for å opparbeide religiøs fortjeneste. Når en først foretar reisen blir det en bonus at en får sett mer av sin nasjonale religiøse arv, og at selve stedets

lokalisering gir adspredelse og klimaforandring. *Sier* så informantene noe som kan tyde på at de har en nasjonalistisk motivasjon for sin valfart slik Holt (1982) hevder majoriteten av pilegrimene har?

”Other places have many ruins to see, but this is for worship”

Holt (1982: 24) skriver at en av de viktigste årsakene til at tannrelikvier har en karismatisk appell for tradisjonelle buddhister er at den assosieres med singalesiske kongers makt. Det er riktig at det er et viktig aspekt ved Daḷadā Māligāva, men det er interessant å høre hva folk spontant svarte på spørsmålet om hvorfor tannen er viktig. Under halvparten av dem jeg har snakket med fokuserer på tannrelikviens assosiasjon med kongemakten. Jeg diskuterte med en av gjestene på pilegrimspensjonatet om hvilke steder som var viktigst å besøke på Sri Lanka. Han mente at for buddhister er Daḷadā Māligāva det helligste sted fordi den oppbevarer Buddhas tannrelikvie. Informanten sa: ”Other places have many ruins to see, but this is for worship”. Selv om noen la vekt på tannens tilknytning til den tidligere kongemakten, fokuserte de fleste på tilbedelse når vi snakket om tempelets betydning. En annen informant hevdet at Anurādhapura var den første hovedstaden på øya, og byen er derfor historisk viktig, mens Kandy og Daḷadā Māligāva har størst religiøs betydning. Han så på Kandy som den buddhistiske hovedstaden. Andre likestiller hellige steder som Anurādhapura og Sri Pāda (Adam’s Peak) med Daḷadā Māligāva og Kandy. Hva mine informanter sa viser at Holts påstand, om at pilegrimer som besøker Daḷadā Māligāva primært har en nasjonal orientering, ikke er korrekt.

Tid og sted bestemmer motivasjonen

Ulike pilegrimer har ulik motivasjon avhengig av når og hvordan de besøker Kandy. Noen informanter hevdet at de besøkte Tannens tempel fordi det er et nasjonalt symbol som representerer singalesisk kulturarv. De var hovedsakelig festivaldeltakere eller museumsbesøkere. Folk som besøker Tannens tempel under en rundreise (*vatavandanāva*) har også ofte en nasjonalistisk motivasjon. Skoleturene som blir arrangert til Tannens tempel og andre viktige historiske steder rundt på øya i juli har også nasjonalistiske elementer. Målet er å undervise barna i singalesisk historie og kultur. Jeg vil påstå at den nasjonalistiske motivasjonen er viktigere for de som reiser til Kandy-festivalen, enn for de som for eksempel skal gi *amutu multān* i Tannens tempel. Likevel ser også mange festivalpilegrimer på besøket i Kandy som en religiøs opplevelse.

I beskrivelsen av tilskuerne til Kandy Āsaḷa perahāra i kapittel 6 forteller jeg om informantenes nasjonale orientering. Informanten som snakket om den nye

lekmannsadministratorens opptreden i prosesjonen kan illustrere det nasjonalistiske aspektet ved tannkulten i Kandy: ”You should have seen the last *diyavaḍana nilame!* He really walked like a King”. Eliade beskriver religiøse høytider og fester som hellig tid. Det religiøse mennesket forflytter seg fra en profan tid til en hellig tid ved hjelp av ritualer (Eliade 1997: 43). Eliade mener hellig tid reaktualiserer urtiden. Jeg vil nok ikke gå så langt som å si at informanten sitert over følte hun opplevde en mystisk urtid. Hun opplevde heller en reaktualisering av fortidens kandyanske kongedømme. For henne representerte lekmannsadministratoren kongen. Derfor kan Connertons teorier kanskje forklare opplevelsen bedre. Connerton (1989: 38-43) hevder ritualene er en måte å fortelle viktige felles historier på, samtidig som historien blir virkeliggjort og får nåtidig form. Gjennom Āsaḷa perahāra opplever mange av pilegrimene i Kandy at den historiske kongetiden er nærværende.

Flere jeg har snakket med, og spesielt munkene og de som er ansatt i tempelet, legger vekt på at Āsaḷa perahāra er en festival der hinduer og buddhister jobber sammen på lik linje. En munk påpekte at de fleste som danser og bærer fakler i prosesjonen er hinduer, men at jobbene ikke har høy anseelse betydde visst mindre. Noen påpeker også at de siste kongene i Kandy var tamiler, men at folket fant seg i det, fordi kongene også beskyttet Buddhas tann og buddhismen. Varakave Dhammaloka Nayakathera påpekte at festivalen først og fremst er en nasjonal festival, mer enn den er en religiøs eller buddhistisk festival. Det symboliseres ved at det første flagget som bæres i prosesjonen er det singalesiske flagget. Andre svarte at det er riktig at det singalesiske flagget kommer først, men at det er *flere* buddhistiske flagg i prosesjonen. Kvinnen som sa: “We expect to feel pride and joy to be Sri Lankan” var sterkt preget av sin nasjonale tilhørighet. Særlig fordi hun refererte til seg selv som lankeser framfor singaleser eller buddhist. Mange hevder at flere kulturelle aspekt forenes i den årlige Āsaḷa perahāra festivalen, fordi tradisjonelle danser fra hele øya framføres i prosesjonen.

Deltagere i ritualer kan ikke beskrives som å tilhøre én kategori. Da jeg og informantene diskuterte hvilken betydning festivalen har for dem, viste det seg at ritualforståelsen er fordelt like mye som den er delt. For noen er det en religiøs opplevelse, for andre er det heller en fornøyelse eller en kulturell opplevelse. De som besøker byen i festivalperioden legger altså mer vekt på den kulturelle arven enn andre besøkende. Selv om også besøk utenom høytiden blir begrunnet i de kulturelle og historiske aspektene ved tempelet.

Visse pilegrimer går inn i en turistfase i deler av sitt opphold i Kandy og i Daḷadā Māligāva. På mange måter stemmer Turners (1978: 20) beskrivelse: ”A tourist is half a

pilgrim, if a pilgrim is half a tourist”, som en karakteristikk av pilegrimene i Daḷadā Māligāva. Jeg har også møtt informanter som selv ikke vil plassere seg i noen av kategoriene. De er ”skappilegrimer” for å bruke en av Turners formuleringer (1978: 20). Som sagt i innledningen har jeg også valgt å ta med de som selv ikke definerer seg som pilegrimer i min analyse, fordi de også har kommet til tempelet ”in quest of a place or state that he or she believes to embody a valued ideal” (Morinis 1992: 4). For dem er idealet ofte nasjonalistisk eller tradisjonistisk. Ved å bevege seg i tempelkomplekset flytter pilegrimen seg ut og inn av religiøse og sekulære faser. I det ene øyeblikket er hun en hengiven buddhist i resitasjonspaviljongen, og i det neste er hun turist i et av museene eller bokhandelen. De fleste jeg har snakket med sier de har vært i museet én eller to ganger, og i elefanthuset flere ganger. Det er ofte foreldre som vil utdanne barna sine i tempelets og nasjonens historie eller skoleklasser som besøker museet.

Andre motivasjonsfaktorer

Jeg har nå beskrevet tre nivåer av pilegrimenes motivasjon for å dra til Tannens tempel. Jeg kan også forklare stedets tiltrekningskraft ut fra hvilke historier og generelle oppfatninger de troende har om Daḷadā Māligāva og tannen. Trainor (1997) beskriver relikviekulten som en teknikk for å minnes og presentere Buddha fra fortiden som nåtidig for buddhister som lever i dag. Ritualene i Daḷadā Māligāva fungerer altså slik Connerton (1989: 38-43) har beskrevet ritualer. De er en måte å fortelle viktige felles historier på, samtidig som historien blir virkeliggjort og får nåtidig form.

Tannen symboliserer Buddhas ord

De fleste av informantene mine forklarer at tannen i Daḷadā Māligāva er en av de viktigste relikviene i buddhismen fordi den har vært nær alle Buddhas ord og taler (*suttaer*). Tannen gir dermed ikke bare assosiasjoner til Buddha selv, men til Buddhas lære, *dhamma*. Pruess (1976: 176) beskriver hvordan Buddhas relikvier symbolsk blir koblet til fire viktige steder i Buddhas liv. De fire stedene er hans fødested, stedet han fikk sin oppvåkning, der han holdt sin første preken og der han døde. Pruess hevder at fotavtrykk blir assosiert med Buddhas fødsel,¹²³ *bōdhi*-treet med hans oppvåkning og *stūpaen* med hans død. Stedet der Buddha holdt sin første preken blir assosiert med, og finner sitt symbolske uttrykk i, inskripsjoner eller bilder av hjulet. Jeg vil, med bakgrunn i hvordan mine informanter vektlegger tannens

¹²³ Tambiah (1984: 201) hevder fotavtrykket symboliserer Buddhas ”sojourn in the wilderness”.

assosiasjon til Buddhas lære og ord, hevde at også tannrelikvien forbindes med stedet der Buddha holdt sin første preken, der han satte i gang lærens hjul.¹²⁴

Tannen som *hierofani*

Morinis (1992: 17) hevder at pilegrimssteder blir sett på som viktigere enn lokale hellige steder, som for eksempel et buddhistisk landsbytempel. Pilegrimssteder er viktigere fordi de troende hevder stedet har en sterkere ”åpning” til det hellige. Det hellige er for de troende *representert* i et landsbytempel, men det hellige har *vært*, eller *er* faktisk til stede i pilegrimsstedet. Det er nettopp her Tannens tempel skiller seg fra et landsbytempel fordi de troende hevder Buddha *er* i Daḷadā Māligāva, og dermed tilholdssted for den levende Buddha. I Daḷadā Māligāva minner ikke tannen bare om Buddha og kongene, men den *er* Buddha. Informantene sier: ”This is the place of the living Buddha”.

Opplevelsen informantene beskriver i Tannens tempel kan forklares med Eliades *hierofani*-begrep. Ordet *hierofani* kommer fra det greske ordet *hieros* som betyr ’hellig’, og *fainomai* som betyr ’å vise seg’. En *hierofani* er altså en tilsynekomst av det hellige. En *hierofani* er når noe blir hellig ved å være forskjellig fra det profane. Dette helt annerledesartede manifesterer seg, ifølge Eliade, som oftest i gjenstander fra den profane verden, som for eksempel et tre eller en stein. Den hellige steinen kaba i Mekka er en velkjent *hierofani* for muslimer (Eliade 1997: 8-9). Eliade mener at vi mennesker gjerne vil ha et brudd i rommets profane homogenitet, og derfor skiller noe ut som hellig (1997: 15). Det hellige er det som føles og behandles annerledes enn gjenstander og opplevelser i hverdagslivet. Det hellige manifesterer seg alltid som en realitet av et helt annet slag enn de hverdagslige realitetene (1997: 7).

Tannen i Kandy er en profan gjenstand som for utenforstående kun er en tann, men som for de troende er en *hierofani*. For de troende er tannen overnaturlig og en tilstedeværende representasjon av noe hellig: Buddha og hans lære. Tannen er ”helt annerledesartet” og de troende i Tannens tempel opplever en hellig og uvanlig erfaring. Flere uttalte: ”You get all the feelings in the body” eller lignende. Det er særlig i de øyeblikkene de får se gullbeholderen, eller får være i det aller helligste så nær tannrelikvien som mulig at de får denne følelsen. Andre forteller at de nesten ikke husker noe. Dette var tilfellet for en mann i trettiårene som hadde vært inne i det aller helligste med babyen sin: ”Your mind gets almost blank, because it is just like seeing Lord Buddha, you know”. En bestemor fortalte meg at når

¹²⁴ Fullmånedagen i måneden Āsala da festivalen i Kandy holdes skal også være datoen da Buddha holdt sin første preken (Seneviratne 1963: 169).

hun tilba tannen opplevde hun den gledesfølelsen Buddha hadde da han ble opplyst og nådde *nibbāna*. Følelsen var knyttet til hendelsen da det første lysmirakelet (*budu rās*) forekom, forklarte hun. Kvinnen følte en enorm glede i nærheten av tannen, og hun fikk klump i halsen. Det var en følelse ”up here”, forklarte hun, og holdt opp haken og pekte på halsen. Bestemoren følte også stor respekt og ærefrykt. For henne ble tilbedelse av tannen også å føle det som skjedde for cirka 2500 år siden da Buddha fikk sin oppvåkning. En annen kvinne forklarte at hun ble varmere i panna jo nærmere hun kom tannen i det aller helligste. Noen få beskriver også hvordan Buddhas mirakuløse lys (*budu rās*) skal ha skint ut fra Tannens tempel etter kveldsseremonien.

Tannrelikvien fjerner den fysiske avstanden mellom tilbederen og Buddha, Buddhas oppvåkning og Buddhas lære. Dermed minsker også avstanden mellom Buddhas tid og nåtiden. Obeyesekere skriver:

In Sinhalese Buddhism, the Buddha is personalized but projected into a past, significant in terms of the present; and this past is brought into line with the present in a more concrete and immediate fashion in the worship of Buddha relics (1963: 143).

