

Kulturna konstrukcija gorskega sveta: religiozni simboli in koncept svetega

POVZETEK: V članku je predstavljen in razčlenjen teoretični nastavek projekcije tradicionalnih, predvsem religioznih mitov in vrednot, v naravno okolje gorskega sveta. Poleg nekaterih klasičnih nastavkov religioloških, antropoloških in kulturnih študij vključuje sestavek izbrane primere iz vsakdanjega sveta in različnih kulturnih zakladnic, ki jih z metodo diskurzivne analize vpenja v tekst. Sestavek tako osvetljuje predvsem vidik tradicionalne konstrukcije realnosti, ki predhaja sodobne družbene in kulturne projekcije, običajno tesno povezane z različnimi sodobnimi praksami od športa do celovite nacionalne identitete in nacionalne mitologije.

KLJUČNE BESEDE: sociologija religije, sveta gora, religija, mitologija, sveto, alpska kultura, simbol, diskurzivna analiza

1. Teoretična izhodišča in metodološki nastavki

Koncept kulturne krajine je tesno povezan z oblikami biblijske oziroma religiozne krajine. Pri tem imajo gore v religijski tematizaciji naravnega prostora podobno in vzporedno vlogo, kot denimo puščava, nebo, morje, votline, vulkani in številni ostali naravni fenomeni. Sestavek v tem pogledu razčlenjuje predvsem posamezne kulturne diskurze in način povezave naravne krajine s kulturnimi kodi kolektiva. Torej predstavlja predvsem rekonstrukcijo takšne krajine, saj bi vidiki dekonstrukcije in kritične refleksije takšnih kodov v sodobnem vsakdanjem svetu terjali povsem samostojen članek. Posledično tekst tudi zato ne izpostavlja v tolikšni meri tez o parasakralnih ritualih ali načinu reprodukcije religijskih ideologij v modernem svetu. V prehajanju iz konceptualizacije religijske krajine v nacionalno opozarja bolj na diahrono načine projekcij različnih kulturnih vzorcev v naravno okolje. Na empirični ravni takšna teza zagotovo terja obsežno in sistematično raziskovalno delo – pričujoči članek v tem pogledu predstavlja izhodišče, ki ga je potrebno v prihodnosti dopolniti denimo z analizo vsebine klasičnih gorniških zapisov, dnevnikov ali pa z analizo intervjujev pohodnikov in romarjev na Triglav.

Posebno opozorilo je potrebno dodati pri konceptualizaciji *slovenskega imperializma*, ki je razčlenjen predvsem na simbolni ravni. V tem kontekstu je konceptualiziran kot proces in ne toliko kot struktura. Kljub temu, da smo bili Slovenci v zlati dobi svetovnih imperializmov neprepoznani, majhni in kolektivno ogroženi, smo tako v okviru takratnega cesarstva kot v lastnem imenu delovali na podoben način, kot so to počele velike

imperialne nacije. Pri tem smo razvijali številne proto/vzorke delovanja ali posnemanja, ki so v nekaterih pogledih dosegli globalne razsežnosti: denimo dejstvo, da je misionar Baraga ameriškim staroselcem spisal slovnico, ali pa slovenske alpinistične odprave v Himalajo, ki so z Grošljem, Humarjem in Karničarjem dosegle svetovni sloves ob boku postimperialističnih velesil. V tem pogledu je slovensko družbo in njene zgodovinske korenine težko reducirati zgolj na stereotipno predstavo o *kulturniškem* in *zaplankanem kolektivu*, temveč je tudi v luči aktualne evropske politične integracije dokončno potrebno najdehati tudi družbene kontekste in odgovornosti, ki jih ti konteksti prinašajo. Torej šele ko bodo lastni kolektivni procesi imperializma in imperializacije prepoznani – tesno povezani s številnimi družbenimi pojavi od nacionalizma do ksenofobije, šovinizma ipd. – jih bo moč docela kritično ovrednotiti in omejiti. Teoretično se v tem pogledu tekst opira predvsem na H. Arendt (2003) in njeno razdelavo ti. *kontinentalnega imperializma*, ki ga poveže s panslovanskimi gibanji.

V luči velikih tradicionalnih religioznih ideologij so se gore od nekdanj razkrivale kot prostor svetega in spiritualnega: denimo *Sinaj* in *Sion* na Bližnjem vzhodu, *Olimp* v Grčiji, *Kailas* v Tibetu, *Tai Shan* na Kitajskem, *Fudžijama* na Japonskem, *Uluru* v Avstraliji. V številnih takšnih primerih je *topos* gora opisan kot nekaj radikalno drugačnega svetu znanega: kot velika skrivnost, ki nas privlači in odbija obenem, *mysterium tremendum et fascinans*: gore prebujajo občutek svetega predvsem v obliki *neznane* (prim. Bernbaum 1998, prim. Jerris 2002). V tem oziru tudi številne religiozne tradicije postavljajo gore v *središče svojega sveta*, vendar takšna percepcija še zdaleč ni edina. Bernbaum klasificira nekaj različnih vrst pomenskih vlog gora v religioznem kontekstu: (a) gora kot *središče univerzuma*, v katerem se stikajo tri osi kozmosa – nebesa, zemlja in pekel, pri čemer gora kot os središča daje stabilnost in red svoji okolici, hkrati pa deluje kot mesto posebnih moči, kjer se božanske in demonične svete energije pretakajo v človeški svet; (b) gora kot *središče sveta*; (c) gora kot *središče lokalnih regij, dežel in pokrajin*; (d) gora kot *območje višje realnosti*, kjer se visoko nad zemeljsko površino pretakajo fluidni tokovi oblakov in neba; (e) gora kot *zemeljski raj* v tostranskem svetu; (f) gore kot *prebivališče božanstev*, vil, likov z nadnaravnimi močmi; (g) gore kot *oddaljeni svet pokopavanja mrtvih*; (h) gore kot *popularna središča romarskih aktivnosti* idr. (prim. Bernbaum 1998: 208-209). V vseh naštetih primerih se gorski svet odraža kot *odmaknjeni svet*, ki v svoji naravni obliki uteleša objekt religiozne predanosti. Vendar še danes, kljub že omenjenim številnim ideološkim posegom in instrumentalizacijam, na subjektivni ravni predstavlja takšen odmaknjeni svet utelešanje *najvišjih idealov človeštva*. Takšne in podobne zapise najdemo v številnih alpinističnih dnevnikih in potopisih, kjer na podoben način kot v številnih religioznih spisih avtorji podajajo občutek *svetega in spiritualnega* kot nedotakljive skrivnosti, ki privlači in odbija hkrati z občutki občudovanja in zavračanja (prim. Howard 1870, prim. Lovšin 1979, prim. Bernbaum 1998, prim. Otto 1993). V tem kontekstu tudi znameniti religiolog Mircea Eliade (prim. 1974) opozarja, da je *simbolni in religiozni pomen gora neskončen*. Pri tem tudi ostala razčlenjevanja takšnih pomenov podajajo, da najbolj univerzalni arhetipi goro prikazujejo kot *kozmično os, ki povezuje različne ravni eksistence* (prim. Bernbaum 1998, prim. Eliade 1974). V svoji študiji simbolov Chevalier in Gheerbrant opozarjata,

da je simbolika gore po eni strani povezana z višino, po drugi strani pa s središčem. Tako je gora *visoka, pokončna, dvigajoča se v nebo*, zato sodeluje v simboliki *transcendence*, po drugi strani pa kot središče sodeluje v simboliki *manifestacije*. Tako kot je po navpičnici gledano središče sveta, je od spodaj gledano vzpetina – *lestev, ki je cilj človeškega vzpona* in točka srečevanja *neba in zemlje* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 155). Tudi in predvsem zato deluje gora kot *agens* reprodukcije kozmičnega reda in nadnaravne moči, namreč goram je pripisana lastnost *svetega* ravno zaradi tega, ker ležijo na robu vsakdanjega sveta, v odmaknjeni skrivnostni distanci. Pri tem številni partikularni pogledi na gore, njihovo družbeno in kulturno funkcijo osvetljujejo dejstvo, da imajo v različnih kulturah različne vloge (prim. Bernbaum 1998: 208).

