

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta
Oddelek za slovenistiko

Greti Ličen

**Vpliv vzhodne filozofije in Jogananda v romanih *Čarovnikov*
vajenec in *Potovanje predaleč* Evalda Flisarja**

Mentorica red. prof. dr. Alojzija Zupan Sosič

Ljubljana, november 2014

Kazalo

Povzetek	3
Summary.....	4
1 Uvod	5
2 Duhovnost v literaturi.....	7
3 Vzhod - Zahod	10
3.1 Filozofija in miselnost	10
3.2 Pojmovanje boga	12
4 Zakaj Indija.....	14
5 Opredelitev pojmov vzhodne filozofije in religije	15
5.1 Hinduizem	15
5.2 Budizem.....	16
5.3 Tibetanski budizem – lamaizem.....	16
5.4 Metode	17
5.4.1 Joga in pranajama	18
5.4.2 Sanjska joga	19
5.4.3 Meditacija	19
5.4.4 Tantra.....	20
6 Učenec – učitelj	21
6.1 Opredelitev metode	21
6.2 Mojster.....	23
6.3 Učenec	26
6.3.1 Evald in Yogananda kot učenca	29
6.4 Evaldov čarovnik v vseh svojih pojavnostih	30
6.4.1 Pojavnosti Joganande v Čarovnikovem vajencu	31
6.4.2 Jogananda v Potovanju predaleč	32
6.5 Odnos med učencem in učiteljem.....	35
6.5.1 Odnos med Evaldom in Sumitro	38
7 Duhovnost v motivih ali obratno	46
7.1 Ovire	47
7.1.1 Ego.....	47
7.1.2 Dvom.....	49
7.1.3 Strah.....	49
7.2 Praznina	52
7.3 Tišina	53
7.4 Ples	54
7.5 Ubeseđovanje	55
7.6 Narava.....	57
7.6.1 Himalaja	57
7.6.2 Puščava	59
7.7 Živali.....	60
7.7.1 Konj	60
7.7.2 Pes.....	61
7.7.3 Krava	61
8 Pisateljevo pisanje	61
9 Zaključek	65
Viri in literatura	67

Povzetek

V diplomski nalogi obravnavam potopisna romana *Čarovnikov vajenec* in *Potovanje predaleč* Evalda Flisarja. Za skupno analizo sem se odločila zaradi enakih tem, motivov in likov, ki se pojavljajo v obeh delih, saj se drugi roman zdi nadaljevanje ali celo popravek prvega, v katerem se izkaže, da junak kljub mnogim pomembnim duhovnim izkustvom svojih spoznanj vseeno ni ponotranjil. Temelj subjektovih potovanj je prav duhovnost in z njo povezano nasprotje med Vzhodno in Zahodno miselnostjo, pri čemer so v ospredju motivi, kot so na eni strani meditacija, metoda učenec – učitelj, intuicija, bog, univerzalna ljubezen, na drugi pa pritisk družbe, materialnost, znanost, človekov ego in racionalni um. V analizi ugotavljam stanje, pot in cilj literarnega subjekta ter njegovo (ne)uspešnost notranje rasti, za katero si vseskozi prizadeva skozi nikoli zaključen notranji boj med lastnim egom in dušo, intuicijo. Izkaže se, da ravno zaradi nezmožnosti zaključka tega boja Evald v svojih sicer bogatih popotovanjih, ki bralcu ponujata tudi izčrpne opise pojmov Vzhodne filozofije, napreduje tako, kot si je želel, a ne toliko, kot ve, da bi lahko. Je pa ravno slednje njegova največja zmaga – spozna meje človeka kot materialnega bitja in brezmejnost njegovega duha. Pri preseganju prvih ga vztrajno zadržuje zahodnjaška miselnost, s katero je kot Evropejec očitno usodno zaznamovan in mu brani večno izkušnjo svobode, o kateri govorijo orientalske filozofije. Avtorjevo strnjeno sporočilo sovпада z nauki velikih mojstrov in ga z literarnega subjekta lahko preslikamo na vso družbo: preko celotnega dogajanja razodeva duhovno bogastvo Vzhoda, ki bi ga za popravek svoje ponavljajoče se tragične zgodovine z materialnostjo prepojen Zahod moral osvojiti tudi sam.

Ključne besede: duhovnost, vzhodna filozofija, notranje potovanje

Summary

The thesis analyses travelogue novels *The sorcerer's apprentice* (*Čarovnikov vajenec*) and *Potovanje predaleč* of Evald Flisar. They are discussed together because of the same topic, theme, motives and characters. The second novel seems to be the continuation of the first one, as it includes the same path and the same main character. The table of contents of both books is based on the concept of spirituality and the contrast between the western and the eastern philosophy. On one hand, the basic motives are represented by meditation, the disciple – master method, god, universal love, and on the other hand by the pressure of society, materialism, science, man's ego and overreasoning. This analysis establishes the condition, the way and the goal of the main character as well as the (un)successful inner growth he constantly seeks through the inner battle between his ego and soul, intuition. Because of the incapacity to end up this battle Evald satisfy his wish to grow but doesn't actually grow like he knows he could. At the end this knowledge is his real victory; he discover, on one hand, human's limits in materialistic world and, on the other hand, man's divine infinity. As an European with strong pattern of western mentality he can't overcome this limits and live in the spiritual freedom, which is well known in oriental philosophy. This thesis describes and argues about the influences of eastern philosophy and previously mentioned methods upon the western traveller and his whole personality not only in the content of novels, but also on the narrative level, because of author's profoundness and narrative wideness. Throughout the whole story, the writer reveals the spiritual richness of the East, which should be conquered also by the West to remake and to correct its own repeating tragic history.

Key words: spirituality, eastern philosophy, inner travel

1 Uvod

Že ob prvem branju romanov Evalda Flisarja *Čarovnikov vajenec* in *Potovanje predaleč* (v nadaljevanju ČV in PP) me je prevzela želja po globljem poznavanju obeh potopisov in raziskovanju ozadja, na katerih potopisa temeljita. O obeh delih je bilo napisanih že nekaj nalog, a nobena ju ne obravnava podrobneje z vidika vzhodne filozofije, kar sem prepoznala kot ključno podlago vseh tem in motivov, ki jih zgodbi zajemata.

Temelje lastne raziskave sem postavila z literaturo, ki opisuje življenja modrecev z Vzhoda, katerim se romana močno približata. Zanimanje za tovrstno obravnavo mi je poleg doživetega potopisa posebej vzbudil lik Joganande, saj sem se ob tem takoj spomnila jogijskega mojstra Paramhansa Yoganande (tudi v nadaljevanju bo zapis imena z j pomenil literarni lik, z y pa dejansko osebo), avtorja Avtobiografije jogija, ki je s svojim duhovnim razvojem mnogo pripomogel k povezovanju Vzhoda in Zahoda kot dveh nasprotnih si miselnosti. Evropsko mišljenje je namreč evropocentrično (Evropo razume kot nujno in odločilno središče, ki določa razvoj filozofije in življenja nasploh na vseh koncih sveta) in pristransko do drugačne, skrivnostne in včasih tuje duhovnosti. Poleg tega je, podobno kot Flisarjev junak, v veliki meri racionalno in zahteva argumentacijo, a v azijske filozofije, kot predlaga Švajncerjeva (2012: 15), bi morali vstopati svobodni, neobremenjeni in brez predsodkov ter nesmiselnega občutka večvrednosti, tega se moramo lotevati zbrano, tiho in vztrajno, s potrpežljivostjo in odprtostjo, kar moramo, kot dokazuje Evaldovo popotovanje, upoštevati tudi ob sledenju tem filozofijam in njihovim praksam. To nasprotje Vzhoda in Zahoda je v ospredju Flisarjevih romanov in predstavlja veliko prepreko na njegovi poti. Le-ta pa je opisana precej konkretno, junakovo notranje doživljanje povezuje z zunanjim okoljem, medtem pa predstavlja še celotno kulturo Indije, ki jo, tako kot duhovnost, mora človek sam izkusiti, ne zgolj slišati o njenih posebnostih in značilnostih.

Argumentirala bom filozofsko naravo Flisarjevih del in poskušala predstaviti dejstvo, da ne gre zgolj za literarni deli ali doživeta potopisa, marveč v sebi nosita posebno težo in svetost, primerljivo z večnimi deli, kot sta Sveto pismo ali Bhagavadgita (v nadaljevanju BG). Kot navaja avtorica knjige *Vpogled v azijsko duhovnost* in kar skuša dognati junak obravnavanih romanov ter na kar nakazujejo pisci izbrane literature, je tudi eden od ciljev mojega

raziskovanja: preseči vnaprejšnje vrednostne sodbe in premisliti, kaj so ti filozofi, misleci in modreci ter nenazadnje sam Evald Flisar hoteli razodeti in s tem razbliniti meglico skrivnosti ter pokazati, da so njihovi nauki ne le še vedno aktualni, ampak večni, brezčasni – Resnica.

2 Duhovnost v literaturi

»Duhovnost je širši pojem kot filozofija (le-ta je lahko le njen del) ter pomeni tako razumsko kot čustveno iskanje resnice in pravega življenja, oblikovanje medčloveških odnosov in predvidevanje ali gotovost, da obstaja nekaj višjega – bog, božanstvo ali višja sila. Duhovnost je tudi poskus presegati fizično navzočnost in prehajati v nova mentalna stanja; pogosto ima poglavitno veljavo pot v samega sebe in iskanje samospoznanja« (Švajncer 2012: 20).

Današnja, predvsem zahodna družba, neustavljivo polni knjižne police z raznovrstno literaturo na temo duhovnosti, od priročnikov do enciklopedij, biografij in romanov ali kratkih zgodb. Pri obravnavi Flisarjevega literarnega opusa je bilo že veliko povedanega o tem, ali gre za duhovne priročnike, potopise, filozofske romane, avtobiografske ali celo fantazijske. Tematike se med sabo seveda prepletajo, dejstvo pa je, da je vsaj v ČV in PP junakovo glavno vodilo ravno sla po duhovni rasti, avtor pa pri opisovanju te poti poskrbi za bogato filozofsko ozadje, zanimivo in napeto zgodbo ter vložke lastnih izkušenj, ki sicer niso neposredno poudarjene kot avtobiografske.

S temo duhovnosti v povezavi z literaturo in Flisarjevim ustvarjanjem se podrobneje ukvarja v svojem delu Metka Peserl. Avtorjeva romana sta seveda prosto dostopna vsakomur, kako bosta razumljena in sprejeta pa je, tako kot pri vsem leposlovju, odvisno od bralčeve interpretacije. Glede na zgodbeno in pripovedno raven pa menim, da ČV in PP ravno zaradi mnogih informacij, navidezne fabulativnosti, ironije in mnogozvrstnosti prejemata raznolike oznake: duhovni priročnik, potopis, pustolovski roman, filozofski roman, avtobiografsko delo, ljubezenski roman, nekateri ju zagovarjajo kot elitni deli, za druge sta trivialna. Kot pravi Peserlova, vsa literarna dela ne vzbujajo enakih, višjih magičnih občutij, saj je predpogoj za to sprejemnikova senzitivnost in odprtost za morebitno doživljanje duhovnega. Poleg tega sta za duhovna doživetja ob literaturi pomembna dva faktorja: sprejemnik in umetnik, ki je, če ustvarja ne le iz izkustva, ampak tudi iz sebe, podoben bogu, ki ima edini moč ustvarjati iz nič. Potemtakem je pisateljevo delo hkrati nuja in užitek, saj je podrejen nečemu, kar je višje od njega in s čimer ne more poljubno razpolagati, je hkrati služabnik in gospodar lastnih kreacij. Evaldova neustavljiva potreba po duhovnem se tako lahko primerja s Flisarjevo nujo

prevajati misli in navdihe v literarne stvaritve, o čemer nemalo govori tudi v obeh obravnavanih romanih, kar sem analizirala v poglavjih *Ubesedovanje* in *Pisateljstvo*.

Oba romana mestoma res delujeta kot duhovna priročnika, saj sta polna nasvetov, kako duhovnost živeti, ne samo iskati. Poleg praktičnih napotkov in omemb nekaterih metod nam pisatelj ponuja tudi izčrpno razlago vzhodne filozofije, ki jo z ironičnim priokusom primerja z zahodno. Opisi orientalske miselnosti potopisa preobračajo v pravo enciklopedijo Vzhoda, začinjeno s subjektivim osebnim doživljanjem celotnega, marsikateremu zahodnjaku neznanega okolja in kulture tamkajšnjega sveta. Strinjam se z avtorico *Besed o neubesedljivem* (2005: 143), da se junak ČV in PP ukvarja pretežno z aktualnimi in že rahlo klišejskimi vprašanji človekove biti, a odgovore nanje ne ponudi na pladnju, pač pa v obliki paradoksov in namigov, zaradi česar ne izzvenijo ne trivialno ne terapevtsko. Dejstvo je, da je roman ČV zelo popularen in PP pretežno označen za ljubezenskega, menim pa, da sta ti oznaki posledica ravno prej omenjene podlage sprejemnikov, ki so morda premalo duhovno razgledani oz. dovzetni za tovrstno tematiko. Popularnost romanov po mojem mnenju ironično dvigajo ravno tisti, ki jih deli parodirata – zahodnjaki, iskalci rešitve svojega življenja pri vzhodnih razsvetljencih, čeprav ne vejo točno, zakaj naj bi bili razsvetljeni in ne poznajo vsega ozadja, pomena dejanske in ne kvazi duhovnosti, ki se masovno prodaja Zahodu¹. Menim, da sta deli s filozofskega vidika izredno in božje ustvarjanje, ki pa ju hitro lahko dojemamo kot zgolj romana, literaturo za kratek čas, saj je pisatelj enako spreten tudi na pripovedni ravni in tako zadovolji bralca v celoti.

Iz diplomske naloge Maje Papič (2007: 16) si bom izposodila pojem »duhovna otopelost« in delno tudi njegovo definicijo izguba občutka za temeljne vrednote in s tem slepota za globlje ravni smisla in simbolov, ki nas umeščajo v obsežnejši bivanjski okvir. Na problem t. i. duhovne otopelosti sodobnega človeka posredno opozarja v svojih delih tudi Flisar, ki mu nasprotno razvijanje duhovnosti predstavlja bistvo in smisel človekovega zemeljskega življenja². Posledica duhovne otopelosti je tudi t. i. duhovni materializem, pri čemer se zahodni iskalci duhovnosti večinoma ukvarjajo z duhovnostjo zaradi nje same, ker je »in«, ne

¹ »Res ne vidim rad, da se danes z iskanjem samega sebe ukvarja na milijone ljudi. Ni mi všeč, da guruji vseh sort obljublajo vsakomur instantno modrost plus raj na zemlji. In kar vesel sem, da se modrost in sreča zapeljanim naivnejšem vztrajno izmikata« (Flisar 2005: 32).

² »Jaz namreč ne iščem resnice o sebi in svetu, ker je to v modi, ampak zato, ker bi drugače umrl« (Flisar 2005: 32).

ker bi to potrebo zaznali v sebi in ji zato sledili. Ljudje so lačni resnice, čeprav le redki vedo, kaj bi radi (Johnson 1994: 141) in se z duhovnostjo ukvarjajo, namesto da bi jo živeli, saj je to način življenja, ne le njegov del. Evald se večkrat zaloti na točki, ki meji na duhovni materializem tudi pri njem samem, saj včasih ni prepričan, kaj sploh počenja na svoji poti in zakaj, obenem pa se zaveda, da le kopiči materialno, predvsem pa duhovno hrano, ki se sproti kvari in predstavlja dodatno nepotrebno prtljago na poti k duhovnemu napredku (Flisar 1986: 106).

»Včasih sem prav jezna na vas Evropejce; najprej nam vsilite vaš način življenja, potem pa prihajate k nam po zdravilo za stiske, ki vam jih ta način življenja povzroča« (Flisar 2005: 32) so besede mlade Indijke, ki izražajo splošno rahlo nestrpnost Indijcev do zahodnjakov, ki lačni duhovnosti polni ega prihajajo v Indijo hlastat za razsvetljenjem, kot da jim ga je »obljubljena dežela« primorana podariti (Flisar 1986: 55). Sveto znanje te dežele taki turisti le malo razumejo in velikokrat ga tudi ne spoštujejo, zato se ni za čuditi posmehljivemu odnosu, ki ga imajo domačini do tovrstnih iskalcev³. Na dandanašnje razvrednotenje avtentičnega pomena duhovnosti, ki je spoznavanje sebe kot duhovnega bitja ter vzpostavljanje temu primernega odnosa z drugimi duhovnimi entitetami, opozarja tudi že omenjena Metka Peserl. Na določeni točki, čeprav le za trenutek, se celo sam junak znajde med žrtvami duhovnega materializma, ki ga v ČV opiše kot »hlastanje za idejami, ki bi nam pomagale živeti bolj zgoščeno in manj zapravljivo; kopičenje znanja, ki bi nam razjasnilo skrivnost eksistence in pomen življenja, obenem pa okrasilo naše duhovne prostore z dragocenim metafizičnim dekorom« (Flisar 1986: 330).

³ »Že tri stoletja prihajamo. Najprej kot trgovci in osvajalci, zadnje čase pa kot radovedneži in naivneži. Predvsem naivneži. /.../ Zbeganci vseh vrst. In vsi z velikim upanjem, da nas tukaj za malo truda in še manj denarja čaka dogodek stoletja: razsvetljenje!« (Flisar 2005: 32).

3 Vzhod - Zahod

Narava, človek, misel, duša – na vseh ravneh se vzhodni in zahodni svet razlikujeta, a venomer ohranjata nekaj skupnega – duha, ki pa ostaja samoumeven, neviden, a nujen dejavnik. Nasprotni si smeri neba in zemlje, nikoli združljivi v isti točki, a večno enosmerno povezani s Soncem, ki žarke z vzhoda prenaša na zahod, in nikoli obratno, pokrajina med njima pa se zdi neskončna in neustavljivo spreminjajoča se. O potovanju skozi njo, ki vključuje hojo, vožnjo, plazenje, letenje, boj, omahovanje in pogum v družbi mnogih, premnogih besed in neprešteti misli popotnika, iskalca, duhovnega učenca in njegovih sopotnikov, nam pripoveduje Flisarjev istoimenski junak romanov ČV in PP. Fizično potuje po Indiji in Himalaji, kot zahodnjak, prepojen z zapletenimi vzorci svoje kulture, pa je ubral pot v nasprotni smeri enosmerne ceste proti Vzhodu v upanju, da bo ob prihodu na cilj ponotranjil in ohranil preprostost tamkajšnje miselnosti. Čeprav tvegana, pot v navidez nasprotno smer vsekakor ni utopična, ampak perspektivna, saj se na njo poda z jasnimi nameni, kljub občasnim dvomom o smislu svojega početja. V tem poglavju se bom posvetila predvsem filozofskim razlikam med Vzhodom in Zahodom, ki zajemajo področje duhovnosti, saj je le-ta glavno Evaldovo gonilo, o sami njegovih poti in ovirah ter spodbudah na njej pa bom govorila v nadaljnjih poglavjih.

3.1 Filozofija in miselnost

Kot temelj, na katerem gradita vzhodna in zahodna miselnost, bom najprej opredelila pojmovanje časa obeh kultur, ki je na Vzhodu ciklično, na Zahodu pa linearno. Iz tega nasprotja izvirajo nadaljnje različne razlage istih pojmov. S časom je tesno povezan pojem reinkarnacije, ki jo Vzhod absolutno priznava, in sicer kot ponovno utelešenje iste duše, ki nosi v sebi zapis karme (zakon univerzalne kavzalnosti, ki človeka veže na bivanje v materialnem svetu). Z razvijanjem duhovnosti se človek osvobodi te kavzalnosti in napreduje na višjo bivanjsko raven, notranji duhovni svet, ki več ne vključuje zemeljskega življenja in vodi h končni odrešitvi, prebujenju, razsvetljenju – poenotenju z bogom. Zahod reinkarnacije lahko niti ne priznava, če pa jo že, jo opredeljuje kot novo priložnost materialnega bivanja, ki

ni povezano z isto dušo ali vzročno-posledičnim vzorcem. Posledično Zahod daje veliko večji pomen zunanjemu svetu in materialni naravi človeka, ki sta nam na voljo v času našega življenja na Zemlji in ju moramo zato čim bolj izkoristiti sebi v prid. Poudarja teorijo, dialektično in diskurzivno deduktivno sklepanje, razvija področje znanosti in tehnologije. Tudi če priznava globljo naravo človeka, je to le kot dodatek in sredstvo za boljše družbeno življenje in jo je treba razvijati zgolj intimno in sakralno (Peserl 2005), saj sicer hitro pridobiš oznako čudak/norec/sanjač. Za vzhodnjaško miselnost so stvari, kot so meditacija, notranje vizije, trans, *samadi*, zapuščanje telesa in potovanje po višjih in finejših svetovih nekaj povsem normalnega in dostopni tistim, ki se za to usposobijo, na Zahodu pa vse to bolj ali manj velja za mistiko in sanjaštvo, tisti, ki se s tem ukvarjajo, pa za duševno prizadete, saj nima priznanega mesta v znanosti (Johnson 1994: 293), kraljici Zahoda.

Indijski pristop je subjektivni poskus iskanja ultimativno objektivnega (Peserl 2005: 35), dualnost, na kateri zahodnjaška miselnost temelji, saj ločuje med dobrim in zlim, lepim in grdím itd., po vzhodnjaški filozofiji izvira iz človekovega ega in je le del enosti, torej na višji, nematerialni ravni, sploh ne obstaja⁴. Vzhod daje primarno vlogo intuitivnemu vpogledu in introspekciji, ki pa sta v tesni povezavi z razumom, nasprotno Zahod slepo sledi zgolj razumu. Vedsko znanje, na katerem temelji vzhodna filozofija, ni rezultat človekovih raziskav, ker je naše telo a priori nepopolno, ker smo kot materialna bitja v materialnem svetu nepopolni – delamo napake, smo pod vplivom iluzije, nagnjeni k varanju in omejeni s čutili, popolno znanje je potemtakem le tisto, ki sestopa od boga po »verigi« razsvetljenih duhovnih učiteljev, ki niso pogojeni z materialnostjo (Peserl 2005: 35).

Na tem mestu ne želim razpravljati o tem, katera miselnost je »prava« ali boljša, ampak zgolj predstaviti njuna nasprotja, s katerimi se spopada popotnik v ČV in PP. Splošno znano je, da nobena stvar, ki pelje v skrajnost, ni optimalna, in tu imamo tako na Zahodu kot Vzhodu nekaj skrajnosti, ki tako ali drugače peljejo v zablode – ali materialne ali duhovne. Idealno za uresničitev človekovega življenjskega smisla naj bi bilo delovanje, ki povezuje obe filozofiji, kar učijo tudi Mojstri, kar je že nekaj sodobnejših azijskih mislecev skušalo narediti, med njimi tudi sam Paramhansa Yogananda, ki v svoji Avtobiografiji (2003: 103) piše o tem, da je njegov učitelj Sri Yukteswar svetoval svojim učencem, naj bodo živa povezava med

⁴ »V univerzalnem procesu nastajanja ni razlike med življenjem in umiranjem. /.../ V dejanjih ni razlike med dobrim in slabim; razliko je ustvaril duh in zaradi teh razlik trpi« (Flisar 1986: 122).

zahodnimi in vzhodnimi vrtilinami, pri čemer je on sam zunanje deloval kot vodilni zahodnjak, notranje oz. duhovno pa vzhodnjak, poleg tega je tudi cenil napredek Zahoda in ga obenem povezoval z vzhodnimi religijskimi ideali.

