

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

BOŠTJAN ŠAVER

**PLANINSKE PODOBE SLOVENSTVA IN KULTURNI
POMEN TRIGLAVA**

MAGISTRSKO DELO

MENTOR: IZR. PROF. DR. MITJA VELIKONJA
SOMENTOR: IZR. PROF. DR. ALEŠ DEBELJAK

LJUBLJANA, 2004

ZAHVALA

V prvi vrsti gre zahvala mentorju Mitji Velikonji za najboljši zgled, kako obdelovati svoj vrtiček, da bogato obrodi tako znanje kot veselje. Posebna zahvala gre tudi Alešu Debeljaku za številne nasvete in opozorilo, da je v svoji kali intelektualna misel kot taka obsojena na prelivanje iz votlega v prazno. Ne smem pozabiti tudi intelektualne vzpodbude in drobnih, vendar koristnih napotkov Antona Krambergerja, Aleša Črničča, Marjana Smrketa, Petra Stankoviča, Gregorja Tomca in Karmen Šterk. Prav tako sem hvaležen za vse teoretične in drugačne iztočnice profesorjem podiplomskega študija Mirjani Ule, Tanji Rener, Rastku Močniku in Levu Kreftu. Zahvala gre tudi vodenju skozi ameriška polja širokega duha in pronicljive iztočnice kritičnih študij, na katere so me opozorile Susan Birrell, Catriona Parratt in Bonie Slayton. V ameriškem kontekstu ne smem izpustiti duha intelektualnega vpliva Hanna Hardta in Vide Zei, prijaznosti Tomaža Koprivnjaka, Polone Prohinar, Jacquesa Sandforda in družine Sever, ter Bridgette Bates in Joeja Heitza. Prav tako bi rad na tem mestu izrazil hvaležnost tudi vsem kolegom in sodelavcem: intelektualnemu guruju Matjažu Uršiču, Tomažu Bohu, Maruši Pušnik, Jun-Nicole Matsuhito, Nikoli Janoviću, Petri Vladimirov, Tomažu Krpiču, Metki Kuhar, Kseniji Šabec, Iliji Tomaniću, Gregorju Starcu, Milanu Hosti, Tini Kogovšek, Borutu Rončeviću, Luciji Mulej, Tanji Kamin in Blanki Tivadar. Prav posebna zahvala gre tudi prijateljem, s katerimi sem opravljal *terensko delo* in odkrival globine slovenskih gora – Dušanu Vrščaju, Igorju Matkoviču, Tomažu Adlešiču, Igorju Adlešiču, Ediju Plutu, Franciju Pavlišiču in Toniju Gregorčiču – s katerim sem v belokranjski navezi prvič dojel, da je razsežnost severne Triglavске stene tudi onkraj mitologije. Za koristne informacije in plodovito korespondenco gre zahvala tudi Tomažu Švaglju in Borutu Peršolji. Prav iskrena zahvala gre tudi gimnazijskemu profesorju Franciju Fortuni za široko odpiranje vrat v svet geografije, in profesorju matematike Primožu Skrbinšku, ki mi je za popotnico v svet študija podaril izbrane planinske spise Janka Mlakarja – kot da bi slutil, da me bodo destoletje kasneje usmerili v struge alpske teoretične misli. Posebna zahvala gre seveda domačemu ognjišču, staršema Veroniki in Branku, bratoma Alešu in Branku. Na zadnjem mestu sestavka in prvem misli roke, ki to piše, se zahvaljujem Valentini in Benjaminu, ki dajeta vsem besedam in teoretičnim publicam pravi smisel vsega.

KAZALO

1. UVOD	3
1.1. Raziskovalna relevantnost in cilji naloge	6
1.2. Vsebinska zasnova in delovne hipoteze	9
1.3. Metodologija dela	17
2. ANALIZA DRUŽBENE NARACIJE: ALPSKA KULTURA IN GORE V KRIČNIH OKOPIH TEORETIČNIH NASTAVKOV	19
2.1. Zapuščina razsvetljenstva in odkrivanje gora	19
2.2. Prebujanje in dozorevanje narodov: prostor kot identiteta skupine	23
2.3. Ideologija, hegemonija in imperializem: pomenoslovje nekoristnega sveta	32
2.4. Nacionalizem, šport in množična kultura v sodobnem svetu	43
3. DRUŽBENA KONSTRUKCIJA GEOGRAFSKIH IN KULTURNIH KODOV	50
3.1. Mapiranje realnosti in politika prostora	50
3.2. Oblike odkrivanja in prisvajanja gorskega sveta	54
4. RELIGIOZNE DIMENZIJE VERTIKALNEGA SVETA	61
4.1. Tradicionalna produkcija smisla	61
4.2. Gore, religiozni simboli in konstrukcija svetega	66
4.3. Čemu najdemo na vrhu gora križ?	72
4.4. Religiozne plati romarskih izvorov slovenstva	76
5. PLANINSKE PODOBE SLOVENSTVA	88
5.1. Romantični duh in sekularna odkritja razsvetljenstva	88
5.2. Od buržoazne pustolovščine k narodnemu boju v gorski idili	95
5.3. Zаметki slovenskega imperializma in kulturni boj na planinski domačiji	108
5.4. Korenine modernega nacionalnega športa in genealogija popularne kulture	119
5.5. Alpski duh umetnosti in kulturna industrija: od vizualne kulture do harmonike in narodnih pravljic izpod Triglava	125
6. KULTURNI POMEN TRIGLAVA: OD RELIGIOZNIH VZORCEV DO OSAMOSVAJANJA IN NOVIH VREDNOT	196
6.1. Triglav pomenoslovje: gora, slovansko božanstvo, mit ali simbol?	196
6.2. Totalni označevalec in peristaltika mitologije tranzicije	208
6.3. Mons Terglau od »hrbtenice« samostojne države do »evropske« kulture slovenstva	220
7. ZAKLJUČEK ALI NEVIDNA ALPSKA KULTURA SLOVENSTVA MED »BALKANOM« IN »EVROPO«	228
8. VIRI IN LITERATURA	242

“Imagine the variety, the grandeur, the beauty of a thousand astonishing sights... In the end spectacle has something – I don’t know what – of magic, of the supernatural, that ravishes the spirit and the senses; one forgets everything, one forgets oneself, one no longer knows where one is.”
Jean-Jacques Rousseau: La Nouvelle Heloise, 1761

1. UVOD

Da bi lahko analizirali kontekst kulturnega pomena Triglava in planinskih podob slovenstva, se bomo takšne delovne tematike lotili s konceptom, ki ga definiram in imenujem *alpska kultura slovenstva*. Koncept *alpska kultura slovenstva* predstavlja *modus operandi*, ki združuje tri osnovne dimenzije pojava: *alpsko* kot označevalno razsežnost, ki na površini označuje geografsko razsežnost, po vsebini pa številne odtenke in vsebine *kulture*, ki je izražena v obliki *slovenstva* kot abstraktne tvarine, ki predstavlja podstat slovenske nacije. Koncept slovenstva podobno kot kultura *a priori* vključuje kolektivno dimenzijo določene skupine ali ljudstva, ki je za razliko od kulture konkretiziran: denimo nekdanj je bila označena kot slovanska, nato kot kmečka/tlačanska in krščanska, šele v zadnjih stoletjih opredeljena z narodnim in nacionalnim imenovanjem *Slovinci*. Alpska kultura slovenstva je v dominantnem diskurzu *nevidna entiteta*, ki prežema slovensko kulturo in družbo na domala vseh ravneh: kot opojna vlaga napaja skrite kotičke slehernega slovenskega doma in hkrati kot kaplja polzi po najbolj vidnih panojih slovenstva. Pri tem pa si tako na družbeni kot na kulturni ravni še vedno nismo enotni – ali takšna kaplja predstavlja vodo, ki hrani nacionalni imaginarij, ali pa jo je potrebno enostavno pobrisati, ker kazi plakat, ki ga bomo jutri zamenjali z novim in lepšim. Kljub temu, da smo na nacionalni ravni pričeli ceniti drobce alpske kulture slovenstva, pa se še vedno ne zavedamo celovitosti takšne kulture – šele ko bomo najprej na kolektivni in nato na individualni ravni ponotranjili, da Avseniki in Laibachi predstavljajo drugo plat iste zgodbe, ki jo podaja France Prešeren v *Krstu pri Savici* ali pa slovenski alpinistični junaki v Himalaji, Patagoniji, Alpah in domačih gorah, bomo dojeli kulturni kontekst, ki ga podajajo današnji državni simboli: *celovitost slovenstva*, ki nas opredeljuje tako v zgodovinskem pogledu za nazaj kot v drncu sodobnega vsakdanjega življenja.

Alpska kultura slovenstva je pri tem mišljena kot *obče slovenska*: prvič – v smislu *fizične geografije*, ki prerašča – drugič – v *simbolno geografijo* (prim. Debeljak 2003). Namreč slovenske Alpe so omejene pretežno na severo/zahodni in osrednji severni del Slovenije, v tem primeru so Alpe geografska bariera, ki črta naravno mejo, pred katero so podobno kot v Prešernovem *Krstu pri Savici* klonili že

alpski Sloveni. Hkrati pa so še danes slovenske Alpe tista simbolna geografska točka prek katere vodi most v *evropsko obljubljeni deželo*. V tem primeru *alpsko* kot označevalec predstavlja vrednotno orientacijo slovenstva, saj je označuje *tisto alpsko značilnost*, ki se pojavlja tudi pri sosednjih *alpskih državah*, kot so Avstrija, Italija, Švica, Nemčija in Francija – ki jih pogosto jemljemo za ideal razvitega in naprednega. Pridevnik *alpsko* se v tem primeru nanaša na izrazito pozitivno oporno točko znotraj slovenskega identitetnega imaginarija, hkrati pa se takšen *alpski kult* v dobesednem pomenu *visokih gora* prenaša tudi v okolje *manjših gora* (po ustaljenih definicijah je gora vzpetina *višja od tisočih metrov* nadmorske višine), v okolje hribovske, gričevnate in ravninske pokrajine predalpskega prostora. Vrednotno bogata metaforika *alpskega* služi torej v takšnem pretežno hribovskem slovenskem okolju kot nevidno ozadje konstrukcije lokalnih/regionalnih identitet, ki najdevajo svoje oporne točke tako v kontekstu *vinskih gričev*, lokalnih *svetih gora* in *vzpetin s cerkvicami na vrhu*, lokalnih *očakov* in hribovij *od Kuma, Pohorja, Pece, Uršlje gore do Nanosa, Snežnika, Šmarne gore, Mirne gore in Gorjancev* (ki v konkretnem primeru že od nekdaj predstavljajo močno južno geografsko in mitološko ločnico, o kateri je pisal že Janez Trdina, danes pa predstavljajo točko aktualnih političnih dilem).