Kontekstualizacija teoretičnih izhodišč v slovenskem kontekstu pa opozarja, da gre kulturni in družbeni pojav, ki je v številnih pojavnih odtenkih v sodobnosti postal sestavni del nacionalnega imaginarija in *kolektivnega spomina* (Halbwachs 2001) – na kar opozarjajo številne dosedanje analize, študije in zapisi (prim. Howard 1870, prim. Lovšin 1979, prim. Kumer 1991, prim. Ovsec 1991). Novost pričujoče študije je uporaba z metodološke strani pretežno kvalitativnih metod analize (prim. Wsocki 2001), predvsem analiza primarnih virov, ki je vpeta analizo diskurza (prim. Blommaert & Bulcaen 2000, Fairclough 1995).

2. Svete gore v religijskih kontekstih

Zgodnji krščanski filozofi so povezovali goro s prostorom mistike in nepremičnosti – denimo Janez od Križa je mistično življenje opisoval kot vzpenjanje. Primerov iz drugih religioznih kontekstov najdemo ogromno: gora je sredstvo navezave stikov z božanstvi, zato so kitajski cesarji darovali žrtve na vrhu gore, Azteki na vrhu svojih piramid, prav tako je Mojzes prejel knjigo postave na vrhu gore Sinaj, taoistični nesmrtniki so se dvigali v nebo z vrha gore, Dante je postavil zemeljski raj na vrhu gore v vicah, podobno tudi pekel ipd. (prim. Bernbaum 1998). Številni pisci in misleci opisujejo goro kot prostor naseljen z groznimi bitji, kar je potrebno jemati v luči alegorije: *vzpon je nekaj duhovnega, zato je vzpon na goro spoznavanje sebe, tisto, kar se dogaja nad goro pa vodi k spoznavanju boga in samega sebe* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 156). Mitološka simbolika gore je v Stari zavezi predstavljala trdnjave, ki pomenijo varnost poslednjim *masadam duha* (prim. Velikonja 1996: 10). Šele v spisih poznega judaizma se pojavijo in razširijo teme o *božji gori, o sveti gori bogov, o gori hiše Gospodov, ki bo stala vrh gora, vzvišena nad griči*. Tako postane po mnenju Chevalierja in Gheerbranta osrednji simbol judovske religije v obliki *božje gore*: Izakova daritev na gori, bog se razodene na božji gori Horebu, Jezusova transformacija na gori, pripoved o vzponu na Oljsko goro idr. (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 157). Bog se torej na gorah po eni strani razodeva, vendar jih po drugi strani uniči in podre, ker pogosto utelešajo vidik človekovega malikovanja in ošabnosti: denimo *abilonski stolp* ali pa *zigurati*. Takšno ambivalentnost čaščenja bogov in gora pa zaznamujejo tudi številni psalmi in ostali biblični teksti, ki jih po eni strani povečujejo kot *utrdbo Boga, ki se je izkazala kot varna obramba*, po drugi strani pa svarijo in že opustošeno ponovno konstruirajo: *Ve pa,*

Izraelove gore, poganjajte svoje veje in rodite svoj sad mojemu ljudstvu Izraelu; zakaj kmalu se vrnejo. Glejte, pridem k vam, obrnem se k vam; obdelane in posejane boste. Pomnožim na vas ljudi, vso hišo Izraelovo; mesta bodo zopet obljudena in razvaline na novo pozidane (prim. Ezk 36, 8-10). Takšen urbani kontekst gore in pozidanih razvalin je še posebej navzoč v primeru znamenite *antične atenske Akropole*, ki ima templje na vrhu *svete gore*, dostopna pa je skozi slavnostna vhodna vrata Propileje (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 157). V muslimanski kozmologiji je *gora Kaf* tista, ki obvladuje zemeljski svet: po nekaterih opisih gre za temno prostranstvo, po drugih za goro iz zelenega smaragda, ki prihaja od njenega odseva na nebeškem svodu. V perspektivi središča je *Kaf gora mati vseh gora* na svetu (zanimivo, da podobno ime nosi tudi najvišja gora sveta): je nedostopna za ljudi, predstavlja mejo med vidnim in nevidnim svetom, hkrati pa nihče ne ve, kaj je za njo (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 157-158). Hkrati je *Kaf*, ki je pogosto navajan v arabskih pripovedkah *Tisoč in ene noči*, prebivališče bajne ptice *simorg*, ki daje modre nasvete kraljem in junakom – od tod poimenovanje *gora modrosti* ali *gora zadovoljstva*. Na ravni duhovnega lahko tako beremo *simorg* kot absolutno lastnost, ki gnezdí v *gori Kaf* kot človekovi večni resničnosti (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 158). Moč vere se v islamski religiji zrcali tudi v pregovoru: *če ne gre Mohamed h gori, pride gora k Mohamedu*. Še posebej v krščanski mitologiji zaseda gora na vsebinski ravni prav posebno mesto: denimo Mojzes je odšel na *goro Sinaj* (tudi *Sinai*) za štirideset dni in noči, kjer mu je Bog podal svojo postavo in svoje zapovedi – goro je prekril oblak, iz katerega je Bog poklical Mojzesa (prim. 2 Mz: 24, 12-18). Lik Mojzesa lahko tako interpretiramo kot lik *kulturnega junaka*, ki prinaša svojemu ljudstvu novo spoznanje na dveh božjih tablah postave: gora v tem primeru služi kot prostor mističnega razodetja boga, svetega in skrivnostnega. Ravno zato so gore pogosto sveti prostor darovanja: denimo Jozue je zgradil oltar na gori Ebal, na katerem so *darovali žgalne daritve Gospodu in žrtvovali mirovne daritve* (prim. Joz 8, 30-32). Že omenjena gora Sion predstavlja osrednjo točko krščanske mitologije: sveto božjo goro, *njegovo sveto goro*, katere *prekrasna višina je veselje vse zemlje*; namreč *gora Sion, vzvišeni vrh, je mesto velikega kralja*.¹ Družbena reprodukcija prisposobe *gore Sion* pa je zagotovo zanimiva tudi v današnji popularni filmski industriji, kjer denimo v filmu *The Matrix – Matrica* (1999) simbolizira tisto zadnje zatočišče človeštva, kjer se človeški rod pripravlja za poslednji boj z imperijem strojev. Sion je tako v filmu središče človeštva, podobno kot je v bibličnih tekstih središče vseh narodov², *božje mesto v svetih gorah*, čigar vrata ima *Bog rajši kot vse Jakobove šotore* (prim. Ps 87, 2-4).

Vsekakor ne smemo pozabiti, da so *svete gore* v okviru tradicionalne produkcije smisla tudi del konstrukcije *alpske kulture slovenstva*. Tako na ozemlju slovenstva in v tisočletni zgodovini slovenstva najdemo številne *božje poti* in *romarska središča*, kot so Svete gore nad Bistrico ob Sotli, cerkev Svete Hildegarde na Kamnu na Koroškem, na Šmarni gori Marijina božja pot, Crngrob pri Škofji Loki, nekoč najbolj znano romarsko središče slovenstva na svetih Višarjih, božja pot na Črni ali Ptujski gori, Marijino cerkev na Svetini nad Laškim, cerkev Svetega Primoža nad Kamnikom, cerkev Svetega Are-

ha nad Mariborom, Mirna gora v Beli krajini, Sveta gora pri Novi Gorici idr. Številni slovenski verniki danes obiskujejo osrednje romarsko središče slovenstva na Brezjah, ki kljub temu, da ni postavljeno na vrhu vzpetine ali gore, pomembno kontekstualizira *verski center v kontekstu gora*: denimo ena izmed črnobelih razglednic med obema svetovnjima vojnama prikazuje tako v levem zgornjem pasu brezjansko cerkev in vas, nad njo in nekoliko bolj proti središču razglednice pa snežno beli Triglav – na sprednji strani fotografijo dopolnjuje tekst *Marija pomagaj – Brezje*, na hrbtni strani pa napis *Brezje s Triglavom*. Nedvomno je takšno branje Brezij s Triglavom v ozadju izredno pomenljivo, saj nosi izrazito ideološko sporočilo: *romarsko središče v Brezjih je resnično sveto, saj se nahaja pod Triglavom, ki takšno svetost potrjuje in dopolnjuje*. Poleg romanj na slovenske svete gore in v romarska središča pa številni slovenski verniki obiskujejo gorsko romarsko središče *Međugorje* v Bosni in Hercegovini, v tovrstnem *balkanskem kontekstu* pa ne smemo pozabiti tudi na *črnogorske svete gore* in goro Lovčen, o kateri je Njegoš spesnil znameniti *Gorski vjenac*, ali pa v kontekstu srbske mitologije na pomen *svete Fruške Gore*, kjer se še danes nahajajo številni pravoslavni samostani, ki hranijo relikvije velikih srbskih voditeljev, hkrati pa prek religioznih vzorcev pravoslavne religiozne ideologije na ravni vsakdanjega življenja reproducirajo temeljni imaginarij srbske mitologije in nacionalne identitete.