Uten sammenligning forøvrig ligner Obeyesekeres utsagn på William R. Roffs (1985: 85) beskrivelse av Mekka, der han hevder: ”...it is not a place; it is the Beginning, the Present and Forever”. Tempelet og tannrelikvien får rom og tid til å kollapse, og den troende får en følelse av historiens virkelighet. Den troende er i ritualen til stede i Buddhas tid, kongens tid, og framtiden fordi det blir lagt vekt på at ritualene har blitt utført og skal utføres i generasjoner.

Både ved de daglige ritualene og under festivalen blir Buddha, kongene og gudene husket. Samtidig er de også til stede her og nå gjennom ritualene. Da jeg først hørte utsagnet om at det var her den levende Buddha hadde sitt tilholdssted i Daḷadā Māligāva, fikk jeg assosiasjoner om en kroppslig reinkarnasjon av den historiske Gautama Buddha. Mine informanter forteller ikke at de fysisk ser Buddha slik jeg først trodde. Det handler mer om en følelse de får. Det å være i nærheten av Buddhas relikvier er for mange med på å forstå hans lære. Flere slutter seg til utsagnet til en kvinne på rundt tretti år: ”Buddha looks after us”. En eldre kvinne forklarte: ”Buddha is dead, but his powers still remains. The powers of the gods are secondary”. Buddhas personlighet fortsetter derfor å være inkarnert i hans relikvier, og den religiøse fortiden får en konkret realisering i den religiøse nåtid. Buddhas personlighet fortsetter å *leve* i hans relikvier, personligheten er *iboende* (i tannen), men den er ikke *i live* (Obeyesekere 1963: 143).

Eliade hevder:

Når det hellige viser seg ved en hierofani, markerer det ikke bare et brudd i rommets homogenitet, men også en *åpenbaring av en absolutt virkelighet* som står i motsetning til den *ikke-virkelighet* som preger den uendelige utstrekning omkring. Gjennom åpenbaringen av det hellige blir verden ontologisk konstituert. Ved hierofaniet blir det avslørt et ”fast punkt”, et ”sentrum” i det grenseløse, homogene rom hvor man ellers ikke kan orientere seg (1997: 15).

Jeg synes sitatet passer godt til å beskrive en buddhistisk *hierofani*. Det å nå *nibbāna* dreier seg om å nå opplysning og å forstå at den virkeligheten vi lever i kun er en illusjon, eller ikke-virkelighet, for å bruke Eliades ord. I Daḷadā Māligāva hevder informantene at de får tillit til og tro på Buddha og hans lære (*shaddhāva*). Denne troen er nødvendig for å begynne på den åttedelte vei¹²⁵ til *nibbāna*. Men den troende må også erfare Buddhas lære selv, de må være kritisk og søkende, fordi buddhister mener tro ikke er tilstrekkelig for å nå frigjøring (Keown 2004: 277). Ikke-virkeligheten Eliade beskriver, sett i en buddhistisk sammenheng, representerer gjenfødelsens hjul de troende vil unnslippe. Tannen og Buddha i Tannens tempel åpenbarer en hellighet: læren om veien til *nibbāna*. De som besøker tempelet hevder de får en følelse av ro ved å være der. Følelsen og troen på Buddhas lære blir altså det faste punktet folk har i den verden de vanligvis orienterer seg i.

Skriflige kilder legitimerer tannen som *hierofani*

Holt (1991: 16) hevder at selv om Buddha noen ganger blir tilbedt av folk som om han var tilgjengelig i denne verden, blir en slik forståelse av Buddhas rolle sett ned på av munkene og høyt utdannede lekfolk. Den store og den lille tradisjonen har, ifølge Holt, altså ulike tolkninger. Samtidig hevder Trainor (1997: 27) at skriftlige normative tekster i theravāda-tradisjonen legitimerer buddhistenes tro på at Buddha er til stede i sine relikvier. Dette kommer spesielt fram i *Mahāvamsa* der munken Mahinda forteller Devānampiyatissa (250-210 f.v.t.) at han lengter etter å tilbe Buddhas fysiske levninger. Da kongen stusser over dette og viser til at Mahinda tidligere har fortalt at Buddha har nådd *nibbāna*, svarer Mahinda: “When the relics are seen, the Conqueror [i.e., the Buddha] is seen” (*Mhv* 17.3 oversatt av Trainor 1997: 92).¹²⁶ I *Mahāvamsa* 17.65 står det: ”Thus the Lord of Worlds, though already passed into *parinibbāna* / accomplished perfect benefit and well-being for the people in manifold ways / through his corporeal relics” (Trainor 1997: 163). Det blir satt likhetstegn mellom Buddhas relikvier og hans tilstedeværelse. Gregory Schopen (1988) har studert hvordan relikvier blir beskrevet i buddhistiske skrifter. Han viser hvordan Buddhas relikvier har blitt tilskrevet å ha menneskelige kvaliteter som visdom, kunnskap, menneskekjærlighet,

¹²⁵ Den åttedelte veien er den fjerde edle sannhet i buddhismen. Den åttedelte veien forteller hvordan vi kan komme oss ut av gjenfødelsens hjul (*samsāra*) og er buddhismens frelsesmetode (Jacobsen 2000: 76).

¹²⁶ Se også Gombrich (1988: 150).

ærbarhet og moral. Schopen hevder at fordi relikviene innehar de samme kvalitetene som definerer en Buddha, er relikviene den levende Buddhas tilstedeværelse. Det er også en tydelig tendens i Schopens materiale at man henvender seg til relikvier som en henvender seg til Buddha. Relikvien og Buddha blir altså *ikke* tenkt på som *to ulike* objekter (1988: 531). Ærbødighet overfor og tilbedelse av Buddhas relikvier skal derfor gi like mye religiøs fortjeneste som om man hadde tilbedt Buddha i levende live (Trainor 1997: 94f). Buddha har altså gjennom sine relikvier sørget for at menneskene i vår tid også kan nå den samme formen for kontakt som de som levde samtidig med ham. Det gjør at Buddhas relikvier får en ”objektiv” kraft og betydning.

Gombrich (1971a: 106) hevder at Buddha selv har bidratt til en rik relikvietradisjon, som gir grunnlag for å tro at en viss essens av Buddha fortsatt er til stede, til tross for at han har nådd *nibbāna*. En grobunn for relikviekulten er at Buddha nektet å svare på om en *arahant* eksisterer, ikke-eksisterer, begge deler eller ingen av delene når han dør (Gombrich 1971a: 106; Obeyesekere 1966: 8). Kulten rundt Buddhas relikvier og ideen om at Buddha er til stede i levningene er ikke i overensstemmelse med theravāda-buddhismens normative tradisjon som helt klart sier at Buddha ikke lenger kan delta i verden fordi han har nådd *nibbāna*. Relikviekultens to funksjoner: at den minner buddhistene om Buddhas liv og lære samtidig som den representerer Buddha selv gjør at den har overlevd i folkelig religiøs praksis over to tusen år.

Tannens kraft kommuniserer med denne verden

Flere informanter jeg har snakket med har lagt vekt på at tannen har en enorm makt eller kraft de kaller *haskamā*.¹²⁷ Historier om tannens mirakler har en tiltrekkende effekt på pilegrimene. Jeg beskriver flere slike mirakelhistorier ovenfor. Historiene har handlet om tannrelikviens kraft til å gi regn, og om hvordan tannen gir fra seg et mirakuløst lys (*budu rās*). Historiene er med på å inspirere folk til å besøke og tilbe i Tannens tempel. Nettopp fordi historiene om tannen og tempelet er så viktige for motivasjonen til de som drar til Daḷadā Māligāva, vil jeg beskrive én historie jeg har blitt fortalt av flere.

Tannens kraft (*haskamā*) skal ha virket da en lekmannsadministrator ved tempelet planla å flytte tannen fra dens nåværende kammer. Jeg har hørt flere versjoner av denne historien, men skal prøve å gi en så helhetlig gjenfortelling som mulig. Kulugamma Dhammarakkhitha Thera bekreftet at også han hadde hørt denne historien. Han hadde ikke kjennskap til om historien er skrevet ned noe sted, og jeg har heller ikke klart å finne skriftlige

¹²⁷ Guder har også *haskamā*.

kilder til den. Det nye tempelet i øst ble ifølge informantene bygget for å huse tannrelikvien. De klarte ikke flytte den, nettopp fordi tannen har en helt spesiell kraft (*haskamä*). Informantene påstod at dersom tannen hadde blitt flyttet, ville det ha ført til store katastrofer, som for eksempel store oversvømmelser. Én informant forklarte at noen hadde prøvd å flytte tannen i 1920-årene noe som resulterte i en stor oversvømmelse. Selve flyttingen skal ha blitt avverget ved at sjefsmunkene i de to store klostrene Malvatta og Asgiria hadde hatt en identisk drøm. Begge hadde i drømmen møtt gudene og Buddha som sa at de *ikke* måtte flytte tannen til det nye bygget.

Kulugammana Dhammarakkhitha mente at det ikke var sjefsmunkene som hadde hatt denne drømmen, men lekmannsadministratoren Nugawela. I drømmen hadde gudene truet ham og sagt: ”Hvis du flytter den hellige tannen, vil vi kutte hodet ditt i syv biter”. To år etter at administratoren startet byggingen døde han. Varakave Dhammaloka Nayakathera mente at denne historien er uriktig, og at det nye tempelet ble bygget for at tannrelikvien skulle være plassert i sentrum av tempelkomplekset. Begge munkene er enige om at det ikke kommer på tale å flytte tannen fra dets nåværende plass, selv om dette fører til at færre mennesker kan komme nær den sakrale relikvien. ”We cannot change the history”, sa Kulugammana Dhammarakkhitha Thera.

Denne historien kan ha ulike utspring. Det kan rett og slett hende at lekmannsadministratoren planla en flytting av tannen. Jeg som utenforstående ser ikke på dette som en dårlig idé, fordi det hadde gitt flere tilbedere sjansen til å komme nær den hellige relikvien. Det nåværende tempelet ble bygd av kong Narēndrasimha etter at han kom til tronen i 1739. Tidligere lå det, ifølge Seneviratna (1978: 81), et tempel der det nye tempelet ligger i dag, og dette historiske faktum kunne begrunnet en flytting. En annen forklaring kan være at lekfolk har ønsket en flytting, nettopp fordi dette ville forbedre tilgjengeligheten. Et slikt ønske kom til uttrykk hos flere av mine informanter når vi snakket om hvilke forventninger de hadde til den påtroppende lekmannsadministratoren Dela Bandara. Noen forventer at han skal gjøre endringer som gir allmennheten større mulighet til å tilbe tannrelikvien. Uansett utspring forklarer historien hvorfor en flytting er uaktuell: tannen gjennom sin iboende kraft (*haskamä*) ”nekter å la seg flytte”.

Frihet, fellesskap og egalitarisme

Perspektiver på pilegrimsferd

Gombrich (1988: 123f) hevder at pilegrimsreiser er viktige i buddhismen, og det er en av de få kollektive ritualene i tradisjonen. I kapittel 2 skriver jeg at Turner og Turner er forskere som har formet forskningsdebatten om pilegrimsferd. Selv om de har blitt sterkt kritisert, har de også hatt stor påvirkning på diskusjonen om valfart. Turner og Turner bygger sin teori om pilegrimsferd på Arnold Van Genneps analyser av overgangsritualer, og de deler ritualene i tre faser: den før-liminale fasen, den liminale fasen og den post-liminale fasen (Turner og Turner 1978: 2ff). Liminalfasen beskrives som en ambivalent og antistrukturell fase. Turner og Turner legger vekt på hva som skjer i den midterste fasen og mener pilegrimsferd har noe kvasi-liminalt over seg: de beskriver den som liminoid. Årsaken til at de mener fasen kun er delvis liminal er at pilegrimsferd er frivillig (Turner og Turner 1978: 34). I den liminal-lignende tilstanden hevder Turner pilegrimer er i en overgangstilstand der de står utenfor samfunnets normer og kategorier. Turner og Turner (1978) hevder at når pilegrimen er på et hellig sted blir han eller hun liminale i forhold til vanlig sosiale struktur, og de får en frihetsfølelse. Turner og Turner (1978: 31) karakteriserer sosiale relasjoner i dagliglivet som strukturert, ordnet og hierarkisk. Liminalfasen er karakterisert av antistruktur, mangel på både orden og vanlig sosial struktur. Turner og Turner (1978: 34) påstår videre at fasen preges av at vanlige sosiale bånd midlertidig er opphevet og at sosial likhet og frihet preger pilegrimskollektivet.

