

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

TADEJA DROLČ

MENTOR: DOC. DR. ALEŠ ČRNIČ  
SOMENTOR: ASIST. MAG. BOŠTJAN ŠAVER

# **SVETO IN GORE**

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2006

*V prvi vrsti gre zahvala somentorju mag.Boštjanu Šaverju za pomoč pri izdelavi diplomske naloge, za sproščene prijateljske pogovore, nasvete in inspiracijo.*

*Iskreno se zahvaljujem zdravniku in planinskemu publicistu Francetu Malešiču za pregled naloge in prijazno vodenje po njemu že odkritih poteh.*

*Hvala tudi staršema in vsem domačim, ki so verjeli vame.*

*In nazadnje hvala Martinu, Izstrelkom in vsem ostalim prijateljem.*

## **Sveto in gore**

Sveto ni nekaj preteklega, prisotno je tudi danes, le da je pogosto odrinjeno na rob vsakdanjega življenja, ki ga predstavljajo gore in športne aktivnosti v gorah. Izkušnje gora je podobno religioznemu oziroma duhovnemu izkustvu, zato ga razčlenjujemo s konceptom svetega oziroma z Ottovim konceptom numinoznega ter s sorodnimi koncepti kot sta koncepta mane v antropologiji in das Unheimliche v psihoanalizi.

Gore se nam torej razodevajo kot prostor svetega. Gora kot simbol predstavlja simbolno vez med zemljo in nebom. Človek pa je bitje smisla, ki si s pomočjo simbolov gradi stvarnost. Z Jungovo analitično psihologijo in njegovim konceptom sebstva ter procesom individuacije sem pokazala, da gore simbolizirajo tudi posameznikovo duhovno pot. Sodobni pogledi na gore so zaznamovani z razsvetljenstvom in racionalizmom moderne. Alpinizem kot kulturni pojav ni samo šport, temveč način življenja. Z analizo alpinističnih monografij sem poskušala ugotoviti kaj je tisto neizrekljivo v gorah in ugotovila, da gore kot simbol prebuditi sveto v vseh nas.

Ključne besede: sveto, gore, simbol, alpinizem.

## **Sacred and mountains**

Sacred is not something in the past, but it is also present in these days, merely often pushed on the edge of everyday life. Experience of mountains is like religious or spiritual experience. That's why it's analyzed with concept of sacred or Otto's concept of Numinous and also with other similar concepts like manna in anthropology and das Unheimliche in psychoanalysis.

Mountains reveal us as space of sacred. Mountain as symbol presents a symbolic link between the earth and the sky. Individual as being of meaning with symbols builds his reality. With analytical psychology of Jung and his concept of Self and also with the process of individuation I pointed out that mountains can also symbolize once spiritual path. Contemporary views on mountains are marked with enlightenment and with rationalism of modernity. Mountaineering as cultural phenomenon is not only a sport, but also a way of life. Analyzing mountaineering monographs I tried to find out what is that unspeakable in mountains and discovered that mountains as symbol has power to invoke sacred in each of us.

Key words: sacred, mountains, simbol, mountaineering.

## KAZALO

<b>1. UVOD</b>	<b>4</b>
<b>2. TEORETSKA IZHODIŠČA IN METODOLOGIJA RAZISKOVANJA</b>	<b>5</b>
<b>3. ZGODOVINA SVETEGA IN TEORETIČNI PRISTOPI</b>	<b>8</b>
3.1 Sveto in božje – sveto ni zgolj lastnost božjega	13
3.2 Sveto kot numinozno-racionalistična redukcija svetega	15
3.2.1 Ottova klasifikacija numinoznega	16
3.3 Sveto kot mana v antropološki teoriji	21
3.4 Sveto in <i>das Unheimliche</i> v psihoanalizi	24
3.5 Eliadejev model svetega kot prostora in časa	27
<b>4. TEORIJA SIMBOLOV: PREK SIMBOLA K SVETEMU</b>	<b>35</b>
4.1 Družbeni in kulturni pomen simbolov	35
4.1.1 Prostorska simbolika	37
4.2 Jungova analitična psihologija	38
4.2.1 Arhetipi – v vodnjaku otroštva	40
4.2.2 Sebstvo kot izvor našega bivanja	41
4.2.3 Stopnje ločevanja in združevanja jaza in sebstva	42
4.3 Desimbolizacija današnjega časa	46
4.4 Numinoznost kot psihična funkcija	48
<b>5. EMPIRIČNI MODEL SIMBOLIZACIJE SVETEGA V GORAH: KAKO SIMBOLIZEM GORA PREBUJA SVETO?</b>	<b>50</b>
5.1 Tradicionalni pogledi na gore v kulturah sveta	50
5.2 Premik v dojetanju gora v Evropi	53
5.2.1 Alpinizem kot otrok moderne in sekularizacije	54
5.3 Sveto v kontekstu modernih pogledov na gore	55
5.3.1 Kaj je <i>tisto</i> neizrekljivo v gorah?	57
<b>6. SKLEP ALI TISTO NEIZREKLJIVO</b>	<b>65</b>
<b>7. VIRI IN LITERATURA</b>	<b>68</b>

## 1. UVOD

Gore v nas prebujajo občutja, ki jih težko spravimo v besede. Gorniki<sup>1</sup> in alpinisti v svojih vtisih pogosto govorijo in pišejo o klicu gora, o popotovanju k sebi, opevajo njihovo neizmerno lepoto ipd. Tudi mene so gore že od nekdaj privlačile, kakšna me je tudi poklicala. S poslušanjem in branjem intervjujev številnih alpinistov, branjem gorniške in alpinistične literature ter ne nazadnje z lastnim izkustvom sem izkušnjo gora povezala z religioznim oziroma duhovnim izkustvom. Prav dobro se spominjam svojega prvega močnega občutja svetega v gorah, ki je nenadoma preplavilo vsak delček mojega telesa. Resnično intimno doživetje, ki ga človek želi deliti. Diplomsko delo tako predstavlja nadgradnjo mojih razmišljanj in vprašanj ter jih postavlja na bolj analitično, akademsko raven.

Izkustvo gora je torej lahko podobno ali vzporedno religioznemu oziroma duhovnemu izkustvu. V religijskih študijah se tovrstna izkustva razčlenjujejo s pomočjo koncepta svetega<sup>2</sup>. Povezava svetega in gora je v vseh kulturah prisotna že tisočletja obstoja posameznih civilizacij (glej Drolc in Šaver, 2006). Danes živimo v svetu in času vse večje profanacije in religijske desakralizacije<sup>3</sup>. Občutje izgubljenosti in odsotnosti religijskega Drugega<sup>4</sup> sta posledica zgodovinskega pojava razsvetljenstva in sekularizacije. Številni sociologi omenjajo krizo sodobnega družbenega življenja in formalnih religijskih okvirjev – na primer izguba tradicionalnega življenjskega smisla je v sodobnem kontekstu modernizacije pogosto nadomeščena z nevidnimi religijami ali novimi religijskimi gibanji (glej Luckmann, 1997; Črnič, 2003). Če parafraziramo v filozofski luči, je Nietzsche zapisal, da je Bog<sup>5</sup> mrtev. Ali je potem tudi sveto umrlo? Ali potem tudi nič ni več sveto? Kljub vsemu se Hribar sprašuje (1990: 7), od kod potem v nas ta želja po svetem, po

---

<sup>1</sup> Gornik, gorništvo /z akcentom/ – izraza za zahtevnejšega planinca in planinstvo je leta 1937 uvedel Janez Gregorin.

<sup>2</sup> Kategorija svetega, ki jo je preko sociološke tradicije vpeljal Durkheim, se nanaša na področje, ki ga skupina vernikov določi za posvečenega, ga kot takega loči od profanega in ga s posebnimi obredi in pravili zaščiti (Črnič, 2001: 1009). Tako lahko na primer šele na podlagi Durkheimovih in kasneje Ottovih sistematičnih študij svetega govorimo o budizmu kot religiji, ki ni teistična religija zaradi odsotnosti osrednjega koncepta boga – torej gre za klasičen primer svetega, ki je razmejeno od božjega. Podoben primer so tudi – kar predstavlja rdečo nit pričujoče študije – gore (več glej Flere in Kerševan, 1995; Kerševan, 1994).

<sup>3</sup> Sekularizacija, desakralizacija – kar je bilo nekoč dojet kot sveto ali sakralno, se spreminja v nekaj posvetnega, razpoložljivega, spremljivega (Kerševan, 1994).

<sup>4</sup> K študiji pristopamo s kulturološkega raziskovalnega polja, v tem pogledu uporabljamo tudi nekatere izrazito humanistične in filozofske pristope, zato koncepte pišemo v izvornem filozofskem diskurzu, ki pa je včasih v družboslovnih tekstih tudi izstopajoč ali celo moteč.

<sup>5</sup> Besedo Bog pišemo v tekstu z veliko začetnico, ko mislimo na krščanskega boga.

občutenju svetega. V raziskovalni problematiki diplomskega dela se bom tako oprla na predpostavko, da sveto ni nekaj preteklega, prisotno je tudi danes, le da je pogosto odrinjeno na rob vsakdanjega življenja, ki ga predstavljajo gore in športne aktivnosti v gorah.

Da bi lahko analizirala zgoraj zastavljeno raziskovalno vprašanje, bom v prvem delu študije podrobneje obravnavala tri različne šole preučevanja svetega – psihološko, sociološko in fenomenološko šolo. Najprej bom poskušala predstaviti in analitično razložiti pojem svetega. Vendar bom v filozofskem žargonu res zgolj samo poskušala, ker je pojem svetega za Otta (glej na primer Kovač, 2000: 84) »kantovska kategorija *a priori*, preko katere edinole človek more zaznavati in dojemati vse, kar je *numinozno*, to je božansko«. Spet po drugi plati pa je fenomenološko sveto popolnoma sintetičen pojem (glej na primer Hribar, 1987: 1980), torej bolj filozofski kot religijski pojem. Tako je Otto za takšno razmejitev izoblikoval izraz *numinozno*, ki je durkheimovska kategorija *sui generis*. V tem pogledu opozarja, da se numinoznega ne da učiti oziroma naučiti, lahko ga le prebudimo, zato ker prihaja iz duha (Otto, 1993: 15). V začetnem delu študije bom tako sveto razmejila od božjega, v nadaljevanju pa predstavila sorodna koncepta – *mano* v antropologiji in Freudov koncept *das Unheimliche* v psihoanalizi. Za naše raziskovanje koncepta svetega bo zanimiv tudi Eliadejev teoretični model percepcije svetega časa in prostora. Sveto je predstavil predvsem v kompleksnih komparativnih religijskih vzorcih in določil dejanja svetega kot *hierofanije* (glej Eliade, 1987: 11). Na koncu prvega poglavja bom omenila še Taylorjev koncept *para/svetega* in tako pokazala, da ima sveto danes tudi povsem nove nastavke in pojavne oblike.

Sociološkemu, religiološkemu, filozofskemu in antropološkemu pristopu k analizi svetega bo sledilo poglavje o simbolih, v katerem bom predstavila model manifestacije svetega – predvsem konstrukcijo gora kot simbolnih manifestacij svetega in njihovih spremenljivih pomenov za arhaičnega in za modernega človeka. Tako je že religiolog Eliade opozoril, da je simbolni in religiozni pomen gora neskončen (glej Šaver, 2005b: 94). V primeru gore kot simbola lahko govorimo o simboliki prostora ali prostorski simboliki, saj v različni kulturah sveta ravno gora predstavlja simbolno vez med nebom in zemljo – *axis mundi*. Kot prostor višje geografske lege ali kot ene izmed najbolj opaznih naravnih pojavov gore simbolizirajo tudi kategorijo usode, človeško stremljenje k višku in posameznikovo

duhovno pot. Zato si bom pomagala tudi z Jungovo analitično psihologijo in z njegovim konceptom sebstva ter procesom individuacije. V psihologiji je sebstvo koncept prapodobe razvite, uravnotežene in popolne osebnosti (glej Musek, 1990: 85), proces k izpolnjevanju takšne prapodobe sebstva pa se imenuje individuacija. S pomočjo modela Jungove psihologije in povezave s teorijo simbolov bom izdelala empirični model analize družbeno stigmatiziranih tveganih dejavnosti alpinistov, predvsem v luči raziskovanja svetega, ki ga danes alpinisti prek svojih športnih aktivnosti najdevajo v primeru gora.

V tretjem empiričnem delu bom tako raziskala, kako gora kot simbol prebujata sveto v kontekstu konkretnih in sodobnih človeških dejavnosti. Poleg prežitkov tradicionalnih religijskih pogledov nas bodo torej zanimali predvsem sodobni pogledi na gore, ki so izrazito zaznamovani z razsvetljenstvom in racionalizmom moderne dobe. Šaver (2005b: 97) parafrazira Luckmanna, ko zapiše, da tudi danes svete gore ostajajo otoki religioznosti v morju nevere in razuma. Alpinizem in številni sodobni življenjski stili, povezani z gorami, predstavljajo v takšnem pogledu most k takšnim prežitkom<sup>6</sup> svetih gora – kot kulturni pojavi na robu institucije športa so se razvijali skupaj z modernizacijo življenjskega sveta. V gorniškem diskurzu gore alpiniste še posebej očarajo, zato bomo na analitični ravni raziskali usedline takšnih izkušenj, o katerih alpinisti pišejo v svojih številnih monografijah in dnevnikih. S pomočjo metode kritične analize diskurza bomo razčlenili diskurz v petih najbolj reprezentativnih monografijah priznanih slovenskih alpinistov (Nejc Zaplotnik, Matevž Lenarčič, Davo Karničar, Tomo Česen, Viki Grošelj in Tomaž Humar). Pri tem se bomo osredotočili na analizo njihove diskurzivne retorike pri opisovanju doživetij v gorah, hkrati pa tudi na njihova opisovanja subjektivnih občutkov pri takšnih dejanjih.

---

<sup>6</sup> Prežitke oziroma »kulturne fosile« je Taylor opredelil kot procese, običaje in drugo, kar se prenaša v nove stopnje družbe, ki so drugačne od tistih, iz katerih izhajajo. Kot taki omogočajo rekonstrukcijo preteklih stanj kulturnega in religioznega razvoja (več glej Godina, 1998: 84).

## 2. TEORETIČNA IZHODIŠČA IN METODOLOGIJA RAZISKOVANJA

V diplomski študiji so kot teoretična izhodišča uporabljene teorija preučevanja koncepta svetega v treh paradigmatičnih šolah (psihološki, sociološki in fenomenološki), teoretični pristopi k preučevanju svetemu vzporednih konceptov v psihoanalizi in antropologiji, Eliadejeva komparativna teorija religijskih vzorcev, teorija simbolov (predvsem v psihologiji) in Jungova analitična psihologija (teorija arhetipov in individuacije). S tega vidika je teoretični pristop diplomskega dela izrazito kulturološko naravnano – po eni plati se opiram na teoretično paradigmo družboslovja, še posebej na sociologijo religije in religiologijo, po drugi plati pa na paradigmo humanističnih znanosti, predvsem filozofijo, antropologijo, psihologijo oziroma psihoanalizo. Takšen pristop je izjemno uporaben pri preučevanju družbenih pojavov, ki jih običajno v luči njihove narave in kompleksnosti težko enoznačno opredelimo ali interpretiramo. Prav tako je potrebno omeniti, da je teoretična sinteza dela z vidika posameznih socioloških šol in opredelitev najbližja šoli interpretativne sociologije, ki je tesno povezana s socialno psihologijo in sociologijo vsakdanjega življenja. Gre za teoretični pristop mikro/sociologije, kjer je raziskovalni fokus osredotočen bolj na analizo delovanja posameznikov kot na vidike družbenih struktur ali sistemov. Zato se tudi nekoliko manj v teoretičnih izhodiščih in empirični analizi ukvarjam s kritično analizo posameznih sistemskih relacij – kar je sicer eden izmed osrednjih pristopov sodobnih kulturnih študij.

V empiričnem delu študije bom z vidika metodološkega pristopanja k raziskovanju uporabila kvalitativno metodo analize diskurza. Kritična analiza diskurza (critical discourse analysis – CDA) služi empiričnemu preučevanju odnosov med diskurzi ter družbenimi in kulturnimi spremembami na različnih družbenih področjih (Jørgensen, 2002: 60). Poglavitni namen CDA je raziskovanje povezav med uporabo jezika in družbenimi praksami (ibid: 69) ter analiza nejasnih in netransparentnih strukturalnih zvez različnih oblik nadvlade, diskriminacije, moči in kontrole, ki se kaže v tudi jeziku (Wodak v Blommaert, 2000: 448). Za Fairclougha je diskurz oblika družbene prakse, ki proizvaja in spreminja spoznanje oziroma vedenje, identitete in družbene odnose (torej tudi odnose moči), hkrati pa ga tudi druge družbene prakse oblikujejo (Jørgensen, 2002: 65). Za CDA je torej diskurz družbeno bistven kot tudi družbeno pogojen (Blommaert, 2000: 448). Fairclough pojem diskurza uporablja na tri različne



načine: tako opozarja na uporabo jezika kot družbeno prakso, kot zvrst jezika znotraj določenega polja in kot način izražanja, ki podeljuje pomen doživetjem (ibid: 66-67). V konkretnem primeru predmeta analize diplomske študije lahko na širši družbeni in kulturni ravni tako prepoznamo v alpinizmu in sodobnem doživljanju sveta svojevrsten diskurz, ki prispeva k izgradnji družbene identitete, družbenih odnosov ter sistema znanja in pomena. Z drugimi besedami, gre za natanko določen in zgodovinsko pogojen družbeni diskurz (pojav alpinizma kot otroka moderne), ki opredeljuje naše doživljanje gora in s pomočjo katerega še danes alpinisti, gorniki in drugi obiskovalci gora podajamo svoja doživetja. V študiji se bom tako osredotočila tudi na družbeni in kulturni pojav alpinizma kot modernega športa. Nekateri sociološki teoretiki pričetek modernega športa povezujejo z dejavniki Webrovega odčaranja sveta, predvsem naraščajočo družbeno racionalizacijo, sekularizacijo, specializacijo, kvantifikacijo ipd. (Šaver, 2006: 26). V tem pogledu je potrebno izpostaviti povezavo med pojavom modernega športa s širšim alpskim kulturnim kontekstom in posameznimi religijskimi prežitki. Analizirala bom književna dela in članke slovenskih alpinistov, zato se bom navezala na študijo o alpski kulturi slovenstva (glej Šaver, 2005a), ki predstavlja ugotovitve in posamezne povezave družbenih insitucij od športa do religije na širši ravni. Tako bomo videli, da je alpinizem po eni plati šport, hkrati pa veliko več – je del življenja alpinistov, del njihovega vsakdana in življenski stil.

V drugem delu empiričnega modela bom raziskavo nadgradila z analizo primarnih virov – z analizo monografij in časopisnih virov, v katerih alpinisti in gorniki podajajo svoje poglede na alpinizem in obiskovanje gora. Pri analizi besedila omenjenih tekstov se bom osredotočila na besednjak, ki ga uporabljajo alpinisti in gorniki pri opisovanju svojih doživetij oziroma pri opisovanju svojega vsakdanjega življenja. Tako nas bo preučevanje jezikovnega diskurza pripeljalo do določenih širših spoznanj o družbeni dinamiki (glej Blommaert, 2000: 13), ki jo bom razčlenila še podrobneje v primeru predhodno omenjenih monografij. V petih najbolj reprezentativnih monografijah priznanih slovenskih alpinistov (avtorji Nejc Zaplotnik, Matevž Lenarčič, Davo Karničar, Tomo Česen, Viki Grošelj in Tomaž Humar – več o letnici nastanka in naslovih njihovih del glej v naboru literature), ki smo jih pri pregledu celotne zakladnice slovenske tradicionalne in moderne gorniške književnosti izluščili kot idealno tipski izbor, v katerem izpovedi posameznih pisateljev predstavljajo ustrezne reprezentacije za CDA. Na koncu poglavja pa se bom ponovno

zasukala k raziskovalnemu vprašanju, ki me je spremljalo in usmerjalo skozi celotno delo: Kaj je *tisto* neizrekljivo v gorah?

### 3. ZGODOVINA SVETEGA IN TEORETIČNI PRISTOPI

Na začetku 20. stoletja so se izoblikovale tri šole – psihološka, sociološka in fenomenološka šola. S koncepti kot so tabu, totem, mana, das Unheimliche in numinozno so predstavniki omenjenih šol preučevali sveto. V nadaljevanju si bomo koncepte in njihovo medsebojno povezanost tudi bolj podrobno pogledali.

Prva se je izoblikovala *psihološka* šola v Angliji in Nemčiji, katere glavni predstavnik je W. Wundt z delom *Voelkerpsychologie – Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, ki je izšlo leta 1906. W. Wundt (1832-1920) je ob tabuju izpostavil še vprašanje o svetem in s tem nakazal nadaljnji razvoj. Sveto je razmejil od nečistega in poudaril njegovo dvojnost, t.j. strahospoštovanje (Hribar, 1990: 8). Na tabu se torej veže dvojni pomen – pomen svetega in pomen nečistega (Wundt v Hribar, 1987: 1985).

Tabu zapoveduje strogo določene odnose, pravila in postopke ravnanja z nečistim in svetim ali pa celo prepoveduje kakršnekoli odnose. Frazer je gotovil, da je najmnožičnejši tip tabujske prepovedi prepoved določene vrste hrane. Pri magiji pa ločimo dva aspekta: pozitivni in negativni. V totemizmu<sup>7</sup> je videl prakso negativne magije, t.j. prenosni tabu stika<sup>8</sup>. Razčlenil je tudi ostale tipe tabujskih prepovedi, t.j. na tabuizirana dejanja in besede. Ti so tabu, ker so povezani s predmeti, kraji ali osebami, ki so že same tabu, ker imajo nadnaravno moč oziroma svetost ali so samo v stiku z njimi, ali pa ker izražajo nečistost, ki se ji prav tako pripisuje nadnaravnost. Več tabujskih prepovedi imajo osebe oziroma stvari, ki se jim pripisuje večja količina nadnaravne moči. Institucija tabuja tako razdeli univerzum na sveto in profano. Za Frazerja so tabuji zdravorazumski – v nam tujem svetu. Tabu pa ima predvsem socialno funkcijo, je mehanizem nadzora. Kot je zakon nedotakljiv in neodvisen od posameznika, tako je tudi tabu hkrati svet in nečist. Varuje nas pred drugimi in druge pred nami ter varuje tudi nas pred nas samimi (Šterk, 1998: 64-65).

---

<sup>7</sup> Totemizem je sistem verovanj v poseben tip mističnega odnosa med pripadniki določene socialne skupine in v poseben tip odnosa med temi skupinami ter vrsto rastlinskih ali drugih naravnih objektov in pojavov (več glej Šterk, 1994).

<sup>8</sup> Frazer je poleg prenosnega tabu stika kot negativni tip prepovedi razvil tudi homeopatski tabu podobnosti (več glej v Šterk, 1998: 63).

Freud je leta 1919 napisal spis z naslovom *Das Unheimliche*<sup>9</sup>, ki nas pripelje v osrčje psihoanalize in bo za nas še posebno pomemben. Esej je nastajal sočasno s knjigo *Onstran načela ugodja*. *Das Unheimliche* je dimenzija človeškega ugodja, ki je »onstran načela ugodja«. Freud v eseju našteva pojavne primere te dimenzije – literatura, mitologije, vsakdanje življenje, film – in jih povezuje s teorijo. Vendar vse ostaja nejasno in brez rdeče niti (Dolar, 1994: 71).

V Franciji pa je Emil Durkheim (1858-1917) razvil *sociološko* šolo. Enačenje družbe z drugimi biološkimi fenomeni se mu je zdelo neustrezno. Zakoni, ki obvladujejo družbo, se razlikujejo od bioloških zakonov. Družba mu pomeni pojav posebne vrste, »pojav *sui generis*; ima svoje lastne posebne značilnosti, ki jih ni najti drugje in ki jih v tej isti obliki ni mogoče preučevati nikjer drugje v vsem ostalem univerzumu« (Durkheim v Godina, 1993: 109). Za Durkheima je vedenje posameznika družbeno določeno, zato je zavrnil psihologistične razloge posameznikovega vedenja in vzroke zanje (Godina, 1993: 131). Poudaril pa je funkcijo družbene institucije tabuja kot socialne kontrole (Šterk, 1993: 68). Dejanski subjekt religije se mu kaže družba kot sistem. Družba je celota odnosov, zapovedi in predstav, ki vladajo v njej. Bog je zanj le metafora (razvite) družbe in božje zapovedi so družbene zapovedi (Hribar, 1991a: 752). Do posameznika je družba vsemogočna, ga varuje, nagrajuje in kaznuje hkrati (Hribar, 1990: 9). Družba je tisto nedotakljivo in zato jo ima posameznik za nekaj svetega. Sveto kot sveto je moč družbe kot družbe, ki se kaže v zapovedih in prepovedih. Družba torej določa tudi, kaj je sveto oziroma sakralno (Hribar, 1991: 752). Obredni čas in prostor sta posebni čas in prostor. Sta sveta in se razlikujeta od profanega – običajnega, vsakdanjega časa in prostora. Razmerje med posameznikom in družbo, ki odseva v temelju vsake religije, se kaže kot nasprotje med svetim in posvetnim ter sakralnim in profanim (Hribar, 1990: 9). Sveto se mu kaže le kot sakralizirane družbene vrednote in ustanove. Durkheim je sveto izenačil s sakralnim, zato ni uvidel svetega kot takega, kar je značilno tudi za celotno sociološko šolo (Hribar, 1991a: 752-753). Ujemanje s Freudovo teorijo se pokaže tudi v oblikovanju teorije v mejah trikotnika totem-klan-eksogamija (Šterk, 1998: 67). Do Durkheima je veljajo, da totemu (predmet, stvar ali bitje) kot ustanovitelju oziroma zaščitniku kulta pripada nadnaravna moč, ki vzbuja strahospoštovanje. Stvar oziroma bitje je kot

---

<sup>9</sup> Pojem *das Unheimliche* je težko prevedljiv, zato ga ne prevajamo dobesedno, temveč opisno. Prevajamo ga torej kot groza oziroma kot grozno ali pa ga sploh ne prevajamo.

totem tabu in zato sveta stvar. Durkheim pa je to razmerje zaobrnil: totem mu predstavlja simbol nečesa drugega. Totemizem mu pomeni verovanje v neko brezimno in neosebno silo, t.j. silo, ki jo označujejo besede tipa *mana*, »materialno silo, ki na mehaničen način poraja fizične učinke« (Hribar, 1991a: 750) in ki je prisotna v figurativnih predstavitvah totema, v dejanskih stvareh oziroma bitjih in v članih klana. Vsebovana je v vseh treh, a je nobeden od njih ne poseduje v celoti (ibid: 748-749). Tako je pri totemizmu tudi človek sam del svetega oziroma ima sveto v sebi (Godina, 1998: 126). Totemsko počelo pa ni samo materialna, ampak tudi moralna sila. Nanj se člani klana obračajo tako zaradi strahu kot tudi zaradi spoštovanja. Sledijo nekemu imperativu in tako izpolnjujejo dolžnosti, kot so npr. sorodstvene vezi (Hribar, 1991a: 750).

