

Sveti prostor v prepletu mitološke ideologije in simbolike kraja¹

Boštjan Kravanja

The topic presented in this paper addresses the methodology of researching the sacred space and place. Since religious beliefs represent one of the most important anthropological fields, also the sacred places represent a heterogeneous theme, much reflected in the history of sciences.

The article presents various historical, socio-cultural, political, symbolical, and scientific frames in which the concept of the sacred place has been formed and has been changing.

Vprašanja, ki so povezana s svetim prostorom, moramo najprej oblikovati glede na preučevanje mitologije in religije. Obe namreč kot znanstvena predmeta humanističnih raziskav lahko razumemo dvojno: kot zaprt simbolni sistem verovanj in mitov (podobno kot jezik), ali pa kot začetna točka, preko katere pridemo do širših družbeno-kulturnih spoznanj. Slednje je, ob hitrih spremembah in tokovih v katerih živimo in katere poskušamo ujeti v miselne svetove, vse pogostejši način, kako dopolnjevati in presegati obstoječe razumevanje. Pri tem pa pogosto uberemo tudi obratno – analitično pot in skušamo preko empiričnih spoznanj vnesti v razumevanje konceptov nove zorne kote in poudarke. Ne le religije in mitologije, ampak vsi *simbolni sistemi*, ki jih klasično razumemo kot bolj ali manj zaprte celote, se s podrobnejšim raziskovalnim vpogledom izkažejo kot rezultati ali posledice različnih interakcij ter prenosov. Poleg tega, da so vedno povezani z drugimi sistemi ali pa postavljeni v njihove kontekste, so v resnici sami po sebi začasni, nedefinirani in nekonsistentni. So predmet pogajanj, razvoja, različnih interpretacij, odvisni pa so tudi od trenutne razporeditve *družbene moči*.

Kot konsistentne, urejene in jasne logične enote reprezentiramo *simbolne sisteme* pogosto (in v prvi vrsti) preko znanstvenih postopkov. Kot taki pa so reprezentirani tudi znotraj svojih okvirov: njihovi zastopniki jih predstavljajo s samo-nanašanjem, krožnimi argumenti, aksiomi, dogmami, pravili itd. V antropologiji se za razumevanje simbolnih sistemov poleg temeljne terenske deskripcije v grobem poslužujemo še podrobne analize in komparacije konceptov, reprezentacij, sistemov, procesov, agensov itd. Analiza deskripcij in komparacija sta kot vdih in izdih. Prva mehča dotedanje konceptualne zatrdline, druga pa širi obzorja, a hkrati tudi megli pogled. Metaforično rečeno je empirična analiza kot bližnji pogled na drevesa in komparacija kot panoramski pogled na gozd.

¹ Članek temelji na raziskavi za magistrsko delo, ki sem jo opravil med leti 1999 in 2002 (Kravanja 2002). Tukaj ga objavljam kot prvi, metodološki del raziskovanja svetega prostora.

Religija in sveto

Težko najdemo širše in bolj kompleksno polje antropološkega preučevanja, kot je religija. Ker so vprašanja, povezana s človekovo religioznostjo, osrednja vprašanja klasične antropologije vse od njenih začetkov, se dotikajo bolj ali manj vseh vprašanj o različnih človeških svetovih tudi danes. Človekova sposobnost intelektualnega sklepanja in čustvovanja vedno znova ustvarjata posamezne *svetovne nazore* iz življenjskih aktivnosti, praks, do-življanja lastnih izkušenj in reflektiranja izkušenj drugih. Če so torej naši sveto-vni nazori raznoliki in izhajajo iz različnih virov, se medsebojno bolj ali manj prekrivajo, dopolnjujejo, nadomeščajo in spodbijajo, so tudi domene »religije«, »mitologije«, »prostora«, »svetega« in nenazadnje »znanosti« zgolj začasne koncepcije in zgolj začasni rezultati našega prizadevanja za osmišljanje sveta.

To seveda ne pomeni, da so ti simbolni sistemi, koncepcije in sveto-vni nazori nepomembni in neresnični. Ker se jih učimo, jih konstruiramo, živimo in posredujemo drugim, so manifestacije *temeljnih organizacijskih principov*, po katerih razumemo tudi druge podobne sisteme. Empirično so sicer nujno nepopolni in podvrženi improvizaciji, pragmatičnosti, inovativnosti ter racionalni izbiri posameznika, vendar so hkrati vedno znova družbeno realizirani in potrjeni glede na odnose moči ali pa so s simbolnim samo-nanašanjem in vpenjanjem v druge sisteme (politika, zgodovina, kultura, religija itd.) spremenjeni in relativizirani.

V tem smislu lahko pri preučevanju svetega prostora govorimo o *pravilih sveto-sti*, s katerimi manipulirajo elite in na ta način usmerjajo medosebne odnose tistih, ki se ukvarjajo z materialno produkcijo. Pravila niso poslana iz nebes in jih je mogoče v vsakem trenutku spodbijati, spremeniti in nadomestiti z drugimi, četudi so deklarirane kot najbolj svete norme. Razlika je le v tem, da se ta pravila svetosti nanašajo na stvari, kot so zdravje, bolezen, smrt, nesreča, vnaprejšnja določenost, tradicionalnost ipd., vendar s časom preidejo na področje prava, reda, dogme in morale (Burkert 1996: 13-14). Slednje se je seveda najbolj izrazilo v okvirih srednjeveškega krščanstva, z njegovimi poudarjeno diferenciranimi vlogami v družbi. Pred njim verjamemo, da je bilo *sveto* bolj neposredno prisotno v življenjskem svetu človeka, tako kot je to na številnih mestih podal Mircea Eliade (1949/1992: 39, 1952/1991, 1957/1959).

Pomembno je, da razumemo različne kontekste, v katerih sveto konstituira svojo moč, se spreminja in relativizira vrednosti svojih diskurzov. Samo po sebi sveto ne more početi ničesar, čeprav se, ko poglobljeno preučujemo kulturne dosežke človeka, pogosto ujamemo ravno v takšno razumevanje. Antropološko lahko sveto obravnavamo skozi emocionalne implikacije (prim. Otto 1917/1993) ali skozi izkustveno ritualne dimenzije pri človeku (Durkheim 1912/1999, Turner 1969). Raje kot iz nezadostnih zaključkov o *sekularizaciji* svetov, izhajamo pri obravnavi svetega iz vedno novih *resakralizacij* svetovnih nazorov². Tako moramo pri ugotavljanju razsežnosti in medsebojne povezanosti sistemov

² S pojavom teorije sekularizacije se je ponovno vzpostavila tudi razlika med religioznim in svetim. Religija kot objektiviran svet verovanja (Simmel 1959: 11) in Durkheimova vpeljava svetega kot sfere, kjer se religija ustvarja (1912/1999), je ob teoriji sekularizacije (glej Flere in Kerševan 1995: 122-139) postala vprašljiva. Gradivo o upadanju »religije«, kot tudi ohranjanje in revitaliziranje »svetega« (resakralizacija) (Flere in Kerševan: 140-159), je postavilo nova vprašanja v zvezi s tem, ali so svete stvari tudi religiozne? Po analogiji je vprašanje podobno razliki med ljubeznijo in zakonom, kjer kljub dejstvu, da imajo vse znane družbe institucijo poroke in dejstvu, da je ljubezen včasih ena od značilnosti znotraj te institucije, ne moremo obojega med seboj izenačiti (Hammond 1985: 5).

svetega hkrati upoštevati tudi delovanje »ključnih simbolov« (Ortner 1973) in njihovih pomenskih poudarkov v vsakokratnih kulturnih, družbenih, političnih, zgodovinskih, tudi materialnih in znanstvenih kontekstih. Multidimenzionalne³ in interdisciplinarne⁴ raziskave svetega lahko nadalje uporabljamo tudi pri drugih raziskovalnih predmetih, ki imajo holističen poudarek.