3.2 Poimovanje boga

Preden sem začela iskati gradivo za to podpoglavje po svojih zapiskih iz virov, sem definicijo boga poiskala v SSKJ, ob čemer sem bila presenečena, kako zelo zahodnjaška je, saj sem pričakovala vseeno splošnejšo definicijo tega pojma. SSKJ torej ob besedi bog navaja sledeče: »v enoboštvu *nadnaravno bitje, ki je ustvarilo svet in ki posega v njegov razvoj*; v mnogoboštvu *vsako od človeku nadrejenih bitij*«. Zahod pojmuje boga točno tako – popolnoma ločeno od človeka in nadrejeno, nekaj, kar je za človeka nedosegljivo in tudi nepojmljivo, saj se popolnoma razlikuje od njegove materialne narave. Najbližje bogu je človekova duša, ki po smrti prejme nagrado ali kazen, odvisno od načina našega življenja, še vedno pa ostaja ločena od boga in podrejena. Celotna Zahodna teorija je povezana z linearnim dojetjem časa, po katerem je Bog nekoč ustvaril svet in človeka in ostal od njega ločen ter mu potemtakem podaril laboratorij za svoje poizkuse in razvijanje znanosti, kjer skuša človek dokazati prav Boga, torej svojega stvaritelja. Zahod potemtakem išče znanstveni dokaz samega sebe in nečesa, kar je izven dosega vsega, kar ima. Menim, da je tovrstno delovanje mnogo bolj utopično kot t. i. iskanje samega sebe na vzhodnjaški način, kjer človek razvija predvsem svojo intuitivno raven, preko katere lahko dejansko napreduje k bogu, ne le do dokaza o njegovem obstoju. Za Vzhod je čas ciklični, zato si človek prizadeva vrniti se k svoji božanski naravi, iz katere je nastal v svoji fizični obliki. Prizadeva si zlit se z bogom, saj sta eno, nikoli dejansko ločena, razmejena sta zaradi človekove materialne narave in tega, ki človeka zaslužni in vrti v začaranem krogu ponovnih rojstev v svetu *samsare*. To ločenost intenzivno čuti tudi Evald in jo v svojih razmišljanjih na poti večkrat izrazi⁵.

Na Vzhodu kljub številnim ikonam raznih bogov boga ne pojmujejo kot neko fizično bitje, ampak je to oblika energije, višja zavest, razsvetljenje, ne bitje, ki bi ga po smrti srečali in prejeli njegovo kazn ali nagrado, kot ga pojmuje Zahod. Je stanje, ki ga človek lahko z

⁵ »Hrepenel sem po nerazdvojenosti, po občutju enosti s sabo in s svojo izkušnjo in svetom« (Flisar 1986: 30).

določenimi metodami doseže v času svojega bivanja na Zemlji. Bog je po nauku Mojstrov, ki ga poznajo na Vzhodu in ga bom v enem od poglavij podrobneje obravnavala, »dinamična življenjska sila vsega živega, je brezoseben, univerzalen, vseobsežen, vseprisoten in vseohranjujoč, on je življenje, popoln obstoj, pozitivna energija, v kateri se v največji meri odražajo ljubezen, modrost in moč« (Johnson 1994: 205). Podobno je tudi Joganandovo pojmovanje boga v ČV (1986: 234), saj pravi, da je vseeno, kako si boga predstavljamo, pomembno je, da smo ga pripravljene sprejeti in za to tudi nekaj narediti, ta trenutek.

Močno se razlikuje tudi sam odnos do boga, saj gre pri vzhodnjakih za odnos do samega sebe, pri zahodnjakih pa za odnos do nekoga drugega in je poln strahospoštovanja, kot Flisar v PP razlaga Indijki Sumitri: hindujci verujejo, da je vse, kar obstaja, iz iste snovi kot univerzalno Bitje in zato za hindujca cilj duhovne poti ne more biti drugo, kot uresničenje svoje enosti z bogom, za kristjana pa je cilj radikalno drugačen, saj mora vzpostaviti odnos oz. pravilno razmerje z bogom. Tako krščanski Bog ni v nobenem pogledu identičen s tistim, čemur kristjani pravimo duša, ker pri nas ne velja *Ti to si* [enak sklop besed najdemo v *Poti Mojstrov* »Ti si to«, ki pomeni, da smo vsi enaki in tvorimo božansko bistvo (Johnson 1994: 320)], ampak *Ti to nisi* (Flisar 2005: 114). Podobne odgovore na vprašanje kdo ali kaj je bog ponuja tudi avtor knjige *Pot Mojstrov* (1994: 198), ki prizna, da si je človek skozi zgodovino vedno rad izmišljal bogove po svoji podobi, in pravi, da je lahko imeti mnogo bogov, ko nimaš ničesar drugega, Evald pa enega od pogovorov s Sumitro o tem, da je grozno, če je človek brez boga, zaključil, da je še bolj grozno to, da ne veš, kdo si (Flisar, 2005:77), kar lahko povežemo v dejstvo, da častiti boga ali bogove največkrat ni povezano z duhovno razvitostjo človeka. Najprej mora spoznati sebe in preko sebe lahko spozna boga, kar je tudi Evaldova pot in njen cilj.

»Ti, o Bog, si nas naredil po svoji podobi in človeško srce bo nemirno, dokler se ne odpočije v Tebi« so besede sv. Avguščina, za katere bi lahko rekli, da jih je upošteval tudi Flisarjev junak, ki se je odločil (po)iskati boga in si s tem sploh dokazati njegov obstoj, saj o slednjem v obeh romanih v nekaj kratkih trenutkih šibkosti celo podvomi. Glede na izbiro načina tovrstnega iskanja pa mu je bila vsekakor najbolj blizu vzhodnjaška miselnost, ki trdi, da obstaja metoda, s pomočjo katere lahko človek spozna in doseže boga, to je t. i. pot mojstrov ali metoda učenec – učitelj, saj naj bi nam edino Mojstri lahko razodeli božjo naravo, ker

njihove modrosti niso zgolj domneve, ampak temeljijo na dobesednih spoznanjih (Johnson 1994:192).

4 Zakaj Indija

»O, Indija! Večno vabljiva ljubica, dobrikava in čarobna. Hkrati pa kruta, ravnodušna in prevarantska. Mati, sestra, prijateljica in kurba. Neskončno platno, na katerem je tisoč norih slikarjev pustilo sledove najhujših halucinacij« (Flisar 2005: 14).

Indija je ob Kitajski edina svetovna civilizacija, ki kljub številnim napadom tujih plemen in narodov ni nikoli propadla in v zadnjih 5000 letih ni dopustila korenitejših sprememb kulture, običajev in spoštovanja do starodavne (vedske) religije in umetnosti (Peserl 2005). To seveda ni edini razlog za njeno poglobljeno obravnavo, vseeno pa nam to pove, da ta kultura očitno sledi nečemu, kar jo ohranja večno. Njeno preživetje ni zgolj slučajno, je logična posledica vdanosti večnim resnicam, ki jih ponujajo njeni največji možje.

Za razliko od Babiloncev ali Egipčanov Indije čas ni pogoltnil, kar dokazuje, da neka dežela očitno ne (pre)živi od materialnih dosežkov, ampak od njenih velikih ljudi, za katere Indija poskrbi, da širijo svojo modrost vsaki generaciji (Yogananda 2003: 241). Glede na nenehne spremembe, številne vojne, verske, politične, kulturne, nacionalistične in tudi osebne boje, ki jih že stoletja bije zahodni svet, se ni za čuditi, da zahodni človek, ki hrepeni po notranjem miru in spoznanju resnice, ki bi ga osvobodila kroga ponavljajoče se tako individualne kot svetovne zgodovine, vidi možno pot k odrešitvi na Vzhodu, konkretnije v Indiji. Kot sem že uvodoma navedla, je zlo produkt človeka, ki pa je po svoji primarni naravi božanski. Da je na Zahodu očitno prevladala človekova materialna narava, na Vzhodu pa duh, ni potrebno posebej poudarjati, saj o tem pričajo tako zgodovinska dejstva kot sama filozofija⁶. Poleg tega je na zahodu prevladala znanost, v kateri bog ni dokazljiv in zato tudi ni pojem, ki bi mu človek namenil pozornost. Evald v PP pravi, da pri nas ni več kabla, s katerim bi se vklopili v

⁶ »Na nekatere evropske duše, posebej tiste, ki se v domačem okolju oklepajo razumnih razlag sveta, deluje Indija kot takojšnja ali postopna okužba možganov, ki se pod vplivom neznanega virusa začenjajo naglo mehčati in se precejati skozi nekakšno sito v tiste spodnje predele, kjer domujejo sanje. Iz njih – in vanje kapljajoče substance resničnosti – se počasi nameša barva, ki ves zunanji svet plast za plastjo prekrije z odtenki notranjega« (Flisar 2005: 24).

božjo energijo; znanost ga ni mogla dokazati, pa je prenehal obstajati, ker vedno znanost izloča iz kroga veljavnosti vse, česar ne more dokazati (Flisar 2005: 75, 126).

Evalda je Zahod oz. »krščanski teološki model« razočaral, ne zdi se mu dovolj praktičen in mu ne ponuja dovolj možnosti za uresničitev cilja, bližji mu je hinduizem, zato tudi Indija in vzhodno dojemanje sveta. O svoji povezanosti z vzhodno filozofijo razlaga že na začetku ČV, ko pove, da išče »celovitost, občutek enosti s sabo in svojo izkušnjo sveta«, ki se mu je že v mladih letih razodela v občutju, da je on sam »del kozmičnega plesa energije, da je veselje, preteklost, prihodnost, vse«, in slutnji možnosti »nevklenjenega življenja in notranje svobode«.

5 Opredelitev pojmov vzhodne filozofije in religije

5.1 Hinduizem

Hinduizem je najstarejše verstvo sveta s skorajšnjim monopolom v Indiji. V grobem priznava eno Resnico, ki jo lahko imenujemo tudi bog, ne gre za religijo, ki bi druge vere izključevala, sledi namreč naukom starodavnih svetih spisov Ved in ponuja načine, preko katerih se človek zlije z bogom. Posamezne metode, ki jih uporabi glavni junak obeh Flisarjevih romanov, bom še obravnavala posebej.

V simbolnem smislu gre za mnogoboštvo, pri čemer so podobe različnih bogov samo variacije enosti. Pomemben dejavnik hinduizma je reinkarnacija, katere se človek preko duhovnosti osvobodi in tako napreduje na poti k enosti. Osnova verovanja je *dharm*a, tj. naravni in moralni zakon ali pot, ki zagotavlja družbeno harmonijo in naravno življenje, ter *karma*, tj. usoda, ki je rezultat naših preteklih in sedanjih dejanj (Borštner 2006: 15). Eno od hinduističnih načel je tudi »gledati in videti tisto, za kar nimamo besed« (Borštner 2006: 15), ki se ga neposredno dotakne tudi Flisar v obeh obravnavanih romanih, saj večkrat opozori na

nezadostnost ali celo odvečnost besed za opis in samo doživljanje duhovnih izkušenj⁷, o čemer pišem v poglavju Ubesedovanje.

5.2 Budizem

Začetnik moralnih temeljev budizma je bil Gautama Budha, ki je živel v 6. st. pr. n. št. na severu Indije. V času svojega življenja naj bi doživel razsvetljenje, in sicer zgolj preko metode meditacije in »pravilnega« delovanja, nikoli se ni proglasil za boga ali kakorkoli vzvišene ga.

Danes so najbolj razširjene tri skupine budističnega verovanja: theravada, mahajana in hindujsko-tantrični budizem ali lamaizem, ki mu bom v nadaljevanju posvetila še nekaj besed, saj je pomemben faktor na Evaldovem potovanju. V Indiji se je v koraku s hinduizmom najbolj razvil v času okoli 250 let po Budhovi smrti, a je končno izgubil boj s hinduizmom, ker naj bi bil »predaleč od ljudi« (Borštner 2006: 24). Splošno načelo budizma je: človek je rojen z željami, zaradi katerih hlasta po užitkih in ga le-to vodi v okove, nesreče, zlo, sledi kazni – zlo, rešitev je duhovno prebujenje (Borštner 2006).

5.3 Tibetanski budizem – lamaizem

Lamaizem prevladuje v Tibetu, Ladhaku, S Indija, kjer Evald preživi del svojega potovanja, z njim pa je tesno povezan tantrizem. Na Z o slednjem poznamo številne zgrešene predstave zaradi zahodnjaškega seksizma, iskanja tehnik spolnosti, ki omogočajo božanske užitke.

Tantrizem je nastal v okviru bhaktizma, spraševal pa se je tudi o spolnosti – zakaj ima pri tem ženska tolikšno premoč. Odgovor so posledično iskali s pomočjo raznih spolnih praks; dognali so, da ima ženska božansko moč (nadaljevanje vrste), zato se moški, ki ne razvija

⁷ »Nekoč sem videl japonski nemi film, v katerem je režiser z orkestracijo vizualnih podrobnosti ustvaril napetost, ki je proti koncu postala neznosna. Preplaval me je strah, da bo kateri od igralcev kaj rekel; da bo naenkrat odprl usta in vse pokvaril. Takrat se mi je zazdelo, da so besede kamni, s katerimi lomimo okno sveta in ga spreminjamo v neprosojen zaslon. Vsaka beseda, tudi najbolj iskrena, je že majhna laž, prevod občutka v misel in z mislijo v približnost« (Flisar 1986: 396).

duhovnosti, nikoli ne more temu zoperstaviti. Cilj tantré je, da se osvobodimo spolnih fantazij, preden se predamo bogu oz. da sploh postanemo dojemljivi za božanske resnice. Borštner (2006: 51) pravi, da lamaserije niso z duhovnostjo nabiti kraji, ampak mesta, kjer prebivalci živijo svoje skromno življenje: otroci se učijo, lame preživijo leta v azilu zato, da razbremenijo družino, se poročajo ... Dodaja, da zahodnjakom ne morejo pomagati iz težav, saj so le-te posledica pomanjkljive etike, naše družbe odmetavanja vrednot, nenaravnega materializma, prevlade razuma in zanemarjanja intuicije, oni posedujejo rešitve zase, ne za nas, ki želimo zgolj pobegniti in uživati, imajo močno in trdno voljo brez potuhe, zgolj preživetje v danih pogojih, med njimi pa so seveda tudi duhovno razvitejši modreci.

O vsem tem precej podrobno, napeto, hkrati navdušeno in negotovo pripoveduje tudi Flisarjev junak, ko spoznava naravo lamaserije, v kateri preživi nekaj časa. Vseeno pa Evald v tem kraju prav zaradi svojevrstnih obredov, strogih pravil in reda, v katerem mu je odvzeta vsa avtoriteta, vidi možno rešitev zase: »Začutil sem olajšanje. V odvisnosti od volje, ki je bila nevprašljivo večja od moje, sem zaslutil svobodo, ki je bila udobno uokvirjena. Zreducirane možnosti so pomenile, da se mi o osnovnih stvareh ni bilo treba več odločati. /.../ Breme absolutne svobode je pretežko in prenevamo za duha, ki se ni dvignil nad raven samsare (sveta iluzij). [Le-ta] potrebuje oporo, gotovost, red; nekaj, čemur se lahko zaupa« (Flisar 1986: 287).

5.4 Metode

Opredelila bom metode, povezane z zgoraj omenjenimi verami in preko katerih skuša Evald doseči duhovni cilj svoje poti, ki je enost – poenotenje z bogom oz. samim seboj. Na nekaterih področjih se znajde kot čisti novinec, druga so mu že znana, v vsa se poda z velikim navdušenjem in upanjem, ki pa ga zaradi nestrpnosti prej ali slej izgubi. Metode mu svetuje in v osnovi predstavi t. i. čarovnik Jogananda v ČV, v PP pa svojo prakso nadgrajuje s pomočjo Sumitre. Mojstri opozarjajo, da so tovrstne metode le del oz. pripomoček na duhovni poti (v ČV jih Jogananda primerja z berglo bolnika), ki pripomorejo k hitrejšemu in učinkovitejšemu napredovanju, ne smemo se jih slepo okleniti in na določeni stopnji jih moramo celo opustiti, kar pa čarovnikov vajenec stori vedno prehitro, saj pri tem ni vztrajen, predvsem pa je neučakan.

Vse metode v prvi vrsti zahtevajo potrpežljivost in pozornost, vključujejo tako telo kot duha, torej človeka v celoti, saj sta za duhovni napredek po azijski miselnosti pomembna tako fizično telo kot človekova subtilnejša narava, oboje moramo pravilno negovati in ohranjati v čistosti, da lahko delujeta in sodelujeta skladno in s tem uspešno. Same metode in tudi izkušnje so lahko precej različne, rezultati pa so isti: do cilja nas privede samo taka metoda, ki vključuje popolno koncentracijo, odtegne človeka iz čutnega sveta, da se osredotoči na svojo notranjost – osredotočena pozornost je ključ do vrat modrosti, resnice in duhovnosti (Johnson 1994: 134), cilj pa je ustvariti prostor, »po katerem se lahko razlije svetloba ljubezni in odpuščanja« (Flisar 1986: 235).

5.4.1 Joga in pranajama

Joga in pranajama sta neločljivo povezani: gre za telesne položaje (*asane*) in z njimi povezano tehniko dihanja. Starodavni jogiji so odkrili, da je skrivnost kozmične zavesti tesno povezana z obvladovanjem dihanja. Življenjsko silo, ki jo običajno porabimo za vzdrževanje srčnega utripa, moramo z metodo umirjanja in utišanja nenehne potrebe po dihanju osvoboditi za višje aktivnosti (Yogananda 2003: 197). Ob rednem izvajanju ustvarita potrebno razdaljo med človekovim bistvom in njegovim egom, da doseže stanje nadzavesti, ki pa ga ohranja vselej v življenju, ne samo v času posameznih vaj. Namen joge je, kot meni Evald v ČV (1986: 246), da ga odreši strahu pred čustvi, ki so njegovo življenje. Za tako jogijsko stanje si prizadeva tudi Yogananda (2003: 95), pri čemer se zaveda, da mora jogi vstopiti in ostati v nadzavestnem stanju ne glede na številne motnje, ki so vedno prisotne v tem svetu.

Joga poleg vadbe vključuje tudi moralne zapovedi in dolžnosti, zahteva tako prožnost telesa kot čistost duha, kar ohranja človeka mladostnega in zdravega. Pravi jogiji (tisti, ki živijo skladno z vsemi zapovedmi joge – redne telesne in dihalne vaje, zdrava prehrana in moralna čistost) so živ dokaz takih rezultatov, opise starcev z mladostnim videzom in energijo ter nadnaravno močjo najdemo tako v Flisarjevih romanih kot nekaj dodatni literaturi⁸.

⁸ »Njegovo [Joganandovo] suho telo je izžarevalo moč, ki se mi je zdela za starca presenetljiva, čeprav moč ni prava beseda, saj je šlo bolj za lahkotnost in telesno ubranost« (Flisar 1986: 20). Pove tudi, da po telesu in duhu je bil v primerjavi z Joganando starec on, čeprav je bil jogi dvakrat starejši (Flisar 1986: 100).

5.4.2 Sanjska joga

Joganada je Evaldu svetoval tudi sanjsko jogo, ker je večkrat imel t. i. preroške sanje, ki se od drugih sanj razlikujejo po izredni doživetosti in intenzivnosti, le-teh se spominjamo, kot bi jih dejansko živeli in se v bližnji prihodnosti tudi uresničijo. Z jogo sanj jih lahko nadziramo, vodimo in uresničimo na način, da nam bodo koristile kot pripomoček na duhovni poti (Flisar 1986: 137). Ob enih od takih sanj Evald opisuje občutek nadzora nad njimi in se s tem čuti ne le ustvarjalec, pač pa tudi urednik svoje življenjske zgodbe. Zdi se mu, da je preteklost popolnoma popravljiva, saj so pomeni dogodkov odvisni le od interpretacije, ki mu jo vsiljuje ego (Flisar 1986: 239).

Spanje je v jogi pomembno stanje, ker omogoči razvoj notranjemu bitju in je fizična zavest zastrta, aktivni um je namreč usmerjen proti zunanjim stvarim, zato ni tako dovzeten za notranje. Končni cilj take joge je preobrazba spanja iz stanja napol nezavednosti v stanje jogijskega počitka, v katerem se človek zaveda enako kot v budnem stanju (Aurobindo 2007: 12). Gre za zavestno vstopanje in delovanje v notranjih svetovih bivanja. Zavedanje med spanjem, tako kot tudi v budnem stanju, zahteva nenehno prizadevanje in disciplino ter čas, veliko časa, brez truda ne gre, ker takojšnjih učinkov ni (Aurobindo 2007: 30). Naj ponovno opozorim, da tako kot pri ostalih metodah, Evald želi takojšnje rezultate in je zato pri vseh največkrat neuspešen. Bolj kot zaradi prakse mu sanjska joga uspeva zaradi njegove sposobnosti preroških sanj, ki mu tudi v PP prinesejo odgovor na to, kako naj zmaga v boju s samim seboj (Flisar 2005: 125).

5.4.3 Meditacija

Poznamo več različnih tehnik meditacije, bistvo vseh pa je ohranjanje pozornosti oz. t. i. stanja nemisli. V ČV je sinonim za meditacijo »plavanje s tokom«, kar pomeni biti pozoren zgolj na trenutek in predan oz. v harmoniji s tokom (Flisar 1986: 217). »Tukaj in zdaj je edini prostor, v katerem si živ« (Flisar 1986: 326) in k temu prostoru vodi meditacija.

Velikokrat je meditacija povezana z *mantra*, to je beseda ali stavek, ki sicer nima nujno globljega pomena, ponavljanje le-te pa nam pomaga ohranjati koncentracijo in ovreči vse ostale misli, duh si s tem odpočije, se poglobi in poveže s čisto, božjo zavestjo, svojo podlago (Flisar 1986: 220). Jogananda je Evaldu v ta namen podaril »tajno besedo«, kar običajno stori *guru* ob učenčevi iniciaciji. Tako Flisar kot na primer Yogananda, Svami Rama in nekaj drugih avtorjev ob razlaganju meditacije omenjajo besedo oz. zvok *aum* ali *om*, ki se pojavi v globoki meditaciji in velja za primarni, edini zvok, ki nas neposredno poveže z božanskostjo.

Podoben pripomoček za to, da se koncentracija ne prevesi v sanjarjenje, je v jogi *asana*, saj moramo biti pozorni na položaj telesa in dihanje. Slednje je pomemben dejavnik tudi pri meditaciji, kot pravi Evald: »brez kontrole dihanja ni miru, brez njega ni koncentracije, brez nje ni globine, brez globine ni meditacije, brez nje ni zavesti, da je vse prav in je vsaka situacija razrešljiva« (Flisar 1986: 316), do česar vodijo vse metode oz. duhovnost nasploh.

5.4.4 Tantra

V obeh Flisarjevih romanih predstavlja tantra glavno metodo, saj Evalda spremlja tako rekoč vseskozi. Tudi sam Jogananda ugotovi, da je zanj najprimernejša⁹. Tantra vodi do odrešitve ali duhovne svobode skozi »hudičevu kopek«; tantrik se sooči z vsemi vidiki *maje* in lastnega ega ter preko tega napreduje k *nirvani*. Spodbuja predajanje telesnim užitek in zadovoljevanje materialnih želja, saj zanikanje le-teh ne pomeni osvoboditve, ampak le novo suženjstvo. Ukvarja se s tem, kar človek je, ne, kakšen naj bi bil. Tantra ne priznava dualnosti in ruši moralne pregrade v družbi, s tem ko sprejema vse in ne obsoja ničesar, negativne energije le transformira in s tem izniči tudi moč zla, ki jo to pridobiva le kot nasprotje dobrega, če pa mu nasprotni pol odvezamo, njegova moč izpuhti (Osho 1993)¹⁰.