Kot je za predstavnike sociološke šole značilno, tako tudi Cazeneuveu tabu pojmuje kot kategorični imperativ. Durkheimu očita njegovo enačenje svetega in nečistega. Tabu se Cazeneuveu kaže kot razodetje numinoznega in ima zanj dve kategoriji, t.j. kategorijo nečistoti in kategorijo svetosti. Tudi Durkheim je pravilno ugotovil, da sta si ta dva pojma sorodna in nasprotna, saj sveto spodbuja spoštovanje in fascinacijo, nečisto in kršenje tabuja pa grozo in gnus (Šterk, 1998: 70). Ali kot bi zapisal Otto, ki je skoval ta izraz – numinozno je *tremendum et fascinans*. Tako je izraz numinozno širši kakor mana ali sveto, ker zajema oboje (Cazeneuve, 1986: 31). Tako sveto kot nečisto je potrebno omejiti oziroma ga ločiti od posvetnega, ker stik posameznika s svetim in nečistim pomeni nevarnost ne samo zanj in numinozno, temveč za celotno skupnost, ki ji pripada (ibid: 178; Šterk, 1998: 70). V svojem delu *Sociologie du rite (Sociologija obreda; 1971)* izpostavi univerzalnost tabuja in ga definira kot »prepoved, ki se razumsko ne utemeljuje, ki pa deluje v določeni družbeni skupini« (Cazeneuve, 1986: 41). Tabu ni motiviran (ibid: 42), kršitev tabuja pa »simbolizira zlom pravila« (ibid: 53). Namen ni pomemben, pomemben je učinek dejanja, zato je tabu lahko le vedenjski imperativ, ne pa moralni – s čimer nasprotuje Freudovi izenačitvi tabuja z nadjazovsko instanco (Šterk, 1998: 70).

Cazeneuve pa je analiziral tudi sveti čas in prostor. Posvetno in religiozno življenje se ne prekrivata – religiozni prazniki se dogajajo v določenih obdobjih. Sveto je neko idealno okolje, ki varuje sveto pred nečistim oziroma nečistim spreminjanjem. Mitski svet naj tako ne bi bil podvržen nestanovitnemu človeškemu času. Religiozni prazniki pa so čas, ko se »posvetni čas udeležuje svetega časa« (Cazeneuve, 1986: 196). Tako se Veliki čas in običajni čas povežeta. »Sveti čas je

nekakšna sinteza med časom in nečasom, med človeškim bivanjem in nepogojenim« (ibid: 197), je sinteza med potrebami po ločitvi in potrebami po udeležbi, ki je značilna tudi za sveti prostor (ibid: 197). Za Van der Leeuwa (v ibid: 198) pa je sveti prostor »kraj, ki postane mesto, ko se na njem reproducira učinek moči ali pa ga obnovi človek«. Sveti kraj se vsaki prvotni skupini kaže kot središče sveta, ker vsaka skupina želi omejiti svoje pojmovanje človeškega sveta na samo sebe (ibid: 198). S svetimi kraji se je ukvarjal tudi M. Eliade, katerega delo bomo razčlenjevali kasneje, v poglavju o fenomenološki šoli.

Sociološka šola torej ne izhaja iz svetega kot svetega, ampak iz svetega kot sakralnega – iz *svetosti* nečesa, ki je sankcionirano z zakonom (Hribar, 1990: 9-10). Sveto kot sveto je proizvod družbe in je bilo prisotno že pri samem izvoru kot mana (Hribar, 1991a: 748).

Rudolf Otto (1869-1937) pa je utemeljitelj zadnje, t.j. *fenomenološke* šole, ki skuša sveto speljati iz svetega samega. Torej ne iz posameznika oziroma človekove duše, niti ne iz družbe oziroma moči kolektiva (Hribar, 1990: 10). Fenomenologi izhajajo iz doživetja svetega kot osrednje kategorije in osnove za definiranje religije. Religiozno občutje ima zanje objektivni značaj (Wach in Mensching v Kerševan, 1972: 164). Poudarjajo tričleno strukturo religioznega fenomena: sveto (kot objektivno dano), doživetje svetega in objektivni izrazi ter manifestacije (ibid: 164).

Ottovo delo *Das Heilige*, ki je izšlo leta 1917 v Münchnu, pa je pomenilo začetek fenomenološke obravnave religiozne zavesti. Po Ottu racionalizacija religije ne izčrpa njenega bistvenega iracionalnega momenta, t.j. presežnosti svetega (Komel, 1993: 10). Colpe (v Hribar, 1987: 1980) poudarja, da je Ottov pomen dvojen. Z Ottom je postalo sveto povsem sestavljena, sintetična kategorija. V želji, da bi bolje zajel specifično svetega, je vpeljal nov pojem – pojem numinoznega. Numinozno je brez moralne in racionalne prvine. V knjigi Otto (1993) predstavi momente numinoznega od *občutja kreaturnosti*, prek *mysteria tremenduma*, ki je sestavljen iz še štirih momentov: grozljivega, nadmočnega, energičnega ter momenta misterija, in *numinoznih himen*, do fascinansa, *groznega* in poslednjega momenta *sanctuma kot numinozne vrednote – augustum*. Naštete momente bomo v poglavju Sveto kot numinozno tudi bolj podrobno razčlenili. Občutje svetega se po Ottu izraža v človekovem občutenju lastne ničevosti oziroma v občutju kreaturnosti. Sveto kot sveto se človeku razodeva – človek ga dojema, doživlja. Zmožnost za pristno

spoznavanje svetega v pojavu oziroma spraševanju po pomenu pojava, ki ga ima 'znamenje' svetega, Otto poimenuje *divinacija* in o čemer govori zadnji del knjige *Sveto*.

Ottu sta sledila Gerardus van der Leeuw (1890-1950) in Mircea Eliade (1907-1986), ki ga bomo tudi podrobneje obravnavali. Tako kot Otto tudi Eliade pravi, da religije ne smemo zreducirati na družbena in filozofska dejstva. Razumljena mora biti z lastnimi izrazi, ki izhajajo iz človekovega doživetja svetega (Hamilton, 1995: 3). Eliade je razmišljal o hierofaniji oziroma o pojavnih podobah sakralnega. Ukvarjal se je z zgodovino religij, torej s primerjalno religiologijo, fenomenologijo in morfologijo religij. Njegova najpomembnejša dela so *Traité d'histoire des religion* (1949), *Das Heilige und das Profane (Sveto in profano)* (1957), kateremu se bomo v nadaljevanju tudi posvetili v poglavju Sveto in prostor ter njegovo magistralno delo *Histoire des croyances et des idées religieuses, vol. I-III (Zgodovina verstev in religiozних verovanj)* (1976, 1978, 1983). Eliade pa ni pisal samo znanstvenih del, temveč tudi literane tekste (Debeljak, 1987: 167). Prepričan je bil, da smo vsi proizvod modernega sveta in kot taki obsojeni na sprejemanje razodetij s pomočjo kulture, zato lahko le prek nje, t.j. kulture, njenih oblik in struktur, pridemo do svojega izvora. Zato knjigi pripisuje zelo velik pomen po kulturni, religiozni in duhovni plati, saj v moderni dobi ustega izročila ni več. Učimo se lahko le iz knjig in tako »budimo v življenje duha« (Rocquet, 1986a: 891). Pri svojem delu je uporabljal hermenevitično metodo, t.j. iskanje in dojetanje pomenov. S pomočjo mitov in religij oziroma z njihovim smislom človek določa smisel svoje biti v svetu (ibid: 894). Eliade je izhajal iz Martina Heideggerja<sup>10</sup> (1889-1976), iz mišljenja biti. Eliade je sveto razlagal kot absolutno realnost, ki se pojavlja v svetu na ta način, da ga presega. Sveto je zanj povsem drugo v absolutnem smislu, torej sveto ni nič bivajočega. S tem se je Eliade obrnil stran od biti kot biti in se vrnil v teološko območje (Hribar, 1990: 10-11). Tudi Emmanuel Levinas (1906-1995), ki je sveto še povezoval z bitjo, je želel iz ontološkega območja v območje etike, iz svetega k svetosti (ibid: 11, več glej tudi Levinas, 1998). V filozofijo je vnesel nepremostljivo razliko med svetim kot sakralnim (fr. *sacre*) in svetostjo kot svetništvom (fr. *saint*) in s tem pokazal, da ta

---

<sup>10</sup> Heideggerjeve misli o svetem ne moremo umestiti v fenomenologijo ožjega pomena. Sveto je po Heideggerju bitno-zgodovinska beseda. Sveto je zanj jasnina biti, ker če bi govoril o sveti biti, bi bilo sveto le pridevnik, hkrati pa bi bit nastopala kot bivajoče. Tako pa je sveto povsem drugo od (vsakega) bivajočega. Ne pa povsem drugo od sveta, ker svet kot tak je hierofanija svetega (glej v Hribar, 1990: 11).

radikalna razlika med svetim in svetostjo v religiozni odnos vnaša popolno ločenost med človekom in Bogom (več glej Kovač, 1990: 3-6).

V naslednjih podpoglavjih bomo ločili sveto od božjega, kar nam razkriva Ottov teoretični koncept numinoznega, Freudov koncept *das Unheimliche* ter Eliadejev koncept svetega prostora in časa. Našteti koncepti nam bomo razkrili tudi možne odgovore na naše zastavljeno raziskovalno vprašanje, torej kaj je tisto neizrekljivo v gorah.

### **3.1 Sveto in božje – sveto ni zgolj lastnost božjega**

Religije niso odmrle, zato ker je v njih »nekaj, kar je bolj živo od takšnega ali drugačnega teizma« (Hribar, 1991a: 745). To *nekaj* je njihovo eksistencialno bistvo. Je sveto kot *sveto*, ki se razlikuje od *božjega*. Z razločevanjem svetega in božjega so ukvarjali predvsem predstavniki fenomenološke šole. Bili so večinoma verni<sup>11</sup> in so iskali bistvo Boga, ki bi bilo očiščeno kakršnega koli dogmatičnega konfesionalizma (ibid: 745).

Prvi je razliko med božjim in svetim kot takim, ki ni vezano na idejo boga, opisal luterantski pastor, kasneje tudi škof in primerjalni religiolog, Šved Nathan Söderblom (1866-1931). Zanj je bistvo vseh religij sveto kot *svetost*, ki biva na različne načine. Navedel je dva temeljna načina – bivanje na način kakega boga, npr. Jahve, Bog, ali pa na način bitja, ki je sveto, a ni bog, npr. Buda (ibid: 745).

Sveto je pomenilo nekaj veličastnega, to je velikega in močnega, ki si je s svojo neizmerno močjo pridobivalo strahospoštovanje. Iz tega je izhajalo razumevanje svetega kot nečesa nedotakljivega. Leta 1939 je Bahr objavil delo z naslovom *Sveto in groza*, ki je prineslo novo razumevanje svetega. Izhajal je iz Heideggerjevega razumevanja biti. Sveto se mu še vedno kaže kot nedotakljivo, spremenil pa se je pomen nedotakljivosti. Za Bahra vsako sveto ni več sveto zaradi moči, ampak zaradi nemoči. Zaradi svoje ranljivosti, končnosti oziroma smrtnosti. Novo razumevanje nedotakljivosti pomeni »človekovo samozadržanje pred nasilnim posegom v svet, pred tistim nasilnim dotikom bivajočega v njegovi biti, ki bi to bivajoče ranilo, ga ogrozilo v njegovi biti.« (Hribar, 1987: 1981). Sveto sedaj pomeni pustiti biti (ibid: 1981).

---

<sup>11</sup> Prvi religiologi in antropologi so bili ateisti in nasprotniki konfesionalnega dogmatizma, predstavniki sociološke šole pa so bili Judje in so že od začetka gledali kritično na prevladujočo konfesionalnost v širšem družbenem okolju (Hribar, 1991a: 745).



Tudi Hribar je poskušal ločiti sveto in božje. Zanj sveto kot sveto ni nič bivajočega. Nobeno bivajoče ni sveto, niti najvišje. Je pa vsako bivajoče sveto v svoji biti, tudi najnižje. S tem je tradicionalna hierarhija bivajočega razpadla, z njo pa tudi hierarhija posvečenosti oziroma svetosti. Hribar govori o dehierarhizaciji, to je razpadu razvrščenosti po stopnjah svetega. Vpeljal je razliko med svetim in sakralnim kot institucionaliziranim svetim. Institucionalizacija svetega je posledica omejitve svetega in začrtanja meje med svetim in profanim. Pri razlikovanju med svetim in sakralnim oziroma svetim, ki je podrejeno religijam, se – kot pravi Bahr (v Hribar, 1987: 1982) – zgodi profanizacija. Prav religiozna sakralizacija mu predstavlja največjo ranitev in izgon svetega (ibid: 1981-1982).

Eliade je z analizo empiričnih primerov pokazal, da je božje le eden od modusov svetega. Sveto kot sveto ima absolutni status in samostalniško pozicijo. Tako bogovi niso nosilci svetega, so le pritikline. Tudi za Hribarja sveto ni istovetno z božjim, ampak z bitnim. Sveto je prostor neskritosti (gr. *altheia*) – je prostor, ki ni ločen od vsakdanjega življenja. Sveto pa je tisto, kar tudi po ne-skritosti stvari ostaja skrivnost. Sveto kot sveto lahko definiramo le v kategorijah svetega samega. Sveto se Eliadeju kaže kot prostor, na način prostora biti. Sveto obravnava celovito, kot transcenco znotraj imanence. Debeljak (1995: 76) pa zapiše, da se »sveto lahko legitimira šele na ravni svetega kot prostora skrivnosti in skritosti«. Prostor skrivnosti in skritosti je prostor svetega, ne božjega. Pri dojetanju narave kot svetega prostora gre za obnavljanje harmonije med človekom in svetom, oziroma gre za razumevanje človeka kot sveta (Debeljak, 1995: 72-77).

Sveto pa je tudi pot, po kateri lahko človek izrazi svoje takšno ali drugačno versko občutje. Predstavlja tudi bistveno značilnost vsakega verskega pojava, saj se preko občutja svetega razodeva, kar je božansko. Kovač pa v knjigi *Modrost o ljubezni* zapiše, da je sveto »tudi vsebina verskega doživetja, saj ga napolnjuje občutje numinoznega, božanskega« (Kovač, 2000: 84-85). Tako na primer krščansko sveto vsebuje tudi racionalne in nravsvene elemente. Sveto v današnjem pomenu besede (ni več numinozno na sploh, ampak) je sveto kot celota in to je Bog. Sveto, ki je istovetno z Bogom, je božje sveto in v sebi nosi tako racionalne kot iracionalne momente. Otto je želel v podobo Boga vključiti tudi iracionalne momente, zato tudi njegov sestop k numinoznemu. Kajti iracionalne poteze so temelj svetega kot božjega, toda najvišjo stopnjo svetega pa v krščanstvu predstavljajo prav racionalni momenti (Hribar, 1991b: 1083).

### 3.2 Sveto kot numinozno – racionalistična redukcija svetega

Izid knjige *Sveto (Das Heilige)* leta 1917, protestantskega teologa Rudolfa Otta, je pomenil začetek nekega novega razumevanja svetega, to je svetega kot numinoznega. Sveto je za Otta (1993: 154) sestavljena kategorija iz njenih iracionalnih in racionalnih delov. Poudaril je, da je sveto čista *a priori* kategorija, ker se racionalnih idej, kot so absolutnost, popolnost, bistvenost in nujnost ter ideje dobrega kot objektivne vrednote, ne da razviti iz čutnih zaznav. Izhajajo namreč iz »najglobljega spoznavnega temelja same duše« (ibid: 155). Kategorijo svetega je nemogoče povsem dojeti, vendar pa ni povsem nedostopna, saj se »podarja v občutju«. Pristno podoživljanje takega občutja lahko izrazimo le z ustreznimi ideogrami<sup>12</sup> (Komel, 1993: 10).

Boštvo je za vsako teistično religijo določeno in označeno s predikati, kot so duh, um, volja, vsemogočnost, bitnostna enost, zavest. . . To so jasni in razločni pojmi, ki jih lahko mislimo, razčlenjujemo, definiramo in ki so lastni tudi človeku. Vendar so, kadar se nanašajo na Boga, absolutni oziroma popolni. Govorimo o racionalni religiji<sup>13</sup>. Ti racionalni pojmi tudi ne izčrpajo bistvo boštva, saj zajemajo le eno njegovo plat. Druga je iracionalna, ki je temeljna – je kot podlaga za kakršno koli podobo Boga<sup>14</sup> (Hribar, 1991b: 1081; Otto, 1993: 9-10).

Vsako religiozno doživljanje izhaja iz občutja svetega. Ta »specifični moment religije se odteguje racionalnemu (pojmovnemu) dojetanju. Je z racionalnega vidika torej *arretion, ineffabile*<sup>15</sup>« (Hribar, 1991b: 1082; Otto, 1993: 13). Vendar pa Otto poudarja, da moramo biti pozorni na izvorni pomen svetega in ga osvoboditi prenesenega etiziranja<sup>16</sup> (Hribar, 1991b: 1082; Otto, 1993: 13). Tudi mi bomo sveto razumeli v neprenesem, torej izvornem pomenu. Sveto kot sam presežek, ki ni nujno, da sploh vključuje moralichen moment. Otto zaradi potrebe po začrtanju ločnice med svetim kot takim in svetim kot dobrim izoblikuje izraz *numinozno*. Numinozno je

---

<sup>12</sup> Gr. *idio-* izhaja iz *idios*, kar pomeni lasten. Uporablja se v zloženkah, kot npr. zveza: s samim seboj (Tavzes, 2002: 480).

<sup>13</sup> Racionalna religija je religija, ki ne temelji na čustvih, temveč na razumu (Hribar, 1991:1081). Tako nasproti »veri« kot prepričanju z jasnimi pojmi stoji »občutenje« (Otto, 1992: 9). Racionalizacija religije nikoli ne izčrpa njenega osrednjega in bistvenega racionalnega momenta, t.j. presežka svetega (Komel, 1993: 10).

<sup>14</sup> Otto v knjigi *Sveto* govori o krščanskem Bogu in Dobrem. Poglavje se nanaša zgolj na njegovo teoretsko delo, zato bomo tudi mi na tem mestu povzeli njegov zapis in Boga pisali z veliko začetnico.

<sup>15</sup> *Arretion* pomeni neizgovorljivo, *ineffabile* neizrečeno, nedopovedno.

<sup>16</sup> Numinozno nase pritegne ideje družbenih in individualnih idealov zavezujočega, pravičnega in dobrega. Te postanejo volja numena, numen pa njihov varuh, urejevalec in utemeljitelj ter njihov temelj. Sveto postane dobro in dobro sveto. Pride do združitve obeh elementov v kompleksni smisel svetega, v katerem sta sveto in dobro hkratna (ibid: 152-153).

torej sveto minus njegov nravni moment oz. racionalni moment nasploh. Numinozno je torej iracionalen in hkrati najbolj bistven element svetega, bistvo vseh religij. Ugleda ga lahko vsak le na podlagi lastnih doživetij in čustev. Občutje numinoznega lahko le prebudimo, ne moremo se ga naučiti, zato ker prihaja »iz duha« (Otto, 1993: 14-15). Otto najčistejše numinozno zazna v judovski religiji in to v besedi *kadoš*<sup>17</sup>. Tu pa se Otto ne more odločiti, ali mu ta beseda označuje le numinozno, t.j. presežek svetega, ali pa sveto v celoti, t.j. v razširjenem pomenu. Skratka, numinozno predstavlja iracionalen in tudi najbolj bistven element. »Redukcija svetega, ki ga zastopa beseda kadoš, na dobro (nravno, moralično, etično), torej pomeni racionalistično redukcijo in s tem reinterpretacijo oziroma napačno interpretacijo« (Hribar, 1991b: 1083). Otto torej loči med svetim kot takim, ki je numinozno, in svetim v celoti kot nečim sestavljenim (Hribar, 1991b: 1082-1083; Otto, 1993: 14). Človeku se skrivnost numena izroči v trenutkih religiozne vznesenosti, ko ga navda občutje kreaturnosti, lastne ničnosti v primerjavi z božjo nadmočjo (Komel, 1993: 10).

### 3.2.1 Ottova klasifikacija numinoznega

Prav tako kot sveto, tudi numinozno čustvo ni enovito. Sestavljeno je iz iracionalnih momentov (Hribar, 1991b: 1084). Prvi moment je *občutje kreaturnosti*, ki je »občutje ustvarjenega bitja, ki se pogreza in izginja v lastnem ničju, v nasprotju do tistega, ki je nad vsem ustvarjenim« (Otto, 1993: 18). Vendar ne gre za občutenje samega sebe. Avtor še pravi, da je občutje kreaturnosti »spremljevalni moment in učinek« drugega občutja, t.j. strahu, ki izhaja iz objekta zunaj mene, torej iz numinoznega objekta. Občutje kreaturnosti je tako le posledica, senca nekega primarnega občutka. Otto si pri razlagi tega primarnega občutka pomaga z analizo podobnih in nasprotnih občutij (ibid: 18-21).

Numinozni objekt Otto (ibid: 37) poimenuje *mysterium tremendum*, grozljivo skrivnost. Mysterium (pojmovno) pomeni skrito, nerazodeto, nedojeto, nerazumljivo itn. Doživljamo ga v čustvih in občutjih. Razlikujemo zgolj strah (tremor), ki je znan prav vsakemu, in strah, ki je več od strahu ter ga ne moremo primerjati, zato ga ovrednotimo s kategorijo numinoznega<sup>18</sup> (ibid: 22-24). Religije izhajajo iz občutenja

<sup>17</sup> *Kadošu* v grščini ustreza *hagios*, v latinščini pa *sanctus* oziroma še bolj *sacer* (Hribar, 1991b: 1082).

<sup>18</sup> Za lažje razumevanje Otto navede primer božjega strahu (*emat Jahveh*) iz Stare zaveze in paničnega strahu (*deima panikon*) starih Grkov. V angleščini ustreza izraz *awe*. Nemščina pa ima mnogo izrazov

nečesa neznanskega. Sveto kot tako pa je surovo in ga je primitivno religiozno občutje najprej zaznalo kot strah pred demoni, ki se je kasneje razvil v strah pred bogovi (ibid: 24). Občutje numinoznega pa se na višjih stopnjah razlikuje od strahu pred demoni. Vendar tako demoni kot bogovi v sebi nosijo nekaj neznasko strašljivega, kar jih naredi vzvišene, v nas pa vzbudi občutek ničevosti lastnega minevanja (ibid: 27-28). Kljub razvoju razlag religioznega občutenja (od demonov k bogovom), pa se v nas še vedno prebujata občutek tistega prvotnega numinoznega občutka, t.j. groze<sup>19</sup>. Govorimo o *momentu tremenduma oz. grozljivega*. Groza ni navaden strah, je že slutnja nečesa skrivnostnega, ki pa je ni dano začutiti vsakomur, ker je za to potrebna posebna pripravljenost duše. Otto razlikuje med grozo in naravnim strahom in pravi, da je bistvo groze neodvisno od stopnje intenzivnosti. Zaznamo jo tudi fizično, npr. s kurjo poltjo, tesnobo ali le z vznemirjenostjo, kar kaže na nekaj nadnaravnega (ibid: 25-26). Poleg momenta tremenduma (grozljivega) Otto mysteriu tremendumu doda še *moment majestatis (nadmočnega)*, moment energičnega ter moment misterija. Majestas je element sile, moči in popolnega preseganja. Je popolna nadmoč in je senca občutja kreativnosti, ki se odraža kot občutenje lastnega minevanja in ničevosti. Zaznamo ga npr. v stavku »prah sem in pepel«, s čimer izražamo religiozno ponižnost (ibid: 31-32). Energijo numinoznega pa začutimo v ideogramih življenjskosti, strasti, volje, gibanja, vzbujenosti, dejavnosti itn. Ta energija ali *moment energičnega*, seveda kadar je doživljena, aktivira duševnost človeka in jo napolni z dinamiko, ki se projicira kot askeza, boj ali pa herojsko delovanje. Gre za popolnoma iracionalni moment (ibid: 35-36). Moment tremenduma in *moment misterija oz. povsem drugega* sta različna momenta in včasih lahko prevlada eden ali drugi, ali pa je nekdo od njiju tako močan, da drugega sploh ne zaznamo. Tako v primeru, če prevlada misterij, pridemo do miruma<sup>20</sup> ali čudenja. Čudenje pa je duševno stanje in pripada območju numinoznega. Mysterium v splošnem pomeni neko skrivnost, ki je nenavadna, nepojasnjena in nerazumljiva. Pri mirumu pa gre za nekaj »povsem drugega«, gre za tuje in začudujoče, ki ni v območju domačega in nas zato osuplja. Občutje »povsem

---

za grozo, strah, srh, tesnobo, ki pa jih v slovenščino ne moremo popolnoma prevesti /prevedemo opisno/. Otto uporablja izraza *heiligen*, ki pomeni posvečati oziroma strahospošтовati, *Grauen*, ki izraža surovejšo predstopnjo tega občutja, za višjo stopnjo pa se je uveljavil izraz *Erschauern* /preveri izraz v viru in slovarju, ker je *erschauern* zgroziti se, zdrzniti se/ (ibid: 23-24).

<sup>19</sup> Nemška beseda *Unheimlich* zajema tako grozo, strah in spoštovanje pred neznanim ter predstavlo o nečem ogromnem oziroma neomajno velikem (ibid: 24).