Odnosi med koncepti sveto – profano, sveto – sakralno in prostorsko-časovni dodatek k vsemu skupaj

Pred skoraj stoletjem je Émile Durkheim svet in stvari v njem razdelil na *svete* in *profane*. Delitev se mu je kazala kot logičen kolektiven odnos človeka do svetih objektov, ki jih je ščitil pred profanimi, z mehanizmi ritualnega tabuiziranja (Durkheim 1912/1999).

Pomen dvojice *sveto – profano* lahko opredelimo glede na različne zorne kote. Prvi je soroden glagolu *saepio*, *-psi*, *-ptum* (ograditi) in besedi *saepta*, kar je pri Rimljanih pomenilo ogrado, znotraj katere so glasovali. Beseda *profanus* je zgrajena iz prefiksa »*pro-*« (pred) in besede »*fanum*« (hram). Profano je torej to, kar je pred *hramom*, to kar je v njem, pa je sveto. Zidanje hramov je bilo značilno za sredozemske civilizacije, s katerimi so prišli na Apeninskem polotoku v stik Latini. Enako kot druga kontinentalna ljudstva (Slovani, Germani, Kelti), so namreč njihovi pripadniki izvajali svoje rituale v ograjenih prostorih (svetih gajih) (Belaj 1998: 16-18, Kocjančič 1999: 52-53).

Drugo dvojico, *sveto – sakralno*, najdemo znotraj široko razumljenega koncepta svetega. Termin *sakralno* izhaja iz latinščine: *sacer* pomeni »svet, nekemu bogu posvečen«, izveden pa je iz glagola *sacro*, *-are* (posvetiti). Latinski glagol *sancio*, *-nxi*, *-nctum* pa pomeni »posvetiti, potrditi zakon, sankcionirati«. Pridevnik *sanctus* je »svet, bogu všečen, pošten« (Belaj 1998: 17). Izraza sta si torej zelo sorodna. Sveto je takšna oznaka, ki je sankcionirana z zakonom, medtem ko sakralno označuje imanentno stanje stvari.

Tine Hribar je to razliko dopolnil še z drugo podobno dvojico (grška *heiros – hagi-os*), podaja pa tudi nekaj sodobnejših analogij: »...razločevanje med umetniškim delom in literarno ideologijo, med mišljenjem in metafiziko, med narodom in nacijo, med človekom in subjektom, med stvarjo in objektom«. V primeru *narod – nacija*, je po Hribarju nacija »subjekt mednarodno priznane suverenosti«. V filozofiji je to razlika med bitjo in bivajočim (kot jo je utemeljil Martin Heidegger) ali pa razlika med mišljenjem kot mišljenjem in mišljenjem kot koncipiranjem (Hribar 2001: 22). Latinsko dvojico *sacer – sanctus* je tako razložil nekoliko bolj jasno: »Sacer je sveto kot sveto (v samostalniški rabi), v absolutnem nasprotstvu s profanim, sanctus pa je sveto (pridevniška raba) kot posvečeno in v tem smislu nedotakljivo (prepovedano)« (Hribar 1990: 10).

Sacer je torej ožja kategorija, je le stvar sama, *sanctus* pa je širša kategorija, ki zajema poleg »notranje« deklaracije sakralnosti tudi pomensko refleksijo navzven. Najbrž vzroke za to delitev lahko iščemo ravno v srečanju dveh sistemov: »poganskega« in krščanskega, pri katerem se je tabuiziranje svetega konstruiralo predvsem glede na prepovedi (*sankcioniranje*) »poganskih« praks. Ta stopnja prepovedi se je v resnici bolj kot na onostranstvo,

³ Tu naj izpostavim ideološke, mitološke, ritualne, moralne, psihološke, okoljske in globalne dimenzije (Angrosino 2004).

⁴ Znanstvene discipline in metode, s katerimi sem se poleg temeljne etnologije in kulturne antropologije srečeval ob obravnavi svetega prostora in svetih krajev so: mitologija, teologija, arheologija, arhitektura, geografija, toponomija, kartografija, umetnostna zgodovina, cerkveno-politična zgodovina, folkloristika in etnografija.

nanašala na zemeljsko in družbeno in s tem pojmovanju absolutnega svetega dodala novo, recimo temu – »*sanktualno*«⁵ dimenzijo, ki je poleg običajnega tabuiziranja svetega implicirala tudi menjavo elite, ki ima do tega svetega dostop.

V našem izvajanju bomo glede tega poskušali vzpostaviti drugačen red in uporabili dvojico konceptov sveto – sakralno za razumevanje njunih prostorskih in krajevnih dimenzij. Ta delitev nam namreč omogoča vpeljavo kategorij: *sveti prostor* in *sakralni prostor*, dodali pa jima bomo še kategorijo *religioznega prostora*. Slednji je širši od *sakralnega prostora*, ki nam bo tukaj predstavljal krščansko deklaracijo svetega prostora in ožji od *svetega prostora*, ki nam bo tukaj predstavljal pogansko razumevanje imanentno-kultnega prostora.

Zakaj sem obrnil zgoraj predstavljene pomene *sakralnega* in »*sanktualnega*« ter sakralno prisodil krščanstvu, namesto »poganstvu«? Problem izhaja iz razlik v jezikih. V slovenščini pač uporabljamo besedo *svétost* za »lastnost, značilnost česa, kar ima za koga zelo veliko vrednost zaradi svoje povezanosti s čim zelo cenjenim, ljubljenim« (po Slovarju slovenskega knjižnega jezika). *Svét* pomeni »zaradi popolnosti vreden čaščenja«, »ki je v zvezi z Bogom, svetniki, verskimi obredi« pa tudi, »ki se časti kot božansko bitje, bog«, »ki je v zvezi z bogovi, kultom, verskimi obredi«. Ekspresivno pomeni: »ki v navšnji meri obvladuje negativna nagnjenja in si prizadeva delati dobro« in »ki se pojavlja v veliki stopnji (poudarja pomen samostalnika, na katerega se veže)«.

Sakrálen pa je »verski, bogoslúžen«, medtem ko pomeni *sakralizírati* »narediti kaj vzvišeno, sveto« (!). V vsakem primeru sta v izpeljavah obe besedi danes pokristjanjeni. V nekaterih pogovornih medmetih, kot so *sákra*, *sakrabólt*, *sakramènt* in *sakramiš*, izražamo »podkrepitev trditve« (podobno kot pri ekspresivni rabi svetega, npr. »sveti mir«, »sveta jeza«), medtem ko imamo pri ekspresivnih pridevnikih *sakraménski* in *sakrabólski* implicirani tudi večjo in manjšo stopnjo »negativnega odnosa do osebe«, *sakrilégij* pa je »svetoskrunstvo, bogoskrunstvo«.

Uporabljamo npr. *sakralno arhitekturo*, *umetnost* in *glasbo*, ne pa svete arhitekture, umetnosti in glasbe, hkrati pa uporabljamo prej *sveti kraj* ali *sveto mesto* kot sakralni kraj ali sakralno mesto. Na drugi strani imamo situacijo pri uporabi besede *svéto* tudi obratno: *sveto pismo*, *sveti oče*, *sveta maša*, *svete relikvije (svetinje)* itd., obstaja pa tudi *sakralni obred* in *sakralna tišina* (kot izraz za zelo tiho atmosfero). Zmeda pri uporabi obeh besed je torej popolna, čeprav je glede na količino variant v slovarju »*sveto*« veliko bolj pogosto uporabljena beseda kot »*sakralno*«.