Na analitični ravni tako lahko v soju tipologizacij *alpske kulture slovenstva* ločujemo glede na nosilca osebno ali kolektivno, glede na družbene razsežnosti religiozno, politično, športno, imperialistično, razredno, potrošniško ipd. *alpsko kulturo slovenstva*, glede na kulturno izročilo v ožjem smislu besede glasbeno, književno, slikarsko, alternativno ipd. *alpsko kulturo slovenstva*. Zanj je značilno, da je imperialistična, religiozna, politična, umetniška, institucionalizirana, vsakdanja ipd. – je tudi življenjski stil, vrsta subkulture, družbena struktura, ki je povezana s konstrukcijo specifične institucije športa. Torej koncept *alpske kulture slovenstva*, ki ga razvijam v študiji, ne vsebuje zgolj geografske in opisne dimenzije takšne kulture, temveč v svoji pojavnosti zaobjema tako *religiozne vzorce skupnosti* (denimo *pogansko¹ malikovanje svetnikov*) kot *imperialistične obrise slovenstva* (potovanja in

¹ Uvodoma je potrebno opozoriti na izraz “pogansko” in njegove prikrite označevalne tendence – namreč v tekstu se bomo takšnega vrednotnega pojma izogibali, omenili ga bomo zgolj v kontekstu zgodovinskih opisov. Problematičnost pojma izhaja predvsem iz dejstva, da so vse religije enako “religijske” kot tudi “poganske” – vendar se izraz pogosto uporablja ravno v pejorativnem smislu, kar je v znanstvenem diskurzu še posebej odveč.

alpinistična osvajanja tujih gora). Tudi zato je že uvodoma potrebno opozoriti, da je vsaka tematika, ki načinja alpsko kulturo slovenstva izredno obsežna: ne gre zgolj za eno izmed kultur na naših tleh, temveč menim, da gre v dominantnem diskurzu za neko temeljno podstat, ki je ravno v svoji navidezni prosojni in vseprisotnosti pogosto spregledana in pozabljena. Veliko knjig je bilo že napisanih o različnih, parcialnih vidikih alpske kulture slovenstva, vendar še nobena ni skušala bralcu na enem mestu podati celovite slike o tej temi – morda ravno zaradi svoje obsežnosti in razvejanosti. Pričujoča študija skuša strniti vidik slovenske alpske kulture v enotno celoto, ki je interpretirana in analizirana s pomočjo aktualnih družboslovnih in humanističnih orodij. Tudi zato obsežnost tematike ne dopušča podrobne analize na vseh področjih – nekatere dejstva so zgolj omenjena in nakazana: delo predstavlja nekakšen pregled področja, ki ga bo potrebno v prihodnosti podrobno razčleniti in analizirati, da bi lahko privedli na plan še druge hipoteze, ugotovitve in dejstva, ki se dotikajo kulture slovenstva. Namreč v okviru delovne tematike Triglava in slovenskega planinstva je bilo napisanih že vrsto spisov, esejev in raziskav, ki pa so tematiko obravnavale predvsem kot zgodovinsko ali geografsko stvarino, ne da bi v njej skušale najti latentne družbene vzorce. V času, ko so bili tej tematiki posvečeni v sedemdesetih letih 20. stoletja zadnji obsežni, sistematični zborniki pa do danes, so se tudi v polju družboslovja in humanistike pojavili novi teoretski in interdisciplinarni pristopi, kakršne so tudi *kulturne* (prim. During ur. 1999, prim. Turner 2003, prim. Stankovič 2002b, prim. Debeljak 2002) in *športne študije s kritičnim pristopom* (prim. Hargreaves & McDonald 2000, prim. Coakley & Dunning 2000, prim. Sage & Luschen 1981, prim. Birrell & McDonald 2000, prim. Miller & McHoul 1998, prim. Riordan 1999). Obravnava historičnih zapisov o Triglavu in slovenskem planinstvu prinaša skozi omenjene pristope nova spoznanja, hkrati takšna obravnava odstira tančice k alternativnim pogledom, predvsem pa osvetljuje konstrukcijo slovenstva z različnih zornih kotov. Medtem ko kulturne in športne študije ponujajo znanstveno sintezo na ravni teorije, skozi katero lahko ugotavljamo, kakšne so zgodovinske in sodobne poteze slovenstva v zgradbi enotnega imaginarija nacionalne identitete, športa in religije, po drugi plati pa lahko s pomočjo kritičnega pristopa takšen imaginarij razčlenimo, v njem najdemo tako pozitivne vzvode konstrukcije alpske identitete slovenstva kot negativne zamaške takšne konstrukcije, ki opozarja predvsem na moment slovenskega nacionalizma, ksenofobije in šovinizma. Drugače povedano, eden izmed ciljev študije je prikazati sodobno podobo slovenstva: z

ideološko neobremenjenim orodjem črke in misli lahko prevetrimo zakoličena zgodovinska dejstva in jih na poti v nov *evropski imaginarij* osvetlimo še s hrbtne strani. Tudi zato pričujoča študija predstavlja hkrati rekonstrukcijo in dekonstrukcijo *alpske kulture slovenstva*. Šele zaceljena *kulturna amnezija* (ki se izraža tako v preziranju Avsenikov in njihove glasbe kot v aktualnih prepirih o gradnji islamskega centra) in popolna afirmacija identitetnih korenin slovenstva sta pogoj samozavedanja posameznikov o sodobni družbeni in kulturni zgradbi slovenstva – šele tedaj bomo lahko *družbeno zgradbo* pregledali in zamenjali njeno streho: nemara bomo ugotovili, da so slovenske gore lahko vsečne tudi od brisanja vlažnih tal sključenim *bosanskim snažilkam*, ki nas bodo poučile, da so tudi same odraščale *na sončni strani balkanskih gora*, v katerih še danes veje korak in spev antične Orfejeve pesmi. Namreč po tem, ko je Orfej izgubil svojo ljubljeno še v drugo, se je vse do smrti ovijal v *patino svoje poezije* ravno v balkanskih gorah. V senci omenjene prilike lahko dodamo, da ni naključje, da se je Martin Luther King v svojem zadnjem govoru *I've Been To The Mountain Top*, preden so ga umorili, v mislih povzpel na goro. Znameniti ameriški borec za enakost vseh ljudi – ne glede na njihovo barvo kože – je stopil na goro, s katere je uzrl obljubljeni deželo, v kateri bodo živeli ljudje dostojni, ponosni in predvsem enaki.

1.1. Raziskovalna relevantnost in cilji naloge

Številne raziskave kažejo, da je družbena institucija športa močno povezana s konstrukcijo nacionalne in kulturne identitete (Allison 2000, Arnaud & Riordan 1998, Birrell 2002, Bourdieu 1999, Cronin 1999, Čolović 1996, Farrer 1983, Gori 1999, Lipsky 1983, MacClancy 1996, Sage 1998, Sugden & Bairner 1993, Stankovič 2002a, Turner 1983, Kreft 2002, Ladd & Mathisen 1999). V kontekstu planinstva, alpinizma in odkrivanja gorskega sveta je takšna identitetna konstrukcija tesno povezana s projekcijo družbenih konstruktov v geografske in topološke točke, ki se v obliki konkretnih gora zrcalijo kot *znak*, ki rekonstruira strukture in prakse univerzalnih kulturnih reprezentacij. Na videz nepomemben znak tako postane stičišče nacionalnega in kulturnega boja, objekt ideoloških in imperialističnih interesov. Tako lahko velike zgodbe *osvajalcev nekoristnega sveta* od Alp do Himalaje beremo kot zgodbe o velikih triumfih in tragedijah, po drugi plati pa jih lahko beremo tudi kot sestavni del izjemno plastičnih in difuznih historičnih struktur, ideologij, mitologij, ki so po Gramscijevem (Gramsci 2003, Fontana 2002) prepričanju *kreirane* in

rekreirane v skladu z agendo dominantnih političnih in kulturnih pogledov. Takšna ukrivljanja predočajo planinstvo, alpinizem in odkrivanje gorskega sveta nasploh kot partikularno historično elaboracijo dominantnih družbenih razredov in družbenih elit (prim. Bloom 1993, Ellis 2001, Simmel 2000). V tej luči je konstrukcija slovenske kulturne in nacionalne identitete tesno povezana z najvišjo slovensko goro Triglavom. Le-ta v svoji historični perspektivi predstavlja stičišče, mejno točko med tremi nacijami in kulturami hkrati: Triglav kot razmejitvena črta slovenstva, italijanstva in germanstva. Hkrati bi na tem mestu rad opozoril tudi na aktualnost študije, saj tako formalno kot simbolno lastništvo Triglava postaja ravno v teh dneh ponovno družbeno in politično vprašanje dnevnega tiska (prim. Stružnik 2003).

Pričujoče magistrsko delo predstavlja sistematično nadaljevanje mojega diplomskega dela, pri čemer je bil v diplomski nalogi predstavljen družbeni vidik stratifikacijskega konteksta dveh izbranih primerov slovenskih subkultur skaterjev in nogometnih navijačev. V teoretičnem nastavku sem sprva analiziral konstrukcijo moderne identitete v teoriji treh socioloških mislecev, kar sem v empiričnem delu povezal z dvema izbranimi primeroma slovenskih subkultur v polju športa (prim. Šaver 2001). Poseben poudarek je bil na metodi zbiranja podatkov s pomočjo opazovanja z udeležbo. V sklepu diplomske naloge sem ugotovil, da družbeni kontekst posameznikovega habitusa sicer močno zaznamuje njegovo konstrukcijo identitete, življenjskih stilov ipd., vendar pri tem ni edini in tudi ne prevladujoči dejavnik.

Študija v tem pogledu močno razširja kontekst analize od konstrukcije posameznikove identitete v okviru specifične skupine oziroma subkulture na vidik identitetne konstrukcije v slovenskem nacionalnem okviru, hkrati pa kratkoročni historični pregled razširi na vidik daljšega časovnega preseka. S tega vidika je predlagano raziskovalno področje dela še posebej relevantno, ker bodo v študiji analizirani historični momenti družbene konstrukcije slovenstva, hkrati pa bo v luči analize prevladujoče nacionalne religije, prevladujočih historičnih ideologij in mitologij razkrita, prvič, aktualna umestitev konstrukcije slovenske nacionalne identitete v okvir slovenskega etničnega prostora, in drugič, pomen, ki ga imajo določeni kulturni simboli v heterogenem prostoru med *balkansko* na eni in *evropsko*²

² Seveda gre v omenjenem razmerju bolj za ideološko kot za geografsko inklinacijo – kajti *Balkan* je nedvomno del *Evrope*, hkrati pa *Evropa* tudi del *Balkana* (seveda v takšni luči gre predvsem za razmerje med *simbolno in fizično geografijo* – prim. Debeljak 2003).

kulturo na drugi strani. Prav tako odpira vprašanja, kaj naj bi bili tisti pglavitni nacionalni in kulturni simboli v času tranzicije samostojne države v neko širšo skupnost, kot je denimo Evropska Unija: v tem obziru študija opozarja na pomen nacionalnih mitologij in ideologij, ne le kot negativno konotiranih družbenih vzvodov, temveč kot del nacionalno kohezivnih in konstitutivnih vzvodov, ki na stičišču med romanskimi, germanskimi in južno-slovanskimi tradicijami predstavljajo rdečo nit slovenskega kolektivnega spomina. *Triglav in slovenske gore* imajo nedvomno takšno vlogo, ki je sicer historično izpričana in priznana, pogosto pa v vsakdanjem življenju pozabljena in spregledana. Ker takšna analiza na sociološkem področju še ni bila narejena, menim, da je ravno v tem pogledu potrebno v luči sociologije vsakdanjega življenja analizirati družbene vidike konstrukcije nacionalne identitete v kontekstu takšnih osrednjih simbolov slovenstva. V tem pogledu se delo pogloblja tudi v vidike kulturnega pluralizma, in prek kritičnega pristopa ugotavlja, kakšno je razmerje kulturne ksenofobije in konstrukcije slovenstva predvsem v polju športa: športa kot tistega vidika slovenske kulture, ki smo mu v tranzicijskem procesu pripisovali sposobnost skokovitega potenciranja prepoznavnosti slovenstva v svetu, hkrati pa smo v historičnem aspektu pozabili njegove korenine, ki segajo v dobo razsvetljenstva, ko je leta 1778 na Triglav prvič dokumentirano stopila človeška noga.