<sup>20</sup> Analogen izraz za mirum je stupor, ki pomeni v gr. otrplo začudenje, v smislu »vzelo mu je sapo«, pa tudi popolno presenečenje (več glej ibid: 38).

drugega« se porodi prek predmetov, t.j. pojavov, stvari v naravi, živali in ljudi, ki se nam zdijo skrivnostni in zato delujejo presenetljivo. Ločiti pa moramo med začudenjem nad nečim naravnim in začudenjem nad »nadnaravnim« objektom, saj lahko šele pri drugem govorimo o mysteriumu. Nek misteriozni predmet je nerazumljiv, ker je »povsem drug« in kot pravi Otto (ibid: 41) »se po svojem bistvu povsem razlikuje od mojega bistva in pred katerim ostajam zato v otrplem začudenju«<sup>21</sup>. Višje oblike numinoznega občutja pa postavijo numinozni predmet ne samo nasproti nam domačega in poznanega, torej do narave, s čimer ga naredijo nadnaravnega, ampak tudi v nasprotje do sveta, kar numinozni predmet naredi za nadsvetnega. Nadnaravno in nadsvetno postaneta »povsem druga« resničnost, ki je ne moremo pojmovno izraziti in jo lahko le začutimo (ibid: 37-43). Tako se je pri momentu misterioznega iz »povsem drugega« pokazalo nadnaravno in nadsvetno (ibid: 58).

Tretji moment numinoznega so *numinozne himne*, v katerih ne gre le za racionalno povečevanje boštva, ampak se v njih različno (odvisno od spretnosti piscev) čuti numinozno (ibid: 46).

Numinozno pa ima dvojen značaj, dve kvalitativni vsebini, ki tvorita »kontrastno harmonijo« (ibid: 50; Velikonja, 1993: 212). Moment tremenduma z majestas predstavlja odbijajočo vsebino, *moment fascinantnega* pa je tisto privlačno in očarljivo. Otto piše o dionizičnem delovanju numena, o fascinansu numena. Misterium torej ni samo nekaj začudujočega, je hrati tudi privlačno. Res pa je na prvi stopnji religioznega občutja verjetno obstajal samo odbijajoči moment, torej le strah, npr. pred demoni. Človek si želi prilastiti numinozno. Hrepeni po njem, zaradi njega samega, ne samo zaradi pomoči, ki jo pričakuje. Prilastitev pa poteka prek ritualov in občestvenih postopkov. Oblike religioznega delovanja so npr. sprava, prošnja, zahvala, žrtvovanje, pa tudi nekateri nenavadni običaji, kjer v polje religije vstopa mistika. Magično poistovetenje samega sebe z numenom, npr. prek obrazcev, posvetitev, blagoslavljanj, zaklinjanj ipd., je magijsko-kultno delovanje. Šamanistični

---

<sup>21</sup> Otto za boljše razumevanje poda tudi razlago na primeru strahu pred duhovi. Občutje strahu je občutje srhljivosti, ki daje npr. zgodbam o duhovih nek čar, saj se po branju napetost bralca sprostijo in nastopi občutje ugodja. Duh ni tisto, kar ustvarja ugodje, gre za to, da nas ne vznemirja več. Zgodbe o strahovih so vznemirjive, ker so dejansko mirum – gre za stvar, ki je »nestvar«, ki »je ni«, je nekaj »povsem drugega« in nas zato navdaja z domišljijo in radovednostjo (ibid: 41-42).

postopki pa so vživljanje, posedovanje in samoizpolnitve v ekstazi<sup>22</sup> in eksaltaciji<sup>23</sup>. Sprva je bil cilj teh prilastitev le prisvojitve čudežne moči numena za naravne namene. Vendar pa sta s časom samoposedovanje in vznemirjenost ob numenu postala samonamen. Tako se je začelo versko življenje, pri katerem je tudi skozi razvoj prišlo do očiščenj in dozorenja doživetja, za katerega je značilna nezaslišna osrečujočnost. Pa vendar zopet govorimo o »unspeakable doživetju« (Velikonja, 1993: 212), o katerem lahko jezik le blebeče. Odrešitveni nauk daje spokojnost, ki je nad vsakim razumom. Fascinans se pojavi že v trenutkih svečanosti, tako pri pobožnosti zatopljenega vernika, ko njegova duša hrepeni k svetemu, kot tudi pri skupinskem bogoslužju, in napolni dušo. Fascinans se stopnjuje do skrajnosti v zanos, ki je prisoten v vsakem religioznem razodetju kot doživetja milosti, spreobrnitve in ponovnega rojstva v krščanstvu<sup>24</sup>, tudi v omejeni in obvladani obliki kot so romanja. (Otto, 1993: 50-59).

Naslednji, peti element je neznanskost numinoznega, gr. *deinos*, ki ga v slovenščino prevajamo z *grozno*. Otto je uporabil izraz *das Ungeheure*. Nemški jezik pozna cel kup izrazov za grozo. Tako npr. Heidegger in Freud gr. *deinos* prevajata z *das Unheimliche*. *Das Unheimliche* in *das Ungeheure* sta torej sinonima in pomenita grozno, strašno, neznansko (ibid: 63-64).

Duša se torej na doživljanje numinoznega odzove z občutjem kreaturnosti, pri katerem gre za razvrednotenje čutečega človeka glede na njegovo tu-bit in samorazvrednotenje njegove tu-bit kot nečesa ustvarjenega nasproti tistemu, ki je nad vsem ustvarjenim. Samorazvrednotenje je tako posledica popolne vdanosti numenu in ima za posledico čustvene izbruhe in spontanost, ker izhaja iz duše. Tu ne gre za neka moralna razvrednotenja, ki bi bila posledica premisleka, ampak gre za specifično vrednoto, ki je lastna samo numenu. Je objektivna in neskončna, izvira iz iracionalnosti in je začetek vseh objektivnih vrednot. To je tudi zadnji element numinoznega – *sanctum kot numinozna vrednota*. Otto je želel poudariti bistveni element numinoznega, t.j. njegov absolutni vrednostni značaj, hrati pa tudi pokazati na iracionalen vrednostni presežek sanktuma kot absolutne vrednote, ki ga

---

<sup>22</sup> »Zamaknjenost, trans, duševno stanje, v katerem človek, navadno s pomočjo obrednih ali pa meditativnih tehnik izstopi iz običajnega, čutno zaznavnega sveta in komunicira z duhovnim, božanskim« (Tavzes, 2002: 267).

<sup>23</sup> »Zanesenost, navdušenost, razvnetost« (Tavzes, 2002: 258).

<sup>24</sup> Tako kot krščanstvo pozna doživetje milosti in spreobrnitve, tudi v drugih religijah najdemo podobne pojme, v katerih zaznamo iracionalnost ter blaženost. Npr. odprtje božjega očesa – njana (več glej ibid: 60).

razlikuje od absolutno dobrega, zato je uporabil nov termin – *augustum*. Sanctum (sveto) se torej razlikuje od absolutno dobrega v iracionalnem vrednostnem presežku, t.j. v *augustumu*. Ta pripada le numinoznim objektom, npr. vladarjem božanskega porekla. Je torej v sebi objektivna vrednota, ki izvablja spoštovanje. Fascinans pa je za mene subjektivno, torej osrečujoča vrednota. Religije so, prav zaradi *augustuma* kot najsvetejše vrednote, dolžnost in zaveza vesti, da se uklanja le-tej (ibid: 81).

Tisti, ki so se kasneje naslanjali na Otta, so poudarjali predvsem dva momenta, *tremens*, t.j. grozo, strah, in *fascinans*, t.j. navdušenje, privlačnost. Zanimarjali<sup>25</sup> pa so prav moment *sanctuma*, ki ga Kovač prevaja s svetostjo, a ne v pomenu sakralnosti, ampak v pomenu svetništva<sup>26</sup> (Kovač, 1990: 1-2).

Kot vidimo, Otto ni izhajal iz svetega kot svetega, saj je enačil sveto in božje ter imel sveto za čisto apriorno kategorijo. Prav zaradi tega je moral poiskati povsem drug izraz – izraz, ki bo označeval sveto kot tako – in to je numinozno. Otto govori o divinaciji numinoznega, t.j. ko numinozno postopoma dobiva poteze Boga. Če pa bi že na začetku izhajal iz svetega kot takega, bi po Hribarjevem mnenju lahko govorili o teizaciji svetega (Hribar, 1991b: 1083-1084).

Ottovo delo je zaznamovano z iskanjem korenin religije, torej tudi z iskanjem izvora Boga oziroma božjega. Iskal je zastrto plat božjega, ki smo jo z etizacijo in racionalizacijo Boga izrinili in tako izenačili Boga z Dobrim. Sveto kot tako, torej numonizno, je bilo prisotno že na samem začetku zgodovine religij. Skozi zgodovino pa so se ob iracionalne momente nalagali tudi racionalni. Otto razvoj numinoznega razume kot samorazodevanje Boga. Hribar pravi, da je Otto vpeljal nov izraz za sveto in ne pojem, prav tako pa ni izpeljal nobenega vsebinskega napredka v primerjavi z že prej omenjenim Söderblomom in njegovo razločitvijo svetega in božjega, saj je Ottovo numinozno le Söderblomovo sveto (ibid: 1086). Za Cazeneuvea pa je numinozno širše kot mana ali sveto, ker zajema oboje. V svoji knjigi *Sociologija obreda* ugotavlja, da Otto ne omejuje rabe te besede na območje svetega, kot so

---

<sup>25</sup> Vendar bomo tudi mi zanemarili zadnji moment. Gore nas tako hrati privlačijo in v grozi tudi odbijajo, razkrivajo se nam kot nekaj popolnoma drugega in prav zato so tako skrivnostne. Pogosto nas zaradi svoje veličine in dogajanja na njej prevzame občutek nemoči in lastne ustvarjenosti, preplavijo nas neizmerna energija in občutja, ki jih želimo opisati in deliti z drugimi.

<sup>26</sup> Kovač pravi, da za Otta svetost ni nekaj, kar bi bilo popolnoma drugačno od svetega. Zanj je svetost le »popolno in absolutno božansko«. Vnašanje etičnega v občutje svetega pa je le dopolnitev, saj po Kovačevem mnenju sveto šele z etiko doseže svojo polnost. Sveto kot sakralno pa tako ni odpravljeno, le preskoči v »zrelo religiozno doživetje« (ibid: 1-2).

včasih mislili. Po Ottu ustreza izraz numinozen določenemu »izvirnemu in svojskemu občutju«; koncept svetega pa je le njegov končni rezultat (Cazeneuve, 1986: 31).

### **3.3 Sveto kot mana v antropološki teoriji**

Koncept mane v antropologiji je ekvivalenten konceptu svetega v filozofiji in religiozologiji. Mana označuje vse, kar se nahaja izven pomena – kar uide razlagi na podlagi spoznanja. Tako mana označuje nesimboliziran oziroma nebesedljiv ostanek tistega, kar na objektu ni zvedljivega na njegovo uporabno vrednost (več glej Šterk, 1995).

Že leta 1891 je lingvist in misijonar Codrington sistematično napisal prvo definicijo za melanezijsko mano, ki pravi: »Mana je vsepacifiški univerzalni izraz za nadnaravno moč ali vpliv. Označuje vse učinke, ki so nad močjo ljudi in izven običajnih naravnih procesov; prisotna je v atmosferi življenja, pripeta na ljudi in stvari ter se kaže v rezultatih, ki so lahko posledica le njenega delovanja« (Codrington v Šterk, 1998: 38). Nadnaravna moč mane se lahko kaže kot fizična sila ali kot kaka druga moč, ki se prenaša na živ ali neživ element, vendar ni lastna nikomur in ničemur. Mana so lahko predmeti in duhovi, ki imajo mano v svoji naravi. Človek ima mano, vendar sam le-to ni. Beseda mana tako označuje tako glagol kot samostalnik. Karkoli se nepojasnenega zgodi, je to intervencija mane. Mana je prestižna posest, deluje tako v pozitivno kot negativno smer (Codrington v Šterk, 1998: 39). Mana je s tem postala univerzalen naziv za vse ostale koncepte nadnaravne moči, npr. orenda pri Irokezih, wakan pri Indijancih Siouks itd. in »predstavlja univerzalen okvir in osnovo vseh religijskih in magijskih sistemov v primitivnih družbah« (Šterk, 1998: 39).

Za antropologa Marett pa na primer mana predstavlja čudodelno okultno moč, ki je skupna tako magiji kot religiji. Zaznamo jo v religijskih občutjih in implicira prisotnost tabuja. Verovanje v mano je označil kot animizem oziroma predanimizem. V nasprotju s Taylorjem, ki je govoril o univerzalnosti animizma, je Marett postavil hipotezo o predanimistični fazi mišljenja, t.j. animizmu. Animizem verjame v personifikacijo duše v individualizirane duhove, animizem pa v personifikacijo duše v vse naravne in človeške objekte. Mano kot vseobsegajočo moč je skupaj s svojim negativnim aspektom, tabujem, predstavil kot najbolj generalizirano in tako osnovno za vsako religijsko verovanje (Šterk, 1998: 40). Mana je Codringtonu (ibid: 40) »vse tisto, kar je divjaku relevantno in povzroča vse zares



pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije«.

Pomemben delež pri preučevanju tega koncepta pa ima tudi Marcel Mauss (1872-1950), ki je prvi teoretsko obdelal vsebino besede mana in s tem odprl pot svojemu stricu Durkheimu (Hribar, 1991a: 746). Durkheim je mano identificiral s totemskim principom kot prvo obliko pojma moči. Ugotovil je, da položaj človeka, ki se mu pripisuje mana, izvira le iz pomena, ki mu ga podeljuje mnenje. Moč mane torej izvira iz družbe, je družba sama in posameznik je poseduje le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen. Totem je torej simbol družbe in ne samo simbol mane in boga. Moč mane tako izhaja iz totemskega principa, s tabujem kot vsebino in totemom kot obliko (Šterk, 1998: 41). V Maleziji sta pojem mane in tabuja povezana – nekatere stvari, ki imajo mano, predstavljajo tabu, tabu pa so samo stvari, ki imajo mano (Mauss, 1982: 209). Tako tabu kot sveto sta le vrsta tipa mane (Šterk, 1998: 42).

Mauss je bil prepričan, da je potrebno sorodne pojme svetega iskati že v temelju, t.j. v magiji kot predhodnici religije. Pri svojem teoretskem delu je razlikoval med intelektualistično psihologijo posameznika in neintelektualistično psihologijo človeka v družbi, t.j. psihologijo, ki prihaja naproti sociologiji in kamor se je tudi sam uvrščal (Hribar, 1991a: 746). V razpravi iz leta 1903 z naslovom *Esquisse d'une théorie générale de la magie (Očrt za občo teorijo magije)* je, opirajoč se na Codringtona, podal definicijo mane: »Mana ni le neka sila, neko bitje, to je tudi delovanje, lasnost ali stanje. Drugače rečeno, ta beseda je obenem samostalnik, pridevnik in glagol«<sup>27</sup> (Mauss v ibid, 1991a: 746). Tako beseda mana v sebi nosi vrsto predstav. Lahko pomeni čarovniško moč, samo magično stvar ali bitje, ali pa posedovanje moči čaranja itn. Ideja o mani je ena tistih nejasnih idej, za katero verjamemo, da smo se je osvobodili in nam je ravno zato težko razumljiva. Prek zgodovinskega razvoja se je prvotna magična moč, ki jo izražajo besede tipa mana, diferencirala na mistično in scientistično razsežnost. Po Maussovem prepričanju je to tudi razlog, zakaj tipe besede mana najdemo v vseh religijah. Beseda mana je res nejasna, presenetljivo pa je, da je njena uporaba popolnoma jasna in določena. Je hkrati abstraktna in obča, a vseeno polna nečesa konkretnega. Mana predstavlja

---

<sup>27</sup> Kot pridevnik nastopa, ko ima kaka stvar prav takšno lasnost kot mana. Ko se za kako bitje, duh, stvar ali obred pravi, da je v njem mana, tedaj nastopi mana kot samostalnik. Glagolska oblika pa izraža dejavnost mane kot mane (ibid: 746).

magijsko, religijsko in družbeno vrednost stvari in ljudi. Tako je družbeni položaj posameznika v neposredni zvezi z njegovo mano, tudi bogastvo je posledica mane. Mana je duhovna sila, kar pomeni, da ne deluje mehansko, t.j. prek dotika, ampak deluje tudi na daljavo. Mana je tudi moč vrača, ki učinkuje na duhove, ki imajo mano. Mana je tudi moč obreda, torej so mana tudi magijske formule, ki odganjajo demone (Mauss, 1982: 195-198). V svojem delu *Sociologie et anthropologie (Sociologija in antropologija)* (1973) Mauss (1982: 198; Hribar, 1991a: 746) zapiše, da je mana sila *par excellence* – nastopa v nešteti oblikah, a je ena sama. Je presežna sila in kot zapiše Hribar (1991a: 746): »presega siceršnje izkustvo«. Tako je ločena od vsakdanjega, običajnega življenja. S svojim ambivaletnim značajem, ki lahko pomaga in škoduje, vzbuja strahospoštovanje (Hribar, 1991a: 746). V knjigi *Sociologija in antropologija* je zapisal, da je mana hkrati lasnost, substanca in dejavnost. Kot lasnost je tisto, kar v sebi nosi stvar, ki je mana; stvar sama pa ni mana. Kot substanca oziroma stvar je bistvo, s katerim lahko manipulirajo le posamezniki z mano, ki pa je hkrati tudi neodvisno. Po naravi je mana prenosna in predstavljena kot nekaj materialnega – sliši in vidi se, kako npr. izstopa iz stvari itn. Mana je tudi različno specializirana: obstajata mana, ki bogati, in mana, ki ubija. Kot tretje pa je mana sila, predvsem sila nadnaravnih bitij, t.j. duš prednikov in duhov narave. Prav mana jih naredi nadnaravne (Mauss, 1982: 195-196). Mana je navzoča v vsakem totemu in je vzrok, da je totem nekaj tabuiziranega. Pojem mane je torej kot univerzalni pojem apriorna kategorija, ki po Maussu spada v območje kolektivne zavesti (Hribar, 1991a: 746-747, Mauss, 1982: 208).

Mauss je ugotovil, da je pojem mane ne samo splošnejši od pojma svetega oziroma sakralnega, ampak ga tudi obsega. Mana in sveto označujeta isti red stvari, le da mana predstavlja rod (*le genre*), sveto pa vrsto (*l'espèce*). Mauss se je tudi ustavil pred naslednjo dilemo – če je magija družbeni pojav, potem je to tudi pojem svetega (sakralnega) in kot tak produkt kolektivne zavesti. Tako magija kot religija sta družbena pojava. In ker je magija predhodnica religije, je pojem mana izvornejši od pojma svetega. Pojem svetega se veže na religijo, kjer so duhovne sile že poosebljene v bogovih, pojem mane pa pripada magiji, za katero so značilne neosebne duhovne sile (Mauss, 1982: 209; Hribar, 1991a: 747-748).

### 3.4 Sveto in das Unheimliche v psihoanalizi

Kategorija *das Unheimliche*, ki v psihoanalizi zavzema podobno mesto kot mana v antropologiji, se je rodila šele z moderno, skupaj s psihoanalizo, in je posledica znanstvene in politične racionalnosti. Sveto je bilo v predmodernih družbah postavljeno na neko privilegirano mesto, ki je imelo družbeno in religiozno sankcioniran status in ki je bilo izvzeto iz posvetne ekonomije. Razsvetljenstvo pa je ta sankcioniran status odpravilo in tako se je mesto svetega spustilo na mesto posvetnega. Družbenost ni bila več utemeljena na svetosti. Z moderno se je pretrgala vez med določenim mestom in določenim objektom. Šele s pretrganjem vezi oziroma izgubo mesta je po Dolarjevem mnenju nastala kategorija *das Unheimliche* (Dolar, 1994: 81).

Kot vidimo, tudi Freud ni mogel spregledati povezanosti svetega z religioznim, ko je zapisal: »vse religiozno je sveto, je prav jedro svetosti« (Freud, 2004: 136). Freud v *Totemu in tabuju* ugotavlja, da se besede tabu drži dvojni pomen: pomen svetega in pomen nečistega. Izpostavi dva zakona – da se je treba svetega čuvati in da je sveto treba čuvati (Hribar, 1987: 1984-1985). Svetega se torej drži prepovedni značaj. V svoji knjigi *Mož Mojzes* sveto še tesneje poveže z zakonom oz. prepovedjo in zapiše, da je »sveto nekaj, česar se ne smemo dotikati«, ter da je »sveta prepoved močno afektivno poudarjena, a je pravzaprav brez racionalne utemeljitve« (Freud, 2004: 138). Zapoved eksogamije kot negativni strah pred incestom izhaja iz volje očeta, ki se nadaljuje tudi po njegovi odstranitvi. Svetost zapovedi se posledično izraža v afektivnem poudarku in nezmožnosti racionalne utemeljitve. Sveto je tako le nadaljevanje volje praočeta. S tem je pojasnil tudi ambivalenco pojma sveto, ki temelji na odnosu do očeta. Beseda *sacer* hrati pomeni svet, blagoslovljen in zavržen, gnusen. Očetovo voljo je bilo treba spoštovati, hkrati pa je tudi nekaj, kar je navdajalo z grozo, ker je terjala odpoved gonom (ibid: 138). Tako na primer obrezovanje v judovski religiji<sup>28</sup> predstavlja simbolično nadomestilo kastracije (Hribar, 1987: 1985-1986).

Leta 1919 je izšel spis *Das Unheimliche*, v katerem je že bila vrsta določil iz *Mojzesa*, ki pa se niso nanašala na sveto, ampak na neznansko. Tudi nemška beseda

---

<sup>28</sup> Obred obrezovanja je bil prevzet iz egiptovske religije. Prvotno je bil to iniciacijski obred, ki je posamezniku podelil magično moč. V monoteistični religiji, kjer je vse podrejeno vsemogočnemu Bogu, pa se obred obrezovanja transformira v obred odvzema moči in podreditve. Iz ponosa pridemo do ponižanja, saj se obrezovanje v judovski religiji zgodi v dobi popolne otrokove odvisnosti od staršev. Opominja na kazni očeta, predvsem na kastracijo (ibid: 1987).

das Unheimliche nosi dvojen značaj kot latinska beseda sacer. V spisu Das Unheimliche pa strah pred kastracijo ni simboliziran z obredom obrezovanja, ampak z izgubo oči. Tu vidimo, da je Freud das Unheimliche obravnaval neodvisno od svetega, torej neodvisno od prepovedi dotika in od prepovedi incesta. Po ugotovitvah Schlesierjeve je Freud razlikoval med obliko zastrtosti svetega in zastrtosti neznankega. Ko se sveto odkriva, zasenči vse, kar obsveti. Sveto varuje in ogroža. Če človek v odnosu do svetega pravilno ravna, tesnoba in občutek ogroženosti mineta. Das Unheimliche pa ima zastrto naravo, torej se ne prikazuje, ampak vseeno povzroča tesnobo in vzmenirja (ibid: 1986).

Termin das Unheimliche je v slovenščino težko prevedljiv. Prevajamo ga sicer z grozljivo, po večini pa ga kar puščamo neprevedenega (Freud, 1994: 8; Šterk, 1998:110). Za Freuda je kategorija das Unheimliche »tista vrsta strašljivega, ki izvira iz od nekdanj znanega, že davnaj domačega« (Freud, 1994: 8). Torej ne gre za grozljivo nasploh ali za strah pred demoni itd.

Za razumevanje pojma das Unheimliche je potrebna razlaga nemške besede *heimlich* in njenega nasprotnega pomena *unheimlich*. Besedica *heimlich* pomeni domač, znan. Sklepali bi, da je posledično *unheimlich* nedomač, neznan. Vendar vse, kar je novo in nedomače, ni nujno tudi strašljivo. Unheimlich pa novo in nedomače postane šele takrat, ko se jima pridruži še nekaj drugega (ibid: 8). Beseda *heimlich* je večznačna, pomeni domače, prijazno in hkrati pomeni tudi nekaj skrivnega, prikritega (prim. Freud, 1994: 9-13) ter tako celo sovpadne s svojim nasprotjem, t.j. *unheimlich*. To pa se zgodi, ko beseda *heimlich* označuje skrivno, prikrito – takrat *heimlich* postane *unheimlich*. Torej je *unheimlich* na nek način *heimlich* (ibid: 13). Za Freuda je to pokazatelj nezavednega, saj negacija v nezavednem ne šteje (Dolar, 1994: 72). Freud v svojem spisu za razlago grozljivega občutka uporabi Hoffmanovo pripoved Peskar<sup>29</sup> (prim. Freud, 1994).

Po Shellingovem (v Freud, 1994: 13) pa je grozljivo tisto, kar je prišlo na dan, pa bi moralo ostati skrivno in prikrito. S tem Shelling pokaže na bistveno filozofsko razsežnost Freudovega dela, kajti »v unheimlich se razodene nekaj, česar se ne da razodeti« (Dolar, 1994: 76). Tudi za Freuda je »grozljivo nekaj, kar je duševnemu življenju že od nekdanj domače, kar pa se mu je odtujilo šele s procesom potlačitve«

---

<sup>29</sup> Grozljivost Peskarja je zvedel na tesnobo otroškega kastracijskega kompleksa. Tesnoba otrok pred izgubo ali poškodbo oči je manifestacija tesnobe pred kastracijo. Ta infantilni moment pa lahko uporabimo za razlago nastanka momenta grozljivega tudi v drugih primerih (ibid: 17-19).

(Freud, 1994: 26). Na to kaže tudi nikalna predpona 'un-' v besedi unheimliche, ki je znamenje potlačitve (ibid: 30), saj negacija v nezavednem ne šteje (Dolar, 1994: 72). Zato tudi grozljivo ni nič novega oziroma tujega, saj je naši duševnosti že od nekdaj domače, ki se je s potlačitvijo odtujilo (Freud, 1994: 26).

Freud je momente, ki spremljajo tesnobo v grozljivem, poskušal razložiti z animizmom, z vsemočjo misli, odnosom do smrti, nenamernim ponavljanjem in s kastracijskim kopleksom (ibid: 28). Z analizo primerov grozljivega je ugotovil, da gre vsak človek v svojem osebostnem razvoju prek faze animizma primitivnih ljudstev. Vse, kar se nam danes zdi grozljivo, izvira iz ostankov animistične duševne dejavnosti (ibid: 25-26). Na animistični ravni človek sam sebi pripisuje nadmoč (Freud, 2000: 114). Animizmu, totemizmu in tabuju pa se je posvetil v knjigi *Totem in tabu*. Tehnika animističnega načina razmišljanja oziroma načelo, na katerem temelji magija, pa se imenuje vsemoč misli oziroma intelektualni narcizem<sup>30</sup> (ibid: 111). Tudi »moment nenamernega ponavljanja je tisti, ki nekaj povsem nedolžnega spremeni v grozljivo in nam vsiljuje misel nečesa usodnega, neizogibnega, kjer bi sicer bili govorili le o naključju« (Freud, 1994: 23). Le kako ne bi bili vraževerni, ko naključja postanejo sporočila velikega Drugega in postanejo zakonitost (Dolar, 1994: 79). V duševnem nezavednem vlada prisila ponavljanja, ki izvira iz nagonskih vzgibov in je močnejša od načela ugodja<sup>31</sup>. Najbolj grozljivo se nam zdi vse tisto, kar je povezano s smrtjo in trupli, duhovi, strahovi ter vračanje mrtvih. Odnos do smrti skozi zgodovino človeštva ostaja skoraj nespremenjen. Smrt doleti vsakega od nas, je moment ponavljanja. Primitivni strah pred mrtvimi pa je še vedno zelo močan, ko se prebudi (Dolar, 1994: 27).