⁹ »Zdaj vidim, da se ni zmotil, ko je rekel, da me bo odrešila samo tantra in da pelje zame najkrajša pot do svobode skozi poudarjeno telesnost in ritualizirani seks« (Flisar 1986: 134).

¹⁰ »Telo je izdajalski prijatelj. Dajte mu to, kar mu pripada, nič več. /.../ Bolečina in užitek sta prehodna, prenašajte vse dualnosti z mirom, istočasno pa poskušajte odstraniti njihov prijem« (Yogananda 2003: 103).

Hkrati je to kratka, strma in zelo nevarna pot psihološke preobrazbe, ki jo je kljub skeptičnosti zaradi okultističnih dodatkov Evald pripravljen sprejeti. To, da je kratka in strma, mu odgovarja, saj je kot iskalec Resnice zelo nestrpen, ker pa je tudi nevarna, je zanj še toliko bolj tvegana. Zaradi svojih postopkov osvobajanja in uničevanja tega si jo veliko njenih zagovornikov razlaga narobe in prakticira iz napačnih razlogov, saj ne gre za golo predajanje užitkom, kar človeka vodi v še večjo blodnjo in prevaro, ampak za transformacijo skozi le-te¹¹.

Tantrik je gospodar trenutka, ki zna živeti sebi v korist, zaveda se, da sta zvitost in prožnost učinkovitejša od grobe sile in trdote (Flisar 1986: 317). To metodo Evaldu Jogananda polaga na srce tudi ob slovesu, ko se Evald boji, da bo ob vrnitvi na Zahod izgubil vse spoznanje, ki se mu je tekom potovanja razodelo: »Potreboval boš pomoč /.../ svoje ljubice tantre; edine, ki te ne bo nikoli izdala. /.../ Tantra te bo iztirila, vrgla te bo s tračnic iluzornega železniškega omrežja, po katerem tovariš življenje. /.../ Učinkuje samo, če nanjo pozabiš« (Flisar 1986: 454). Evald je spoznal, da je tantra ples, kar pomeni dojemati življenje kot ples, to pa se v PP razvije v pomemben motiv. Eden važnih faktorjev v tantri je še spolnost in odnos med moškim in žensko, ki ga bom obravnavala posebej, saj prežema celoten roman PP in del ČV, ko se Evald nahaja v lamaseriji, in je za junaka ključnega pomena.

6 Učenec – učitelj

6.1 Opredelitev metode

Vzhodna filozofija uči, da na duhovni poti nujno potrebujemo duhovnega vodjo, Mojstra, učitelja, saj lahko le tako resnično napredujemo, sicer se hitro izgubimo, obupamo ali celo vračamo. Brez vodje je tudi Flisarjev junak izgubljen; dokler ga njegov spremljevalec vodi, pa naj bo to *guru* Joganada ali Sumitra ali mimoidoči zahodnjak ali Tibečanec ali deklica Dolma,

¹¹ »Bistvo tantre je tajno znanje, ki je dostopno samo izbrancem. /.../ [Le-to] se skriva med vrsticami« (Flisar 1986: 300).

napreduje tako fizično kot duhovno, ko pa ga le-ta za določen čas zapusti, ne ve, kam naj gre¹² in napadejo ga dvomi v lastno početje, o katerih bom pisala še v poglavju *Ovire*.

Mojster nam pomaga obuditi spečo kvaliteto božanskosti, ki jo vsak človek nosi v sebi, pri tem pa ne želi, da nekaj verjamemo ali da mu zaupamo na besedo, ponuja nam določeno metodo, s katero si lahko dokažemo – ne z občutenji, temveč na lastne oči in ušesa, saj obstaja znanstvena duhovna pot, po kateri človek lahko stopa z odprtimi očmi in gotovim korakom (Johnson 1994: 159). Mojster nam to pot pokaže in tudi pomaga hoditi ter napredovati po njej, ob tem pa redko zapoveduje, le svetuje, ne vsiljuje svoje volje, ampak učencu prepusti njegovo svobodno voljo. Enak odnos sta imela tudi Jogananda v *ČV* in Sumitra v *PP* do Evalda. Če vse predamo Mojstru, vse dobimo (Johnson 1994: 172), to pa je Evaldu manjkalo – popolna predaja in zaupanje. Seveda mora biti posameznik za to pripravljen, in ko je, se Mojster pojavi, metoda namreč ni zaradi vodenja nič enostavnejša, ampak celo težja. Za njo se je odločil tudi Evald in očitno je bil pripravljen, saj se mu je njegov Mojster Jogananda sam razodel, čeprav ga je sprva iskal. Glede na junakova vprašanja o človekovi notranji naravi in obstoju boga pa je gotovo vedel, da bo edini in pravi odgovor lahko našel samo pri Mojstru in ne v mnogi že prebrani literaturi, saj Mojster ne govori o domnevah, ampak spoznanjih, ki temeljijo na lastnih izkustvih. V *Poti Mojstrov* avtor opozarja, kako iskalci velikokrat prebirajo *BG* in druge knjige, kar počne tudi naš junak, in si mislijo, da so s tem že na *Poti* k cilju, a to je iluzija, saj knjige in ideali še ne vodijo do cilja – ne morejo nadomestiti vloge Mojstra, to je zgolj priprava učenca. Avtor meni, da predvsem zahodni iskalci, kar je tudi Evald, navadno opravijo dolgo trajno študijo, preden sploh pridejo do *Poti*, iskalci se prebijajo skozi knjige okultnih gibanj današnjih in preteklih dni, prav tako pa proučujejo tudi vzhodnjaško miselnost. Neutrudno brskamo po knjižnih policah. Šele ko vse prelistamo in ugotovimo, da ne nudijo končnega odgovora, stopimo pred Mojstra. Šele tedaj ptica odpočije utrujena krila (Johnson 1994: 323), ki pa jih Evald večkrat ponovno razpre, predvsem zaradi pomanjkanja discipline pri izvajanju duhovne prakse, ki pa je posledica premoči ega. Z omembami in navedki raznih zahodnih in vzhodnih mislecev in filozofov v obeh romanih nakazuje na svojo široko razgledanost in debelo podlago teorij duhovnosti, v *PP* pa ob

¹² »Zamerim mu [Joganandi], da je izginil, ne da bi mi nakazal, kam naj se obrnem /.../ Pustil me je, razvalino /.../ in razvalina naj se na novo sestavi./.../ Kako naj to stori?« (*ČV* 1986: 264). V *PP* že ob prvi kratki ločenosti od Sumitre občuti neznansko bolečino osamljenosti in kasneje razmišlja, »da bi verjetno umrl, če bi mi ta hip kdo rekel, da je ne bom več videl« (Flisar 2005: 46).

prisposodi legende iz 13. stoletja razkrije, kako ob vseh svojih zbranih idejah, podatkih in prepričanjih ostaja brez boga neveden, prazen (Flisar 2005: 138).

Pot modrecev je najvišja duhovna pot, (Svami Rama 2010: 273), ker so le-ti utemeljitelji vedске religije, ki obsega tako načela budizma kot krščanstva, kar se prepleta tudi v Flisarjevih romanih. Ti nauki so univerzalni in brezčasni, namenjeni vsem, spoznali pa so jih številni modreci v najgloblji meditaciji, zato je tudi pot Mojstrov pot meditacije in kontemplacije, je asketska, a zadovoljuje potrebe posvetnega človeka, »je pot, ki vključuje vse in ne izključuje ničesar« (Svami Rama 2010: 274), podobno kot tantra, zato je tudi primerna za čarovnikovega vajenca, ki mu ne ležita ne krščanstvo ne budizem, oba polna nepotrebne simbolike in obredja. Jogananda kot učenčev Mojster govori o samospoznanju, kar je cilj tovrstne metode, to pa je bilo tudi poglobljeno delovanje Yoganande, saj je v času svojega življenja ustanovil *Bratstvo za samouresničitev* z več centri po vsem svetu. Ta cilj ostaja v ČV nedosežen, kar se razkrije v PP ob prisposodbi nedokončanega lesenega kipca Džaganate, ki naj bi upodabljal boga, saj se enako nedokončanega že od potovanja iz ČV počuti Evald, Sumitra mu pa na tej točki ponovno nakaže cilj – dokončati samega sebe (Flisar 2005: 119).

6.2 Mojster

V našem kontekstu beseda mojster opredeljuje visoko duhovno razvitega človeka, ki deluje na višji ravni zavesti in mu je s tem razodeta človeška narava v celoti, ki je v svojem bistvu božja, je neke vrste namestnik oz. izvrševalec, ki opravlja delo najvišjega bitja na tem svetu (Johnson 1994: 143). Na Vzhodu je takšen človek največkrat poimenovan *guru* – duhovni vodja, prinašalec luči, pri nas ali v krščanstvu je najbliže temu pomenu izraz *svetnik*. Njegova naloga ni učiti, ampak razdreti svet lažnih projekcij, ki ga zida človeški um, ter učenca soočiti s tem, kar je res (Flisar 1986: 264), nepovezano s kakršnokoli religijo, saj noben pravi učitelj se ne poistoveti z nobeno določeno vero in pripada celotnemu človeštvu (Rama 2010: 290)¹³. Enako je deloval Yogananda s svojim Bratstvom za samouresničitev, nedavno (aprila 2011) umrli vplivni *guru* Sri Satya Sai Baba prav tako ni ločeval med religijami, kar je ponazarjal že v svojem simbolu, ki je vseboval simbole vseh svetovnih religij, o enakosti verstev govori

¹³ »Stari Jogananda je budist, musliman, hindujec, vse, je Buda, je Šiva« (Flisar 1986: 15).

tudi zdaj živeča in delujoča Mata Amritanandamayi Devi – Amma, ki prav tako ni versko opredeljena in v svoj ašram sprejema ljudi vseh ver in ras [oba slednja *guruja* sta omenjena tudi v PP (Flisar 2005: 169, 177)].

Povsod zasledimo podobne opise, posebej v Yoganandovi avtobiografiji in *Poti Mojstrov*, kakšni naj bi *guruji*, predvsem pa jogiji, bili: običajno imajo krepko in zdravo fizično telo, so izredno bistri, globokoumni, z zdravo in hitro presojo, ponižno obvladajo neomejene fizične in umske moči, posedujejo znanje, ki ga nudijo šole in še mnogo več, ne da bi bili nujno formalno izobraženi¹⁴. V njih se odsevajo najplemenitejše vrline civilizirane osebnosti in so v vseh pogledih pravi nadljudje (Johnson 1994: 145). Tako je predstavljen tudi Jogananda, *guru* v ČV. Flisar večkrat poudari, kako je starec mladosten, nikoli mu ni mraz, čeprav se potepata po zasneženih himalajskih gorah in je odet zgolj v eno odejo, njegovo telo je izredno prožno in vitalno, nikoli ni utrujen in vedno sposoben dolge meditacije v nepremični *asani*. Glede na to, da se z njim tekoče sporazumeva, očitno govori angleško, sicer pa o njegovi izobrazbi učenec ne ve nič, saj se sprašuje, kako je prišel do svoje modrosti in pri kom se je učil. Poleg tega ima vpogled v prihodnost in Evaldove misli, saj večkrat predvidi njegova prihodnja dejanja, o čemer še več pripoveduje Yogananda v svoji *Avtobiografiji jogija*, saj mu njegov Mojster pogosto napoveduje prihodnost in prestreže misli.

Učitelj, kot tudi Jogananda, ima nadvlado nad svojim telesom in umom ter poseduje t. i. nadnaravne zmožnosti, živi po svoji volji, a hkrati deluje v harmoniji z okoljem, nikomur ni podrejen, niti času ali družbi, je hkrati gospodar in suženj človeštva, sposoben nesebične ljubezni in popolnoma predan bogu, zato pa lahko tudi deluje univerzalno. Živi nevezano na materialni svet, ni nujno asket in niti ne vzpodbujata strogosti, ne pripada nobeni religiji ali rasi in nobeni tudi ne nasprotuje, človekovih napak oz. slabosti ne obsoja, jasno pa razmejuje med dobrim in slabim. Jogananda Evalda opozarja na njegove zgrešene korake tako v mislih kot dejanjih, ga pa ne zaradi tega obsoja, ampak mu le želi pokazati, kje greši. Pri svojem delu Mojstra je enako oster in strog kot Sri Yukteswar, Yoganandov učitelj, saj na Vzhodu taka metoda to zahteva, na Zahodu pa jo je treba zaradi morale in prevlade tega prilagoditi.

Yukteswar pravi, da je strog do tistih, ki pridejo k njemu zaradi učenja, tak je njegov način, ki pa ga učenec prostovoljno sprejme ali zavrne, ne dela kompromisov, vseeno pa meni, da so

¹⁴ »Zaradi poročila o močeh najinega guruja, ki sem ga ravno slišal /.../ se zavedam, da je vsaka univerza na tem svetu samo otroški vrtec« (Yoganada 2003: 158).

neizprosne in popustljive metode enako učinkovite, če so modro uporabljene (Yogananda 2003: 105). Popuščanja in potrpežljivosti tudi Evald ni bil deležen, saj ga je Jogananda večkrat fizično udaril¹⁵, zapustil ali se odel v molk. O enakih izkušnjah s svojim učiteljem pripoveduje tudi Svami Rama (2010: 87), ki ga je včasih mojster kaznoval tako, da z njim ni hotel govoriti.

Mojster je eno z najvišjim bitjem, bogom, slednji pa se skozi njega izraža. Vsakdo je potemtakem zmožen postati svetnik in s tem tudi bog, to mora le uresničiti in spoznati. Svetništvo je tako najvišji cilj človeške evolucije (Johnson 1994: 154). Ta cilj je tudi Evaldov, ki ga skuša doseči z Joganandovo pomočjo. Mojster učenca spodbuja in nikoli ne deluje superiorno, daje mu občutek, da lahko doseže enako raven zavesti, kot jo ima on sam, je nesebičen in ne zahteva, da ga častimo¹⁶. To, kar mnogi fanatiki zamenjujejo za čaščenje, bi morala biti le naša ljubezen in spoštovanje, ki pa ju Evald intenzivno notranje doživlja ob Joganandi in le v redkih trenutkih v ČV tudi razodene¹⁷. »Čaščenje je stvar predanosti in zaupanja v moč, ki je večja od tebe in te lahko odreši,« je še Sumitrin dodatek k dejanskemu pomenu čaščenja, ki je največkrat, predvsem na Zahodu, tabuiziran in razumljen kot posledica vsaj delne neprištevnosti.

Učitelja ne bomo našli v neki himalajski votlini (Johnson 1994: 152), prav to pa je Evaldov prvi korak v ČV. Sprejel nas bo kot človek človeka, kar se pa takoj za tem zgodi tudi Evaldu, saj se mu Jogananda razodene v podobi samega starca, ki ga je vodil k votlini. Ko je častilec zaradi duhovnega razsvetljenja pripravljen iti na drugi konec sveta, se v bližini pojavi njegov guru (Yogananda 2003: 118). To velja za Evalda v obeh romanih dobesedno, saj se kot Evropejec odpravi v Azijo, Indijo, kjer v ČV, sprva ne da bi vedel, že potuje s svojim *gurujem*, v PP pa se že na začetku pojavi Sumitra, ki ima v nadaljevanju vlogo sopotnice in duhovne vodje. Tako Flisar že na samem začetku nakaže najprej na nevednost in zaletavost,

¹⁵ »Z udarcem me je hotel prebuditi. Včasih je to mogoče /.../ samo če te udarec zadene v trenutku, ko pričakuješ pohvalo, se ti ponudi priložnost, da zagledaš vrata in planeš skozi nje v svetlobo« (Flisar 1986: 40). Pretepe ga tudi na koncu, ko Evald razlaga o svojem spoznanju (Flisar 1986: 449), ob tem pa se dejansko prebudi, kar dokaže prej citirano.

¹⁶ »Niti Kristus niti Buda tega nista zahtevala. /.../ Naše čaščenje je notranje, saj ne opravljamo nobenih obredov« (Rama 2010: 359, 434).

¹⁷ »Zalila me je spoštljiva groza. Dvignil sem se in stopil k njemu, padel pred njim na kolena in se s čelom dotaknil tal. Ta kretanja se mi ni zdela neumna ali poniževalna. Rodila se mi je iz srca« (Flisar 1986: 85). »Nikoli prej nisem tako živo čutil osupljive veličine tega sivolasega starca, nikoli se nisem čutil bolj nebogljenega (Flisar 1986: 197). »Še malo, pa jih ne bom več videl, teh nepozabnih oči edinega človeka na svetu, ki me je navdal z željo, da bi se (vsaj za hip) preselil v njegovo kožo« (Flisar 1986: 437).

problem večine t. i. duhovnih iskalcev, ki se slepo odpravijo na »lov za *gurujem*«, hkrati pa na izredno sposobnost *guruja*, kako lahko prevzame različne oblike, neodvisne od časa in razdalje, da se iskrenemu iskalcu razodene. Zato zagovarjam tudi tezo, da to sposobnost izkoristi Jogananda tudi v PP, kjer svoje nauke razodeva Evaldu skozi sopotnico Sumitro, ki predstavlja novega duhovnega vodjo. To podpiram z navedkom dialoga med Evaldom in Joganando s konca prvega romana, ko mu Evald reče, da se bo mogoče vrnil:

»Ne bo me več. In tudi če se boš [vnil], se ne boš vnil ti.« »Če bom kdaj naletel na oči, kot so vaše, in če bodo ženske, se bom vanje do smrti zaljubil.« Jogananda se je zasmel: »Srečal boš Lilo [božansko igro]. Vse, o čemer si sanjal, se je izpolnilo; tudi to se bo. Srečal jo boš. Morda si jo že, pa ne veš, da je ona. Ali pa kje nedolžno odrašča in te čaka. Prinesla ti bo nepopisno srečo. In trpljenje. /.../ Ampak ker si svoboden, boš tudi v trpljenju srečen« (Flisar 1986: 451).

V zgoraj citiranih besedah je napovedana zgodba PP, kjer Sumitra nastopa kot mlada Indijka, ki jo popotnik sreča na začetku svojega potovanja in za katero se zdi, da ga je res čakala med svojim nedolžnim odraščanjem, saj tudi Evald zanjo predstavlja prelomnico v njenem življenju, ko se odloči pustiti službo in dom ter oditi z njim na nenačrtovano potovanje. Junak ob njej res občuti veliko srečo ali celo blaženost in hkrati trpi, se pa ob tem ne prepušča žalosti, ampak vse izkoristi za svojo duhovno rast. Skupaj s Sumitro Evald v PP spoznava duhovno resnico – ljubezen, za katero mu je v ČV zmanjkalo poti. O njunem odnosu in njegovem pomenu pišem v poglavju 6.5.1.

6.3 Učenec

Učenec postane človek, ki se odloči slediti Mojstrovim naukom. Preden pa do tega pride, je taka oseba navadno že soočena s svojo duhovno naravo, v sebi čuti, da človek ni le telo in um, ampak da celotno naravo prežema enotna življenjska energija, ki jo človek kot najrazvitejše bitje lahko uporabi za svoj duhovni razvoj. To že od malega junak Flisarjevih romanov v sebi globoko čuti, še kot otrok je doživljal prebliske o kozmični naravi enosti, ki človeka povezuje z vsem vesoljem (Flisar 1986: 32–33). Želja po poznavanju in raziskovanju te sile pa izvira iz občutka ločenosti, ki človeka sili v večno iskanje življenjskega smisla, saj ga noben materialni napredek ne zadovolji.

V vlogo učenca se poda torej tudi Evald, ki večkrat omenja v obeh potopisih gonilo, ki ga žene po poti iskanja, katere cilj je enost – z bogom oz. samim seboj. To je bolečina ločenosti in hrepenenje po znanem, saj ne išče nekaj novega, ampak zedinjenje s svojo primarno, tj. božjo naravo, od katere se je človek ob naraščanju tega in materialnih vrednot zelo oddaljil, celo tako, da je ne pozna več, nekateri, ki se podajo na pot iskanja, pa le slutijo o njej. Ta narava spominja na obdobje otroštva, ko se še ne zavedamo popolnoma posvetnih stvari, ampak Resnice (Svami Rama 2010: 119) in nam je le-ta bolj samoumevna kot družbene dogme, ki jih polagoma prisilno ponotranjamo. Če pa ostaja ta raven v nas dejavna, se toliko bolj upiramo in hrepenimo po ponovnem združenju z njo: »Hrepenel sem po nerazdvojenosti, po občutju enosti s sabo in s svojo izkušnjo in svetom. Po otroštvu mogoče. Vendar ne po otroštvu zaradi možnosti, ki so takrat še bile pred mano, ampak zaradi neomajne otroške vere, da je svet prostor čudežev, da je življenje brezkončno obdobje nedolžnosti in navdušenja. Kot otrok sem svet in življenje (in sebe v obojem) doživljal, ne da bi stal zunaj in presojal svoje početje skozi prizmo pridobljenega znanja. Potem je to minilo. In od tedaj me je vsa ta leta zasledoval občutek tragične izgube, občutek izgnanstva. Odtlej je bilo moje življenje v osnovni struji vračanje /.../ da bi se vmil pod streho svoje prvotne sreče« (Flisar 1986: 30). Motiv otroštva se ponovi v PP, ko Evald in Sumitra ugotavljata, da je takrat junak še znal biti skromen (Flisar 2005: 183). Človek je v otroštvu svobodnejši in bližje bogu predvsem zato, ker mu takrat razum še ne preseka občutka pripadnosti bogu, svetu, drugim in nenazadnje samemu sebi, ko se pa ta občutek pojavi, je njegova bolečina, kot pravi Evald v PP, neozdravljiva, pri čemer učenca oz. v tem primeru iskalca primerja z bolnikom in poudarja, da ga nenehno gloda občutek, da nekaj ni v redu (Flisar 2005: 105), zaradi česar je njegovo življenje zaznamovano s potovanji in iskateljstvom poti, ki vodi do človekovega primarnega doma.

Dejansko božansko naravo potemtakem poznajo oz. doživijo le t. i. samouresničeni Mojstri. To, da se kot učenci nanje obrnemo, pa je že velik korak v pravo smer na duhovni poti, ki ga stori tudi Evald. Učenec je hkrati t. i. iskalec Resnice¹⁸, čigar pot spominja prej na raziskovanje kot golo popotovanje, ki pa je, kot se to izkaže tudi v Flisarjevih romanih, lahko tesnobno in drzno, saj gre za potovanje v notranjost brez jasno opredeljenih smeri, prav zato je pri tem nujno potreben Mojster, ob katerem iskalec sploh postane tudi učenec in s pomočjo

¹⁸ Evald o Resnici razpravlja z Joganando v ČV (Flisar 1986: 23–24), za katero Jogananda pravi, da je ni mogoče doseči z iskanjem, ker Resnica je le v sedanjem trenutku, ki pa ga prav z iskanjem zamegliš in zamudiš. Biti vedno v sedanjem trenutku je tudi cilj tantrične prakse. To je praktičen cilj, za katerega si popotnik dejansko prizadeva in vodi k duhovnemu napredku in zedinjenosti z božanskim.

katerega učenčeve izkušnje preraščajo v neposredno zaznavanje višjih ravni (Johnson 1994: XVI)¹⁹.