Če parafraziramo Luckmanna, lahko zapišemo, da takšne *svete gore* danes ostajajo *otoki religioznosti v morju nevere in razuma* (prim. Luckmann 1997: 22), hkrati pa se svetost takšnih gora v pojavnih oblikah sekularnih *nevidnih religij* reproducira v *strukturi modernega svetega kozmosa kot znak nastajanja nove družbene oblike religije* (prim. Luckmann 1997) – tudi takšne, ki svoje nevidne sekularizirane religiozne vzorce čaščenja svetih gora projicira v gore, kakršna je Triglav. Torej na podoben način kot sociologi in religiologi danes razčlenjujejo pomen *novih religijskih gibanj* in vidike njihove vpetosti v vsakdanje družbene strukture (prim. Črnič 2003, prim. Smrke 2000, prim. Debeljak 1995), lahko v primeru družbenih pojavov, kot so *sto žensk na Triglav, pohod obrtnikov na Triglav, za lepše življenje vzpon šestih bolnikov z epilepsijo s spremstvom na Triglav, skoraj vsak Slovenec se vsaj enkrat poda na Triglav in s tem povezana parafraza: kdor ne – skače ni planin'c, Triglav združuje slovenski menedžment – deseti Slovenski vrh na slovenskem vrhu, partizanska pesem pod Triglavom – spominski pohod borcev in mladine na Triglav, s praporom na Triglav – vzpon veteranov vojne za Slovenijo in slovenskih častnikov na Triglav, prvi izseljenski pohod na Triglav, tradicionalni policijski pohod na Triglav, pohod športnega društva slepih in slabovidnih na Triglav, SMSov pohod na Triglav, tradicionalni pohod žensk z rakom dojke na Triglav, pohod invalidov na Triglav, pohod slovenskih železarjev na Triglav ipd.* govorimo prvič – o sekularizaciji fenomena *svetih gora*, ki tako niso plod zgolj tradicionalne produkcije smisla, drugič – o nevidni reprodukciji tradicionalnih religioznih vzorcev v širših družbenih strukturah, tretjič – o diahroni kontinuiteti konstrukcije družbenih in kulturnih struktur, ki jih v konkretnem primeru lahko opredelimo s konceptom *alpske kulture slovenstva*.

3. Konstrukcija svetega in tradicionalne aplikacije

Koncept svetega je postal predmet družboslovnih in humanističnih analiz šele ob koncu 19. stoletja, kmalu zatem pa so se oblikovale tri glavne šole analize koncepta *svetega kot svetega* (prim. Hribar 1990): prva je *psihološka* – njen temelj predstavlja Wundtovo delo *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache* (1906), druga je *sociološka* – njen temelj predstavlja Durkheimovo delo *Les formes elementaires de la vie religieuse* (1912), tretja pa *fenomenološka* – njen temelj predstavlja Ottovo delo *Das Heilige* (1917). Medtem ko Durkheim (prim. 1995) razčlenjuje *sveto* predvsem v družbenem kontekstu obredov, konceptov tabuja, klana, totema ipd., pa fenomenološka šola z Ottom (prim. 1993) na čelu razčlenjuje *sveto* v filozofskem kontekstu subjektivnega doživljanja. V razčlenjevanju *alpske kulture slovenstva* in pomena svetega v gorskem svetu je fenomenološki pristop analize *svetega kot svetega* ustrezen predvsem v povezavi z religioznimi dimenzijami *svetega kot božjega* – na ta način lahko rekonstruiramo kontinuiteto, ki se odraža v eni izmed pglavitnih tez pričujočega teksta: vsebine religioznih ideologij, dimenzij gora so bile v času in prostoru reproducirane, transformirane v modernistične sekularne ideologije, ki se še danes v kontekstu gorskega sveta odražajo kot skriti simboli *svetega* (denimo križ na gori, Aljažev stolp ipd.). V tem kontekstu je nedvomno zanimiva študija, v kateri Hribar (prim. 1990) sistematično in pregledno podaja zgodovino analize *svetega na Slovenskem*, kjer sicer ne najdemo neposredne kontekstualizacije *svetega v gorskem svetu*, je pa delo zanimivo predvsem z vidika razčlenjevanja percepcije *svetega kot takega* v določenem časovnem okvirju. V postmodernističnih teorijah namreč zasledimo teze, da je *svet izgubil sveto* (gre za odčaranje sveta, izgubo svete legitimacije, o čemer pišejo že sociološki klasiki Weber, Durkheim idr.). Številni družbeni pojavi, kot so marginalizacija subjektivnosti ali kulture, disfiguracija svetega, rekonceptcija svetega v nociji smrtnosti ipd. tako dajejo videz, da nas je *sveto zapustilo*, zato smo danes v nenehnem iskanju *para/svetega*, *para/sakralnega* ali nečesa, kar najdeva svoje mesto poleg svetega – nečesa, kar je prežitek alternativne moči, *alternativnega ultimativnega*, ki ga še nismo poimenovali (prim. Taylor 2000: 35). Spričo tega Taylor postavi tezo, da je v sodobnem kontekstu bolj kot *desakralizacija* očitna *parasakralizacija*, kot umeščanje svetega v številne oblike popularne in množične kulture (prim. Taylor 2000). Tako ima lahko attribute svetega tudi določen *subkulturni označevalec*: denimo podobno kot *surfarji iščejo popolni val*, ki jih bo ponesel v *nirvano* na robu *vsakdanjega vrveža* potrošniške kulture, tudi plezalci in alpinisti tvegajo življenja na *gori*, ki jih je *poklicala*. Vsekakor ponuja takšno branje *teksta* primerno dopolnitev klasičnih paradigem, hkrati pa opozarja na že omenjeno transformacijo religioznih vzorcev v sekularni nastavek množične kulture in institucije športa.