Da je bila kultura tista, ki je rodila in ohranila slovenski narod je splošno priznano dejstvo, po drugi plati pa kultura ni (bila) ena in sama, temveč je razvejana, heterogena in večplastna (prim. Williams 1997, prim. Simmel 2000a). V tem oziru je planinstvo, kot seme iz katerega je pognal športni in tudi siceršnji civilno družbeni duh slovenstva, tudi ena izmed pglavitnih, historično izpričanih, pa vendar v politični in družbeni konstrukciji slovenske realnosti pogosti zanemarjenih kultur slovenstva. Politična in družbena dimenzija slovenskega vsakdanjega življenja sta prepleteni s simbolom Triglava: od slovenskega grba, potnega lista, zavarovalnih listin, državotvornih simbolov do prehrabnih izdelkov, razglednic, filmov ipd. Tudi v preteklem političnem sistemu se je simbol Triglava že med drugo svetovno vojno petrificiral kot simbol slovenstva in narodno-osvobodilnega boja v obliki znamenitega simbola gibanja Osvobodilne fronte. Študija se bo v tem kontekstu posvetila tudi in predvsem analizi historičnih naracij kulturnih simbolov in političnih mitologij, v konkretnem primeru slovenstva se bo orientirala k državotvorni vlogi, ki jo prinaša simbol Triglava pred in po letu 1991. Pri tem vsekakor ne smemo pozabiti, da je slovenska nacionalna identiteta tesno povezana s kulturo kot tako – seveda mračni pol

kulturne identitete slovenstva predstavlja tudi politična instrumentalizacija in kulturniški ekskluzivizem – vendar hkrati s serijo prelomov v zgodovinski percepciji slovenstva (prim. Dolar 2001). Za časa pokristjanjevanja je slovanska plemenska skupnost slovenstva prekinila s tradicionalno percepcijo avtohtonosti in političnosti z novo religiozno mitologijo. Prav takšen prelom predstavlja protestantizem in tiskana beseda v dobi avtohtonosti slovenskega krščanstva. Temu sledi slovensko razsvetljenstvo z Linhartom na čelu: gre za obdobje, v katerem se je sistematičnost znanstvenega odkrivanja sveta prvič fokusirala na odkrivanje in osvajanje nedostopnih gorskih predelov, pri čemer slovenski primer osvajanja Triglava predstavlja izjemni precedens v evropskem prostoru. V povsem drugačni luči se gora kot simbol prikaže v obdobju Prešerna in dobe prebujanja narodov po vsej Evropi: vendar ravno v tistem času se rodi kot *axis mundi* (prim. Eliade 1974), mitološko središče slovenskega naroda, kjer se stikata šport, kultura in narodna identiteta. Rdeča nit študije bo torej razkrivanje latentnih družbenih konotacij in projekcij, ki so povezane s slovenskim planinstvom ter pomenoslovjem Triglava kot takega. Med slednjimi pa ne smemo pozabiti religiozne produkcije smisla, religiozne dimenzije gora, vidika konstitucije svetega v kontekstu Triglava ter slovenskih gora, in vidike politične hegemonije v katolicizmu na Slovenskem. Dejstvo je, da številni dejavniki sodobnih razvitih družb otežujejo nadzor religioznih institucij nad tradicionalnimi simboli, po drugi plati pa lahko s konceptom *družbene mimikrije* (prim. Smrke 2002) analiziramo vedenje dominantnih religioznih institucij v smotru doseganja največjega možnega izkoristka političnega kapitala v določenih družbenih razmerjih. V tem oziru se bom v delu posvetil tudi analizi latentnih značilnosti družbenih delovanj, kakršna so utelešena v podobi Triglava in znamenitega Aljaževega stolpa, enega izmed ključnih državotvornih simbolov slovenstva.

1.2. Vsebinska zasnova in delovne hipoteze

V študiji nameravam analizirati, kako je družbena konstrukcija nacionalnosti definirana prek bazičnih mitov, simbolov in narativov, ki svoj izvir iščejo ne le v kulturnem kontekstu (Eliade 1998, Debeljak 1998, Halbwachs 2001, Hobsbawm 1992, Johnson 2002, Velikonja 1996), temveč tudi v naravnem okolju in geografskih stičiščih (Kučan 1998, Birrell 2002): vsekakor je gora kot taka eno izmed najbolj eksplicitnih. Tako si bom zastavljal vprašanja, kako je realnost našega vsakdanjega življenja družbeno konstruirana? Na kakšne načine lahko beremo nacionalno

identiteto? Kakšen pomen imajo gore v sociološkem in kulturnem kontekstu? Kako je konstruiran, kdo ga je konstruiral, s kakšnim namenom?

Narativni okvir planinstva, alpinizma in odkrivanja gorskega sveta je tesno povezan z znanstvenim odkrivanjem in raziskovanjem: znamenito *kolumbovsko* odkrivanje novih svetov je predstavljalo tako ideološki kot mitološki *impetus* za vsa tista prihajajoča (Pennington 1979, Delpar 1980, Clark 1976, Newby 1977). V uvodnih poglavjih dela se bom posvetil sociohistorični perspektivi konstrukcije planinstva: kako je odkrivanje narave v kulturnem in umetniškem kontekstu razsvetljenstva zaznamovalo obdobje romantičnega pesništva, Rousseaujev poziv *nazaj k naravi*, Goethejeva popotovanja, Vodnikov vzpon na Triglav ipd. Ko je bila narava v duhu umetnosti kultivirana, se je pričelo raziskovanje in zapolnjevanje belih lis zemljevidov, kar je postalo agenda naslednjih desetletij, pri čemer je devetnajsto stoletje zaznamovalo obdobje radikalnega nacionalizma in imperializma, v katerem so veliki raziskovalci presegali golo raven popularnega junaštva – utelešali so nacionalni in imperialni presežek nacij (Riffenburgh 1994, Foucault 1995, 1999, Richard & Mangan 1996). V takšnem kontekstu so bili znanstveni raziskovalci in avanturisti cenjen *žanr*, ki je vedno znova utrjeval nocije herojstva, romantike in pustolovščine (Simmel 2000, Riffenburgh 1994, Holt & Mangan 1996). Raziskovanje neznanih kotičkov zemeljske oble je odlikovalo nenehno samopotrjevanje nad izzivi naravnega sveta, izvažanje religioznih ideologij, kakršno je krščanstvo, in privilegij definiranja imperialni družbi neznanega. Raziskovanje je na ta način postalo ne le instrument utemeljevanja imperialistične in nacionalistične doktrine, temveč jedro namišljene kolektivne kulturne superiornosti posameznih nacij (Ellis 2001, Anderson 2000). Pri tem ne smemo pozabiti, da je družbena konstrukcija znanstvenih raziskovanj in odkrivanja sveta signifikantno sovpadala tudi z vzponom tiska in popularne kulture, ter epoho modernizma nasploh (prim. Bloom 1993). Mitološka podoba junaka in raziskovalca je tako *arhetip*, ki ne slika zgolj cenjenih vrednot neke družbe, temveč poseduje tudi *instrumentalno moč*: kot moralna paradigma in politični agens je *kreiran* in *rekreiran* v skladu z interesi dominantnih skupin (prim. Eliade 1998). Denimo v kontekstu nacionalne kohezivnosti funkcionirajo politični miti in naracije o junakih, raziskovalcih, športnikih na podoben način kot kanonizacija svetnikov v Rimskokatoliški cerkvi, ki kot vezivo in vitalna energija institucije petrificira lojalnost in utrjuje družbeno vlogo (prim. Riffenburgh 1994).

Pred iztekom devetnajstega stoletja so pričeli predvsem britanski raziskovalci in plezalci odkrivati oddaljene in nedostopne točke zemeljske oble, kakršni sta denimo severni in južni tečaj, hkrati pa tudi velika gorovja vseh ostalih kontinentov. V tem kontekstu so bile še posebej zanimive najvišje gore sveta: primer Mount Everesta se zrcali kot topografsko, kulturno, religiozno in simbolno najbolj markantno stičišče: najvišja gora sveta kot instrument partikularnih naracij, konsolidiranih okoli nocij spola, rase, etnije, družbenega razreda, in nacionalizma. Kritično branje, s katerim bom v nekaterih delih študije prečesal dejstva, osvetljuje historično ozadje prvega vzpona na Everest leta 1953 kot izrazito konstrukcijo potrjevanja nacionalne identitete, prestiža monarhije in njenega imperializma: angleška zmaga nad goro in simbolno prisvajanje najvišjega točke zemeljske oble je sovpadalo s kronanjem kraljice *Elizabeth II* kot transparentna interpretacija in potrjevanje imperialističnega političnega mita (prim. Birrell 2002, Hunt & Westmacott 1953). Seveda primer Everesta zdaleč ni edini: tako kot so posamezni vrhovi Alp služili v 19. stoletju *evropskim nacijam* kot stičišča ideologij in političnih mitologij, so služili v preteklih desetletjih posamezni *vršaci* Himalaje v svetovnem kontekstu. Denimo podobno kot je prvi vzpon na Everest *topos* angleškega imperija (Hillary 2003, Frison-Roche & Jouty 1996), je v kontekstu francoske nacije prvi vzpon na Annapurno (Herzog 1960), v kontekstu italijanske vzpon na K2 (Frison-Roche & Jouty 1996), v kontekstu nemške nacije pa prvi vzpon na Nanga Parbat (Höbusch 2002a, 2002b), in pred tem znameniti vzpon prek severne stene Eigerja (Harrer 1998). V tej luči in v kontekstu problematike dela je še posebej zanimiv primer nemške konstrukcije nacionalne identitete, saj predstavlja tisti drugi pol, ki je bil historično tesno povezan s slovensko grudo in petrificiranjem Triglava kot slovenskega nacionalnega simbola.

V znamenitem Barthesovem delu *Mythologies* (1972) najdemo esej *The Blue Guide*, v katerem nam predoča svojo interpretacijo pokrajine: pravi, da je estetsko občudovanje valovite pokrajine in gorskega sveta spočela buržoazna ideologija, ki je slonela na švicarski protestantski morali 19. stoletja. Takšna ideologija je označena kot artikulacija kulta narave in puritanizma, ki se regenerira na svežem zraku in ob moralnih idejah spočetih v okolju gorskih vrhov. Moment Barthesove opazke deloma opozarja na povezavo, kakršno je opazal že Max Weber (1992) v sredici protestantske etike in družbenih ureditev, po drugi plati pa na latentno povezavo planinstva, buržoazne ideologije in religiozne institucije. Tretja, nekoliko manj očitna povezava pa je *konstrukcija množične in popularne kulture* v obliki vse bolj priljubljenega

planinstva in omenjenega puritanskega kultiviranja narave. V tem segmentu sociohistorične analize, ki se je lotevam v delu, so izredno dragocene Simmllove (2000) opazke o planinstvu, alpinizmu in pojavljanju množične kulture v gorskem svetu: eden izmed znamenitih sociologov je ob koncu devetnajstega stoletja v svojem spisu *Alpenreisen* opisal zanimiv družbeni pojav, ki ga je poimenoval *množičnost uživanja narave* (prim. Simmel 2000, Gross 2001). V kontekstu švicarskega potniškega prometa tistega časa opozarja, da do ciljev, ki so bili dostopni zgolj samotnemu popotniku, sedaj vodijo železnice. Pri tem Simmel loči osebe z nagnjenostjo k višjim vrednotam, ki jih brezbarvna množica pritiska k tlom, in osebe, ki jih takšen kontekst ne privzdiguje, saj so nagnjene k nižjim vrednotam. Vendar ravno na tem mestu opozarja, da so s takšnimi novimi možnostmi začeli uživati naravo ljudje, ki si prej glede na svoja sredstva tega niso mogli privoščiti. Simmel si zastavlja tudi zanimivo vprašanje, o koristi gornišstva za kulturo, saj so po njegovem mnenju alpska popotovanja postala *pomemben element duševnosti višjih slojev in objekt psihologije narodov* (prim. Simmel 2000). Z drugimi besedami, primer sociologove beležke razkriva, da se pripadniki višjih družbenih razredov v določenih historičnih trenutkih pri reprodukciji poslužujejo (v *bourdiejevski* terminologiji) lastnega *habitusa* znakov in simbolov naravnega okolja: za časa renesanse so gore z redkimi izjemami predstavljale pusti, brezpomenski svet, kjer je zgolj peščica svetnikov in puščavnikov doživljala trenutke kontemplacije, nekaj stoletij pozneje pa je takšno okolje postalo *topos* omike aristokracije in buržoazije.