Turner hevder en slik antistrukturell tilstand fører til at deltagerne av ritualen føler et slags egalitært samhold, eller en subjektiv fellesskapsfølelse. Han kaller denne følelsen for *communitas*. Turner deler *communitas*-begrepet i tre: eksistensielt eller spontant *communitas*, normativt *communitas* og ideologisk *communitas*. Jeg skal konsentrere meg om de to første formene, som Turner hevder karakteriserer pilegrimsferder (Turner 1974: 169-170).¹²⁸ Spontant *communitas* er en følelse av et direkte og umiddelbart møte mellom mennesker som får deltagerne til å erfare gruppen som homogen, ustrukturert og fri. Når denne fellesskapsfølelsen opprettholdes over tid gjennom religiøse, politiske og etiske koder, reguleringer og strukturer, kan man si at det ikke lenger bare er et spontant, men også et normativt fellesskap (1974: 169). Det buddhistiske og kulturelle rammeverket gir altså normer

¹²⁸ Jeg refererer her til kapittel 5 i *Dramas, Fields and Mataphors* av Turner (1974) som tidligere har blitt publisert som "The Center Out There: Pilgrims' Goal" i *History of Religions*.

og etiske koder som gir rom for at den praktiserende skal oppnå *communitas* under pilegrimsferder. Likevel er det den spontane fellesskapsfølelsen som ligger til grunn for pilegrimsferden (1974: 170). På den måten hevder Turner at det sosiale systemet hjemme ikke blir berørt. Pilegrimsferden styrker den strukturelle og hierarkiske sosiale orden hjemme ved å tillate dens antitese i et avgrenset tidsrom under pilegrimsreisen. Jo mer pilegrimene erfarer et egalitært fellesskap i en pilegrimssituasjon, jo mer usannsynlig blir det at de krever sosial likhet hjemme. Pilegrimsreisen har altså to geografiske lokaliseringer: hjemme og pilegrimsstedet. Hvordan opplever pilegrimene i Daḷadā Māligāva besøket i Kandy?

Frihet

Mange av pilegrimene på pilegrimspensjonatet har fortalt meg om samholdet og gleden de har på bussen eller i bilen fram og tilbake til Kandy. I tillegg beskriver de hyggen og samholdet de opplever når alle samarbeider om matlagingen. De fremstiller også turen som noe utenom det vanlige. På den måten opplever pilegrimene reisen som antistruktur, fordi de da ikke trenger å tenke på hverdagens ansvarsoppgaver. En eldre kvinne på pilegrimspensjonatet fortalte:

Now my daughter, a native doctor, has told me to at least think about my self now, and to do a *pinkama*. She told me to leave my husband, who is sick and 90 years old. Another daughter is in charge until I return home. So my daughter allowed me to collect *pin*. She gave me money for the trip, and let me off my bondage in caring for my husband. That made me able to attend this *pinkama* free of mind.

I buddhismen er intensjonen bak en handling like viktig som handlingen i, og derfor er det viktig å være ”free in mind” når en gjør en *amutu multān*-ofring i Tannens tempel. Torkel Brekke (1998) skriver at intensjonen bak en gave i indiske religioner er viktig for at gaven skal gi religiøs fortjeneste. *Amutu multān*-gruppene overnatter som regel, men også de som tar en dagstur til tempelet legger vekt på å være fri. Pilegrimene føler at de løsrives fra sitt hverdagsliv og på den måten får tid til å tenke på religiøse anliggender. Samtidig er majoriteten av de som gir *amutu multān dānē* nettopp i en fase i livet som gir rom for å fokusere på åndelig vekst; de fleste er kvinner med voksne barn som endelig har tid til å konsentrere seg om et religiøst liv. Det at en pilegrim midlertidig legger til side rutinene i hverdagslivet, er et viktig aspekt ved Turners pilegrimsteori. Friheten mange av pilegrimene føler er en konsekvens av at de har flyttet seg fra sine vanlige hjemlige trakter til et hellig sted (Turner 1974: 195; Fuller 1992: 222; LaFleur 1979). Skaper frihetsfølelsen pilegrimene føler i Daḷadā Māligāva også følelsen av et egalitært fellesskap slik Turner hevder?

Fellesskap

Hvem en troende i Tannens tempel overfører *pin* til i dette livet viser hvem han eller hun føler fellesskap med. De overfører ofte *pin* til noen som har høyere status enn dem selv. De aller fleste hevder også at de gir *pin* til guder, forfedre og alle levende vesener. De vektlegger at alle vesener trenger deres *pin* for få et bedre liv, og for å komme ut av gjenfødelsens hjul. På den måten kan man si at pilegrimene føler et fellesskap med alle levende vesener. De føler et fellesskap også med de som ikke er født i menneskesfæren, og dette er klart en utvidelse av Turners forståelse av *communitas*. Samtidig ser vi at det legges vekt på å gi *pin* til de man står i takknemlighetsgjeld til, altså de man står under hierarkisk. Denne overføringspraksisen er med på å opprettholde og bekrefte de etiske normene og hierarkiet i det singalesisk buddhistiske samfunnet.

Alle pilegrimene som gir *amutu multän* til tannen går som regel i hvite klær. Den hvite drakten kan være et symbol på det egalitære fellesskapet Turner hevder pilegrimer har. Man kan likevel tydelig se forskjeller også på hvite klær, fordi en pen hvit sari er finere og mer kostbar enn en hvit bluse og et hvitt bomullsskjørt. Sarien er et tradisjonelt klesplagg for kvinner på Sri Lanka, men kvaliteten på stoffet kan signalisere kvinnens økonomiske status. De fleste sier selv at de kler seg i hvitt for å være rene i både kropp og sjel i møte med Buddha.¹²⁹ Likhetstanken gjør seg også gjeldende blant de som kler seg i hvitt på fullmånedager når de følger de åtte forskriftene. Går man i tempelet på *pōya*-dager skiller de som er ”asketer for en dag” seg fra resten av de som besøker tempelet. Flere har et ideal om at alle er like i tempelet. En kvinnelig agronom forklarte: “When we go to the temple we are all the same, then caste and social status don’t matter”. En annen kvinne forklarte: “Even make-up is not appropriate in the temple. I know that they dress up in Church, we don’t do that in the temple”. Pilegrimene har en norm om fellesskap i Tannens tempel, i den forstand at mange forventer at man da er like for Buddha. Selv om likhet er idealet for mange, er sosial status også tydelig i tempelet, og gjennom klesdrakten ser man ofte hvilket lag av folket en tilhører. Likevel vil jeg si at idealet her står sterkere enn i sosial handling.

Ut fra mine observasjoner er kleskoden en markør for å skille pilegrimsgruppen som ofrer for eksempel *amutu multän* fra resten av de besøkende i tempelet. Mange av de som kun kommer på dagsbesøk kler seg ikke i hvitt. Ved at alle i gruppen er kledd i hvitt skiller de seg fra de andre besøkende i tempelet. Da jeg snakket med en kvinnelig engelsklærer fra Meewellava om hva de opplever på turen var samtalen slik:

¹²⁹ Se diskusjonen rundt bruken av hvitt i tempelet, s. 62f.

Teacher: When we go here we get a feeling of togetherness. We feel the unity. Our unity gets stronger.

Me: Do you feel the unity with those you travel with or with all Buddhist people?

Teacher: The bond with relatives and friends gets stronger.

Another woman: Don't you feel you have a good time with us now?

Pilegrimene som kommer til pilegrimspensjonatet sammen definerer seg altså som en egen gruppe i Daḷadā Māligāva. De er en gruppe fordi de også i hverdagslivet erfarer et fellesskap med hverandre. Pilegrimene i Daḷadā Māligāva som gir en felles ofring er som regel naboer, medlemmer av et tempel, en familie, venner eller kollegaer. Valfarten er med på å styrke fellesskapsbånd som allerede er etablert og strukturert.

Alle gruppene er som regel ledet av én eller flere eldre de andre ser opp til. Det er viktig for lederen at han eller hun gir *dāna* sammen med andre. En av gruppelederne fra Nuwara Eliya som reiste med cirka 75 andre fortalte at det var så viktig å gi *dāna* i Tannens tempel: "You cannot get this *dānē* on your own. Our temple is the only one in Nuwara Eliya that gives *dānē* in Daḷadā Māligāva". En eldre mann fra Meewellava forklarte: "The *dānē* is in my name. But you cannot give a *dānē* alone, you have to share, and that gives more *pin*". Det er en generell oppfatning at siden det er vanskelig å få tilgang til *amutu multān*-ofringen i tempelet, gir det mer *pin* enn en vanlig *pūjā* i Tannens tempel, eller almisser til munkene i andre templer. De som gir *amutu multān* opplever derfor ikke det Turner kaller *communitas* der fellesskapet er basert på likhet mellom deltagerne og forskjeller i dagliglivet blir opphevet. Pilegrimene på pilegrimspensjonatet føler heller et fellesskap med dem de reiser sammen med, og bekrefter ofte de relasjonene de har til folk til daglig. Pilegrimene vektlegger de delte erfaringene de har sammen, heller enn forskjellene mellom deltagerne på turen. De vektlegger altså et fellesskap slik Turner hevder, men ikke med andre utenfor gruppen.

Pruess (1976: 189) mener han ser to hovedtrender blant pilegrimene som drar til helligdommen That Phanom i Thailand: Pilegrimer som organiserer seg på landsbynivå og årlig reiser sammen, og de som kommer på mer sporadiske besøk individuelt. Jeg kan også se et skille mellom pilegrimer i Tannens tempel: de som ofrer *amutu multān*, og de som reiser individuelt. De som ofrer *amutu multān* ofrer noe sammen, de er alle delaktige i hverandres rituelle handlinger. Andre pilegrimer i tempelet ser på ritualene de gjør som individuelle, eller kun som en ofring fra den nærmeste familie. Skillet forklarer hvorfor noen av mine informanter ikke kategoriserer seg selv som pilegrimer, men heller sier at de er på en fornøyelsestur. En kvinne i trettiårene fra Colombo, som besøkte tempelet sammen med sin

mann og to barn, påstod at hun aldri hadde dratt på pilegrimsferd til Tannens tempel. Hun ville heller kategorisere besøkene sine som fornøyelsesturer og religiøse besøk. Hun mente at pilegrimer som regel var eldre buddhister som dro på organiserte bussturer fra landsbyen. Informanten er blant dem som har reist langt for å besøke Tannens tempel, men som ikke regner seg selv som en pilegrim. Andre som karakteriserer besøket sitt på samme måte er de som var til stede under innsettelsen av den nye *diyavaḍana nilame* 17. juli, og noen av de som kommer for den årlige festivalen. For mange er det å være sammen om ofringer og ritualer i tempelet det som kjennetegner pilegrimsferd til Daḷadā Māligāva.¹³⁰

Hengivelsespraksisen viser og bekrefter statusforskjeller

Selv om fellesskap er viktig for gruppene på pilegrimspensjonatet, er den hierarkiske inndelingen av medlemmene likevel til stede under pilegrimsferden, slik den er ellers i dagliglivet. I mitt materiale stemmer ikke Turners beskrivelse av pilegrimsferden som liminallignende i den forstand at vanlige sosiale bånd blir opphevet. En av mine informanter fortalte meg at det gir mer religiøs fortjeneste å være lederen for en *amutu multān dānē* enn kun å delta, fordi det er mer arbeid og krever mer penger for dem som har lederansvar. En slik holdning viser til en lagdeling av deltagerne. Den eller de som leder turen er ofte medlemmer av tempelstyret, familiens overhode eller en vel ansett person. Hvem som er i ledergruppen kommer tydelig fram når munkene i Daḷadā Māligāva inviteres til frokost eller lunsj. Invitasjonen i tempelet er nesten alltid gjort av pilegrimsgruppens ledere. En ayurvedisk doktor forklarte at det selvfølgelig var han som inviterte munkene: ”Yes of course! My parents are dead. I am the oldest brother”. Det er også lederne som tar ansvar for at alle turmedlemmene har med seg det de skal og oppfører seg korrekt under selve ritualet i tempelet. Samtidig blir lederen framhevet under seremonien som holdes i almissesalen. Jeg har ikke observert at noen har falt ut av sine dagligdagse roller som barn, mor, far, leder eller sønn under sin pilegrimsferd til Daḷadā Māligāva. Derfor må jeg også konkludere, som mange forskere på buddhistisk pilegrimsferd (Pfaffenberger 1979: 269-270; Pruess 1976: 200; Toni Huber 1999: 8) at det egalitære ethos, *communitas*, ikke er til stede i Daḷadā Māligāva. De tradisjonelle rollene og hierarkiet gjøres ikke om på noe tidspunkt ved et pilegrimsbesøk til Daḷadā Māligāva. Homogenisering av status slik Turner og Turner (1978: 34) påstår skjer finner ikke sted. I stedet er pilegrimsferden med på å opprettholde den sosiale ordens *status*

¹³⁰ Det må bemerkes at mine informanter, som Pruess' informanter i Thailand, likevel ikke gjør et skille mellom en religiøs reise (”journey of piety”) og en fornøylesreise (”journey of pleasure”) (Pruess 1976: 191). Også de som reiser for fornøyelse og glede hevder de opparbeider *pin* og viser sin hengivenhet til Buddha under sitt besøk i Tannens tempel.

quo. Pilegrimene får ingen ny sosial status når de kommer hjem igjen, men pilgrimsreisen har vært med på å bekrefte den statusen de allerede har.

Statusforskjeller vises også tydelig i standardpraksisen i tempelet og blant de som får tilgang til å tilbe tannen i det aller helligste i hovedtempelet. Familier og bekjente av munkar eller nonner får ofte tilgang til det aller helligste i følge med munken eller nonnen. Det samme gjelder venner av lekmannsadministratoren, andre ansatte og ikke minst kjente artister eller politikere. Eldre kvinner som ofte gir almisser til Tannens tempel, eller omkringliggende templer, får også en høy status i en slik sammenheng. Som student fra Vesten ble også jeg satt i VIP-gruppen. Til denne gruppen tilhører også de som over lengre tid har gitt donasjoner til tempelet. Handlingene og hvor de ansatte slipper den troende inn i tempelet uttrykker, legitimerer og rekonstruerer den troendes posisjon i det sosiale singalesiske og buddhistiske systemet. Her gjelder både kastehierarkiet og klassehierarkiet. Det tradisjonelle singalesiske samfunnet er delt i kaster, og hvilken kaste en tilhører markeres med etternavn. I moderne tid har handel og skole for alle ført til at flere har kommet seg opp i det sosiale hierarkiet. Ruten en person går i Daḷadā Māligāva og handlingene han/hun gjør der sier noe om hans eller hennes relasjon til andre samfunnsmedlemmer. Dersom en kommer til den tidlige morgenseremonien sier de tempelansatte at hvem som helst, også de uten VIP-status, får gå inn i det aller helligste.