V luči pričujoče študije pa nas bo bolj kot takšna transformacija zanimala povezava koncepta *svetega* z gorskim okoljem. Tako že Simmel ugotavlja, da v vidni naravi ne pozna ničesar, kar bi imelo značaj takšne *zemeljske nadzemeljskosti*, kot ga ima pokrajina, *pokrita z večnim snegom*. Sodobno bivanje je nemirno, negotovo in polno nasprotij, zato toliko bolj strastno *težimo k višavam*, ki so po njegovem mnenju *onkraj*

dobrega in zla (prim. Simmel 2000, prim. Gross 2001). Poleg odmevnih študij klasičnega religiologa Mircea Eliade (prim. 1974) pomemben prispevek k znanstveni analizi svetih gora predstavlja Bernbaumovo delo *Sacred Mountains of the World* (1998), v katerem na enem mestu zbere in analizira *svete gore* tradicionalnih religiozних izročil od Himalaje, Kitajske, Japonske do bibličnih vzpetin in afriških, ameriških svetih gora. Pri konceptiji svetega se pri tem opre na tezo, da vsak pogled združuje dve ali več podob – *goro in kako na takšno goro kot objekt gledamo*. V nasprotju s prispodobno, ki zgolj primerja dve podobni ali različni stvari³, pa ju metafora – denimo v pojmovanju svetih gora predvsem kot metoda interpretacije – zbližuje na način, v katerem je prva prikazana skozi drugo ali obratno. V luči Ricourjeve filozofske *jukstapozicije* – *pozicije postavljanja* prve podobe *po*leg druge podobe lahko ena v drugi zbudita občutek svetega *kot takega* (prim. Bernbaum 1998: 213). Drugače povedano, ko dve podobni, vendar različni stvari gledamo kot eno in isto stvar, se v takšnem *gledanju* razvije nekaj, kar presega njune razlike. Tako oseba, ki gleda na goro kot na tempelj, konstruira v ozadju globljo dimenzijo realnosti, ki se skriva za površinskimi oblikami gora ali gorskega sveta (prim. Bernbaum 1998: 213). V tem kontekstu so nedvomno zanimive številne konceptije takšnih skritih dimenzij, ki jih najdemo v družboslovni in humanistični misli – v ubesedeni in znanstveno razčlenjeni konceptiji ponujajo lingvistični kod, ki ga številni sodobni alpinisti, turisti, popotniki *iščejo*, da bi podali mentalno shemo doživete. Doslej smo omenjali zgolj koncept svetega, v antropologiji in v psihoanalizi pa je že dolgo v (upo)rabi tudi vzporeden koncept *mane*. Poglejmo v nadaljevanju oba nekoliko podrobneje.

Nemški religiolog Rudolf Otto ugotavlja, da smo se navadili uporabljati *sveto* v smislu *dovršene*ga dobrega, vendar koncept vsebuje *razločen presežek*: Otto ga poimenuje z besedo *numinozno*, ki je kategorija *sui generis*, in ki jo lahko pojasnimo zgolj prek določenega občutja (prim. Otto 1993: 13-15). Pri tem Otto navaja številne momente numinoznega, ki jih najdeva v kontekstu religije. Navajamo jih, ker – kot bomo videli – najdemo podobna razmerja tudi v kontekstu gorskega sveta in doživljanju gora. Prvi moment numinoznega je (a) *občutje kreaturnosti*: gre za *občutje ustvarjenega bitja, ki se pogreza in izginja v lastnem niču v nasprotju do tistega, kar je nad vsem ustvarjenim, kar je zunaj mene kot numinozni objekt* (Otto 1993: 18-19). Drugi moment numinoznega je (b) *mysterium tremendum*, ki *preplavlja našo notranjost v blagem toku, v obliki mirujočega razpoloženja zatopljene pobožnosti*, vendar lahko v ekstazi *zdrsne do skoraj pošastne groze in srhljivosti* (Otto 1993: 22). Gre za *tremendum* kot strah, ki je po Ottovem mnenju poln notranje groze, in ki ima na sebi nekaj pošastnega. Hkrati pa ugotavlja, da ima takšen strah skupen religiozno zgodovinski izvor v občutenju *nečesa neznankega, ki se je porodilo nekega dne* v obliki občutja *duševnosti pračloveštva kot nekaj tujega in novega* (Otto 1993: 24). Takšna groza in strah se po Ottovem mnenju odražata v obliki telesne reakcije: *kurje polti, hladnega potu*. Druge plati *mysteriuma tremenduma* so še občutenje nečesa nadmočnega (*majestas*), iracionalni moment energičnega in moment misterija, skrivnosti, čudenja (Otto 1993: 30-45). Tretji moment so (c) *numinozne himne*, četrti moment numinoznega, ki ga omenja Otto, pa je (d) *fascinans*: utelešanje fascinantnega se lepo odraža v številnih izjavah – denimo *k temu težim, pred*

čemer se zgrozim ali pa z Luthrovimi besedami čeravno kot s strahom častimo svetinjo, pa vendar ne pobegnemo od nje, ampak silimo v njeno bližino (prim. Otto 1993: 50). Peti moment je (e) *grozno*, ki se odraža kot že omenjena *neznansko* numinoznega: v nemškem jeziku sta pogosta izraza *das Ungeheure* in *das Unheimliche* (Otto 1993: 63, 64) ali z Goethejevimi besedami je grozno *skrajno veliko in tako veliko, da presega meje našega prostorskega dojetja* (prim. Otto 1993: 65). Posebno študijo o takšnem pojavu napiše tudi psihoanalitik Freud v istoimenskem delu *Das Unheimliche* – v uvodu študije povzame številna zanimiva izhodišča pojmovanja tako domačega, znanega (*heimliche*) kot nedomačega, grozljivega (*unheimliche*), v nadaljevanju pa jih vplete v analizo *Hoffmanove pripovedke o Peskarju* (prim. Freud 1994). Poslednji moment numinoznega, ki ga navaja Otto je (f) *sanctum kot numinozna vrednota - augustum*: iracionalni pratemelj in pravzrok vseh možnih objektivnih vrednot nasploh, v sebi spoštovanja vredna vrednota (Otto 1993: 80, 81). Kot kontrastno shemo oziroma drugo plat numinoznega Otto navaja *vzvišena, estetska občutja*, ki pa se tej drugi plati numinoznega zgolj približajo: *vzvišeno kot eden od dražljajev za prebuditev numinoznega* (Otto 1993: 72). Hkrati v luči zgodovinskega utrjevanja svetega Otto navaja, da imajo naivni, *arhaični ljudje* vulkane, gorske vrhove, luno, sonce, oblake *za žive* zaradi prepričanja, da *služijo tudi nam, kadar priznavamo poleg naše lastne sebskosti živost tudi nečemu zunaj nas – namreč tedaj na njih opažamo učinkovanje in delovanje* (Otto 1993: 165). Vendar po njegovem mnenju postanejo takšni objekti religiozni in božanski šele, ko je na njih uporabljena kategorija numinoznega: takrat prihaja do *divinacije* ali *občudovanja*, ki jo Otto opredeljuje kot prepoznanje nečesa v obliki *znaka*, čigar nadnaravni pojav je njegovo *znamenje* (Otto 1993: 191). Nedvomno lahko denimo križ v krščanstvu opredelimo kot takšen znak, ki služi projekciji numinoznega v različnih okoliščinah: tudi v sotvarju gora. Otto tako v svojem delu omenja tudi numinozne pesnitve: *Melek Eljōn* je hebrejska pesnitev, ki je sestavni del judovske liturgije noveoletnega praznika. JHVH je sveti *tatragramaton*: *sveto četrveročrkovje božjega imena* v Stari zavezi, ki ga Judje ne izgovarjajo, zato ga naslavljajo z Adonaj – Gospod. Uvodna vrstica pesmi je še posebej zanimiva, ker je podobna številnim pesnitvam, ki na sekularizirani ravni naslavljajo številne velike gore: *Najvišji kralj – ▪ Krepak, vzvišen nad vse, ▪ okop in jarek je, ▪ njega beseda udejanji se, ▪ visok, povzdigajoč, ▪ s prestola obvladujoč, ▪ vseobsegajoč ipd.* (prim. Otto 1993: 228). Za primerjavo lahko podamo eno izmed Župančičevih pesmi, ki na neposredni ravni opeva Triglav kot enega izmed najbolj svetih objektov krščanske liturgije: *Velika, velika, o veličastna ▪ monštranca, sijoča nad našo deželo, ▪ kot drugo sonce, ki v čista zrcala, ▪ v kristalna zrcala ujelo je sonce nebeško ▪ in presejalo njega žar ▪ za pozemske oči ▪ za slabotne ▪ nevajene luči prve in prave ▪ tako je nad nami Triglav* (prim. Strojín 1980: 105). Takšne pesmi in številni zapisi, ki kot svojo snov jemljejo gorski svet, vpletajo in prikazujejo podobne elemente *svetega*, kot jih razčlenjuje Otto, hkrati pa odpirajo snov tudi na nivoju koncepcije *mane*, ki jo sistematično analizira Šterk (prim. 1998).