Tudi kategorija das Unheimliche je beseda tipa mana in je zato tudi primerljiva s konceptom svetega v fenomenološki analizi. Das Unheimliche v sebi nosi le moment tremenduma, delno tudi moment nadmočnega, t.j. majestas, popolnoma pa zapostavi moment fascinansa<sup>32</sup> (Šterk, 1998: 110). Tako za Freuda kot Otta je sveto nekaj neznanskega. Čeprav je bil Otto teist in Freud ateist, pa oba sveto razumeta kot ambivalentno, nekaj kar odbija in privlači hrati, ki vzbuja

---

<sup>30</sup> Animistično stopnjo razvoja Freud poveže z narcizmom, religijsko stopnjo pa z najdbo objekta, za katerega je značilna povezanost s starši. V zreli dobi se posameznik odpove načelu ugodja in si svoj objekt najde v zunanjem svetu, kar za Freuda predstavlja znanstveno stopnjo (ibid: 116).

<sup>31</sup> Načelo ugodja oz. užitka obvladuje iskanje objekta. Težnja po ponovnem najdenju je za Freuda osnova usmerjenosti človeškega subjekta k objektu. Iskanje pa spotoma naleti na vrsto zadovoljitev. Načelo ugodja se izraža v dveh oblikah – kot ugodje in neugodje (Lacan, 1988: 61).

<sup>32</sup> Zato ga bomo tudi pri analizi osredotočali zgolj na koncept svetega.

strahospoštovanje. Imata pa drugačen pogled na izvor religij. Freud na začetek zgodovine religij postavlja monoteističnega Boga. Po padcu Boga pa nastopijo demoni. Otto pa obratno kot Freud začetek religij vidi kot demoničen, njihovo dovršitev pa v krščanstvu. Tako Freud pojem svetega izpelje iz monoteizma, v katerem gospoduje eden in edini Bog Oče. Ker neznanskega ni mogoče povezati z antropomorfnimi značilnostmi, Freud das Unheimliche ne povezuje z božjim, ampak z demoničnim. Otto pa poveže sveto in neznansko ter s tem pojem religije osvobodi navezanosti na Boga Očeta. Sveto se je po Ottu razvilo iz numinoznega, ki obstaja že od vsega začetka. Tudi za Freuda je sveto nekaj brezčasnega, neznansko pa ima svojo zgodovino oziroma razvoj. Das Unheimliche je nekaj znanega, ki pa je potlačeno in se vedno znova vrača; »je tiste vrste groznega, ki ga poznamo že od nekdaj« (Hribar, 1987: 1986-1987).

### **3.5 Eliadejev model svetega kot prostora in časa**

V poglavju Sveto kot prostor si bomo poglobljeje pogledali pomemben prispevek zgodovinarja religij Mircea Eliadeja k preučevanju svetega prostora in časa. Hrati pa to poglavje predstavlja tudi aplikacijo zgoraj razčlenjenega koncepta svetega v naravno okolje, torej v konkreten primer gora.

Eliade se ukvarja predvsem z odnosom do sakralnega. Poudarja, da je sakralno element strukture zavesti in ne stopnja v zgodovini zavesti. Na arhaični ravni imajo hrana, spolnost, delo itn. posvečeno vrednost in živeti kot človeško bitje je religiozno dejanje. Izkušnja sakralnega je način bivanja v svetu. Brez izkušnje stvarnega človeškega bitja ne bi bilo. Sakralno je torej temelj religiozne izkušnje. Svetega ne smemo omejevati samo na božansko, saj sakralno po Eliadejevem mnenju sploh ne vključuje vere v Boga, v bogove ali duhove (Rocquet, 1986b: 911). Krize sodobnega človeka so po njegovem mnenju religiozne krize – saj gre za zavedanje o odsotnosti smisla. Religija daje odgovor na temeljno vprašanje, torej kaj je smisel življenja. Eliade govori o *zgodovinski grozi*, ki jo označi kot »nesrečo človeka, ki doživlja preizkušnje osebne ali kolektivne zgodovine, ne da bi znal odkriti njihov pomen in ne da bi jih bil sposoben sprejeti za 'preizkušnje'« (Rocquet, 1986a: 893). Poudarja tudi, da je človek bitje, čigar želja je želja po smislu. Dojemanje smisla tradicije oziroma kulture je dojemanje smisla, ki so ga ljudje pripisali svetu. Ta smisel pa človeku ni nikoli tuj, tuj mu je le del notranjosti. Znanost je Eliadeju prek religije dala vrsto

odgovorov na uganko o bivanju. Če želimo dojeti človeške zadeve, jih moramo najprej razumeti, pravi Eliade, ki kot raziskovalec ostaja vedno vpleten v tisto, o čemer se sprašuje. S svojimi spoznanji pa se spreminjamo tudi sami. Znanost se po Eliadejevem mnenju dopolni s prepoznavanjem ponotranjenosti, saj se smisel pojavi šele, ko se v zgodovino stvari vključi zgodovinarjeva zavest. S pomočjo mitov in religij oziroma njihovim smislom človek določa smisel svoje biti v svetu (ibid: 893-894).

Eliade pa za razliko od Otta predstavi sveto v vsej svoji kompleksnosti. Ne zanima ga samo zveza med racionalnim in iracionalnim, ampak sveto v celoti. Sveto je v opoziciji s profanim, človeku se kaže kot nekaj popolno drugega od profanega (Eliade, 1987: 11). Sakralno kot nasprotje profanega pa je ambivalentno – ne samo zato, ker sta njegova pola smrt in življenje, temveč tudi zato, ker privlači grozo in jo tudi povzroča (Rocquet, 1986b: 911). Za Freuda je sakralno zakrivalo profano, za Eliadeja pa se v profanem skriva sakralno – gre za prikritost sakralnega v desakraliziranem svetu (Rocquet, 1986b: 910). Eliade določi dejanja svetega kot *hierofanije*. Zgodovina svetega je sestavljena iz številnih hierofanij – iz številnih manifestacij oziroma razodevanj svetega. Najbolj osnovne hierofanije so manifestacije svetega v nekem navadnem objektu, kot je npr. kamen ali drevo<sup>33</sup>, do bolj zapletenih, kot je npr. utelesitev Boga v Jezusu Kristusu v krščanstvu. V vsakem primeru pa se znajdemo pred enakim skrivnostnim dejanjem, t.j. pred manifestacijo nečesa popolnoma drugega. Stvarnost ne pripada našemu, profanemu svetu (Eliade, 1987: 11-12). Bistvo človeka je po Eliadejevem mnenju (Emmanuela v Rocquet, 1986a: 896) prisotnost sakralnega, da bi torej dojel tisto, kar ustvarja »bistveno enotnost religioznih pojavov«. Ni dovolj, da sakralno opredelimo le z razliko do profanega, pač pa ga moramo zaznati v »posebni pogojenosti človeškega duha, v prepričanju, da je na svetu nekaj neodtujljivo stvarnega« (Eliade v ibid: 896). Vsak mit in obred, vsako verovanje vsebuje izkušnjo sakralnega in s tem implicira pojme biti, pomena in resnice (ibid: 986).

Eliade je svojo raziskovalno delo mitologij in religij vedno pričel na začetku, t.j. pri kozmičnem mitu, šele nato se je lotil analize mitov o izvoru človeka itn., kajti

---

<sup>33</sup> Vendar tu ne gre za časčenje kamna ali drevesa samega. Časti se ju, ker sta hierofaniji, zato ker sta nekaj povsem drugega (*ganz andere*), ker sta sveta. Paradoks hierofanij je prav v tem, da kamen ostaja kamen, ki se prav nič ne razlikuje od drugih kamnov, vendar tistim, ki pa se ta kamen razkriva kot svet, se neposredna stvarnost spremeni v nadnaravno stvarnost. Po Eliadejevem mnenju se narava kot taka lahko kaže kot kozmična svetost, kozmos sam pa lahko postane hierofanija (ibid: 12).

vsi miti so le drugače kozmogoničnega mita. Stvaritev sveta je model za vsako drugo stvaritev. Vsaka mitologija ima začetek – kozmogonijo in konec – eshatologijo, t.j. vrnitev mitičnih prednikov ali prihod preroka (ibid: 897-898). Eliade je v knjigi *Sveto in profano* navedel primere iz mnogih religijskih prisvajanj različnih časovnih obdobj in kultur (npr. kitajske, mezopotamske itn.). Ni se strinjal s Taylorjem in Frazerjem o uniformiranosti človeškega uma, saj pravi, da je človekov odziv na naravo pogosto pogojen z njegovo kulturo ter tudi z zgodovino (Eliade, 1987: 15-16). V primitivnem človeku zasledimo univerzalno jedro, čemur Eliade reče *homo religiosus*. Miti, sanje, obredi, simboli tvorijo nekakšno 'arhaično ontologijo', ki izdaja transcendentno<sup>34</sup> resnico. Religiozni človek v svetu privzame specifičen način eksistence, ki ga lahko prepoznamo kljub različnim zgodovinsko religioznim oblikam. Homo religiosus vedno veruje v obstoj neke absolutne realnosti, v obstoj svetega, ki naš svet transcendirata in se v njem razodeva. Homo religiosus veruje tudi, da je izvor sveta svet in da »človeška eksistenca vse svoje možnosti aktualizira samo tedaj, kadar je religiozna eksistenca, se pravi, če deleži na Realnosti« (Eliade, 1986: 904; glej tudi Eliade, 1957). S tem ko človek reaktualizira sveto zgodovino in tako posnema obnašanje bogov, se približa bogovom, torej realnemu in smiselnemu. Areligiozni človek pa odklanja transcendenco, »akceptira stvarnost 'stvarnosti'« (ibid: 904) in pogosto dvomi o smislu bivanja. Areligioznost pa ni bila tuja niti arhaičnemu človeku. Le v modernih zahodnih družbah se je areligiozen človek zares razvil. Ima se hkrati za subjekta in akterja zgodovine, zato se odreka transcendenci. Človek danes proizvaja sam sebe z desakralizacijo sveta. Eliade pravi, da je sakralno med areligioznim človekom in njegovo svobodo. Ko je popolnoma demistificiran, ko ubije poslednjega boga, šele takrat postane popolnoma svoboden. Tako Eliade ugotavlja, da je areligiozen človek nase prevzel tragično eksistenčno, vendar pa za njim vseeno stoji homo religiosus, saj v modernem človeku še vedno živijo tradicionalni arhetipi<sup>35</sup>, le da so zakriti. Tako je današnji areligiozni človek rezultat desakralizacije, saj se je razvil iz razmer, v katerih so živeli njegovi predniki. 'Narava' je proizvod desakralizacije božjega kozmosa, profani človek pa je rezultat desakralizacije človekove eksistence. Izoblikoval se je v opoziciji do svojih prednikov – iz religioznosti je odstranil vsako nadčloveško misel, se osvobajal praznoverij

---

<sup>34</sup> Transcendenco pomeni onostranost, presežnost; transcendiranje pa preseganje meja (človeškega izkustva) (Kerševan, 1994: 54).

<sup>35</sup> Več glej poglavje Arhetipi – v vodnjaku otroštva.



prednikov. Profani človek še zmeraj ohranja sledi obnašanja religioznega prednika, le da so te sledi brez religioznega pomena. Areligiozen človek je hotel svoj svet, zato je sakraliziral svet prednikov – vendar ga »stvarnost, ki jo je zanikal, še vedno zasleduje« (ibid: 905). Moderni areligiozni človek pa razpolaga z zakrito mitologijo in celo vrsto ritualov kot so npr. sekularizirani prazniki (Novo leto, poroka, rojstvo), ki imajo še vedno strukturo obnovitvenega obreda (ibid: 904-905).

Homo religiosus kot svetovni nazor se utemeljuje na osnovnih nasprotjih. Nasprotje med profanim in sakralnim kot elementom strukture zavesti, ne pa kot trenutkom v zgodovini zavesti, uravnava nasprotje med časom in prostorom. Sakralni prostor je prostor središča in notranjega, ki je nasproten z zunanjim, kaosom. Sakralni čas pa je čas izvorov in njihovega obrednega ponavljanja, je čas mrtvih in vstajenj, preizkušenj, praznovanja, ki je nasproten s časom zgodovine (Rocquet, 1986a: 898).

Kot bomo videli, je Eliade sledil Heideggerjevi filozofiji in tako prostor svetega razumel kot prostor biti in ne kot preprosto geometrijsko središče (Debeljak, 1995: 70). Za religioznega človeka prostor ni homogen. Na eni strani imamo prostor, ki je svet, ki je edini resničen in stvaren, na drugi strani pa so prostori, ki ta sveti prostor obkrožajo (Eliade, 1987: 20). Sveto samo na sebi za Eliadeja ni nič pridevniškega, ampak ima samostalniško pozicijo, kar pomeni, da bogovi niso več nosilci svetega. Eliade svetega ne enači z božjim, božje se mu kaže le kot eden izmed modusov svetega (Debeljak, 1995: 72-73). S tem sveto ni več podrejeno »Ideji boga ali ideji Boga«, ampak postane prostor ne-skritosti (gr. *altheia*). Kot tak postane del vsakdanjega življenja. Kar pa ostaja skrito tudi po ne-skritosti, pa je sveto (Debeljak, 1987: 169). Izkušnja nehomogenosti prostora je primarna izkušnja, ki podaja statično točko oziroma centralno os za vse bodoče orientacije. Ko se sveto manifestira v katerikoli hierofaniji, gre za prelom homogenosti prostora in tudi za razodetje absolutne stvarnosti, katere nasprotje je nestvarnost širne okolice. Heirofanija odkriva center – *axis mundi*, absolutno fiksno točko. Tri kozmične ravni – zemlja, nebo in podzemlje – so povezane prek kozmičnega stebra, t.j. *axis mundi*, ki lahko leži le v središču vesolja. Komunikacija je možna prek različnih podob, ki se vse nanašajo na na kozmično os: lestev (npr. Jakobova), drevo, gora itn. Okoli te kozmične osi leži naš svet, os pa predstavlja popek zemlje. V našem primeru nas bo zanimala predvsem gora, ki predstavlja vez med nebom in zemljo in je zato središče sveta, je *axis mundi*. Je najvišja točka našega sveta. Zato je tudi naš svet 'svet', ker je svet, ki je najbližji

nebu (Eliade, 1987: 36-38). Religiozen človek je v želji po bližini svetega sam začel graditi kozmos na zemlji, mesta so nastajala iz središča sveta, svete gore so zamenjali templji. Tako se lahko država kot Palestina, mesto kot Jeruzalem in svetišče kot tempelj v Jeruzalemu kaže kot *imago mundi*<sup>36</sup> (ibid: 42). Za religioznega človeka je torej sveti prostor eksistencialnega pomena – nič ne more biti narejeno brez predhodnje orientacije, kajti vsaka orientacija vsebuje fiksno točko. Zato je religiozni človek vedno iskal svoje bivanje v središču sveta (ibid: 21-22), od nekdanj je živel v usmerjenem prostoru, določenem s štirimi stranmi neba (Rocquet, 1986a: 893). Sveto se torej izkazuje kot prostor<sup>37</sup> (Debeljak, 1987: 170), razkritje svetega prostora pa pomaga pri orientiranju v kaosu, t.j. prostoru, ki je naseljen z duhovi, demoni, tujci ipd. in tako omogoča osnovati svet oziroma kozmos in živeti smiselno. Sveto razkriva absolutno resnico in omogoča oreintacijo, saj s tem, ko določi meje in utemelji red, omogoči tudi, da najdemo smisel. Posvetitev prostora je ekvivalentna stvarjenju kozmosa. Človek neznan in tuj svet simbolno prek rituala ponovitve kozmogonije pretvori v kozmos, torej znan svet. Kar postane naš svet, mora prvo biti ustvarjeno in vsaka kreacija ima torej paradigmatski model – stvaritev sveta od bogov (Eliade, 1987: 30-31). Svet je vedno kopija paradigmatskega sveta, ki so ga ustvarili in naselili bogovi. Človeška bitja ne morejo živeti v kaosu, odprta morajo biti za transcendenco (ibid: 34).

Doživetje prostora za nereligioznega človeka, ki zavrača sakralni svet in sprejema samo profano življenje, pa je oskubljeno vseh religijskih predpostavk. Eliade pa poudarja, da nikoli ne najdemo čistega profanega stanja, saj se človek ne glede na stopnjo desakralizacije ne more popolnoma otresti religioznega vedenja. Torej izkušnja profanega sveta vseeno vsebuje vrednote, ki do neke mere spominjajo na nehomogenost religiozne izkušnje religioznega prostora. Npr. privilegirana mesta, rojstni kraji ipd., ki tudi za nereligioznega človeka ohranjajo izjemen pomen. So »sveta mesta« osebne kozmosa nereligioznega človeka. Eliade na tem mestu govori o kriptoreligioznosti (Eliade, 1987: 23-24).

Eliadeja pa je Čas verjetno bolj zanimal kot Prostor. Nasprotje med profanim in sakralnim se Eliadeju kaže kot nasprotje med arhaičnim časom in modernim časom

---

<sup>36</sup> Podoba, model, mikrokozmos sveta (<http://www.friesian.com/vocab.htm> , 14.12. 2005)

<sup>37</sup> Religije se pojavijo z začetkom vere v posmrtno življenje, iz katerega izhaja tudi prepričanje v življenje neumrljivih, t.j. bogov. S tem pa se predpostavi že tudi določeni prostor, kjer se vera lahko legitimira (ibid: 170).

(Rocquet, 1986: 899). Za religioznega človeka pa tako kot prostor tudi čas ni niti homogen niti nepretrgan. Obstajajo obdobja svetega časa, t.j. čas festivalov in profani čas, običajno vsakdanje življenje brez religioznih pomenov. Sveti čas je po svoji naravi reverzibilen, se ponavlja, saj prvobitni mitični čas ustvarja sedanjost. Vsak religijski festival ali liturgični čas predstavlja ponovitev svetega dogodka, ki se je zgodil v mitični preteklosti, torej na začetku<sup>38</sup>. Ali drugače, udeleženci festivala so udeleženi v prvem pojavljanju svetega časa, kot je bil na začetku v tistem času (Eliade, 1987: 70). Religijski festivali so torej periodični, čas pa je bil posledično ciklični. Za religioznega človeka arhaične družbe se je svet vsakoletno obnavljal, kar pomeni, da je se mu je vsako leto povrnila prvotna svetost (ibid :75). Kozmogonični mit nam pove, kako je nastal kozmos in Novo leto je ponovitev kozmogonije, nov začetek in priložnost za očiščenje (ibid: 80). Doživljanje svetega časa in prostora nam razkrije željo človeka po ponovni vzpostavitvi prvotnega stanja, vrnitev v čas izvora, skratka na začetek (ibid: 92).

Tradicionalne družbe se torej upirajo konkretnemu, zgodovinskemu času in hrepenijo po periodičnem vračanju mitičnega časa izvorov, torej Velikega Časa. Časa arhaičnih družb pa ne smemo obravnavati, ne da bi upoštevali mite, saj miti razkrivajo, da imajo svet, človek in življenje nadnaraven izvor in zgodovino, ki je polna pomenov. Če razumemo pomen mita, ki ga je le-ta imel za arhaičnega človeka, si tako lahko pomagamo pri razumevanju moderne dobe, ker kot pravi Eliade (v Rocquet, 1986a: 899), se »zakrivanje mitološkega obnašanja modernega človeka še najbolj pokaže, če analiziramo njegov odnos do Časa« (ibid: 898-899). Mit nam razkriva absolutno sakralnost, ker je povezan z ustvarjalno dejavnostjo bogov in odkriva svetost njihovega dela (Eliade, 1987: 76-77). Mit vedno pripoveduje sveto zgodbo – »prvinski dogodek z začetka časov« (Rocquet, 1986b: 912). Mit vedno utemelji svet kot stvarnost. Mit pove, kako so stvari nastale in tudi zakaj so nastale. Najpomembnejša funkcija mita je, da določi paradigmatični model za obrede in različne človekove dejavnosti, kot so prehranjevanje, spolnost, delo itn. Človek v vsakdanjem življenju posnema bogove, saj tako ostaja svet in zato v stvarnosti ter ponavlja njihova dejanja, kar posvečuje svet, v katerem biva. Bivanjska vloga mita je, da pomiri tesnobo in človeku zagotovi varnost (ibid: 912; Eliade, 1987: 97-99).

---

<sup>38</sup> Več o tem glej na primer <http://www.bytrent.demon.co.uk/eliadesp02.html>, 14.12. 2005

V tretjem poglavju knjige *Sveto in profano* Eliade analizira hierofanije v naravi. Vse, kar je »nad« in »visoko«, razkriva transcendenco. Nebo je na primer kot simbol<sup>39</sup> vedno prisotno, razkriva se nam kot nekaj popolnoma drugega. »Simboli prebudijo individualno doživljanje in ga pretvorijo v duhovni akt, v metafizično dojetje sveta« (Eliade, 1986: 907). Eliade nadaljuje svojo analizo prek vodnih simbolov, matere zemlje, kozmičnega drevesa do simbolov lune in sonca (več glej Eliade, 1987: 116-151). Za religioznega človeka narava nikoli ni samo naravna. Desakralizacija narave je »odkritje« modernega človeka, predvsem za znanstvenike. Za druge narava še vedno ohranja neko skrivnost in dostojanstvo, narava nam še vedno ponuja tradicionalne religijske vrednote. V nas vzbuja zmedene in nedefinirane občutke, ki jih lahko prepoznamo kot spomin na potlačeno religijsko izkustvo (ibid: 151-152). Cesta, pot ali hoja lahko pridobijo religiozno vrednost – cesta simbolizira »pot življenja«, hoja pa predstavlja »romanje« k središču sveta (ibid: 183). Simbol hoje oziroma poti bomo podrobneje analizirali v drugem delu naloge. Kot smo že zapisali, se prav gora pogosto pojavlja kot axis mundi, središče sveta, ki vodi k bogovom. Človek kot bitje smisla, pa si želi živeti v sakralnem, hrepeni po stvarnosti. A dokler simbol ne bo prebudil njegove celotne zavesti, dokler se človek ne bo odprl k univerzalnemu in se ne bo dvignil k duhovnosti, mu bo simbol le pomagal prebroditi kako osebno, notranjo krizo. Nezavedno mu tako daje rešitve težav eksistence in ima kot tako funkcijo religije. Eliade celo zapiše, »da sta se v modernem človeku, ki se ima za areligioznega, religija in mitologija v temini njegovega nezavednega 'spiritualizirali'« (Eliade, 1986: 907). To pomeni, da ima človek še vedno možnost, da ponovno pride do religiozne izkušnje življenja (ibid: 907).

Ali kot pravi Radcliffe-Brown (v Cazeneuve, 1986: 197-198) – sveti kraji so življenjsko središče določene naravne vrste in so kot totemska središča privilegirani kraji, ki so ločeni od ostalih, ker bolj kot drugi kraji omogočajo sintezo med vsakdanjim in povsem drugačnim. Sveti prostor je kraj za opravljanje religioznih obredov, npr. žrtvovanj, in je prizorišče, ki je povezano z miti, torej s ceremonijami, ki posvečeni kraj naredijo numinozen. Za sakralizacijo so po Cazeneuveu najbolj dovzetne značilne posebnosti krajine, npr. drevo, kamen, pa tudi krajinske značilnosti, ki sugerirajo moč, transcendenco, kot so npr. v našem primeru gore (ibid: 198).

---

<sup>39</sup> Simbol 'odpira' svet in religioznemu človeku omogoča pristop do univerzalnega. Prek simbola človek zapusti svojo posebno situacijo in se odpre občemu in univerzalnemu. Šele ko je arhaičen človek razumel simbol, je lahko zaživel univerzalno (Eliade, 1986: 907).

Kot smo videli, je za arhaično dobo značilno prebujanje svetega. Življenje v pozni moderni pa je ostalo brez dostopa do te najvišje vrednote (Taylor, 2000: 51). Današnji čas je zaznamovan s procesom desakralizacije v smislu profanacije oziroma odčaranja sveta.

S konceptom svetega v pozni moderni se ukvarjal Victor E. Taylor, ki je v svoji knjigi *Para/Inquiry*<sup>40</sup> (2000) ugotovil, da je sveto danes povsem neaktualen koncept. Sveto mu predstavlja »arhaično invokacijo izgubljene kolektivne človečnosti v postmodernem sekularnem svetu«<sup>41</sup> (Šaver, 2003: 154). Zato se nam partikularno sveto kaže kot religiozno in transcendentno v času, prostoru in formi (ibid: 154). Ker nas je sveto zapustilo, Taylor ugotavlja, da smo zato 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« (Taylor v Šaver, 2005a: 91). Sveto oziroma para/sveto ni vsebina, ampak je stanje človekovega bivanja (Taylor, 2000: 72). In če smo zgoraj zapisali, da je za pozno moderno značilna desakralizacija, pa Taylor raje govori o parasakralizaciji kot »umeščanju svetega v številne oblike popularne in množične kulture« (Šaver, 2005a: 91). In kot ugotavlja Šaver v svoji knjigi *Nazaj v planinski raj* (2005), gre za »transformacijo religijskih vzorcev v sekularni nastavek množične kulture in institucije športa« (ibid: 91). Sveto ima tako danes še druge nastavke, predvsem kulturološke. Če sta bila v tradicionalnih, religioznih družbah sveta npr. hrana in cerkev, pa so danes v poplavi različnih subkultur svete popolnoma vsakdanje stvari: za kolesarja njegovo kolo, za surfarja popolni val, za gornika in alpinista gora, za nekoga je lahko sveta določena zvrst glasbe, znamke oblek, avtomobilov ipd. (Šaver, 2005b: 98).