V nadaljevanju se bom posvetil kritični analizi družbene konstrukcije planinskega prostora in zemljevidov, predvsem gorskega sveta. V tem aspektu se bom oprl na tezo, da zemljevidi služijo določenim interesom, saj odražajo to, kar so drugi našli ali odkrili: *zemljevidi kot markerji družbenega prisvajanja sveta* (Wood 1992, Barnes & Duncan 1992, Hupchick & Cox 1996). Zemljevidi v tem aspektu konstruirajo realnost in je ne reproducirajo. Konstrukcija realnosti je namreč od razsvetljenstva naprej tesno povezano z nocijo *objektivne znanosti*: pri čemer v svoji študiji Wood opozarja, da se za znanstveno konstrukcijo zemljevidne realnosti skriva neko mnenje, ideja, ugibanje ali nocija. V tem oziru zemljevid ne podaja samo neke realnosti, temveč tudi snovalca in načrtovalca takšne realnosti. Z Barthesovimi besedami lahko pripomnimo, da je moč mita ravno v tem, da se ne deklarira kot tak: gre za *naturalizacijo kulturnega*, pri čemer je mit pogosto artikuliran kot naraven, nedolžen govor, vendar ne zaradi tega, ker so njegovi nameni in cilji latentni, temveč

ker so naturalizirani (prim. Barthes 1972). V tem kontekstu tudi zemljevidna konstrukcija najvišjih vrhov kontinentov, držav in nacij ne deluje kot sistem reprodukcije realnosti, nečesa kar naj bi bilo že davno tako, temveč je instrument partikularne državne politike in način potrjevanja nacionalne suverenosti. Ko je torej na delu *naravna* funkcija planinske mitologije, zemljevidi in številni produkti popularne kulture (razglednice, znamke, fotografije, spominki ipd.) ne črtajo le gore kot take, temveč kulturne, historične in politične imperitive. V kontekstu analize reprezentacij geografskega površja bom v študiji tako skušal pokazati, da lahko goro kot indikator družbene realnosti beremo kot tekst, ki je na neki historični točki spisan, nato po številnih desetletjih ali stoletjih ponovno interpretiran, in glede na družbene in politične okoliščine napisan ponovno.

Posebno poglavje bo namenjeno konceptiji gora v religioznem kontekstu. V luči velikih religioznih ideologij so se gore pogosto razkrivale kot prostor svetega in spiritualnega. V številnih takšnih primerih so gore opisane kot nekaj radikalno drugačnega svetu znanega: kot velika skrivnost, ki nas privlači in odbija hkrati, tako rekoč *freudovski tremendum et fascinans*, ki prebuja občutek svetega predvsem v obliki neznanega (prim. Bernbaum 1998). V tem oziru tudi številne religiozne tradicije postavljajo gore v središče svojega sveta, vendar takšna percepcija še zdaleč ni edina. Bernbaum tako navaja različne poglede na gore v religioznem kontekstu: (a) gora kot središče univerzuma, v katerem se stikajo tri osi kozmosa – nebesa, zemlja in pekel, pri čemer gora kot os središča daje stabilnost in red svoji okolici, hkrati pa deluje kot mesto posebnih moči, kjer se božanske in demonične svete energije pretakajo v človeški svet; (b) gora kot središče sveta; (c) gora kot središče lokalnih regij, dežel in pokrajin; (d) gora kot območje višje realnosti, kjer se visoko nad zemeljsko površino pretakajo fluidni tokovi oblakov in neba; (e) gora kot zemeljski raj v totranskem svetu; (f) gore kot domovanja božanstev, vil, likov z nadnaravnimi močmi; (g) gore kot oddaljeni svet pokopavanja mrtvih; (h) gore kot popularne romarski cilji itd. Kot izhodišče pričujoče tematizacije bo služila pionirska Bernbaumova raziskava (1998), hkrati pa se bomo oprli tudi na nekatere bolj splošne študije (Barthes 1972, Fleming 2002, Flere 1999, Hribar 1990, Johnson 2002, Kučan 1998, Lovšin & Hribar & Potočnik 1979, Smrke & Uhan 1999, Smrke 2002, Taylor 2000), s pomočjo katerih bomo pojasnili religiozno konstrukcijo latentnih in transparentnih simbolov, mitov, narativov, kakršne najdemo v gorskem svetu. Tako bomo skušali najti odgovor na ključna vprašanja: čemu najdemo na vrhu večine

evropskih gora simbol križa? Kakšne pomenske konotacije nosi? V kontekstu slovenstva si bomo zastavili vprašanje, kakšna je vloga *Aljaževega stolpa* na vrhu Triglava? Kakšna je bila vloga religioznih institucij v konstrukciji planinstva nekoč in kakšna je danes? Čemu so danes dominantne religiozne institucije v slovenskem prostoru še vedno upravičene do tega, da *bodo darovale vrh Triglava* (prim. Stružnik 2003)?

V drugem delu študije bom analiziral kontekst planinstva in družbene konstrukcije gorskega sveta v slovenskem primeru, še posebej podrobne analize bo deležen v luči slovenske tranzicije simbol in mit o Triglavu, ki je najvišja in hkrati osrednja točka slovenstva. Ker takšna analiza v sociološkem kontekstu še ni bila narejena, se bom po eni plati oprl na sociološke raziskave o obdobju *slovenske tranzicije*, po drugi pa na humanistični in filozofski študiji slovenstva v kontekstu *planinske fotografije in umetniškega ustvarjanja* (Erjavec 1994, Zgonik 2002).

Prostor je po Erjavčevem (1994) mnenju definiran teritorij, ki ga je potrebno prisvojiti in braniti, sicer ne pripada *nam*: prostor je potrebno konstruirati na simbolni ravni. Takšen izraziti prostor v okviru konstrukcije slovenske nacionalne identitete so *slovenske gore, slovenski alpski prostor*, pri čemer je slovenski primer – tako Erjavec – edinstven, ker je v ostalih deželah a) več takšnih prostorov s tovrstno simbolno funkcijo, b) ker so omejeni zgolj na določen del dežele, c) ker ni tako uravnotežen z obstoječo nacionalno politično močjo, d) ker je primarno negativen koncept, e) ker je igral pomembno vlogo samo v določenem zgodovinskem segmentu, f) ker je omejen na samo eno goro. V delu bom skušal pokazati, da takšne predpostavke v kontekstu sociološke analize pojava ne držijo v vseh primerih. Kljub temu je potrebno opozoriti, da določene prvine konstrukcije nacionalne identitete v kontekstu planinstva niso značilne le za Triglav, ki bo rdeča nit študije, temveč tudi za gorski svet nasploh. Vzporedno z dejstvi, ki jih navaja že Erjavec, lahko opozorimo, da je obdobje velikih nacionalnih naracij v luči gorskega sveta osvetljeno z ustanavljanji številnih nacionalnih planinskih zvez, društev in krogov, s simboličnim bojem kulturnega prisvajanja gorskega sveta v obliki transparentnih markacij, znakov, in v končnih fazi planinskih koč, za katerimi so tičali številni nacionalni interesi, ki jih je preglašal enoviti in prevladujoči: simbolna prisvojitvev prostora (Debelak-Deržaj 1947, 1948, 1949, Dolenc 1996, Frank 1998, Freshfield 1916, Hermannstahl 1973, Jacomini-Holzapfel-Waasen 1973, Kugy 1966, 1968, 1973, Hribar & Lovšin & Potočnik 1979,

Strojin 1980a, 1980b, 1980c, 1980d). V tem okviru je ne le najbolj transparentna, temveč tudi dejanska, prisvojitve vrha Triglava, ki ga je leta 1895 skupaj z ozemljem, kjer danes stoji znamenita planinska postojanka Kredarica, kupil Jakob Aljaž, slovenski duhovnik iz Mojstrane.

Poleg številnih historično izpričanih primerov simbolnega in dejanskega prisvajanja, koloniziranja, nacionaliziranja gorskega sveta ne smemo pozabiti na zametke konstrukcije popularne kulture v širšem slovenskem kontekstu: a) simbolno in dejansko prisvajanje gorskih vrhov, v tem oziru še posebej Triglava, je bilo povezano s kulturo *pisanja razglednic*, ki so po eni strani povelečevale konkretnega posameznika (v njegovem imenu so izpričevale izjavo *bil sem tam gori*), po drugi pa celoten narod (v njegovem imenu so izjavljale *Triglav je naš, na njem stoji slovenska noga, torej je dežela pod njim zgolj in samo slovenska*); b) poleg fotografskih modusov sta bila kot znanilca slovenske popularne in množične kulture pod Triglavom posneta tudi prva slovenska celovečerna nema filma *V kraljestvu Kozoroga* (1931) in *Triglavske strmine* (1932), in v okviru ustvarjanja le-teh ustanovljena prva filmska podjetja v slovenskem prostoru. V tem kontekstu nikakor ne smemo pozabiti na popularno povojno filmsko konstrukcijo lika drobnega gorskega pastirja *Kekca*, ki poleg tega, da uteleša majhno trdoživost in premetenost slovenstva, gradi na *znameniti biblični metaforizaciji Davida in Goljata*, ki v kontekstu slovenstva daje novo sporočilo: Kekčevo utelešanje majhnega, drobnega, vendar žilavega, zdravega in *prešernega* karakterja, se lahko postavi v bran še tako močnim in robotim karakterjem, kakršen je Bedančev: *majhno, bistroumno in zdravo slovenstvo se lahko kosa z robato velikostjo germanstva, romanstva ali južno-slovanstva*. V tem oziru je ponovno zanimiva konstrukcija vzporednega lika deklice *Heidi* v germanskem kulturnem izročilu. Tovrstna vzporednica pa odraža še eno dejstvo in nujo historičnega prekopavanja: v dvajsetih in tridesetih letih prejšnjega stoletja se je v Nemčiji razmahnil filmski žanr z imenom *Bergfilm* ali *gorski film*, ki je postal *credo* mladih in študentov, ki so se vsak konec tedna množično odpravljali v Bavarske Alpe pustolovščinam in doživetjem nasproti. V vlogi glavne junakinje enega izmed omenjenih filmov se je prvič srečala s svetom filmske umetnosti tudi znamenita režiserska *Leni Riefenstahl*: tako kot je Riefenstahlova kasneje vrhunec svojega umetniškega ustvarjanja dosegla v okrilju *nacistične ideologije*, je tudi *žanr gorskega filma* postopoma postal sredstvo *politične ideologije in mitologije* (prim. Höbusch 2002a, 2002b). Velika alpinistična dejanja v Alpah in prvi vzponi v Himalaji so bili za

časa nacizma podrobno zabeleženi in interpretirani kot sredstvo *politične propagande*: planinci in alpinisti so postali ideološki instrument na podoben način kot *heroji v vojnah*, pri čemer je izstopala konstrukcija junaštva v boju z namišljenim sovražnikom, ki ga je posebljala narava, gorski svet in gora. Pri tem so bile na delu podobne vrednote in prvine kot so bile v primeru konstrukcije junaštva v vojnih okoliščinah (prim. Resic 1999): moškost je sovpadala s konstrukcijo romantiziranega bojevnika, tako dejanskega kot metaforičnega v kontekstu gora, pri čemer so bile ključne vrednote pogum, moškost, čast in dolžnost. Zanimivo je, da so moško konstrukcijo takšnega vrednotnega strdka, s katerim so planinci in alpinisti konstruirali svojo skupnost, prevzemale tudi redke ženske (prim. Birrell 2002, Bloom 1993, Hardt 2003, Parratt 1998). In če je takšen paradoksalen preskok značilen na individualni ravni, bom zastavil tezo, da je v širšem aspektu očitna konstrukcija gorništva kot latentno dejanje imperializma, nacionalizma, in v luči vojne tudi kot dejansko strateško in simbolično privzemanje geografskih in topografskih markerjev, kakršen je tudi Triglav.

V zaključnem delu študije se bom oprl tudi na nekatere nedavne analize in teze o slovenskem osamosvajanju: Hardt (2003) v svoji analizi slovenskega fotožurnalizma v obdobju osamosvojitve Slovenije ugotavlja, da se samostojna država na ozemlju Slovenije pojavi kot formalna oziroma tradicionalna tekstualna konstrukcija, vizualno podkrepjena z zemljevidi in podobami političnih simbolov. V svoji analizi se loti kritičnega branja fotografskih zapisov v dnevnem tisku v Sloveniji za časa osamosvojitvene vojne junija 1991, pri čemer ugotavlja, da je bila podoba Triglava ena izmed ključnih in najbolj pogosto uporabljenih fotografskih upodobitev: denimo v takratni posebni izdaji dela ob osamosvojitvi z naslovom *Slavnostno delo* se po njegovem mnenju *poziv k nacionalnemu ponosu in občutek domačnosti z novim stanjem samostojnosti zelo uspešno spojita s podobo Triglava in s skupino planincev, ki na vrhu Triglava izobešajo slovensko zastavo; gre za podobo, ki se ji slovenski bralec ne more upreti in ki apelira na nacionalni ponos, na ljubezen do narave in na občutenje doma; to stopnjuje še ena podoba zastave, ki je postavljena nad to sliko in jo spremlja naslov »Slovenija je samostojna«* (prim. Hardt 2003). Branje fotografskih upodobitev osamosvojitve in tranzicije v kontekstu triglavskega simbola nedvomno predstavlja signifikanten način analize kulturne in nacionalne mitologije. Hkrati pa kliče k analizi in razčlenjevanju podobnih, komplementarnih tekstov tako v obdobju prve slovenske tranzicije, v kateri je Triglav služil kot simbolna hrbtnica samostojne

nacije, kot v prihajajoči drugi slovenski tranziciji, kjer bo *slovenski vršac* v gneči *evropskih* političnih simbolov in mitov utelešal eno izmed mnogih pomenskih osi velike unije: a hkrati eno izmed osrednjih osi slovenstva, okoli katere se bo ideologija in mitologija naroda še naprej ohranjala.