Če se torej vrnemo na gornje vprašanje, ugotovimo, da lahko *sveto* in *sakralno* skorajda enakovredno prisodimo obema sistemoma, »poganskemu« in krščanskemu. Glede na pomene obeh besed je razlika med njima minimalna, glede na rabo pa je sakralno bistveno bolj zamejeno od svetega. Sakralno, ki ima danes več povezave z umetnostjo, arhitekturo in zaprtim prostorom, predvsem pa s cerkvijo, se torej za našo rabo bolj prilaga krščanskemu delovanju v prostoru in pokrajini (npr. ikonografija, cerkvena stavba, cerkveni zvonovi). V tem smislu je za označevanje, kot bi rekli arheologi, *kulturnih krajev*, v odnosu do *mitološke pokrajine* ali predstav o onostranstvu in zgradbi sveta (prim. Šmitek 2004) najbolj razumljivo, če uporabljamo koncept *sveti prostor*. Enako je najboljša rešitev, da za krščanske oznake v prostoru, med katere poleg številnih bolj ali manj drobnih svet-

⁵ Varianti in izpeljanki v tem smislu sta po Slovarju slovenskega knjižnega jezika: sanktuárij, kot »del cerkve, namenjen za glavni oltar in duhovščino« in sakrosánkten, kot »nedotakljiv, svet«.

niških motivov, križev, kapelic, imen ipd. spada tudi sakralna arhitektura, uporabljamo *sakralni prostor*.⁶

Tako imamo v kontekstu prostora in kraja osnovno razdelitev svetega: *sveti prostor* (v ožjem smislu), *sakralni prostor* in *religiozni prostor*. *Religiozni prostor* je dinamičen termin, ki se nanaša na ritualni del prostora, pri katerem opazujemo, kako se svete stvari v prostoru vzpostavljajo glede na različne spremenljivke (kraj, čas, skupnostne in družbene vloge, dramaturgija rituala, poimenovanje, estetika, pragmatičnost, materialne danosti, mimikrija, ironija itd.). Kako smo prišli do tega prevoda iz filozofskih terminov k zgodovinsko-religijskim denominacijam? Predvsem z opazovanjem pomenov prostora, kot se v okviru različnih *dimenzij* in *znanstvenih disciplin* (glej op. 3 in 4) kažejo v konkretni geografski pokrajini.

Imanentnost svetosti – sveti kraji kot mikrokozmos mitološke pokrajine

Kakšne so predstave o bogu in bogovih, transcendentnem, nadnaravnem, o onostranstvu in duši, predvsem pa o zgradbi sveta, poskušamo torej pokazati na primeru fizične ali »naravne« pokrajine, ki jo človek kultivira s svojim delovanjem. Slednje je sicer pogojeno s sfero idejnega (predstave o svetu), ki pa je vedno specifično prilagojena pokrajini, bodisi zaradi njenega reliefa bodisi zaradi njenih predhodnih idejnih oznak. Kot smo v uvodnem delu poudarili, so organizacijski principi prostora vedno začasni in ne-esencialni, vendar nikoli niso povsem nepomembni ali celo neresnični. Navezava človeka na kraj se manifestira v udomačevanju ali – v primeru predkrščanskih pojmovanj – »uvesoljenju« prostora in pokrajine (Eliade 1952/1991: 37-41).

Temeljne kategorije v religijah so materialno-prostorski simboli. Kažejo se v različnih oblikah: kamni (sami ali v krogih), votline, drevesa, stebri, hribi, izviri, reke in morja, oltarji, svetišča, templji, tabernakli, sinagoge, cerkve, stope in mošeje, kraji romanj, kjer je bila »opažena« božanska prisotnost ali so pokopani svetniki, sveta mesta in svete dežele (Turner 1979: 14). Tem oblikam človek tako ali drugače lahko pri-dodaja pomene, ki so vezani na različne religiozne predstave, podvržene pa so – kot družbeni konstrukti – tudi različnim širšim, zgodovinsko-političnim vplivom.

Svete kraje je moč razdeliti na več karakteristik. Osnovna ideja je, da je ves prostor organiziran in orientiran glede na sveti kraj, ki je sam po sebi razumljen kot center človekovega življenja, »*popек sveta*« številnih tradicij po svetu (Eliade 1952/1991: 27-51). Drugič predstavlja sveti kraj ogledalo kozmične sfere – je prostor reda. Zato je – tretjič – ustrezen, da ga »obiskuje« bog, kot tudi človek s svojimi molitvami in darovi. V tem smislu je točka srečanja zemlje in nebes, v bolj razviti obliki pa je to kraj, kjer bogovi

⁶ Če bi se v tej debati vprašali, kako bi vse skupaj prevajali v angleščino, smo spet na začetku. Na tem mestu se v to ne bom spuščal, le omenim naj, da sta »sacred place« in »sacred space« najbolj pogosto rabljena koncepta za razumevanje religioznih in verskih idej v prostoru. Nekoliko redkeje naletimo tudi na »holy place«, »places of worship«, »mythological landscape«, »sacred landscape« in »sacred environment«. Morda bi dvojici sveto – sakralno ustrežal prevod sacred – sacral, čeprav slednje pomeni dobesedno cerkveno in bi s tem morda v konceptu izgubili pomemben odtonek prepleta krščanstva s »poganstvom«. Kot bomo videli v nadaljevanju, med sakralnim prostorom in cerkvenim prostorom ne moremo preprosto potegniti enačaja. Druga možnost bi bila sacred – holy, saj se slednje večinoma nanaša na oznake krščanskih stvari (Holy Bible, Land, Father itd.). Od tod tudi prevod našega svētka: holiday, na drugi strani pa z besedo holi zopet označujemo tudi praznik pomladi na indijskem podkontinentu.

»prebivajo«, ko imajo opraviti s človekom. Četrta lastnost svetega kraja je kulturni objekt, podoba ali idol, ki simbolizira in uteleša tamkajšnjo božjo prisotnost. To je lahko fizično karkoli, ker je značilnost svetih krajev, da bog v njih »prebiva«, ne more pa biti v njih »pospravljen« (Turner 1979: 9-11).

Prostorske in časovne kategorije so v tradicionalnih družbah vzpostavljene skozi mite, ki so povezani s predstavami o zgradbi sveta (npr. kozmogonski miti). Miti razodevajo, kako je sveti kraj v bistvu mikrokozmični center onstranske realnosti in stična točka med ljudmi in njihovimi bogovi. Kar to točko še dodatno opredeljuje, so *vrata*, ki na različne načine simbolično razmejujejo znano ločnico med svetim in profanim. V to vrsto kraja spadajo tudi pokopališča, v najbolj razviti obliki pa je sveti kraj *domus dei* – tempelj (Turner 1979: 11, 24).

»Mitični simboli so objekti ali dogodki v mitu ali legendi, ki zastopajo določen pomemben element v nadnaravni sferi, naravni red, človekovo vlogo pri kreaciji ali pa odnose med njimi« (Crapo 2003: 88). Če se osredotočimo zgolj nanje, dobimo vrsto imaginarne geografije, pri kateri lahko naivno iščemo njene sledove v *fizični pokrajini*, ne da bi pri tem zares pričakovali, da bomo v osmišljenem fizičnem prostoru dobili zrcalno odslikavo te imaginacije. Gre bolj za vprašanje, kako, na kakšen način in zakaj se fizični prostor sploh osmišlja s pomočjo mitologije? Ali mitologija kot imaginarna »sveta ustanovna listina družbe« (Crapo 2003: 89) sama po sebi sploh potrebuje fizični prostor, ali človek svete kraje ustvarja zgolj po načelu mimikrije?⁷

Nadalje gre za vprašanje, kako tovrstna geografija spreminja svojo podobo s prenosom in interakcijo z drugimi simbolnimi sistemi (v našem primeru najbolj s krščanstvom). Sicer je že sama re-konstrukcija kozmogonskih mitov, kot se kaže v različnih lokalnih zgodbah, skorajda praviloma lokalizirana v domači fizični pokrajini, vendar je pomembno tukaj dodati opombo, da posamezen sveti kraj kot poseben, drugačen prostor, lahko že kot naravna posebnost priteguje pozornost. Potem, ko npr. dominanten hrib, skala, drevo, votlina dobi svoje mesto v mitološki geografiji, se okoli tega kraja umeščajo še pomeni bližnjih krajev, ki skupaj tvorijo celotno matrico, ali vsaj del *svete pokrajine* (prim. Šmitek 2004: 217-240). Fizična pokrajina in mit se v teh zgodbah srečata nekje na pol poti, zato je pri rekonstrukciji svetega prostora bistveno, da v lokalnih variantah najdemo tudi pomene, ki osmišljajo prostor iz drugih, ne-mitoloških virov. S tem namreč preverimo, kaj vse lahko pomeni posamezna lokacija v neki pokrajini v različnih časovnih obdobjih, kot se tudi prepričamo, ali gre v kontekstu mitološke strukture zares za *ključne kraje*, iz katerih se lahko poučimo o aktualizacijah mitoloških predstav o svetu. Nenazadnje ni nujno, da je posamezna lokacija zanimiva samo zato, ker v njej prepoznamo te in one elemente mitoloških svetov.