Eden izmed prvih, ki opiše pojem *mane*, je lingvist in misijonar Codrington, ki med bivanjem pri Melanezijcih v 19. stoletju zazna fenomen *nadnaravne moči, duha, ki prežema celotno eksistenco* (prim. Šterk 1998). Kategorija *mane* je v Tihomorski

kulturi visoko institucionalizirana in vpletena v naravo kulture kot take, ne le v smislu *nepredstavljivega presežka pomena*, temveč tudi kot *totaliteta sistema, ki sama po sebi nima pomena* (prim. Šterk 1998). Kasneje pojem mane analizirajo številni antropologi in sociologi: Durkheim jo konceptira kot totemski princip in pojem moči, primerja jo z nocijo *wakan* pri Dakota Indijancih v Severni Ameriki, pri čemer *moč mane izvira iz družbe same, družba kot taka in vsak posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen* – oboje pa izhaja iz totema, ki je hkrati simbol mane in družbe (prim. Šterk 1998). Mauss poveže *mano* s kategorijo *magije*, pri čemer izpostavi, da se mane ne da logično analizirati. Podobno kot *svete gore*, ki so predmet tabuja, je tudi mana tesno povezana s takšnim konceptom – lahko bi rekli, da *vsaka stvar, ki je tabu, ima mano in da množica mane dejansko so tabuji* (prim. Mauss 1982: 199, prim. Šterk 1998: 61). Pomembni opazki v polju *mane*, ki sta zanimivi v dosegu razčlenjevanja našega teksta, sta, prvič, Sapirjev poudarek o mani kot verovanju v *kozmične moči*, kar je po njegovem mnenju *poglavitni tip religijskih verovanj* (prim. Šterk 1998: 51). Takšen pogled nedvomno spominja na že navedene klasične percepcije gora, ki jih denimo religiolog Eliade (prim. 1974: 12) označuje kot *cosmic axis – kozmične osi*. Po drugi plati pa Lintonov prispevek k analizi *mane* odpira paralelnost v temeljni tezi dela, ki pravi, da je družbena konstrukcija gorskega sveta v svoji diahroni perspektivi predvsem in tudi konstrukcija družbene stratifikacije. Ameriški antropolog Linton tako v svoji teoretski misli potrdi Durkheimove opredelitve mane kot totemskega principa, hkrati pa izpostavi signifikantno vlogo *mane* in *tabuja kot dveh osnovnih konceptov družbene stratifikacije* (prim. Šterk 1995: 52). Takšna opazka je v našem primeru zanimiva predvsem v svoji aplikativni razsežnosti: v luči *strukturalističnega označevalca* tako koncept *svetega* kot koncept *mane* služita kot agensa ali orodja dominantnih družbenih skupin. O tem denimo govori primer *avtoritativnega poimenovanja* pojavov ali konkretnih stvari – kot bi lahko prikazali geografske kode označevanja sveta s strani človeških skupnosti (prim. Barnes & Duncan 1992, prim. Withers 2000). Podobno tudi dominantne družbene skupine prek omenjenih kompleksnih religiozних označevalcev odredajo polja dovoljenega in prepovedanega, domačega in tujega, sprejemljivega in nesprejemljivega, benignega in nevarnega, strahopetnega in junaškega ipd. – drugače povedano, na ideološki ravni imajo moč instrumentalnega vpliva na družbeno delovanje.

Vsebinsko podobne, vendar na ravni pojavnne forme drugačne označevalce najdemo tudi v kontekstu razsvetljenske, nacionalne, imperialistične in potrošniške logike. Danes se na primer veliki nacionalni in religiozni simboli, kakršni so denimo *gore*, kažejo v vsebinsko *drugačnih* kontekstih. Če je razsvetljenska *inkulturacija* gorskega sveta otrok moderne, potem se je potrebno vprašati, kaj prinaša novega pozna moderna ali postmoderna? Koncept *svetega* predstavlja danes precej ponošen in neaktualen koncept, predstavlja *arhaično invokacijo izgubljene kolektivne človečnosti* v postmodernem sekularnem svetu – zato je povzdigovanje partikularnega svetega označeno kot religiozno in transcendentno v času, prostoru in formi (prim. Taylor 2000). Nietzschejeva koncepcija *mrtvega boga* je v tem oziru ne le začetek postmoderne misli, temveč tudi njen izvor, ki so mu sledili številni fenomenologi in eksistencialisti, ki so prvi začrtali temeljni dvom o *sveti resnici sveta* (prim. Taylor 2000) – o družbenih pojavih, kakršni

so strukturne neenakosti, razredna kultura in ideologija, družbene elite ipd. Enega izmed prvih dvomov v takšno *ekskluzivno družbeno strukturalnost* predstavlja primer prvega kontakta evropskih raziskovalcev in ljudstev afriškega kontinenta, ki je več kot le zgodovinski trenutek zamrznjen v času – *širi se onkraj dejanskega momenta videnja Drugega prvič v evropski zgodovini: v številnih pogledih koncept kontakta kot takega predhaja omenjeni prvi kontakt* (prim. Taylor 2000: 22). Takšno predhajanje upodablja denimo znamenita Shakespearjeva drama *The Tempest – Vihar*, ki upodablja po eni plati *Calibana*, divjega sužnja, kot pošastno reprezentacijo negativnega momenta zahodnjaške civilizacije, po drugi plati pa *Prospero (Ariel, zračni duh v slovenjeni različici)* preveša negativno moralno silo v obvladovanje vetrov in narave, v metaforo lastnega nadzora nad kozmosom kot takim. Drugače povedano *Caliban* kot pošast in *primitivni Drugi* terja od *Prospera* brezpogojno konstrukcijo identitete (prim. Taylor 2000, prim. Velikonja 2003). Drugi interesantni primer, ki ga navaja Taylor, je *konstrukcija križa* kot *simbola moči in ultimativnosti zahodne civilizacije*, ki ideološke formacije spreminja v politične prakse: *sveti križ* je za časa evropskega odkrivanja preostalega sveta raziskovalcem simboliziral temeljne poteze *človeško univerzalnega*, v imenu katerega je konfiguriral (in še vedno konfigurira) *krščansko kozmologijo* in njeno legitimacijo *civiliziranja Drugega* s pomočjo *sakralnega/svetega* (prim. Taylor 2000). Pri tem je mitološka skica *Kristusovega umiranja na križu* interpretirana, ne kot *prometejski upor* ali kulminacija akta zoper *tiranskega Boga*, temveč kot akt pokore, konformnosti, afirmacije večnega kozmosa skozi figuro Boga. Pisatelj Andre Brink v zgodbi svojega delu *The Cape of Storms: The First Life of Adamastor* (prim. Taylor 2000) označi takšno totalno dinamiko kot akt, v katerem je *sveto Drugega* (denimo primer Everesta v obliki *avtoritativnega poimenovanja* ali številnih gora s simbolom križa) prevrednoteno in prevedeno v gramatiko krščanske kozmologije kot *univerzalna pokornost*. V podobnem *antikolonialističnem kontekstu* je napisal eno izmed svojih kritično-političnih dram tudi angleški pesnik Wystan Hugh Auden (1907-1973) – v drami z naslovom *The Ascent of F6* izpostavi politično preračunljivost, v kateri so človeška življenja zreducirana na nivo brezosebnih imperialističnih teritorijev (prim. Auden 1961).

