

# KRIŽI IN TEŽAVE

## Nekaj pogledov na sakralno pokrajino Makedonije

Izvirni znanstveni članek | 1.01

**Izvleček:** Članek obravnava dogodke, ki so v zadnjih nekaj letih na poseben način zaznamovali Makedonijo: postavljanje križev nad makedonskimi mesti in v pokrajino. Interpretira jih s pomočjo fenomenologije krščanskega svetega prostora, primerjave s podobnimi primeri iz tujine in kontekstualizira z zgodovino etničnega konflikta v Makedoniji.

**Ključne besede:** sveti prostor, sakralna pokrajina, simboli, teritorializacija, politična mitologija, krščanstvo, etnična identiteta, etnični konflikti, Balkan, Makedonija

**Abstract:** Examined are certain events that have recently left a specific mark upon Macedonia, namely the erection of crosses above Macedonian towns and in the countryside. Interpreted from the aspect of phenomenology of the Christian sacred space, these events have been compared to similar ones abroad and analyzed within the context of the history of ethnic conflicts in Macedonia.

**Key Words:** sacred space, sacred landscape, symbols, territorialization, political mythology, Christianity, ethnic identity, ethnic conflict, the Balkans, Macedonia

### Uvod

Postavljanje različnih verskih obeležij v pokrajini je bilo v antropološki literaturi navadno obravnavano pod skupnim imenom *sveti kraj* (Holm in Bowker 1994), ki ga ne razumemo le kot kraj čaščenja in rituala, temveč vedno v kontekstu specifičnih historičnih pomenov, v katerih je nastal in se spreminjal. Pri tem je bila vedno pomembna tudi njegova temeljna vez s ključnimi svetimi kraji posameznih svetovnih religij (npr. Jeruzalem v Izraelu, Meka v Savdski Arabiji, Bodhgaya v Indiji, itd.). Od tam naj bi namreč vsakokratni lokalni sveti kraj črpal simbolno moč. S *svetimi kraji* so praviloma povezane tudi številne napetosti, tako med verskimi voditelji in verniki kot tudi med različnimi denominacijami. V prvem primeru verniki pogosto bolj poudarjajo fizični prostor kot pa njegov spiritualni pomen, v drugem pa so bolj v ospredju politični poudarki svetih krajev in njihova uporaba v tekmovanju za politično moč med različnimi verskimi skupinami (Davies 1994: 1–4). Povezovanju med »ontološkim« in družbenim pomenom svetih krajev po vsem svetu lahko sledimo v številnih antropoloških delih (npr. Fernandez 2003; Santos-Granero 2004; Basso 1996).

O »ontološkem« pomenu svetega kraja lahko razmišljamo v okvirih večje ali manjše esencialnosti svetosti posameznih krajev, ki pri ljudeh vzbujajo strahospoštovanje (glej Otto 1993). Izraža se v verovanjih številnih lokalnih različic svetovnih religij kot vera v kraj svetosti, ki je simbol srečanja kozmičnih sfer sveta: zemlje, neba in podzemlja. Kot takega ga razumemo kot arhetipski center ali »popek sveta« (Eliade 1991: 27–56). Med najbolj univerzalnimi simboli tovrstnega razumevanja svetih krajev je gora, ki izraža potencialni most med nebom in zemljo in je torej hkrati kraj strahospoštovanja in kraj moči. V tem smislu smo goro pogosto obravnavali kot temeljni in univerzalni mitološki simbol (Šmitek 1998). Splošno organizacijo človekovega življenjskega prostora je mogoče nadalje razumeti tudi kot njegovo konceptualiziranje v smislu podomačevanja prostora. Prvi korak v tem procesu »ustvarjanja mikrokozmosa« je definiranje centra, ki loči »naš« svet od »tujega« sveta. Ta center seveda v hierarhiji življenjskega prostora prepoznavamo kot sveti kraj

(Risteski 2001: 155–163; prim. Eliade 1992).

*Družbeni pomen* svetega kraja pa je del nekoliko bolj zapletene in raznolike problematike. Govor o svetem kraju se namreč z dimenzijo družbenega pravzaprav šele zares začne, saj so številni vidiki njegovega nastanka odvisni izključno od procesov »družbene konstrukcije realnosti« (Berger in Luckmann 1991). V tem smislu je dialektika med univerzalnim in partikularnim tukaj ključnega pomena, saj imajo številni nastanki posameznih svetih krajev referenčne točke v imaginarijih in mitih o tem, kakšna je arhitektura svetega kraja. Ti pa se pogosto navezujejo na dejanske ključne lokacije, ki so postale *umišljene* in s tem transformirane v narativno oziroma mitično obliko. Tako je v primeru krščanstva takšen že imaginarij Jeruzalema kot podobe »Svete dežele«, ki sama po sebi ni nič drugega kot »avtentičen« prostor biblične naracije. V smislu fizičnega prostora je Jeruzalem kot romarska lokacija kraj svetopisemskih znakov. Krščanstvo je že iz samega »originala« ustvarilo tekstualno entiteto. Simbolizirani Jeruzalem je tako razdeljen na številne pojavne oblike, ki so lahko razširjene po prostoru tako, da so prepoznavne kot svetopisemska ikonografija (glej Bowman 1991).

Kako pa se je struktura Jeruzalema dejansko razširila po ekspanzijskem prostoru krščanstva, je vprašanje, ki zajema vsako lokacijo posebej. Multiplikacija krščanskega prostorskega modela namreč ni le vzpostavljane ene in iste hierarhije simbolov povsod, kjer je to mogoče, temveč je hkrati tudi vzpostavljane možnosti za to. In pri simbolnem označevanju prostora je to vsakič drugačna zgodba glede na različne kraje, različne čase in različne družbene ter politične okoliščine. Povedano drugače: »/.../ sveto ni nekaj, kar je zunaj vpliva kulturnega; zamišljeno, definirano in artikulirano je znotraj kulturnega delovanja« (Bowman 1991: 120).