Å komme til det aller helligste ved å gå inn hovedinngangen i første etasje, og opp den smale trappen til det første sandeltrerommet, er *mest* prestisjefyllt. En kvinne som ikke selv har fått gå denne veien forklarte at trappen var smal fordi den ikke er for alle og at den tidligere kun ble brukt av kongen. Seneviratne (1977: 72) skriver at lekmannsadministratoren som styrte tempelet fra 1975 reduserte antallet privilegerte som fikk komme inn i det aller helligste. En kvinne som alltid brukte den nederste inngangen fortalte: "It is not nice but I do it. We are really lucky to get access. When I see the big crowd I feel sad for them". Hun mente tempelledelsen hadde blitt strengere etter LTTEs bombeangrep og at det tidligere var mye lettere for alle å bruke den nederste inngangen. Påstanden har blitt bekreftet av munkar og ansatte i Tannens tempel. Flere informanter har ytret håp om at den nyvalgte lekmannsadministratoren Dela Bandara skal gjøre noe med disse restriksjonene.

På mange måter kan også en *amutu multān*-pilegrimstur til Tannens tempel være med på å bekrefte den status og de relasjoner en har til mennesker i hjembyen sin, selv om de ikke er med. En eldre kvinne fra Nuwara Eliya sa: "Not everybody get this chance. It is only members of the Sri Saddanmadara Society who have the opportunity to go". På den måten blir

medlemmenes posisjon, som hengivne buddhister som har råd til å dra på tur, stadfestet i landsbyen. Morinis (1992: 20) hevder at mange pilegrimsferder blir gjort for at rikdom skal gjøres om til sosial prestisje. Seneviratne (1978: 124ff) hevder at *amutu multän*-ofringen har gjennomgått en refortolkning og fornyelse, der den moderne konteksten gir et nytt ansikt til et gammelt rituale. Enkeltgrupper har i det moderne samfunnet fått mulighet til å utføre denne ofringen som tidligere var reservert for kongen. Seneviratne (1978: 125) hevder at *amutu multän*-ofringen gir høy prestisje i lokalsamfunn der mange har relativ høy inntekt. En slik observasjon stemmer overens med mitt materiale. Om statushevelse er en bevisst motivasjon blant pilegrimene til Tannens tempel er umulig for meg å vurdere. En av virkningene ved en offentlig *pinkama* i Tannens tempel er uten tvil sosial prestisje. Noen deltagere som drar til pilegrimspensjonatet har også ytret at de senere vil jobbe for: "a date of our own". Den som leder en slik tur bruker ofte mer penger og tid enn de andre, og det gir både mer religiøs fortjeneste og sosial anerkjennelse. Dersom en har penger, ser mange det som fornuftig å investere penger i ofring til tempelet. Theravāda-buddhistisk pilegrimsferd produserer likevel ingen formell endring i status når pilegrimene returnerer hjem, slik for eksempel pilegrimsreise til Mekka gjør for muslimer. Reisen foretas for å få en endring i pilegrimenes beholdning av religiøs fortjeneste, heller enn en permanent endring i de sosiale relasjonene (Pruess 1976: 200).

Kollektiv hellig tid og individuell hellig tid

Flere pilegrimer i tempelet feirer eller markerer noe spesielt ved sitt besøk i Daḷadā Māligāva. De kommer for å markere personlige eller kollektive begivenheter. Eksempler på kollektive markeringer er innsettelsen av den nye *diyavaḍana nilame*, Kandy Āsaḷa perahāra eller *pōya*-dager. De tre andre årlige festivalene tilknyttet Tannens tempel regnes også som kollektive ritualer. Fuller (1992: 223) beskriver hvordan pilegrimsferd gir hinduene i India mulighet til å føle tilhørighet til den sosiale og religiøse verden de tilhører. En slik følelse av tilhørighet med alle singalesiske buddhister er vanlig på alle store buddhistiske pilegrimssteder på Sri Lanka (Obeyesekere 1963: 152). De kollektive ritualene som utføres i tempelet er tilknyttet en felles hellig kalender som er med på å opprettholde fellesskapet.

Halvparten av dem jeg har snakket med hevder at Tannens tempel er et hellig sted for *alle* buddhister, den andre halvparten hevder tempelet hovedsakelig er viktig for buddhistiske singalesere. For den første halvparten uttrykker Kandy, Tannens tempel og praksisen der den store tradisjonen: theravāva-buddhismen. For den andre halvparten symboliserer den den lille tradisjonen: singalesisk buddhisme. Connerton (1989) viser i *How Societies Remember*

hvordan kollektive minner føres videre, ikke bare gjennom tekster, men også gjennom ritualer. Han mener at kollektive bilder av fortiden blir brakt fram og opprettholdt av rituelle fremførelser (1989: 38). Ved de kollektive begivenhetene jeg nevner over er de troende delaktige i og vitne til ritualer de mener har blitt gjort for tannrelikvien i hundrevis av år. I den hellige tiden plasserer pilegrimen seg i et fellesskapsforhold med andre singalesiske buddhister som gjør det samme der og da. Samtidig skapes et fellesskap også med de som har gjort ritualene før dem, og de som vil gjøre ritualene etter dem.

Flere pilegrimer feirer eller markerer personlige dager i Tannens tempel. Feiringene kan være årlige fødselsdager, bryllupsdager eller den dagen man flyttet inn i nytt hus. Andre besøk gjøres fordi en har fått gode eksamensresultater, fordi et familiemedlem skal flytte til utlandet eller fordi en har kjøpt seg ny bil. Den individuelle hellige tiden viser og skaper fellesskap på det individuelle nivå, enten mellom den troende og guder eller Buddha, eller mellom de troende som kommer for å markere en begivenhet som samlet betyr noe for dem. Dersom et par kommer til tempelet for å markere sin bryllupsdag feirer de samtidig sitt fellesskap, og besøket reaktualiseres på mange måter deres ”begynnelse”: bryllupet.

Avslutning

Denne oppgaven analyserer hvorfor buddhistiske pilegrimer drar til Tannens tempel. Jeg har analysert intensjonen bak ritualene de troende utfører med bakgrunn i deres fortellinger. De ulike ofringsritualene som ser helt like ut fra utsiden har ulike intensjoner. Mange av dem er ”kontraktritualer” som fokuserer på instrumentell verdslig hjelp fra Buddha og gudene, mens andre er takkeritualer eller rene tilbedelsesritualer. En av motivasjonsfaktorene er at singalesiske buddhister ser på tannen som en representasjon av den hellige Buddha.

I analysen av informantenes motivasjon har jeg brukt Holts (1982) tredeling av theravāda-buddhistisk pilgrimsferd og Spiros tredeling av buddhismen. Tredelingen av motivasjonsfaktorene gjenspeiler verdsatte idealer i den buddhistisk singalesiske kulturen, det Turner kaller rotparadigmer. De verdsatte idealene pilegrimene søker er både religiøse og kulturelle. Den første gruppen tilbederne konsentrerer seg om *lokuttara*-sfæren og frigjøring i *nibbāna*. Informantene vektlegger altså det nibbaniske systemet når vi diskuterer deres religiøse praksis. De fleste pilegrimene gir uttrykk for at de vil opparbeide seg religiøs fortjeneste som kan føre til en bedre gjenfødelse for seg selv eller andre. De er motivert av ideologien og frelsesteorien i det kammatiske systemet. De religiøse idealene dreier seg derfor om riktig levevei i dette livet og fokus på frigjøring. Den andre gruppen er de som motiveres av den ondtaavergende buddhismen. De håper et besøk i Tannens tempel skal gi instrumentell hjelp i dette livet. Den tredje gruppen pilegrimer har en nasjonal orientering. Ofte er denne gruppen de som kommer til festivalen eller går i museene. Likevel er alle singalesere styrt av det som kalles ”civil religion” der de legger vekt på at de som nasjon har ansvaret for å føre buddhismen videre.

Denne tredelingen er en analytisk kategorisering som hjelper oss til å skille pilegrimene fra hverandre. Men selv om vi kan lage en slik inndeling, er det også slik at én og samme informant kan være motivert av alle motivasjonskategoriene. De verdsatte idealene skifter også ut fra hvor i tempelkomplekset pilegrimen beveger seg, hva hun gjør der og når hun besøker tempelet. I museet er pilegrimen for eksempel i en turistfase, selv om hun noen minutter tidligere fokuserte på åndelig vekst ved alteret i resitasjonspaviljongen. Ved besøk under den årlige festivalen Kandy Āsāla perahāra vil flere legge vekt på den kulturelle og nasjonalistiske motivasjonen for besøket. Pilegrimene som bor på pilegrimspensjonatet motiveres mest av at de kan opparbeide seg og videreføre religiøs fortjeneste. Det finnes altså

nivåer av mening, der alle motivasjonene er gjeldene for én og samme informant avhengig av tid og sted.

Pilegrimsferd til Tannens tempel er, som pilegrimsferd til mange andre nasjonale religiøse steder, en konservativ religiøs praksis (Pruess 1976: 203). Praksisen ved Tannens tempel uttrykker det jeg karakteriserer som den store tradisjonen. Fuller (1992: 223) beskriver også hvordan pilegrimsferd gir hinduene i India mulighet til å føle tilhørighet til den sosiale og religiøse verden de tilhører”. Gjennom tidligere kongers beskyttelse, og nå statlig støtte, er Tannens tempel et senter for buddhistisk hengivelse som er med på å definere en legitim sosial og moralsk orden. Motivasjonsfaktorene for å reise til Tannens tempel: nasjonalfølelse, *pin*-akkumulasjon og fokus mot *nibbāna*, er klare uttrykk for den store tradisjonen. Ved første øyekast kan motivasjonen om beskyttelse i dette livet bli sett på som del av en ”liten tradisjon”, fordi noen mener man ikke kan oppnå noe i dette livet gjennom hengivelse til Buddha. Men også denne motivasjonen anerkjennes av munkene som tilhører den store tradisjonen. Ønskene som blir gjort i Tannens tempel er nemlig høyverdige ønsker som kan knyttes til Buddhas *lokuttara*-sfære.

Vedlegg

Vedlegg 1: Äsala perahära-programplakat

Vedlegg 2a: Skjema som sendes til handlingsmannen i Tannens tempel for bestilling av fellesofringen.

Vedlegg 2b: Engelsk oversettelse av skjemaet som sendes til handlingsmannen i Tannens tempel for bestiling av fellesofringen.

Vedlegg 3a: Bestillingsskjema for å reservere pilegrimspensjonatet.

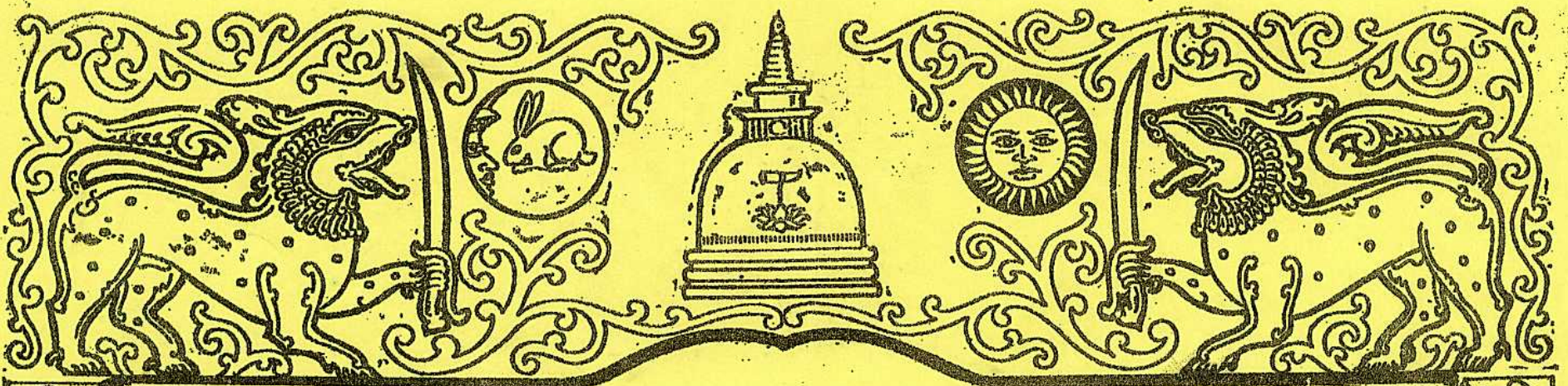
Vedlegg 3b: Engelsk oversettelse av bestillingsskjema for å reservere pilegrimspensjonatet.

Vedlegg 4a: Liste over varer pilegrimene skal ta med til *amutu multän*.