Kot sem že prej omenila, mora biti učenec za tovrstno učenje izbran in pripravljen, da je metoda učinkovita. To, da je bil čarovnikov vajenec izbran, smo že potrdili, saj se mu je Mojster sam razodel, ni ga zgolj našel. Ali je bil tudi pripravljen, pa večkrat podvomimo, ne le mi kot bralci, ampak tudi sam Jogananda, saj se velikokrat umakne, obmolkne ali pove, da bo določena spoznanja učenec doumel kasneje. V Evaldu se namreč kopičijo znanje in spoznanja, ki ga včasih presegajo in se zato zlomi. Uporabnik mora prejeti takšno mero filozofije in religije, kot jo je sposoben vsebiti (Johnson 1994: XLII), Evald pa se v trenutku fizične oslabelosti začne spraševati o svojem življenju in si reče, da bi moral izbruhati Joganando, saj je zanj pretežak in ga ne more prebaviti (Flisar 1986: 260). Na to, da je za duhovni napredek treba biti pripravljen, opozarja tudi Yogananda v Avtobiografiji (2003: 119) z besedami svojega učitelja, ki mu pravi, da njegovo telo še ni uglaseno – tako kot majhna lučka ne more prenesti prekomerno napetost električnega toka, tako so njegovi živci nepripravljeni na kozmični tok in če bi mu v tistem trenutku podaril neskončno ekstazo, bi zgorel.

Johnson poudarja, da je notranja priprava iskalca brezpogojna, le-ta pa zahteva dobrega človeka, ki ni sebičen in se ne predaja strastem. Naš iskalec se proti strastem precej uspešno bori, saj se kljub možnostim ne predaja ne spolnim ne drugim telesnim užitek (hrani, pijači ipd.), ostaja pa pri svojem iskanju bolj ali manj sebičen, manjka mu sočutja in ljubezni, ki sta nujno potrebna za duhovno rast, kar pa spozna relativno pozno v PP, torej po več desetletjih svoje hoje po poti duhovnosti. Kljub temu lahko rečemo, da je kot učenec uspešen pri osnovnem predpogoju *viveki*, kot je pojem opredeljen v *Poti Mojstrov*, tj. pravilnem presojanju in razlikovanju, saj kljub fizičnemu in psihičnemu naporu ostaja razsoden in previden, ne sprejema slepo vsega, kar mu prečka pot, budno spremlja svoje korake in o njih nenehno razsoja, velikokrat še preveč in si s tem brani ali le daljša pot do spoznanj, do katerih mu vseeno največkrat uspe priti.

¹⁹ »Ta blaženost je izvirala iz zavesti, da več nisem zunaj. /.../ Postal sem univerzalni ton energije, ki rojeva in vzdržuje materijo. /.../ In se dvignil. /.../ On [Jogananda]jo [vizijo] je pričaral! /.../ Duha mi je izrinil iz fizičnih okovov in ga poslal na romanje po dolini« (Flisar 1986: 84–85).

6.3.1 Evald in Yogananda kot učenca

Na svoji poti vajenca Evald deluje podobno kot Yogananda in skladno z opisi, ki jih najdemo tudi v *Življenju s himalajskimi modreci* in *Poti Mojstrov*. V sebi čuti neustavljivo potrebo po poenotenju, z bogom ali samim seboj, kar je isto. Je zelo nestrpen, radoveden, do cilja bi rad prišel čim prej in ker to ni mogoče, je večkrat besen nase, na okolico ali samega Mojstra. Dokazuje, da so trenutki, ko nam v življenju spodrsne in pademo, najbolj nevarni, saj takrat napačno presojamo in prenačljeno ter čustveno reagiramo, namesto agiramo (Flisar 1986: 323). Enako kot Yogananda ali Svami Rama želi sprva nekako ugledati Boga in to razodetje zahteva od svojega *guruja*, šele preko njegovih naukov pa spozna, da ugledati Boga pomeni doseči stanje zavesti, ki je enaka božanski, Kristusovi ali Budovi. Tako je neki modrec na Ramovo vprašanje, ali je videl Boga odgovoril, da Boga vidi ves čas, ni ga videl le enkrat ali dvakrat ali trikrat (Svami Rama 2010: 274), Jogananda Evaldu pove, da ko bo odkril svoj jaz, bo v njem zasijal bog (Flisar 1986: 233).

Oba kot učenca na svoji ne le duhovni, ampak tudi življenjski poti srečujeta različne *guruje*, Mojstre, modrece in jogije. Čeprav imata vsak svojega Mojstra, Yoganada Sri Yuktेशwarja, Evald Joganando, ju ne spremljata vsepovsod, učenca veliko potujeta sama in ob tem spoznavata učiteljeve modrosti tudi preko drugih modrecev, njune izkušnje pa so zelo podobne. Izpostavila bom eno, ki je skoraj identična; ob nekem Mojstru oba izkusita njegovo moč na enak način – postaneta negibna oz. ne moreta premakniti nog. V takem položaju se Evald znajde, ko stoji pred velikim lamo v lamaseriji²⁰, Yogananda pa ob srečanju s svetovno znanim jogijem Babadžijem²¹, ob čemer se je čutil celo posvečenega od tega mojstra. Yogananda v svoji knjigi opisuje še srečanja z različnimi jogiji in joginjami, ki premorejo nadnaravne lastnosti, kot so (samo)zdravljenje in zmožnost preživetja brez hrane in spanja, o čemer Evald eksplicitno sicer ne piše, čeprav včasih nakaže, da Jogananda živi prav na tak način. O drugih modrecih, ki jih sreča, bom pisala v nadaljevanju, saj jih obravnavam kot raznolike pojavnosti samega Joganande.

²⁰ »Čudna sila mi je ohromila noge. Še sem hotel naprej, volja je bila v meni, a telo me ni več ubogalo« (Flisar 1986: 285).

²¹ »/.../ sem odkril, da so bile moje noge trdno ukoreninjene v tla« (Yogananda 2003: 284).

Mojster torej pride, ko je človek pripravljen. Pogoj za srečanje z Mojstrom ni morala, niti velika pamet, ampak osnovne vrline, kot so ponižnost, ljubezen in strpnost do veroizpovedi. To pravico si mora posameznik prislužiti že v preteklem življenju (Johnson 1994: 39). Ljubezen in strpnost sta skupni Evaldu in Yoganandi, pomen ponižnosti pa oba spoznavata šele ob učenju z Mojstrom. Pri Evaldu kot zahodnemu duhovnemu učencu močno deluje ego, ki krepi ponos in ga s tem drži na vajetih, da se ne more predati in ponotranjiti *gurujevih* nauk. Rama (2010: 130) opozarja, da ego ustvarja prepreko med duhovnim iskalcem in učenjem, egocentrik izgubi stik z okoljem in se zato ne more sporazumeti z učiteljem in slediti njegovim navodilom. Točno to se dogaja Evaldu. Nadaljuje, da je takšen ego mogoče preoblikovati le s strogo disciplino, sicer se vse znanje izgubi, kar se očitno zgodi tudi Evaldu, saj se po 15 letih vrne v Indijo, čeprav nekoliko modrejši, z enakimi vprašanji enako izgubljen. Za razliko od Flisarjevega vajenca Yoganandi uspe doseči ponižnost in je zato na svoji duhovni poti uspešnejši in tudi sam postane učitelj, je veliko bolj predan, discipliniran in zaupa tako vase kot v svojega Mojstra, Evalda pa ravno zaradi močnega ega kljub pomembnim spoznanjem nenehno napadajo dvomi.

Učenec mora biti prepričan, da je na pravi poti in se oprijema prave metode ter mora Mojstra sprejeti v celoti in se mu predati brez strahu pred izgubo lastne osebnosti (Johnson 1994: 369). Evald deluje v nasprotju z vsem tem in zato ne napreduje konstantno in ne doseže stopnje Mojstra, kot jo s svojo iskrenostjo in vdanostjo Yogananda, vseeno pa lahko zasledimo njegov napredek od ČV, kjer začne kot vajenec in konča kot samooklicani čarovnik²², do PP, kjer je za nekatere like že učitelj on sam²³.

6.4 Evaldov čarovnik v vseh svojih pojavnostih

Naslov *Čarovnikov vajenec* razkriva dve glavi osebi romana – čarovnika in vajenca, to sta Jogananda in Evald, *guru* ali Mojster in učenec. Že prej sem razložila, da se Mojster iskalcu lahko razodene v različnih vlogah in podobah, kar je počel tudi Jogananda. Že na začetku, ko ga Evald še išče, v resnici že hodi z njim, saj je prav starec, ki ga spremlja, Jogananda. Na poti ga večkrat zapusti ali preprosto izgine brez besed ali slovesa, toda Evald vedno sreča

²² »Čarovnik sem« (Flisar, 1986: 457).

²³ »Bili ste [Evald] navsezadnje moj učitelj, moj prvi pravi učitelj« (PP, 2005: 130).

nekoga, ki mu pomaga in ga vodi naprej, na kraje, kjer nabira pomembne izkušnje duhovnosti, ki so pri metodi učenec – učitelj najpomembnejše. Ker se vse te osebe izkažejo za dobre vodnike, so nekaj posebnega in pripomorejo k Evaldovim novim spoznanjem ter glede na opise tovrstne metode in doživljanj si upam trditi, da ga njegov Mojster Jogananda vseskozi spremlja in s svojo močjo deluje preko stranskih likov, ki Evaldu prečkajo pot, ko samega Mojstra v podobi Joganande ni ob njem. Na to nakazuje tudi stavek, ki ga Jogananda že ob prvem in potem ob vsakem ponovnem snidenju z Evaldom ponovi: »ti me iščeš, jaz te pa najdem«.

6.4.1 Pojavnosti Joganande v Čarovnikovem vajencu

Ko ostane Evald sam v gorah in zboli, se pojavi Henry, ki nastopa kot Američan, ki je že večkrat potoval po Indiji in s katerim kasneje preživi tudi dneve v lamaseriji. Henry bolehnega Evalda sprejme v svoj šotor in zdravi, z njim se pogovarja tudi o Joganandi in odnosu z *gurujem*. Ta pogovor in Henryjeva nesebična pomoč neznancu spominjata na v *Avtobiografiji jogija* opisana podobna doživljanja Yoganande ob svojem Mojstru, ki mu je veliko pomagal pri zdravju in govoril v pomirjujočih pogovorih. Henry ga zatem nenamerno privede v vas, kjer stoji lamaserija, v kateri Evald preživi nekaj časa in razširi svoje duhovno znanje in izkušnje. Zaradi vsega tega sem prepričana, da ima tu Henry vlogo nekakšnega Joganandovega sela, ki ne želi, da bi njegov učenec na svoji poti kakorkoli zablodil, saj vsak Mojster, ne glede na svoj način delovanja, učenca ljubi in si prizadeva za njegovo rast.

Novega vodjo, ki Evalda pelje pred velikega Mojstra v lamaseriji, predstavlja deklica Dolma, kar dokazuje, da pravi Mojster lahko za svojega posrednika izbere nekoga neodvisno od starosti ali spola. To, da Jogananda deluje tudi preko Dolme, menim zato, ker Dolma ni navadno dekletce z otroško naivnostjo, ampak poseduje intenzivno energijo in inteligenco, s katerima napolnjuje in razsvetljuje duhovnega popotnika srednjih let. Nihče v lamaseriji ji ne nasprotuje in ima nadzor nad vsemi in vsem – spretno zna utišati tako starko kot lajajočega psa, kot opisuje Flisar. Jo spoštujejo in verjamejo, da ima deklica visoko razvito intuicijo, s katero izbere posebne ljudi, ki lahko stopijo pred velikega lamo. Čeprav si z Evaldom izmenjata le par drugemu nerazumljivih besed, ob njej spoznava neomejene človekove sposobnosti in moči. Njun odnos naznanja tudi duhovni odnos med moškim in žensko, ki se

razvija kasneje v PP med njim in Sumitro, čemur posvečam v nadaljevanju poseben razdelek. Ko z Dolmino pomočjo Evald sreča Mojstra v lamaseriji, le-ta ponovno deluje kot Joganada – Evald se pri njem namreč uri v tantri, ki mu jo je predstavil in predlagal Jogananda sam, v lamaseriji pa dobi možnost to metodo spoznati in preizkusiti.

Nenazadnje, ko se po izgnanstvu iz lamaserije spet znajde sam sredi zasnježene Himalaje in se zateče v votlino, Jogananda spet deluje preko posrednika – moža, ki živi v tej votlini, saj lik predstavlja spet rešilno bilko s klasjem, polnim modrosti in novih spoznanj, ki jo Evald do golega požanje. Mož razgalja resnico in pomen ega, ki je glavna ovira na iskalčevi poti, tako kot Henry tudi on omenja *guruja* in njegovo vlogo ter ponovi celo Joganandove besede »ne išči, ampak najdi«, ki pa se pojavijo tudi v drugem romanu PP.

Vsi ti liki pripomorejo k Evaldovi duhovni rasti, saj se ob doživetjih z njimi začne intenzivneje spraševati in tudi odgovarjati na lastna vprašanja o tem, kako naj nadaljuje, da ostane na pravi poti in doseže svoj cilj. Preko njih pride do mnogih spoznanj, kar navadno počne Mojster s svojim učencem – razodeva vse, kar mu je dano spoznati, na načine, da lahko učenec vse tovrstno znanje ponotranji, odvisno od njegove narave in stopnje duhovne zavesti. To, da Jogananda deluje preko teh likov seveda ne pomeni, da ne obstajajo kot taki in se pojavljajo le kot njegove pojavnosti, vsak je svoj lik, ki si ga jogi le sposodi za predajo modrosti vajencu. Ob koncu romana, ko se bliža Evaldova vrnitev v Evropo, se z Joganando pogovorita o vsem doživetem in možnosti ponovnega snidenja, ki jo Mojster sicer zanika, a v njegovih besedah se da zaslutiti napoved novega potovanja, ki je opisano v PP. Sam se sicer iz te zgodbe izloči, saj pravi, da tudi če se Evald vrne, ga ne bo več, jo pa kot Mojster predvidi in v njo intenzivno posega preko Sumitre.

6.4.2 Jogananda v Potovanju predaleč

Da Sumitra ni zgolj bežna pomočnica in prevajalka, temveč postane Evaldova učiteljica, ugotavlja že Barbara Struna v svoji diplomski nalogi, ob čemer navaja Virkovo trditev, da se njuno srečanje tekom romana prevesi v novo vajensko dobo, kar roman tesno povezuje s ČV in samim čarovnikom – Joganando. Sumitrina vloga učiteljice močno spominja na

Joganandovo tehniko, kar se posredno kaže v njenem odnosu do Evalda in obnašanju, vajenec sam pa tudi neposredno razkrije svoja razmišljanja o tem, da je Sumitra v resnici Jogananda, poleg tega s posredovanjem nekaterih podatkov na to nakazuje tudi avtor potopisa.

Peserlova izpostavi vlogo pogovora v odnosu med čarovnikom in vajencem, ki spominja na sokratsko dialektiko – učiteljevo zasliševanje učenca, s čimer vleče iz njega znanje, in sarkazem, le-to pa je prisotno tako v pogovorih z Joganando kot Sumitro, oba sta skoraj identično sarkastična in Evaldu postavljata vprašanja tako, da se z odgovori vse bolj zapleta in hkrati odkriva svoje napake in napredke. Pri tem tudi oba vodita pogovore tako, da molčita, ko bi Evald rad razvil konstruktivno debato, in rineta vanj, ko je molčeč on, so pa dialogi s Sumitro pogostejši in nadgrajeni, s čimer postane enakopravna sogovornica in prevlada nad vlogo Joganande kot iskanega učitelja (Zupan Sosič 2003: 270). Z njeno pomočjo Evald dojame Joganadove nauke, ki jih je v ČV zgolj absorbiral – da vse odgovore najde znotraj, ne zunaj sebe.

Sumitra stopi na Evaldovo pot, ravno ko ta razmišlja o svojem prejšnjem potovanju in vsem, kar je z Joganando doživel. Vstopnico pa predstavlja njen pogled, ki se Evalda dotakne »z grožnjo tihe usodnosti« (Flisar 2005: 29), s čimer rahlo nakaže na to, da ga bo na poti ne le spremljala, ampak tudi spremenila. Ob opisovanju prvega stika s Sumitro in njenih oči, ki Evalda tako prevzamejo, da se mu zdi, da ga skoznje gleda »bog njegove poti«, se takoj spomnim na njegove besede Joganandi v ČV, ko mu je dejal, da če kje sreča oči, kot so njegove, se bo vanje zaljubil (glej citat na strani 26), kar se zgodi s Sumitro, čeprav ne gre za romantično zaljubljenost, pač pa spoznanje (božanske) ljubezni (poglavje št. 6.5.1.2). Z mlado prodajalko vstopnic na avtobusni postaji se Evald zaklepeta ravno zaradi Joganande, ki ga tekom celotne poti išče, kar je skupna tema tudi z liki iz ČV, preko katerih Jogananda deluje, ko ni neposredno prisoten ob učencu. Da se njena osebnost prekriva z Joganandovo, nakazuje tudi to, da ga je na avtobusni postaji osramotila pred množico turistov in domačinov, kar je tudi Jogananda počel kot Mojster, na primer v poglavju o šivanju hlač. Že na samem začetku torej imamo posebno osebo, v kateri zaslutimo široko razgledanost, modrost in kanček sarkazma ter humorja, vse lastnosti, ki jih lahko pripišemo tudi Joganandi.

Evald spremeni svoj odnos, ko ima sopotnika, ki ga na svojem potovanju očitno nujno potrebuje, čeprav ni (še) to, kar išče. Podobno se je obnašal že v ČV, ko je potoval z Joganando, bil je srečnejši in bolj sproščen, saj je sopotnik vedno tudi njegov vodja. Že na začetku zasluti, da mu je Sumitra poslana od boga kot »odrešilna vrva«, s katero mu bo uspelo izvleči se na kopno in se s plesom ljubezni povezati z bogom. V ČV je želel do boga s pomočjo svojega *guruja*, le-ta pa mu je večkrat ponovil, da je življenje ples, kateremu naj se preda. Joganando je čutili v mnogih Sumitrinih besedah in dejanjih, čemur bi lahko posvetila ne le poglavje, ampak celo diplomsko nalogo, zato bom na tem mestu izpostavila le nekaj niti, ki ta dva lika pletejo v eno. Le-te pa nam ponuja tudi pripovedovalec, ki v Evaldovem imenu po tem, ko Sumitri zatrdi, da Joganando mora najti in ga potrebuje, pripiše, da jo junakova odločnost pri tem »na čuden način zadovolji« (Flisar 2005: 57), čeprav je na videz proti njegovemu iskanju *guruja*.

Junaku postane jasno, da njegova sopotnica ni navadna ženska, tako kot Jogananda ni bil navaden moški. Do obeh je njegov ego dvomljiv, čuti hkrati jezo in ljubezen, istočasno ga njuni osebnosti privlačita in odbijata, ob njiju je srečen in hkrati trpi, kar si v PP tudi sam sebi prizna v enem kratkem odstavku: »Je resnična? /.../ Razjezila me je in očarala, navdušila in prizadela, in moje veselje je bilo pravo, bolečina tudi, celo še bolj. Toda kljub temu me na hipe prevzame slutnja, da ni navzoča na isti način kot drugi ljudje, da bolj lebdi ob meni /.../ Vse, kar naredi ali reče, [prežema] neka čudna polprisotnost: kot da jo sanjam« (Flisar 2005: 59). Ta vtis ustreza naravi visoko razvitih Mojstrov, ki jo podobno opisuje tudi Yogananda ob svojih srečanjih z njimi. V tem duhu Sumitra Evaldu v enem od pogovorov o božanskem bistvu človeka poudari besede *Ta twam asi* (»To si ti,« Flisar, 2005: 83), sanskrtski rek, ki je, kot že omenjeno, zapisan tudi v ČV in *Poti Mojstrov*, ter pogovor zaključi z Joganandovimi besedami »vidva me iščeta, jaz vaju pa najdem« (Flisar 2005: 84). Nekje na polovici potovanja Evald mimogrede omeni, kot bi pripovedovalec želel namigniti enost Sumitre in Joganande le zares pozornemu bralcu, da dekle nosi enak prstan, kot ga je Jogananda nekoč podaril Evaldu.

Še ena sposobnost, ki si jo Sumitra deli z Joganando in Mojstri, je plavanje s tokom, o čemer neposredno beremo v ČV in nad čemer je Evald navdušen in se želi tudi sam sinhronizirati z reko življenja, saj je le-to pomemben del poti do stanja, ki ga želi iskalec doseči. Posredno jo opisuje tudi v PP, ko se sprašuje o Sumitrini trdnosti, ali je posledica tega, da se je na nemirnih valovih življenja naučila ležati tako, da se z njimi dviga in pada, ne da bi utonila

(Flisar 2003: 110). Tako kot Mojstri tudi Sumitra svojega zdaj že učenca ob njegovem bolehanju opozarja na moč misli in njeno vlogo pri človekovem zdravju, ko pravi, da kdor misli bolezen, postane bolezen, in kdor misli zdravje, je zdrav (Flisar 2005: 101), podobno sliši Yogananda od svojega *guruja*: tvoje misli so te naredile enkrat šibkega ali močnega, videl si, kako je tvoje zdravje natančno sledilo tvojemu pričakovanju, misel je moč, človeški um je iskra vsemogočne zavesti boga (Yogananda 2003: 98).

Po mnogih doživetjih, pogovorih in pogledih se Evald končno zave, da odrešitve ne bo našel pri Joganandi in da je cilj njegovega iskanja bog, ki je v njem oz. on; spoznanje, do katerega ga je vodil že Jogananda, a ga za razliko od Sumitre do njega ni privedel. Prav zato pa menim, da se je ponovno približal svojemu učencu preko nje in tako dokončal svojo nalogo Mojstra. Evald razmišlja, da je bila gotovo ob njem zato, da bi ga povedla proti robu pečine, s katere bi se pognal v globino – in vzplaval (Flisar 2003: 123), kot je to dejansko storil Jogananda v ČV, junak pa si takrat ni upal, ne le s telesom, predvsem z duhom. Zdaj prizna, da je pomen Joganande, ki ga tako izčrpno išče, zamenjala podoba Sumitre, da je ona tisto, kar je iskal, to pa spozna ob njeni odsotnosti (Flisar 2005: 134). Podobno je prihajal do nekaterih spoznanj v ČV ravno v času, ko je njegov učitelj za nekaj časa izginil, potem pa se je, enako kot Sumitra, nenadoma pojavil.

Končno dobimo kot bralci potrdilo od samega glavnega lika, da sopotnika iz obeh romanov igrata isto vlogo, saj pove, da ga prevzame občutek, da se je v Sumitri utelesil duh Joganande, ki ga je iskal po vsej Indiji brez potrebe (Flisar 2005:135). V ČV je večkrat zapisano, da je pot pomembnejša od cilja ali celo sam cilj, vajenec pa nabira kilometre in je z mislimi vseskozi na cilju, namesto na poti, s tem pa se od cilja le oddaljuje. Do njega ga ob koncu potovanja privede Sumitra, ki mu razodene, da sta zdaj pot in vesta, da sta zmeraj bila samo to: po sebi sta stopala, po sebi napredovala in ravno v tem je njuna moč (Flisar 2005: 193). Na to opozori tudi Josip Osti v svoji spremni besedi, ko pravi, da ni drugega cilja kot potovanje samo, in če nismo pozorni na pot, se nam cilj le še bolj odmika, kot Evaldu ni uspelo najti Joganande, so mu bili pa vsi odgovori ponujeni med samim iskanjem.

6.5 Odnos med učencem in učiteljem

»Mojster ni le tisti, ki bi te podučil; On te tudi napaja z zdravilnim lekom. /.../ Osebnost ti preda resnično zdravilo. Zaužiješ ga in ozdraviš. In to je na kratko vse« (Johnson 1994: 43).