Tako se zgodbe vzpostavljanja krščanstva v prostor kljub očitni povezavi, ki jo imajo s ključnimi ali z »izvornimi« svetimi kraji, razlikujejo po lokalni pomembnosti. Ti so pravzaprav potisnjeni v sfero samoumevnega; prav nič posebnega ni, če se na primer vsaka tretja nekoliko večja luknja ali konkavna stena z vodnim izvirom na slovenskem podeželju imenuje »Lurdska jama«, v

\* Mag. Boštjan Kravanja, asistent za kulturno antropologijo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. 1000 Ljubljana, Zavežiška 5, E-naslov: bostjan.kravanja@guest.arnes.si

njej pa je kipec lurdske Marije. Prav tako ni posebno pomembno, da je po svetu na tisoče manjših ali večjih »Golgot«, opremljenih s postajami križevega pota, kot tudi milijoni multiplikacij cerkva, džamij, templjev, minaretov, stolpov, oltarjev, bogov, demonov, polbogov, svastik, polmesecev, mandal, križev, itd. Bolj zanimivo vprašanje v zvezi z omenjenim simbolizmom je, na kakšen način se ob »sakraliziranju prostora« vzporedno pojavi in uveljavi takšna ali drugačna »zgodovina« oziroma *zgodovinska mitologija*. Navidez je to, da se zgodovinsko-mitološki diskurzi artikulirajo tudi v simboličnih oblikah, izrazito odprtim različnim interpretacijam, nekaj povsem običajnega, ko pa pogledamo zgodovino delovanja krščanstva v svetu, vidimo, da je v simboliziranju s križem hkrati vgrajen diskurz, uporaben za prilščanje teritorija v kateremkoli imenu, ne le v imenu Cerkve. Pri svetem kraju so torej izrazito pomembni tudi njegovi kulturnopolitični pomeni.

Krščanska doktrina se je kot rezultat misijonarskega delovanja vedno znova dopolnjevala in gradila na račun domačih »poganskih« religioznih sistemov. Misijonarji so se morali prilagajati in »poganske« svete kraje praviloma postopno podrediti svojim idiomom sakralnega<sup>1</sup> kraja, ki je multipliciral osrednje kraje *njihove* in mitične zgodovine. Seveda je bilo v realnosti odvisno, v kako (vojaško) močna ali šibka okolja so se podali. Pokristjanjevanje šibkih je bilo praviloma bolj grobo, vendar gre pri celotni zgodovini nastajanja krščanske doktrine v lokalnih okoljih v največji meri za dvojni proces, na eni strani *kristjanizacije lokalne skupnosti* in na drugi *indigenizacije krščanskega svetega prostora* (prim. Kravanja 2007; Kravanja 2005). V tem smislu imamo tukaj opraviti s srečanjem in prepletom dveh ali več (zgodovinskih) mitologij. Enako je s prilagajanjem krščanskih praks in prostorov danes. Naj gre za posamezne nacionalne cerkve, sodobne misijone, katoliško mladino ali gradnjo »verskih centrov«, dialektika med obema procesoma se bolj ali manj uspešno prepleta, pri čemer ima simbolna prisotnost enih in drugih ključni pomen.

In kaj je bolj prikladnega ter v zavesti evropskega človeka bolj globoko vsajenega kot podoba križa, prečne linije, ki se pod pravim kotom sreča s pokončno na gornji polovici in s tem podobno kot križišče zaustavlja tok poti?<sup>2</sup> Križ je kot pojavna oblika dramatičen že brez Jezusove podobe. V percepciji krščanskega (zahodnega) sveta Jezus na križu niti ni več potreben. »Vidimo« ga tudi, ko ga ni, ker to spada v podobo celotne drame pasijona kot inicialnega mita »stvarjenja novega kraljestva«, ki se še tik pred zadnjim izdihom starega konča z »močnim klicem« (Mt 27, 45–56; Mr 15, 21–32) ali z besedami o izročitvi duha v Očetove

1 Med sakralnim in svetim je bistvena razlika: prvega deklaracija o svetem obeležuje navzven, drugemu pa je svetost imanentna. Dihotomijo izvaja iz latinskega para *sacer – sanctus* in je podobna razliki med nacijo in narodom ali pa med koncipiranjem in mišljenjem (več o tem glej v Kravanja 2007: 56; Hribar 1990; Hribar 2001).

2 Simbolike in pojavnne oblike križa so sicer globoko zakoreninjene na številnih ravneh človeškega religioznega življenja, ne le v krščanstvu. Tako simbolika križa implicira drevo ali goro kot *axis mundi* in simbolizem centra ter štiri smeri neba kot izraz človekove želje po orientaciji in transformiranju kaosa v kozmos. V krščanstvu pomeni *crucifix* konec judaizma in radikalen odmik od poganskih kultov – v tem smislu je znak zmage. Celotni simbolni sistem križa pa je s krščanstvom uokvirjen tudi v teologiji kreacije in odrešitve – v tem smislu združuje kozmično, biblično in odrešitveno dimenzijo. Podrobno o tem glej v: Ries 1987.

roke (Lk 24, 36–49) oziroma z besedami »izpolnjeno je« (Jn 19, 28–30). Križ je dramatičen simbol, ki na arhetipski ravni deluje kot trenutek spremembe, ne pa kot simbol kozmosa (kot npr. mandale). Kot tak je metafora za način delovanja krščanstva, njegova postavitve v pokrajino pa implicira na eni strani smrt starega, na drugi pa neizpolnjeno obljubo novega. Prav v tem smislu ga razumem kot arhetipsko metaforo diskurza moči, ki je uporaben tudi brez eksplicitne reference na Krščansko cerkev.

### Postavitve križa ali spomenika ustvarja in potrjuje nov teritorij ali celo novo solidarnost

Simboliko in politične implikacije postavljanja križev v pokrajino bom – preden se posvetim makedonskemu primeru – osvetlil s pomočjo članka Gražyne Kubice (2002), ki na primeru poljske pokrajine prikazuje, kako se iz tovrstnega »svetega prostora« v katoliškem okolju prej ali slej izvaja pomene, ki vključujejo predvsem teritorialni način razumevanja prostora. Križi so v poljski pokrajini videti kot njen neločljivi in tipični del:<sup>3</sup> »Križi in svetišča so tako očitni in trajni elementi pokrajine, da jo popolnoma zakrijejo. V bistvu so nevidni in nezaznavni« (Kubica 2002: 93).