---

<sup>40</sup> Para/inquiry ali po slovensko para/poizvedovanje je nekaj, kar je zunaj ali okoli centra in je posledica avtorjeve teze, da »postmodernizem uokvirja filozofsko polje do te mere, da hkrati nekaj vedno ostaja zunaj okvirja« (Šaver, 2003: 153). Predpona »para« je izključno postmoderna oziroma pozno moderna predpona in je izpeljana iz logike paralogije, torej iz napačnega silogizma in odloži pomen besede v smislu, da dejanju nikoli ne sledi govorica (Taylor, 2000: 17).

<sup>41</sup> Taylor uporablja izraz postmoderna, vendar bomo v nalogi uporabljali termin pozna moderna.

## 4. TEORIJA SIMBOLOV: PREK SIMBOLA K SVETEMU

V nadaljevanju se bomo posvetili simbolom in njihovemu vitalnemu pomenu, ki ga imajo za človeka. Koncept svetega bomo povezali s simbolizacijo ter tako ugotavljali, kako gore kot simbol prebujajo sveto. Oprli se bomo na Jungovo analitično psihologijo ali globinsko teorijo, ki nas bo popeljala prav tja, kamor si najbolj želimo – v globine, k našemu izvoru. Pokazali bomo, da gore kot simbol odtujenosti lahko privedejo do procesa individualizacije, kar se odraža tudi v diskurzu alpinistov, ki ga bomo analizirali v zadnjem delu naloge. Na koncu poglavja pa nas bo zanimala še Jungova korekcija Ottovega pojma numinoznega.

### 4.1 Družbeni in kulturni pomen simbolov

Simbol<sup>42</sup> sega onstran pomena in je odvisen od interpretacije, ta pa od nekakšne predispozicije. Nabit je s čustvenostjo in dinamiko. Simboli so kompleksni, nedoločeni, a usmerjeni. Simbolično vrednost lahko dobi skoraj vsak 'predmet', npr. kamen, drevo, žival, svet, reka, ocean, gora in dolina itd., pa tudi abstraktni predmeti kot so število, rime, ideja itd. (Chevalier, 1993: 8).

Vse kulture in religije posedujejo prepričanje o enotni prvotni 'govorici', s katero so se ljudje sporazumevali brez nesporazumov. Vsebovala naj bi tisto, kar vsi ljudje doživljamo in izkušamo: notranji svet in okolje, usodo, kar je razodeto v naravi in skrito v srcu, upanje, strah, rojstvo, smrt itd. – skratka začetek, vzpon in konec stvari. Sledi te vsem skupne govorice so simboli (Rosenberg, 1987: 23).

Človek je torej simbolično bitje, saj simbole dojema in razlaga ter sestavlja njihove dele v pomensko celoto (Rosenberg, 1987: 11). Ernest Cassirer je človeka opredelil kot *anima symbolicum*, t.j. kot bitje, ki uporablja simbole. Človek si s pomočjo simbolov gradi model stvarnosti, po katerem se ravna in ga ponovno preverja s pomočjo simbolov. Vendar pa s simboli ne samo modeliramo svet, ampak z njimi tudi izmenjujemo informacije, izkušnje (Musek, 1990: 49). Kot bomo videli v nadaljevanju, je človek simbolično bitje tudi zato, ker na nek način simbolizira svoj

---

<sup>42</sup> Beseda simbol izhaja iz grške besede *symbolon*, kjer koren *sym* pomeni 'skupaj, z' in *bolon* 'kar je bilo vrženo'. Simbol se je v izvorni rabi nanašal na dve polovici istega predmeta. Izvorno je torej simbol eden izmed obeh delov, ki kaže na manjkajoči del predmeta. Ko se dela združita, tvorita celovitost predmeta. Gledano psihološko nas simbol pripelje k manjkajočemu delu celovitega človeka in nas poveže z izvorom in pomenom, da ne občutimo več naše odtujenosti od življenja (Chevalier, 1993: 8).

nevidni prototip, iz katerega je izšel, t.j. boga. Za Rosenberga (1987: 12) pa poznavanje simbolov ni kakšna posebna znanost, ampak nauk o življenju, ki nam »pomaga odkrivati in globlje razumeti vse, kar je pristno človeškega, svetega in božjega«.

Simbol torej predstavlja neko vsebino, ki nas vodi k smislu, ki je širši od konkretnega znaka te vsebine in s to vsebino tvori celoto. Smisel simbola je, da razločene stvari spet 'poveže'. V simbolu ne smemo videti samo ene strani, tistega razločenega dela, temveč povezavo z onim drugim delom, ki mu manjka in ga dopolnjuje (Musek, 1990: 18). Na tem mestu naj opozorimo le na to, da arhetipov ne smemo mešati s simboli<sup>43</sup>.

Simboliki in magični miselnost je skupno presojanje po analogiji. Kar je bilo v očeh magično misleče skupnosti povezano z življenjsko pomembnimi pojavi ter dogajanja, na primer lov, zdavje ipd., je sodilo v sfero izjemno pomembnega in je bilo zato sveto ter pod tabujem. Simbolično je tisto, kar kaže na višji pomen. Pomen in sile, ki so upravljale z njim, so bile skrivnostne, zato se mu lahko približamo le po logiki analogije in simboliziranja. Ljudje so v določenih stvareh in postopkih slutili višji pomen, povezavo z nadmočnim, torej svetim. Eliade opozarja, da je simbolizirano predvsem to, kar je sakralno. Sklepamo lahko, da izvor simbolike leži prav v izražanju skrivnostnega in sakralnega (Musek, 1990: 37).

Človek brez simbolike ne more živeti in se izražati. Mnogi učinkoviti simboli so se zaradi abstraktnega, t.j. od življenja oddaljenega mišljenja, odtegnili zavesti danjšnjih ljudi. Vendar pa mnogi ostajajo v nezavednem in še vedno vplivajo na naše predstave. Take nesmrtnne simbole, kot je npr. križ (več glej Rosenberg, 1987: 48-56) imenujemo prasimboli. Ti simboli delujejo že celotno zgodovino in neprestano spreminjajo svojo obliko, delovanje in pojavljanje – v bistvu pa so vedno enaki (ibid: 48). Pomankanje simbolike v posamezniku vzbuja praznino, saj brez nje ni umetnosti, ne da se izraziti lepote in prav tako se ne da izraziti božjega in svetega (ibid: 5). Iščemo različne načine, kako priti do izkušnje svetega in božjega ter do izkušnje osvoboditve lastnega jaza od suženjstva sebičnosti in individualnosti (ibid: 13). Johann Wolfgang von Goethe (1749-1932) o simbolih, kaj so in zakaj so potrebni, zapiše: »Resničnega, kar je isto z božanskim, ne moremo nikoli naravnost spoznati. Gledamo ga le v odsevu, v prispodobi, v simbolu, v posamičnih in sorodnih

---

<sup>43</sup> Več v poglavju Arhetipi – v vodnjaku otroštva.

predstavah. Spoznali ga bomo kot neoprijemljivo življenje in ne bomo se odrekli želji, da bi ga še bolj doumeli« (ibid: 25).

#### **4.1.1 Prostorska simbolika**

Nekateri prostorski vidiki simbolike verjetno sodijo med prvobitne simbole človeštva, kajti človek se je vedno ravnal po svojem prostorskem položaju. Primarna prostorska delitev je delitev tega, kar je »tukaj«, torej v središču in blizu, od drugega, kar je proč in daleč. Prvo stopnjo »svetega« prostora predstavljajo kraji v neposredni bližini bivališč, ki so pomenili »pravi« prostor. Prostorska optika osrednjega in bližnjega ter s tem pomembnejšega, večvrednega in svetega oziroma posvečenega prostora je elementarna. Simbolika dimenzije središče-obrobje je manj vzvišena, a zgodovinsko starejša kot simbolika dimenzije zgoraj-spodaj (Musek, 1990: 40).

Prostorska simbolika izvira iz kozmičnega prostora – zgoraj je nebo, spodaj pa so tla oziroma zemlja, ocean – in iz položaja človeka – v odnosu do njega ločimo kaj je blizu in kaj daleč, spredaj-zadaj, levo-desno in zgoraj-spodaj. Tudi človek sam je lociran v kozmičnem prostoru, torej med nebom in zemljo, orientira pa se po sebi (zgoraj, spodaj, levo, desno, spredaj, zadaj, blizu, daleč). Doživljanje prostora pa nam torej omogoča tudi pojmovanje središča in osi. Nekaj je v središču, drugo pa na periferiji (ibid: 167).

Simbolika zgornjega prostora in višin se povezuje s simboliko neba, ozračja, ptic in njihovega leta, gorskih vrhov, oblakov, bliskov in groma. Višina in »zgoraj« je že zelo zgodaj postalo bivališče nadčloveških sil in božanstev. Prav tako je človek znal že zgodaj locirati duhovne pojave v višje predele telesa, t.j. v srce in glavo (ibid: 168-169).

Zgornji prostor tako simbolizira usodo, višji in večni red ter med drugim tudi rast in razvoj (več v ibid: 169), torej stremljenje k višku, še posebej pa simbolizira duhovni vzpon, duhovno pot in dviganje človeka. Simbolika zgornjega je premagovanje omejitev in zato tudi simbolika premagovanja, transcendence in »višjih« prizadevanj človeka – tako zgornji prostor simbolizira najvišje ideale in cilje (ibid: 169). Povezan je tudi z grozečimi pomeni, saj je simbol najvišjih avtoritet, ki so lahko tudi uničujoče (ibid: 170).

Za nas bo pomembna še relacija blizu-daleč. Bližina simbolizira podobnost in sorodnost ter je tudi simbol varnosti, zaščite itd. Oddaljenost pa ravno nasprotno simbolizira različnost, odtujenost, nevarnost, ločenost, osameljenost, nedostopnost itd.



Lahko pa simbolizira tudi nedosegljive oziroma težko dosegljive stvari, npr. ideale, izpolnjevanje želja, pomembne »visoke« cilje. Gorski vrhovi, oddaljeni kraji ipd., so pogosto prav zaradi svoje daljave simbol upanja, hrepenenja in težko dosegljivih ciljev (ibid: 172).

Pogosta in pomembna pa je tudi simbolika središča, sredine ter obrobja. Središče simbolizira izvor, počelo, stvarnost in kozmos ter je tudi pogost simbol boga. Simbolika osi se ujema s simboliko središča, saj pojem axis mundi najdemo v vseh kulturah. To ni prav nič presenetljivega, saj pojem osi posreduje tako osrediščenost, kot tudi ponazarja zlivanje nasprotij kot zakon kozmosa. Simbolika središča je povezana tudi s simboliko križa, kroga in kvadrata (ibid: 172-173).

Na tem mestu naj omenimo le še simboliko hoje. Hoja je simbol učlovečenja. Človeka usposablja za potovanje, ki je tudi samo simbol življenjske poti in osebne duhovne poti. Potovanje je simbol iskanja resnice, miru in nesmrtnosti, napredka in posledično sreče. Simboliko obhoda oziroma hoje v krogu najdemo v raznih obredih, saj obhod ponazarja krog, sklenitev ter tako zagotavlja cilj in popolnost (ibid: 248).

Danes smo priča desimboliziranju zaznavanja sveta, zato lahko razlikujemo simbole od simboliziranega. V preteklosti pa ni bilo distance med pojavom in simbolizacijo. Človek je šele s časom razvil kriterije za tako razlikovanje in distanciranje (ibid: 39).

Novejša pojmovanja simbolike zajemajo substitucijsko teorijo, primerjalne teorije, interakcionistično teorijo, globinske teorije in teorije jezikovne rasti (konceptualizem, gestaltizem, kognitivizem) (več glej Musek, 1990:71-91). Na globinsko teorijo Junga se bomo navezali tudi v tej nalogi, saj kot zapiše Magdič (v Jung, 1995: 7): »Z Jungom greš v globino, v 'pravljični' studenec, na katerega dnu naj bi bila zlata krogla, simbolično povedano: neke vrste resnica«.

## **4.2 Jungova analitična psihologija<sup>44</sup>**

Globinskopsihološke teorije simbolike od Freuda dalje poudarjajo nezavednost simbolnega pomena in pojavljanje simbolov pripisujejo delovanju temeljnih (psihičnih) energij človeka. Tako jih npr. Freud pripisuje nagonskim pritiskom in željam, Jung pa temeljnim globinskim silam in nasprotjem osebnosti. Simboli so torej

---

<sup>44</sup> Jung je utemeljitelj analitične psihologije in velja za pionirja raziskovanja simbolov, mitov in psihologije religije.

derivat delujočih sil, ki obvladujejo človeka bolj kot on njih. Analitična psihologija je opozorila tudi na ekspresivno funkcijo simbolov, kar pomeni, da so simboli nujno izraz potlačenih teženj (Musek, 1990: 81-82). Nezavednega oziroma vsebin, ki se pojavljajo na primer v sanjah pa po Jungu, ne smemo zgolj zreducirati na potlačitev – posameznike nezavedne vsebine niso le individualnega značaja, v njih so prisotne tudi univerzalne simbolične forme (glej Škamperle, 1996: 50).

Za Freuda je simbolika po definiciji vezana na mehanizem potlačitve (več glej ibid: 82-84), mi pa se bomo zaradi našega raziskovanja bolj posvetili C. G. Jungu (1875-1961). Po Jungu so simboli »duševne predstave, s katerimi lahko intuitivno dojemamo najgloblje vidike stvarnosti, predvsem arhetipe, torej 'prapodobne', ki tvorijo kolektivno nezavedno<sup>45</sup>, 'podedovano' kondenzirano modrost človeškega rodu« (ibid: 84-85). S simboli tolmačimo in usmerjamo svoj lastni osebni razvoj. Omogočajo nam, da zaslutimo neznano in dojamemo smisel svojega bivanja ter svojo prihodnost (ibid: 85). Tako nam bo Jungova teorija v pomoč pri odkrivanju motivov oziroma pri odstiranju tistega neizrekljivega, kar osmišlja življenja alpinistov.

Po Jungu se duša oz. psiha izraža v govorici simbolov. V globini duše se odvijajo pomembni življenjski procesi, ki se ne morejo izraziti neposredno, temveč le prek simbolov. Za Junga so simboli duše podobni religijskim simbolom – s tem je globinska psihologija z Jungom povzročila novo razumevanje simbolov. Zavedati pa se je potrebno, da globinsko psihologijo prežema težnja po nadomestni religiji (glej Rosenberg, 1987: 36) in da je tako religioznost bistvena sestavina njegovih pogledov (glej Vežjak, 1996: 31). Po Jungu smo »že vselej religiozni« oziroma »ujeti v mrežo izključno verskih predstav, podob in simbolov« (Vežjak, 1996: 37).

Jungovi osrednji misli se bomo posvetili v enem od naslednjih poglavij, a na tem mestu naj zapišemo le to, da se bog po njegovem »razodeva človeku kot osrednji arhetip nezavednega, t.j. kot sebstvo, ki se v človekovem duhovnem razvoju, t.j. v procesu individuacije, ozavešča oziroma artikulira iz nezavednega v zavest in se uresničuje kot samospoznanje, ki je obenem spoznanje Boga« (Uršič, 1996: 3).

---

<sup>45</sup> Kolektivno nezavedno je del psihe, ki se podeduje. Sestavljeno je iz arhetipov, torej iz /preveri presledke med besedami/ predeksistentnih oblik, ki lahko drugotno postanejo zavestne (Jung, 1995: 25-26).

#### 4.2.1 Arhetipi – v vodnjaku otroštva

Kot smo že zapisali, arhetip ni simbol. Po Jungu so arhetipi »intuitivni in nezavedni tematski in motivni sklopi, ki tvorijo 'vsebino' kolektivnega nezavednega – tega neskončnega rezervoarja skupne dediščine človeškega globinskega duha« (Musek, 1990: 31). Simbol pa je sredstvo, ki kaže na arhetipe in nam jih razkriva, bolj v intuitivnem mišljenju in ne toliko v razumskem. Zavedati pa se moramo, da nam le univerzalni simboli tolmačijo arhetipične teme. Človek lahko torej le prek simbolov pride do arhetipov. Dokončni smisel arhetipa ni izrekljiv. Arhetipi se nam razkrivajo prek intuicije in simbola. Intuicija človeku omogoča, da dojame svet v njegovih najglobljih in najskrivnostnejših zvezah in aspektih. Simboli so torej sredstvo intuicije, ki nam kažejo na temeljne vsebine in podobe kolektivnega nezavednega, torej na arhetipe ter jih tudi odražajo. V izročilih in mitih kultur, v religioznih in literarnih stvaritvah in v sanjah najdemo motive, ki se nenavadno ujemajo, s čimer Jung dokazuje obstoj univerzalnih, arhetipičnih simbolov. Naj naštejemo le nekatere arhetipe: arhetip rojstva, ponovnega rojstva, energije, sile, smrti, matere, modreca, heroja, demona, boga itd. (ibid: 85). Običajno pa se njihovega globinskega in univerzalnega izvora sploh ne zavedamo (ibid: 31).

Jung je podal tudi bolj podrobno definicijo in distinkcijo simbola in znaka. Torej, »simbol je podoba ali prezentacija, ki kaže na nekaj v bistvu *neznane*, *skrivnostnega*« (Edinger, 2004: 152). Simbol izraža živeči, subjektivni pomen. Ne smemo ga zamenjati z znakom, ki izraža abstraktni, objektivni pomen. »Znak označuje pomen *znane* entitete« (ibid: 152). Paziti moramo, da znakov in simbolov ne mešamo med seboj. Oboji so pomembni in človek potrebuje tako svet znakov (sistem le-teh je npr. jezik), kot svet simbolov. Simbol je živeča, organska entiteta, ki posameznika močno pritegne ter deluje kot osvoboditelj in preoblikovalec duševne energije. Prav zato bi lahko rekli, da je simbol, v nasprotju z znakom, živ. Simbolov kot spontanih produktov arhetipske duše ne moremo ustvariti, lahko jih le odkrijemo. Jazu prenašajo, zavestno ali nezavedno, življenjsko energijo, ki vodi in usmerja posameznika. Nezavednega simbola torej ne dojememo, temveč ga živimo. Dinamiko nezavednega simbola izkušamo kot željo ali potrebo po zunanjem delovanju. Jaz, ki se istoveti s simbolom, živi pomen simbola, namesto da bi ga razumel. Arhetipsko dušo in njene simbole lahko vidimo le na podlagi njihove manifestacije, ko se jaz z njimi istoveti. Le simbol, ki ga izkusimo zavestno in ga torej ne živimo na nezaveden način, nam lahko obogati življenje (več v ibid: 152-160). Brez simbolnega življenja

je jaz odtujen od svojega nadosebnega izvora, zato je simbolno življenje pogoj za duševno zdravje (ibid: 163).

Kot smo že zapisali, se arhetipi pojavljajo v sanjah, fantazijah in življenju ter jo s tem, ko naredijo močan vtis na osebo, vzpodbudijo k dejavnosti. Po Jungu energija arhetipov učinkuje na zavest in na fascinanten način preobrazi posameznika, kar nakazuje na to, da arhetipi delujejo numinozno in so »krivci« za religiozne učinke na posameznika. S tem je Jung psihološko potrdil Ottove ideje o numinoznosti in jih, lahko bi rekli, tudi racionaliziral<sup>46</sup> (Vežjak, 1996: 41).

#### 4.2.2 **Sebstvo<sup>47</sup> kot izvor našega bivanja**

Po Jungu so arhetipi skoraj univerzalne psihične strukture in so prirojene ali podedovane, torej spadajo v območje kolektivnega nezavednega. Izražajo se s posebnimi simboli, nabitimi z veliko energetske močjo (Chevalier, 1993: 9). Jungov učenec Edinger v svojem delu *Jaz in arhetip* (1972) govori o arhetipski duši. Posameznikova duša po Jungu ni samo rezultat osebne izkušnje. Vsebuje tudi nadosebno dimenzijo, ki se manifestira v univerzalnih vzorcih in podobah v vseh svetovnih religijah in mitologijah. Arhetipska duša vsebuje princip reda, ki združuje različne arhetipske vsebine (Edinger, 2004: 11). Jung torej pozna tudi arhetipe, ki predstavljajo posebne dele osebnosti in imajo pri usmerjanju osebnosti poseben pomen. To so persona, anima, animus, senca<sup>48</sup> in sebstvo. Pri sebstvu kor arhetipu pa se bomo zadržali, saj je sebstvo »prapodoba razvite, uravnotežene in popolne osebnosti« (Musek, 1990: 85), je tisto, za čemer težimo, in je tudi odgovor na »nesmiselno« početje alpinistov. Sebstvo je torej cilj procesa individuacije in središčni arhetip, kar pomeni, da obstaja težnja povezati druge arhetipe s tem središčem, t.j. sebstvom (Uršič, 1996: 21).

Jaz je sebstvu podrejen, saj je jaz središče subjektivne identitete, sebstvo pa je središče objektivne identitete. Edinger ga opiše kot notranje izkustveno božanstvo. Sebstvo se izraža z značilnimi simbolnimi podobami – mandalami<sup>49</sup>. Tudi drugi

---

<sup>46</sup> Več v poglavju Numinozno kot psihična funkcija.

<sup>47</sup> Sebstva kot koncept ni mogoče definirati, saj je z njim ukinjena delitev na objekt in subjekt (več glej Škamperle, 1996)

<sup>48</sup> Persona je javna osebnost, je tisti del osebnosti, ki prevzema vloge, v katerih se posameznik kaže svetu. Anima predstavlja pralik ženskosti, animus pa pralik moškosti. Arhetip senca označuje nižjo, nagonsko, temno stran naše narave (več glej v ibid: 85).

<sup>49</sup> Mandale so podobe, ki poudarjajo krog s središčem in imajo dodan kvadrat, križ ali kateri drugi simbol četvernosti (ibid: 12). Mandala je hkrati povzetek prostorske manifestacije, podoba sveta ter

motivi – v našem primeru popek sveta, os univerzuma, središčna generativna točka itd. – se nanašajo na sebstvo, na izvir našega bivanja, na boga. To je tudi vzrok za številne predstave o božanstvih (Edinger, 2004: 12).

Odnos dveh avtonomnih središč duševnega življenja, jaza in sebstva, pa je bistven. V prvi polovici življenja se jaz ločuje od sebstva, v drugi polovici pa se jaz in sebstvo ponovno združita. Vendar pa združevanje in ločevanje jaza in sebstva poteka neprestano od rojstva do smrti (ibid: 12-13). Ali kot je Neumann (2001: 37) lepo zapisal: »Velike podobe arhetipov so se prvič zazrcalile v vodnjaku otroštva in v njem mirujejo, dokler se čez rob vodnjaka ne sklonimo nadse; tedaj se naenkrat spomnimo nanje ter jih ponovno uzremo v njihovi nespremenjenosti«. V nadaljevanju bomo proces ločevanja in združevanja razdelili v tri stopnje: inflacija, odtujitev in individuacija.

#### **4.2.3 Stopnje ločevanja in združevanja jaza in sebstva**

*Inflacija* je stanje istovetenja jaza in sebstva. Rodimo se v stanje inflacije. Ob rojstvu jaz in sebstvo sploh še ne obstajata, saj je vse v nezavednem stanju. Na začetku je vse sebstvo. Sebstvo se ustvari, jaz se rodi. Je središče in celotnost bivanja, zato se jaz, ki se istoveti s sebstvom, izkuša kot božanstvo. To je stanje nezavedne celovitosti in popolnosti, ki nas spremlja vse življenje in povzroča naša najgloblja hrepenenja po izvoru<sup>50</sup> (Edinberg, 2004: 17).

Arhaični človek je izenačeval jaz z arhetipsko psiho in zunanjim svetom, kar pomeni, da ni ločil med zunanjim in notranjim. Sodobni človek pa je odtujen od izvora smisla življenja – le otroci imajo še neposreden stik z arhetipsko realnostjo življenja. Občutimo nostalgijo po izgubljeni zvezi z naravo ter hrepenimo le po simbolični arhaičnosti in ne po umazanem, degradiranem in življenju, polnem strahu, ki ga je prav tako živel arhaični človek (ibid: 21). Otrok sebe občuti kot središče univerzuma, saj je njegova želja ukaz za svet, ki ga obdaja. Materina popolna predanost je nujna za njegov duševni razvoj. Svet okoli njega pa kmalu začne zavračati njegove ukaze in

---

predstavitev in aktualizacija božanskih sil. Tistega, ki jo opazuje, pripelje do razsvetlitve (Chevalier, 1993: 337).

<sup>50</sup> Izvorno stanje človeka, ki ga zasledimo v mitih, je stanje zaokroženosti, celovitosti, popolnosti oziroma raja. V Heziodovem mitu o štirih dobah so bili ljudje v zlati oziroma rajski dobi povezani z bogovi, bili so del božanske enosti in celovitosti, saj jaz še ni bil ločen od nezavednega. Tudi v platonskem mitu o izvornem človeku je imel človek obliko kroga, torej mandale. Okroglost nakazuje razumevanje samega sebe kot popolne celote – kot boga, ki mu je vse dovoljeno (ibid: 17-18).

inflacija se začne razkrajati. Otrokovo spoznanje, da ni božanstvo, mu pusti večno rano, saj je »izgnan iz raja«. (ibid: 22-23)

Soočenje s stvarnostjo pa prinese *odtujitev* med jazom in sebstvom (ibid: 57). Jaz se v tem stanju istoveti s sebstvom, vendar je od njega tudi ločen. Taka povezava med jazom in sebstvom, jazu priskrbi namen in smisel. Če te povezave ni, se pojavi občutek praznine, obupa, celo psihoza in samomor. Tudi Adam in Eva sta se počutila odtujeno, ko sta bila izgnana iz raja (ibid: 64).

Izkušnja odtujenosti pa je nujna, saj le tako lahko pridemo do zavedanja sebstva (ibid: 72). Jung govori o porazu jaza, saj izkušnja sebstva za jaz vedno pomeni poraz ter zapiše (Jung v ibid: 73):

»Zaradi svoje vseobsegajoče narave je (sebstvo, op. p.) bolj sveto in hrati temnejše od jaza, zato ga sooča s problemi, pred katerimi bi ta rad zbežal. Posamezniku upade krepostna hrabrost ali sposobnost uvida ali oboje hrati, dokler na koncu ne odloči usoda. /.../ Postal si žrtev odločitve, ki je ni sprejela tvoja glava ali tvoje ključobvalno srce. V tem lahko prepoznamo numinozno moč sebstva, ki jo je težko izkusiti kako drugače«.

Podoba divjine, v našem primeru podoba gora, je klasičen simbol odtujenosti. Pogosto se v njej srečamo z manifestacijo boga. Ko je človek na koncu svojih moči in se zave lastne nebogljenosti, pride na pomoč arhetipska duša (ibid: 74). Psihološko razumljena religiozna drža po Jungovem mnenju temelji na izkušnji numinoznega, t.j. sebstva. Šele ko se jaz preneha istovetiti s sebstvom, torej šele izkušnja odtujenosti lahko vodi v religiozno izkušnjo (ibid: 78). Odtujenost je torej arhetipska in zato splošna človekova lastnost (ibid: 80).