Vedlegg 4b: Engelsk oversettelse av listen over varer pilegrimene skal ta med til *amutu multän*.

Vedlegg 5: Kongene av Kandy

Vedlegg 6: Lekmannsadministratorene av Tannens tempel.



The routes and times mentioned herein are subject to alteration at the discretion of the Diyawadana Nilame.

Buddhist Era 2549

Saka Era 1927

AD 2005

PROGRAMME OF THE KANDY ESALA PERAHERA – 2005

On Saturday 06th August 2005 at 7.36 a.m. the Kap will be erected at the four Devalas in Kandy facing North and the Perahera will be conducted within the Devale precincts until 09th August 2005. From 10th August 2005 to 20th August 2005 the Perahera will be conducted along the Streets of Kandy as mentioned below.

KUMBAL PERAHERA

Wednesday 10th August - After nightfall the Perahera of the four Devalas will start at 7.15 p.m. facing *East* and will come up according to customs to the main gate of the Sri Dalada Maligawa and from the Dalada Maligawa at 7.50 p.m. facing *East* the full Perahera will proceed along Dalada Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Pansal Para, Deva Veediya, Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Thursday 11th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 8.00 p.m. facing *North* and proceed along Dalada Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Pansal Para, Deva Veediya, Srimath Bennet Soysa Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Friday 12th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 7.45 p.m. facing *South* and proceed along Dalada Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Srimath Bennet Soysa Veediya, Kotugodelle Veediya, (E.L. Senanayake Veediya) Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Saturday 13th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 7.50 p.m. facing *North* and proceed along Dalada Veediya, Kotugodelle Veediya, (E.L. Senanayake Veediya) Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Sunday 14th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 8.10 p.m. facing *East* and proceed along Dalada Veediya, Yatinuwara Veediya, Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

RANDOLI PERAHERA

Monday 15th August - Randoli will be taken from the Devalas at 8.30 p.m. facing *North* and the Devala Peraheras will come up to the Dalada Maligawa and at 8.45 p.m. facing *North* join the Dalada Maligawa Perahera to proceed along Dalada Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Pansal Para, Deva Veediya, Srimath Bennet Soysa Veediya, Kotugodelle Veediya (E.L. Senanayake Veediya) Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Tuesday 16th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 7.45 p.m. facing *South* and proceed along Dalada Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Srimath Bennet Soysa Veediya, Kotugodelle Veediya (E.L. Senanayake Veediya) Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Wednesday 17th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 7.55 p.m. facing *North* and proceed along Dalada Veediya, Kotugodelle Veediya, (E.L. Senanayake Veediya) Kumara Veediya, Yatinuwara Veediya, Haras Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Thursday 18th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 8.35 p.m. facing *South* and proceed along Dalada Veediya, Kotugodelle Veediya, (E.L. Senanayake Veediya) Srimath Bennet Soysa Veediya, Yatinuwara Veediya, Raja Veediya, Kotugodelle Veediya, (E.L. Senanayake Veediya) Kande Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

Friday 19th August - The Perahera will start from the Dalada Maligawa at 8.40 p.m. facing *South* and proceed along Dalada Veediya, Yatinuwara Veediya, Kande Veediya, D.S.Senanayake Veediya, Raja Veediya and return to the Dalada Maligawa along Maligawa Chaturasraya.

The same night the Devale Perahera will join the Dalada Maligawa Perahera at 1.00 a.m. Saturday 20th August 2005 and facing *North* will proceed along Dalada Veediya, D. S. Senanayake Veediya to the Gedige Viharaya and after depositing the Sacred Relic Casket there, will return to Devalas. The Devala Peraheras will then, before dawn, on 20th August, 2005 proceed along Peradeniya Road to the Getmbe Thota for the Water Cutting (Diya Kapana) Mangallaya. Thereafter the Devala Peraheras will return along the same road to the Ganadevi Kovila, Katukelle, where the customary ceremonies will be performed.

DAY PERAHERA

Saturday 20th August - The Devala Peraheras will start from the Ganadevi Kovil at 12.55 p.m. facing *South* and proceed along Katukelle Para, Dalada Veediya, Kotugodella Veediya, (E.L. Senanayake Veediya) Kande Veediya and at the D.S.Senanayake Veediya, join the Sri Dalada Maligawa Perahera which will start at 2.35 p.m. facing *South* from the Gedige Viharaya and proceed along D. S. Senanayake Veediya, Pansala Para, Deva Veediya, Raja Veediya and circle round the Maligawa Chaturasraya three times before returning to the respective Devalas. The auspicious time for depositing the Sacred Relics is 5.05 p.m. on Saturday 20th August 2005.

PRADEEP NILANGA DELA BANDARA
Diyawadana Nilame

08 June 2005
Sri Dalada Maligawa
Kandy.

No person is authorized to publish this programme without the prior permission of the Diyawadana Nilame
Please note that the auspicious times mentioned in this Perahera programme are half an hour advanced time now used in Sri Lanka.

Sri Dalada Maligawa - Kandy



2

2005 අප්‍රේල් මස 11 දින
මහනුවර ශ්‍රී දස ද මාලිගාවේ දී ය.

ගරු ස්වාමීන් වහන්සේ,
සිංහන් මයාණනි / මහන්සියර,

මුල්පැන් පූජාව

ඔබ මහන්සේසේ / කුමාරයන් / කුමිසේ ඉල්ලීම අනුව ශ්‍රී දස ද වහන්සේට මුල්පැන් පූජාවක් කිරීමට 2005 අප්‍රේල් මස 26 වෙනි දින සහ 27 වෙනි දිනයන් ඔබ මහන්සේට / කුමාර / කුමිසේ වෙන්කර ඇති බව ආයතනලයෙන් දන්වමි.

26 වෙනි දින සවස 6 ඔලන්පස ද 27 වෙනි දින සිල්ලාස සහ දවල් 2 නාද මුල්පැන් පූජාවට ඇතුළත්වේ.

2. තේවැව කරන මහා සංඝයා වහන්සේලා පස් නමට ද දායා පිළියෙල කරන්නේ නම් මැනවි.
3. පූජා භාණ්ඩ ගිලන්පස දිනයේ දවල් 12 ක් 2 ක් අතර භාරදෙන්නට.

මෙයට - ආයතනලයැති.



දියවඩන නිලමේ වෙනුවට.

2A

(මෙතැනින් වෙන්කර ආපසු එවන්නට)

මුල්පැන් පූජාවේ දිනය:

නම සහ ලිපිනය:

අත්සන.

සිංහන් මයාණනි - මහනුවර

කර්ම මාලිගාව

Date.....at Sri Daḷadā Māligāva

Dear

Honourable Thera/Sir/Madame

Multān Pūjā

At the request on your Honourable Thera/sir/madam you to offer a *pūjā*on the date year....month date... is reserved for you with a lot of regard to the doctrine of Buddha. Date....consist of evening offering (*Gilampasa dānē*).....Breakfast-*dānē* (*Hīl dānē*)lunch-*dānē* (*daval dānē*) is included to this *multān pūjā*.

2. It is good to make *dānē* to the five Honourable Theras (Buddhist Monks) who do the service and rituals at the temple.

3. The offerings must be handed over between 12 P.M. to 2 P.M.

On behalf of the religion (*meyata shasanalayathi*)

One secretary's name.

On behalf of the *Diyavaḍana Nilame*

Detach here and send back to Daḷadā Māligāva

Date of *multān pūjā*.....

Name and Address.....

.....
Signature

1

ලැඟුම් ගැනීම සඳහා ශ්‍රී දළදා මාලිගාවේ විශ්‍රාම ශාලාවේ ඉඩකඩ වෙන්කරවා ගැනීමේ ඉල්ලුම් පත්‍රය

13

- 01. ලැඟුම් ගැනීමට වෙන්කර ගැනීමට විදේශ ජීවිත අපේක්ෂිත ඉල්ලුම්කරුගේ නම
- 02. ලිපිනය: දුරක 12, බෝල්ඩර් පුනරාසැලසීමේ කමිටුව, කොළඹ 05
- 03. කණ්ඩායමකට ඉඩකඩ වෙන්කර ගැනීම අවශ්‍ය නම් කණ්ඩායමට ඇතුළත් සංඛ්‍යාව

ගැහැණු	883
13	2
- 04. ඉඩකඩ වෙන්කර ගැනීම අවශ්‍ය දිනය : වර්ෂය 2005 පාසල පුද්ගල දිනය 1 ජූන 2
- 05. i වෙන්කර කැබ්ලට ඉල්ලා සිටින කාමර සංඛ්‍යාව } කාමර සංඛ්‍යාව දින ගණන
 හා කාමර වෙන්කළ යුතු දින ගණන } 2 1 ජූන 1 ජූන 2
- ii ශාලාවේ ලැඟුම් ගන්නා සංඛ්‍යාව } 7 ගුණාකාර පවුල
- 06. විශ්‍රාම ශාලාවේ කාර්යාලීය ලැඟුම් ඉඩකඩ වෙන්කර ගැනීමේ අවශ්‍යතාවය පිළිබඳ විස්තර ප්‍රසූචිත් } ශ්‍රී දළදා මාලිගාවේ ඉල්ලුම් පත්‍රයේ සඳහන් පරිදි

ශ්‍රී දළදා මාලිගාවේ විශ්‍රාම ශාලාවේ නවාතැන් ගන්නා භවතුන් විසින් එහි රැඳී සිටින කාල සීමාව තුළ පිළිපැදිය යුතු සියලුම නියමයන් හා නියමිත කොන්දේසි අනුගමනය කරන බවටත් පරිහරණයට වෙන්කර දෙන ඉඩකඩ උපකරණ හා ඒ තුළ වෙනත් සියලුම දේපල නියමයන්ට එකඟව පරිහරණය කරන බවටත් පරිහරණයේදී ඒවාට යම්කිසි අලාභහානි සිදු වුවහොත් ශ්‍රී දළදා මාලිගාවේ දියවිසන නිලලකුමාගේ නියමය පරිදි විශ්‍රාම ශාලාවේ බලධාරීන් තක්සේරු කරන අලාභහානි සම්පූර්ණයෙන් ගෙවන බවටත් මෙයින් පොරොන්දු වෙමි.

දිනය 11.06.2005 අත්සන විදේශ ජීවිත

(මෙම ඉල්ලුම් පත අනිවාර්යයෙන්ම පිරවිය යුතුයි)

Application for the Reservation of the Pilgrim Rest

1. The name of the applicant who wish to do the reservation at the Pilgrim Rest:
2. Address:
3. If you want for a group to stay, the number..., female..... male.....
4. Date required.....year....month.... specified date/ dates.....
5. a. The Number of rooms required:
b. The Number of people who will occupy the hall.....
6. Reason for the reservation in brief.....

I/we will certify to obey and accept the rules and regulations of Pilgrim Rest that belongs to Daḷadā Māligāva and also, to use the belongings and other materials in good care. In case of damage we accept to pay for the damaged property at any amount is giving by the valuation authority and according to Diyavaḍana Nilame's rules.

Date.....

Signature.....



ශ්‍රී දළදා මාලිගාවේ අමුතු මුල්තැන් බුද්ධපුජාව සඳහා අවශ්‍ය පුජාවලට ලැබිය හැකි වූ දේ.

කැබලි හාල් සේරු	5
තම්බාසු හාල් සේරු	32
ඵලවට වර්ග ග්‍රෑම් 500 බැගින්	32
පොල්ගෙඩි	15
පොල්තෙල් බෝතල්	4
පැණි බෝතල්	3
ලුණු සේරු	1/2
කහ කුඩු ග්‍රෑම්	200
මිරිස්	500
රතු පැණි	500
සුදු පැණි	200
කොත්තමල්ලි කුඩු ග්‍රෑම්	200
සුදුරු	100
උළුහාල්	100
අඹ	50
ගම්මිරිස්	100
සවිහාල්	100
ඉදිවට කෙසෙල්ගෙඩි ඇඹුල්	10
කෙසෙල් කොළ ඉරු	5
කුරුඳු පොතු, දෙහි, කරපිංචා, රම්පේ, සියඹලා, හොරක ආදිය.	
දර හොත්තර	1 1/2
මාස්තර්	500
මිපැණි බෝතල්	1/4
උක්පැණි බෝතල්	1/4
පොල්පොල් (වෙනම පහන් පුජාව සඳහා බෝතල්)	1/2
සීනි සීලෝ	2
සුකිරි ග්‍රෑම්	750
අමු ඉතුරු ..	250

250

බුද්දරප්පලම්(අමු හෝ වියලි)	300
ඉතුරු දෝසි	500
හකුරු බුල් (ලොකු)	1
පැණි දොවම් ගෙඩි	6
අඹ ගෙඩි	6
අත්තාසි ගෙඩි	1
සීනි	250
තේකොල	100
කබන් කැලි	1
පොඩි වීම් වීන්	1
දැහැන්වට්ටියක්(දුම්කොළ නැතුව)	
පිරිවමල් වට්ටියක්	
කට්ටකුම්බල් ග්‍රෑම්	200
(බුද්ධ පුජාවට ගන්නා මෙම ද්‍රව්‍ය හැසිරාත් දුරට පිරිසිදුව ගෙන ආ යුතු බව මතක්කළ යුතුව ඇත.)	
ඇල්තෙලිලිප්ප බෝ. 1බෝ:1/2ට සිඳ	
මුල්තැන් පිසීම සඳහා ගැස්වලට	රු 700/-
ආරාධනාව සඳහා:	800/-

සීනි, තේකොල, සිරිපිටි පැළ, බුලත්, සුටුක්, පුණු, දැකල සහිත දැහැන් වට්ටියක් අවශ්‍යයි.