Kljub njihovi tedanji »očitnosti« in »nevidnosti« imajo katoliški križi na Poljskem različne simbolične vloge: prva je vloga križev ob cestah kot znakov avtomobilskih nesreč. Hkrati so bili postavljeni kot označevalci nevarnih krajev in krajev smrti – glede na skrb prizadetih svojcev funkcionirajo torej enako kot grobovi. Nevarni kraji so torej – kot drugo – obeleženi s križi na različnih križiščih, robovih vasi kot označevalci meja med svetovi. Na drugih ključnih mestih se – kot tretje – pojavljajo poleg cerkva, da prinašajo slavo donatorjem, ki so bili pogosto kar celotne skupnosti (Kubica 2002: 94).

Vse tri funkcije, opozorilo na nevarnost ali srečanje z »numinostnim« (glej Otto 1993), varovanje meja in slavljenje donatorjev so historični podporniki percepcije križa v pokrajini kot navidezno utrjenega in nespremenljivega simbola. Križev ljudje ne zanemarjajo, ampak jih avtomatično in samoumevno obnavljajo, krasijo in ob ustreznih vsakoletnih priložnostih tudi slavijo (Kubica 2002: 94–5). Kljub njihovi navidezni »večnosti« se pomembna funkcija križev v pokrajini pokaže že ob pobudi za postavitve *novega križa*. Primer take pobude je iz bližine muzeja v Auschwitzu. Tam so sicer med drugimi umrli predvsem številni Judje, vendar so tako imenovani »papeški križ« tu postavili katoliki, s čimer se marsikdo od drugih ni identificiral. Postavitve križa je namreč »samoumevna« navada katolikov povsod tam, kjer se je zgodila neka tragedija, ker je nagrobna oziroma spricho kultov mučnikov in svetnikov »pogrebna« že bazična doktrina krščanskega spomenika (Kravanja 2007: 32). Gražyna Kubica pa je ob tem navedla tudi naslednji pomemben zorni kot postavljanja križev v pokrajino:

Postavitve križev in drugih religioznih simbolov v pokrajino razumem kot *priključitev* teritorija. Tu se razkriva krščanska ekspanzivnost. Čeprav je bila ekspanzija Cerkve v sedanjem obdobju omejena, je dediščina zgodovine jasna: stoletja je prisotnost križev označevala avtoriteto

3 Podobno je za predstavo o tipični slovenski krajini med drugim značilno, da je med njenimi bistvenimi elementi cerkva na hribu. Glej Kučan 1998.

Cerkve /.../ To je izraz krščanskega triumfalizma /.../ Za Jude je to moteč simbol, ki ga tradicionalno razumejo kot znak grožnje (Kubica 2002: 96).

Tudi protestanti so po navedbah avtorice na eni od vaških lokacij na Poljskem sicer katoliške križe razumeli kot orientacijske točke v pokrajini, vendar hkrati kot tujek »magičnega obravnavanja prostora in tako ne ravno v skladu z doktrino, v katero so verjeli« (Kubica 2002: 96). Križi so bili katoliški, (socialna) pokrajina pa protestantska.

Zgodba o Auschwitzu se je nadaljevala tako, da so ob javni zahtevi po odstranitvi križa s strani Judov katoliki ustanovili »Gibanje branilcev Križa« in pred križem uprizorili gladovno stavko. Kot solidarnostna reakcija so se v okolici pojavili številni novi večji ali manjši križi. Ko se je število križev naraslo na dvesto, jih je morala v naslednjih mesecih policija zaradi številnih napestosti in reakcij odstraniti, razen seveda inicialnega »papeškega križa«. Pri tem je seveda pomembno, da je križ čim večji, saj velikost simbola glede na okolico in njeno percepcijo nikakor ni zanemarljiva, ker se s tem doseže pomemben učinek: »Ni simbol tisti, ki je pomemben, ampak je to z njim povezana pokrajina« (Kubica 2002: 98).

Postavljanje križev v pokrajino je v opisanem poljskem primeru vsebovalo jasen politični pomen vzpostavljanja ločnic med katoliki in drugimi, markiranja ključnih prostorov, po potrebi opravičenega s »teološkim« argumentom, da je vsaka tragedija vredna obeležena s simbolom povezave s transcendentnim ali pa preprosto z vztrajanjem pri »drobni« simbolni oznaki, ko je šlo za priključitev imovine, odvzete s strani komunističnih oblasti. S pomočjo simboličnega označevanja pokrajine so sistematično izključevali druge (predvsem Jude) tako, da so vsak nov križ, kapelica ali drugi krščanski simboli pomenili tudi priključevanje teritorija in utrjevanje poljske solidarnosti (Kubica 2002: 99).

Podobno etnografsko študijo je opravil Mart Bax (1992) blizu bosanskega romarskega centra Medjugorje o hribu Šipovac, ki mu domačini pravijo Križevac. Avtor je sledil procesu njegove sakralizacije, ki ga vidi kot »relativno avtonomen proces s svojo lastno dinamiko« (Bax 1992: 116). Borba za sakralni monopol, definicijo in dominacijo nad hribom Šipovac je tekla skozi stotletja:

Inicialno je bil to žrtveni kraj kvaziautonomnih lokalnih klanov, katerih nekaj starešin ga je samo periodično obiskovalo, da so pomirili panteističnega boga. Šipovac se je spremenil v krščanski kraj spreobrnitve farske narave, potem pa se je transformiral v široko obiskano mednarodno sakralno »postajo moči« (Bax 1992: 123).

V opisanem boju za religiozno in politično integracijo ljudi v širše družbene sfere avtor pri svojem primeru ugotavlja, da nasprotujoče si elite najlažje privlačijo in ohranjajo pozornost svoje klientele tako, da spreminjajo *materialne* simbolične reprezentacije prostora. Enako je najbolj učinkovito oslabiti nasprotnikove *materialne* simbolične instrumente moči in jih nadomestiti z lastnimi.

V Evropi in Južni Ameriki se cerkve gradi na predkrščanskih svetiščih, križe ali nacionalne spomenike pa se postavlja na svetih gorah /.../ Nadomestitev enega materialnega simbola z drugim pa ni nujno, da spremeni reprezentacije v glavah ljudi. Materialne reprezentacije je enostavneje spreminiti kot religiozne ideje (Bax 1992: 124).