Razmerje med učiteljem in učencem je v literaturi o tovrstni metodi opisano zelo podobno in celo z enakimi primerjavami, kot so podane tudi v Flisarjevih potopisih. Ne gre namreč za navaden »šolski« odnos učenca in učitelja, kot ga poznamo na Zahodu, pri čemer drugi podaja dejstva in razlage, ki jih prvi še ne pozna, gre za globljo povezanost, ki vključuje ne le pogovore, ampak izkušnje, pridobljene na včasih za zahodnega človeka tudi nemoralen način. Svami Rama (2010: 312) je preko lastnih doživetij s svojim učiteljem spoznal, da je odnos med učencem in Mojstrom najvišji in najčistejši od vseh ter posledično neopisljiv. Kljub temu ga bom na podlagi analize Flisarjevih romanov in dodatne literature skušala predstaviti, saj sem na več mestih zasledila podobne primere in metafore, s katerimi avtorji približujejo bralcu to nadzemeljsko vez med *gurujem* in njegovim častilcem.

Najbolj je izpostavljeno enačenje učenca z bolnikom in učitelja z zdravnikom. Johnson (1994: 17) človekovo stanje v svetu označi za izgubljeno, saj je vsakdo ne le bolan, ampak tudi izgubljen in slep, poleg tega pa še trpi za najhujšo obliko amnezije – ne spominja se svojega doma, tava naokrog, pri čemer jih veliko poleg mentalnega in duhovnega trpljenja prestaja še fizične bolezni, potrto in utrujenost. Učenčeva bolezen izvira iz te amnezije, katere posledica je hrepenenje po nerazdvojenosti oz. bogu, kot to nazorno razloži Jogananda Evaldu v ČV: »Samo bog te lahko ozdravi. To ni navadna bolezen, ta tvoja bolezen. Norec se ne zaveda, da je znorel. /.../ Človek se je odpovedal polovici svoje narave in je znorel. Ti si tudi znorel. /.../ Bolan si, tako kot večina ljudi. Razum, ki izključuje boga, je bolan« (Flisar 1986: 234). Stanje duhovne budnosti je v resnici optimalno duševno zdravje, ugotavlja Evald. S tem mu postane jasno, da je k Joganandi prišel na terapijo kot bolnik: »razklan, negotov, nevrotičen, nezaupljiv, nestrpen, jezljiv, poln »zanikne poezije«, nabasan z metafizičnim govnom, suženj navad in privzgojenih refleksov, razpet na križ nasprotujočih si iluzij. Prišel sem kot žrtev idejno-kulturnega okolja, ki me je spočelo. /.../ Bolan sem. Bolnik potrebuje zdravnika. /.../ Naj me operira, naj me razseka, me znova sešije« (Flisar 1986: 51). Že na začetku potovanja se počuti kot bolnik na smrtni postelji, ki je pripravljen sprejeti in poskusiti karkoli. Popolnoma se zaveda svojega bolezenskega stanja, kar pa ni dovolj za ozdravitev, zaradi tega le ve, da potrebuje Mojstrovo pomoč. Živeči Mojster je veliki zdravnik, ki pregleda vsakega posameznika in mu predpiše zdravilo (Johnson 1994: 22), kot je Jogananda Evaldu po poizkusih z jogo in meditacijo predpisal tantra, s katero bi dosegel ravnovesje med egom in

dušo, intuicijo, saj ga le ravnovesje odreši blaznosti, do katere vodita sam ego ali sama intuicija. Mojster hkrati vajenca opozarja, da je njun odnos smrtno nevarna igra, v kateri ga zasleduje s puško in mora biti zato učenec neprestano pozoren, da ga ne ustrelji. Zato tudi učiteljeva naloga ni opozarjati učenca pred nevarnostmi in napakami ali negovati ga, pač pa mu v vlogi zdravnika biti prijatelj, čeprav nevaren²⁴. To pomeni biti ob njem, a mu obenem pustiti, da zraste ob lastnih izkušnjah, vzponih in padcih. Zato se Evald večkrat počuti zapuščenega in do Joganande ter Sumitre občasno čuti prezir, ker ga ne ujčkata in opozarjata na vsako oviro na poti, a kot Mojstra bdita nad njegovimi koraki in mu ob vsakem spotiku pomagata do novih spoznanj in nakažeta, kako naprej. Spodbujata ga k lastnemu razmišljanju, saj se le tako lahko učenec dejansko česa nauči in s tem tudi spremeni. V ČV se učenec torej počuti bolnega in v učitelju išče zdravnika in zdravilo, po 15 letih je ob vrnitvi v Indijo sicer precej pozdravljen, a ne brez posledic – ostaja pohabljenec, kot se sam identificira s skupino »človeških pokvek«, saj je na podoben grotesken način tudi sam iznakažen, ne na zunaj, pač pa v duši, za katero pravi, da bi jo najraje prebodel in s tem izpustil tesnobo iz nje (Flisar 2005: 45).

Pri odnosu z učiteljem mora učenec paziti, da cilj njegovega duhovnega potovanja ne postane sam *guru*, saj je le-ta zgolj dober pripomoček na poti do dejanskega cilja – samouresničitve. Mnogo iskalcev pri metodi učenec – učitelj krene s poti ravno zaradi usodne napake, ko Mojstra postavi na mesto boga in se namesto poti, posveča le čaščenju svojega učitelja, na kar opozarja tudi Svami Rama (2010: 359), ki pravi, da je *guru* kot čoln, ki te pripelje čez reko, paziti pa moramo, da ni preluknjan. Enako metaforo uporabi Flisar v PP (2005: 185), ki v imenu Joganande navaja, da čoln sme v vodo, a voda ne sme vanj, s čimer čoln enači tudi s posameznikom, ki naj se ne pusti kloniti zunanjim vplivom okolja, saj ga le-ti pogubijo. Da se ne razvije pretirana navezanost na *guruja*, je odvisno tudi od njega samega, saj kot pravi Henryjev lik v ČV (1986: 262), mora Mojster na določeni točki, ko razmerje doseže kritično točko, presekati popkovino. Čeprav učenca Mojster spremlja večino življenja, njun odnos ni nikakor pogojen in velikokrat se niti ne veliko družita, saj sta povezana telepatsko in tako tudi komunicirata, če in ko je učenec dovzeten za tovrsten odnos. Prav to pa je pomanjkljivost Evalda kot učenca, saj preveč hrepeni po neposrednem stiku s svojim *gurujem*, želi si pogovorov, izkušenj in učenja v njegovi družbi. Vseeno pa najpomembnejše lekcije prejme

²⁴ Jogananda se v ČV sam sebe označi kot nevarnega prijatelja Evaldu, kasneje slednji spozna, da je Jogananda tudi nevaren učitelj, v PP pa oznako nevarni prijatelj ponovni na začetku v svojih razmišljanjih ob iskanju Joganande.

največkrat ravno takrat, ko je Jogananda fizično odsoten. Sami pogovori mu ne prinašajo rešitev, ampak zgolj pomagajo pri razvijanju idej, pri čemer pa se velikokrat le še bolj zaplete, namesto, da bi našel odgovor. Na odvečnost besed v duhovnem odnosu opozori na več mestih v obeh romanih, o tem beremo tudi npr. v Avtobiografiji in *Poti Mojstrov*, zato se k tej temi še vrnem v poglavju Ubesevanje.

Če se torej odnos preveša v obsedenost, se učenčeva pot spreminja v slepo ulico, kakršna se na začetku zdi tudi Evaldova vrnitev v Indijo v PP z jasnim enim in edinim ciljem – najti Joganando. Junak se sicer zaveda, da mogoče to ni najbolj pametno, a vseeno pri tem iskanju dolgo vztraja in celo tvega ločitev od Sumitre, ki ga je prevzela že ob prvem srečanju. Ravno ona se tekom potovanja izkaže za svetlo točko, s pomočjo katere Evald na svoji slepi ulici spregleda in tako napreduje na pot; spozna, da je dekle nanj vseskozi delovalo kot luč in ga s svojim vodenjem privedlo tako daleč, da je nehal verjeti v odrešitev pri Joganandi in uvidel, da je pravi cilj njegove poti bog in s tem on sam, ne pa Mojster (Flisar 2005: 154). Zave se tudi, da je na njem, da to uresniči, saj je bog svoj korak že naredil, ko se je vanj ugnezdil kot možnost Resnice, le on sam pa lahko omogoči, da se uresniči (Flisar 2005: 159). Yogananda v svoji knjigi *Duhovni odnosi* poudarja ljubezen do vsega in vseh, ki je izpopolnitev duhovnosti, do katere postopoma napreduje tudi Evald, saj v PP ob ženskem liku spozna brezpogojno božansko ljubezen, ki je dejansko vse in edino, kar je, nenazadnje tudi junakov cilj. Tako se po obeh potovanjih izkaže, da je Mojstra le dojel kot zgolj pohodniško palico, brez katere bi še danes z zbledelo Joganandovo fotografijo blodno spraševal po Indijskih ulicah, kje najde tega človeka.

Odnos med učencem in učiteljem, ki se začne v ČV, se v PP nadaljuje v odnosu med moškim in žensko, Evaldom in Sumitro, kjer se prevesi v duhoven odnos. Ta prevlada nad človeškim, sebičnim in romantičnim materialnim razmerjem, ki ga Zahod tako rad idealizira, realizira, živi in največkrat tudi trpi.

6.5.1 Odnos med Evaldom in Sumitro

Kot sem že v prejšnjem poglavju omenila, se razmerje med čarovnikom in vajencem v PP prevesi v odnos med moškim in žensko, pri čemer pa ne gre za klišejsko ljubezensko razmerje, ampak duhovni odnos, preko katerega naš vajenec napreduje do končnega spoznanja – božanske ljubezni. Za Evalda je tovrstna izkušnja nujna, saj ga le-ta privede do cilja, vsaj na spoznavni ravni. Ne Yogananda ne drugi Mojstri ne omenjajo odnosov z nasprotnim spolom, vsi, kot kaže, živijo asketsko, čeprav v nekaj literaturi zasledimo, da je duhovna rast lahko tudi posledica pravega in pravilnega partnerskega razmerja²⁵. Nekateri Mojstri imajo tudi družine, razlikuje se pa njihov odnos oz. dojemanje tega pojma, v katerem vlada zgolj ljubezen, brez pogojevanja, navezanosti, ljubosumja, vsega, kar sicer v človeških odnosih proizvede človekov ego(izem) in s tem vodi v negativna čustva in izkušnje.

Za razliko od ČV Evald v PP svojo dejansko sopotnico ne išče, ampak zgolj najde. S tem se mu na nek način potrdi in uresniči Joganandov večkrat povedan nasvet »ne išči, ampak najdi«, ki ne velja le za duhovno, ampak splošno življenjsko pot. Zapisala sem že, da je Sumitra prodajalka avtobusnih vozovnic, ki Flisarjevega junaka s svojim ukazovalnim in obenem materinsko rotečim ter zadržano vablјivim pogledom, kot ga v romanu opiše, v trenutku prevzame. Že te tri oznake ob prvem srečanju nakazujejo na vse vidike Sumitrine vloge, ki se počasi razodevajo skozi potopisno zgodbo, saj nastopa kot duhovna učiteljica in vodja, včasih je ljubeča, drugič osorna, enkrat deluje kot ženska, drugič otrok, zna biti tako privlačna in nagajiva kot neboglјena, nedolžna in naivna. Evald ob njej deluje kot oče in ljubimec hkrati, dekle ga spolno privlači in obenem ga vodi do duhovnih orgazmov, popolnoma ločenih od fizičnih, telesnih užtkov. Že od vsega začetka čuti, da se njuno razmerje ne bo razvilo v ljubezensko romanco, saj se kljub nekaj vročim mislim prvič v življenju zave, da lahko žensko in moškega povežejo tudi vezi, ki ne izvirajo iz bioloških razlik, ampak človekove želje, da bi v gluhem vesolju nekdo zaslišal njegov klic na pomoč, obenem pa še upa, da je končno odkril t. i. devadaso, ki ga bo s plesom ljubezni povezala z bogom (Flisar 2005: 36). Na tem mestu razkrije še en motiv, ki povezuje ne le sam roman PP, pač pa tudi ČV, to je ples oz. življenje kot ples, ki ga podrobneje obravnavam v poglavju o motivih. Nenazadnje še sama Sumitra kmalu razodene svojo božanskost, ko Evaldu pravi, da sta vesoljski par kot Šiva in Parvati in nista iz tega sveta, namigne, da sta celo bogova (Flisar 2005: 41), kar lahko povežemo z njeno razsvetljeno zavestjo, ki se popolnoma zaveda svojega

²⁵ Žena Lahirija Mahasaye je moža imela tudi za svojega duhovnega učitelja, ob njem je neposredno zaznavala božansko silo (Yogananda 2003: 229).

primarnega doma – boga. Njeno božanskost na več mestih sluti tudi glavni junak²⁶, podobno kot je to slutil že ob Joganandi ali Dolmi v ČV.

Ob njej se Evald sooča s celotno žensko naravo in preko le-te dojame primarno naravo človeka, ki je božanska. Vseskozi mu misli meša meseno poželenje, nad katerim pa vsakič zmaga subtilnejše čustvo, ki ga prebuja Sumitrina božanskost in s tem drami tudi Evaldov pravi jaz – boga²⁷. Misli o njej kot ženski se vedno prelevijo v misli o njej kot božanskem bitju, saj nad njeno feminitetjo prevladajo značilnosti t. i. samouresničenega Mojstra. Ko Evald podvomi vanjo in se sprašuje, do kolikšne mere lahko moški sploh zaupa ženski, ga dekleta preseneti s citati iz BG, kar nakazuje na to, da se sama ne obremenjuje s tem, kam njun odnos vodi, ampak izpolnjuje le svoje poslanstvo božjega sla, čeprav ne more mimo dejstva, da se oba nahajata v človeški obliki na Zemlji in se zato s svojo žensko obliko tudi z Evaldom nekoliko poigra. Pri slednjem pa ostaja prav tako spretna in previdna, da ju ne bi materialna narava odvedla predaleč od boga, kamor že tisočletja zahaja slehernik, ki ne razvija svoje duhovnosti in zmotno služi zgolj svojemu egu. Svoje besede in gibe izbira tako spretno, da Evalda ne le enkrat spreleti občutek, da je neresnična oz. božanska inkarnacija, za katero pa verjame in upa, da mu bo pomagala do popolnosti izklesati njegov pravi jaz. Pri tem Sumitra stopi korak nazaj in prvič izrazi misel, da bi bilo morda bolje, če bi se poslovila. To Evalda navda s strahom, da bo ostal sam, meni, da jo potrebuje, kar pa ni dobro ne zanj ne zanjo. Junak ji razkrije, da je zanj postala pomembnejša od iskane Resnice, kar pa seveda pomeni krenitev s poti iskrenega iskalca, česar se zaveda tudi Sumitra in zato ravno na tej točki izgine, kar Evaldu pomaga do spoznanja, da je edini cilj ne le njegove poti, ampak človeštva nasploh, samo bog.

6.5.1.1 (Ne)navezanost

Na tem mestu bom izpostavila problem navezanosti, ki človeku brani duhovni napredek in ga ne izpusti iz večne rotacije v krogu *samsare*, sveta *maje* – iluzij, katerega suženj je, kljub zavesti o tem, tudi Flisarjev junak. Urjenje v nenavezanosti je v metodi učenec – učitelj

²⁶ »Resnično se je zdelo, da jo priganja bog in ji besede polaga na jezik« (Flisar 2005: 193).

²⁷ »Kadarkoli se me bežno dotakne, mi kot magnet pobere vse misli, kjer koli so, tudi tiste, ki so blizu skrajnega roba veselja ali zatopljene v idejo o Bogu, in jih zbere kot železne okruške v majhno gmoto, ki si vzame ekskluzivno pravico vsega prostora v moji duši, telesu, možganih ...« (Flisar 2005: 93).

ključno. V imenu svojega Mojstra Svami Rama piše, da je ravno v navezanosti *maja* najbolj zakoreninjena, poleg tega je človek zaradi nje nesposoben zavedanja absolutne resničnosti. Manj ko smo navezani, večja je naša notranja moč in z njo nam je bližji tudi cilj. Ko Evald ne razmišlja materialno o Sumitri ali Joganadi in ju sprejema le kot posrednika, kar dejansko sta, doseže drobne trenutke razsvetljenja, saj je takrat osvobojen iluzornega sveta, ki mu neumorno zastira pogled in krade prostor, v katerem bi široko razprl krila in poletel do cilja.

Navezanosti se težko znebimo predvsem zato, ker jo mnogi ljudje zamenjujejo z ljubeznijo, bistvena razlika med njima pa je, da navezanost zasušnjuje, ljubezen pa, nasprotno, osvobaja. Prava ljubezen je tista, ki je osvobodjena navezanosti, iskrena in nesebična (Svami Rama 2010: 78). To pa seveda ne pomeni, da smo v odnosih ravnodušni ali neljubeči, pač pa da delujemo nesebično in brez pričakovanj. Tako opravljena dejanja postanejo sredstvo za duhovnega popotnika, ki ga Evald ne izkoristi najbolje, saj se prevečkrat izgublja tako v lastnih pričakovanjih kot pričakovanjih od drugih, predvsem od Joganande in potem Sumitre, namesto da bi se jima nesebično prepustil in vzplaval.

6.5.1.2 Božanska ljubezen – cilj

Pomembna dejstva glede navezanosti, ki med drugimi pojmi, ki jih obravnavam v poglavju o motivih, ovira Evaldovo pot, najdemo v Yoganandovi knjigi *Duhovni odnosi*, kjer že na začetku opozori, da sebična navezanost na enega človeka ovira razvoj božanskega prijateljstva, kar se v PP dogaja med Sumitro in Evaldom. V pravem prijateljstvu se v posamezniku prebudi bog in začne se prizadevanje za skupen napredek duš povsem brez fizičnega, materialnega cilja, prijateljstvo je tako najčistejša ljubezen, saj se v vseh ostalih odnosih razvije izsiljevanje (Yogananda 2010: 36).

Ni naključje, da ime Evaldove sopotnice pomeni »dobra prijateljica«, resnična ali ne, ime je pisatelj izbral preudarno, saj junak z njo začne spoznavati prejo, s katero je mogoče stkati takšen odnos in preseči materialnost, v kateri se razmerja med ljudmi usodno pogubljajo, odnos, po kakršnem je izrazil hrepenenje že v ČV²⁸. Na prvi pogled se le-ta zdi res

²⁸ »Seveda pogrešaj! – razmerje, v katerem ne bi bilo razdalje, ki vse spreminja v stvari« (Flisar 1986: 225).

ljubezenski, saj vanj vdirajo tudi želje po telesnem stiku in smo kot bralci nenehno na preži, kdaj bo deklica klonila in se predala moškemu poželenju, kar se pa ne zgodi, saj sta oba lika iskalca božje ljubezni²⁹, čeprav se tega morda ne popolnoma zavedata, spoznavata pa jo v drug drugem. Z naraščanjem take ljubezni spolna sla upada in se razvija božanska, brezpogojna ljubezen, v kateri duši začutita, da se ne ljubita v telesni obliki, temveč da prek zunanje utvare o človeški ljubezni v resnici ljubita boga (Yogananda 2010: 69). Prav to se zgodi z našima likoma v PP; Evald se kljub materialnim željam svoje moške narave zaveda, da je njeno telo premalo za spoj, ki bi ju lahko transformiral (Flisar 2005: 141). Njuna povezanost je preseгла telesne nežnosti in dosegla objem duš ter razvila gotovost, da sta prestopila prag, čez katerega ni več poti nazaj (Flisar 2005: 145) – razmerje je nedvomno doseglo božansko raven³⁰, namesto vročih poljubov zaljubljenecv sta si izmenjala poljuba na čelo, s katerima sta si odpustila človeškost (Flisar 2005: 148). Ko gola sedita na plaži, se gledata samo v oči, kot da ostalo telo sploh ne bi bilo njuno. Dosegata stanje, ki ga je Jogananda napovedal ob slovesu v ČV – Evald bo srečal žensko, ki mu bo prinesla nepopisno srečo in trpljenje, a bo zato, ker je svoboden, tudi v trpljenju srečen³¹. Trpljenje je posledica materialnega sveta in večno nepotešenih užitkov, ki pa ga zavest o božanskem z lahkoto zasenči in uniči, kar občutita tudi oba obravnavana lika.

Erotična tema, povezana z duhovnostjo, se pojavi že v ČV in gre potemtakem v PP le za nadaljnji razvoj le-te. Vajenčevo bivanje v lamaseriji zajema tudi seksualnost, ki pa predstavlja zgolj sredstvo, ki lahko pripomore k duhovnemu napredovanju. S tantrično razlago spolnega akta, pri čemer gre za igro nedolžnosti, ki jo rodi izkušeno st in je ego njena glavna motnja, popotnik dejansko razlaga duhovnost in seks enači z meditacijo, pri obeh je pomembna pot, ne cilj, treba je skleniti krog, se poenotiti. Pomen spolnega akta je tako združitev na duhovni ravni in ne spolni, telesni užitek, enako je za duhovnega iskalca pomembno poenotenje z lastno bitjo in ne zadovoljevanje materialnih želja. S tem lahko razumemo, zakaj se Sumitra in Evald ne združita tudi fizično – tako kot učenec za

²⁹ Sumitra je hkrati iskateljica in duhovni vodja, čeprav se prvo razkriva na le nekaj mestih v romanu, v vlogi vodje pa nastopa skozi celotno zgodbo. Enako kot Evalda jo skozi življenje »spremlja grenak občutek ločenosti od vsega, kar bi rada imela in do česar je, tako misli, upravičena na podoben način, kot je bila do materinega mleka« (Flisar 2005: 143).

³⁰ »/.../ zaslišiva za sipinami /.../ puščavsko pesemo ljubezni, ki je ni bilo, o moškem in ženski, ki sta drug v drugem odkrila svoja odseva, ne zunanosti, ampak duš./.../ Toda njuna ljubezen, tako človeška, tako božanska, tako nemočna, tako odvisna od njihove volje, jih [bogove] je globoko ganila« (Flisar 2005: 194).

³¹ »In se gledava milijon let. Brez misli, brez želja, brez zadrege, brez bojazni. Samo gledava se, izmenjujeva svojo veliko žalost, si jo podarjava, si jo odzemava, da bi drug drugemu olajšala breme« (Flisar 2005: 151).

razsvetljenje, morata tudi ljubimca biti pripravljena za tovrsten akt, saj se sicer razblini v navadno občevanje, treba je biti popolnoma predan, a ne izgubiti oblasti, razklanost je tako motnja akta kot tudi duhovnega napredka. »Ko sta ljubimca ozdravljena razdvojenosti, ju svet ne more več iztiriti« (Flisar 1986: 355) beremo v ČV, v PP pa ta stavek dobi konkreten pomen: ljubimca sta Sumitra in Evald, ki zdravita vsak svojo razdvojenost, a glede na končno iztirjenje skupnega vagona, je bilo zdravljenje delno uspešno le za vsakega posebej.

Svojo izkušnjo s Sumitro Evald aplicira na splošen vpliv ženske narave na moško, ko pravi, da mu predstavlja Animo, ženski element moške psihe, notranjo spremljevalko, ki ga navdihuje in daje življenju barvo; moški ženske ne more imeti, lahko jo le časti, samo tako je njegova in zanj večni vir moči in življenja (Flisar 2005: 153). Avtor ponovno ob legendi razloži pomen moškega dojemanja ženske, s katerim določa njeno vlogo – ali bo zanj blagoslov ali propad, je odvisno od moškega pristopa – če se ji približa kot telesnemu bitju, bo zapravil njeno svetost in ji odvzel sposobnost, da ga obdari; v ženski mora častiti svojo dušo, s čimer ljubezen postane božanska ekstaza (Flisar 2005: 154).