Da pa bi se rešili stanja odtujenosti, mora priti do obnovitve stika med jazom in sebstvom. Če oziroma ko se to zgodi, se nam odpre popolnoma nov svet (ibid: 84). Če je stanje inflacije izživeto, pripelje do padca in s tem do odtujitve, ki v normalnih razmerah pripelje do ozdravitve in obnovitve (ibid: 91).

Osrednji namen religijskih običajev je – v psihološkem smislu – ohranjanje povezave med posameznikom (jazom) in božanstvom (sebstvom). Religije hranijo nadosebne izkušnje in arhetipske podobe. Verski obredi posamezniku zagotovijo izkušnjo smiselne povezanosti z nadosebnimi kategorijami. Religija deluje kot kolektivna zaščita pred inflacijo in odtujitvijo. In dokler živa religija vsebuje sebstvo, bo

posameznik občutil le majhno potrebo po osebnem odnosu z nadosebno dimenzijo, t.j. sebstvom, saj bo zanj to opravila Cerkev<sup>51</sup> (ibid: 94).

Mnogi posamezniki sodobne družbe ne poznajo obstoječih nadosebnih kategorij oz. arhetipov, s katerimi bi lahko razumeli življenjske izkušnje. To jih privede do nevarnega stanja, v katerem je posameznik sam sebi alfa in omega. Tako se zastavlja vprašanje, ali ima sodobna zahodna družba sploh še tako »posodo« za arhetipe oziroma nadosebne kategorije. Kajti, če npr. ni uveljavljene religiozne strukture, se arhetipi projicirajo v vsakdanje oziroma posvetne stvari, kot. so npr. visok življenjski standard, osebna moč ipd. (ibid: 94). Skupinska religija je taka »posoda« za sebstvo množice posameznikov. Posamezniki si delijo skupen mit ali božanstvo in projicirajo svojo notranjo podobo boga oziroma sebstva v religijo skupine. Cerkev družbo varuje pred inflacijo in odtujitvijo. Če izgubi sposobnost projekcije sebstva, nastopi stanje, ki ga je Nietzsche opisal s stavkom: »Bog je mrtev!« (ibid: 95). Tako lahko posameznik izgubi svojo notranjo povezavo s sebstvom, kar se danes kaže v občutenju brezpomenskega življenja. Druga možnost je, da svoj jaz enači s sebstvom. Taka oseba precenjuje človekove racionalne sposobnosti in zanika sveto skrivnost, ki je del življenja in narave. Nadalje se lahko projicirana nadosebna vrednota ponovno projicira npr. v politično gibanje, vendar posvetni cilji ne morejo zamenjati verskih (kot primer lahko navedemo spor med komunizmom in kapitalizmom). Zadnja možnost pa je, da posameznik v duši ponovno odkrije izgubljeno vrednost, t.j. božjo podobo. V tem primeru se povezava med jazom in sebstvom zavestno uresniči. Izguba religiozne projekcije je v tem zadnjem primeru pripeljala do razvoja individualne osebnosti (ibid: 98-99). Po Jungu torej »Bog ni mrtev, ampak je le zamenjal preobleko« (Rosenberg, 1987: 83). Povečano ukvarjanje s posameznikovo subjektiviteto je del kolektivne izgube nadosebnih kategorij oz. arhetipov, ki nastopi z razpadom tradicionalnega simbolnega sistema in je torej sodoben pojav (ibid: 99). Kaže se v novo nastalih vejah psihologije (npr. že omenjena Jungova globinska psihologija oz. analitična psihologija) in – kar bo nas še posebej zanimalo – v umetnosti (ibid: 99), tudi v alpinističnih monografijah, kjer je notranji subjektivnosti posvečena velika pozornost. Kajti za nekatere je tudi alpinizem kakor umetnost (Zaplotnik, 2000: 33), umetnost življenja v vertikali

---

<sup>51</sup> S tem mislimo na rimskokatoliško cerkev.

(Humar, 2001). V svojih opisovanjih mnogi na novo odkrivajo izgubljene nadosebne kategorije.

Po močni izkušnji odtujenosti se zgodi preboj in jaz se začne izkustveno zavedati nadosebnega središča, kateremu je podrejen. Soočenja jaza s sebstvom se torej zgodi, ko se človek zavestno sreča z božansko močjo. Mitologija in religija ponujata številne podobe, ki simbolizirajo ta trenutek (ibid: 101-102). Da do soočenja prihaja običajno v divjini, pa ni zgolj naključje, saj divjina predstavlja stanje odtujitve. *Individuacija* je torej proces, v katerem se jaz poveže s sebstvom, ne da bi se z njim poistovetil. Tako se izvorna nezavedna popolnost in enost z življenjem iz prvih obdobj našega življenja lahko obnovi na zavestni stopnji. Sebstvo je sedaj ločeno in nadrejeno jazu. Posameznik spozna, da obstaja neodvisno notranje napotilo, ki je ločeno od jaza in pogosto tudi v nasprotju z njim (ibid: 137). Vendar pa idealna individuacija ne obstaja, saj kot pravi Magdič (v ibid: 405), vsi ostanemo nekje na poti.

Mnogi so iskali smisel svojega trpljenja in ga tudi našli. Sicer ne racionalno, ampak na podlagi žive izkušnje. Gre za zavestno spoznanje avtonomne arhetipske duše, saj se spoznanje lahko pojavi le na podlagi hude preizkušnje (Edinger, 2004: 129). Tudi alpinisti so v gorah mnogokrat izpostavljeni takšnim preizkušnjam. Preizkus tako sproža posameznikov potencial za individuacijo (ibid: 131).

Arhaični človek v vsaki stvari vidi duševni pomen in vsaka stvar je skrivnostno povezana z nadosebnimi silami. Tako sta arhaični človek kot tudi otrok povezana s sebstvom – živita v svetu, ki je od njiju soodvisen oziroma je v stiku s kozmosom. Zanju naključje ne obstaja. Naključje pripada odtujenosti (ibid: 142). »Z leti sem spoznal, da se nobena stvar ne zgodi naključno – nasprotno, vsak dogodek ima svoj zakaj in svoj zato«, zapiše Tomaž Humar (2001) v knjigi *Ni nemogočih poti*. Na zgodnjih stopnjah razvoja je bog skrit v istovetenju s posameznikovim lastnim jazom. Naloga duševnega razvoja je odrešitev boga iz nezrele osebnosti z zavestjo (Edinger, 2004: 143). Sodobni človek v pasivni odrešitvi, t.j. z meditacijo ob svetih podobah, ni našel zatočišča, zato mora aktivno delovati na nezavednem. Le upa lahko, da se bo osvobodil in dosegel spoznanje dušne nadosebne narave. Kot zapiše Edinger: »Duševni razvoj v vseh svojih fazah je proces, ki osvobaja. Cilj je odrešitev na podlagi zavestnega spoznanja sebstva, ki se skriva v nezavednem istovetenju z jazom« (ibid: 144-145). Ko se sodobni človek zavestno sooči z neodvisno arhetipsko dušo, je, kot bi odkril boga. Sedaj ni več sam, izkušnja pa mu tudi spremeni pogled na



svet – projekcija sebe na posvetne cilje izgine in lahko se (zavestno) prepusti procesu individuacije (ibid: 145). Individuacijo lahko širše razumemo kot naravno spodbudo življenja, ki želi zavestno spoznati samo sebe (ibid: 146).

Element samospoznavanja in vračanja k izvoru, k svojemu bistvu, pa je navzoč tudi pri doživljanju gora, saj nam gore pomagajo ponovno pridobiti občutek svežine in čudenja, ki smo jo posedovali kot otroci. V nas prebudijo globljo stvarnost, ki je skrita v svetu okoli nas, prebudijo jo celo v mestih, daleč pogledov na vrhove. Ganjeni od skrivnostne moči ponovno pridobimo gledanje in navdušenje otroštva, ki je obogateno z doživetji in razumevanji (preteklih) let (Bernbaum, 1998: 258). Odprti in svobodni se ponovno najdemo na začetku, na izvoru, h kateremu po Jungu hrepenimo vse svoje življenje. Prav o tem piše tudi Zaplotnik: »Otroci so mi obrnili pot nazaj v mene samega, dali so mi veselje do drobnih stvari, podarili so mi vid in sluh, ki sta ob ropotu dirke vse bolj pešala ... Plezanje samo ni bilo več pomembno ... ostalo je le še zadovoljstvo in veselje, da ostajam mlad in odprt, da postajam še mlajši, da postajam otrok« (Zaplotnik, 2000: 131-132).

### 4.3 Desimbolizacija današnjega časa

Občutek brezsmiselnosti, ki je značilen za sodobno družbo, je posledica odtujitve, ki jo povzročila kulturna sprememba. Zaton tradicionalne religije je povzročil izgubo okvirja in s tem splošno duhovno zmedo. Ker nas krščanstvo s svojim simbolnim sistemom ne more več zadovoljiti in od nas zahtevati popolne predanosti, nas prežema občutek brezsmiselnosti in odtujenosti življenja. Vprašanje je, ali se bo nov kolektivni simbol sploh pojavil. Pomen<sup>52</sup> življenja pa lahko poiščemo tudi sami in takrat individuacija postane način življenja (Edinger, 2004: 149-150). Saj so poti k sebi različne in vsak posameznik ima zato svojo pot spoznavanja samega sebe (Magdič v Jung, 1995: 7).

Pomen torej najdemo v subjektivnosti. Vendar pa danes nimamo primerne kolektivne podpore za subjektivno oz. introvertno življenje. Na vprašanje »Kdo sem

---

<sup>52</sup> Razlikujemo dve različni uporabi besede. Prva raba je za opisovanje abstraktnega, objektivnega spoznanja (npr. rdeča luč na semaforju pomeni, da se moramo ustaviti), kjer so abstraktni, objektivni pomeni izraženi z znaki. V našem primeru pa imamo opraviti s subjektivnim, življenjskim pomenom, ki se nanaša na duševno stanje. Ta smisel uporabljamo pri opisovanju izkušnje, ki nas globoko pretrese – torej izraža življenjski pomen in nas poveže z življenjem kot celoto. Sanje, miti in umetnost pa so tisti, ki nam ta pomen podajajo. Kadar pa si posameznik zastavlja vprašanja, na katere ne bo našel odgovora, npr. o pomenu življenja, ne sme ločevati pomena na subjektivni, abstraktni in na objektivni, življenjski del. Odgovor na tako vprašanje zahteva prepletanje obeh pomenov in je mogoč le, če si vprašanje postavimo bolj subjektivno, npr. »Kakšen je pomen *mojega* življenja?« (ibid: 150).

jaz?»<sup>53</sup> je odgovor mogoč le od znotraj. V sodobni zahodni družbi pa pomen iščemo v zunanjosti oz. objektivnosti: v dobrem materialnem življenju, pridobitvi objektivnega znanstvenega spoznanja, gospodarski družbi in podobno – vedno ga torej iščemo tam, kjer ga ni. Prav zato pa v sodobnem človeku tli potreba po odkritju stvarnosti in vrednosti notranjega subjektivnega duševnega sveta. Sodobni človek mora ponovno odkriti simbolno življenje (Edinger, 2004: 151-152).

Preden se je simbolika desimbolizirala ali sekularizirala, torej preden so se razvili abstraktni pomeni simbolike, je v njej prevladovala motivika izbranih, svetih in tabuističnih tem. Na vseh področjih simbolike tako najdemo teme, vsebine in motive, ki kažejo na presegajoče, transcendentno in numinozno, na višje vrednote in ideale, na odrešitev ipd. Človek mistične in numinozne teme težko ubesedi z običajnim zdravorazumskim ali znanstvenokritičnim besediščem, zato jih izraža na simbolen način, t.j. z metaforiko in simboliziranjem (Musek, 1990: 54).

Ne drži, da v modernem času simbolika zamira, dejstvo pa je, da je razumevanje simbolov, s katerimi se srečujemo danes, šibko. Današnje nepoznavanje simboličnega pomena običajev, obredij, bontona ipd. še ne pomeni, da je bila ta simbolika ljudjem v preteklosti bližja. Tako kot so jo oni, jo tudi mi danes dojemamo enako – intuitivno in nezavedno. Naš poskus zavestne obdelave simbolike le-to zamrzuje, po drugi strani pa lahko naše nerazumevanje tradicionalne simbolike pomeni, da jo izriva neka na novo nastala simbolika. Kljub temu pa tradicionalne simbolike danes ne moremo zanikati, saj je še vedno prisotna v sodobni miselnosti. Čeprav uporabljamo vrsto simbolov in razumemo mnoge njihove pomene, pa imamo vtis, da ti simbolni pomeni niso tako globoki in živi kot nekoč. Današnji simboliki manjka simbolna dimenzija numinoznih, svetih vsebin. Postala je desakralizirana, sekularizirana in s tem pomensko osiromašena ter potisnjena na rob (ibid: 56). Osiromašenje, ki je povezano z desakralizacijo simbolov, velja za tradicionalno simboliko, ki je izgubila svojo aktualnost in energetske naboje. Tako kot v vsaki dobi, se tudi v naši rojevajo novi simboli, ki bodo nekoč prav tako postali »tradicionalni«. Vendar pa vsako razlaganje simbolike pomeni že njeno umiranje, saj nezavedno, implicitno simboliko spravimo na svetlo in jo naredimo eksplicitno. Doba ali kultura pa lahko tudi v kodiranem simbolu z eksplicitno simboliko zaslutita nekaj, kar še ni izraženo. Simbol tedaj

---

<sup>53</sup> Vprašanje je podobno vprašanju o pomenu mojega življenja. Vidimo, da se problem življenjske identitete prepleta s smislom osebne identitete (ibid: 151).

ponovno oživi. »Najbolj živa je simbolika, ki ni eksplicitna in je torej v veliki meri nezavedna« (ibid: 57).

Kot vidimo, je zelo pomembno, da imamo skrivnost in slutnjo nečesa neznanega. Saj kot pravi Jung (v Uršič, 1996: 20) »to izpolnjuje življenje z nečim neosebno, numinozno«.

#### **4.4 Numinoznost kot psihična funkcija**

Že na začetju razvoja svoje teorije o arhetipih je Jung poudarjal povezavo med arhetipi in numinoznimi figurami, t.j. bogovi, angeli, demoni itd. Kasneje, ko se je začel ukvarjati še z religiologijo, pa je to zvezo med arhetipi in numinoznim začutil še močnejše. Trdil je, da ima pojavljanje arhetipov izrazito numinozen značaj (Uršič, 1996: 19). Ali drugače – vse naše religiozne predstave temeljijo na numinoznem arhetipu (ibid: 24). Numinozno je po Jungu »dinamična eksistenca ali delovanje, ki ni povzročeno z voljnimi dejanji« (Vezjak, 1996: 35). Človek je le objekt takšnega delovanja, ki ga obvladuje, je tako rekoč njegova žrtev. Numinozno je lahko lastnost nekega vidnega objekta ali pa učinkovanje neke nevidne prisotnosti, ki povzroči spremembo zavesti (ibid: 35).

Numinoznost predstavlja ujetost, na katero posameznikova zavest in volja nimata nobenega vpliva. Gre za integracijo človekove psihe v celoto, ko se nasprotja zavesti in nezavednega združita v enost. Če do takšnega numinoznega izkustva pride, le-ta popolnoma spremeni posameznikovo stališče. Numinoznost pa ne izvira le iz religioznega izkustva. *Mysterium tremendum et fascinans* se lahko pojavi tudi v magičnem ritualu, umetniških vizijah, poetičnem navdihu ipd., kar nakazuje, da občutje numinoznega ne korenini zgolj v religioznih doživetjih (ibid: 35).

Religija je po Jungu kolektivni pojav, zato mora vsaka ideja boga, ki se izoblikuje v človeku, najti svoj odsev v psihičnih predispozicijah. Tam, kjer je Otto videl učinkovanje numinoznega, ki naznanja božjo navzočnost, pa pri Jungu stopijo v ospredje arhetipi kot nosilci tega učinkovanja (ibid: 40).

Občutje božjega izvora po Jungu izvira iz nezavednega. Človek se zaveda, da neka objektivna »sila«, ki silovito in nenadoma spregovori v njem, ne izvira iz njegove zavestne narave, ki jo sicer obvladuje. Zato njen izvor pripiše zunanjemu dejavniku, npr. mani, demonu ali bogu. Numinozno doživetje doživlja zmeden – presenečen je nad avtentičnostjo in tujostjo takega doživetja. Jung uči, da zunajpsihična funkcija

numena izhaja iz arhetipske baze nezavednih kolektivnih podob in ne iz nadosebnega oziroma božanskega izvora – tako razumevanje numinoznega pa pomeni odmik od Ottovega pojmovanja. Numen je tako po Jungu prisoten v vsakem posamezniku, ki je nujno soudeležen v kolektivem nezavednem (ibid: 42).

Jungovo numinozno se torej več ne kaže kot *mysterium tremendum*, ampak je postal »implicitna lasnost arhetipske strukture, sinonim za njeno fascinantno učinkovanje« (ibid: 47). Izkustvo smrti, depresija, občutek ogroženosti ipd. so pogoji, da se arhetipska vsebina prebije do zavesti in posamezniku podari občutje smisla (ibid: 44).

## 5. EMPIRIČNI MODEL SIMBOLIZACIJE SVETEGA V GORAH: KAKO SIMBOLIZEM GORA PREBUJA SVETO?

Simbolika gore je večstranska, povezana z višino in središčem. To je zaznal tudi alpinistični romantik Tine Mihelič, ko je vzkliknil: »Koliko bogate simbolike skriva vzpenjanje po nedotaknjem grebenu!« (Mihelič, 2005: 154). Če je gora visoka, pokončna, navpična, dvigajoča se v nebo, sodeluje v simboliki transcendence; če je središče atmosferskih hierofanij in številnih teofanij, sodeluje v simboliki manifestacije (Chevalier, 1993: 155). Sveta gora se v tradicionalnih družbah izkazuje kot kozmos, bivališče bogov, mesto razodetja itd. Videli bomo, da imajo gore izredno moč prebujanja svetega – bolj kot druge značilnosti pokrajine, npr. puščave ali tropski gozdovi. Le bežen pogled na lepoto gora nam razkrije ta svet kot prostor nedojemljive skrivnosti. Divja igra naravnih pojavov, torej vetra, grmenja, oblakov in strel, pa izražajo mogočne sile, ki so izven našega nadzora. Ko dojamemo to strašljivo stvarnost, nas preplavita občutka občudovanja in groze (Bernbaum, 1998: viii).

### 5.1 Tradicionalni pogledi na gore v kulturah sveta

Gore se že od nekdaj razkrivajo kot prostor svetega (Šaver, 2005a: 86) in torej predstavljajo univerzalen arhetip (Bernbaum, 1998: 206). Chevalier in Gheerbrant v *Slovarju simbolov* (2003: 157) govorita o treh poglavitnih pomenih gora:

- gora povezuje zemljo in nebo,
- sveta gora stoji v središču sveta,
- tempelj je izenačen z goro.

Najpogostejša je ideja gora kot *kozmične osi*, ki stoji v središču univerzuma in povezuje tri nivoje obstoja oziroma kozmosa: nebesa, zemljo in pekel. Pogled na goro kot kozmično os je odgovor na naše hrepenenje po enotnosti sredi raznolikosti, v kateri smo se znašli. Mnoge verske tradicije gledajo na svete vrhove kot *središče univerzuma*, npr. gora Kailas v Tibetu; pri nekaterih tradicijah pa določene gore predstavljajo *središče sveta* oziroma središče kozmičnega reda in nadnaravne moči kot npr. Harney Peak v Severni Ameriki. Včasih pa je gora sveta prav zato, ker leži na robu oziroma na področju nedoumljive skrivnosti daleč od središča. Tako sveta gora

Sinaj leži daleč stran od Jeruzalema, središča sveta v judovski in krščanski tradiciji (Bernbaum, 1998: 206).

Svetost gore pa lahko izhaja tudi iz njene *višine* in ne samo iz vloge centra. Saj je ravno višina tista, ki nas prevzame ob prvem pogledu na goro in v nas vzbudi občudovanje in strahospoštovanje. Vrhovi, ki se dvigajo nad pokrajino, lebdijo na oblakih in se dotikajo neba ter tako asociirajo nebeškost. Utelešajo popolnoma drug svet, kot je naš, v katerem bivamo. Višina je tudi tista, ki npr. Olimpu podarja božanskost, saj leži daleč od Aten, torej od središča Grčije (ibid: 208-209). Kot vidimo, je za goro sicer značilna dvojna simbolika središča in višine (Chavelier, 1993: 156), ni pa nujna.

Kot nebesa na zemlji, ki so pogosto v središču sveta, gore služijo kot *bivališče bogov*. Kot primer navedimo samo vrhovnega grškega boga Zeusa, ki domuje na vrhu Olimpa (Bernbaum, 1998: 209). Vzpon na goro je lahko prikazan kot dviganje k nebu in kot sredstvo za navezavo odnosov z božanstvom, kot vrnitev k začetku, kot je npr. Mojzes na vrhu gore Sinaj prejel Knjige postave oziroma deset božjih zapovedi (Chevalier, 1993: 156). Tudi v civilizaciji lahko najdemo tisto, kar iščemo v naravi oziroma na oddaljenih svetih gorah (Bernbaum, 1998: 253). Templji, katerih arhitektura je podoba predstave, ki jo imajo ljudje o božjem (Chevalier, 1993: 620), in tudi mesta<sup>54</sup> s svojo skladno ureditvijo parkov in stavb v nas prebujajo občutja harmonije in nas odpirajo k skrivnosti sveta ter imajo kot taka vlogo duhovnega preporoda (Bernbaum, 1998: 253).

Njihova središčnost in višina zagotavljata tudi popolne *oltarje za daritve* bogovom in duhovom. Bog je preizkušal Abrahamovo vero tako, da mu je ukazal žrtvovati svojega sina na vrhu gore v pokrajini Moriji (1 Mz: 22-2). Človeško žrtvovanje pa se je dejansko izvajalo na hribih in vrhovih, ki so jih častili Azteki in Inki. S tem, ko so darovali na oltarju gore, ki je blizu božanstvom nebes in zemlje, so si ljudje skušali izboljšati možnost, da bi bili njihovi darovi sprejeti in in njihove želje uslišane. Tudi danes ljudje gore pogosto častijo kot svetišča. Romarji odhajajo na iste vrhove častit različna božanstva, saj je določena sveta podoba odvisna od religije, kateri vernik pripada (Bernbaum, 1998: 210).

---

<sup>54</sup> Mesta so na splošno kvadratna, kajti kvadrat je simbol stabilnosti, in so naravnana po štirih straneh neba. Zunanja obzidja mest pa spominjajo na gorske verige, ki obdajajo univerzum (Chevalier, 1993: 359-360).

Gore kot manifestacija svetega so mogočne in impresivne ter so kot take lahko božanske in demonične hkrati, so tremendum et fascinans. Strah, ki ga vzbudita skrivnostna atmosfera in zastrašujoča višina, lahko mnoge vrhove spremenita v prebivališče demoničnih sil. Tako so npr. Alpe stoletja veljale kot zbirališče in lovišče čarovnic, zmajev, velikanov in duhov. Neglede na to ali so čaščene kot nebeške, ali pa so strašljive kot pekel, imajo gore pomembno vlogo kot *posvečena mesta smrti*. Podobnost med goro in grobnico, ki pogosto po obliki spominja na hrib, jih naredi za naravna pogrebna mesta. Gore so pogosto videne kot bivališča smrti, zato jih imajo ljudje za kraje, od koder izvirajo njihovi predniki ali kot obliko prednikov samih (ibid: 210).

Kot *vrhovi moči*, ki so blizu nebesom, so gore ponujale dramatično prizorišče razodetja, vizij in navdiha. Najslavnejši primer je seveda Mojzesovo razodetje Tore na gori Sinaj (ibid: 211). Vzpon na goro je nekaj duhovnega, razodetje na gori pa pogosto spremeni človeka oziroma vpliva na proces njegovega spoznavanja (Chevalier, 1993: 156). Neumann pa v svoji knjigi *Ustvarjalni človek* govori o (delnih) preobrazbah osebnosti, predvsem tistih, ki se tičejo zavesti. Normalen razvoj človeka je povezan z odločilnimi preobrazbami zavesti (Neumann, 2001: 10). Preobrazbe zavesti, ki niso istočasno povezane s spremembo nezavednega dela osebnosti, so manj daljnosežne. Nezavedno je močnejše kot intelektualna ali moralna drža. Preobrazbe, ki jih zaznamo kot nasilen vdor nezavednega v zavest, pa so najpomembnejše. Posamezniki tradicionalnih kultur so za take vdore bolj pripravljeni, saj so preko ritualov povezani s skrivnostnimi silami (ibid: 11). Nasprotno pa v sodobni kulturi, ki ločuje psihično, s potlačitvijo izključujemo drugo stran in take vdore doživljamo kot nekaj »tujega« (ibid: 11-12).

Gore so mnogokrat simbol veličine in objestnosti ljudi, ki pa vendar ne morejo ubežati vsemogočnemu bogu. Poganski obredi so se pogosto praznovali na hribih ali gorah, zato judaizem in za njim prvotno krščanstvo pričakujeta izravnavo ali uničenje gora. Ko je Bog pripeljal svoje ljudstvo iz izgnanstva, je izravnal vse hribe in griče. Po krščanskem izročilu se bodo ob koncu sveta najprej podrle gore (Chevalier, 1993: 157). Tako se bog oziroma božanstvo po eni strani na gori razodeva, po drugi pa jih takrat, ko utelešajo vidik človekovega malikovanja in ošabnosti, zopet navajamo primer krščanstva, uniči in podre (Šaver, 2005a: 87).

Poskus, da bi reducirali vse poglede na svete vrhove v en sam arhetip, pa le omejuje moč gore kot simbola. Različni pogledi nam tako ne razkrijejo željene

univerzalnosti, kajti univerzalna je le stvarnost, ki jo razkriva gora sama (Bernbaum, 1998: 206).

## 5.2 Premik v dojetanju gora v Evropi

Sedaj, ko smo si pogledali tradicionalne poglede na svete gore, pa se bomo osredotočili na ideološki oz. duhovni premik v dojetanju gora, ki se je zgodil le v Evropi. Po končani teološki dominaciji srednjega veka, med katerim so bile gore videne kot prekletstvo za človeka, je sledilo obdobje, ki je Zemljo videlo kot vredno raziskovanja ter tako gore postavilo v popolnoma novo luč (Lester, 2004: 89).