1.3. Metodologija dela

Z metodološke plati bom v raziskavi uporabljal pretežno kvalitativne raziskovalne metode (prim. Wysocki 2001), pri čemer bom v prvi vrsti uporabljal analizo primarnih časopisnih virov, analizo biografij, študijo osebnih narativnih zgodovin, študije primerov in teoretsko-refleksivno delo. Pri študiji historičnih zapisov bo v okviru izbrane teme dela še posebej analizirano a) planinstvo kot šport in zgodovinski fenomen s kulturološke in sociološke perspektive, b) planinstvo kot množičnokulturni fenomen institucije športa: njegovi kulturni, družbeni, medijski, komercialni, politični, nacionalni vidiki ipd. c) planinstvo in nacionalni karakter, nacionalno-konstitutivni vidiki planinstva in športa na Slovenskem, d) mitologija planinstva kot sestavni del družbene in politične konstrukcije realnosti v kontekstu institucije športa.

Prva tri vsebinska poglavja *o okopih teoretičnih nastavkov, o konstrukciji geografskih kodov in religioznih dimenzij* predstavljajo konceptualno orodje, s katerim bomo v praktičnem primeru obdelali tvarino *alpske kulture slovenstva* v zadnjih dveh poglavjih: najprej v širšem pregledu *planinskih podob slovenstva*, nato v kontekstu *kulturnega pomena Triglava*. V nadaljevanju si bomo tako najprej v drugem poglavju ogledali *modernistično konstrukcijo gora*, ki ima svoje izvore razsvetljenstvu in romantiki: razčlenili bomo kontekst razsvetljenskega odkrivanja gora, vlogo gorskega sveta v obdobju prebujanju narodov, v obdobju imperializma in v sodobnem vsakdanjem življenju. V naslednjem poglavju bomo nato analizirali pomen gora v mapiranju realnosti in risanju političnih zemljevidov sveta, kjer je gora pogosto geografski simbol, hkrati pa so bile in so še danes gore pomembne strateške točke, za katere se bijejo bitke in svetovne vojne. Četrto poglavje bi v diahroni perspektivi sodilo pred poglavje o modernistični konstrukciji gora, saj jo religiozna misel predhaja daleč nazaj v zgodovino človeštva. Vendar bomo v tem poglavju razčlenili tudi religiozne plati slovenstva, ki so od nekdaj povezane z naravnim okoljem gorskega sveta prek čaščenja narave oziroma romarstva – poglavje pa se tako

nadaljuje v zadnjih dveh. Prepletanje religioznega ozadja in modernistične konstrukcije gorskega sveta si bomo ogledali v petem poglavju, v katerem so splošni teoretični nastavki iz uvodnih poglavij aplicirani v kulturo slovenstva: takšna *alpska kultura slovenstva* bo v analizi služila kot povezovalna platforma, s pomočjo katere bomo povezali številne navidez nepovezane družbene in kulturne pojave v enotno mrežo. Tako bomo v podpoglavjih o odkritjih razsvetljenstva, o narodnem boju, o kulturnem boju, o koreninah nacionalnih športov, o konstrukciji alpske umetnosti ipd. prikazali *planinsko podobo slovenstva*, ki jo bomo v šestem poglavju vzeli za temelj v analizi primera *o kulturnem pomenu Triglava*. V tem poglavju bo najprej analizirana slovanska mitologija in religiozno izročilo o Triglavu kot o božanstvu, hkrati bomo opozorili na univerzalne vidike *struktur tridelnih ideologij*. Na tem mestu velja opozoriti, da je bil trud številnih generacij, ki so se v preteklosti ukvarjale zgodovino Triglava, usmerjen predvsem v iskanje najstarejših opisov in zapisov imena Triglav. Takšni zapisi nikjer ne omenjajo izrecno, da je poimenovanje gore povezano z izročilom izvirne mitologije slovenstva. Vendar tudi izrecen takšen zapis v najstarejših slovenskih tekstih, kot so denimo *Brižinski spomeniki*, ne bi sam po sebi pomenil veliko, če se ne bi v razumevanju takšnih povezav oprli na družbene in kulturne aspekte zgodovine slovenstva. V študiji razčlenjujemo takšne aspekte in ozadja v analizi religioznega izročila slovenstva, ki se je skozi stoletja ohranjalo v številnih oblikah: v primeru Triglava se je odražalo v latentni obliki simbola, ki je ob osamosvojitvi postal imaginarna hrbtenica samostojne države. Zaključno razmišljanje o Triglavu kot o *novi evropski vrednoti* se bo dotaknilo ravno takšnih skritih družbenih in kulturnih vzorcev, ki so se ohranjali skozi stoletja in oblikovali celovito *alpsko kulturo slovenstva*: ko bo kolektiv takšno kulturo, ki temelji tako na slovanskem kulturnem izročilu kot na krščanskih religioznih vzorcih in komunistični sekularni ideologiji, z vsemi njenimi zgodovinskimi mejniki in lastnostmi izkopal izpod črne zemlje kolektivne amnezije in jo vzela za svojo, se bo lahko v *evropskem prostoru* postavila na čvrste stebre kot kultura lastnih korenin.

“Well, I don't know what will happen now. We've got some difficult days ahead. But it doesn't matter with me now. Because I've been to the mountain top... and I've looked over. And I've seen the promised land. I may not get there with you. But I want you to know tonight, that we, as a people will get to the promised land.”

Martin Luther King: I've Been To The Mountain Top, April 3, 1968, Memphis, Tennessee

2. ANALIZA DRUŽBENE NARACIJE: ALPSKA KULTURA IN GORE V KRITIČNIH OKOPIH TEORETIČNIH NASTAVKOV

2.1. Zapuščina razsvetljenstva in odkrivanje gora

Razsvetljenje kot idejno gibanje 18. stoletja, ki je v razumu videlo bistvo človeka in v razsvetljeni kulturi osvoboditev okovov religiozne misli in praznoverja, si je za vodilo izbralo znanstveno raziskovanje. Takšna miselnost se je odražala tako v misli Swifta, Locka in Newtona, kot v spisih Diderota, Montesquieuja, Voltairea in Rousseauja, njen vrh pa pogosto postavljajo v filozofsko misel Immanuela Kanta in njegovega *kritično spoznavnega subjekta*³, kjer je človek razpet med *svetom zvezdnatega neba nad seboj* in *svetom moralnega zakona v sebi*. Ko govorimo o gorah v sodobnem času nikakor ne moremo mimo dejstva, da jih je pomensko močno zaznamovalo razsvetljenje in racionalna logika moderne. Ena izmed značilnosti modernistične konstrukcije gorskega sveta je, da se v takšni inherentni konstrukciji odražajo kulturne in razredne razlike na vseh nivojih – tudi *alpska kultura slovenstva* je tista, ki jo dominantni družbeni sloji jemljejo kot sredstvo za reprodukcijo svoje družbene dominantnosti. V tradicionalnih družbah so gore od nekdanj predstavljale osrednjo točko družbene percepcije realnosti, ki je bila pogosto zaznamovana z religioznim okvirjem. Šele z razsvetljenstvom je bil takšen religiozni okvir zamenjan z drugačnim: z znanstvenim, ki je v svojem ideološkem ozadju skušal *podajati stvari takšne, kot so*. Nekaj stoletij kasneje so teoretiki prišli do tega, da je takšno podajanje lahko tudi *množična prevara*. Ko govorimo torej o zapuščini razsvetljenstva, danes v družboslovju ne moremo mimo nekaterih pomembnih del: denimo Horkheimerjeve in Adornove *Dialektike razsvetljenstva* (2002), ki velja za biblijo znamenite *kritične teorije družbe* oziroma Frankfurtske šole, ki je svojo lončnico našla na legendarnem, leta 1924 ustanovljenem *Inštitutu za socialno raziskovanje* na univerzi v Frankfurtu (prim. Debeljak 2002, prim. Stankovič 2002b). Sprva so njegovo jedro predstavljali Max Horkheimer, Erich Fromm, Leo Loewenthal, Friedrich Pollock in Herbert Marcuse. Večina frankfurtskih teoretikov je bila židovske krvi, zato so se v tridesetih

letih pred nacističnim neurjem umaknili v Anglijo in v ZDA. Totalitaristična ujma jih je še bolj zblížala, po drugi plati pa je temeljito napojila zemljo, ki je obkrožala frankfurtsko korenino. Sterilni akademski stiki, ki sta jih Horkheimer in Adorno vzpostavila kot asistent in študent še pred ustanovitvijo inštituta, so resnično obrodili šele v *specifičnih razmerah Amerike*. Prebegli misleci starega kontinenta so v novem svetu poblagovljene množične kulture naleteli na okolje, ki jih je navdajalo z odklonilnim marksističnim čudom: *razsvetljenje kot množična prevara* (prim. Adorno & Horkheimer 2002). Takšno plat razsvetljenstva bomo deloma razsvetljevali tudi v nadaljevanju dela, kjer bomo osvetlili drugo plat imperialistične, nacionalistične in ideološke konstrukcije gorskega sveta, in seveda z njo povezanimi simboli in znaki, kakršen je zgodovinsko zakoreninjena gora Triglav. Bolj kot zgodovinska konotacija razsvetljenstva sicer Adorna in Horkheimerja zanima razsvetljenje kot spoznavna zrelost in izstop uma iz nedoletnosti, po Kantovem izrazoslovju. Kot sociologa sta se znašla v vlogi skoraj antropološkega odkrivanja temeljnih vzorcev navidez iste, pa vendar drugačne kulture. Tehnična in družbena diferenciacija je na ameriških tleh pred drugo svetovno vojno potencirana do takšne mere, da ju Horkheimer in Adorno označita kot *kulturni kaos* (prim. Adorno & Horkheimer 2002). Plaz teleološko in vrednotno osnovanih vprašanj ovlaži njune misli: kaj je umetnost, kakšna je družbena nujnost končnih izdelkov kulture, čemu legitimacija šunda, kako sta povezani kultura in zabava, čemu (in kako) kratkočasje vodi v posameznikovo resignacijo, kje so meje industrije, kaj vse je lahko del množične proizvodnje, ali je fordistična mentaliteta primerna v polju (duhovne in etablirane) kulture, ali je sokratsko lepo tudi uporabno? Odgovore na vsa ta vprašanja združita v konceptu *kulturne industrije* (prim. Adorno & Horkheimer 1999, 2002). Pojem uporabita za označevanja stanja in procesa v racionalizirani kapitalistični družbi, kjer je kultura kot posameznikov avtonomni način celovitega življenjskega izražanja definirana kot uporabna, množična, dostopna in cenena (Adorno & Horkheimer 1999, 2002). Njuno delo tako prinaša pomembno opazko: industrijska revolucija, ki je v enem samem zamahu spremenila podobo sveta in splošno družbeno ureditev sveta, se ni dotaknila samo parnih lokomotiv, električne razsvetljave, sintetičnih zdravil in novih oblik komuniciranja, temveč je pomembno zaznamovala

³ Spoznavno teoretski preobrat v Kantovi filozofiji prinese potrditev subjekta, pri čemer se objektivno spoznanje izkustvenega sveta ravna po apriornih formah subjektovega uma – osnova vsega spoznanja postane subjekt (glej Šaver 2001: 18).

tudi kulturo. Z drugimi besedami industrijska revolucija je totalna: od kolonizacije kulture v najširšem pomenu besede (*modus* oziroma *forma* posameznikovega življenja) do kolonizacije kulture v ožjem pomenu besede (*vsebina* posameznikovega življenja).