Seveda je pri tem najbolj težavna in vprašljiva ravno rekonstrukcija *svetega prostora* – torej tistega, ki s svojimi temelji sega v pred-srednjeveško-krščanski čas, saj smo pri njej odvisni od bolj ali manj redkih historičnih virov o obravnavani pokrajini in od slovanskih

⁷ Mimikrija je koncept, ki izhaja iz postkolonialnega pisanja in je ena od manifestacij odnosa med kolonialnimi gospodarji in koloniziranimi, širše pa ga lahko razumemo tudi kot del odnosov med centrom in periferijo, med avtentičnim in imitacijo, med gostiteljem in imigrantom ter še splošneje, med dominantnim in podrejenim. V teh okvirih ni toliko manifestacija represije prvih nad drugimi, kolikor je ustvarjanje hibridnih kulturnih oblik (Triolo 1998: 200-202). V našem primeru koncept mimikrije razumemo kot del odnosa med človekom in njegovim personificiranim panteonom.

kozmoških predstav, ki so bolj ali manj preštudirane v okvirih komparativne mitologije. Raziskava zato v enem delu poteka v obratni smeri od poteka pokristjanjevanja pokrajine: krščanska pokrajinska matrica nam odkriva preplet s »pogansko« pokrajino. To pomeni, da pri tej "verski paleontologiji" (Peisker 1928) ne gre za odkrivanje nekakšnih plasti različnih predstav o zgradbi sveta, ampak prej za razkrivanje ene in iste strukture, ki je – kot v mitološki literaturi pogosto beremo – »kontaminirana« s krščanskimi vsebinami.

To nas potem pripelje do vprašanja o smislu celotnega početja, saj so že mitologije same po sebi napisane tako, da iščejo »čiste«, »prvotne«, »najstarejše« oblike posameznih predstav in idej in jih že kot take lahko podvržemo kritiki, ker lahko postanejo podlaga za druge vrste kulturnih esencializmov, primordializmov in v skrajnih inacicah, biologizmov ter rasizmov. Morda je najbolj jasno tovrstne pomisleke razvil Bruce Lincoln, ki pri obravnavi diskurzov indoevropske mitologije predlaga, naj sicer široko razprostrte evrazijske zgodbe raje, kot da »pakiramo« v znane indoevropske vzorce, razumemo glede na njihovo kroženje in prenašanje – torej od primera do primera bolj raznoliko in nepredvidljivo (Lincoln 2003).

Raziskave ne le *svetega prostora*, ampak širše tudi raziskave kulture, religije in človeka so odvisne od tega, kaj postavljamo na prvo mesto, če sploh kaj. Bolj se zdi pomembno, da se gibljemo »nekje vmes« (prim. Bhabha 1994) in posamezne fenomene obravnavamo *multivokalno* in glede na različne vplive ter izhodišča. Seveda je na drugi strani nemogoče ujeti posamezne primere brez nekega bolj ali manj rigidnega znanstvenega aparata. »Povsem deskriptivno« se vendarle ne moremo lotevati posameznih tem in predstavljati goščo partikularnosti brez možnosti primerjav. S takim načinom bi v primeru obravnave svetih krajev nevede dali prednost lokacijam in povzdigovali njihove posebnosti, prav tako kot bi na te posebnosti nevede pozabili, če bi ob prepoznavanju širših paralel dali prednost prototipom mitoloških zgodb, ali pa zgolj eni religiji.

Tako je npr. ena od monografij o svetem kraju organizirana glede na različne religije (Holm in Bowker 1994) in relativno malo pove o lokalnem udejanjanju »svetovnih religij« po svetu, druga zopet na nek način *fetišizira kraje*, zato pa pokriva zelo raznolike tematike in številne etnografske partikularnosti, ki sam organizicijski princip dela koncentrirajo okoli bolj ali manj »perifernih« lokacij (Feld in Basso 1996). V primeru tovrstne raziskave v našem prostoru je torej pomembno, da situacijo posameznih svetih krajev razčlenimo glede na različne simbolne sisteme (naselitvena zgodovina, cerkveno-prostorska zgodovina, krščansko razumevanje prostora, mitološka pokrajina, lokalna folklor, toponomija, lokalne ritualne prakse), vendar jih v končni fazi pustimo v sintetičnem prepletu vseh pomenov, ki jih odkrivamo s študijem in etnografskim delom.

Preplet »poganstva« in krščanstva – sakralni prostor

Krščanstvo se je že v svojih zgodnjih obdobjih izoblikovalo iz številnih elementov mitologije in magije, čeprav jim je v svojih okvirih dalo drugačne poudarke. Kamorkoli se je kot idejni sistem naseljevalo v svojem uspešnem delovanju skozi okoli šestdeset generacij (Burkert 1996: 16), je sproti vsrkavalo tudi bolj ali manj lokalne religiozne kulte. Zaradi svoje predanosti koherenci in formalni logiki, pa je vplivalo predvsem na družbeni razvoj, čeprav še vedno kot »religija«. Dominantne (intelektualne) elite so bile predvsem religiozno informirane elite, ki so delno absorbirale in delno prenašale s seboj religioznosti »domorodnega« prebivalstva, vendar tako, da so izkoreninile njihove zgodnje oblike

(Wilson 1985: 16-17). Avtoriteta se je tako stabilizirala skozi religijo in religija skozi avtoriteto (Burkert 1996: 30).

Krščanske elite so bodisi *sekularizirale* bodisi *diabolizirale* nadnaravna zatočišča uvesoljenega sveta. Na svete kraje so sicer praviloma postavile svoje simbole, vendar pa so vzporedno s tem težišče religije prenesle na *hierarhično ureditev družbe*, katere podrejeni del je bila krščanska skupnost. V tem, stoletja trajajočem procesu, so bile vzpostavljene tudi nove simbolizacije svetih krajev, predvsem v smislu ikonografskih in arhitekturnih oznak. Človeški strahovi, upanja, fantazije, želje in njihove magijske ritualne prakse so krščanstvu nudile predvsem vsebinske materiale za *sakraliziranje* identitete elite in doseg legitimitacije dostopa do transcendentnega (Wilson 1985: 18). Slednje ne brez posredništva lokalnih elit. Kar je pri tem ostalo ljudem, je bil etični depozit in *verske prakse* na njihovih – sedaj »sekulariziranih« – svetih krajih, temelječe na krščansko preoblečenih »poganskih« praksah. V tem smislu bi lahko celo rekli, da pomeni »eno-božanskost« družbeno orodje za manipuliranje komunikacije in prenosa strahu (Burkert 1996: 7, 30-31)

Tukaj je posebno za zgodnje oblike religije pomembna pokrajinsko-morfološka matrica in rekonstrukcija njenih pomenskih razsežnosti v stiku z idejnimi svetovi menjajočih se naseljencev. Slovanski naseljenci, mogoče pa tudi staroselski Romani, so se opirali na *dvojnost* in *tridelnost* predstav o prostoru. Krščanstvo je to strukturo kultiviranega okolja le prekrilo s svojimi simboli in s tem na nek način zadostilo družbenemu konsenzu. Krščanska hierarhija, ki je v bistvu lahko tudi tridelna, sicer pa se kaže v višjih razvojnih oblikah (multipliciranje tridelnosti, npr. 12 apostolov), je našla svoje mesto v *družbi* in v *ikonografskemu simbolizmu*. Ta se na prostor in pokrajino idejno ni več tako trdno vezal kot predhodne religiozne predstave, čeprav se je vzpostavil na njihovem temelju.