V navidez drugačnem kontekstu je postavljanje javnih spomenikov analiziral Božidar Jezernik (1997; prim. Jezernik 1998). Temeljna postavka, ki sem jo nakazal že v uvodnem delu pričujočega besedila s terminom *zgodovinska mitologija*, je bila pri postavljanju spomenikov herojem po Jezerniku izraz »zavestnega povezovanja preteklosti s sedanostjo« (1997: 7), pri rušenju spomenikov pa izraz »zamenjevanja ene mitologije z drugo« (Jezernik 1997: 9). Pri sledenju neprestanega rušenja in vnovičnega postavljanja spomenikov v Ljubljani skozi »zgodovino« je Jezernik ugotavljal, da je »zgodovina Slovencev neke vrste zgodovina retuširanja, zgodovina mitologije. Med nami in našimi davnimi predniki ni zgodovine, je le nepretrgana nit hrepenenja po Državi« (Jezernik 1997: 9).

Vsaka nova postavitev javnih simbolov je hkrati poskus vzpostavitve trajne referenčne točke, ki bi zakoličila identiteto »novih« lastnikov teritorija ali pa zgolj utrdila morebiti zamajano oziroma negotovo identiteto njegovih »starih« lastnikov. Glede na implikacije poljskega primera ne gre samo za identiteto lastnikov, temveč predvsem za identiteto teritorija oziroma pokrajine, v bosanskem primeru se želja po politični hegemoniji nad ljudmi kaže v procesu sakralizacije kraja prek spreminjanja njegovih materialnih reprezentacij, v primeru spomenikov v Ljubljani pa je večji poudarek na vsakokratnih spremembah (nacionalne) mitologije, ki se artikulirajo v rušenju ter postavljanju spomenikov. Vsi trije pristopi, »priključitev teritorija«, »proces sakralizacije na polju materialnega« in »(nacionalne in druge) mitologije«, kot tudi v uvodnem delu nakazani pomeni svetega kraja (ontološki, družbeni, »kulturni« in »arhetipski«) nam lahko rabijo pri razumevanju postavitve sodobnih križev nad makedonskimi mesti ali v njihovi okolici.

### Vprašanje pomena milenijskega križa nad Skopjem

Kljub temu da je bila postavitev ogromnega križa na hribu Vodno nad Skopjem konec avgusta leta 2002 s strani javnosti takoj prepoznana kot – prvič – nedvomno prozorna predvolilna poteza takratnega premiera Ljubča Georgievskega in – drugič – kot provokacija, namenjena albanskim prebivalcem Makedonije, pomeni takšno kolosalno obeležje na prvi pogled tako bizarno koncipiranje javnega prostora, da mu doslej vsaj na območju nekdanje Jugoslavije še ni bilo para.

Križ je visok šestinšestdeset metrov, razpon njegovih stranskih krakov je štirideset metrov. Njegovo železno konstrukcijo podpirajo štirje desetmetrski betonski stebri, v notranjosti pa naj bi v prihodnosti zgradili stopnišče, dvigalo in restavracijo. V dveh letih njegove gradnje so zanj porabili štiristo ton železa in šestdeset tisoč železnih zagozd. Milenijski križ naj bi bil »največji na Balkanu«, osvetljuje ga petsto petdeset reflektorjev, ki naj bi ob pravoslavnih praznikih svetili v različnih barvah. Postavljeni so v višini dveh metrov, tako da poleg samega križa, ki obeležuje dva tisoč let krščanstva v Makedoniji, simbolizirajo Kristusova leta.<sup>4</sup>

Ob slovesnosti ob koncu gradnje križa so bili poleg premiera Ljubča Georgievskega prisotni še ministri njegove vlade, patriarh makedonske cerkve Štefan ter več tisoč drugih obiskovalcev.

4 Slovenska tiskovna agencija, *66-metrski križ nad Skopjem*, Skopje, 31. 8. 2002, na: [http://24ur.com/naslovnica/zanimivosti/20020831\\_2013572.php](http://24ur.com/naslovnica/zanimivosti/20020831_2013572.php), 22. 11. 2004.



Križ pri vasi Pesočani.  
Foto: Boštjan Kravanja, julij 2007

Premier je v svojem govoru rekel: »Križ je naša molitev za zmago in zdravje Makedonije in za varovanje Makedoncev, ki živijo v težkih časih.«<sup>5</sup> Seveda so »težke čase« za premiera pomenile predvsem prihajajoče volitve, za katere so se ob še živem spominu na medetnično vojno v letu 2001 bali, da bodo med drugim sprožile nove težave in nasilje. Napovedovali so jih številni incidenti po državi, ki so spremljali predvolilno kampanjo (Jokić 2002b).

Kljub temu da so državljani Georgievskemu v dotedanjem mandatu očitali slabo gospodarjenje in s tem povečanje brezposelnosti, korupcije ter razprodaje državnih dobrin, je bilo po ukazu vlade iz državnih rezerv za volitve namenjenih dvajset milijonov evrov. Poleg milenijskega križa na hribu Vodno, tega »orjaškega krščanskega simbola«, od koder bo v sončnih dneh videti »vso Makedonijo in še dlje« in po katerem bo »makedonska prestolnica v prihodnje najbolj prepoznavna«, je bila s proračunskimi sredstvi obnovljena tudi cerkev sv. Klimenta na Ohridu, financirane pa so bile tudi številne cerkvenopolitične slovesnosti. »Georgievski je v svojem rojstnem kraju Delčevu na jugu države osebno financiral gradnjo cerkve, njegova žena Snežana pa cerkev v bolnišničnem kompleksu v Skopju« (Jokić 2002b).

To nam sicer lahko kaže na povsem osebne preference premiera, da je pač financiral nekaj krščanskih objektov po državi in s tem poskušal zbuditi zanimanje in nagovarjati volivce in volivke za lastno promocijo. Vendar je problematika vzpostavljanja makedonske države vse preveč zapletena, da bi jo lahko reducirali zgolj na preprosto arbitrarno poigravanje s simboli. Vprašanje namreč je, kako so lahko postavitve milenijskega križa, ki so ji posledično sledile še postavitve »milenijskih križev« v številnih drugih makedonskih mestih (npr. Prilepu, Velesu,<sup>6</sup> Štipu, Strumici, Bitoli, Prespi (dva križa), Ohridu (dva križa) in Kumanovem), sprejeli prebivalci Makedonije, če vemo, da se idiom nacionalističnih diskurzov pogosto utrjuje tudi z mobiliziranjem religijske identitete? Kakšne posledice ima sprejetje krščanskega križa v medetnično napeti situaciji; kjer v prostoru stoji nekomu v ponos, drugemu v spomin, tretjemu v opomin? Ali je postavitve

<sup>5</sup> Isti internetni vir.