The list of items to be brought to the special Daḷadā Pūja/Multän Pūja.

Raw rice (to make oil cakes)	5 kg
Boiled rice (to be boiled)	32 kg
500 gr. of each sorts (32) of vegetables	32
Coconuts	15
Bottles of coconut oil	4
Bottles trickle honey (honey from a palm-three)	3
Salt, ($\frac{1}{2}$ <i>saru</i>)	500 g
Turmeric	200 g
Chilli powder	500 g
Red onions (small ones)	500 g
Garlic	200 g
Coriander powder	200 g
Cumin seeds	100 g
Fenugreek (seeds)	100 g
Mustard seeds	50 g
Pepper	100 g
Sago flour	250 g
Ripen sour bananas (small bananas)	10
Banana-leaves	5
Cinnamon canes, lime, curry leaves, <i>ramppe</i> (a long hard leaf which you use in food to get it's aroma), tamarind, <i>goraka</i> paste.	
Fire wood (ca.10 kg)	1 $\frac{1}{2}$
Margarine	500 g
Bottle of bees honey	$\frac{1}{4}$
Bottle of sugar-cane honey	$\frac{1}{4}$
$\frac{1}{2}$ bottle of coconut oil (for lamps)	
Sugar	2 kg
Crystal-/ Candy-sugar (rocks)	750 g
Raw ginger	250 g
Raisins or grapes	300 g
Candy-ginger preserves	500 g
<i>Jaggory</i> (hard brown sweet made out of boiled trickle)	1
Oranges (sweet kind)	6 (<i>nos</i>)
Mangoes	6 (<i>nos</i>)
Pineapple	1 (<i>nos</i>)
Sugar	250 g
Tealeaves	100 g
Piece of soap	1
Can of washing powder for the dishes	1
Tray of betel leaves (without tobacco and with areca nuts)	
Tray of jasmine flower	
Incense (We remind you that the things to be brought to the Buddha- <i>pūjā</i> should be washed properly)	200 g
Bottle of palm-wine (before it turns into alcohol) 1 bottle boiled to half	
Gas for the cooker	800 Rs

You should bring sugar, tealeaves, milk powder, betel-leaves, areca nuts, sodium carbonate and tobacco leafs to invite the priests in the evening.

The *dānē* you make for the priest must be vegetarian.

Kongene av Kandy (Senkadagala)

Merk: Daḷadā Māligāvas nettside som vedleggets liste kommer fra skriver kongsnavnene noe ulikt meg.

Årstallene ligger også et år bak enn det som brukes i litteraturen jeg har brukt for denne oppgaven.

1. King Vimaladharmasuriya I (1592-1603)
2. King Senarat (1603-1634)
3. King Rajasimha II (1634-1686)
4. King Vimaladharmasuriya II (1686-1706)
5. King Viraparakrama Narendrasimha (1706-1738)
6. King Sri Vijaya Rajasimha (1738-1746)
7. King Kirti Sri Rajasimha (1746-1779)
8. King Rajadhi Rajasimha (1779-1797)
9. King Sri Vikrama Rajasimha (1797-1814)

(http://www.sridaladamaligawa.lk/english/tooth_relic_in3.html, 14.03.05.)

Lekmannsadministratorer ved tempelet (*diyavadana nilame*)

Hon. Kapuvatte Adikaram (1814-1824)

2. Hon. Dehigama Lokubanda (1824-1827)

3. Hon Kuda Molligoda (1827-1828)

4. Hon. Kuda Dehigama (1828-1835)

5 Hon. Mullegama Adikaram (1835-1842)

6. Hon. Dullave Adikaram (1842-1848)

7. Hon Lokubanda Dehigama (1848-1862)

8. Hon. Kudabanda Dunuvila (1862-1882)

9. Hon. Kudamudiyanse Giragama (1882-1897)

10. Hon. Seneviratna Ratvatte (1897-1901)

11. Hon. Kudabandara Nugawela(1901-1916)

12. Hon. Punchibanda Nugawela (1916-1937)

13. Hon. Tikiribanda Nugawela (1937-1947)

14. Hon. Kudabanda Nugawela (1947-1961)

15. Hon. Harris Leuke Ratvatte (1961-1964)

16. Hon. Heenbanda Udurawana (1964-1974)

17. Hon. Nissanka Parakrama Wijeyeratne (1974-1985)

18. Hon. Neranjan Priyadarshana Dullava Wijeyeratne (1985- 2005).

19. Hon. Pradeep Nilanga Dela Bandara (2005- to date)

(http://www.sridaladamaligawa.lk/english/tooth_relic_in3.html, 14.03.06.).

Ordliste

Denne ordlista er hovedsakelig basert på Gombrichs ordliste i *Precept and Practice* (1971) og Seneviratnes skrivemåter i *Rituals of the Kandyan State*. Noen forklaringer er hentet fra andre kilder i litteraturlisten, eller mine informanter. Ordlisten er gjennomgått av pāli-kyndige Vivi Hals (hjelpelærer i indologi ved Insitutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo).

<i>adukku pūjā</i> (sing.):	første- ris- <i>pūjā</i> .
<i>alut</i> (sing.):	ny.
<i>alut māligāva</i> (sing.):	'det nye tempelet', østfløyen av Daḷadā Māligāvas tempelkompleks.
<i>añjali</i> (pāli):	gestus der en plasserer håndflatene mot hverandre med fingrene oppover foran kroppen eller ansiktet, en pan-indisk gestus.
<i>anuhās</i> (sing.):	mirakel eller under.
<i>arahant</i> (pāli):	sanskrit: <i>arhat</i> , den verdige, en som har oppnådd opplysning eller oppvåkning og som etter døden ikke vil bli gjenfødt. Han oppnår det ved å følge Buddhas lære.
<i>āsala</i> (sing.):	måneden juli/august, når den største festivalen i Kandy holdes.
<i>āshirvadaya</i> (sing.):	velsignelse.
<i>aṭṭha/aṭa pirikara</i> (sing.):	munkepakke med de åtte personlige eiendelene en munk kan eie.
<i>bāra/bāre</i> (sing.):	løfte eller ed.
<i>bāra venavā</i> (sing.):	gjøre et løfte, til en guddom/Buddha, dersom gud/Buddha gir X skal man gi Y tilbake.
<i>basnāyaka nilame</i> :	lekmannsadministrator for et tempel (i Daḷadā Māligāva brukes termen <i>diyavaḍana nilame</i>).
<i>bhakti</i> (sanskrit):	religiøs tilbedelse som en buddhist kan utføre til Buddha eller en gud, en mild og rolig følelse, også en egen hengivelsesdisiplin i hinduismen.
<i>bhāvanā</i> (pāli):	sanskrit: <i>bhāvanā</i> , singalesisk: <i>bhāvanāve</i> , meditasjon, utvikling av sinnet, en av de ti gode gjerninger som gir grunnlag for religiøs belønning.
<i>bhikkhu</i> (pāli):	sanskrit: <i>bhikṣu</i> , buddhistisk munk.
<i>bhikkhunī</i> (pāli):	sanskrit: <i>bhikṣuṇī</i> , buddhistisk nonne.
<i>bodhisatta</i> (pāli):	sanskrit: <i>bodhisattva</i> , betegnelsen brukes i theravāda-buddhismen om en som er på vei til å bli en buddha.
<i>brāhmaṇa</i> (sanskrit):	hinduprest.
<i>budu rās</i> (sing.):	lysmirakel, 4/6 farget lys fra Buddha.
<i>cakkavattin</i> (pāli):	sanskrit: <i>cakravartin</i> , en 'hjuldreier', buddhistisk politisk ideal: en rettfærdig leder eller universell konge som gir fred og vekst til sine undersåtter, for eksempel Aśoka.
<i>Cūlavamsa</i> :	de tre siste delene av <i>Mahāvamsa</i> .
<i>daḷadā</i> (sing.):	tannrelikvien.
Daḷadā Māligāva:	Tannens tempel/palass.
<i>dānē/dāna</i> (sing./pāli):	sanskrit: <i>dāna</i> , gave eller sjenerøsitet, <i>dānē</i> er singalesisk form for <i>dāna</i> , efererer hovedsakelig til mat som gis til munk.

<i>dānē sālava</i> (sing.):	sal der munkene spiser mat de troende kommer med til dem. I Tannens tempel: underetasjen øst i tempelkomplekset.
<i>Dāthāvamsa</i> (pāli):	singalesisk: <i>Daḷadāvamsa</i> , Tannens krønike.
<i>daval dānē</i> (sing.):	lunsjalmisse/matofring.
<i>dēvāle/dēvālē</i> (sing.):	et (buddhistisk) gudetempel, flertall: <i>dēvāla</i> .
<i>dhamma</i> (pāli):	sanskrit: <i>dharma</i> , den buddhistiske læren.
<i>dhātu</i> (pāli):	sanskrit: <i>dhātu</i> , singalesisk: <i>dhātuva</i> , relikvie, naturelement, Buddhas levninger.
<i>Dhātuvamsa</i> (pāli):	Relikvienens krønike.
<i>diggē</i> (sing.):	langhuset.
<i>Dīghanikāya</i> (pāli):	'De lange tekstene', én av de fem delene som utgjør <i>Suttapīṭaka</i> (samtalekurven i 25 bind). 'Samtalekurven' er igjen en tredjedel av <i>Tipīṭaka</i> (de tre korgene) som utgjør det vi ofte kaller pāli-kanon.
<i>diyavaḍana nilame</i> (sing.):	lekmannsadministratoren av høyeste rang i tempelet, vannbæringsansvarlig.
<i>dukkha</i> (pāli):	sanskrit: <i>duḥkha</i> , lidelse.
<i>gāthā</i> (pāli):	pāli-vers, formular.
<i>geparāla</i> (sing.):	'offiseren som passer på huset'. Tittelen på en av de lekmannsansatte i Tannens tempel, ansvaret for hovedinngangen til hovedtempelet i første etasje.
<i>gilampasa (dānē)</i> (sing.):	kveldsalmisse/matofring, te eller fruktjuice.
<i>haṅḍun kūḍama</i> (sing.):	sandaltre-rommene, to rom vest i andre etasje (<i>uḍamāle</i>) i hovedtempelet.
<i>haskamā</i> (sing.):	naturkraft, makt.
<i>hēvisi maṅḍape</i> (sing.):	trommepaviljongen/trommeplassen.
<i>hīl dānē</i> (sing.):	frokost almisse/matofring.
<i>hita diyuṇuva</i> (sing.):	åndelig vekst, mental utvikling, utvikling av tanken.
<i>kamma</i> (pāli):	sanskrit: <i>karma</i> .
<i>kapurāla/kapurāla</i> (sing.):	prest i et gudetempel/ <i>dēvāle</i> .
<i>karaṅḍuva</i> (sing.):	relikviebeholder.
<i>kāriya karavana rāla</i> (sing):	kortversjon: <i>kāriya kōrāla</i> , 'official who gets work done', handlingsmannen i Tannens tempel, øverste administrator for de lekansatte og ritualene de utfører i tempelet (under <i>diyavaḍana nilame</i>), ansvaret for bookingen av fellesofringen <i>amutu multān</i> .
<i>kāvaḍi</i> (sing.):	dans som viser hengivelse (<i>bhakti</i>) til guden Kataragama.
<i>kili</i> (sing.):	forurensning/rituell urenhet, entall: <i>killā</i> .
<i>kiriripiḍu</i> (sing.):	rituell <i>kiribat</i> (melkerismåltid).
<i>kusala</i> (pāli):	sanskrit: <i>kuśala</i> , ingalesere sier også <i>kusal</i> , moralsk godt, ses i sammenheng med begrepet <i>pin</i> .
<i>lokika</i> (pāli):	sanskrit: <i>laukika</i> , verdslig, sfære, denne verden, mennesker og guder inkludert.
<i>lokuttara</i> (pāli):	sanskrit: <i>lokottara</i> , sfære over eller utenfor denne verden, <i>arahant</i> -tilstand.
<i>Mahāparinibbānasutta</i> :	'Den store fortellingen om den endelige oppgåen i <i>nibbāna</i> '.
<i>mahānāyaka</i> (sing.):	høyesteprest.
<i>Mahāvamsa</i> (pāli):	'Den store krøniken', Sri Lankas nasjonalkrønike, hovedprimærkilden til Sri Lankas eldre historie skrevet på pāli av munkene fra theravāda-skolen.