Ta bolj ali manj uspešen preplet (prej kot zgolj nadomestitev) se je zgodil specifično glede na vsakokratni kraj. Vse je bilo odvisno le od tega, s kolikšnim in kako prilagodljivim simboličnim kapitalom je razpolagalo krščanstvo, da je lahko v nekem trenutku opremilo obstoječo matrico kulturnih krajev s primernimi nadomestki. Na drugi strani ostaja sama izvedba tega prepleta na vsakem specifičnem primeru odprta konkretni in krajevno orientirani raziskavi. Glede na geo-političen okvir, analizo patrocinijev, toponimov itd. sicer lahko rekonstruiramo različne poti in načine, po katerih se je to zgodilo v posameznih pokrajinskih matricah, vendar so konkretni dogodki lahko osvetljeni le redko, morda še najbolj iz arhivskih dokumentov, pa še to zgolj za kakšne pomembnejše dogodke (npr. zgodba o izruvanem svetem drevesu in zamašenem svetem studencu pri Kobaridu, glej Juvanič 1984). Na tem mestu sicer ne moremo zelo podrobno dokumentirati krščanskega razumevanja svetega prostora, saj so v tako enormno razprostranjeni svetovni religiji s tako dolgo zgodovino različice krščanskega »opremljanja« prostora in pokrajini zelo obširne. Bistvo tega, kar za razliko od pred-krščanskega *svetega prostora* imenujem krščanski *sakralni prostor*, je relativna nepomembnost fizičnega kraja, kjer se vzpostavlja.

Orodja »poganskega« svetega prostora so, kot smo že omenili, mitične ideje o tem, kako svet nastane in propade ter kakšno vlogo ima človek v njem (prim. Šmitek 2001: 28-29). Taka religija neposredno osmišlja svet drugače kot religija vlog, pravil in procedur srednjeveške družbe (Wilson 1985: 15). Da je esencialnosti svetega kraja »poganstvo« bližje od krščanstva se kaže tudi v tem, da ni nujno, da ga označuje z nekim *templjem*. Angleški religiolog Harold W. Turner je videl genezo nastanka templja sprva v razvoju preprostega zavetja za kulturni objekt (svetišče), ki se začne multiplicirati okoli širšega prostora v gradbeni kompleks (tempelj). V tem smislu se potem kulturni objekt nahaja nekje

globoko v osrčju tempeljske zgradbe (Turner 1979: 32). Najbolj bazičen in trajen simbolizem templja, ki ga vsebujejo že zgodnji modeli tempeljskih zgradb, je streha ali strop kot prispodoba neba ali nebes, tlak kot zemlja, in prostor med njima kot človeški svet. Okoli spodnjega dela sten se tako pojavijo upodobitve življenja na zemlji. V razvitejših oblikah tempeljskega simbolizma pa so postale njegov pomemben del tudi hierarhije bogov. Te so se nadalje odražale v stopnjah duhovnikov in strežnikov ali pa v hierarhičnih razlikah med posameznimi svetišči znotraj tempeljskega kompleksa in njegovega dvorišča. V neo-gotski arhitekturi je tak simbolizem postal »zavestna vsebina« cerkvenih kompleksov (Turner 1979: 35-36).

Ker se tempelj ni mogel širiti natančno po mitološkem modelu razumevanja prostora, se je ta klasični sveti prostor krščanstva bolj trdno povezal s *svetim časom*. Rezultat tega je bila prilagoditev in specifikacija poganskega cikličnega časa v koledarsko krščansko leto. Vse, kar ostaja npr. od prvotnega Jeruzalemskega templja, je njegova imaginarna podoba, zgodba in njegove sekvence v temporalni obliki (Smith 1987: 15-17), medtem ko je gotška cerkev, ki jo nekateri imenujejo tudi simbol »krščanske arhitekture« (Bennett 1997), že izrazito *antropomorfna*. Vsakič, ko vernik vstopi skozi zahodna vrata, naj bi usmeril svoj pogled na (dvignjen) oltar na vzhodu, ki ga osvetljujejo okna v prezbiteriju. Ta svetloba simbolizira začetek novega življenja, ki je v svojem bistvu krščansko vstajenje (Baldock 1990: 76). *Sakralna geometrija* (glej Visser 2000), in sveti kraj kot mikrokozmos nebeške sfere, imata torej pomembno skupno kozmološko vsebino, *orientacijo*.⁸ Sama beseda izhaja iz besede Orient – torej »obrnjeno proti vzhodu« (Turner 1979: 27). Ne glede na tovrstne vsebinske in simbolične povezave s »poganstvom«, opredeljuje cerkveno zgradbo predvsem njena prilagodljivost in dejstvo, da lahko nastopa kot samostojen krščanski simbol.

»V poganski misli je ta prostorskost [sveto kot zamejeno območje] prostor resnične teofanije: prostorskost sama postane kot manifestacija božanstev polno uresničenje in vir posvečenosti. Za kristjane je sveti prostor, nasprotno, sam nekaj zgolj posvečenega: nikoli ni ... umevan kot vir svetosti ali polna manifestacija svetega. Kot posvečen odseva zarezo, ki jo vzpostavlja Sveto« (Kocjančič 1999: 53).

V tem smislu je cerkev razumljena kot mesto simbolične *liturgije*, ki je bistven element svetopisemskega razumevanja svetosti in se ne ozira na »poganski« gnostični dualizem. Cerkev brez liturgije ni sveti prostor. Šele ritual mu da to moč: brez *rituala*, ponavljajočega se praznovanja in ceremonije pa, kot vemo, ni prenosa religije (Burkert 1996: 29). Tako patristično pojmovanje svetega prostora je odprto v sfero *simbola*. Načelno mu ni pomembno, ali gre pri svetem prostoru za krajevno *ukoreninjenost* ali za *nomadstvo*, saj tako opisan simbol deluje neodvisno od kraja, na katerem stoji. V principu potem vsako mesto lahko predstavlja fokus prisotnosti onostranstva. Tako je npr. podoba *oltarja* hkrati miza zadnje večerje, žrtveni kamen in grobnica vstajenja. Na tem – najbolj »svetem« kraju krščanstva, se dogaja dnevno na milijone ponovitev Kristusovega žrtvovanja. Glede na slovnico liturgije, naj bi to žrtvovanje bilo živo toliko, kolikor so *verniki* eno z njim. V tem smislu je to tudi samo-žrtvovanje vsakega posameznega člana verske skupnosti (Baldock 1990: 76).

⁸ Takšnih vzporednic je seveda še cela vrsta. Tako se npr. v religioznem jeziku krščanstva človek lahko obrača na boga tako rekoč na vsakem koraku. Prostor boga je lahko definiran v bolj ali manj kozmičnih območjih (on je v nebesih, spušča se v pekel, na desni strani itd.), sveti prostor pa je v krščanstvu definiran tudi prek pripovedne simbolizacije in same »zgodovinskosti« vere (npr. mesta »čudežev«, relikvij, »zmagovalnih« dogodkov nad diaboličnim ipd.), podobno kot pri kozmogonsko-mitičnem osmišljanju fizične pokrajine pri »poganstvu«.

Kristjani to združevanje *mita* in *rituala* izvajajo lahko na čisto posebnih mestih, ki so ravno tako kot krščanske predstave o zgradbi sveta, razvrščena po hierarhijah, vse do Jeruzalema, kot glavnega objekta krščanske fantazije (Smith 1987: 116-117, prim. Bowman 1991), ali pa na navadnih, katerih koli krajih, ki jih v ustreznem svetniškem času opremijo s krščansko simboliko. Glede tega je krščanstvo izredno kompleksno in prilagodljivo. V cerkvenem prostoru kot točki srečanja med bogom in človekom (*domus ecclesiae*, ki ni značilen za semitske religije na splošno, temveč je poznan samo v krščanski tradiciji, glej Turner 1979: 12, 176-177, 258), se tako na drugi strani poleg liturgije dogaja še veliko drugih aktivnosti. Tukaj ljudje pustijo duhovniku svoje zahvale in darila, v tem okolju se ljudje srečujejo in pojejo ob praznikih, tukaj krstijo svoje otroke, blagoslavljajo polja in živino, tukaj bedijo tudi na predvečer romarskega praznika (vigilija) (Turner 1979: 35).