<sup>6</sup> Makedonsko Radio – Radio Makedonija, Bilten vesti, Skopje 2. 8. 2004, na: <http://www.mr.com.mk/>, 10. 12. 2004.



Nova džamija v vasi ob Prespanskem jezeru.  
Foto: Jože Rehberger Ogrin, Krani, november 2006

križa v tem primeru priključitev teritorija, proces sakralizacije na polju materialnega, z upanjem, da to pomeni tudi znak spremembe na polju ideološkega, ali izraz (nacionalne ali kakšne druge) mitologije ali vse hkrati?

#### Makedonska država in njena nikoli dokončana zgodba

Ni nujno, da za političnimi odločitvami na polju simbolnega stojijo kakršnekoli strateške analize ali načrtovanje. Glede na druge doslej obravnavane primere označevanja prostora je ta gotovo izraz ustaljenih diskurzov makedonskih političnih strank. V sklopu gradnje nacionalne mitologije je »zgodovina makedonskega naroda« ena tistih, ki združuje tako etnične (slovanske), politične kot tudi religiozne entitete. Območje je bilo v okviru provinc Turčije zaznano, glede na regulacije miletskega sistema, predvsem kot religiozna skupnost vzhodnih kristjanov (Risteski 2003: 154). Po drugi balkanski vojni (1913), ki je bila boj za »osvobodene« dele prejšnje turške države, je bila Makedonija razdeljena med Grčijo (Egejska Makedonija), Srbijo (Vardarska Makedonija) in Bolgarijo (Pirinska Makedonija) (Risteski 2003: 156). Kmalu nato se je Makedonija v okviru Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev soočila s kolonizirajočimi politikami prostora, kjer so bile vasi iz makedonskih in turških preimenovane v srbske. Podobno se je godilo tudi Pirinski in Egejski Makedoniji; imena mest in vasi, toponime in slovanske religiozne napise v cerkvah se je sistematično brisalo iz makedonske pokrajine (Risteski 2003: 157–9).

Po drugi svetovni vojni je bila ustanovljena Ljudska republika Makedonija z lastno neodvisnostjo v okviru jugoslovanske federacije. Konec osemdesetih let se je začel razpad Jugoslavije:

.../ etnične identitete različnih skupnosti so funkcionirale in bile pogosto podprte z elementi religioznih čustev /.../ čutiti je bilo etnične in nacionalistične impulze ter rivalstvo med skupnostmi /.../ mediji, posebno tisti, ki so jih kontrolirale republiške vlade, so prenašali ideje nacionalne zavesti, bombardirali javnost z vrednotami lastnih ljudi in lastne religije, poudarjali zgodovino. Preteklost in tradicija sta bili edini vrednoti /.../ (Risteski 2003: 162).

Tukaj je na mestu, da navedem izraze religijsko-nacionalne mitologije srbske pravoslavne duhovščine po kosovski bitki, ki jih

je Mitja Velikonja (1999) poimenoval »nacionalna kristiada«:

Podoba Kneza Lazarja se je postopoma spreminjala v lik *Jezusa Kristusa*, postavljen je sredi skupine sodelavcev kot *apostolov*; pri zadnji *večerji*, na predvečer spopada, ga kot *Judež* izda Vuk Branković; Miloš Obilić je prikazan kot *apostol Peter*. O Kosovu se odtlej vztrajno govori, da je to *srbska Golgota, srbska Palestina, Sinaj* oziroma *srbski Jeruzalem, sveta srbska zemlja, srbsko bitje, zibelka srbstva*, ipd. Razvili so mit, da so *nebeški narod*, tisti, ki za *Kristusovo vero trpijo bolj kot drugi narodi*, da na Kosovu prihaja do *križanja srbskega naroda* (Velikonja 1999: 96).

Neodvisna Republika Makedonija je na podlagi referendumu leta 1991 razglasila samostojnost, vendar je »redefinicija etničnih identitet, ki se je takrat že začela, odprla ali poudarila številne probleme, ki so bili do tistega trenutka skriti«. V naslednjem desetletju »je bila večina političnih strank oblikovana glede na etnične in religijske razlike« (Risteski 2003: 164). Oblikovala sta se tako makedonski kot albanski blok in po tem principu pravoslavno-krščanski in muslimanski blok. Med obema načinoma delitve je bolj ali manj mogoče potegniti enačaj, čeprav znotraj vsakega bloka obstaja še delitev na levo in desno krilo, ki se je odražala v večji ali manjši rabi folklornih tradicionalnih in etničnih elementov v političnih diskurzih. Kljub tem delitvam in poudarkom je bilo glede na zunanjo podobo Makedonije stanje navzven videti dokaj »unificirano«:

V desetletju po tem, ko je dosegla svojo neodvisnost, je Makedonija neprestano pod velikimi tujimi in notranjimi pritiski, iniciiranimi s strani etničnih in nacionalističnih čustev, ki so zgolj izraz vseh skupnosti, živčih v njej in njeni soseščini (Risteski 2003: 165).

Ne glede na stran, iz katere je prihajala ta ali ona pobuda, je Makedonija po neodvisnosti živela v vse globlji napetosti, ki se je odražala v jezikovni getoizaciji etničnih skupnosti v šolah ter v težnjah po bivanju v »čistih« etničnih okoljih. Izoliranost med etničnimi skupnostmi so redno pospeševale politične stranke. Pomembnost posamezne skupnosti, ki so jo zastopale, so redno poudarjale z osredotočanjem na etnične, religijske in nacionalne teme. Vprašanja političnega diskurza so se vrtela okoli etničnega okolja, etničnih simbolov in simbolov strank, niso pa zadevala dejanskih življenjskih razmer državljanov, ki so se spričo stalnega izčrpavanja proračuna, korupcije in naraščajoče brezposelnosti hitro slabšali in poglobljali splošno gospodarsko krizo (Risteski 2003: 167).