<i>mudun malkaḍa</i> (sing.):	stedet en har høyest respekt for, se også <i>vandanīya sthāna</i> ”Highest place of regard”.
<i>nāga</i> (pāli):	mytisk vesen. En form for halvgud eller halvdemon. Har menneskelige trekk. En overnaturlig (kobra) slange. Singalesere sier også <i>nāgayā</i> .
<i>nānumura</i> (sing.):	onsdagsseremoni, vaskeseremoni. Kalles også <i>nānumura mangalle</i> .
<i>nibbāna</i> (pāli):	sanskrit: <i>nirvāṇa</i> , frigjørelse fra gjenfødelsens hjul (<i>saṃsāra</i>), singalesere sier også ofte <i>nivan</i> .
<i>palada</i> (sing.):	innhøsting.
<i>pāli</i> :	språket den theravāda-buddhistiske kanon er skrevet på, et indo-arisk språk, betyr ’tekst’.
<i>palle māle</i> (sing.):	underetasjen, der gullbuddha og krystallbuddha er plassert.
<i>pañḍuru</i> (sing.):	pengemynter som ofres til guder eller Buddha, ofte er de pakket inn i tøystykker når de gis sammen med et løfte eller ønske (se <i>bāre</i> og <i>prārthanā</i>).
<i>pan sil</i> (sing.):	pāli: <i>pañca sīla</i> , sanskrit: <i>pañca śīla</i> , de fem forskriftene som buddhister forventes å følge daglig, resiteres i forbindelse med ofringer.
<i>pāribhogika</i> (pāli):	bruksrelikvier fra Buddha, som for eksempel hans tiggerbolle, kappe eller <i>bōdhi</i> -tre.
<i>pattānumodanā</i> (pāli):	delta i andres religiøse fortjeneste (overføring av religiøs fortjeneste).
<i>patta</i> (pāli):	sanskrit: <i>pātra</i> , tiggerbollen buddhistiske munkar bruker. Buddhas tiggerbolle er en høyt ansett relikvie.
<i>patti</i> (pāli):	overføring av religiøs fortjeneste til andre.
<i>pav</i> (sing.):	pāli: <i>apuñña</i> , dårlig <i>kamma</i> .
<i>perahāra</i> (sing.):	prosesjon, ofte en religiøs prosesjon.
<i>pin</i> (sing.):	pāli: <i>puñña</i> , sanskrit: <i>puṇya</i> , religiøs fortjeneste eller god <i>kamma</i> . Pāli-kildene nevner tre faktorer som gir religiøs fortjeneste: <i>dāna</i> (sjenerøsitet), <i>sīla</i> (god oppførsel, følge forskriftene) og <i>bhāvanā</i> (meditasjon).
<i>pinkama</i> (sing.)	en handling som gir religiøs fortjeneste (<i>pin</i>).
<i>pirit</i> (sing.):	pāli: <i>paritta</i> , ’beskyttelse’, seremoni der tekster fra pāli-kanon blir resitert for å fordrive onde krefter, beskytte eller velsigne.
<i>pirit maṇḍapē</i> (sing.):	resitasjonspaviljongen.
<i>pōya/poya</i> (sing.):	fullmånedagen, helligdag på Sri Lanka, kan også referere til ingen måne, eller halvmåne.
<i>prārthanā(va)</i> (sing.):	ønske, bønn eller religiøs aspirasjon.
<i>prātihariya</i> (sing.)	under eller mirakel, nesten det samme som <i>anugas</i> .
<i>peta</i> (pāli):	sanskrit: <i>preta</i> , singalesisk: <i>pretayā</i> , forfedreånd eller gjenferd.
<i>pīti</i> (pāli):	sanskrit: <i>prīti</i> , ’glede’.
<i>pūjā(va)</i> (sing.):	tilbedelseshandling, ofring til en gud eller til Buddha foran et kultobjekt i et tempel, for eksempel en Buddha-statue.
<i>sādhu</i> (sing./pāli):	’dydig’. Godt!’ utrop som sier: ”jeg deltar i denne <i>pinkama</i> ”.
<i>saṃsāra</i> (pāli/sanskrit):	gjenfødelsens hjul.
<i>sangha</i> (pāli):	munkefellesskapet i buddhismen, de som best forstår Buddhas lære. Kan også transkriberes: <i>sangha</i> eller <i>saṃgha</i> .
<i>sārīrika</i> (pāli):	sanskrit: <i>śārīrika/śarīra</i> . Buddhas legemlige relikvier, som hår, tenner, ben (og aske).

<i>sāsana</i> (pāli):	sanskrit: <i>śāsana</i> , læren. Buddhismen som et historisk fenomen.
<i>shaddhā</i> (pāli):	singalesisk: <i>shaddhāva</i> , sanskrit: <i>śraddhā</i> , tro, tillit og forståelse til Buddhas og disiplenes lære.
<i>sīla</i> (pāli):	sanskrit: <i>śīla</i> , forskrifter, moralsk forståelse og praksis.
<i>soḷos mahāsthāna</i> (sing.):	De 16 stedene Buddha skal ha besøkt på Sri Lanka, alle viktige pilegrimssteder, stammer fra sanskrit: <i>sthāna</i> , 'sted', <i>mahāsthāna</i> , 'høy posisjon'.
<i>stūpa</i> (sanskrit):	singalesisk: <i>dāgāba/dāgaba/dāgābe</i> , pāli: <i>thūpa</i> , stor gravhaug med relikvier, form for halvkule, omgitt av et gjerde og kronet med et spir.
<i>sutta</i> (pāli):	sanskrit: <i>sūtra</i> , klassisk buddhistisk tekst, vanligvis en preken holdt av Buddha eller en av hans personlige tilhengere.
<i>suvaṇḍa pān</i> (sing.):	parfymert vann (vann fra onsdagsseremonien).
<i>thera</i> (pāli):	hedrende form som betyr 'gammel' eller 'ærværdig', blir brukt om de eldste munkene, og deres alder regnes etter munkens ordinasjonsdato, vanligvis en munk som har vært ordinert i over ti år.
<i>theravāda</i> (pāli):	de eldstes lære, den formen for buddhisme som er på Sri Lanka.
<i>tēvāvā</i> (sing.):	handlinger, ritualer for Buddha i Daḷadā Māligāva.
<i>uḍamāle</i> (sing.):	andre etasje av hovedtempelet, etasjen der tannen huses.
<i>uddesika</i> (pāli):	Minnesmerke, påminnere om Buddha, en type relikvie, vanligvis Buddha-statuer, <i>stūpaer</i> kan settes i denne kategorien.
<i>upasampadā</i> (pāli):	høyere ordinasjonsseremoni for munkene.
<i>vāḍasiṭṭina māligāva</i> (sing.):	rommet der Buddha lever, det aller helligste, rommet der den forgylte beholderen med tannrelikvien oppbevares, rommet refereres også til som det indre palasset (<i>ātul māligāva</i>).
Val-Bōdhi:	botreet i Kandy, ved Daḷadā Māligāva og Pattini-tempelet.
<i>vam̐sa</i> (pāli):	krønike, historie, tradisjon, linje eller dynasti.
<i>vandanā(va)</i> (sing.):	tilbedelse, en tilbedelseshandling, brukes også om pilegrimsreise.
<i>vandanā (va) gamana</i> (sing.):	tilbedelsesreise, pilegrimsferd, pilegrimsreise, singalesere bruker også <i>pin gamana</i> eller <i>vandanāva yanavā</i> .
<i>vandanīya sthāna(va)</i> (sing.):	"Highest place of regard", det viktigste religiøse stedet, stammer fra sanskrit: <i>sthāna</i> , 'sted', se også <i>Mudun malkaḍa</i> .
<i>vata vandanāva</i> (sing.):	<i>vata</i> betyr 'rundt', <i>vandanāva</i> betyr 'tilbedelse' eller 'pilegrimsreise'. Pilegrimstur rundt på hele Sri Lanka der en besøker de viktigste religiøse hellige stedene
<i>vihāra</i> (pāli):	singalesisk: <i>vihāraya</i> , buddhistisk tempel, som har et kloster der en eller flere munkene bor, og i alle fall en Buddha-statue og annen religiøs kunst.
<i>yakkha</i> (pāli):	demon, feminin form: <i>yakkhinī</i> .

Litteraturliste

- Abeyssekara, Ananda (2002): *Colors of the Robe: Religion, Identity, and Difference*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Akira, Hirakawa (1995): "Stupa worship". I: *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade (red.). New York: Macmillan. Bind (vol.) 14, s. 92-96.
- Aksland, Markus (1987): *Fotavtrykket på Adam's Peak og valfarten dit*. (Hovedfagsoppgave) Institutt for Religionshistorie og kristendomskunnskap, Universitetet i Oslo.
- Aksland, Markus (1990): *The Sacred Footprint*. Oslo: Yeti Consult.
- Alver, Bente Gullveig og Ørjar Øyen (1997): *Forskningsetikk i forskerhverdag: Vurderinger og praksis*. Otta: Tano Aschehoug.
- Anderson, Benedict (1996): *Forestilte fellesskap: Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning*. Oslo: Spartacus Forlag AS. (Utk. første gang 1983).
- Barth, Fredrik (1996): *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget. (2. opplag).
- Basso, Keith H. Basso (1976): "'Wise Words' of the Western Apache: Metaphor and Semantic Theory". I: *Meaning in Anthropology*. Keith H. Basso og Henry A. Selby (red.). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bauman, Gerd (1992): "Ritual implicates Others: Rereading Durkheim in a Plural Society". I: *Understanding Rituals*. Daniel de Coppet (red.). London: Routledge.
- Bell, Catherine (1997): *Ritual, Perspectives and Dimensions*. New York og Oxford: Oxford University Press.
- Bokmålsordboka: Definisjons- og rettskrivningsordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget. 3. utgave. 2005.
- Bowie, Fiona (2006): *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing. (2. utgave)
- Brekke, Torkel (1998): "Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions". I: *Numen*, vol. 45, nr. 3, s. 287-320.
- Brekke, Torkel (1999): *The Politics of Religious Identity in South Asia in the Late Nineteenth Century*. (Avhandling i d.phil) Oxford: Wolfson College.
- Brockington, J.L. (1996): *The Sacred Thread: Hinduism in its Continuity and Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press. (Utk. Første gang 1981).
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daily News*, papirversjon, 02.08.2005, s. 13: "Mahaweli Maha Seya pinnacle exposition".
- Dewaraja, L.S. (1988): *The Kandyan Kingdom of Sri Lanka: 1707-1782*. Colombo: Lake House.

Litteraturliste

- Dhammananda, Venerable K. Sri (1991): *Daily Buddhist Devotions*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.
- The Dāthāvamsa (A history of the Tooth-relic of the Buddha)* (1925). Bimala Charan Law (red. og oversetter). Lahore: Motilal Banarsidas.
- De Silva, T. K. N. P. (1980): *Temple of The Tooth Kandy, Architecture, Sculpture, Painting*. Conservation Project of the Tooth Documentation, Colombo: Unesco Sri Lanka.
- Eck, Diana L. (1989): "The City as a Sacred Center". I: *The City as a Sacred Center: Essays on Six Asian Contexts*. Bardwell Smith og Holly Baker Reynolds (red.). Leiden: E.J. Brill.
- Eliade, Mircea (red.) (1993): *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- Eliade, Mircea (1997): *Det hellige og det profane*. Oslo: Gyldendal. (Utk. første gang 1957).
- Eriksen, Anne og Anne Stensvold (2002): *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Oslo: Pax Forlag.
- Eriksen, Thomas Hylland (1998): *Små steder, store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget. (Utk. første gang 1993).
- Esborg, Line (2005): "Feltarbeidets mange samtaleformer". I: *Kulturvitenskap i felt: Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Anders Gustavsson (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Falk, Nancy E. Auer (1995): "PŪJĀ: Buddhist Pūjā". I: *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade (red.). New York: Macmillan. Bind (vol.) 12, s. 85-86.
- Flood, Gavin (1999): *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London og New York: Cassell.
- Frydenlund, Sarah Iselin (2003): *Kataragama in a Time of National Crisis: Diversity and Exclusion in a sacred Place in Sri Lanka*. (Hovedfagsoppgave i religionshistorie) Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.
- Frydenlund, Sarah Iselin (2005): "Hør her! Du som kommer fra Norge". I: *Kulturvitenskap i felt: Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Anders Gustavsson (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Fuller, C.J. (1992): *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton og New Jersey: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford (1993): "Religion as a Cultural System". I: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press. (Utk. første gang 1973).
- Geiger, Wilhelm (1960): *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*. Heinz Bechert (red.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Litteraturliste

- Glomseth, Cecilie (2005): *Å be om et barn: Barnløshet i hindukvinnens religiøse liv*. (Hovedfagsoppgave i religionshistorie) Institutt for kulturstudier og orientalske språk: Universitetet i Oslo.
- Gombrich, Richard (1971a): *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Clarendon Press.
- Gombrich, Richard (1971b): "‘Merit Transference’ in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction between Doctrine and Practice". I: *History of Religions*, vol. 11, nr. 2, s. 203-219.
- Gombrich, Richard (1988): *Theravāda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*. London og New York: Routledge.
- Gombrich, Richard og Gananath Obeyesekere (1988): *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gunawardana R.A.L.H. (1979): *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson Arizona: The University of Arizona Press.
- Hallisey, Charles (1995): "Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism". I: *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Donald S. Lopez (red.). Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Hocart, A. M. (1931): *The Temple of the Tooth in Kandy*. Messrs. London: Luzac & Co.
- Hollup, Oddvar og Kristian Stokke (1997): *Sri Lanka: Nasjonalisme, identitet og migrasjon*. Otta: Tano Aschehoug.
- Holt, John Clifford (1982): "Pilgrimage and the Structure of Sinhalese Buddhism". I: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 5, nr. 2, s. 23-41.
- Holt, John Clifford (1991): *Buddha in the Crown: Avalokiteśvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*. New York: Oxford University Press.
- Holt, John Clifford (1996): *The Religious World of Kīrti Śrī: Buddhism, Art, and Politics in Late Medieval Sri Lanka*. New York og Oxford: Oxford University Press.
- Huber, Toni (1999): *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York og Oxford: Oxford University Press.
- Jacobsen, Knut A. (2000): *Buddhismen*. Oslo: Pax Forlag.
- Jacobsen, Knut A. og Notto R. Thelle (1999): *Hinduismen og buddhismen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Kemper, Steven (1991): *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. Ithaca: Cornell University Press.
- Keown, Damien (2004): *Oxford Dictionary of Buddhism*. New York: Oxford University Press.