Pomembno je bilo odkritje teleskopa, ki je botrovalo odkritju vesolja in novemu dojetanju Boga. Dojetanje neskončnosti vesolja je vzbujalo podobna občutja, kot jih vzbuja bližina Boga. Psiholog Lester v svojem članku *Spirit, Identity and Self in Mountaineering* pravi, da je razvoj pripeljal do odkritja koncepta vzvišenosti. Postopoma so bile vse ogromne stvari, še posebej pa gore in morje, dojeti kot sprožilci najvišjih in najčistejših občutij. Z redefinicijo ideje vzvišanega, je poudarek preskočil z vzvišanega objekta na vzvišana občutja in izkušnje le-teh je postalo pot k doživetju veličastnosti od Boga dani duši. Spoštovanje Boga ni bilo več vezano na pokorščino cerkveni avtoriteti in dogmam, temveč je postalo odprto za osebna odkritja prek iskanja vzvišanih doživetij, predvsem doživetja veličine (Lester, 2004: 89-90).

Sodobno (pomensko) pojmovanje gora je močno zaznamovano z razsvetljenstvom in racionalno logiko moderne, saj je razsvetljenje religijski okvir zamenjalo z znanstvenim. Seveda pa gore tudi pred razsvetljenstvom niso samevale – skozi zgodovino so se redki posamezniki vzpenjali na nedostopne vrhove, večina pa je pusto skalno pokrajino videla le kot trgovske poti, bližnjice, mesto lova ipd. Obdobje romantike in razsvetljenstva je v gore pritegnilo tudi dominantne družbene sloje, ki so začeli geografsko in geološko raziskovati »nekoristni svet«, iskati minerale itd. (Šaver, 2005a: 38-40). Nikakor pa ne gre prezreti domačih gorskih vodnikov, ki so le-te popeljali v »nekoristne dele sveta«. Zanimiva je tudi teza psihologa in alpinista Radoviča o speči človekovi težnji. Kar naj bi človek nekdaj delal iz biološke nuje, je kasneje postalo samostojni motiv. Ko je bil sposoben odložiti potrebe, načrtovati in predvidevati, ko je lahko začel loviti in nabirati, tudi ko ni bil lačen, je odkril gorski svet in samega sebe – in tako se je v njem prebudila ta speča težnja (več v Radovič, 2006: 129).



### 5.2.1 Alpinizem kot otrok moderne in sekularizacije

Alpinizem se je razvijal vzporedno z moderno kulturo, t.j. približno v drugi polovici 18. stol. V našem raziskovanju se bomo osredotočili predvsem na alpinizem in na alpinistično literaturo, saj gore alpiniste še posebej uročijo, da o svojih doživetjih tudi pišejo. Vendar pa so motivi in cilji zahajanja v gore skupni tako pri gornikih kot pri plezalcih in alpinistih – niso pa isti, saj vsak nosi v sebi svojega. Zato so tudi poti različne, kot so različne tudi poti do notranjega cilja (Dular, 2000-20006: 93-95). Alpinizem je nastal vzporedno z velikimi boji za prenovo socialnega reda in nastopom novega svetovnega nazora, ki spremenil odnos človeka do narave (Tuma, 2006: 16), skratka s splošno družbeno modernizacijo in je kot tak del moderne institucije športa (Šaver, 2006: 26). Ugledni skalaš Torelli je alpinizem označil kot kulturni pojav. Če je »naloga kulture plemenitenje duha in če upoštevamo, da sestavljajo etiko splošni principi, ki določajo norme naše dejavnosti, tedaj alpinizem tudi plemeniti človeško nrav« (Torelli, 2006: 44). Utemeljitelj slovenskega alpinizma Henik Tuma (2006: 18) pa je v knjigi *Pomen in razvoj alpinizma* leta 1930 zapisal, da je alpinizem »organska zveza ljubezni do prirode s človeško zavestjo lastne moči in z njenim udejstvovanjem, odsev prirode na človeka in vpliv notranjosti na prirodo«. Alpinizem je ime dobil po predmetu svojega udejstvovanja, t.j. po Alpah. Saj, kot v nadaljevanju zapiše Tuma, se v Alpah »človeku javi priroda v največji lepoti in enotnosti, zaradi tega je ljubezen do prirode stopnjevana v Alpah do viška. V Alpah hrani priroda vso svojo silo in grozoto proti človeku, zaradi tega tudi boj človeka s prirodo stopnjuje njegovo energijo do viška. Tako postane alpinizem sinteza estetike in etike ... Dokler se človek tega udejstvovanja ni zavedal, ni bilo alpinizma« (ibid: 18). Za Tuma ideal alpinizma leži »v harmoniji duševnega in telesnega udejstvovanja. Alpinizem je duševno-telesno udejstvovanje, ki v iskrenosti in realnosti dosega ali presega celo oblike umetnosti in verstva« (ibid: 24). Alpinizem mu predstavlja tudi »idejo enotnosti prirode in enotnosti človeka s prirodo, zavest harmonije v prirodi, zavest harmonije v človeku« (ibid: 22), ki nam daje »zavest velikega spoznanja, zaupanja v samega sebe, kaže nam pot, kako človek prodira globlje in globlje v neskončnost sveta« (ibid: 24). Alpinizem tudi ni nesmiseln, nesmiselno je naše vsakdanje življenje in kot pravi Nejc Zaplotnik, je »alpinizem čisto droben, majhen nesmiselček v primerjavi s ponorelim kolesjem, ki nas vse bolj vrti, drobi in melje« (Zaplotnik, 2000: 57). Alpinizem ni samo šport, za mnoge predstavlja način življenja oziramo življenje samo. Tako tudi Karničar ni

izjema – alpinizem mu pomeni egoizem in ljubezen: »To je moje življenje!« (Karničar, 1996: 73). Grošelj pa je kljub boleči izgubi brata in soplezalca spoznal: »Postale (gore, op. p.) so del mene, potreba in nuja« (Grošelj, 1989: 17).

Že omenjeni Lester v svojem članku potegne vzporednice med alpinizmom in romantično zavestjo. Govori o kulturnem kontekstu plezanja in pravi, da pisanja plezalcev izražajo prevladujoče (ne nujno zavedne) kulturne predpostavke časa, v katerem so nastala (Lester, 2004: 89). Vse večja racionalizacija, sekularizacija, specializacija, birokratizacija, kvantifikacija ipd. so dejavniki, ki so ljudi klicali nazaj k naravi (Šaver, 2006: 26). Jerovšek (2006: 87) pa poudarja, da ima »človek nagonsko, podzavestno željo po močnem doživljanju«, mi pa naj dodamo še to, da ima tudi močno željo po deljenju svojih intimnih in močnih občutij z drugimi. Alpinizem se je torej v evropski kulturi pojavil takrat, ko jo je prežemal romanticizem. To dediščino pa lahko beremo tudi danes v romantičnih opisih gora in doživljanjih njihovih obiskovalcev. Druge kulture po svetu plezanja kot takega niso poznale, le-to se je razširilo šele z zgodnjo moderno (Lester, 2004: 89).

### **5.3 Sveto v kontekstu modernih pogledov na gore**

Tudi sedaj, v modernem svetu, so gore čaščene kot utelesitev človekovih najvišjih idealov, vzorov in prizadevanja. Številne odprave, npr. na Everest ali na druge vrhove, so simbol skrajnih naporov, da bi premagali svoje omejitve in dosegli nadsvetne oziroma transcendentne cilje. Mnogi, ki plezajo za rekreacijo in šport, prav tako kot ljudje tradicionalnih kultur, iščejo doživetje duhovnega prebujenja. V mnogih doživetjih najdemo opis srečanja z nečim, popolnoma drugačnim od sveta, ki ga poznamo, v katerem živimo. To nedoumljivo skrivnost, ki nas privlači in hkrati tudi odbija, je nemški religiolog Rudolf Otto poimenoval *ganz andere* oziroma popolnoma drugo. Vir občudovanja in strahu prevzame podobo boga ali demona in ne glede na to, ali se nam razkrijejo nebesa ali pekel, nas srečanje s svetim vedno premakne v globine naše biti. Vendar besede nimajo moči, da bi to doživetje opisale (Bernbaum, 1998: vi). »Pokaže se človekova ujetost v okvir besednega zaklada, ki mu ga je omogočil in zamejil razum« (Lenarčič, 1988: 61).

Vsi pa ne doživijo svetega kot nečesa popolnoma drugega. Mnogim se ta občutek skrivnosti prebudi kar »tukaj« - v svetu, ki nam je domač, ki ga poznamo ali ga odkrijemo kar v nas samih. Sami sebe komaj poznamo, pa čeprav vsak trenutek

preživimo sami s seboj. Če zmanjšamo skrivnost svetega na popolnoma drugo (*ganz andere*), lahko za vedno ostanemo odtujeni od nas samih. Kajti sveto ni skrivnostno samo zato, ker je popolnoma drugo, temveč tudi zato, ker pomeni izpolnitev nepoznanega dela nas samih. Sveto obseva avra skrivnosti, ki nas preko našega spoznanja privablja. Sveto nas privlači predvsem zato, ker je *neznano* – je nekaj, kar ostaja skrivnostno, tudi kadar smo v njegovi prisotnosti. Očaranje se pokaže tudi v razočaranju ob osvojitvi do tedaj še nepreplezanega vrhu. Še neosvojen vrh poseduje posebno kvaliteto – globoko privlačnost, ki izgine, čim na njem stoji človek. Na nek način postane običajen – kot preostali svet, ne glede na to, kako oddaljen in nenavaden je (Bernbaum, 1998: viii).

Gore imajo torej tudi posebno moč, da prebudijo sveto kot neznano. Globoke doline in visoki vrhovi skrivajo *tisto* in nas vabijo, da tvegamo v kraljestvu zapeljive skrivnosti. Gore nam pomignejo, dajo znamenje, pokličejo nas in nam obljujejo nekaj neizrekljivega. Za naslednjim grebenom, za naslednjim vrhom, ravno izven našega pogleda leži skrivnost – skoraj pozabljeno bistvo naših otroških sanj. Tisto nekaj, kar je izgubljeno, je lahko materialni zaklad, del nas samih ali najvišja duhovna resnica, torej karkoli, kar v sebi nosi odgovor na naša najgloblja hrepenenja. Vendar pa nepoznano poseduje tudi temnejšo, nevarnejšo stran. Namesto odrešitve nam lahko grozi tudi naše pogubljenje. Tisti, ki si drznejo vstopiti v neraziskani svet oziroma poskušajo splezati na še neosvojen vrh, v sebi skrivajo strah, da bi se srečali z nesrečo in smrtjo, namesto s tistim, kar iščejo. Kajti, ko človek preseže meje telesne vzdržljivosti, katerim so alpinisti prav gotovo izpostavljeni, lahko v sebi odkrije tudi slabosti in strahove, ki jih mogoče raje ne bi poznal. Čeprav je lahko ogroženo vse, kar nam je drago (ljubljeni oseba, otroci), nam doživetje svetega odpre nov pogled na stvarnost in nas osvobodi dušičih spon tega sveta, ki se ga tako oklepamo (ibid: viii).

Že večkrat smo zapisali, da je sveto ločeno od profanega, t.j. minljivega in neresničnega. Večino svojega življenja tako lahko preživimo v svetu običajnih doživetij, ki so v trenutkih, kakršne npr. doživimo na gori, videti nepomembni. Hrapav dotik skale pri plezanju, mir somraka pod vrhovi, mraz in brezup ujetostosti v nevihti, so dejanska stvarnost, ne pa naše skrbi in dejavnosti vsakdanjega življenja. Gore nam ponujajo vizijo nečesa čistega in večnega, ki presega pokvarjenost današnjega časa (ibid: viii-xxi).

Sveto uteleša tisto, kar najbolj ljubimo, kar vzburi naša najgloblja čustva in prebudi naša najvišja prizadevanja. Ta se razlikujejo od človeka do človeka, od kulture do kulture: za kristjane je to nesebična ljubezen, za budiste končna presvetlitev, za taoiste harmonija z osnovno potjo narave,... Mnogi častijo sveto kot čisto utelesitev lepote in vzvišenosti. Karkoli že je, sveto nas oskrbi s pomenom, smerjo in namenom v življenju (ibid: xxiii). Tudi Eliade je poudarjal, da je človek bitje, čigar želja je želja po smislu. Sveto nam daje občutek umeščenosti v prostoru in navdihuje naše največje napore. Ravno v tem pa leži največja privlačnost alpinizma: vzpon na vrh je pot, ki vodi k vzvišenemu cilju, je pot, kakršno bi si želeli slediti skozi zmešnjavo vsakdanjega življenja (ibid: xxii). Pojavi se novi človek, ki »želi iz tega kaotičnega racionalizma, iz mehanističnega življenjskega ustroja zopet najti pot do samega sebe. Na razvalinah življenja površne brezcilnosti in razklane duševnosti hoče zgraditi novo kraljestvo duha in mu zopet podrediti svet materije. To bo človek, ki se bo zopet zavedel svojega bistva, človek, v katerem bo znova vzniknila vitaliteta, emocija, ki šele napravi življenje zanimivo in nam prikaže njegovo pomembnost. Emocija je vendar najdragocenejši element našega življenja, ker nam daje pravi impulz, ki je v današnjem (zlasti kolektivnem) človeku malodane že zamrl“ (Torelli, 2006: 45).

### **5.3.1 Kaj je *tisto* neizrekljivo v gorah?**

Kaj je torej *tisto* neizrekljivo, kar jih oziroma nas v vleče v gore? Iz opisanih vtisov lahko razberemo, da njihovi avtorji pravzaprav ne vedo, kaj bi to bilo. Viki Grošelj svojo knjigo *Do prvih zvezd* konča z besedami: »Vedno na poti k njej, ki se imenuje hrepenenje. Gora? Ženska? Svoboda? Sreča?« (Grošelj, 1987: 144). Gora kot numinozni objekt je *mysterium tremendum*, je grozljiva skrivnost, ki nas navdihuje z občutjem kreaturnosti, nas navdaja z momentom *tremenduma*, privlači z momentom fascinansa itd. Zapise vtisov doživetij na gori lahko beremo kot numinozne himne, saj se tudi v njih čuti numinoznost. Videli bomo, da se mnogi alpinisti znajdejo v veliki zagati, ko želijo ta intimna doživetja deliti z nami, saj je doživeto neizrekljivo v besedah, oziroma je težko opisljivo. Vedo le to, da jih *tisto* popolnoma prevzame in je izvor neskončnih sanjarjenj in hrepenenj (Bernbaum, 1998: 236). Za Tineta Miheliča je to klic gora, za Humarja klic stene, za Nejca Zaplotnika klic poti, Matevžu Lenarčiču gore podeljujejo smisel in spoznanje itd.

Na vprašanje, zakaj plezalci delajo kar delajo – torej plezajo in nemalokrat tvegajo svoja življenja, pa lahko rečemo, da je odgovorov prav toliko, kot je vprašanih. Nekateri plezajo za slavo, da bi se dokazali ali osvojili goro, drugi to storijo zaradi občutka junaštva in zadoščenja, ki ga doživijo pri obladovanju nečesa težavnega in nevarnega. Mnogi gredo na goro preprosto zaradi užitka oziroma divje radosti, ki jo doživijo na vrhovih. Nekateri tudi le pobegnejo pred dolgočasjem ali utrudljivostjo vsakdanjega življenja in pred domačimi problemi. Tudi Tuma (2006: 23) v alpinizmu vidi »odpor proti velikomestni družbi, proti ideološki civilizaciji ter kulturno osamosvojitve delovnega človeka z ritmom vsemogočne narave« in doda: »Proč od te družbe, nazaj k naravi, da ustvarimo novo družbo po ritmu in harmoniji s naravo!« Čeprav le redki priznajo, da iščejo sveto, vidimo da ostaja v njihovih razlagah duhovna motivacija skrita (Bernbaum, 1998: 238).

Glede na individualistično naravo alpinistov, plezalci vidijo goro bolj kot *center v osebnostnem smislu* kot v kozmičnem. Življenja mnogih alpinistov so v času pred veliko odpravo podrejena določenemu oddaljenemu vrhu, ki ga želijo osvojiti in ki je tako postal osrednja točka njihove pozornosti, prva jutranja misel in podoba ponavljajočih se sanj. Člani odprav tudi nezavedno posnemajo obhode romarjev okrog središčne svete gore s kroženjem okoli nje. Moderni romarji sicer iščejo pot navzgor, vendar prav tako kot tradicionalna ljudstva s tem dejanjem častijo lepoto gore in ji izkazujejo spoštovanje. Pogled z vrha gore pa plezalcu lahko da tudi izkustvo gore kot *kozmičnega središča*. Na vrhu se mu odpre obzorje in okoli njega se kot mandala razprostrejo verige mogočnih gora – z njim v središču (ibid: 241).

Tako doživetje ima lahko močan in daljnosežen učinek. Ko se zavemo sebe kot središča, odkrijemo moč, da se upremo pritiskom zunanjega sveta. Doživimo občutek notranje harmonije in mirnost, ki nam daje zaupanje v iskrenost do nas samih in nas spodbuja, da naredimo, kar čutimo, da je prav, ne glede na to, kar drugi mislijo ali pravijo (ibid: 255).

Pri doživljanju sebe kot središča se zavemo tudi brezmejnne narave univerzuma in občutimo prostor, ki nam daje svobodo, da se odpremo in razvijamo. Zavemo se pomembnosti in skrivnostnosti sveta ter nas samih. Z zavedanjem, da je veselje preveliko, da bi ga lahko obladovali, doživimo ponižnost oziroma skromnost, ki nas osvobodi naših sebičnih predstav in želja (ibid: 255). Občutek prostranosti pa nam omogoča, da središče najdemo kjerkoli, ne samo na vrhu gore. Ker nismo več vezani na določen prostor, se počutimo svobodne in se zavedamo, da kamorkoli gremo,

karkoli delamo, bomo vedno v stiku s stvarnostjo sveta in nas samih (ibid: 256). Tudi Zaplotniku pot pomeni svobodo (Zaplotnik, 2000: 7). Ko se ozremo okoli sebe vidimo, da je vsak človek v središču sveta in kot tak del skrivnosti. Zmožnost videti središče kjerkoli prebudi občutje svetega v vsakomer in v vsem. Spoznamo, da smo vsi povezani prek skrivnostne stvarnosti sveta, ki si jo delimo. Občutimo spontano ljubezen in spoštovanje do ljudi in stvari, kot dejansko so (Bernabaum, 1998: 256).

Za moderni svet je značilno, da hlepi po najboljšem, največjem itd. in tudi alpinizem kot otrok moderne dobe teži k tej vrednoti. Everest privlači prav zato, ker je najvišja točka sveta, čeprav so v Himalaji nekateri vrhovi lepši, težji in tudi bolj zanimivi za plezanje. Prestiž in poseben status mu podeljuje njegova *višina* (ibid: 241).

Skrivnostni svet gora se nam lahko razkriva kot *raj ali nebesa na Zemlji*, kajti le tu lahko človek najde stvari, ki si jih želi, po katerih hrepeni in ki jih v svetu, polnem frustracije, ne more najti. Zato mnogi zbežijo visoko nad skrbi in zaplete vsakdanjega življenja (ibid: 241).

Kljub monoteističnemu poreklu zahodnih alpinistov so le redki videli gore kot nebeška domovanja različnih bogov (ibid: 241). Vendar pa, kot smo že zapisali, je za Eliadeja človek homo religiosus. V Himalaji vedno darujejo, da bi pomirili bogove in da bi »s šerpami brez skrbi hodili po njihovem kraljestvu« (Zaplotnik, 2000: 138), ter se v stiskah obračajo k njim: »O, vsi bogovi, popustite vsaj malo, vsaj malo ustavite svoje velikanske metle ...« (ibid: 138). Večina pa gore vidi kot mesta za doživljanje *prisotnosti najvišjega božanstva* oziroma kot mesta, kjer lahko stopimo v stik z višjo močjo (Bernbaum, 1998: 141). »...vsakič, ko in če se bom z razjarjene gore vrnil cel, se mi bo zdelo, da imajo mojo usodo v rokah neke višje sile« (Mihelič, 2005: 34). Mnoge prevzame občutek čaščenja božanskega stvarnika sveta in občutje privilegiriranosti, da sploh živijo (Bernbaum, 1998: 242). »Ko sem tam gor, sem samo Njegov!« (Humar, 2001). Izpovedi mnogih namigujejo na religiozna doživetja. »Tam sem ga začutil, zdi se mi, tudi videl, samega Boga!« opisuje Karničar (1996: 60) doživetje v Himalaji. Zazdelo se mu je, »da je Bog tu nekje, da bi mu lahko stisnil roko in spregovoril kakšno prikro na račun življenja, ki se nam sicer (v dolini) zdi tako pomembno...« (ibid: 17). Na nekem drugem mestu pa govori o nepojasneni vezi z nekom ali nečim, ki ga v vse to (v alpinizem, op. p.) usmerja (ibid: 20). »Vzljubil sem to prelepo deželo, kjer te bogovi povabijo v svoje kraljestvo in te demoni začarajo, da pozabiš na svoje minljivo življenje in si se jim takoj pripravljen

pridružiti« (Zaplotnik, 2000: 134). Plezalci ne doživijo samo osvoboditev od samih sebe, temveč tudi posledično zavedanje višje stvarnosti. Kaj je tisto nad njimi, pa zelo različno definirajo, npr. kot resnico, moč, bit – skratka gre za nekaj transcendentnega, nekaj kar presega tisto, kar ostali imenujejo resnični svet. Ker je doživetje težko opisljivo z besedami, motiv zaznamujejo rabe naslednjih besed: neskončnost, večnost, vznesenost, zanos, čaščenje, odrešitev, ponižnost in besedne zveze, kot so skrivnostna harmonija, bližina in mir, bližina s notranjo Bit vesolja, namen, ki je večji od mene samega itd. Redki pa so tisti, ki svoja doživetja na gori opisujejo z izrazom sveto (Lester, 2004: 96).

Gore pa imajo tudi svojo temno stran. Privlačni vrhovi se kaj hitro lahko spremenijo v mesta trpljenja in smrti ali če povemo z Ottovimi besedami – so tremendum et fascinans. V noči pred vstopom v smer se je Zaplotniku zapisalo: »Loteva se me nekakšna čudna otožnost, kakor da sem edino v teh trenutkih zares upravičen čakati, pričakovati nekaj lepega, kar me bo dvignilo, obenem pa se javlja živalski strah po samoohranitvi« (Zaplotnik, 2000: 30). V svoji grozi posamezniki personificirajo goro, pogoste pa so tudi vizije, npr. smrti, življenja ipd. Preteča *nevarnost in smrt*, ki sta vedno prisotni, pa plezanju dajeta nekaj bistvenega (Bernbaum, 1998: 242). Strah je sicer nujen, vendar je tudi svoboda pred strahom ena izmed svobod (Lester, 2004: 91). Nejc Zaplotnik o nevarnostih v gorah sicer zapiše: »Nikdar nisem bil v smrtni nevarnosti, saj sem prepričan, da smrtne nevarnosti ne preživiš. Če ostaneš živ, ni bilo nikdar tako hudo, kakor je bilo videti v tistem trenutku« (Zaplotnik, 2000: 37). Čeprav alpinisti poskušajo tveganje zmanjšati na minimum, pa bi, če bi ga popolnoma odstranili, to ubilo tisto, kar daje življenje temu športu. Srečanje s smrtjo ima namreč moč, da prebudi duha in usmeri razum. Plezalca prisili h koncentraciji, k usmerjenosti na tisto, kar je pomembno in stvarno. Pretresen z možnostjo neobstoja se močneje zave vrednosti svojega življenja (Bernbaum, 1998: 242). Le v boju za golo življenje se odprejo vrata novih razsežnosti in spoznanj, ki spodbudijo razmišljanje, vredno človeka (Karničar, 1996: 49). Spoznanje lastne minljivosti lahko marsikoga odvrne od nadaljnega ukvarjanja z alpinizmom, marsikom pa tako spoznanje lahko pomeni močno spobudo za oblikovanje zrelega odnosa do samega sebe in do sveta okoli sebe (Radovič, 2006: 131). Nesreča alpinista v gorah, ki na njih »išče novega življenja in ga žene v njihovo naročje hrepenenje po spoznanju in pravem vrednotenju življenjskega bistva, na kar je v trdem boju za obstanek že skoraj pozabil,« pomeni

tragedijo (Torelli, 2006: 47). Bližina smrti pripelje do hrepenenja po življenju in do bližine življenja samega, saj »gibati se na robu med življenjem in smrtjo se pravi resnično živeti« (Zaplotnik, 2000: 30). Vse življenje je tekma s smrtjo, saj tam kjer je življenje, tam je tudi smrt (Dular, 2000-20006: 93). Tudi Lenarčiča spoznanja o smrti postavljajo v središče življenja in življenje na robu ima svoj smisel – podarja spoznanje (Lenarčič, 1988: 41), saj »življenje postane življenje, ker veš, da se konča s smrtjo« (ibid: 9). Človek pa teži k temu, da se čimbolj odmakne od roba. V hoji po robu pa se »pokaže neskončna človekova volja po življenju« (ibid: 9). Tudi Česnu je alpinizem pokazal, da je »smrt najpomembnejše dejstvo življenja« (Česen, 1990: 18) in nadaljuje, da zato, ker ve, da bo umrl, hoče živeti intenzivno življenje (ibid: 18). Alpinist, filozof in pisatelj Dušan Jelinčič (2006: 127) je bil prepričan, da »alpinisti bolj ljubijo življenje od drugih ljudi, bolj od drugih iščejo popolnost in vrednost, ki bi ju dali življenju«. Saj »kdor največ tvega, najbolj hlepi po življenju« (Lenarčič, 1988: 9).

Pogosto izražena želja alpinistov je umreti in biti pokopan pod goro ali na njej, ki so jo ljubili. »Lepo je ostati v nedrih svojih sanj ...«, pravi Karničar (1996: 79), a vendar nato nadaljuje: »... še lepše pa je iz dneva v dan pričakovati naloge življenja in jih premagovati«.

Nekateri pa plezalce enačijo s samomorilci. Samomorilčev namen je znan vsem – ubiti sebe, spregledano pa je dejstvo, da se plezalec poda v težaven podvig, trdno odločen, da bo to težavno dejanje neustrašno izvedel. Plezalec torej ni resigniran kot samomorilec – on »v najvišji meri afirmira življenje in je do skrajnosti agresiven« (Gregorin, 2006: 40). Saj, kot zapiše Davo Karničar (1996: 12): »Na vsem svetu ni tako lepe gore ... da bi žrtvoval svoje življenje ali zdravje«.