Poglobljajal pa se je tudi razkol med albansko in makedonsko stranjo, ki se je med letoma 2001 in 2004 drastično zaostрил v oboroženih medetničnih spopadih (Risteski 2003: 171–5). V tem sklopu »nacionalne in etnične mitologije« ne preseneča, da so se pritiski s strani albanskih strank nanašali tudi na makedonsko pravoslavno cerkev. V predlogu ustavnih sprememb so novembra leta 2001 zahtevali, naj bo »izenačena z drugimi cerkvenimi skupnostmi« (Jokić 2001), čeprav je to spričo dejstva, da je državljanska vojna trajala več kot šest mesecev, terjala nekaj sto mrtvih in ranjenih, porušene in požgane vasi, uničene kulturno-zgodovinske spomenike ter propadlo gospodarstvo, zgolj eden med številnimi dejavniki veliko globljega konflikta. Ta korenini v želji albanske manjšine po pridobitvi večjih pravic na državni ravni (Jokić 2001a; Jokić 2002) in vsaj nekoliko izboljšanih raz-

merah v njej ne najbolj naklonjenem okolju.

Volitve 25. septembra 2002 so potekale v znamenju številnih medetničnih incidentov, v okviru katerih so Makedonci navajali številne simbolične akcije Albancev v javnih prostorih, kot so »stihijsko brisanje imen ulic in ustanov«, ki da pri tem »'mečejo iz zgodovine' znane makedonske osebnosti in nazive zamenjujejo z imeni iz albanske 'splošne' zgodovine. Prav tako 'brišejo' makedonski jezik in vse pišejo le v albanščini« (Jokić 2002a). Predstavljeni volilni programi so postali »svojevrsna 'zabava za ljudstvo'«, ker so »potiskali v ozadje gospodarske težave in čedalje hujšo revščino prebivalstva« (Jokić 2002a). Zaradi tega je bil premier Georgievski, ki je poleg gradnje milenijskega križa na hribu Vodno nad Skopjem imel na vesti še celo vrsto odobritev za gradnje zasebnih stanovanjskih objektov, prodaj različnih podjetij tujcem in drugih transakcij, na septembrskih volitvah leta 2002 poražen. Očitali so mu odgovornost za dotlej najhujšo gospodarsko-socialno negotovost, v kateri so se znašli makedonski prebivalci (Jokić 2002c).

Na pobudo te iste opozicijske stranke so 7. novembra 2004 v Makedoniji izvedli referendum o razveljavitvi zakona o »decentralizaciji oblasti«, v skladu s katerim so območja v Makedoniji, kjer živi več kot dvajset odstotkov Albancev, dvojezična, vključno z glavnim mestom Skopjem.<sup>7</sup> Zakon o decentralizaciji, ki ga je makedonska vlada sprejela 15. julija 2004, je med drugim pomenil tudi temelj za članstvo Makedonije v Evropski uniji (Jokić 2004a). Referendum ni uspel, kar pa se je hkrati izkristaliziralo v tem okviru, je bila uradna pritožba Grčije, ker je pred referendumom Washington uradno priznal Makedonijo pod njenim ustavnim imenom, češ da to lahko sproži nacionalistične izgrede med pripadniki Makedoncev v Grčiji, ki pod pokrajinskim imenom »Makedonija« živijo v severni grški pokrajini<sup>8</sup> (Jokić 2004).

Makedonija se je v preteklih letih znašla pod velikim pritiskom sosednjih držav. Medtem ko Grki nasprotujejo priznanju njenega imena v mednarodnih odnosih, Srbija zavrača priznanje avtonomnosti makedonske cerkve,<sup>9</sup> Bolgarija pa ime države sicer priznava, a zavrača obstoj makedonskega jezika in makedonskega naroda.<sup>10</sup>

## Sklep

Glede na tri sklope, ki so rdeča nit pričujočega besedila – »teritorialnost«, »proces sakralizacije« in »zgodovinska mitologija« – so bili v dnevnem tisku in literaturi o makedonskih političnih dogodkih iz zadnjih nekaj let najbolj izraženi diskurzi o regionalnih, nacionalnih ter etničnih ravneh makedonskega življenja. To se kaže tudi v postavitvi številnih milenijskih križev nad makedonskimi mesti, ki so zaradi svoje mogočnosti spričo vse

7 Uredništvo Mladina On-line, *Množično zborovanje opozicije pred referendumom o decentralizaciji Makedonije*, Skopje, 4. 11. 2004, na: <http://www.mladina.si/dnevnik/54126/>, 22. 11. 2004.

8 Uredništvo Mladina On-line, *ZDA naj bi priznale ustavno ime Makedonije*, Skopje, 4. 11. 2004, na: <http://www.mladina.si/dnevnik/54138/>, 22. 11. 2004.

9 Tako samovoljno odcepljena avtokefalna makedonska pravoslavna cerkev že od leta 1967 še vedno uradno čaka na priznanje (Velikonja 1999: 104).

10 Uredništvo Mladina On-line, *ZDA naj bi priznale ustavno ime Makedonije*, Skopje, 4. 11. 2004, na: <http://www.mladina.si/dnevnik/54138/>, 22. 11. 2004.