Tabela 1: Oblike transformacij svetega v gorskem okolju

Oblike kulturnih kumulacij in obdobj	Družbene transformacije koncepta svetega
religijska konstrukcija svetih gora	sveto kot projekcija religijskega tabuja tradicionalne skupnosti, prek ustnega izročila ali religijskih zapovedi
razsvetljenje in znanstveno odkrivanje gora	znanstveno ovrednotenje, merjenje, klasificiranje narave in naravnih dragocenosti
vzpon nacionalnih držav in vojne v gorah	kolektivno prilaščanje naravnega sveta v imenu nacionalnega atributa
sodobna družba (institucija športa in popularna kultura)	sveto kot pravno zaščiteno naravno območje, naravni ali nacionalni park, naravna ali kulturna znamenitost

4. Latentna semantika svetega – križ na vrhu gora

Križ je eden izmed najstarejših simbolov od Egipta do Kitajske (v Knososu na Kreti so denimo našli marmornati križ, ki sega v obdobje 15. stoletja pred našim štetjem) – pri tem je s svojo kompleksno simboliko hkrati eden izmed *najbolj vseobsegajočih simbolov*, ki označuje temeljno orientacijo *štirih strani neba*, v kateri predstavlja *soglasje različnih aspektov orientacije s transcendentnim nadčasovnim svetom* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 271). Tako se denimo v križu *združujeta nebo in zemlja, v njem se mešata čas in prostor; križ je nikoli presekana popkovina kozmosa, povezana z izvornim središčem*. Hkrati ima križ vrednost vzpenjajočega simbola, ki mu je krščansko izročilo dodalo še simboliko trpljenja in odrešenja: križ simbolizira križanega Kristusa in njegovo človeško plat zgodbe. Križ hkrati *rekapitulira stvarjenje, ima kozmičen pomen* – denimo Ciril Jeruzalemski je zapisal, da je križ nekakšen svetovni tečaj: *Bog je na križu razširil svoje roke, da bi objel meje Ekumene, in zato je gora Golgota tečaj sveta* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 275). Številni srednjeveški pisci, vključno z Avguštinom, so prevzeli temo o kozmičnem križu, hkrati pa najdemo izvor simbolike križa tudi v naravi: človek s stegnjenimi rokami, ptica z razprtimi krili, ladja in jambor ipd. Drugače povedano, križ je predvsem simbol *prostorske totalizacije* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 277), še posebej ko je s svojo simbolno semantiko združen v pojavnih oblikah *križa na gori*. Takšen simbol torej odraža *temeljno binarnost*: prvič – označuje omenjene prvine kompleksne kozmološke univerzalnosti, pri čemer simbolizira človeško/kulturno prisotnost v naravnem svetu, drugič – znotraj takšne kulturne stigmatizacije utrjuje v svetu številnih kultur vlogo krščanskih kultur, hkrati pa onkraj univerzalnih, spiritualnih pomenov označuje predvsem institucijo različnih krščanskih skupnosti od katoliške do protestantske in pravoslavne – s tem pa tudi že omenjeno *univerzalno pokornost* oziroma hegemonistično vlogo takšnih religiozних institucij znotraj lastnih družb. Podobno dominantno vlogo in univerzalno pokornost uteleša denimo v sodobnem kontekstu slovenstva tudi invokacija *črnega križa* (sicer sposojenega pri ruskem avantgardistu Maleviču), ki ga je za svoj simbol izbrala glasbena skupina *Lai-bach* in umetniško gibanje *Neue Slowenische Kunst*. Takšen simbol ima namreč poleg religiozne konotacije še dodatno – Monroe ponuja zanimivo interpretacijo: podobno kot *črni monolit* v znamenitem *Clarkovem* delu *2001* predstavlja *komunikativen ali dejaven simbol*⁴, saj *se upira preiskovanju, medtem ko sam preiskuje* in se povezuje s koncepti, kot so umetnost, politika, vojna, mit, religija ipd. (Monroe 2003: 11).

V luči *alpske kulture slovenstva in kulturnega pomena Triglava* najdemo podoben *komunikativen simbol* v primeru znamenitega Aljaževega stolpa. Pri tem si je potrebno najprej zastaviti pragmatično vprašanje: čemu je Aljaž kot duhovnik, dal postaviti na vrh Triglava stolp in ne križ? Nedvomno lahko v duhu Aljaževega časa narodnega boja takšno dejanje beremo kot potenciranje predvsem *narodne identitete slovenstva*, pred *krščansko identiteto*. Hkrati pa je potrebno vedeti, da je stolp tudi v krščanskem izročilu – navdihnjene s strani vojaških in fevdalnih gradenj stolpov, stolpičev in stražarnic – postal simbol *budnosti in vzpona v nebo* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 577). Tako so imeli denimo srednjeveški stolpi funkcijo *prežanja na sovražnike*, hkrati pa

so predstavljali *simbol lestve*, ki je povezovala *nebo in zemljo*: stolp je postavljen v središče, kjer kot *emanacijski mit* – mit dviganja v nebo podobno kot *cerkveni zvonik* ali *minaret džamije* posreduje božanske, sončne attribute zemlji (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 577). Onkraj simbolističnega branja pa lahko torej v luči kritičnega branja – podobno kot v analizi subkultur Hebdige (prim. 1980), ki uporablja Volosinovo primero razrednega *boja za znak* – takšno primero kontekstualizacije križa ali stolpa na gorskem vrhu beremo kot znak interesov natanko določenih družbenih skupin. Kot smo opozorili uvodoma, križ ni zgolj simbol krščanstva, temveč predstavlja *univerzalni simbol* številnih kultur in religij: krščanstvo je bilo zgolj tista religiozna ideologija, ki je takšen simbol v pretekli in polpretekli zgodovini utrdila kot svoj *totalni, globalni zaščitni znak* – v polju sodobnega marketinga bi rekli *logotip* ali *blagovno znamko*. Kljub temu, da so že pred razsvetljenstvom številne romarske cerkve in samostani na vrhu gričev ali vzpetin potencirali pomen takšnega znaka in ga konstruirali kot *ultimativno vidnega*, so v kasnejših obdobjih odkrivanj gorskega sveta in vzpona *liberalne ideologije* takšni znaki na najvišjih vrhovih postali predvsem sredstvo religioznega, deloma tudi imperialnega mapiranja. *Deloma* zato ker se poleg označevalca *križa na gori*, pogosto v kontekstu prebujanja narodov in dobe imperializma, pojavljajo v *nekoristnem svetu* tudi *nacionalne zastave* in *državni simboli*. Takšno ambivalentnost prepletanja religiozne in nacionalne identitete tako odraža še danes način konstrukcije gorskega sveta – gre za *mikrokozmos*, ki podaja najbolj eksplicitne poteze določene družbe ali kulture. V takšnem neobljudenem svetu tako ne najdemo osrednjih državnih institucij, visokih nebotičnikov ali drugih *družbenih templjev* – najdemo zgolj *simbolne presežke*, ki odlikavajo kulturo in družbo kot tako, ki si na ravni takšnih presežkov, kot so nacionalna zastava, planinska koča, križ na gori, spominska tabla, planinska markacija, kapelica ipd. takšen *nekoristni svet* lasti in vanj vlaga, da bi na simbolni ravni požela še bolj obilno žetev.

Tabela 2: Simbolne oblike in simboli v gorskem svetu

Oblike kulturnih kumulacij in obdobj	Simbolne oblike prisvajanja	Simbolni znaki
religijska konstrukcija svetih gora	religijska romanja	cerkve, kapelice, razpela, križi
razsvetljenstvo in znanstveno odkrivanje gora	znanstvene ekspedicije in odkrivanja neznanega sveta	zemljevidi, botanične, geološke in ostale prirodoslovne zbirke
vzpon nacionalnih držav in vojne v gorah	planinstvo in nacionalna planinska društva, nacionalni vojaški spopadi	planinske markacije, poti, kočje, vojaške utrdbe, mejniki
sodobna družba (institucija športa in popularna kultura)	planinstvo in šport, umetnost, naravovarstvena gibanja	razglednice, fotografije, filmi, oznake zaščitenih območij, športna središča