- Kværne, Per og Kari Vogt (red.) (2002): *Religionsleksikon*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- LaFleur, William (1979): "Point of Departure: Comments on Religious Pilgrimage in Sri Lanka and Japan". I: *Journal of Asian Studies*, vol. XXXVIII, nr. 2, s. 271- 281.
- Law, Bimala Charan (1925): "A note on the position of the Dāthāvamsa in the history of Pāli Literature". I: *The Dāthāvamsa (A history of the Tooth-relic of the Buddha)*. Bimala Charan Law (red. og oversetter). Lahore: Motilal Banarsidas.
- Lie, Kåre A. (1992): "Innledning". I: *Buddhas samtaler: De lange tekstene Dīgha Nikāya*. Kåre A. Lie (red. og oversetter). Oslo: Solum Forlag.
- Mahā-parinibbāna-sutta* (1965): Oversatt av T. W. Rhys Davis. I: *The Sacred Books of the East*. (Vol. XI). Mak Müller (red.). Delhi, Varanasi og Patna: Motilal Banarsidass. (Utk. første gang 1881 av Oxford University Press).
- The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon* (1950): Oversatt av Wilhelm Geiger med assistanse fra Mabel Haynes Bode. Colombo: Ceylon Government Information Department. (Utk. første gang 1912).
- Makley, Charlene E. (1999): *Embodying the Sacred: Gender and Monastic Revitalization in China's Tibet*. (Doktorgradsavhandling) Department of Anthropology, University of Michigan.
- Makley, Charlene E. (2005): "The Body of a Nun: Nunhood and Gender in Contemporary Amdo". I: *Women in Tibet*. Janet Gyatso og Hanna Havnevik (red.). London: Hurst & Company.
- Malalasekera, G.P. (1967): "'Transference of Merit' in Ceylonese Buddhism". I: *Philosophy East and West*, vol. 17, nr. 1, s. 85-90.
- Martin, Dan (1992): "Crystals and Images from Bodies, Hearts and Tongues from Fire: Points of Relic Controversy from Tibetan History". I: *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, NARITA 1989*. Narita: Naritasan Shinshoji, vol. 1, s. 183-192.
- Mauss, Marcel (1995): *Gaven: Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- McCutcheon, Russell T. (1999): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London og New York: Cassell.
- McDermott, James P. (1974): "Sādhīna Jātaka: A Case Against the Transfer of Merit". I: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 94, nr. 3, s. 385-387.
- McGee, Mary (1991): "Desired Fruits: Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women". I: *Roles and Rituals of Hindu Women*. Julia Leslie (red.). Rutherford, Madison og Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.
- McGuire, Meredith B. (2002): *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning. (5.utgave.)

Litteraturliste

- Morinis, Alan (1992): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut og London: Greenwood Press.
- Nielsen, Finn Sivert (1996): *Nærmere kommer du ikke: Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Nissan, Elizabeth (1988): "Polity and Pilgrimage Centers in Sri Lanka". I: *Man*, vol. 23, nr. 2, s. 253-274.
- Obeyesekere, Gananath (1963): "The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism". I: *Journal of Asian Studies*, vol. 22, nr. 2. s. 139-153.
- Obeyesekere, Gananath (1966): "The Buddhist Pantheon in Ceylon and its Extensions". I: *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. Adrienne Sudard (red.). New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Obeyesekere, Gananath (1978): "The Fire-Walkers of Kataragama: The Rice of Bhakti Religiosity in Buddhist Sri Lanka". I: *The Journal of Asian Studies*, vol. 37, nr. 3, s. 457-476.
- Pfaffenberger, Bryan (1979): "The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System". I: *Journal of Asian Studies*, vol. XXXVIII, nr.2, s. 253-270.
- Pike, Kenneth L. (1999): "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior". I: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. Russell T. McCutcheon (red.). London og New York: Cassell. (Utgitt første gang 1967).
- Pripp, Oscar (1999): "Reflektion och etik". I: *Etnologisk fältarbete*. Kaijser, Lars og Öhlander, Magnus (red.). Lund: Studentlitteratur.
- Pruess, James B. (1976): "Merit-Seeking in Public: Buddhist Pilgrimage in Northeastern Thailand". I: *Journal of the Siam Society*, vol. 64, nr. 1, s. 169-206.
- Pruess, James B. (1992): "Sanctification Overland: The Creation of a Thai Buddhist Pilgrimage Center". I: *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Alan Morinis (red.). Westport, Connecticut og London: Greenwood Press.
- Ram, N. (2006): "The Peace Process- A 2006 Reality Check". I: *Negotiating Peace in Sri Lanka: Efforts; Failures & Lessons*. Kumar Rupesinghe (red.). Maharagama: Foundations for Co- Existence, Vol. 2, s. 405- 419.
- Ramble, Charles (1990): "How Buddhist are Buddhist Communities? The Construction of Tradition in Two Lamaist Villages". I: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 21, nr. 2, s. 185-197.
- Ratnasuriya, Vajirā (1949): "Introduction". I: *Daḷadā Sirita*. Vajirā Ratnasuriya (red.). Colombo: The Colombo Apothecaries Company.
- Roff, William (1985): "Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj". I: *Approaches to Islam in Religious Studies*. Richard C. Martin (red.). Tucson: The University of Arizona Press.

Litteraturliste

- Ryen, Anne (2002): *Det kvalitative intervjuet: Fra vitenskapsteori til feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Said, Edward W. (1994): *Orientalismen: Vestilige oppfatninger av Orienten*. Oslo: J.W. Cappelens forlag AS. (Utk. første gang 1978).
- Schober, Juliane (1997): "Buddhist Just Rule and Burmese National Culture: State Patronage of the Chinese Tooth Relic in Myanma". I: *History of Religions*, vol. 36, nr. 3, s. 218-243.
- Schopen, Gregory (1988): "On the Buddha and His Bones: The Conception of a Relic in the Inscriptions of Nāgārjunikoṇḍa". I: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 108, nr. 4, s. 527-537.
- Seneviratna, Anuradha (1987): *The Temple of the Sacred Tooth Relic. An Architectural History of the Daḷadā Māligāwa - the Symbol of Buddhist Faith and Sovereignty in Sri Lanka*. Colombo: State Engineering Corporation.
- Seneviratna, Anuradha (1990a): *Daḷadā Māligāwa: The Temple of the Sacred Tooth Relic in Kandy Sri Lanka*. Colombo: Ministry of State for Information, Government of Sri Lanka.
- Seneviratna, Anuradha (1990b): *Buddhist Rituals and Ceremonies: Temple of the Sacred Tooth Relic in Sri Lanka*. Colombo: Government Press Sri Lanka.
- Seneviratna, Anuradha (1993): *Kandy. An illustrated Survey of Ancient Monuments with Historical, Archaeological and Literary descriptions including maps of the city and its suburbs*. Colombo: Central Cultural Fund, Ministry of Cultural Affairs.
- Seneviratne, H.L. (1963): "The Āsala Perahāra in Kandy". I: *The Ceylon Journal of Historical and social Studies*, vol. 6, nr. 2, s. 169-180.
- Seneviratne, H.L. (1977): "Politics and Pageantry: Universalisation of Ritual in Sri Lanka". I: *Man*, vol 12, nr. 1, s. 65-75.
- Seneviratne, H.L. (1978): *Rituals of the Kandyan State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smedal, Olaf H. (1994): *Making Place: Houses, Lands, and Relationships among Ngadha, Central Flores*. (Doktorgradsavhandling) Institutt for museumskunnskap og antropologi, Universitetet i Oslo.
- Smith, Bardwell og Holly Baker Reynolds (1987): *The City as a Sacred Center: Essays on Six Asian Contexts*. Leiden: E.J. Brill.
- Spiro, Melford E. (1971): *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. London: Geogre Allen & Unwin.
- Stewart, Charles og Shaw, Rosalind (1994): *Syncretism/Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London og New York: Routledge.

- Strong, John S (1993): "Relics". I: *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade (red.). New York: Macmillan. Bind (vol.) 12, s. 275-282.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1973): "Buddhism and This-Worldly Activity". I: *Modern Asian Studies*, vol. 7, nr. 1, s. 1-20.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1984): *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets: A study in charisma, hagiography, sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1992): *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Tambs-Lyche, Harald (1996): "India og Sør-Asia". I: *Fjern og nær: Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Signe Howell og Marit Melhuus (red.). Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- The Island*, papirversjon, 18.07.2005, s. 2: "The DN takes office, pledges to uphold tradition of Maligawa".
- The Sunday Leader*, papirversjon, 05.06.2005, s.12: "Custodian battle hots up".
- Trainor, Kevin (1992): "When Is a Theft Not a Theft? Relic Theft and the Cult of the Buddha's Relics in Sri Lanka". I: *Numen*, vol. 39, s. 1-26.
- Trainor, Kevin (1997): *Relics, Ritual and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Theravāda tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trainor, Kevin (2004): *Buddhisme: Et illustrert oversiktsverk*. Oslo: N.V. Damm og Søn (2. opplag).
- Turner, Victor (1973): "The Center Out There: Pilgrims' Goal". I: *History of Religions*, vol 12, nr. 3, s. 191-230.
- Turner, Victor (1974): *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1979): *Process, Performance og Pilgrimage: A Study in Comparative Symbolology*. New Delhi: Concept publishing Company.
- Turner, Victor (1996): "Betwixt and Between: The liminal Period in *Rites de Passage*". I: *Sosialantropologiske grunntekster*. Thomas Hylland Eriksen (red.). Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Turner, Victor (1997). *The ritual Process, Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine De Gruyter.
- Turner, Victor og Edith Turner (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Østerud, Øyvind (1994): *Hva er nasjonalisme?* Oslo: Universitetsforlaget.

Elektroniske kilder

- Brekke, Torkel (1998b): "Sri Lankas religiøse nasjonalisme". URL: <http://www.dagbladet.no/kultur/1998/09/17/131438.html> [Lesedato 01.03.2005]
- Central Cultural Funds nettside. The Official Central Cultural Fund web site. URL: <http://www.lanka.net/ccf/> [Lesedato: 01.05.2005].
- Dalada Maligawas offisielle nettside. The Official web site of the Temple of the Sacred Tooth Relic – Sri Dalada Maligawa – Kandy. URL: <http://www.sridaladamaligawa.lk/> [Lesedato 13.11.2004].
- Daily News Online* (02.07.2005) nettversjon: "Dela Bandara new Diyawadana Nilame" URL: <http://www.dailynews.lk/2005/07/02/news02.htm> [Lesedato: 19.11.2005].
- Departement of Census and Statistics – Sri Lanka. URL: <http://www.statistics.gov.lk/index.asp>, [Lesedato: 15.10.2006].
- Ejournalist. Ubayasiri, Kasun og Linda Brady (2003): "One Temple, one Bombe and three lines of Political Narrative". Central Queensland University. URL: <http://www.ejournalism.au.com/ejournalist/kasun&linda.pdf> [Lesedato: 28.05.2006].
- Heggernes, Runa (2005): "Økonomisk vekst i Sri Lanka etter fredsavtalen". URL: <http://www.forut.no/index.php/24938-1> [Lesedato 07.10.06].
- NSD, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, Personvernombudet for forskning. URL: http://www.nsd.uib.no/personvern/melding/pvo_definisjoner.cfm [Lesedato 12.06.2005].
- Rådet for Den europeiske Union. URL: http://ue.eu.int/cms3_applications/Applications/newsRoom/related.asp?BID=73ogGRP=1088ogLANG=1ogcmsId=359 [Lesedato: 13.11.04].
- Sunday Observer* (13.10.2002) nettversjonen: "The restoration of Somawathi chetiya: Was there another Chetiya by the same name?" URL: <http://origin.sundayobserver.lk/2002/10/13/fea22.html> [Lesedato: 25.05.2006].
- UNESCO, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. URL: <http://whc.unesco.org/sites/450.htm> [Lesedato: 12.11.2004].
- Visit Sri Lanka – A Guide to Pearl of the Indian Ocean. Ancient Cities and sites of Sri Lanka. Somawathi Chethiya. URL: <http://www.angelfire.com/in4/visitsl/cities/somavathi/somawathi.htm> [Lesedato 25.05.2006].

Fotografier

- Atugoda, Lalith: Asian Historical architecture: a Photographic Survey. Sri Lanka. Tooth Relic Temple. URL: <http://www.orientalarchitecture.com> [Lesedato: 21.08.2006].

Litteraturliste

Bilder fra det aller helligste og i Daḷadā Māligāva under festivalen er tatt av Kulugammaṇa Dhammarakkitha Theras assistent.

Alle øvrige fotografier er tatt av Anette Johanson under feltarbeidet sommeren 2005.