Ko omenjamo *razsvetljenje kot množično prevaro*,⁴ je potrebno imeti v glavi konstrukcijo takratne znanosti. *Objektivnost* kot visoko cenjena vrлина je bila že v tistih časih cenjena, vendar hkrati je bila in je še danes instrument partikularnih ideologij. Denimo Fukuyama omenja, da je razvoj moderne statistike in z njo sodobne sociologije tesno povezan s psihometrijo in delom številnih sijajnih metodologov, ki pa so bili hkrati rasisti in evgeniki (prim. Fukuyama 2003). Študentje statistike se običajno že v prvem letniku srečajo z osnovnim koeficientom korelacije, *Pearsonovim r-jem*, in testom za statistično značilnost *hi kvadrat*, ki sta plod enega izmed snovalcev moderne statistike Karla Pearsona. Manj znano je dejstvo, da je bil Pearson profesor evgenike na univerzi v Londonu, pri tem je kot zagrizeni socialni darvinist celo zabeležil, da v *zgodovini vidi le en način nastanka visokega nivoja civilizacije*, in sicer *boj med rasami in preživetje fizično in mentalno sposobnejše rase* (prim. Fukuyama 2003: 31). Fukuyama se pri tem ne omeji zgolj na Pearsona, temveč problematizira vrsto teoretskih konstruktov mislecev, kot so Galton, Spearman, Gould, Morton, Broca idr. Prav tako opozori na politično sporne raziskave, v katerih so predvsem v preteklosti skušali znanstveniki najti povezavo med dednostjo, inteligentnostjo in genskim izvorom kriminala. Seveda je to le eden izmed primerov, kjer koncept objektivne znanosti obvisi na nitki, vendar se je potrebno zavedati, da je bil kontekst znanstvenega v družbi skoraj tako ideološki, kot je (bila takratna) religija. Najboljši primer tega so odkrivanja in osvajanja Evropejcem neznanega sveta, ki je podlegel mapiranju obeh ideologij – tako znanstvene kot religiozne (prim. Ellis 2001, prim. Birrell 2002, prim. Bloom 1981, prim. Clark 1976, prim. Newby 1977).

Seveda so bile gore obljudene in raziskane dolgo pred pojavom razsvetljenstva. Številne gore in gorske verige sveta so še danes dom številnih ljudstev od Tibeta do Andov, prav tako so bile pomembne tudi posamezne gore – denimo biblijska gora Sion ali pa vulkanski stožec Fudžijame, ki je že od nekdaj imel posebno

⁴ Seveda ne smemo pozabiti tudi na emancipatorni in demokratični vidik družbene konstrukcije realnosti, ki ga je odprlo razsvetljenje – torej gre za novo začaranje realnosti, hkrati pa za odčaranje realnosti, za novo mitizacijo in hkrati kritiko starih mitov.

mesto v japonski kulturi. V različnih zgodovinskih obdobjih so zabeleženi številni primeri vzponov, ki so bili z družbenega in kulturnega vidika redka in neobičajna dejanja. Denimo leta 1336 se je po pobočjih gore *Ventoux* vzpenjal poet Petrarca, čigar opis takšnega podviga v tistih časih ostaja eden izmed redkih (prim. Frison-Roche & Jouty 1996: 20). Podobno se je v 15. stoletju povzpel na *Monte Bo* Leonardo da Vinci, ki je na svojih slikah gore že upodabljal v obliki zabrisanih struktur v ozadju kompozicij. Številni posamezni primeri kažejo, da so gore v tistem času sicer že pritegnile redke posameznike (prim. Frison-Roche & Jouty 1996, prim. Fleming 2000), pogosto pa so predstavljale *puste skalne pokrajine* sredi civilizirane Evrope, v katere so preprosti ljudje zahajali zgolj v iskanju prehodov trgovskih poti, iskanju bližnjic v sosednje doline, v lovu ali v boju za preživetje. Šele v obdobju romantike in razsvetljenstva so pritegnile *začarane in svete gore* dominantne družbene sloje, ki so z znanstveno ideologijo mapiranja in popisovanja sveta na novo skonstruirali svet prestiža in *izstop uma iz spoznavne nedoletnosti*. Tako so denimo številni premožni aristokrati in pripadniki dominantnih slojev v razsvetljenem duhu odkrivanja pričeli sami raziskovati čudoviti svet narave: morja, reke, gorovja, jame, rastline, živali, minerale, ledenike, *primitivna* plemena, eksotične kulture ipd. V številnih knjigah, ki opisujejo zgodovino gornišstva in planinstva, je tako kot pionir odkrivanja Zahodnih Alp in pobudnik vzpona na najvišji evropski vrh naveden Horace Benedict de Saussure (prim. Frison-Roche & Jouty 1996, prim. Fleming 2000, prim. Frank 1998). Poleg tega, da je bil sam vnet pohodnik in raziskovalec, je kot premožni genovski aristokrat obljubil nagrado prvemu pristopniku na Mont Blanc – tudi zato so se lokalni veljaki in divji lovci pod *belo goro* podvzivali s prvim vzponom leta 1786. Podobno vlogo je imel v Vzhodnih Alpah znameniti kulturni mecen in slovenski razsvetljenelec baron Žiga Zois, ki je organiziral prve ekspedicije na Triglav v istem času kot Saussure na Mont Blanc. Še danes *Slovenski narodni muzej* hrani slovito Zoisovo zbirko mineralov, poleg tega pa je potrebno omeniti tudi brata Karla Zoisa, ki je v duhu svojega časa vneto raziskoval rastlinstvo Julijskih Alp in Karavank – po njem se imenuje znamenita *Zoisova zvončnica* (*Campanula Zoysii*). Razsvetljenki duh, predvsem pa kozmopolitanska vpletenost monarhije v takratni evropski prostor, sta pripomogla, da so na slovensko področje zašli številni raziskovalci, zdravniki, popotniki in botaniki. Tako je kot državni zdravnik takrat prišel poznano rudniško mesto Idrijo eden izmed prvih raziskovalcev Julijskih Alp, britanski kirurg Baltazar Hacquet (v tujih virih tudi Balthasar ali Belsazar Hacquet). Radovedni Francoz se je

kmalu povezal z Zoisom in se pod njegovim organizacijskim mecenstvom v spremstvu peščice domačinov leta 1777 povzpel na Mali Triglav (prim. Wester 1954). Seveda je zgodba o prvih vzponih na Triglav precej obsežna, zato jo bomo omenili še v nadaljevanju, vendar zgolj v površnem pregledu, saj so bile na to temo napisane že številne knjige (prim. Kugy 1973, prim. Wester 1954, prim. Debelak-Deržaj 1947, prim. Lovšin 1979, prim. Frank 1998). Poglavitno v luči razsvetljenskega popisovanja narave je omeniti znamenito Hacquetovo delo, v katerem omenja vzpon na Triglav in svoja raziskovanja gorskega sveta, *Oryctographia Carniolica oder Physikalische Erdbeschreibung des Herzogthums Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder* (1779). Nedvomno pa je v takšnem kontekstu pomembno tudi omeniti znamenito delo Janeza Vajkarda Valvazorja (1777) *Die Ehre des Herzogthums Krain* (1689), ki postavi temelje kasnejšemu razsvetlenskemu raziskovanju, hkrati pa že v tistih časih opiše korenine *alpske kulture slovenstva* – od mogočnih *gorenjskih snežnikov* do *slavnih bloških smučarjev*.

2.2. Prebujanje in dozorevanje narodov: prostor kot identiteta skupine

Številni teoretiki ugotavljajo, da je družbena konstrukcija nacionalnosti definirana prek bazičnih mitov, simbolov in narativov, ki svoj izvir iščejo ne le v kulturnem kontekstu (Debeljak 1998, Halbwachs 2001, Hobsbawm 1992, Johnson 2002, Velikonja 1996), temveč tudi v naravnem okolju in geografskih stičiščih (Erjavec 1994, Kučan 1998, Birrell 2002): vsekakor je gora kot taka eno izmed najbolj eksplicitnih. V dobi prebujanja narodov so jeziki, religije, prostor in čas igrali pomembno vlogo pri konstrukciji sprva narodne, kasneje tudi nacionalne zavesti. Gore in z njimi povezan planinski šport so v tem kontekstu igrale še posebej pomembno vlogo: družbena institucija športa je namreč tesno povezana s konstrukcijo nacionalne in kulturne identitete (prim. Allison 2000, Arnaud & Riordan 1998, Birrell 2002, Bourdieu 1999, Cronin 1999, Čolović 1996, Farrer 1983, Gori 1999, Lipsky 1983, MacClancy 1996, Sage 1998, Sugden & Bairner 1993, Stankovič 2002b). V sedemdesetih letih 20. stoletja se je v mednarodnem družboslovnem prostoru šport zakoreninil kot legitimna domena sociološkega raziskovanja. Historično so se sprva kot poglavitni pojavi sociološke analize slikali pojavi v domeni politične ekonomije in struktur ideološke moči ter dominacije: družbeni razredi, kapital, religija, različne kulture ipd. Kot da bi družbo hoteli slikati v luči velikih socioloških epov, pri tem pa izpustiti najbolj samoumevne in globoko družbeno zakoreninjene pojave. Šport je tudi

ali predvsem družbeni pojav, ki je danes dosegel tolikšno mero kompleksnosti, da ga je težko zapopasti v eni sami dimenziji. Prepleta se s številnimi drugimi družbenimi pojavi od ekonomije do politike, od izobraževanja do religije, od vsakdanjega življenja do konstruiranja nacionalnih mitologij, od medijev do popularne ikonografije, od medicine do arhitekture, od urbanizma do antropologije, od množične kulture do kulture telesa, od imperializma do osvajanja himalajskih vrhov itd.

Zanimivo je, da ravno zlata doba osvajanja in plezanja na nedotaknjene gorske vrhove v Alpah in drugih gorovjih sveta okoli leta 1860 (prim. Frison-Roche & Jouty 1996: 61-81) pomembno sovпада z obdobjem narodnega prebujanja in zametki imperializma. Vsa takšna družbena in kulturna gibanja so namreč predstavljala strukturo, ki se je navzven odražala kot veliki mit osvajanja čudovitega naravnega in hkrati nekoristnega gorskega sveta. V isti sapi pa je takšna struktura na temni strani kovanca zrcalila in oblikovala številne družbene pojave od totalitarističnih gibanj do nacističnih *taborišč smrti*. Navidez družbeno in kulturno nepovezani pojavi imajo tako iste korenine in zemljo, iz katere se hranijo. Denimo Hannah Arendt v enem izmed svojih znamenitih del postavi tezo, da so temeljne ideološke, politične strukture, ki so zamajale *evropsko civilizacijo* 20. stoletja antisemitizem, imperializem in totalitarizem. Tako ugotavlja, da sta moderni antisemitizem in *evropski* imperializem prerasla v totalitaristična gibanja, katerih strukture razčlenjuje predvsem v primeru nacistične in stalinistične diktature (prim. Arendt 2003). Namreč kljub temu, da je njen fokus v takšnem razčlenjevanju zazrt v primer nemškega nacizma, je podobno kot nekateri pomembni intelektualci pred njo prišla do spoznanja, da je bil tudi Stalinov režim v Rusiji totalitarističen. Denimo nekaj let pred njo je tudi George Orwell v svoji odmevni satiri *Animal Farm* nakazal, da so v bratstvu in enakosti ruskega komunističnega sistema *nekateri bolj enaki od drugih*. Seveda takšne interpretacije slovenskemu bralcu privedejo v spomin tudi jugoslovansko obdobje *bratstva in enotnosti*, v katerem so bila romanja v gorski svet sicer sekularizirana, vendar so pomembno vplivala na spontani, siloviti razvoj *popularne alpske kulture slovenstva* od glasbenih Avsenikov do smučarskih Janezov. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da takšna kultura ni le *vkjučujoča* ali *inkluzivistična*, temveč tudi *izključuje* v svoji *ekskluzivistični* poklicanosti homogenizacijskih procesov znotraj skupin. Takšen ekskluzivizem pa je le korak stran od krvavih oblik totalitarizmov, ki so krojili svetovne vojne in množična uničenja človeštva v različnih časovnih in prostorskih