Ženska je dejansko samo simbol za sveto stran življenja, po kateri hrepeni, spozna Evald in mu ob tem postane jasno, da nobenega ne more zares in vdano ljubiti, dokler se ne nauči ljubiti boga. Podobno pove Yogananda v Duhovnih odnosih, da noben zakon ne more uspeti, če mož in žena najprej ne iščeta boga in si preko njega posredujeta ljubezen, ki je za razliko od človeške večna. Da pa ne zaidem v obravnavo odnosov med partnerjema, kateremu se je uspešno izognil tudi naš popotnik, prehajam na temo ljubezni kot odrešitve, ki pa jo kot tako spozna tudi Evald ravno preko svojega odnosa s Sumitro. Ob opisovanju njunih objemov poudarja, da za njimi ne tiči nobena spolna vznemirjenost in se mu celo zdi, kot da roke sploh niso njune, ampak so jima podarjene, da si z njimi drug drugemu podarjata občutek zaščite, da se z njimi združujeta in čakata, da postaneta eno. Preko vseh teh občutij pride do ugotovitve, ki sem jo izrazila že z Yoganandovo mislijo – šele ko se bo predal bogu, bo lahko postal ljubimec.

Po vseh svojih prizadevanjih, da bi v ČV ob Joganandi dosegel razsvetljenje in samega sebe, v PP da bi ponovno našel svojega Mojstra, končno spozna, kaj sploh že vseskozi išče in kaj je njegov dejanski cilj – on sam v božanski zavesti z brezpogojno ljubeznijo. Nobenega Boga v

kakršnikoli fizični obliki ni, nobene skrivnosti, vse, kar je, je ljubezen – ljubezen do vsega in vseh, vseprežemajoča, iz katere vse izvira in h kateri težijo, zavedajoč se ali ne, vsi, ki stopajo po poti duhovnosti. Da je bogoiskateljstvo z ljubeznijo ne le tesno povezano, ampak pogojeno, v svoji spremni besedi ugotavlja tudi Jože Horvat. Poleg tega se strinjam z njegovo mislijo, da je prav ljubezen tisti prostor, ki ga je moral odkriti vajenec, da bi dojel resnico o bogu. Razsvetljena zavest oz. samouresničitev pomeni uvid v transcendentno naravo ljubezni ter konstantno oddajanje takšne ljubezni in zavedanje, da je le tisti, ki je tako stanje sposoben živeti, na vseh ravneh resnično nepremagljiv, saj, kot beremo v *Poti Mojstrov*, v področjih Svetlobe, kjer se uresničuje boga, ni ne etike ne dobrega ali zla, ničesar, razen čiste ljubezni (Johnson 1994: 27). Osrčje doktrine enosti je ljubezen – božansko vezivo, ki povezuje vsa živa bitja v eno svetišče luči, sveta vez, ki vse veže skupaj (Johnson 1994: 68); to pomeni, da je tudi edino zdravilo za iskalčevo bolezen, ki mu povzroča neznansko bolečino ločenosti in odtujenosti, opisano v razdelku o učencu.

6.5.1.3 Poosebljena Vzhod in Zahod

»Če cvet Zahoda ne diši po Vzhodu, cveti zaman« (Svami Rama, 2010: 421)

Sumitra junaka privede do spoznanja, kaj sploh je cilj njegovega vseživljenjskega iskanja, kaj je bog – je ljubezen, čista, brezpogojna, vseprežemajoča, kakršne od ega nadvladan človek ne more doseči niti razumeti. Poleg svoje ženske vloge učiteljice, učenke, vodje in sopotnice je ta lik tudi prisposoda za celotno vzhodno kulturo in miselnost, ki jo Evald, predstavnik zahodnega sveta, tako strastno želi ponotranjiti. Noben še najbolj natančen potopis ali izkušnja z razsvetljenim Mojstrom ne bi mogla bralcu bolj približati junakove perspektive Vzhoda kot njegov odnos z mlado Indijko, v kateri upodablja deželo v vsej svoji podobi, fizični in duhovni.

Kot sem že uvodoma omenila, avtor v obeh potopisih potuje na Vzhod, ker verjame, da bo tam našel tisto, kar mu v rodnem okolju manjka, čeprav ne ve še natančno, kaj to je. Sledi miselnosti, ki zagovarja povezovanje obeh filozofij in to temo postavlja v ospredje svojih del, saj v sebi ob spoznanjih bije nenehen boj, ki je posledica močnega vpliva razuma in ega ter

hkrati visoko razvitega duha. Da pa ne bi dolgočasil z golimi opisi včasih nedojemljivih razlik tih dveh kultur, to spretno poveže z glavnimi literarnimi osebami, ki jih uspešno povezuje, a združiti mu jih ne uspe. V ČV je predstavnik Vzhoda Jogananda. Kljub duhovnemu napredku še ni pripravljen slediti učiteljevim stopinjam, na poti pa nabere vsaj dragocene drobtinice. V drugem romanu se preko Sumitre vzhodni filozofiji uspešneje približa in z njo poveže, sopotnici ne le sledi, ampak včasih z njenimi koraki celo sovpada. Izrazito je prikazana njena intuitivna plat, zaradi katere se lahko življenju prepusti in ga hkrati tudi obvlada. Pojmi, o katerih želi Evald vedno preveč razglablјati, so zanjo samoumevni, že sam bog je za Indijce nekaj povsem naravnega, kar pa ne moremo trditi za zahodno civilizacijo, kjer se o bogu, predvsem izven Cerkve (tam pa zgolj s strahospoštovanjem) skorajda ne moremo pogovarjati. Dekle je preprosto in sproščeno ter kljub tegobam svojega okolja, ki je vse prej kot rajsko, more pogledati v oči in neobremenjeno nadaljevati naprej, nad čimer se Evald navdušuje – kako je kljub svoji žalosti močna in ljubi življenje. Zaveda se *maje* in zavestno ločuje med egom in duhom, zato se skoraj nikoli ne zmede ali kloni pod lastnimi čustvi. Do svojega sopotnika ni ravnodušna, a vedno pozorna na nevarnosti iluzornih občutkov, ki jih kot moški v njej vzbujajo, zato se od tega uspešno distancira ter s tem tudi pripomore k lastni in njegovi duhovni rasti. S samo Indijo jo primerja tudi junak³², tako je hkrati avtorjevo sredstvo za prisodobno Vzhoda in subjektov poskus povezave z njemu ljubo miselnostjo. Kot se pa na koncu izkaže, združitev kljub intenzivni povezanosti, preko katere oba zelo napredujeta, (še) ni mogoča.

O poskusih in nujni združitvi vzhodne in zahodne kulture veliko govori Yogananda, ki je bil s svojim delovanjem na tem področju tudi uspešen. Ne gre le za zanimanje zahodnjakov za vzhod, ampak tudi obratno, saj se razsvetljeni Mojstri enako zanimajo za zahodno znanost kot lastno filozofijo. O nujni združitvi obeh svetov je po Yoganandovih besedah govoril že slavni Babadži in enako se tudi v Flisarjevem delu Sumitra zanima za zahod, saj je nenazadnje ona tista, ki priteče za Evaldom in se mu na potovanju pridruži. Poleg tega je po pripovedovanju študirala in živelala v Londonu, kjer je lahko na lastni koži občutila vpliv egonomistične družbe in je zaradi tega kot učiteljica za zahodnega iskalca uspešna, celo bolj od samega Mojstra iz

³² »Še nikoli nisem tako skeleče občutil, kako zelo je del te dežele, kako je vse, kar je indijskega, sedanjega in preteklega, vtisnilo neizbrisna znamenja vsemu kar je: njenim kretnjam, drži, hoji, mislim, duši.../ Pod to privzeto plastjo je kaplja vode v veliki reki, ki ima svoj izvir tri tisoč let nazaj in teče skozi čas kot bučeca, kaotična nedoumljivost, neznana sebi, drugim, skregana s sabo, ohola in hkrati ponižna, poduhovljena in nezadržano čutna, vrtinec kontrastov, v katerem je obilje, preobilje njenih protislovnih božanstev še najmanj, kar preseneča. Vse to je ona. V njej častim Indijo, moja želja po tem, da bi se ji približal, /.../ je sla po obvladovanju Indije, kamor prihajam že toliko let, pa je ne morem ne najti ne obvladati« (Flisar 2005: 146).

prvega romana, kar pa je pogojeno tudi s spremembo v junaku, ki je bil kot vajenec veliko bolj pod vplivom lastnih iluzij.

Povezanost Joganande in Sumitre s celotno naravo Vzhoda in želja Evalda kot zahodnjaka, lačnega duhovnosti, pisatelj spretno preplete z motivom plesa, ko v junakovem imenu pravi, da od znanstvene domišljije vključeni zahodnjaki hodimo v Indijo po duhovno svobodo, ki jo lahko dosežemo, če se naučimo živeti, kot da je življenje ples. Slednje je trdil že Flisarjev čarovnik, Sumitra pa se dejansko loti učenja le-tega. S tem se kljub končnemu slovesu likov pokaže razširitev duhovne razgledanosti, za katero pa ne vemo, kako jo uspe Evaldu uresničevati ob vrnitvi na Zahod, torej, ali je bilo učenje uspešno ali ne. Mogoče želi avtor poudariti, da se veliko Evaldu podobnih iskalcev vrača nazaj enako praznih ali napolnjenih z zanje neuporabnimi pojmi v smislu »ne mečite biserov svinjam«. Do preveč razumske in z egom nabite zahodne družbe je vseskozi ironičen, višek doseže pa zaključek, ko kot možen dobičkonosen posel omeni izvažanje indijske filozofije na Zahod. Intuitivno spoznanje mora človek, če je seveda tega sposoben, izkusiti, ne se ga naučiti. Kljub obetavnim okoliščinam neuspelo povezavo Vzhoda in Zahoda v ČV in PP sklepno razložim z besedami Josipa Ostija iz spremne besede, da popotovanje namesto do povezovanja obeh civilizacij pripelje do še prepričljivejšega spoznanja, da sta bregova tih različnih svetov ločena z breznom, ki ga racionalni in nevrotični Evropejec, čigar telo potuje hitreje kot duša, ne more premostiti (Flisar 2005: 203).

7 Duhovnost v motivih ali obratno

Flisarjeva romana ČV in PP sta potopisa popotnika, ki na svoji duhovni poti izpostavi določene motive, ki jih med drugim zasledimo v Yoganandovi Avtobiografiji in ostalih delih s podobno tematiko. To zopet kaže na pisateljevo široko poznavanje obravnavane metode in vzhodne filozofije, na kateri oba romana temeljita. Poglavje bom razdelila na dve podpoglavji, in sicer najprej bom predstavila tiste motive, ki so ključni na učenčevi poti in pomenijo oviro pred napredovanjem, nenazadnje pa so skupni celotnemu človeštvu, saj nas zadržujejo na čim krajšem povodcu materialnega sveta iluzij – *maje*. V drugem podpoglavju pa bom razložila motive, ki delujejo kot prisposobe za določene pojme na iskalčevi poti in se kot take pojavljajo v več literaturi s temo duhovnosti. Avtor se jih gotovo ni posluževal zgolj

naključno, saj nosijo iste pomene; Resnica je ena, zato ni smiselno je razlagati na različne načine, čeprav se zdi, da so poti do nje mnoge in raznolike, a sama sem mnenja, da se ne razlikujejo poti, ampak le njeni uporabniki.

7.1 Ovire

7.1.1 Ego

Glavna učenčeva ovira, iz katere izvirajo vse ostale, je ego. Ego je nasploh primarna ločnica, ki slehernika deli na dvoje – materijo in duha, iz česar se rojeva želja po poenotanju, ki iz človeka naredi duhovnega iskalca, v našem primeru učenca. V grobem lahko ego enačimo s človekovim razumom, ki je neposredno vezan na materialnost, subjektivnost in sebičnost ter zaradi tega rojeva želje, s katerimi človeka slepi in zaslužnjuje, da ne bi spregledal in se osvobodil v duhu, se poenotil s svojim primarnim izvorom, ki je božanski. Evald v enem od svojih razmišljanj ugotavlja, da ta razkol dozori z družbo, ki naš pravi jaz prevzgoji v nadzorujoči ego, poln potreb, ciljev in prioritet, s katerimi nas prevara. Za razliko od tega pa naš prirojeni jaz potrebuje le ljubezen.

Edina rešitev iz začaranega kroga verige želja in potreb, ki z zadovoljitvijo ene že rojevajo drugo, je preliščiti ego in se vrniti v svoj izvorni jaz, živeti iz njega in zanj, z egom, ki je hlapec, ne gospodar (Flisar 1986: 360). Slednje je eden prvih nasvetov, ki jih lahko slišimo od Mojstrov – ego naj bo naše orodje in ne obratno. Ljudje, ki so sužnji lastnega ega, uživajo v trenutkih potešitev materialnih želja in ob tem trpijo v svetu *samsare*, tisti, ki so se dvignili nad njo, pa imajo ego za sredstvo, ki jim služi za preživetje v svetu iluzij in celo napredovanje na višje nivoje zavesti³³. Podrobnejšo razlago delovanja ega in duha pri človeku nam nudi Atkinson, ki govori o instinktivnem umu – najnižjem, živalskem, prvem, ki si ga moramo podrediti, če želimo napredovati; sledi mu razum – človeški um, ki se zaveda samega sebe in upravlja z instinktivnim umom, katerega pa lahko zlorablja in se prekomerno poslužuje raznih strasti ali pa ga izkoristi za napredek na poti k višjemu cilju; v človeku se lahko prebudi še

³³ »Tisti, ki se zaradi svojega ega ogradijo z zidovi, si povzročajo trpljenje, tisti pa, ki se skušajo ves čas zavedati svoje enosti z drugimi, so srečni, brez strahu, in uživajo vsak trenutek svojega življenja« (Svami Rama 2010: 88).

spiritualni um, ta ima dva posrednika, ki ju lahko enačimo s Flisarjevo primero iz PP Boga in Luciferja, simbola za dva elementa človeške narave. Glede na to razlago lahko ugotovimo, da Evald z obema nogama trdno stoji na tretjem nivoju in je njegov spiritualni um popolnoma prebujen, saj uspešno premaguje nižje strasti in svoj razum, kljub občasnim padcem, po katerih se nemudoma pobere in nadaljuje pot, uporablja v prid duhovnosti. Po Atkinsonu (1931: 42) pa spiritualni um ni zadnja stopnja človeške zavesti, sledi mu še t. i. duh – pravi jaz, božanska iskra, je nedoumljiv in neskončen, tisto v človeku, kar se najbolj približa središču, kar je najbližje bogu. Le-tega se dotakne tudi Flisarjev junak, zaveda se ga, sebe, boga in nedoumljivosti³⁴ te stopnje, po kateri še sega z iztegnjenimi rokami, a ne uspe mu oprijeti se prave vrvi, ki bi ga dvignila nanjo.

O egu na eni strani in duši na drugi razpravljata tudi Jogananda in njegov vajenec³⁵, pri čemer ju učitelj razlaga kot dva nasprotna si pola: ego je po tonu moški – agresiven, grabežljiv, skopuški, uresničuje se skozi mišljenje, duša pa ženska – senzualna, resničnost čuti, ne razmišlja, ampak sanja. »Duša je center seksualnosti in religije, ki sta dve plati iste medalje. Religija govori o ljubezni, o vdanosti, o veri, o čaščenju, o zaupanju. To so erotični pojmi. Nekatere veje budizma in hinduizma so odkrito erotične brez zadrege. Duša je atavistična, nagonska, telesna – niti seksualnost niti vera v boga nista razumski. Duša je telepatska, sanjska, preroška, nadčasovna, estetska. Ego ne ljubi, ampak napada in brani, ne zaupa, ampak dvomi, ne dojema celote, ampak razčlenjuje, ne namiguje, ampak pojasnjuje« (Flisar 1986: 423). Opis duše in ega v tem citatu izrazito sovpada z odnosom med Sumitro in Evaldom v PP, ki nihata in se zavedata, da sta sposobna doseči ravnovesje, ki bi ju združilo v neločljiv božanski par, Šivo in Šakti – simbol zmage človeštva nad demoni *maje*. Enako kot pogovor med vajencem in čarovnikom privede do sklepa, da je za popolno delovanje potrebno ego in dušo uravnovesiti ter s tem ritem duševnosti harmonizirati z ritmom veselja, se na koncu PP osrednja lika začneta učiti korake vesoljskega plesa, s katerim bi se osvobodila iluzorne svatbe zemeljskega življenja. Tako lahko Sumitrini vloge sopotnice, učiteljice in učenke ter nenazadnje tudi ljubimke, dodelimo še simbolno vlogo človekovega duha, ki ga naj človek za duhovni napredek pazljivo vplete med svoj razum, da mu oboje služi na poti k vrnitvi v svoj primarni dom.

³⁴ »In se zazreva /.../ v daljavo nedoumljivosti, ki sega za konec sveta« (Flisar, 2005: 177); »Morda je največja svoboda v zavesti, da je skrivnost eksistence nedoumljiva« (Flisar 2005: 197).

³⁵ Flisar v ČV nazorno razlaga pomen ega za človekovo družbo v pogovoru med možem iz jame in glavnim junakom (Flisar 1986: 404–409), kjer ga prvi preimenuje v Egona in s tem prispeva za celotno zahodno egonomistično družbo.

7.1.2 Dvom

Iz tega izvirajo tako rekoč vse ostale ovire: dvom, strah, želje. Prvo sem tekom naloge že večkrat omenila, saj se Evaldu nenehno postavlja na pot tako v ČV kot PP. Čeprav v sebi ve in čuti, da dela prav in v to tudi verjame, ga na trenutke napadejo dvomi tako v lastno početje kot v vse ostale like. Ko je sproščen in predan zgolj trenutku ter ne razmišlja, v svojih notranjih monologih bralca prepriča, da verjame v vse, kar se mu dogaja, ter mu je tudi vse jasno. Ko pa prevladuje razum, se vsa njegova odločnost in znanje začnejo majati.

Že na začetku ČV se mu poraja vprašanje, kaj sploh počne tam med na videz zaostalimi menihi in ali je Jogananda morda šarlatan, prevarant, saj jih med *guruji* v Indiji gotovo ne manjka. Svoje dvome si razblini največkrat kar sam, saj je njegova notranja oz. duhovna zavest vseeno močnejša in ga ne prepusti ego, čeprav ga ta nemalokrat uspešno napade, ne le z dvomi, ampak tudi nadvlado čustev jeze in užaljenosti. Za osvoboditev od dvomov je prav tako potrebno ravnovesje med egom in intuicijo, saj prevlada prvega za vse zahteva razumske razlage, prevlada drugega pa lahko privede do miselnih prevar, če se nam intuitivno zdi vse smiselno. Da je ravnovesje predvsem pri duhovnem iskalcu še kako pomembno, opozarja tudi Svami Rama (2010: 392) v svoji knjigi, ko pravi, da lahko učenec v obdobju duhovnega iskanja postane ali preveč razumski in ne upošteva spontane intuicije ali preveč čustven in ne upošteva razuma, pri čemer je oboje enako nevarno, saj oboje krepi ego – tisto, čemur moramo moč, nasprotno, odvzeti. Tudi sam se je spopadal z dvomi in enako kot Evald, ki ga je za trenutek prevzel celo strah, da si je uničil življenje (Flisar 1986: 260) pomislil, da z modreci le zapravlja čas, a sčasoma se je zavedel, da se mora človek najprej naučiti podvomiti v lastne dvome in vsakega tudi analizirati (Svami Rama 2010: 397). Vajenec je tovrstne analize opravil kar preko spoznanj, do katerih so ga privedli dogodki, ki so se zgodili vedno v trenutkih dvoma in ga s tem niso popolnoma prepustili uničenju, s katerim ego grozi vsakemu, ki se poda v boj z njim.

7.1.3 Strah

Ker sem želje kot motnjo za duhovnega iskalca skozi nalogo omenila že večkrat, se bom na tem mestu osredotočila še na temo strahu, ki prav tako predstavlja precejšnjo oviro na

duhovni poti tudi popotnika obravnavanih romanov. Če želimo doseči razsvetljenje, moramo strah obvladati in se vseh strahov popolnoma osvoboditi (Svami Rama 2010: 68). Pri Evaldu sicer ne gre za splošen strah, ki je posledica pomanjkanja poguma, saj se sicer junak ne bi niti odpravil na tovrstno pot, kaj šele nadaljeval po njej, gre namreč za strah pred smrtjo, katerega pisatelj gotovo ne izpostavi zgolj iz osebnih razlogov, ampak se tesno tiče duhovnosti, saj o njem nemalo govorijo tudi Mojstri in je očitna ovira skoraj vsakega učenca. Če in ko presežemo svoje nagone in ego, nam navadno ostane le še ta prepreka, ki nas na videz ločuje od razsvetljenja – smrt.

Čeprav lahko že precej napredujemo na duhovni ravni, pozabljamo, da je smrt zgolj fizične narave, pri čemer se zaključijo vsi procesi v našem telesu, ostane pa duša ali duh, ki je nesmrten, svoboden, vseprežemajoč – božanski³⁶. Ker je v času zemeljskega življenja omejen s telesom, si človek svojo neomejenost težko predstavlja, saj je dejansko nepredstavljiva, treba jo je namreč čutiti. Večina človeštva je obremenjena z dejstvom lastne minljivosti in nenehno teži k večnosti, ki bi vključevala tudi fizični svet, in zato je z upanjem na nemogoče obsojena na trpljenje. Ta tema potrka na vajenčeve misli ob poslušanju otožne pesmi dekleta iz daljave, ki s poslušalcev sleče »obleke varljivega upanja«, da ni vse zgolj tako, kot se nam razodeva, da nismo zgolj procesi minevanja, ki je, vsaj na fizični ravni, edino, kar je večno (Flisar 1986: 266). Mojster mu kasneje razlaga, da je zavest o minevanju izkušnja življenja in smrt njegov smisel (Flisar 1986: 333), saj daje pomembnost vsakemu trenutku posebej, zavedanje katerega je ključno za popolno delovanje in svobodo ter nenazadnje ravno sposobnost živeti v trenutku odpira vrata razsvetljenja. S to mislijo se vajenec sooči ob snežnem plazu, ki mu spodbudi misel na smrt. Le-ta je najprej pomirjujoča, saj smrt enači z domom³⁷, potem pa ga kljub želji po plemenitejših čustvih vdanosti, kot jih sam imenuje, iz podzavesti napadejo užaljenost, zamere, maščevalnost in strah. Ker seveda še ni dosegel višje stopnje duhovnosti, ta izbruh potrebuje, da lahko nadaljuje z mesta, kjer je pošteno zagazil. Če se s tovrstnim strahom uspešno borimo, se iz ovire lahko preobrazi v pohodno palico, ki jo ob zadostnem izkustvu lahko odvržemo.

³⁶ »Ko človek zapusti telo ob času t. i. smrti, preprosto vstopi v druge svetove. Spremlja ga finejše telo, ki ga uporablja v višjih predelih tako kot tukaj fizičnega« (Johnson 1994: 151).

³⁷ »Doma bo[m] v tišini« (Flisar 1986: 390).