globlje gospodarske ter socialne krize v državi na eni strani na prvi pogled bizarna obeležja, na drugi pa je njihova pojavnost svojevrstni spomenik obdobju med letoma 2002 in 2004. Če sledimo logiki postavljanja križev s strani različnih krščanskih cerkva v preteklosti in danes, je ta vedno imela v ospredju vsake nove postavitve načelo »teritorialnosti«. S postavitvijo križa je zemlja in pokrajina, ki ji je pripadala, postala krščanska. Pri tem 'logika pokrajinskega pogleda' (angl. *land-scape*) nikoli ni bila zanemarljiva. Na drugi strani so milenijski križi nad mesti ter milenijski mostovi po letu 2000 zrasli po celotni Evropi (npr. Hungerford Millenium, Gateshead Millenium, milenijski most v Londonu ter Millenium Lanchester, če navedem le primere iz Velike Britanije). Moda križev in mostov ter raznovrstnih drugih milenarizmov je vidna tudi v osvetljevanju cerkva in historičnih zgradb – osvetljuje se »zgodovino«, ki se na ta način bodisi potrjuje bodisi redefinira. Po tej strani milenijski križ nad Skopjem implicira tudi postavitev spomenika »po zahodnih vzorih«, da dežela pokaže svojo pripadnost »evropski civilizaciji«. Prvemu milenijskemu križu nad Skopjem so v Makedoniji sledili številni drugi. Kot smo videli zgoraj tudi v primeru Auschwitzta, so ob krizi, ki je nastala zaradi negotovanja ob postavitvi enega križa, sledili številni drugi. V našem primeru se na postavitvi »preprostega« križa prepletajo številne nepredvidljive logike: grandiozna logika zahodnega vzora, logika religiozno-nacionalnega esencializma, kolektivizacije ter homogenizacije, logika fenomenologije postavljanja krščanskih križev ter logika fenomenologije postavljanja spomenikov. Pri tem je ironično, da javnost ob tem kljub transparentnosti zlorabe moči vladajoče stranke ni mogla storiti nič. Prav ta transparentnost je tista, ki današnji čas ločuje od časa, ko so bile posamezne samovoljne poteze moči vladajočih javnosti bolj ali manj prikrite ali vsaj zakodirane v posameznih ideologijah (prim. Milohnić 2004).

Slednje pa nas navaja na »kulturne« učinke milenijskega križa nad Skopjem. Hkrati je zaradi megalomanske velikosti avantgardna in na nek način uporniško-provokativna metafora, ki se v tujih medijih uvršča pod »zanimivost«, vendar tudi že v trenutku odprtja populističen, prozoren in nemočen izraz stupidnega političnega kulturalizma. Če gre tu za poskus vzpostavitve imanentne prisotnosti »kulture« v »prostoru«, gre to z roko v roki s številnimi požganimi in uničenimi džamijami po Makedoniji.<sup>11</sup> Če gre torej – ne glede na izbor simbola – za prozoren *kulturalizem* (glej Milohnić 2004), ki je – v makedonskem primeru postavitve križa nad Skopjem cepljen na »versko nedolžno« zaščito naroda v kriznih časih – je to morda v simbolnem polju celo nevarnejša gesta od grobega etnicizma ali tako imenovanega »etnonacionalizma« (glej Rizman 1991).

Proces »sakralizacije pokrajine« se lahko udejanji samo kot refleks na prisotnost Drugih. Vendar ko je teritorij enkrat indeksiran, ostaja podvržen vzgibom uporabnikov prostora v času. »Nemi« spomeniki, kot so v Makedoniji postavljeni križi, so zgolj

materialne ostaline, katerih inicialni pomen, če so ga sploh kdajkoli eksplicitno imele, je spričo apolitičnega življenja ljudi, ki jih skrbi vsakdanje preživetje, popolnoma irelevanten. Ne glede na to, zakaj in v kakšnih okoliščinah je križ kdajkoli postavljen v pokrajino, se kot »univerzalni« simbol umešča v kognitivne zemljevide uporabnikov vsakokratnega prostora – bodisi kot domači bodisi kot tuji prostor. Njegova »univerzalnost« je seveda bistveno determinirana z »zgodovino«, ki je v našem primeru »zgodovina zahodne civilizacije« v nasprotju z »zgodovino turškega imperija«. Če je slednji prepoznal zgolj religiozne denominacije svojih podanikov (Risteski 2003: 154), potem tovrstno urejanje prostora na subtilnejši ravni bolj sledi šeriatskemu pravu in otomanskemu načinu percepcije prostora, da bi bilo jasnejše tistim, katerim je namenjeno. V isti sapi pa se tovrstno urejanje prostora naslanja na modne trende zahodnih mest, ki jim s svojimi zgledi želi biti podobno in všečno.

Na ravni posameznika pomen križa v pokrajini mimo njegove banalizacije (kot npr. njegove redukcije na turistično atrakcijo ali zgolj občasnega producenta kičastih razpoloženj) še vedno ostaja kraj svarila, meje med svetovi in slave donatorjev (celotne skupnosti). V tem smislu govori njegova »univerzalnost« v prid konceptu »vprašljive identitete« (Schwartz 2003), ki se artikuliira skozi izživete prakse ne glede na mobilizirajoče ideje, ki jih občasno obdajajo. V tem smislu tudi upam, da se bodo kolosalni križ nad Skopjem in drugi makedonski križi čim bolj jasno umestili v perceptivni zemljevid partikularne, ne pa »mitične« zgodovine. Naj torej spomeniki ostanejo spomeniki.

#### Viri in literatura

- BASSO, Keith H.: *Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape*. V: Steven Feld in Keith H. Basso (ur.), *Senses of Place*. Santa Fe in New Mexico: School of American Research Press, 1996, 53–90.
- BAX, Martin: *How the Mountain Became Sacred: The Politics of Sacralization on a Former Yugoslav Community*. *Ethnologia Europaea* 22, 1992, 115–125.
- BERGER, Peter L. in Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991 (1967).
- BOWMAN, Glenn: *Christian Ideology and the Image of a Holy Land: the Place of Jerusalem Pilgrimage in the various Christianities*. V: John Eade in Michael J. Sallnow (ur.), *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London in New York: Routledge, 1991, 98–121.
- DIX, G.: *The Shape of the Liturgy*. Westminster: Dacre Press, 1945.
- DOUGLAS, Davies: *Introduction: Raising the Issues*. V: Jean Holm in John Bowker (ur.), *Sacred Place*. London in New York: Continuum, 1994, 1–7.
- ELIADE, Mircea: *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Princeton in New Jersey: Princeton University Press, 1991 (1952).
- ELIADE, Mircea: *The World, the City, the House*. V: Twiss B. Sumner in Conser H. Walter (ur.), *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*. Hanover in London: Brown University Press, 1992, 188–200.
- FERNANDEZ, James: *Emergence nad Convergence in some African Sacred Places*. V: Settha M. Low in Denise Lawrence-Zúñiga (ur.), *The Anthropology of Space nad Place: Locating Culture*. Malden, Oxford, Carlton in Berlin: Blackwell Publishing, 2003, 187–203.
- HOLM, Jean in John Bowker (ur.): *Sacred Place*. London in New York: Continuum, 1994.
- HRIBAR, Tine: *O svetem na Slovenskem: uvod v zgodovino svetega I*. Maribor: Založba Obzorja, 1990.
- HRIBAR, Tine: *Evroslavenstvo: iz 20. v 21. stoletje. Sobotna priloga Dela*, 15. december, 2001, 22–23.