Sveto-prostorska irelevantnost v krščanstvu je v idejah *Nove zaveze* postala še veliko očitnejša kot prej. V zgodbah o Jezusovem premikanju po različnih krajih, le-ti sploh ne igrajo nobene eksplicitno religiozne vloge. Za kraje njegovih »transformacij« so izbrane razne visoke točke, griči, hribi, oziroma gore, ki pa niso »svete gore«. Prostor Zadnje večerje, tega posebnega in »neponovljivo-ponovljivega« obeda Jezusa z apostoli, je jedilnica v nadstropju *navadne hiše* v Jeruzalemu (Mt 26: 17-25, Lk 22: 7-14, 21-23, Jn 13: 21-30). Tudi Jeruzalemski tempelj tukaj nima nobene ekskluzivne pozicije, niti ne moremo trditi, da katerikoli kraj v Novi zavezi po svoji svetosti posebej izstopa (Turner 1979: 108).

Jezusov odnos do *Jeruzalemskega templja* je bolj nekakšna lojalnost do dela njegovega Očeta. Ko ga npr. starša dvanajstletnega po velikonočnem prazniku najdeta med ostalimi svečeniki v templju, pravi da mora biti v tem, kar je od njegovega Očeta (Lk 2: 41-52), ali pa, ko ga »očisti« in iz njega izžene trgovinsko dejavnost z besedami »Pisano je: "Moja hiša naj se imenuje hiša molitve, vi pa ste iz nje naredili razbojniško jamo"« (Mr 11: 15-19, Lk 19: 45-48, Jn 2: 13-22). V bistvu je Jezus do Jeruzalemskega templja in njegovega sistema čaščenja tujec, saj obljublja drugačen način srečevanja med človekom in bogom, ki je intimno povezan z njim samim, vendar prikrit vse do njegovega vstajenja. *On* je bil tisti »*novi tempelj*«, ki naj bi pomenil pozitivno nadomestitev vseh templjev in kultov, temelječih na jeruzalemskem vzorcu (McKelvey 1968: 179-180).

Najpomembnejši Kristusov stavek glede templja je tisti, ki ga kot Jezusovega reprezentirajo ljudje, ko ga zatožijo pred vélikim zborom duhovnikov: »Mi smo ga slišali, ko je rekel: "Jaz bom podrl ta tempelj, ki je narejen z rokami in v treh dneh sezidal drugega, ki ne bo narejen z rokami"« (Mt 26: 57-68, Lk 22: 54-55, 63-71, Jn 18: 13-14, 19-24). Njegovo lastno telo – naj bo interpretirano kot individualno ali kot družbeno – je postalo kot »Cerkev« vidna in historična »realnost«; medij za transcendiranje materialnih stvari, oziroma razodetje spiritualnih kvalitete skozi materialno. V tem smislu je pogled na Cerkev dvojen: kot Kristusovo telo in kot živeči svetovni »tempelj« Boga, »hiša« molitve za vse ljudi (Turner 1979: 118).

Tukaj smo nakazali relativno nepomembnost kraja za krščansko liturgijo in pomembnost simbolike, ki jo spremlja. Za to simboliko smo videli, da ima tako ali drugače svoje izvore v predhodnih idejnih sistemih o zgradbi prostora in časa. Privzemi so se vršili tako na lokalnih kot na – recimo temu – globalnih ravneh, če imamo v mislih proces sestavljanja idejnega univerzuma krščanstva. Le-to je temeljilo na *kozmoškem simbolizmu*, kar pa ga je začelo postopno ločevati od predhodnih *in sočasnih* poganskih religioznih

predstav je bila ne-navezanost na »naravne« svete kraje in vse večji poudarek na obvladovanju časa. Temu je botroval izrazito materialističen in ekspanzijski pogled na svet, kjer prostor postane (označen) *teritorij* (prim. Kubica 2002), aktualizacija tega razumevanja pa se kaže tudi v razvoju vse bolj antropomorfnih in abstraktnih likovnih ter tekstualnih simbolov (npr. podobe Kristusa in svetnikov, različnih izvedb križev, sveč, uporabe Biblije v liturgiji itd.).

Religiozni prostor – »tekoči kristali« krščanske skupnosti

Ko so naravoslovni znanstveniki na začetku prejšnjega stoletja odkrili, da obstajajo snovi, ki so hkrati tekoče in strukturirane, jih niso mogli umestiti v dotedanje obstoječe sisteme in delitve. Odkritje tekočih kristalov je preobrnilo celotno dotedanjo predstavo o snoveh. Danes so prisotni v našem vsakdanjiku tako rekoč na vsakem koraku, čeprav se navzočnosti tekočih kristalov »kot takih« sploh ne zavedamo.

Tudi pri opredelitvi *religioznega prostora* se moramo najprej omejiti na predpostavko, da ga ne razumemo kot strukturo, ki se razvija v objektivno spoznavno — kultivirano obliko, ampak kot *proces*. Religiozni prostor ni objektivno stalna, utrjena materialna danost, ampak dinamičen koncept, ki v vsakokratnih razmerjih privzema in odlaga pomene. V tem smislu je zelo blizu časovni entiteti. Poméni, ki jih privzema, lahko ustrezajo trenutnim potrebam, ali pa vnaprejšnjim predstavam o njegovi obliki, še najbolj pa so utrjeni glede na koledarske cikle. Tako je religiozni prostor polje stalnega (npr. vsakoletnega) dogovarjanja in razpravljanja o tem, kakšno obliko bo prevzel.

Razlika med religioznim prostorom in svetim krajem je podobna razliki med religiozno in sveto *osebo*, njenimi posmrtnimi ostanki ali predmeti, ki so z njo povezani. Vsaka religiozna oseba (še) ni sveta oseba in tudi vsak religiozni prostor še ni sveti kraj. Tako se religiozni prostor lahko giblje tudi v okviru sakralnega ali svetega prostora, saj ga je moč videti kot deklarirano entiteto, ali pa kot načelno tabuizirano prostorsko sfero. Spomnimo se tudi razlike med *svetim* in *religioznim*, za katero smo podali analogijo z razliko med *zakonom* in *ljubeznijo* (op. 2). Religiozni prostor je skratka v krajevnem smislu težko ulovljiv koncept, najbolje pa ga razumemo, če nam predstavlja *proces, ki ima sakralnost kot načelno izhodišče, zavestno dodan pomen, ki je relativno utrjen, stremi proti absolutni svetosti, največkrat pa svojo podobo v različnih družbenih kontekstih radikalno spreminja in le redko uspe doseči utrjeno formo in se tako umestiti v matrico sakralnih prostorov*.

Religiozni prostor je sicer v stalnem boju za posvetitev v ritualnem, *svetem času*. Če sledimo Eliadejevi ideji, je silam kaosa potrebno ob graditvi novega sveta žrtvovati. Obred žrtvovanja pa poteka v svetem času – torej v času nastanka sveta, *in illo tempore*. Transformacija prostora ob gradnji središča torej sovпада s transformacijo časa. Vse se zgodi takrat, ko je bog, prednik ali junak prvič izvedel ritual žrtvovanja pra-pošasti. Vera v pravi čas na pravem mestu je stalno ponavljanje stvarjenja in kozmične združitve elementov (Eliade 1949/1991: 32-39). Seveda pa je ta interpretacija lahko zgolj v ozadju religioznega prostora, kot možna povezava.