Torej ko omenjamo Aljažev stolp, je potrebno imeti v mislih, da bi postavitev križa namesto stolpa v luči takratnih družbenih razmerij na simbolni ravni integrirala tako

slovenski kot nemški narod – namreč križ kot atribut krščanstva je bil ob koncu 19. stoletja povsem samoumeven simbol, ki je predhajal številne druge. Ravno zato je v odgovor *nemškemu imperializmu* Aljaž s takšnim dejanjem postavitve stolpa osnoval prikrito inklinacijo *slovenskega imperializma*: hkrati so na njegovo pobudo v Julijskih Alpah pričeli graditi tudi številne slovenske planinske kočice, slovenske planinske poti ipd. Stolp na vrhu Triglava pa lahko kot eksplicitni znak slovenske (simbolno imperia-listične) kulture interpretiramo tudi kot *simbol budnosti slovenskega naroda, kot stražni stolp* in točko *panoptičnega foucaultovskega pogleda*, ki je nekoč utelešal narodno, danes pa nacionalno ideologijo slovenstva. Denimo na takšen vidik *triglavske straže* opozori tudi pisatelj in duhovnik Fran S. Finžgar v eni izmed svojih pesmi: *Kjer bo srce slovensko bilo, ▪ ime se njega bo slavilo, ▪ zato očetu našega Triglava, ▪ srce veselo nam vzklíkava: ▪ Živi naj on, triglavska straža! ▪ Poživi Bog nam vrlega Aljaža* (prim. Lovšin 1979: 128). Hkrati ne smemo pozabiti, da na vrhu gora ne najdemo zgolj *stražne stolpe* (eksplicitno denimo v gradovih), temveč tudi *kresove*, ki so za časa turških vpadov služili kot komunikacijsko sredstvo opozarjanja na nevarnost. Kresovi pa še danes odslikavajo oblike pomladanskih obredij značilnih za *slovansko mitološko izročilo* – denimo zažiganje kresov ob najdaljšem dnevu v letu naj bi ohranjalo moč sonca, ki začne po tem obdobju jenjati (prim. Kumer 1991: 341). Tudi *obred skakanja* čez dogorevajoči kres predstavlja obredno očiščevanje (posredna povezava s *skakaštvom* ali *štiftarstvom*), obhodi *kresnih kolednic* – ki so še danes značilni za belokranjski prostor – pa naj bi prinašali srečo in rodovitnost (prim. Kumer 1991: 341-342). S tem pa je tesno povezano slovansko *božanstvo Kresnik*, ki ima poleg posebljanja sonca še številne druge razsežnosti (prim. Ovsec 1991, prim. Kumer 1991, prim. Mikhailov 2002). Tako v svoji študiji Mikhailov navaja, da Kresnik *živi v gornjem delu svetovnega prostora: njegova živina je v hribih ali na planini, njegov grad stoji na Zlati gori, proti svojemu sovražniku se bori v zraku, v oblakih, vrh gore, v planinah* ipd. (prim. Mikhailov 2002: 66). Vsekakor imajo tako *kresovi* kot *stolpi* ali *gore* pomembno vlogo v tudi številnih svetovnih mitologijah: denimo danes popularni Tolkienov *Gospodar prstanov* vključuje mnogotere drobce takšnih svetovnih mitologij v svojo literarno zakladnico, pri tem slika namišljene gore kot temeljne kozmične osi sveta (*Gora usode ali Amon Amarth ali Orodruin kot gora plamenečega ognja v Mordorju, kjer je bil gospodarjev prstan skovan, Bela gora ali Taniquetil, Modre gore ali Ered Luin ali Ered Lindon, Mithrimske gore, Senčne gore ali Wethrin, Meglene gore ali Hithaegir, Gore groze ali Ered Gorgoroth* ipd.), namišljene stolpe kot kulturne/nadnaravne strdke moči (*Temni stolp ali Barad Dûr, temni stolpi Minas Morgula ali Stolpa čarobije, mesto belih stolpov Minas Tirith ali Stražni stolp, Stolp belega roga ali Barad Nimras, Minas Anor ali Sončev stolp, numenorski kamniti stolp Orthanc v Isengardu* ipd.), in kresove, s katerimi v zgodbi mesto kraljev *Minas Tirith* opozori prebivalce Rohana na nevarnost in jih pokliče k obrambi. V takšnem kontekstu Aljažev stolp kot točka, v kateri *osrednji stolp* – ki ga sicer Foucault analizira na podlagi *Benthamovega panopticum*a v primeru totalnih institucij 19. stoletja, kot so bili zapori, norišnice ipd. (prim. Foucault 1995) – uteleša *panoptični pogled* nad slovenstvom, predstavlja kulturno in naravno danost, ki s strani slovenskih literarnih, filmskih ipd. krogov še ni interpretirana ali spoznana za predmet konstitucije

nacionalnega imaginarija. Po drugi plati pa simboliko stolpa kot *panopticum* (čeprav se Angleži na ravni vsakdanjega življenja ne srečujejo eksplicitno s stolpovi – kakršen je Aljažev stolp na Triglavu) Tolkien v svojem delu opiše in uporabi v luči dobesednega pomena pojmovanja *panoptičnega pogleda*: namreč temni stolp *Barad Dûr* v Mordorju je stolp z vsevidnim očesom, s katerim duh temnega gospodarja Saurona opazuje svojo okolico, vrši totalni nadzor in išče svoj izgubljeni prstan.

5. Sklep

V luči velikih religiozних ideologij so se gore pogosto razkrivale kot prostor svetega in spiritualnega, kar razkrivajo številne svetovne gore od biblijskega Siona in grškega Olimpa, do znamenite vulkanske gore Fuji na Japonskem in aboriginske svete gore Uluru v Avstraliji. V številnih tovrstnih tradicionalnih kontekstih so gore opisane kot nekaj radikalno drugačnega svetu znanega – predstavljajo središče univerzuma, središče sveta ali pa središče lokalnih regij, dežel in pokrajin. Pri tem so pogosto tudi domovanja božanstev ali pa popularna romarska središča. V kontekstualizaciji romarskih izvorov slovenstva najdemo številne takšne gore in vzpetine tudi v slovenskem primeru tradicionalnih religiozних aspektov⁵, pri tem pa je najbolj zanimiv *sekularni primer romarstva na Triglav*, ki je danes redko povezan z religiozno konotacijo. Namreč religiozni aspekt romanja na Triglav je bil v polpretekli zgodovini sekulariziran in navidez presežen v luči favoriziranja nacionalne ideologije pred religiozno. Vsakdanja besedna publicca – *vsak pravi Slovenec se v življenju vsaj enkrat povzpne na Triglav* – tako sicer vzpostavlja nacionalno identiteto pred religiozno, vendar že v svojem nastavku spominja na izrazito podobne religiozne kontekstualizacije – denimo *tudi v islamu se odpravi vsak pravi musliman vsaj enkrat v življenju v sveto romarsko središče Meko*. Torej lahko v luči širše sociološke analize postavimo na podlagi številnih zgodovinskih podatkov zanimivo ugotovitev: gorski svet predstavlja obliko *kulturne krajine* (več o tem glej tudi Baskar 2004), ki je v pomembni meri vplivala na sodobni proces modernizacije življenjskega sveta. Podobne družbene in kulturne spremembe opažajo tudi številni sociološki klasiki na področju lastnih analiz različnih družbenih tvarin – denimo Weber v primeru religije in protestantske etike, Marx v primeru delavstva in oblikovanja družbenih razredov, Simmel na področju številnih oblik kulture.

Torej lahko omenjeni ideološki aksiom, da se *vsak pravi Slovenec v življenju vsaj enkrat povzpne na Triglav* beremo na dveh ravneh. Prva je tesno povezana z nacionalnimi izvodi, ki delujejo tako kohezivno in ustvarjalno kot tudi razdiralno v soju ksenofobičnih, šovinističnih in nacionalističnih poganjkov v kulturi slovenstva. Druga raven je veliko bolj kompleksna, saj se ozira po razmerju med nacionalnim in religioznim v obliki konstrukcije latentnih in transparentnih simbolov, mitov, naracij, kakršne najdemo v gorskem svetu. Denimo redko si zastavljamo vprašanje, čemu najdemo na vrhu gora simbol križa? Kakšne pomenske konotacije nosi? V kontekstu slovenstva pa vprašanje, kakšna je vloga Aljaževega stolpa na vrhu Triglava? Kakšna je bila vloga religiozних in nacionalnih institucij v konstrukciji slovenskega planinstva nekoč in kakšna je danes? Odkrivanje gorskega sveta je bilo zgodovinsko tesno povezano z odkrivanjem sveta

in koloniziranjem številnih svetovnih kultur, kasneje tudi s procesom modernizacije in *webrovskega odčaranja sveta* – pri čemer je predvsem *simbol krščanskega križa* pred obdobjem narodnega prebujanja in vzponom buržoazije v 19. stoletju služil kot znak, ki je podajal ne le religiozno identiteto, temveč identiteto človeštva kot takega – v kamnitem polju *mysterium tremendum et fascinans* je kultuviral in udomačil nepredviljivi svet narave.