dimenzijah. Tako izvore najbolj odmevnih totalitarističnih gibanj išče Arendtova v antisemitistični sekularni ideologiji 19. stoletja, ki je bila zgolj pod pojmovanjem antisemitizem, ne pa tudi po vsebini, pred letom 1870 neznana (Arendt 2003: 13). Vrh takšne antisemitistične ideologije je predstavljal nacistični pogrom pred in med drugo svetovno vojno, ko so bili Judje *popolnoma nemočna skupina, ujeta v splošne in nerešljive konflikte tistega časa* – zato so bili edini krivci, podobno kot *grešni kozel* v Jurčičevi *Kozlovski sodbi v Višnji Gori*, ki je bil obsojen zaradi poželjivega spogledovanja z zeljem. Vzporeden sarkastični moment razvija Arendtova v primeru takrat običajne antisemitistične izjave, da so vojno povzročili Judje. V odgovor so mu pritrdili: *“Da, Judje in kolesarji.”* *“Zakaj pa kolesarji?”* je vprašal. *“Zakaj pa Judje?”* so odvrnili (Arendt 2003: 47). Arendtova opozarja na pomen Judov ob rojstvu nacionalne države in njihovi vlogi v družbi: poda zanimivo ugotovitev, da so ravno judovski krogi, ki so imeli dolgoletne izkušnje s posojanjem denarja, v poznem 17. stoletju s kreditno finančno podporo novonastalim narodnim državam zagotovili politično emancipacijo – nekaj stoletij pa so sami postali žrtev takšne emancipacije: *eden najbolj pretresljivih vidikov judovske zgodovine je še zmeraj ta, da so Judje dejavno vstopili v evropsko zgodovino, ker so bili vseevropski, nenacionalni element v svetu porajajočih se ali že obstoječih narodov* (Arendt 2003: 67). Politična emancipacija redkih državnih judovskih bankirjev, ki jo je simboliziral vzpon družine Rothschildov, je tako postala simbol judovskega internacionalizma v svetu nacionalnih držav, kar je deloma vplivalo na stare religiozne, duhovne tradicije in prvič ogrozilo obstoj judovskega naroda kot takega. Takšne strukture in vzponi pa so posredno močno vplivali tudi v kontekstu slovenstva: denimo Arendtova navaja, da Judje nikjer niso naredili tako velikih uslug državi, kakor so jih avstrijski monarhiji številnih nacij. Denimo na začetku 18. stoletja je kredit posameznih judovskih bankirjev pomenil prav toliko kot kredit Habsburžanov, tako da je bil na koncu avstrijski kredit pravzaprav *Creditanstalt* (kredit banke Rothschildov). Po drugi strani so bile od leta 1835 v lasti Rothschildov po državni licenci tudi avstrijske železnice (Arendt 2003: 89-91), ki so pomembno vplivale na kulturni razvoj takrat zaspanega in provincialnega slovenskega podeželja.

Namreč zagotovljena služba in oblika socialne varnosti so takrat slovenski nižji sloji najdevali pretežno v dveh pomembnih nadslojnih institucijah svojega okolja: v državnih železnicah takratne monarhije in v katoliški cerkvi. Kot bomo videli v nadaljevanju pa sta obe instituciji močno zaznamovali tudi oblikovanje *alpske*

kulture slovenstva: omenimo samo dva pomembna moža, očeta pripovedke o Kekcu pisatelja Josipa Vandota in slovitega planinca, snovalca postavitve znamenitega stolpa na Triglavu duhovnika Jakoba Aljaža – prvi je bil dolga leta zaposlen v instituciji takratnih železnic, drugi pa v instituciji Rimskokatoliške cerkve. Ob tem pa je potrebno opozoriti na tri še posebej pomembne vidike slednje v kontekstu *alpske kulture slovenstva*: prvič, prek krščanskih religioznih vzorcev se je v pomembni meri reproduciralo slovansko mitološko izročilo in tega izvorna orientiranost v naravno okolje – kar se je najbolj izrazito odražalo na romarski ravni slovenstva; drugič, slovenski duhovniki so imeli pomembno vlogo pri ohranjanju in zapisovanju slovenskega jezika, prav tako so bili pomembni narodni buditelji, vendar jim je pogosto nasprotovala ravno krovna institucija; tretjič, nadnacionalna zgradba institucije Rimskokatoliške cerkve je pogosto delovala represivno z zatiranjem majhnih narodov, ljudstev in drugače verujočih, stoletja je zatirala družbeni in kulturni napredek, tudi s cenzuro in spiski prepovedanih knjig (*Index Librorum Prohibitorum*), ki so jih množično sežigali tudi na Slovenskem (v podobnem kontekstu se spomnimo tudi Cankarjeve *Erotike*), poleg tega je v smotru povečevanja svoje politične moči pogosto delovala izrazito ekskluzivistično (prim. Smrke 2000). Denimo po mnenju Arendtove je močno zaznamovala vzpon antisemitizma (ozadje tega izvrstno prikaže v analizi znamenite in še danes boleče francoske *Dreyfusove afere*): eden izmed najmogočnejših redov znotraj institucije, *jezuiti so bili s pisano in govorjeno besedo zmeraj najboljši zastopniki antisemitske šole katoliške duhovščine* (denimo vsak novinec je moral dokazati, da vse do četrte generacije nima judovske krvi), *od začetka 19. stoletja pa imajo v svojih rokah tudi mednarodno politiko cerkve* (Arendt 2003: 155).

Pri vzponu imperializma in triumfalnega osvajanja gorskega sveta, ki se danes reproducira tudi že v okolju popularne kulture, je pomembno omeniti, da so tako religiozni vzorci kot konstrukcija športa in fizičnih aktivnosti v gorskem okolju hkrati *referent* in *referenca*, ki označuje neko *zamišljeno skupnost* (prim. Anderson 2000), ali pa obliko *kolektivnega spomina* (prim. Halbwachs 2001). Konceptija kolektivnih oblik spominjanja je še posebej zanimiva, saj se z njo latentno spopadejo že veliki klasiki sociologije. V zgodnji sociološki misli so teoretiki opažali povezavo med nekaterimi prepričanji iz sedanjosti in preteklosti ter aktivnostjo določenih družbenih skupin. Karl Marx je tako ugotavljal, da so vladajoče ideje kapitalistične družbe usmerjene v povečevanje izkoriščevalskih apetitov lastnikov družbenih sredstev in

tlačenje delovne družbe. Emile Durkheim je odkrival elementarne forme organiziranja družbenih skupin v aboriginski skupnosti. Opozoril je, da so kolektivne predstave izpeljane iz družbe, po drugi plati družbo določajo. Tudi Halbwachs zapiše, da se individualni spomin utemeljuje na podlagi kolektivnega referenčnega okvirja. Pri tem je družbeni miselni tok zanj enako neviden, kot je nevidno ozračje, ki ga dihamo (Halbwachs 2001: 40). Kolektivni spomin je zanj nekaj, kar je v časovnem vidiku ciklično in v prostorskem kontinuirano, zgodovinski spomin pa predstavlja linearen čas in prostorsko diskontinuiteto. Od tod je za Halbwachsa *zgodovina* slika sprememb, v kateri se družbe neprenehoma spreminjajo, in zajema precej dolgo trajanje. Kolektivni spomin pa ne presega povprečnega trajanja človeškega življenja, pri tem skupini kaže odsev nje same. Halbwachs meni, da je kolektivni spomin slika podobnosti, ki se prepričuje, da skupina ostaja ista, ker fiksira svojo pozornost sama nase, in je to, kar se spreminja, razmerje skupine z drugimi (Halbwachs 2001: 94). Nedvomno lahko v takšni interpretaciji ugotovimo, da se je družba, značilna za slovenstvo, skozi stoletja drastično spreminjala, hkrati pa je v določenih časovnih sekvencah najdevala in iskala oporne točke, ki so v pomembni meri gnezdele v naravnem okolju alpskega sveta. Halbwachs opozarja, da je kultura kot taka nagnjena k stvarim kot inherentnim delom družbe, zato ni kolektivnega spomina, ki se ne bi dogajal v *prostorskem okviru*. Prostor je realnost, ki traja, in na katero je fiksirano naše mišljenje, da se vedno znova prikazujejo kategorije spominov (Halbwachs 2001: 157). V konkretnem primeru slovenstva so nekatere pomembne študije opozorile na dejstvo, da je krajina pomemben nosilec narodne oziroma nacionalne identitete (prim. Kučan 1998, 1997, prim. Erjavec 1994).

Kontekst kolektivnega spomina, namišljenih skupnosti in vloge, ki jo pri tem igra kultura, umetnost, šport ali gorski svet, je zanimiv predvsem z vidika učinka. Zastavlja se vprašanje, čemu posamezniki in kolektivi težijo k temu, da je njihova kultura prepoznavna, njihova umetnost cenjena, njihov šport vrhunski in enkraten? Odgovor ponuja primer sodobne nevrofarmakologije in revolucionarnega zdravila – *prozaca*. Fukuyama (2003) opozarja na kulturni fenomen *prozaca*, ki v ameriški družbi krepi zavest in dobro počutje kar desetim odstotkom prebivalstva. Podobno sliko odseva literarni Huxleyev konstrukt opojne substance *soma*, ki v *Krasnem novem svetu* spreminja ljudi v samozadostne in srečne posameznike. V obeh primerih gre – kot ugotavlja Fukuyama – za krepitev centralnega *političnega čustva*: samozavesti. Na ravni posameznika je samozavest povezana predvsem s stremljenjem

po priznanju s strani sočloveka, kar je v določenem smislu ključno pri opredeljevanju biti človeka kot takega. Po drugi plati pa je zahteva po priznanju tudi nadosebna, saj ljudje pogosto zahtevamo, da drugi priznajo tudi naše bogove, narod in ideale (prim. Fukuyama 2003). Seveda je izrecno črtanje vzporednice s kontekstom nacionalne identitete, športa in gorskega sveta odveč. S Heglom povedano, zgodovinski proces poganja predvsem boj za priznanje: sprva je takšen boj krvav in nasilen, kasneje pa se zaključuje z rojstvom moderne demokracije (prim. Fukuyama 2003). Težave, ki jih prinaša takšen boj za priznanje, so povezane z negativnimi vzvodi številnih nacionalnih, religioznih, političnih idr. ideologij, saj v takšnih procesih po eni plati prihaja do afirmacije in pozitivne kohezije določenih skupin, po drugi pa do odkritega nacionalizma, šovinizma in ksenofobije, ki se odraža tudi v nekaterih primerih *alpske kulture slovenstva* (v tem pogledu je zanimiva študija o *tipologiji vrednotnih habitusov* slovenstva, ki opredeljuje habitus tipa *šovinistični nergači* kot tesno povezan s konstrukcijo nacionalnih mitov – prim. Luthar 2002). Denimo Fukuyama z rahlo drugačnega zornega kota kot Arendtova opozarja, da je bil zgodovinski aspekt *evgenike* globoko ideološki, političen in z vidika prizadetih posameznikov skrajno absurden (prim. Fukuyama 2003). Vrh evgenične miselnosti in pragmatičnosti so tako dosegli ravno nacisti z eksperimentiranjem in ubijanjem manj zaželenih skupin, kakršni so bili Judje, Slovani, Romi idr. Podoben primer navaja tudi Le Bras (2003) v kontekstu pozitivne evgenike v francoski družbi, ki še vedno reflektira, da so priseljenci manj zaželen segment francostva; po drugi plati pa so v napredni Skandinaviji ali v ZDA še v šestdesetih sterilizirali populacijo idiotov, imbecilov, revežev, kriminalcev idr., ki je predstavljala nevarnost *zdravi družbeni celici* (prim. Fukuyama 2003). Primere takšnih evgeničnih čiščenj in *foucaultovskega discipliniranja* naroda bi lahko našli tudi v zgodovini slovenstva: pri tem se je potrebno zavedati, da kot *neuslišani ljubimci narave* – kot je Slovence nekoč označil Marjan Rožanc (1981a) – s svojimi vrednotnimi konstrukcijami o *planinskem rajju* pogosto označujemo *kleno slovenstvo* in tiste, ki takšne klenosti niso vredni. Namreč kohezivni *vrednotni aksiomi o planinskem rajju* so v zgodovini slovenstva v številnih primerih orodje dominantnih družbenih slojev, ki v skladu s favorizirano politično agendo takšne vrednotne aksiome uporabljajo za izključevanje posameznih skupin ali političnih struj. Sodobne politične in družbene polemike sprožajo vprašanja, koga lahko resnično štejemo za pripadnika slovenstva, kdo *ima pravico živeti na sončni strani Alp*, kdo je pravi *alpski Sloven*?