Sodobni človek ustvarja religiozni prostor na različne načine in v različnih okvirih. Tako se ta lahko kreira kot podpora sakralnemu prostoru (improvizirane kapelice ob procesijah, okrasitev hiš ob poti procesij), pojavlja se v hišah (stensko okrasje, božji kot), njegova simbolna prisotnost je lahko posledica njegove difuzije ob svetem času (posvetitev ognja in vode ob veliki noči, cvetno-nedeljske oljčne vejice, uživanje posvečene

hrane) ali ob religioznem dejanju (spominki z romanj). Ob tem so relevantna vprašanja, kako sodobni človek, vsak posameznik, to dogajanje interpretira sebi in drugim, kakšne interpretacije in reprezentacije izvaja iz teh dejanj in na podlagi kakšne percepcije? Kako vsak posameznik individualno ali komunalno *čuti* ob tem?

Koncepti transcendentnega ne izginjajo. Še vedno so lahko prisotni v javni retoriki in v zasebnih ali intimnih sferah posameznika, kot privatizirana religija. Različni aspekti religioznega obnašanja v sodobnosti torej ostajajo vsaj v glavnem neodvisni od procesov sekularizacije družbenega sistema in temeljijo na voluntarizmu, čeprav je to odvisno tudi od vprašanja, ali kot »religijo« razumemo tudi to, kar sociologi poimenujejo »civilna religija« (glej Flere in Kerševan 1995: 122-154)

»... obiskovanje cerkve in drugi vzorci religioznih observanc so aktivnosti, ki nosijo številne izven-religiozne konotacije: izražajo kulturni konservatizem, konvencionalnost, povezanost z navadami in zahteve po družbenem statusu, glede na specifične historične in psihološke značilnosti vsake družbe. Celo očitne manifestacije religioznosti niso, potem, vedno kar se zdijo« (Wilson 1985: 19).

Kraj je zato lahko »posvečen« le za določen — sveti čas (improvizirani kraji, kapele, obeležja), ali pa za nedoločen — tudi profani čas, ki pa ima v svetem času posebno funkcijo (cerkve). Kraj torej ni le svet in ne-svet, ampak (v določenem času) bolj ali (v drugem času) manj svet. Kako pogosto je potrebno obnavljati svetost kraja, je odvisno od teže, ki jo je kraj deležen pri posameznem posvečenju. Kdo (v cerkveni hierarhiji) in s kakšnimi sredstvi (svetimi predmeti) ga posveti? Po logiki cerkve, je v bistvu ves prostor, vsak plod človekovega udejstvovanja deležen vsaj nekaj svetosti (grob, polje, pridelek, traktor, hiša, gasilski avto). In tudi človekov čas je vsaj v bistvenih vzliščih življenjskega cikla deležen svetosti (npr. zakramenti: krst, obhajilo, birma, posvečenje (duhovnika), poroka (laika), svetništvo).

Zaključek

Pri raziskovanju lokalnih mitoloških pokrajin je – poleg osnovnega opiranja na sledove v obliki patrocinijev, folklornega izročila, toponimov in historičnega gradiva – potrebno stanje preverjati tudi na terenu, v smislu morfologije in simbolične komunikacije med kulturnimi mesti (prim. Pleterški 1996).

Krščanstvo je zakodiralo »pogansko« sveto pokrajino samo do tiste mere, kolikor je rabilo, da je lahko v pokrajini na simbolnem nivoju nastopalo kot krščanstvo, torej kot nekaj »povsem drugega« od »poganstva«. Pomembnejše je bilo konkretno – zemeljsko življenje, ki se je s *fevdalno produkcijo* za ljudi bistveno in nepovratno spremenilo. Tako v krščanski (so)uporabi »poganskih« kulturnih prostorov vidimo predvsem preplet in prežetost, ne pa nadomestitve »poganstva« s krščanstvom. Pogosto je npr. iz poganskega Svantevida nastal krščanski sv. Vid. Pogani so še naprej hodili k svojemu Svantevidu, kristjani pa k sv. Vidu. Ta primer ne pomeni, da je vsaka cerkev sv. Vida staroslovansko kultno mesto boga svetlobe (Pilar 1931: 20). Vendar tudi niso vsi »pogani« postali avtomatično »kristjani«, ko so se dali krstiti. Tudi za sodobni čas je pri raziskavah religioznosti treba upoštevati številne odtenske človekovega odnosa do religije in cerkve (prim. Toš 1999).

Tako se pri poskusu rekonstruiranja svete pokrajine praviloma znajdemo pred zamagljeno sliko. Pogosto npr. v cerkveni zgodovini naletimo na *menjavo patrocinijev* cerkva, bodisi zato, ker v koledar prihajajo vedno nove generacije svetnikov in mučenikov,

bodisi zato, ker menjavi botrujejo zgledi iz okolice. *Toponimi* so brez specialističnega etimološkega znanja težko obvladljivi. Zaradi govora, so se v večini spremenili (npr. Devinji dol postane Dindol, glej Pleterski 1996: 173), ali pa je izginil iz jezika njihov prvotni pomen. Krščanstvo je k tej spremembi pomena toponimov, posebno če so označevali kulturne prostore »poganskih« božanstev, doprineslo svoje z *gradnjo cerkva* na teh krajih ali v njihovi bližini. Pomembna indikacija za rekonstrukcijo svetega prostora v pokrajini je torej povečana gostota cerkva in samostanov na tistih območjih, ki so bila predhodno bolj izrazito mitološko osmišljena (Pilar 1931: 23). Te odnosnosti najdemo v historičnem gradivu cerkvene organizacije prostora, gradnje cerkva in postavljanja župnijske hierarhije v pokrajino.

Nadalje nam lahko bistveno pomaga *folklorno izročilo*, predvsem tiste zgodbe, ki govorijo o nastanku vasi, cerkva, naravnih posebnosti – torej kozmogonski miti in deloma lokalne legende o svetnikih in čudežih. Pri teh ravno tako velja previdnost, posebno če so objavljene v literaturi. Vendar je »pogosto mogoče dokazati, da je prav tisti del povedke, ki govori o prenosu ali prehodu iz enega na drugo mesto, najbolj verodostojen« (Pleterski 1994: 301).

Kako se sveti prostor odraža na fizičnih krajih in v pokrajini, bi lahko bilo spričo rekonstruirane imaginarne geografije irelevantno, če pa imamo za temi kraji mitološke, arheološke, cerkveno historične ali še kakšne druge simbolične enote, nam lahko pomenijo več kot le trenutni kraji izvajanja religiozних ritualov. Področje svetega spreminja konvencionalne pomene prostora, kot se tudi religiozne aktivnosti navadno dogajajo v bolj ali manj posebnih okoljih. Ta okolja so lahko »naravna« in so s strani pripadnikov nekega verovanja interpretirana v smislu njihovih mitoloških konotacij (*sveti prostor* v ožjem smislu), lahko so to okolja, ki so specifično urejena in zgrajena za sakralne namene, čeprav so v osnovi simboličen plod prvih (*sakralni prostor*), ali pa so to okolja, ki nam predstavljajo svetost in sakralnost v sprotne nastajanju (*religiozni prostor*). Ljudje torej bodisi sami vplivamo na naravna in kulturna okolja tako, da jih definiramo kot sveta, bodisi ta »sveta« naravna in kultivirana okolja povratno vplivajo na nas tako, da definirajo načine naših interakcij.

Ta pluralnost pomenskih sistemov se navezuje na dva načina razumevanja religije – prvi v smislu določanja *vrednostnih težišč*, drugi pa v smislu *simbolnih sistemov* in prepletanja (ne pa toliko menjavanja) njihovih po-(i)menovanj v historičnem pogledu. Vemo, da niso simboli sami tisti, ki ustvarjajo to realnost, temveč *aktivnost človeka*, ki prek njih vzpostavlja komunikacijo z drugimi.