Evald se v ČV iz ekstaze smrti dokončno strezni, ko se z njo neposredno sreča. To ga privede do spoznanja, kako sta preteklost in prihodnost brezpomenski, svoje življenje, v katerem se je zmotno posvečal načrtom za prihodnost namesto živel sedanjost, označi za brezpredmetno, ob tem zavedanju pa se ponovno prebudi želja po življenju, resničnem in edinem – življenju v sedanjosti³⁸. V PP se ta tema nadaljuje, sicer ni izpostavljena v taki meri kot v ČV, ampak nekako bdi nad junakom in predstavlja tiho zavoro na njegovi poti. Lik se je sicer zaveda, a zgleda, da se je s svojo nemočjo nad njo sprijaznil in njej navkljub vztrajno nadaljuje. V pogovoru s Sumitro, ki zna uživati življenje kljub bolečini, sam prizna, da ga prevelika sla po življenju ugonablja, saj jo spremlja bolečina smrtnosti in minljivosti človeka. Podobno kot je en od Joganandovih likov smrt označil za smisel življenja, Sumitra življenje s smrtnostjo pogojuje in pravi, da bi Evald moral biti vesel, ker lahko živi, in ne trpeti, ker bo moral umreti. Evaldov odgovor na to pa je: »strah je večji in nič na svetu ga ne more preglasiti« (Flisar 2005: 105). Če torej ostaja tega mnenja, se ne moremo čuditi, da doseže določeno stopnjo na svoji duhovni poti, ki je ne kot vajenec ne kot »vesoljski ljubimec« ne more preseči. Nazadnje sicer razkrije, da se pomena strahu pred smrtjo popolnoma zaveda, a sam ga vseeno ni sposoben preseči, kar za junaka ni nič novega, saj na sploh poseduje ogromno znanja in uvidov, ki pa jih ne more uresničiti. Kot pa piše tudi Svami Rama (2010: 139), resnično znanje ni to, da nekaj vemo, ampak da tako živimo.

Strah pred smrtjo izvira iz samega pojmovanja smrti oz. načina dojetja, ki se v skladu z v uvodnem poglavju razloženo filozofijo Vzhoda in Zahoda razlikuje: na Zahodu pomeni konec življenja in s tem možnosti uživanja in koriščenja vseh danih in pridobljenih dobrin ter je zato zaznamovan z žalostjo, na Vzhodu pa pomeni neke vrste odrešitev iz sveta *maje*, v katerem je človek ujet in zaslepljen ter si s svojimi dejanji določa usodo in število naslednjih inkarnacij ene duše, zato gre v večini bolj za praznovanje kot žalovanje. Tovrsten strah tako človeku preprečuje spontanost in svobodo ter ga priklenjuje na materialnost, katere je do smrti deležen in posledično nanjo tudi navezan. Omenjeno razliko v dojetju smrtnosti posredno razkrije tudi Flisar v PP, ko omeni, da se nekateri (ki jih sama povezujem s »člani« zahodne filozofije) od smrti distancirajo z vero, da so oni Božji dar svetu in ne obratno (kot zagovarja filozofija Vzhoda). Na tem mestu bom povzela misli Tine Košir (2011: 74), ki v svoji diplomski nalogi ugotavlja, da pojmovanje oz. (ne)sprejemanje smrti določa posameznikova vseživljenjska praksa, in ob tem navaja Platonove besede, da se tisti ljudje, ki pravilno filozofirajo, vadijo v

³⁸ Svami Rama (2010: 72) podobno trdi, da ljudje trpimo, ker ne znamo živeti tu in zdaj.

umiranju in umrlost je med vsemi zanje najmanj strašna. Pravilnost filozofiranja pa najbolje izmeri prav smrtni trenutek, v katerem človek ne more pobegniti pred resnico lastne biti, ki ga je izkusil tudi popotnik v ČV in v katerem je, kot v svojem delu ugotavlja tudi Rebčeva (2012: 35), spoznal, kako nepomembno je vse, za kar mu je bilo vsakodnevno mar. Podobno pomirljivo razmišlja o smrti tudi ob koncu PP, saj jo, vsaj z besedami, sprejema kot del življenja in za katero v duhu Vzhoda pravi, da ni dokončno dokončna. Tako smrti kot ostalim manj strašnim stvarim v življenju je treba mirno pogledati v oči, tega se zaveda, a ne izrazi (in očitno tudi ne uresniči) v prvi osebi. »Tako dolgo, kot se človek bori s svojo smrtnostjo, na njega vplivajo miriade sprememb neba in zemlje« (Yogananda 2003: 138), ki jih je kot žrtev, bolj kot borec, literarni subjekt vselej nekaj deležen.

7.2 Praznina

Eden ključnih pojmov, ki povezuje večino vse literature, ki sem jo uporabila pri ustvarjanju svoje naloge, je tudi praznina. Navadno jo povezujemo z negativnostjo, občutki neprijetnosti, grozote in osamljenosti, o kateri posebej govori knjiga *Življenje s himalajskimi modreci* in pravi, da je osamljen tisti, ki se ne zaveda svoje popolne notranje izpopolnjenosti, to pa zato, ker je odvisen od stvari zunaj sebe (Svami Rama 2010: 75).

V duhovnosti ima praznina povsem drugačen pomen, saj se je ne dojema kot nekaj slabega, ampak je dojetanje le-te kot bistva stvari del razsvetljene zavesti. Do tega spoznanja privede čarovnik Jogananda svojega vajenca, ko mu le-ta trdi, da je njegov jaz njegova zavest, torej del materije in ne duh. Iskalec, kot sem že večkrat poudarila, se odpravi na pot zaradi občutka razdvojenosti in hrepenenja po enosti, po razmerju, v katerem ne bi bilo razdalje, ki vse spreminja v stvari. In take okoliščine lahko ustvari le praznina – nerazdvojenost je lahko le duh in duh je lahko samo nič, saj ni ne zunaj ne znotraj, pač pa povsod, tudi v nas (Flisar 1986: 225). Evald ob Mojstrovih vprašanih o tem, kaj je on in kaj je njegova zavest, na koncu pride do spoznanja, da ga ni oz. je, a izvira iz Praznine³⁹. Podobno beremo tudi v Savmi Ramovem delu in svetih spisih Vedah, da celo vse vesolje izvira iz neizmerne praznine. Da je slednja bistvo stvari nasploh, ne le vajenčeve oz. človeške biti, se mu poraja

³⁹ Jogananda mu ob tem spoznanje potrdi z besedami: »Potem si nič. Zapomni si to. Dvakrat na dan s prstom pokaži nase in pojdi do konca, dokler ne najdeš Praznine. To ni težka metoda. Učinek pa je blagodejen« (Flisar 1986: 226).

ob pripisovanju smisla obredom, ki jih izvajajo v lamaseriji, za katere pravi, da so prazni in zgolj zaporedje kretenj in besed, ki jim dajejo pomen le čustva udeležencev, kar lahko posplošimo na življenje samo, katerega pomen je res pogojen zgolj z našimi čustvi, s katerimi vrednotimo dejanja⁴⁰.

Ob zaključevanju svojega obiska Indije koncept praznine postane Evaldu popolnoma jasen in ga navdušujoče razlaga svojemu učitelju. Ve, da praznina biva v stvareh in ne med njimi, je živa in dinamična, iz nje se bit rojeva in vanjo tudi odмира. Identificira se s Praznino, ki je duh, ki je bog, in v tistem trenutku, žal le trenutku, začuti enost, v kateri je večni, vsemogočen, svoboden. Nenazadnje vse to simbolizira tudi zadnja postaja PP – puščava.

7.3 Tišina

S praznino je tesno povezan še pojem tišine, ki lahko enako vzbuja občutek groze, a hkrati je lahko pomirljiva in prijetna, zopet odvisno od dožemanja. V duhovnosti ima velik pomen, saj se že primarna metoda meditacija navadno izvaja prav v tišini. Ne gre pa zgolj za odsotnost hrupa, ampak za odsotnost misli, notranjo tišino, v kateri smo ob duhovnem napredku sposobni živeti kljub vsem zunanjim zvokom⁴¹.

Podnaslov knjige *Pot Mojstrov* se glasi *Znanost o Surat Šabd Jogi – Joga Slišnega Življenjskega Toka*, ki po avtorjevih besedah pomeni primarni zvok, do katerega prodre le razsvetljeni človek oz. Mojster. Enačimo ga lahko z zvokom *aum*, ki enako pomeni v vzhodni filozofiji in o katerem pripoveduje tudi Flisar v ČV. V Avtobiografiji Yogananda (2003: 196) navaja znanega jogija Patanjaliya, ki o bogu govori kot o dejanskem kozmičnem zvoku Aum, slišnem v meditaciji kot stik z božanskim kraljestvom. Nekaj odstavkov prej sem navedla, da veselje izvira iz praznine, le-to pa spremlja tišina, ki je na določenem duhovnem nivoju slišna. V ČV Mojster Šiva razlaga, da je vse, kar je, le zvočna vibracija v različnih frekvencah ter da nastanek sveta še doni in odmeva kot primarni zvok OM, ki resonira v vsem: vesolju,

⁴⁰ »Svet se rojeva iz praznine zavesti, ki ga zaznava: lahko ga vzamem zares, lahko ga vzamem kot igro: lahko ga rojevam z jokom iz muke, lahko ga rojevam s smehom iz blaženosti« (Flisar 1986: 351).

⁴¹ »Najvišji zvok je zvok tišine, sega preko vseh ravni zavesti in vseh načinov sporazumevanja. /.../ Tišina ti bo dala tisto, česar ti svet nikoli ne bo mogel dati« (Svami Rama 2010: 353).

ozvezdijh, najmanjših delčkah atoma (Flisar 1986: 375). Podobne so Johnsonove (1994: xli) besede, da z metodo učenec – učitelj lahko dosežemo, da Stvarnika slišimo, kako vibrira skozi celotno vesolje, saj je prav naloga Mojstra in s tem duhovne znanosti ta, da nas poveže s t. i. slišnim življenjskim tokom. S slednjim sovpada Joganandov napotek sredi neke mrzle noči, da bosta prisluškovala tišini in opazovala temo. Pogovor o tem ju pripelje do zaključka, da je le stanje naravne zavesti, tj. višje pozornosti, tisto, v katerem ni treba storiti nič, a je vse mogoče.

Vajencu se preko zunanjih zvokov uspe poenotiti z univerzalnim tonom energije, ki materijo rojeva in vzdržuje, v sebi začuti vibracijo sveta in spoji se z ritmom kozmične energije. Ob koncu te izkušnje se zave, da mu jo je omogočila Joganandova prisotnost, s čimer v njegovem liku potrди pravega Mojstra.

7.4 Ples

Motiv plesa je še en, s katerim pisatelj povezuje svoja romana ČV in PP in katerega najdemo tudi na področju duhovnosti. Flisar ga izraziteje vplete v ČV med junakovim bivanjem v lamaseriji, saj tam predstavlja pomemben del obredja. Za vajenca pa je razumevanje simbolike plesa na tem mestu še preveč materialno, saj je zanj celoten proces preveč seksualen ali celo boln in zato tudi sredi le-tega zbeži, posledično pa je še izgnan iz lamaserije. Njegov dejanski simbol mu sam Jogananda razodene razmeroma pozno, bliža se njuno slovo, zdi pa se, da Evald ni (še) napolnil svoje duhovne košare s pravimi pojmi. Skozi celotno potovanje se mu razodeva metoda tantrе, ki naj bi bila zanj najbolj učinkovita, a njeno delovanje zanj kljub nekaterim spoznanjem ostaja zavito v meglo. Kratko in jedrnato mu ga razjasni Jogananda, ko mu pove, da je tantra ples, ki ga lahko zaplešemo šele, ko harmoniziramo ritem svoje duševnosti z ritmom veselja in preko katerega lahko to harmonijo tudi vzdržujemo (Flisar 1986: 429). Evald čisto na koncu pove, da tantra kot ples razume, ampak ne ve, kako naj ga zapleše. Pride do koncepta Šivovega plesa, a se tu ustavi, razvije ga šele ob zaključku drugega romana, ko ga skuša spraviti še v prakso.

Za Joganando je tako kot tantra ples življenje samo, kateremu se moramo zgolj prepustiti. Literarni subjekt svoje potovanje v ČV s tem spoznanjem zaključi, po 15 letih, ko se po pripovedovanju v PP vrne v Indijo po nadaljnje Joganandove napotke, spozna Sumitro, ki se na koncu poleg vsega naštetega že v poglavju o njunem odnosu izkaže še za učiteljico plesa, ko mu v desetih korakih razodene ritem, s katerim človek življenje ne le preživi, ampak, kot mu je zatrdil že Jogananda, odpleše. V tem plesu je povzeto vse, kar je Evald tekom potovanj spoznal in česar bi se moral za dosego svojega cilja držati. Sumitra mu s temi desetimi koraki razloži Joganandove besede, da je tantra oz. življenje ples in kako ga zaplesati. Prvi korak je priznanje bolečine v duši, to ni majhen korak, kot pravi Sumitra, saj ga večina ljudi nikoli ne naredi. S tem sta oba postala iskalca oz. učenca in stopila na pot duhovne rasti. Sledi mu preizkušnja poguma, ki sta jo tudi oba prenesla. Tretji korak je predvsem za Evalda nekoliko težji, gre za premirje s časom in zavest, da svet pripada hkrati vsem in nikomur, a mu vseeno vsaj v zavesti uspe to doumeti. Četrti korak pomeni pozornost na trenutek, peti zajema prepričanje vase in v vse okrog sebe, oba junak spozna že v ČV z Joganando. Pri šestem koraku zbršeta razdaljo med stvarmi in dogodki in postaneta del celote ter zrela za sedmi korak – razsvetljenje postane konkretna možnost, vstopata v prihodnost, ki je določena s sedanostjo. Z osmim korakom se povežeta z močjo, ki pomeni osebno nemoč, tj. nemoč ega, in tako postaneta nepremagljiva. Vesta, da ni treba več nikamor, saj sta pot onadva sama. Že v ČV Mojster poudarja pot kot cilj, a vajenec vseeno nenehno in nepotrpežljivo teži k samemu cilju, namesto da bi ostajal na poti.

Sumitra s plesnimi koraki povzame tako rekoč celotno Evaldovo zgodbo: vse, česar bi se moral naučiti, da bi lahko zaplesal božanski ples in v njegovi ekstazi tudi ostal. Prvih osem korakov se je učil že kot vajenec in mogoče še prej, deveti korak je dosegel v PP s svojo sopotnico, preko katere je glede na njene vloge, opisane v prejšnjem poglavju, napredoval kot človek in duh ter nekoliko šepavo priplesal do končnega koraka – zlitja z bogom. Poudarjam pa, da kot večino spoznanj je junak tudi ples doumel zgolj razumsko in ga zato kljub naučenim korakom ni dejansko zaplesal.

7.5 Ubesedovanje

Posebno pozornost posvečam še besedam, ki so na duhovnem področju prej ovira kot pripomoček, vseeno pa so edino, s čimer lahko pos(r)edujemo svoje vedenje, ne pa tudi izkušnje, sploh če se tičejo astralne in še višje duhovne človeške narave. Če citiram naslov dela Metke Peserl, gre pri tem za »besede o neubesedljivem«. Tako kot opozarjajo avtorji knjig, v katerih so opisane razne duhovne izkušnje, njihovih besed človek, ki ni izkusil česa podobnega, ne more razumeti, saj kot pravi tudi Evald, je eksistenca človeka nedoumljiva, biti mora izkustvena, doživeta. Vede ob tem pojasnjujejo, da najvišjih stopenj odnosa z bogom ne moremo živeti v tem telesu, ker materija tega ne prenese, zato vsakršno odpiranje bogu povzroča spremembe, ki za posameznika niso lahkotne in enostavne, kot to lahko opazimo tudi ob prebiranju ČV in PP ali Avtobiografiji in Življenju.

V ČV lahko opazimo, da literarni subjekt hrepeni predvsem po razlagah in besedah, preko katerih bi doumel boga, a počasi spoznava, da se k svoji božanski naravi lahko približuje le preko lastnih izkušenj. Jogananda mu med pogovori večkrat nakaže na to, da so vsakršne besede odveč, saj je jezik relativna stvar, ki ga vsak posameznik uporablja in razume na svoj način, zato tudi, kot sem že o tem pisala, večkrat molči in s tem učencu »pove« veliko več. V PP pa se junak kljub številnim dialogom s svojo sopotnico večkrat prepusti samemu doživljanju, saj ob njej spoznava odvečnost ne le besed, ampak materialnosti nasploh. Podobno je na začetku svoje poti bil radoveden tudi Yogananda in njegovi pogovori s Sri Yukteswarjem močno spominjajo na Evaldove z Joganando, polni so učenčevih vprašanj in pričakovanj, na katera odgovori in jih dokončno izpolni le njihova lastna izkušnja. Stanje duha, kot razloži tudi Mojster svojemu vajencu, je stanje, ki ga jezik ne more izraziti, z njim se lahko le povežeš. Zaveda se, da si s tem, ko si vse kar naprej pojasnjuje in prevaja v sebi razumljiv jezik – jezik definicij, resničnost oddaljuje, namesto približuje. Na tem mestu se zdi, da se literarni subjekt in sam avtor tesno približata, saj samemu liku ne bi bilo potrebno iskati besed za svoja izkustva, pisatelju pa le-te predstavljajo edino sredstvo, s katerim lahko operira in bralcu sploh zgodbo posreduje. Obenem pa se s potrebo po definiranju vsakega pojma dotika zahodne civilizacije, ki si za razliko od bolj intuitivnega Vzhoda ne more privoščiti, da bi kak pojem ostal izven predalčkov človekovega razuma.

Med pogovorom z možem iz jame ugotavlja, da bi moral vse, kar je v himalajskih gorah spoznal, prevesti nazaj v izvirnik in se naučiti novega načina dojetja – jezika duše. Zaveda se omejene in uničujoče narave besed, ki jih primerja s kamni, s katerimi lomimo okno sveta

in ga spreminjamo v neprosojen zaslon, saj je vsaka beseda na nek način laž, ker gre le za prevod občutka v misel in približnost. Pri tem izrazi željo, ki se mu v PP tudi izpolni: srečati žensko bitje, s katerim bi skupaj ustvarila svet brez besed, v katerem bi se sporazumela o vsem le z očmi, dotiki in čutenjem ter si tako ne bi mogla lagati (Flisar 1986: 396). Takšen svet sicer ustvarita, a jima ga ne uspe ohraniti, ker vanj prodirajo z besedami in razumom zastrupljene puščice sveta *maje* in vztrajno zavirajo razvoj duhovnega odnosa.

7.6 Narava

»Zavedel sem se, da je narava zelo mirna. Moteča je za tiste, ki se ne znajo umiriti. Modrosti pa uči tiste, ki jo občudujejo in cenijo njeno lepoto« (Svami Rama 2010: 34).

Čeprav je v ospredju popotnikova zgodba, avtor simboliko narave in okolja, skozi katera junak potuje, tesno povezuje z njegovim notranjim doživljanjem in podpira z nihanjem med pripovednimi ravnmi. Osredotočila se bom na obravnavo okolja, ki je najbolj izpostavljeno ne le v literaturi, ampak na Vzhodu v povezavi z *guruji* nasploh, tj. Himalaja. Avtorjevo povezovanje okolice s pripovednostjo pa bom podprla še z ostalimi elementi iz narave, ki jih v zgodbo vpleta bolj posredno.

7.6.1 Himalaja

Vajenčeva pot se začne med zasneženimi gorami himalajskega gorovja išoč svojega *guruja*, ki naj bi bival v eni od mnogih votlin, po katerih Himalaja slovi kot srce in mati razsvetljenih mojstrov. Že takoj na začetku se pokrajina odstira tudi v junakovem notranjem doživljanju in zasnežene gorske prelaze primerja z večnimi poskusi preskokov mostov v svojem življenju. Sneg pomeni hlad in mraz, kar čuti tudi v sebi kot ločenost od svojega pravega jaza in katerima vztrajno kljubuje z neizmerno željo po odrešitvi, poenotenju. Himalaja je grožnja in rešitev hkrati, odvisno, kako jo dojemamo in kako se z njeno vsemogočnostjo spopadamo oz. se ji predamo. Tako jo doživlja vajenec, ki se v trenutkih šibkosti in prevlade razuma brezupno bori, ko se pa prepusti občudovanju vsega, kar mu himalajski svet ponuja, občuti enost z njegovo veličino.

Pripovedni tok se ob poetičnih opisih čudovite verige pobeljenih vrhov umiri, ko se popotnik preko njih notranje poveže s celotnim vesoljem, enako pa postane ritem hitrejši in pretrgan, ko okolico užaljeno doživlja kot grožnjo in lastno pogubo. Ko ga Mojster prvič zapusti in ostane sam prav sredi zasnežene pustinje, v slednji zagleda podobo svoje notranjosti in se zave, da je vsako stanje lahko le takšno, kot mu ga razkriva pozornost. Ne gre za samo okolico, vpliv le-te na nas določimo sami, odvisno, na kaj se osredotočimo. Ko se pomiri z navidez grozečo belino, svet sprejme za svoj dom, hkrati pa se zave svoje samote, tako fizične kot notranje⁴². Ker je še prešibak in se njegov ego upira poenotenju s pravim jazom, ki pomeni nadvlado nad egom, tudi okolico doživlja precej negativno in v njej se mu odstira edina večnost – minevanje⁴³. Po prihodu v dolino ga vseeno preplavi občutek hvaležnosti, da je del tega celotnega procesa. V gorah tako doživi razsvetljene uvide v človekovo bit in je ne le fizično, čeprav zanemarljivo, bliže prostranosti vesolja, ampak tudi duhovno bliže svojemu primarnemu domu. Enako kot je s strahom in hkrati neopisljivo radostjo prepleten občutek alpinista, ki doseže gorski vrh, je z grozo in vznemirjenostjo nad razkritjem lastne veličine navdan v gorah Flisarjev popotnik. Ko pa se oba spustita v na prvi pogled varno zavetje doline in mest, občutita olajšanje, a le-to spremlja grenak priokus omejenosti, ki si jo človek sam nenehno nadgrajuje, namesto ruši.

Med v nebo iztegajoče se skale je vajenec prepuščen sam sebi oz. vrhovom okrog sebe, ki ga po odhodu iz lamaserije, kot se sam izrazi, zalijejo s »sveto grozo«. Pri opisovanju tega doživljanja ohranja mir in poetično noto, kar nakazuje na to, da je izkušnja, čeprav grozljiva, božanska – sveta. Primerja se z gorami, ki se mu razkrivajo v svoji preprostosti in lahкости bivanja, sam pa si že od konca otroštva komplicira in otežuje življenje. Spozna svojo šibkost: gore so, on pa skuša biti in zato bo umrl (Flisar 1986: 393). Poleg tega se umika mrazu in tišini gorske pokrajine, ki ju enači z zavestjo o stvareh kot so, ter se vrača v toplejšo in, kot sem že sama napisala, navidezno varnost iluzij. Himalaja mu ponuja popolno samouresničitev: navidez nedostopne in ledene kamnite gmote so prisposoba za osvoboditev duha in nadvlado nad egom; višina se spremeni v tiho prostranost božanske melodije, mraz v toplino praznine, iz katere človeška bit izvira (glej 7.2 Praznina). Za razliko od bolj

⁴² »Bil sem sam – ne le v gorah, tudi v sebi, izgubljen v nevarni divjini svoje duševnosti, brez smeri, brez opore, z volkovi, ki so prežali name« (Flisar 1986: 249).

⁴³ »In videl sem, da minevajo tudi gore, počasneje kot mi, a nič manj nepreklicno« (Flisar 1986: 266).

civiliziranih območij in zahodne kulture nasploh v tem okolju človeku ni treba igrati ali nositi krinke, poudarja Avstralec, živeč v jami, za katero se kopičijo prazna upanja in neumne želje (Flisar 1986: 413), s katerimi ljudje tonemo v trpeče minevanje, proti čemur se hkrati nemočno borimo. Na fizični ravni pa je gorovje smrtno nevarno in se zato tudi popotnik kot fizično bitje v njegovem objemu spopada s smrtjo, obenem pa doživlja trenutke božanske milosti. Slednjo posredno omenja tudi Svami Rama (2010: 351), ki povzema besede dveh mož, živečih ob Himalaji: himalajske gore so za razliko od drugih ne le lepe, ampak tudi žive, z njimi se da pogovarjati, so svete in ustvarjajo duhovno ozračje ter svojo lepoto ponujajo vsem, ki jo le hočejo spoznati.