Gore predstavljajo tudi mesta *osebne transformacije in očiščenja*. Dotik skale prinaša umirjenost misli, notranji mir. Sodelujejo pri duhovnem in intelektualnem razvoju. Podeljujejo smisel in spoznanje (Lenarčič, 1988). Na vzponih alpinisti doživljajo in izpolnjujejo sami sebe, svoje sanje in hrepenenja (Karničar, 1996: 13). Mnogi alpinisti iščejo nekakšno izpolnitev – tisto, kar manjka v njihovih življenjih. Preseči želijo vsakdanje življenje in vstopiti na področje višjega in bolj popolnega obstoja. Vzpon na vrh jih oskrbi z naravnimi simboli transcendence, ki jo iščejo. Ko se posameznik vzpenja na goro, za sabo pusti znani svet ter tvega v nepoznanem in spremenljivem kraljestvu višav. Ko stoji na robu skale ali ledu in strmi v zelene doline pod seboj, ga prevzame jasen in stvaren občutek, da je presegel



področje vsakdanjega obstoja. Kruta narava gora od plezalcev zahteva, da se dvignejo nad svoje telesne, duševne in duhovne omejitve (Bernbaum, 1998: 244).

Pogosto lahko v monografijah alpinistov beremo, kako so se kot otroci, mladostniki, skratka še pred pričetkom zahajanja v gore, počutili izolirani, nerodni, niso jih zanimali šolski športi ipd., ali pa se v vsakdanjem življenju še vedno tako počutijo (Lester, 2004: 91). Tudi Zaplotnik potoži: »A v vsakdanjosti, v dolini, sem se izgubil. Popadla me je čudna melanholija, popadel me je Kafkov strah pred kolesjem, ki me premetava, ne da bi sam imel moč uravnati to vrtenje. Tuje sile so razpolagale z mano in življenje mi je odtekalo med rokami, kakor pesek odteka v peščeni uri« (Zaplotnik, 2000: 43). Šele izpostavljenost gorskemu svetu jim prinese umeščenost in orientacijo v prostoru (Lester, 2004: 91). »Gore so bile moj dom, v njih sem se počutil varnega, le tu sem občutil, da sem gospodar položaja. V dolini so me vodili trenutki, kakor so pač prihajali in odhajali, početi sem moral stvari, ki so jih ljudje od mene zahtevali in pričakovali, gore pa so bile brezmejne, kakor so bile brezmejne moje sanje. Omejevalo me je le telo, ki je zahtevalo postopnost« (Zaplotnik, 2000: 14). Tudi Karničar v gorah zaživi z vsem telesom in se reši vseh vezi ter neha vegetirati. Usojeno mu je, da išče sebe in uhaja »proč od hinavščine, blestenja pred sosedi, obrekovanja, nevoščljivosti, grabežljivosti, spletkarjenja, podkupovanja, goljufanja, bahanja ... (Karničar, 1996: 41).

Z vzponom na goro pa plezalec ne preseže samo sveta, temveč tudi samega sebe. Oddaljeni od vsakodnevne rutine se alpinisti počutijo bolj živi, bolj v stiku z naravo oziroma s svojim izvorom. Ko hodijo po robu in tvegajo svoja življenja, pogosto občutijo moč, ki se je niso zavedali in so nad njo izjemno presenečeni. Pogosti so opisi takih navidezno brezizhodnih situacij (Bernbaum, 1998: 92). Brezizhodno situacijo opiše tudi Zaplotnik: »Držim se s poslednjimi močmi in nekaj nerazumljivega, česar doslej še nisem našel v sebi, me potegne kvišku« (Zaplotnik, 2000: 150-151).

V doživetjih, ko vse postane jasno in preprosto, plezalec za trenutek postane eno sam s seboj in s svetom, ki ga obkroža. Okuša notranjo svobodo in gotovost, za katero na bolj tradicionalen in stalen način stremijo menihi in jogiji. Ta *občutek svobode* nastopi zaradi zaradi stika s stvarnostjo, ki je izražena v gorah. S koncentracijo pri plezanju postajajo eno s skalo in snegom ter se odpirajo stvarnosti in

občudovanju, ki jo le-ta prinaša. Zavedo se silne lepote malih stvari, npr. kristalov v skali, oblike oblakov ipd. ter se čudijo. Popolnoma zatopljeni v plezanje izgubijo občutek zavedanja časa in vstopijo v skrivnostno stanje brezčasnosti (Bernbaum, 1998: 244). Gre za nekakšen izstop iz časa, o katerem govori tudi Eliade pri svetem času. Gore nedvomno so sveti prostor, čas, preživet na njih, pa prav zato sveti čas. Tudi skalaš Albin Torelli je rekel, da je alpinizem vztrajanje v svobodi najvišje stopnje, saj si na gori »resnično prost vseh spon civilizacije in družbe. Omejuje te le lastna (ne)moč. Deluješ le iz sebe in za sebe« (Radovič, 2006: 132).

Alpinisti torej pogosto pristopijo h gori kot romarji k svetim vrhovom. Na svojih vrhovih doživijo objekt svojih sanj, ki so ga imeli za svetega, cilj, ki so si ga dolgo želeli doseči. Plezanje postane način, kako priti bližje gori, ki jo ljubijo in doživeti stvarnost, ki jo gora uteleša oziroma izraža. Včasih je že, kot pri romarjih, dovolj opazovanje gore od vrha do vznožja. Lahko je prisotno celo občutje, da bi bil vzpon na vrh dejanje svetoskrunstva, da bi tako oropali goro skrivnosti, ki jo dela tako privlačno. Kljub tem občutjem ali morda prav zaradi teh, pa alpinisti vseeno plezajo (Bernbaum, 1998: 246). Mnogo religioznih izročil gleda na vzpon kot na romanje – duhovno pot, ki vodi k najvišjim ciljem. Ta pogled na alpinizem kot simbol duhovne poti združi in poenoti zgornje vidike. Če gledamo od daleč, se vrh lahko pojavi kot vizija cilja, h kateremu človek hrepeni, ki pa je nemogoče visok in oddaljen. Dejanski vzpon na vrh zahteva velik napor in zbranost, celo samožrtvovanje. Pot izčrpava plezalca, ki se mora pogosto umakniti in ponovno začeti. Naselita se dvom in negotovost, prav tako kot se pri tistih, ki sledijo duhovni poti. Zapletenost poti se spremeni v preprostost vrha, kjer se vsi grebeni združijo v en sam vrh. Na samem vrhu plezalec stoji istočasno v središču gore, če si jo predstavljamo kot piramido, in na njeni najvišji točki (ibid: 246). Ta dva pogleda, gora kot kozmična os in vrh kot najvišja točka, se združita v doseganju cilja in sta mesto, iz katerega alpinist vidi svet kot celoto (ibid: 247).

Mnogi tako v svojih vtisih govorijo o hoji in plezanju ter o doživetju na gori na splošno kot *o cilju in izpolnitvi filozofskega in duhovnega iskanja* (ibid: 247). Na alpinizem lahko gledamo tudi kot na vzgojno sredstvo, ki nas uči vrednotiti življenje (Torelli, 2006: 46). Vzpon na goro kot duhovna pot simbolizira pot, ki vodi k izvoru našega bivanja (Bernbaum, 1998: 256). Cesta, steza in pot simbolizirajo potovanje,

napredovanje v življenju, iskanje sreče in resnice, izpopolnjevanje<sup>55</sup> (Musek, 1990: 252). Tudi Miheliča v gore žene nepojasnjeno hrepenjenje – »kot bi iskal nekaj, česar nam vsa naša na videz tako popolna civilizacija ne more nuditi. Vedno znova bomo v odljudnih prostranstvih iskali to, kar smo si odvzeli sami« (Mihelič, 2005: 157). Iskali bomo pot k sebi ozirom v Jungov proces individuacije, torej k svojemu (božanskemu) izvoru. To je začutil tudi Zaplotnik, ki si je na vprašanje: »Kam?« odovoril: »Sam sebi naproti!« (Zaplotnik, 2000: 176). Težave pri plezanju predstavljajo napore in žrtve, ki so potrebni, da stopimo v stik z višjo stvarnostjo, ki nam razkrije našo globjo naravo. Pri premagovanju teh težav premagamo naše lastne omejitve – utvare in želje, ki nas ovirajo pri uresničitvi nas samih, t.j. takšnih, kakršni dejansko smo. Na poti oz. pri plezanju doživimo stvarnost kot pritok energije oziroma kot videnje, ki nas pelje proti našemu cilju (Bernbaum, 1998: 256). Kot smo že zapisali, je tudi za Zaplotnika pot prisposoba večne poti, je pot k sebi, v svojo notranjost in skozi sebe nazaj k ljudem (Zaplotnik, 2000: 131); je pot, ki mu pomeni predvsem svobodo (ibid: 161). Torej ni vrh tisto, kar privlači, čar daje pot sama in kolikor težja je bila pot, tem večje je veselje na vrhu oziroma cilju (Dular: 2006: 93). O podobnem govori tudi Zaplotnik (2000: 38), ko zapiše: »Verjel sem v pot in dosegel cilj, ki ga sploh nisem imel.« Lenarčič (1988: 27) pa je podobnega mnenja, ko pravi, da cilj ne bi smel biti »nikoli vnaprej določen, ker je včasih nedosegljiv, želja po njem pa prehuda«.

Vsi navedeni motivi pa imajo skupni izvor – doživetje enosti, popolnosti oziroma celovitosti; torej željo po vrnitvi v stanje, ki smo ga, kot pravi Jung, poznali kot otroci. Dejansko ima motiv enosti tako religiozni kot psihični okvir (Lester, 2004: 96-97). V procesu individuacije se na zavedni ravni jaz in sebstvo ponovno povežeta. Jaz se v procesu individuacije več ne istoveti s sebstvom, nasprotno – sebstvo je ločeno od jaza in tudi jazu nadrejeno. V trenutku plezanja »je dosežena harmonija, ki jo že skoraj pozabljamo: narava, telo in misel so postali eno, služijo drug drugemu in se dopolnjujejo« (Zaplotnik, 2000: 62). Skupni izvor občutimo, ko namen in zmožnost sovpadata. Takrat lahko doživeto primerjamo z religioznim izkustvom.

---

<sup>55</sup> Drugače pa je pot tudi simbol povezave, družbenosti, simbol civilizacije, reda. Razpotje in križišče lahko simbolizirata srečanje, ali pa sta simbol usode, preizkušnje, odločitve in konflikta. Lahko simbolizirata tako razdvojenost in dvom kot tudi poenotenje nasprotij (ibid: 252).

## 6. SKLEP ALI TISTO NEIZREKLJIVO

Gore imajo moč, da prebudijo sveto. Razkrivajo se nam kot nekaj popolnoma drugega, oziroma kar je Otto poimenoval ganz andere. Sveto pa nas privlači predvsem zato, ker je neznano. Sveto je skrivnostno tudi zato, ker je izponitev nas samih. Gore pa ne prinašajo samo odrešitve, so tudi mesta smrti, pogubljenja. Tako je gora, če se izrazimo z besedami R. Otta, kot numinozni objekt *mysterium tremendum*, je grozljiva skrivnost, ki nas navdihuje z občutjem kreaturnosti, nas navdaja z momentom *tremenduma* in privlači z momentom *fascinansa*.

Gore se nam torej tudi danes razodevajo kot prostor svetega. Svete gore tradicionalnih skupnosti so seveda izgubile svoje pomene. Z nastopom moderne in razsvetljenstva, z vse večjo racionalizacijo in posledično spremembo zavesti ter izgubo religioznosti smo ostali popolnoma osamljeni, izgubljeni, brez smisla, odtujeni od narave in nas samih. Eliade je poudarjal, da je človek bitje smisla, ki si s pomočjo simbolov gradi stvarnost. Ugotovili smo, da simboliki današnjega časa manjka simbolna dimenzija numinoznih oziroma svetih vsebin. Ravno sveto pa nas oskrbi s pomenom in smerjo v našem življenju.

Gore so danes čaščene kot utelesitev človekovih oziroma družbenokulturnih idealov časa, v katerem bivamo. Danes goro vidimo bolj kot center v osebnotnem smislu kot v kozmičnem. Pri doživljanju sebe kot središča se zavemo skrivnosti in pomembnosti sveta in nas samih. Večina alpinistov gore vidi kot mesta, na katerih doživijo prisotnost boga, neke višje moči. Spoznanje lastne mljivosti lahko privede do oblikovanja bolj zrele osebe oziroma do bolj zrelega odnosa do sveta. Stvarnost, s katero pridemo v stik na gori, občutimo kot svobodo, kot povezanost oziroma enost s svetom, ki nas obkroža. Mnogi prav tako kot ljudje tradicionalnih kultur na gori iščejo duhovno prebujenje. Obiskovalci gora, alpinisti in plezalci se vedno znova podajajo na pot, na »romanje« k svoji sveti gori, ki simbolizira pot k njim samim preko Jungovega procesa individuacije. Njihove intimne izpovedi o doživetjih oziroma občutjih svetega lahko beremo tudi kot numinozne himne.

V izvedeni analizi smo ugotovili, da se (tudi nereligiozni<sup>56</sup>) alpinisti pri opisovanju svojih doživetij na gori zatekajo k religiozni retoriki. Nihče sicer neposredno ne uporablja besedice sveto, vendar ravno uporaba religioznega besednjaka kaže, da gre prav za doživetje svetega, saj je le-to podobno religiozni izkušnji. Funkcionalen pristop<sup>57</sup> k definiranju religije najde religiozne elemente tudi v človekovih aktivnostih kot so glasba, umetnost, šport – v konkretnem primeru v alpinizmu. Videli smo, da alpinizem prav tako kot religija osmišlja posameznikovo delovanje in življenje. Alpinizem izpolnjuje tudi kompenzacijsko funkcijo religije, ko notranje oziroma duhovne stvarnosti postavlja nasproti nevzdržni in materialni stvarnosti. Čeprav je religija vse, kar daje smisel, pa alpinizem kljub temu ni religija, saj ne opravlja drugih religijskih funkcij, na primer integracijske<sup>58</sup> in legitimizacijske<sup>59</sup> funkcije (glej Kerševan, 1994; Črnič, 2001).

Analiza nam je prav tako pokazala, da alpinisti v svojih knjigah, ko opisujejo svoja notranja stanja, dejansko opisujejo svoj proces individuacije. Ugotovili smo, da so gore oziroma situacije, katerim so izpostavljeni na njih, pogosto mesta preobrazbe. Mesta, na katerih prihajajo prav tja, kamor si najbolj želijo – k svojemu bistvu oziroma smislu, ki smo ga z razsvetljenstvom in moderno izgubili. Prek procesa individuacije tako prihajajo k sebi, k svojemu izvoru, torej k *svetemu*. Tako gore kot simbol v vseh nas lahko prebudijo sveto in nas vrnejo tja, kamor si tako močno želimo – k Resnici, Izvoru, Skrivnosti, Bogu ali kakor koli že temu rečemo.

Stvarnost, ki jo razkriva gora, pa lahko doživimo kjerkoli. Kot smo ugotovili, gore niso prav nič bolj svete kot druge značilnosti pokrajine, čeprav zaradi svoje veličastnosti le lažje prebujajo to občutje.<sup>60</sup> Vendar, ko smo enkrat občutili sveto, lahko to občutje najdemo kjerkoli – na drugih mestih in v drugih simbolih. Odkrijemo, da vsak in vse izraža poslednjo skrivnost življenja. Čeprav se še vedno

---

<sup>56</sup> Z nereligioznostjo razumemo odstotnost religioznih praks (več glej Kerševan, 1975). Vseeno pa se poraja vprašanje, koliko je nekdo lahko še naprej na isti način religiozen ali nereligiozen, potem ko spozna naravo (glej tudi Kerševan, 1971). Vendar pa sociolog Smrke (1990: 1686) o nereligioznem človeku govori takrat, ko se le-ta zelo redko preseli na tisto stopnjo zavesti, ki ji pravimo občutje svetega. Zato je morda ločevanje na religiozne in nereligiozne v konkretnem primeru popolnoma odveč.

<sup>57</sup> Pri teoretskem opredeljevanju religije ločimo dva pristopa – vsebinske (substancionalne) definicije opredeljujejo, kaj je religija in kateri so elementi, ki ločijo religijske od nereligijskih kategorij, funkcionalne definicije pa religijo določijo glede na funkcijo, ki jo ima za posameznika in družbo (Črnič, 2001:1009)

<sup>58</sup> Integracijska funkcija religije povezuje (integrira) ljudi s svojimi vrednotami, obredi, simboli ipd. v duhovno-moralno skupnost (Črnič, 2001: 1010).

<sup>59</sup> Religija tudi legitimizira, utrjuje in upravičuje obstoječi družbeni red (Črnič, 2001: 1010).

<sup>60</sup> Več glej Bernbaum, 1998: 256-257.

zavedamo pomembnosti delitve na sveto in profano, lepo in grdo, dobro in slabo, pa jo presežemo in preprosto doživimo svet, kot je, t.j. čudovit sam po sebi. In na koncu spoznamo, da kar iščemo na visokih in oddaljenih gorah, lahko najdemo tudi tukaj v najbolj preprostih in običajnih stvareh – v žarku sončne svetlobe, v šepetu vetra v krošnjah dreves in v dotiku osebe, ki jo ljubimo.

## 7. VIRI IN LITERATURA

Bernbaum, Edwin (1998): *Sacred Mountains of the World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Blommaert, Jan in Bulcaen, Chris (2000): Critical Discourse Analysis. *Annual Review of Anthropology*, št. 29, str. 447-466.

Cazeneuve, Jean (1986): *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Chevalier, Jean in Alain Gheerbrant (1993): *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Česen, Tomo (1990): *Sam*. Radovljica: Didakta.

Črnič, Aleš (2001): Teorija in praksa definiranja religije. *Teorija in praksa*, dec. 2001, let. 38, št. 6, str. 1004-1016.

Črnič, Aleš (2003): Odnos sodobnih družb do novih religijskih gibanj. *Teorija in praksa*, jan./feb. 2003, let. 40, št. 1, str. 117-135.

Debeljak, Aleš (1987): Mircea Eliade: Sveto in kreativna hermenevtika. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 105/107, str. 167-179.

Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in izobraževalno središče.

Dolar, Mladen (1994): Strah hodi po Evropi. V: Freud, Sigmund. *Das Unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko analizo (71-116).

Drolc, Tadeja in Šaver, Boštjan (2006): Koncept svetega v religijski in kulturni konstrukciji gora: Kaj je tisto neizrekljivo pri doživljanju gora? *Dialogi* (Maribor), 2006, letn. 42, št. 1/2, str. 17-37.

Dular, Marko (2006): Razmišljanje o slovenskem alpinizmu. V: France Malešič ur.: *Naša alpinistična misel 2006*, str. 91-97. Ljubljana: Neobjavljen tipkopolis.

Edinger, F. Edward (2004): *Jaz in arhetip*. Ljubljana: Študentska založba.

Eliade, Mircea (1957) *Das Heilige und das Profane*. Hamburg: Rowohlt.

Eliade, Mircea (1986): Sveto in profano v modernem svetu. *Nova revija*, letn. 5, št. 50/51, str. 904-908.

Eliade, Mircea (1987): *The Sacres and the Profane*. New York: Harcourt, Inc.

Flere, Sergej in Kerševan, Marko (1995): *Religija in (sodobna) družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Freud, Sigmund (1994): *Das Unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Freud, Sigmund (2000): *Totem i tabu*. Zagreb: Stari grad.

- Freud, Sigmund (2004): *Mož Mojzes in monoteistična religija*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Godina, Vesna V. (1998): *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Gregorin, Janez (2006): Smrt. V: *Naša alpinistična misel 2006*, ur: Malešič, France, str. 36-43. Ljubljana: Neobjavljen tipkopolis.
- Grošelj, Viki (1987): *Do prvih zvezd*. Maribor: Založba obzorja Maribor.
- Hamilton, Malcolm B. (1995): *The Sociology of Religion*. London and New York: Routledge.
- Hribar, Tine (1987): Sveto v sodobnem svetu. *Nova revija*, letn. 6, št. 67/68, str. 1980-1996.
- Hribar, Tine (1990): *O svetem na Slovenskem: Uvod v zgodovino svetega I*. Maribor: Obzorja.
- Hribar, Tine (1991a): Sociologizacija svetega v sakralno. *Nova revija*, letn. 10, št. 109/110, str. 744-761.
- Hribar, Tine (1991b): Diviniziranje svetega. *Nova revija*, letn. 10, št. 111-112, str. 1081-1087.
- Humar, Tomaž (2001): *Ni nemogočih poti*. Ljubljana: Mobitel.
- Jerovšek, Janez (2006): Psihološka stran alpinistike. V: *Naša alpinistična misel 2006*, ur: Malešič, France, str. 87-90. Ljubljana: Neobjavljen tipkopolis.
- Jelinčič, Dušan (2006): Kaj alpinist ni. V: *Naša alpinistična misel 2006*, ur: Malešič, France, str. 125-128. Ljubljana: Neobjavljen tipkopolis.
- Jørgensen, Marianne in Phillips, Louise (2002): *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE Publication Ltd.
- Jung, Carl Gustav (1995): *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor: Katedra.
- Karničar, Davo (1996): *Alpinizem, samoljubje, ljubezen*. Radovljica: Didakta.
- Kerševan, Marko (1971): Narava in struktura religioznega fenomena. *Problemi*, letn. 9, št. 102, str. 56-77.
- Kerševan, Marko (1972): Problem opredelitve religije. *Anthropos*, št. 3-4, str. 162-173.
- Kerševan, Marko (1994): Religija kot predmet znanosti. *Raziskovalec*, letn. 24, št. 1-2, str. 46-58.
- Kerševan, Marko (1975): *Religija kot družbeni pojav*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Komel, Dean (1993): Rudolf Otto: Sveto. *Slovenec*, št. 86, 15. 4., str. 10.
- Kovač, Edvard (1990): Od svetega k svetosti. *2000*, št. 50/51, str. 1-6.



- Kovač, Edvard (2000): *Modrost o ljubezni*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Lacan, Jacques (1988): *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Lenarčič, Matevž (1988): *Smisel in spoznanje: Patagonija*. Maribor: Obzorja.
- Lester, James (2004): Spirit, Identity and Self in Mountaineering. *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 44, No. 1., 86-100.
- Levinas, Emmanuel (1998): *Etika in neskončno*. Ljubljana: Družina.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Magdič, Jože (1995): Kratek oris globinske psihologije C. G. Junga. V: *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor: Katedra.
- Mauss, Marcel (1982): *Sociologija i antropologija*. Beograd: Prosveta.
- Mihelič, Tine (2005): *Klic gora*. Ljubljana: Sidarta.
- Musek, Janek (1990): *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Neumann, Erich (2001): *Ustvarjalni človek*. Ljubljana: Študentska založba.
- Otto, Rudolf (1993): *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova Revija.
- Radovič, Igor (2000-2006): Alpinizem – zakaj le? V: *Naša alpinistična misel 2006*, ur: Malešič, France, str. 129-132. Ljubljana: Neobjavljen tipkopolis.
- Rocquet, Claude-Henri (1986a): Mircea Eliade. *Nova revija*, letn. 5, št. 50/51, str. 891-901.
- Rocquet in Eliade (1986b): Demistificairati demistifikacijo. *Nova revija*, letn. 5, št. 50/51, str. 909-915.
- Rosenberg, Alfons (1987): *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Smrke, Marjan (1990): Civilna religija v realsocializmu – konceptualizacija. *Nova revija*, letn. 9, št. 104, str. 1680-1695.
- Sveto pismo stare zaveze. 1958. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Šaver, Boštjan (2003): Victor E. Taylor: Para/Inquiry. *Družboslovne razprave*, letn. 19, št. 42, str. 153-155.
- Šaver, Boštjan (2005a): *Nazaj v planinski raj: alpaka kultura slovenstva in mitologija Triglava*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Šaver, Boštjan (2005b): Kulturna konstrukcija gorskega sveta: religiozni simboli in koncept svetega. *Družboslovne razprave*, letn. XXV (2005), št. 48, str. 93-109.
- Šaver, Boštjan (2006): Invencija modernega športa – Nekoč je tekla kri, zdaj tečejo štoparice. *Delo*, leto 48, št. 144 (24. junij 2006), str. 26-27.

- Škamperle, Igor (1996): Jung in alkimija. V: *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*, ur. Uršič, Marko. Poligrafi, letn. 1, št. 3-4, str. 49-70. Ljubljana: Nova revija.
- Šterk, Karmen (1994): Kozmološki sistemi in elementi primitivne religije. *Anthropos*, letn. 26, št. 4/6, str. 238-257. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije.
- Šterk, Karmen (1995): Koncepti tipa mana: njihovo mesto in čemu služijo. *Anthropos*, letn. 27, št. 3/4, str. 14-34.
- Šterk, Karmen (1998): *O težavah z mano: antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska založba.
- Torelli, Alpin (2006): Vrednota alpinizma. V: *Naša alpinistična misel 2006*, ur: Malešič, France, str. 44-48. Ljubljana: Neobjavljen tipkopolis.
- Tuma, Henrik (2006): Pomen in razvoj alpinizma. V: *Naša alpinistična misel 2006*, ur: Malešič, France, str. 16-26. Ljubljana: Neobjavljen tipkopolis.
- Uršič, Marko (1996a): Beseda urednika. V: *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*, ur. Uršič, Marko. Poligrafi, letn. 1, št. 3-4, str. 3-6. Ljubljana: Nova revija.
- Uršič, Marko (1996b): Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu? V: *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*, ur. Uršič, Marko. Poligrafi, letn. 1, št. 3-4, str. 9-29. Ljubljana: Nova revija.
- Vežjak, Boris (1996): Numinozno kot psihična funkcija: Jungova religiozna utemeljitev psihologije. V: *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*, ur: Uršič, Marko. Poligrafi, letn. 1, št. 3-4, str. Ljubljana: Nova revija.
- Velikonja, Mitja (1993): Rudolf Otto, Sveto. *Časopis za kritiko in znanost*, letn. 21, št. 160/161, str. 212-214.
- Tavzes, Miloš (2002): *Veliki slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Taylor, Victor E. (2000): *Para/Inquiry: Postmodern Religion and Culture*. New York: Routledge.
- Zaplotnik, Nejc (2000): *Pot*. Ljubljana: Mladinska knjiga.