<sup>11</sup> Tukaj moram poudariti, da se v omenjenih procesih od obdobja neodvisnosti v Makedoniji enako intenzivno gradijo tudi nove džamije z bolj ali manj visokimi minareti. Če poleg novih križev torej rastejo tudi nove džamije, me to vodi k raziskovanju procesov resemiologizacije makedonske pokrajine v celoti. Raziskavo, ki že poteka oziroma se nadaljuje, usmerjam tudi na druge sakralne in spominske objekte, kot so npr. nove sufijske tekije, državni spominski kompleksi in novi spomeniki kot tudi njihova poimenovanja.

- JEZERNIK, Božidar: Spomeniki v vetru sprememb. V: *Glasnik SED* 37/3, 1997, 7–10.
- JEZERNIK, Božidar: Monuments in the Winds of Change. V: *International Journal of Urban and Regional Research* 22/4, 1998, 582–588.
- JOKIĆ, Branko: Ohridski sporazum ogrožen. *Delo*, 13. november 2001.
- JOKIĆ, Branko: Strah pred »drugim polčasom«. *Delo*, 28. december 2001a.
- JOKIĆ, Branko: Strah pred pomladjo. *Delo*, 28. februar 2002.
- JOKIĆ, Branko: Volitve kot preizkus trdnosti države. *Delo*, 31. julij 2002a.
- JOKIĆ, Branko: V strahu in negotovosti. *Delo*, 14. september 2002b.
- JOKIĆ, Branko: Iz afere v politične spore. *Delo*, 20. december 2002c.
- JOKIĆ, Branko: Še en balkanski Ciper? *Delo*, 5. november 2004.
- JOKIĆ, Branko: Uspešen korak proti EU. *Delo*, 11. november 2004a.
- KRAVANJA, Boštjan: *Sveti svet: topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2007.
- KRAVANJA, Boštjan: Sacred Meaning: The Significance of Extraordinary Places in Ordinary Settings. V: Peter Simonič (ur.), *Ethnography of Protected Areas: Endangered Habitats – Endangered Cultures*. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2006, 49–70.
- KUBICA, Grażyna: Catholic Crosses, and Jewish Void: The Polish Landscape and Its Religious Dimension. V: Bojan Baskar in Irena Weber (ur.) *Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 4, Piran/Pirano, Slovenia 1999 in 2000. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2002, 91–100.
- KUČAN, Ana: *Krajina kot nacionalni simbol*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1998.
- LAWRENCE, Denise L.: Transcendence of Place: The Role of La Placeta in Valencia's Las Fallas. V: Irwin Altman in Setha M. Low (ur.), *Place Attachment: A Conceptual Inquiry*. New York: Plenum Press, 1992, 211–30.
- MILOHNIĆ, Aldo: Pogovor z Borisom Budnom. V: *Svet umetnosti: šola za sodobno umetnost 5/World of Art: School for Contemporary Arts* 5, 2004, 20–25.
- OTTO, Rudolf: *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Hieron, 1993 (1917).
- RIES, Julien: Cross. V: Mircea Eliade (ur.), *The Encyclopedia of Religion* 4. New York in London: Macmillan, 1987, 155–166.
- RISTESKI, Ljupcho S.: Space and Boundaries Between the Worlds. V: *Etno-AntropoZoom. Journal of the Department of Ethnology* 1. Skopje: Department of Ethnology, Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Institute of Geography, 2001, 155–179.
- RISTESKI, Ljupcho S.: Is the Macedonian Knot Becoming a »Dog's Knot«? V: Rajko Muršič in Irena Weber (ur.), *Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 5, Piran/Pirano, Slovenia 2001 in 2002. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2003, 151–177.
- RIZMAN, Rudi (ur.): *Študije o etnonacionalizmu*. Ljubljana: Krt, 1991.
- SANTOS-GRANERO, Fernando: Arawakan Sacred Landscapes: Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia. V: Ernst Halbmayer in Elke Mader (ur.), *Kultur, Raum, Landschaft: Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität (Jahrbuch des Österreichischen Latinamerika-Institutes. Band 6)*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag GmbH, 2004, 93–122.
- SVETO PISMO. *Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997.
- SCHWARTZ, Jonathan, Contested Identity, or »Ethnic War«? The Endurance Test in the Republic of Macedonia. V: Rajko Muršič in Irena Weber (ur.), *Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 5, Piran/Pirano, Slovenia 2001 in 2002. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2003, 179–194.
- ŠMITEK, Zmagor: *Kristalna gora: mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Forma 7, 1998.
- VELIKONJA, Mitja: Religizirani narod vs. nacionalizirana religija: verski vidiki kosovske krize. *Časopis za kritiko znanosti* 27/195–6, 1999, 91–106.

## Crosses and Tribulations

### Several Aspects of the Sacred Landscape of Macedonia

By looking closely at the recent custom of erecting crosses in the Macedonian landscape the article presents several perspectives upon the present political situation in Macedonia. Triggering the erection of a number of similar crosses, the first cross, called the Millennium Cross, was set up on Vodno Hill above Skopje. The text initially discusses the meaning of the study of the sacred space and its perception and realization in Christianity. Presented are several case studies of the symbolic struggle within the public space, or, to put it differently, the symbolic struggle for marking key points within a territory. Erection of monuments in human environment is tightly embedded in the processes of creating »mental maps« that serve as a basis for recognizing certain spaces and locations as the ones in which we feel »at home«. Initially, the creation in Macedonia of such identification points seems a rather astonishing deed. However, once such an erection of the Christian cross in a certain locality is examined from the perspective of phenomenology and compared with the current religious, economic, and political situation in Macedonia, it acquires yet another dimension. This symbolic act implies an intricate web of ethnic, religious, public opinion, and political discourses, acting as a medium for providing an insight into a part of modern Macedonian reality. These public events are examined through the concepts of »territoriality«, »the process of sacralization«, and »historic mythology«.