Literatura

- Angrosino, Michael V. 2004: *The Culture of the Sacred. Exploring the Anthropology of Religion*. Illinois: Waveland Press.
- Baldock, John 1990: *The Elements of Christian Symbolism*. Longeed, Shaftesbury, Dorset: Element Books.
- Belaj, Vitomir 1998: *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Bennett, Vicki 1997: *Sacred Space and Structural Style. The Embodiment of Socio-religious Ideology*. Ottawa: Univeristy of Ottawa Press.

- Bhabha, Homi 1994: *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bowman, Glenn 1991: 'Christian ideology and the image of a holy land: the place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities.' V: *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. John Eade in Michael J. Sallnow, ur. London, New York: Routledge, 98-121.
- Burkert, Walter 1996: *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Crapo, Richley H. 2003: *Anthropology of Religion. The Unity and Diversity of Religions*. Boston, Burr Ridge, Dubuque idr.: McGraw-Hill.
- Durkheim, Émile 1912/1999: 'Elementary Forms of the Religious Life.' V: *Ritual and Belief. Readings in the Anthropology of Religion*. David Hicks, ur. Boston: McGraw-Hill College, 8-11.
- Eliade Mircea 1949/1992: *Kozmos in zgodovina. Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova Revija (Hieron).
- Eliade, Mircea 1952/1991: *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea 1957/1959, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Orlando: Harcourt, Inc.
- Feld, Steven in Keith H. Basso, ur. 1996: *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Flere, Sergej in Marko Kerševan 1995: *Religija in (sodobna) družba. Uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Hammond, Phillip E. 1985: 'Introduction.' V: *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. P. E. Hammond, ur. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1-6.
- Holm, Jean in John Bowker, ur. 1994: *Sacred place*. London, New York: Continuum.
- Hribar, Tine 1990: *O svetem na Slovenskem: uvod v zgodovino svetega 1*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hribar, Tine 2001: 'Evroslovenstvo. Iz 20. v 21. stoletje.' *Sobotna priloga*, 15. december, Ljubljana: Delo, 22-23.
- Juvanič, Ivo 1984: 'Križarska vojska proti Kobaridcem 1331.' *Zgodovinski časopis* 38/1-2, 49-55.
- Kocjančič, Gorazd 1999: 'Sveti prostor – prostor simbola.' V: *Sakralna arhitektura v slovenskem prostoru – danes*. Ljubljana: Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani, Krščanska kulturna zveza Celovec, 49-60.
- Kravanja, Boštjan 2002: *Sveti svet. Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Neobjavljeno magistrsko delo. Ljubljana: FF EiKA.
- Kubica, Gražyna 2002: 'Catholic Crosses, and Jewish Void: The Polish Landscape and Its Religious Dimension.' V: *Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 4, Piran/Pirano, Slovenia 1999 and 2000*. Bojan Baskar in Irena Weber, ur. Ljubljana: FF EiKA, 91-100.
- Lincoln, Bruce 2003: 'Hegelian Meditations on Indo-European Myths.' V: *Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 5, Piran/Pirano, Slovenia 2001 and 2002*. Rajko Muršič in Irena Weber, ur. Ljubljana: FF EiKA, 59-76.
- McKelvey, R. J. 1968: *The New Temple*. London: Oxford University Press.
- Ortner, Sherry B. 1973: 'On Key Symbols.' *American Anthropologist* 75/5, 1338-1346.

- Otto, Rudolf 1917/1993: *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Hieron.
- Peisker, Jan 1928: *Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?* Zagreb: Starohrvatska Prosvjeta N.S. 2 (Posebni otisak).
- Pilar, Ivo 1931: 'O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju.' V: *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 28/1. D. Boranić, ur. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Pleterski, Andrej 1994: 'Ecclesia Demonibus Addicta. Povedka o poganskem svetišču v Millstattu.' *Zgodovinski časopis* 48/3, 279-306.
- Pleterski, Andrej 1996: 'Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih.' *Zgodovinski časopis* 50/2, 163-185.
- Simmel, Georg 1959: *Sociology of Religion*. New York: Philosophical Library.
- Smith, Jonathan Z. 1987: *To take place. Toward theory in ritual*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Šmitek, Zmago 2004: *Mitološko ozročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Toš, Niko 1999: *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV, IDV, CJMMK.
- Triolo, Nancy 1998: 'Post-colonial Theory and Immigration Studies. Examples from Sri Lankan Tamils in Palermo.' V: *Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 2, Piran/Pirano, Slovenia 1996*. Bojan Baskar in Borut Brumen, ur. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave, 199-209.
- Turner, Harold W. 1979: *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. Paris, New York: Mouton Publishers, The Hague.
- Turner, Victor W. 1969: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Visser, Margaret 2000: *The Geometry of Love. Space, Time, Mystery and Meaning in an Ordinary Church*. London, New York, Victoria idr.: Penguin Books.
- Wilson, Bryan 1985: 'Secularization: The Inherited Model.' V: *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. P. E. Hammond, ur. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 9-20.

The Sacred Place: An Intertwining of Mythological Ideology and Spatial Symbolism

Boštjan Kravanja

Like the research of religion, mythology, and other symbolic systems the analysis of a sacred place is a synthesis of description, based on fieldwork research, and comparison. The latter refers not only to the comparison between different *symbolic systems, ideologies, and concepts*, but also between an analysis of information obtained from the physical environment and between presumed symbolic systems which, as scientific tools, should be separated from one another. A sacred place is divided into three segments: the *sacred place* in the narrower sense of the word, which corresponds to the concept of the "pagan" (pre-medieval and pre-Christian) notion of the world; the *sacral* place that corresponds to the Christian concept of the sacred place; and the *religious space* that corresponds to the ritual side of the sacred place. The aim of this article is to show that, in order to thoroughly

examine this topic, it would be misleading to favor any dimension or discipline, as a favorable bias necessarily marginalizes other biases.

Making sense of the world is a process that forms the basis on which people, be it as individuals or as a group, form and develop their world views that may overlap, complement, replace, or contest one another. Rather than analyzing the system, structure, or even essence we are interested in *interactions*, *changes*, and *relativizations* within the context of power relations in each case or locality. Proceeding from the study of space and place and their principles of organization the text discloses transmissions of the constructing of the sacred through the dynamics between the »pagan« world and medieval Christianity. Using the study of *space and place* as the basis, the text refers to cognitive logic and social (normative) logic on the one hand and to the actualization of these concepts and their mutual dynamics with regard to the *relief* of the physical environment on the other.

Even though this does not denote simultaneous fetishizing of individual locales, a mere search for a mythological (imaginary) landscape does not suffice. In order to describe the characteristics of a sacred place it is necessary to employ an *interdisciplinary* and *multidimensional* approach. Through the study of a temple, for instance, and the spatial, temporal, and social characteristics of early and medieval Christianity it is possible to ascertain a relative unimportance of the topos of the sacred place within this ideology. This is because in Christianity the comprehension of the structure of the world and religion had been transferred to the sacred (historical-linear) time and to the hierarchically structured feudal society. This transfer of importance to the *Christian community* is reflected in iconographically marked "sacred places." In this sense, the Christian sacred space is simultaneously a *territory*, and the concept of the structure of the world firstly materialistic and only secondly imaginary.

To approach the problem ethnographically, the author suggests the attention to the *processes of marking or labeling certain locales*, which are connected to human ritual practices. Depending upon a social (community) *hierarchy* and the *power relations* within it, as well as upon other symbolic systems that may not be religious (politics, tradition, culture, history, etc.) human beings may equip space in many different ways: dynamically, temporarily, pragmatically, innovatively, discursively by employing improvisation, but also irony and mimicry. In order to study this complex cross-section between *religious rituals*, the understanding and feeling of the *immanent sacredness* of a place, and a more or less habitual *labeling* of space by sacral symbolism the author suggests replacing the concepts of *sacred space* and *sacral space* with the term *religious space*.

In each of these cases the sacred space is a complex topic that needs to be studied in an interdisciplinary and holistic manner, through the dialog between various dimensions and (historic) *world views*, and by comparing different locales and spaces.