Ni naključje, da je Flisarjev vajenec izbral ravno Himalajo za področje, kjer bo iskal svojega *guruja*. Splošno znano je, kaj to okolje zajema in nudi predanemu popotniku, njene prednosti, slabosti in blagodejen vpliv na tamkajšnje domorodce podrobneje opisuje Svami Rama, ki je na njenem področju preživel dovršen del svojega življenja. V teh letih, pravi, je doživel tisto, česar ne bi mogel v več življenjih. Čeprav Evald tega ne eksplicitno izrazi, iz njegovih opisov lahko sklepamo precej podoben učinek tega božanskega okolja na njenega obiskovalca.

7.6.2 Puščava

Puščava v Rajastanu na SZ Indije je Evaldova zadnja postaja v PP. Pred tem s Sumitro večinoma potujeta po mestih, kjer goreče, a neuspešno išče Joganando. Prvič se njegova vnema po iskanju *guruja* umiri na obali, ko se podobno kot v gorah poistoveti z naravo, ki ga obdaja – šumom morja in lahkotnim pišem vetra ter drobci peska, ki nežno napadajo njuni telesi. Tako ponovno potrdi moč narave, ki človeka, če se zna umiriti, približa lastni biti, medtem ko ga mestni vrvež kljub množici ljudi osamlja.

Podobno grozoto, kot jo sprva sprožajo snežni orjaki, navadno predstavlja tudi puščava, enako je pusta in lahko smrtonosna. Pisatelj je tudi tokrat spretno povezal okolico z romanesknim dogajanjem, ki se bliža koncu potovanja in razmerja s Sumitro. Po vsem doživetem in junakovih spoznanjih tudi njegova notranjost spominja na puščavo – požel in požgal je vse nekoristno znanje, ki ga je vse do takrat kopičil, in ohranil zgolj tisto, kar edino je – sebe.

Okolica mu ne predstavlja več grožnje, ampak idealne pogoje za nadaljnje korake, pa čeprav je to pot domov. Vseeno ob slovesu ostaja priokus grenkobe, saj se ločuje od edinega bitja, s katerim je uspel vzpostaviti božansko vez, zato je njuno slovo postavljeno v turobno okolje, ki daje občutek večnosti in minljivosti hkrati.

7.7 Živali

Simbolika živali v Flisarjevih romanih je tako kot že obravnavani elementi narave precej grenkobna in obenem nezanemarljivega pomena za rast literarnega subjekta. Izpostavila bom nekaj živali in opredelila njihovo vlogo, ki jim jo avtor obeh potopisnih romanov dodeljuje.

7.7.1 Konj

V ČV lahko pomembno vlogo pripišemo najprej konju, ki Joganando in Evalda spremlja na poti čez himalajske grebene. Flisar imen glavnih literarnih likov kot vse kaže ni izbiral naključno; Sumitra, kot sem že povedala, pomeni dobra prijateljica, Jogananda je bil vpliven učitelj in povezovalc vzhodne in zahodne filozofije v prvi polovici 20. stoletja, junaka pa večkrat poimenuje Egon, ko je v ospredju njegov ego in je govora o zahodni kulturi. V skladu z naštetim je tudi ime konja – Rosinant. Istoimensko Don Kihotovo vdano prevozno sredstvo, ki mu kljub svoji kljusavosti ni le v fizično, ampak tudi moralno podporo, ima v Cervantesovi mojstrovini ključno vlogo in mu s tem posredno enako podeljuje tudi Flisar. Poleg konja pa je romanoma skupno tudi to, da gre za potopisni deli z neobičajnima literarnima subjektoma, pri čemer se oba dotikata teme neprištevnosti zaradi narave njune poti. Da v ČV Rosinant ne nastopa zgolj kot konj nosač, bralec lahko sprevidi, ko se popotnik z njim večkrat identificira oz. primerja in se celo čuti manjvrednega, ker za razliko od živali ne zna prepustiti se in uživati trenutka – med njim in okoljem ustvarja razdaljo, konj pa od svoje izkušnje, nasprotno, ni ločen.

7.7.2 Pes

Na začetku podpoglavja sem omenila, da Flisarjevo simboliko živali spremlja grenak priokus. Ob skoraj vsakem junakovem srečanju z njimi je prisotna namreč smrt ali vsaj močan občutek tesnobe literarnega lika. Na več mestih v ČV nastopajo psi, lajajoči in napadalni, pojavijo se vedno, ko ostane junak sam in izgubljen ter zato delujejo še bolj negativno. Po izgonu iz lamaserije ga preganja buldog, katerega bi Evald iz jeze najprej najraje pokončal, kasneje pa se tudi z njim identificira in razmišlja, da sta oba le psa ter da je njun lajež hujši od ugriza, kar pomeni, da tudi sam troši lastno energijo z »lajanjem« – nenehnimi vprašanji in negotovanjem, kar mu škoduje bolj, kot če bi dejansko nagonsko napadel in izkoristil vsak posamezni trenutek. Temu razmišljanju sledi plaz, ki žival pokonča in s tem junaku spet približa pojem smrti, poleg tega se v trenutku obupa še znese nad kadavrom in ga razpara.

7.7.3 Krava

Krave so v ospredju v drugem romanu, kjer so predstavljene kot svete živali, ki v Indiji vladajo ne le po vaseh, ampak tudi v mestih in na prometnih cestah. Tudi tu se z njimi Evald identificira, a v opisih izkaže več naklonjenosti in poetičnosti kot v ČV: » Svete krave, ki vandrajo naokrog, kot da so prave lastnice mesta, se mi zdijo na splošno prijazne, rahlo butaste in naivne, čeprav se med njimi znajde tudi kakšna, ki ji v očeh žari podoben ogenj kot meni in hodi naokrog, kot da nekaj išče, vendar brez pravega namena in cilja. Kot da bi tudi krave preganjal občutek votlosti eksistence« (Flisar, 2005: 43).

Za razliko od doživljanja narave je v opisih srečanj z živalmi začutiti junakovo nenaklonjenost in robotost, uporablja bolj grobe besede in trga stavke, z njimi se kot človek identificira, a ne zlije, kot to stori ob občudovanju narave, s katero združuje svojo duhovno bit. V prvem romanu je takih srečanj več, a tudi v PP vloga živali ni zanemarljiva, je pa drugačna. Še vedno je povezana tudi s smrtjo, ko na primer neposredno opiše prizor, kjer več potepuških psov hlasta kravje truplo, ni pa več tako grozljiva in za junaka negativna.

8 Pisateljevo pisanje

Ob tako bogati in razgibani zgodbeni ravni obravnavanih Flisarjevih romanov bralec sprva pozabi na sam slog, avtor pa se tudi kot pripovedovalec spretno poigra ter z vsebino preplete način in sredstva pripovedovanja. Pri slednjem se kaže precejšen vpliv tuje literature, ki pisatelju gotovo ni neznan; liki s podobnimi vlogami nastopajo tudi v podobnem pripovednem slogu. Osredotočila se bom na samega pisatelja, čeprav si je v nekaterih metaforah, predvsem z Yoganando, skoraj identičen.

Že na prvi pogled lahko opazimo razliko v pripovedovanju med prvim in drugim romanom, saj je v ČV potopis precej razvlečen in daljši tako po kvantiteti kot po dolžini samih povedi, odstavkov in poglavij. Junak se bolj kot z okolico ukvarja s svojo notranjostjo in je roman tako nabit z množico notranjih monologov, ki pa jih razbijajo dejanska doživetja, ki jih v bolj hitrem ritmu z njimi melodično poveže. Počutje literarnega subjekta lahko bralec intenzivno ponotranji ne le zaradi izbranih metafor in izčrpnih izpovedi, ampak tudi izbire dolžine stavkov, ki jih ob vznemirjenosti krajša in lomi, v stanju miru pa so le-ti daljši in pomirjujoče tudi vplivajo. V PP se junakovo nekoliko drugačno dojemanje celotnega dogajanja kaže tudi na pripovedni ravni. Opisi narave za razliko od prvega romana niso tako poetični, tam je bila opevana podoba gora, tu pa se je opevanost prenesla na ženski lik Sumitro in posredno celotno Indijo ali celo vzhodno filozofijo. Tudi dialogi med glavnimi liki se vzporedno z junakovo rastjo in menjavo vlog sopotnikov razlikujejo; čarovnik in vajenec zajemata tudi po več strani razprav, dialogi med Evaldom in Sumitro pa spominjajo na igro pingpong, pri kateri je slednja spretnjša in moškega večkrat pusti ponižanega z loparjem v roki in poskakujočo žogico na tleh.

V obeh romanih popotnik nastopa kot prvoosebni pripovedovalec, ki na določenih mestih daje vtis dodatnega tretjeosebnega pripovedovalca, saj je kot sam literarni subjekt precej izgubljen, neodločen in neveden, obenem pa si odgovarja na lastna bivanjska vprašanja s povsem jasnimi in razsvetljenimi mislimi. To lahko razumemo kot večer notranji boj, ki ga s samim sabo bije Evald in o njem tudi neposredno govori, ko se primerja z likom Arjune iz BG. Slednje pa ni edino literarno delo, ki ga avtor umešča v svoje potopise. Tako svojo kot junakovo razgledanost razkriva še s primerjavami s Kraljem Learom in Marcom Polom ter omembami vplivnih svetovno znanih osebnosti, kot so Carl Jung, Einstein, Freud, Sai Baba, Ramana Mahariši in Amma. Izbira le-teh se prav tako v vsakem romanu povezuje z razmerami literarnega subjekta, ki je v ČV še precej vezan na evropsko kulturo in se zato

poslužuje navedkov osebnosti zahoda, v PP, ko se čuti z vzhodno filozofijo bolj povezanega, pa omenja Mojstre in citira slavno BG. Zaradi nanašanja na druga dela in ustvarjalce ter na mnoge elemente hinduizma (obredi, bogovi, miti, simboli, ikone ...) so Flisarjeva dela še zahtevnejša, saj od bralca skorajda zahteva, da se tudi sam spozna z vsemi omenjenimi motivi, ki zaradi lastnega ozadja vplivajo na razumevanje zgodbe, interpretacijo in dojetje njenega bistva.

Flisar se kot izkušen in navdiha poln literarni ustvarjalec poslužuje tudi čisto osnovnih sredstev, s katerimi že vsebinsko zanimivo in napeto zgodbo še bolj razgiba. Podobno kot kuhar po občutku dodaja začimbe, ki poleg glavnih sestavin spodbujajo tek, tako pisatelj vnaša v svoje romane ravno pravšnje mero humorja, ironije, napetosti, ponavljajočih se elementov, nasprotij in suspenza. Čeprav je junakovo stanje resno in zato tudi v bralcu budi tesnobni občutek, v katerem čaka, kdaj oz. če bo le-ta odrešen, ga s humornimi vstavki na nekaj mestih uspešno razbije in s tem bralca za kratek čas sprosti, hkrati pa napoveduje nadaljevanje, ki je enako nedoločeno kot Evaldova pot. Ponavljajo se stavki, največkrat tisti, ki nosijo glavno in morda edino sporočilo obeh romanov: »ne išči, ampak najdi«, »življenje je ples«, »svet je tvoj dom«. Slednji se v trenutku junakovega moralnega padca enkrat ponovi tudi v zanikani obliki »svet ni moj dom«, kar kaže na to, da učenec le sledi učiteljevim napotkom, čeprav iz 13 let starejšega romana, in s tem vleče s sabo tudi bralca. Zanimiva je tudi ponovitev začetnega stavka dveh oddaljenih si poglavij v PP »zdaj sva dva« in »spet sva dva«, s katerima avtor poudari pomembnost dvojine in sopotnika, ob katerem popotnik edino uspe fizično in duhovno napredovati. Čeprav je napredek načeloma linearen, mu kot bralci ne moremo tako tudi slediti. Pripovedovalec hkrati napoveduje zgodbo in junakovo nadaljnjo pot ter jo prekinja ali se celo vrača, nikoli nismo gotovi, kaj prinaša naslednji korak, naslednji odstavek. Potopisa sta pretrgana s kratkimi vstavki spominov, razlagami sanj in legendami, preko katerih pisatelj metaforično bralcu približuje tudi junakovo notranje potovanje. Skozi obe deli je razkrita skoraj celotna Evaldova življenjska zgodba; s spomini na dogodke in občutja iz otroštva, ki se mu porajajo na poti in jih vplete v sam potopis, spoznamo ozadje junakovega iskanja, avtor je večkrat v obeh romanih tudi samonanašalen: v PP neposredno omenja svojo vajenčevo dobo izpred 15 let in išče isto osebo, kot je nastopala v ČV, poseže pa še dlje v preteklost, saj razkrije, da kot iskalec na duhovni poti koraka že 40 let. V ČV ob slovesu z Joganando nastopi z drugačnim tonom in se z njim pogovarja o lastnem delu – pisateljevanju in njegovem pomenu zanj ter celo o samem romanu ČV, za katerega je

povedal, da ga bo napisal. Evald nastopa tako kot žrtev lastnega iskateljstva in tudi dejanskega poklica – pisateljstva, saj slednje doživlja, enako kot duhovni iskalec svojo pot, kot nujno zlo bolj kot prijetno ustvarjanje. V prvem romanu večkrat omenja svoje zapiske, ki mu jih ob koncu za nekaj časa zasežejo in se ob tem počuti »golega in oropanega«, obenem pa se sprašuje, zakaj mora vedno o vsem pisati in ne preprosto živeti, tako kot literarni subjekt o vsem vedno preveč razmišlja, namesto samo živi v trenutku.

Pripovedna in vsebinska raven sta v vsakem romanu posebej in obeh skupaj hkrati široko razgibani in harmonično prepleteni. Lahko bi ju primerjala z volneno nitjo barve mavrice, iz katere ne moremo ločiti samo rdeče, modre, rumene ali katerekoli druge barve, ta nit pa je enakomerno spletena v pulover na videz zapletenih kitastih vzorcev, ki ga z enim samim potegom lahko razdremo in pospravimo v – še vedno mavričen – klobčič. Analiza pripovedne tehnike se z mojimi skromnimi ugotovitvami zatorej šele začne, ker pa je podlaga moje naloge filozofske narave, sem se osredotočila bolj na vsebino in s tematiko povezane motive ter izpostavila le glavne značilnosti sloga obravnavanih del.

9 Zaključek

Literarni subjekt romanov ČV in PP vseskozi v sebi bije boj med zahodno racionalno miselnostjo in vzhodno intuitivnostjo ter želi priti do premirja med obema v samem sebi, kot je to uspelo Paramhansi Yoganandi. Le-to je najboljša možnost za človekovo duhovno rast, prevlada ene ali druge je namreč lahko usodna, kar nam na podoben način kot Mojstri z Vzhoda predstavi tudi avtor romanov. Kljub končni nemoči povezovanja obeh kultur se iskalčeva pot ne konča tragično ali neuspešno, nekako se uda v usodo, ki mu je določila za dom Zahod, a hkrati mu pokazala dragocenosti Vzhoda, brez katerih je materialno mnogo bogatejša zahodna družba v primerjavi z njegovimi dragulji duhovnosti siromašna. Tovrstna nasprotja in vrednost na videz obubožanega primitivnega južnoazijskega ljudstva Flisar harmonično vpleta v svoja motivna in žanrsko pestra potopisa, ki ju vzporedno z dogajanjem vodi skozi labirint humornosti, metafor, naukov in mnogovrstnih pripovednih tehnik.

Vajencu manjka sproščenosti in poguma, da bi se prepustil, saj vseskozi preveč razmišlja in išče razumske razlage za stvari, ki se razuma sploh ne tičejo. V PP napreduje vsaj do zavedanja o tem, da si ne pusti prepustiti se, da je od boga ali Resnice najbolj oddaljen, ravno ko nanj misli ali se o njem pogovarja, ko pa zaživi skozi čute, se mu le-ta približa. Veliki bog je živo življenje, pravi, mali bogovi pa so misli o svetu in življenju, ki se vrivajo med čute in tisto, kar bi z njimi rad čutil – rad bi živel tako, da bi svet sočutil (Flisar 2005: 174); ko si v sozvočju z vsem, kar je, si sposoben brezpogojne ljubezni, zavedaš se je in hkrati si del nje oz. ona sama, to pomeni sočutiti svet. Sebičnost, izvirajoča iz človekovega ega, je, kot spozna tudi Evald, glavna prepreka, ki človeka onespособi za ljubezen. Osvoboditev od sveta ne pomeni zapustiti ga, ampak ostati v njem in se odrešiti sebičnosti, prepustiti se bogu in zaživeti zanj, za druge, za ljubezen, ugotovi ob koncu svojega drugega potovanja v Indijo in hkrati to predstavlja na nek način dosežen junakov cilj, ki mu ga je razodela sama pot – ugotovil je, kaj sploh išče, pri čemer postane to spoznanje pomembnejše od tega, ali to tudi najde.

Strah pred popolno predajo izvira ravno iz sebičnosti, saj se ob predaji osvobodimo lastnega ega in s tem želja in iluzij. Mnogi, tako kot Evald, zmotno menijo, da je predaja znak brezupa, v resnici, kot na koncu tudi sam spozna, pa je »stvar moči, ki razkroji prepričanje, da je

posameznik v kontekstu veselja pomemben« (Flisar 2005: 186) v smislu sebičnega prisvajanja zaslug. S tem problemom glavni lik potuje skozi oba Flisarjeva romana, saj na več mestih razkriva, da se čuti nekako posebnega in pomembnega, ker se zanima za vse, kar ga na potovanja po Indiji vodi, namesto da bi bil zgolj hvaležen, da ga tok veselja nosi po tovrstnih poteh spoznanja, do katerih bo človeštvo moralo prebroditi še mnogo pragozdov nižjih zavesti.

Viri in literatura

William Walker ATKINSON: *Filozofija jogijev in orientalski okultizem: korespondenčni tečaj*. Ljubljana: Littera picta, 1998.

Sri AUROBINDO: *Joga spanja in sanj: šola sadhane, ki jo izvajamo v času nočnega počitka*. Izbor del iz Sri Aurobinda in Matere. Šmarješke Toplice: Stella, 2007.

Mateja BERLOT: *Iskanje identitete v sodobnem slovenskem romanu*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovenistiko. Mentorica: Alojzija Zupan Sosič. Ljubljana: [M. Berlot], 2013.

Abhay Charan BHAKTIVEDANTA: *Pot popolnosti*. Nemčija: The Bhaktivedanta Book Trust International, 1995.

Abhay Charan BHAKTIVEDANTA: *Življenje izvira iz življenja*. Kranj: Skupnost za zavest Krišne, 1991.

Abhay Charan BHAKTIVEDANTA: *Bhagavat-gita, kakršna je*. Nemčija: The Bhaktivedanta Book Trust International, 1998.

Ivan BORŠTNER: *Indijske religije: utrinki iz indijskega védenja*. Ljubljana: Karantanija, 2006.

Evald FLISAR: *Čarovnikov vajenec*. Murska Sobota: Pomurska založba, 1986.

Evald FLISAR: *Potovanje predaleč*. Ljubljana: DZS, 2005.

Jože HORVAT: *Bogoiskateljstvo in ljubezen*. Evald FLISAR: *Potovanje predaleč*. Ljubljana: DZS, 2005. 210–214.

Aleksandra JAKOMIN: *Romani Evalda Flisarja*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovenistiko. Mentorica: Alojzija Zupan Sosič. Ljubljana: [A. Jakomin], 2013.

Julian JOHNSON: *Pot Mojstrov: znanost o surat šabd jogi: jogi slišnega življenjskega toka [The path of the masters]*. Tržič: Radha Soami Satsang Beas Slovenija, 1994.

Katja KLUN: *Literarno ustvarjanje Evalda Flisarja*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovenistiko. Mentor: ddr. Igor Trdina. Ljubljana: [K. Klun], 2004.

Tina KOŠIR: *Bhagavatgita med književnostjo in filozofijo*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za filozofijo. Oddelek za slovenistiko. Mentorja: Maja Milčinski in Boris A. Novak. Ljubljana: [T. Košir Mazi], 2011.

Barbara LEBAN: *Evald Flisar: Čarovnikov vajenec*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovenistiko. Mentor: Aleksander Bjelčevič. Ljubljana: [B. Leban], 2012.

OSHO: *Tantra, duhovnost in seks*. Maribor: D. Celan, 1993.

Josip OSTI: Cijl poti je pot sama. Evald FLISAR: *Potovanje predaleč*. Ljubljana: DZS, 2005. 201–205.

Rudolf OTTO: *Indijska religija milosti in krščanstvo*. Ljubljana: KUD Logos, 2007.

Maja PAPIČ: *Duhovna dezorientacija modernega človeka: Evald Flisar: Čarovnikov vajenec*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo. Oddelek za sociologijo kulture. Mentorja: Tomo Virk in Igro Škamperle. Ljubljana: [M. Papič], 2007.

Metka PESERL: *Besede o neubesedljivem: tema duhovnosti v sodobni slovenski prozi*. Maribor: Litera, 2005.

Nina PETEK: *Zavest v filozofiji joge*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za filozofijo. Mentorica: Maja Milčinski. Ljubljana: [N. Petek], 2012.

Jožica PREZELJ: *Slovenska potopisna literatura*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovanske jezike in književnosti. Mentorica: Helga Glušič. Ljubljana: [J. Prezelj], 1996.

Swami RAMA: *Življenje s himalajskimi modreci [Living with teh Himalayan masters]*. Iz angleščine prevedli Alenka Krek in Darja Teran. Medvode: Om Šiva Ezoterika, 2010.

Barbara REBEC: *Potovanje kot preporod v potopisnih romanih Evalda Flisarja*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovenistiko. Mentorica: Alojzija Zupan Sosič. Ljubljana: [B. Rebec], 2012.

Barbara STRUNA: *Duhovnost in trivialnost v romanih Čarovnikov vajenec in Potovanje predaleč Evalda Flisarja, Alkimist Paula Coelho in Camino: po stezi zvezd Shirley MacLaine*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovenistiko.

Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo. Mentorja: Alojzija Zupan Sosič in Tomo Virk. Ljubljana: [B. Struna], 2012.

Nina ŠOBA: *Flisarjeva romaneskna »trilogija«*. Diplomsko delo. Filozofska fakulteta. Oddelek za slovanske jezike in književnosti. Mentorica: Irena Novak Popov. Ljubljana: [N. Šoba], 2000.

Marija ŠVAJNCER: *Vpogled v azijsko književnost*. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, Univerzitetna založba, 2012.

Andrej ULE (ur.): *Sebstvo in meditacija*. Ljubljana: Nova revija, 2001.

Dr. Tomo VIRK: Jaz, ki išče. Evald FLISAR: *Potovanje predaleč*. Ljubljana: DZS, 2005. 206–209.

Paramahansa YOGANANDA: *Avtobiografija jogija [Autobiography of a yogi]*. Iz angleščine prevedla Ana Plut. Ljubljana: Gnostica, 2003.

Paramahansa YOGANANDA: *Duhovni odnosi [Spiritual relationships]*. Iz izvirnika prevedla Metka Zupančič. Ljubljana: Devi, 2010.

Alojzija ZUPAN SOSIČ: *Potovati potovati! Najnovejši slovenski potopisni roman*. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za Slovenistiko Filozofske fakultete, 2003.

IZJAVA O AVTORSTVU

Izjavljam, da je diplomsko delo z naslovom *Vpliv vzhodne filozofije in Jogananda v romanih Čarovnikov vajenec in Potovanje predaleč Evalda Flisarja* v celoti moje delo in da so uporabljeni viri in literatura korektno navedeni.