Opombe

1. Velik je Gospod in vse ▪ hvale vreden, ▪ v mestu našega Boga. ▪ Njegova sveta gora, ▪ prekrasna višina, ▪ je veselje vse zemlje; ▪ gora Sion, vzvišeni vrh, ▪ je mesto velikega kralja. ▪ V njegovih utrdbah se je Bog ▪ izkazal kot varna obramba. ▪ Zakaj glej, kralji so se zbrali, ▪ prodirali skupaj. ▪ Brž, ko so mesto zagledali, so ▪ ostrmeli, ▪ se zmedli in se razbežali. ▪ Trepet jih je tam obšel, ▪ bolečina kakor porodnico, ▪ kakor če vzhodni veter ▪ tarsiške ladje razbije. ▪ ... ▪ Kakor tvoje ime, o Bog, tako ▪ tvoja hvala ▪ sega do koncev zemlje. ▪ Tvoja desnica je polna pravičnosti: ▪ naj se veseli Sionska gora, ▪ naj se radujejo Judova mesta ▪ zavoljo tvojih sodb. ▪ Preglejte in prehodite Sion, ▪ preštejte njegove stolpe! ▪ Opazujte njegove utrdbe, ▪ preletite njegove trdnjave, ▪ da boste mogli oznanjati ▪ prihodnjemu rodu: ▪ Tako velik je Bog, ▪ naš Bog na veke in vedno; ▪ On nas bo vodil! (Ps 48, 2-15)
2. Zgodilo se bo poslednje dni: ▪ gora hiše Gospodove ▪ bo stala vrh gora, ▪ vzvišena nad griči. ▪ In vreli bodo k njej vsi narodi, ▪ mnoga ljudstva pojdejo tja in poreko: ▪ “Pridite, pojdemo h Gospodovi ▪ gori, ▪ k hiši Jakobovega Boga, ▪ da nas pouči o svojih potih, ▪ da bomo hodili po njegovih stezah! ▪ Zakaj s Siona bo prišla postava ▪ in Gospodova beseda iz Jeruzalema.” (Iz 2, 2-3)
3. Denimo analogija po Kantu – Prolegomena, str. 181, Cankarjeva založba, 1963 – ne primerja dveh podobnih stvari, ampak podobnost dveh razmerij med popolnoma nepodobnimi stvarmi.
4. Ravno v tem kontekstu Monroe označi Laibachovo metodologijo kot utemeljeno na širitvi k skritim kodom, ki jih utečene ideologije, totalitarizmi prikrivajo in mistificirajo. V takšnem procesu pa ne gre za monolitno entiteto, temveč za proces *razraščanja in mutiranja*, ki se ga pri svoji interpretaciji poslužujeta tudi Laibach in NSK na način paradoksnega *pluralnega monolita* (Monroe 2003: 15).
5. Leta 1562 je v nekem pismu tako Primož Trubar zgroženo zapisal, da so *sezidali in še zidajo poleg svojih župnih cerkva skoro na vseh posestvih, hribih in lepih ravninah, v gozdovih in šumah velike cerkve, včasih po dve skupaj, tako da je v mnogih župnijah sezidanih po 24 in več postranskih cerkva in kapel, in vsak dan še grade*: pri tem kot pripadnik dominantnih slojev ugotavlja, da je romarsko čaščenje svetnikov takšnih cerkva *pogansko malikovanje*, ki ima izvor v *poganskem praznovanju* (prim. Stele 1952: 121).

Literatura

- Arendt, Hannah (1951/2003): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Auden, Wystan Hugh (1961): *The Ascent of F6*. London: Faber & Faber.
- Baskar, Bojan (2004): H krajski antropologiji. *Monitor ZSA – Antropologija krajine*, Vol. VI., No. 3-4.

- Bernbaum, Edwin (1998): *Sacred Mountains of the World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Barnes, Trevor J. and James S. Duncan eds. (1992): *Writing Worlds – Discourse, text and metaphor in the representation of landscape*. London, New York: Routledge.
- Blommaert, Jan & Bulcaen, Chris (2000): *Critical Discourse Analysis*. Annual Review of Anthropology, 29, 447-466.
- Chevalier, Jean in Alain Gheerbrant (1993): *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števil*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Črnič, Aleš (2003): Odnos sodobnih družb do novih religijskih gibanj. *Teorija in praksa*, let. 40, št. 1, str. 117-135.
- Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Durkheim, Emile (1995): *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press.
- Eliade, Mircea (1974): *Patterns in Comparative Religion*. New York: New American Library.
- Eliade, Mircea (1949/1974): *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel (1995): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Freud, Sigmund (1994): *Das Unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Gross, Matthias (2001): Unexpected Interactions: Georg Simmel and the Observation of Nature. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1(3): 395-414.
- Halbwachs, Maurice (1968/2001): *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Howard, Eliot (1870): The Terglou and Mangert in Carniola. *The Alpine Journal: A Record of Mountain Adventure and Scientific Observation*, vol.IV: 345-365.
- Hribar, Tine (1990): *O svetem na Slovenskem*. Maribor: Založba Obzorja.
- Jerris R.M.N. (2002): Cult Lines and Hellish Mountains: The Development of Sacred Landscape in the Early Medieval Alps. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 32, no. 1, pp. 85-108.
- Kumer, Zmaga (1991): Odsev verovanja v ljudski duhovni kulturi na Slovenskem. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Lovšin, Evgen (1979): Hrepenenje in pogum. V: E. Lovšin, S. Hribar in M. Potočnik: *Triglav gora in simbol*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Mauss, Marcel (1982): *Sociologija i antropologija*. Beograd: Prosveta.
- Mikhailov, Nikolai (2002): *Mythologia Slovenica: poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila*. Trst: Mladika.
- Monroe, Alexei (2003): *Pluralni monolit: Laibach in NSK*. Ljubljana: Maska.
- Otto, Rudolf (1917/1993): *Sveto – O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova Revija.
- Ovsec, Damjan J. (1991): *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana: Domus.
- Simmel, Georg (2000): Alpska popotovanja. V: G. Simmel: *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- Stele, France (1952): Vloga reformacije v naši umetnostni zgodovini. V: M. Rupel ur.: *Drugi Trubarjev zbornik: ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Strojin, Tone (1980): Triglav v predvojni planinski književnosti. V: T. Strojin ur.: *Triglav, gora naših gor*. Maribor: Založba Obzorja.
- Sveto pismo – stare in nove zaveze. 1985. Ljubljana: Britanska biblična družba.
- Šterk, Karmen (1998): *O težavah z mano – Antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska založba.
- Taylor, Victor E. (2000): *Para/Inquiry: Postmodern Religion and Culture*. New York: Routledge.
- Velikonja, Mitja (2003): *Mitografije sedanosti – Študije primerov sodobnih političnih mitologij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Withers, Charles W.J. (2000): Authorizing landscape: Authority, naming and the Ordnance Survey's mapping of the Scottish Highlands in the nineteenth century. *Journal of Historical Geography*, 26, 4: 532-554.
- Wysocki, Diane Kholos ed. (2001): *Readings in Social Research Methods*. Belmont: Wadsworth/Thompson Learning.

Avtorjev naslov:

mag. Boštjan Šaver, asistent in doktorand
Univerza v Ljubljani
Fakulteta za družbene vede
Oddelek in katedra za kulturologijo
Center za preučevanje kulture in religije
Kardeljeva pl.5, SI-1000 Ljubljana
Telefon: 01/5805 170
Email: bostjan.saver@guest.arnes.si

*Prejeto novembra 2004 in sprejeto za objavo aprila 2005.
Po mnenju uredništva je prispevek uvrščen kot izvorni
znanstveni članek (s kvalitativno argumentacijo).*