Nedvomno je potrebno jemati metaforiko o planinskem rajju v Prešernovi, Gregorčičevi ali Župančičevi poeziji kot enega izmed združevalnih temeljev slovenstva, hkrati pa se je potrebno zavedati ksenofobične in totalitaristične moči takšnih orodij v rokah političnih ideologij. Denimo planinski leposlovec Josip Ciril Oblak je v enem izmed svojih spisov zapisal, da je *slovenska pokrajina ogledalo narodove duše: pri čemer je slovenski narod po svojem bistvu – niti Prekmurci niso izvzeti – in po ogromni večini izrazit hribovski narod* (prim. Wester ur. 1958: 117). Vsebinsko se je oprl na besede, ki so jih zapisali že številni pred njim: vendar kakor hitro je na delu posploševanje, se bliža nevarnost izključevanja. Takšna izključevanja pa pogosto iščejo svojo utemeljitev v višji instanci, kakršna je denimo *alpska kultura slovenstva*: bodisi v instanci krvi ali pa v instanci grude. Namreč identitetne korenine iščemo pogosto v rodovnem kontekstu, hkrati pa v imaginariju prisvajanja vsega oprijemljivega, zemeljskega in geografskega. Le Bras tako opozarja, da je temelj vsake, tudi majhne družbe, populacija oziroma prebivalstvo, ki se po njegovem mnenju kot konceptualni pojem moderne uveljavi šele po letu 1752, ko je David Hume napisal svoje delo *Politične razprave* (prim. Le Bras 2003). V dobi prebujanja nacionalnih idej v 19. stoletju je *prebivalstvo* postalo poleg ozemlja, državnih simbolov in parlamenta eden izmed pomembnih državotvornih atributov (Le Bras 2003: 27). Šele vzpostavitev nacionalnih meja je vzpostavila namišljeno enakost kot enakost posameznikov iste nacije, substanca prebivalstva pa se je prenesla na raven nacionalnih populacij. Zastavlja se temeljno vprašanje, kaj je tista tvarina, ki daje neki nacionalnosti temelj: prirojeno poreklo ali naučena kultura? Razčlenjevanje opozicije med krvjo in grudo, v germanski lingvistiki *Blut und Boden*, in s tem povezane naturalizacije imigrantov in tujcev z zakoni o državljanstvu lahko razumemo le tako, da jih povežemo z *ideologijo naroda* v določenem obdobju. V obdobju blagostanja so takšne skupine ljudi zaželeni, saj opravljajo *umazana, garaška* dela ali storitve, v kriznih obdobjih pa predstavljajo zgolj *odvečne roke*. Vzporeden moment najdemo v kontekstu obdobja po prvi svetovni vojni, saj so si sosednji narodi potlej predstavljali krvnike vsakogar proti vsem: Slovenci proti Avstrijcem, Italijanom in Madžarom, Slovaki proti Čehom, Hrvati proti Srbom, Ukrajinci proti Poljakom. Hannah Arendt tako ugotavlja, da je *raznarodovanje postalo močno orožje totalitarne politike in ustavna nezmožnost evropskih nacionalnih držav, da bi zagotovile človekove pravice tistim, ki so izgubili nacionalno zagotovljene pravice* (Arendt 2003: 347). Takšna totalitarna politika pa je hkrati privedla do *brezdržavljanosti (Heimatlosen)* kot

novega množičnega pojava v sodobni zgodovini, ki spominja na aktualni slovenski primer. Namreč javne polemike pogosto puščajo vtis, da je *problem izbrisanih* predvsem političen in pravni problem, analiza Hannah Arendt pa opozarja, da je vsaj v tolikšni meri tudi predmet kritične sociološke znanosti. Vrhunec takšnega birokratskega pristopa, ki ga Arendtova razčleni v primeru *heimatlos* Judov, je namreč za časa druge svetovne vojne našel svoj epilog v nacističnih *taboriščih smrti*: zdrav razum se je na grozodejstva Buchenwalda in Auschwitza odzval z vprašanjem, *kakšne zločine so morali ti ljudje zagrešiti, da so tako ravnali z njimi?* Odgovor: živeli so. Arendtova takšen odgovor kontekstualizira, da so tako nacisti kot boljševiki prepričani, da tovarne uničenja predstavljajo najhitrejšo rešitev *problema prenaseljenosti, ekonomsko odvečnih in družbeno izkoreninjenih človeških množic*, in hkrati opozarja, da *totalitarne rešitve* kaj lahko preživijo padec totalitarnih režimov (Arendt 2003: 553).

Tudi zato in zaradi tega ideologij nikoli ne zanima čudež bivanja (Arendt 2003: 565), temveč vse ostalo. Drugače povedano v ozadju pravnih in političnih aktov je vedno človek: *od vseh tovorov* pa je ravno *človeka najtežje premakniti* (prim. Le Bras 2003). Takšno prepričanje ima svoje korenine že v predindustrijski Evropi, ko so ljudje verjeli, da se človeške telesne tekočine upirajo vsem spremembam okolja, potemtakem se tudi ljudje ne zmorejo prilagajati tujemu okolju. Šele v 19. stoletju so se *evropske dežele* usmerile v načrtno *kolonialno politiko*, pri čemer sta bila po Le Brasovem mnenju emigracija in kolonizacija dobro ločena procesa. Po vzoru angleškega imperializma prično v drugi polovici 19. stoletja francoski misleci opozarjati, da imata emigracija in kolonizacija sveta podoben učinek na ravni države in nacij, kot ima puščanje krvi na ravni posameznika: okrepitev in vitalnost organizma (Le Bras 2003: 45). Vendar se je imperialistični moment kolonizacije sveta kmalu zasukal: kolonizirani domorodci so pričeli kolonizirati imperialiste. Kar je bilo nekoč civiliziranje in koloniziranje nekrščanskega sveta, postane v obratni smeri interpretirano kot invazija in nevarna imigracija, ki bo ogrozila rodno zemljo. V tej luči Le Bras omenja, da številni znanstveniki, na katere so se oprle negativne ideologije iz preteklosti, definirajo zemljo kot temeljni element, na katerem nastaja država: vezni člen med obema pa je ljudstvo, ki dobi svoje poteze šele, ko se prilagodi zemlji. Retorično vprašanje se glasi: *Kako spočeti Nizozemce brez Nizozemske, Švicarje brez Alp, Črnogorce brez črnih gora?* (prim. Le Bras 2003) Nacionalna enotnost je v tem oziru manifestacija dovršitve države na njenem ozemlju, prek katere

se udejanja narod. Zanimivo pri tem je – kot bomo razčlenili tudi v naslednjih poglavjih – da nacionalne ideje črpajo velik del svoje moči iz podobnosti z religioznimi idejami: oboje se raje obračajo k nejasnim občutjem kot k jasnemu duhu (prim. Le Bras 2003). Le Bras razčlenjuje zanimivo tezo, da je danes država tista, ki podpira narod, mu zagotavlja izraz in orodje, ki se ga opredeljuje kot pravno državo. V preteklosti pa se je država konstituirala kot organizem, ki ima organe in določene funkcije, šele koncept naroda je v takšno urejeno zgradbo uvedel intuicijo in mysticizem, s katerima se je začrtala metaforična in simbolična zveza z religijo, kot tisto ideološko zakladnico, ki je v 20. stoletju postala ključen politični instrument (Le Bras 2003: 84).

V arhitekturi ljudstev, kakršno omenja Le Bras, ima to drastične posledice. Priseljenc ima po njegovem mnenju dve podobi: *podobo delavca* in *podobo prebivalca*. Za časa gospodarskega razcveta vidimo samo delavca, v času recesije in krize pa samo prebivalca, ki s svojo osebnostjo, družino, kulturnim ozadjem in pravicami postane *odvečen kos prtljage*. Pri tem je zanimivo, kako se mentalne sheme določenih dominantnih družbenih segmentov soočajo tako s paradigmo delavca kot odvečnega prebivalca: denimo v slovenskem primeru izbrisanih državljanov je brezosebna pravna država tista, ki implementira evgenično ideologijo, modus zakonov in paragrafov pa je prikladno orodje, za katerim se vedno skriva nek ideološki naboj, ki v luči politične preračunljivosti prinaša glasove volivcev; kot drugi primer pa lahko navedemo zdravstvo, ki se v polje družbenega pogosto umešča kot avtoriteta *per se* – denimo Le Bras navaja primer dveh francoskih zdravnikov, ki sta predlagala, da se priseljence selekcionira glede na potrebe posameznih vej gospodarstva in glede na njihovo etnično poreklo, v okviru katerega po njunem mnenju prihaja do različnih produktivnih potencialov. Denimo *vzhodnjaki, levantinci in Balkanci* so daleč od zaželenega, ker je v stiku z njimi francoska civilizacija v nevarnosti, da se spremeni (Le Bras 2003: 105). Seveda najbolj zanimivo pri takšnih tehtanjih je dejstvo, da so narodi, kakršen je slovenski, ideološko tehtani, hkrati pa tehtajo tudi sami: podobne obrise kot jih ugotavlja Le Bras v francoskem primeru, najdeva denimo Kuzmanič (1999) v kontekstu slovenstva: v sarkastični luči, ki odseva povprečno slovensko mentalnost, ugotavlja, da priseljenci v slovenskem prostoru nimajo enakih pravic, ker *niso uživali prave hrane in sončnih žarkov pod pravim kotom, prav tako niso sesali pravih prsi, iz katerih se cedi preverjena domačnost, klenost in našost* (prim. Kuzmanič 1999: 11). Kljub temu, da je bila študija narejena že pred časom, se

družbene tendence ne spreminjajo drastično: ksenofobija in preračunljiva retorika se pojavljata vedno znova na vseh družbenih ravneh, ne da bi pri tem nosilci takšnih retoričnih postavk opazili, da smo tako za idealizirani *evropski svet* pogosto zgolj Slovaki, alpski Hrvati ali v najboljšem primeru eksotični alpski Slovani. Seveda se na takšne poteze alpske kulture slovenstva močno opiramo, ne da bi jih sploh poznali ali priznali. Po drugi plati pa smo tudi Slovani na podoben način razčlenjeni v zahodnoevropskem modelu: denimo v italijanski družbi ima *slovanski mit* podobni dve plati – prva je pozitivna, govori o *lepih, visokih, močnih, velikodušnih in gostoljubnih ljudeh*, druga je negativna in označuje *grobijane, pijance, lenuhe, divje, agresivno in slabo izobraženo ljudstvo* (prim. Mikhalov 2002: 120). Pri tem je zanimiv tudi etimološki vidik, saj naj bi beseda Slovan – it. *slavo* izhajala iz besede suženj – it. *schiavo* (prim. Mikhalov 2002: 120). Seveda so zanimivi tudi številni naslovi v dnevnem tisku, ki do vseh *vzhodnih narodov* nastopajo v podobnem tonu, kot tisti, ki jih je Kuzmanič analiziral v slovenskem primeru. Tako denimo mediji pogosto enačijo Slovane z emigranti iz Albanije ali drugod: na primer naslov *Albanesi e altri slavi – Albanci in ostali Slovani*, ali pa *Arrestato uno slavo sospetto – Aretiran sumljiv Slovan* (prim. Mikhalov 2002: 121, 122). Razprave na temo naroda so nedvomno obsežne, zato smo se jih v tem kratkem ekskurzu zgolj dotaknili, prav tako tudi ambivalentnih pomenov, ki jih prinaša koncept naroda.

2.3. Ideologija, hegemonija in imperializem: pomenoslovje nekoristnega sveta

Do danes je bilo na temo ideologije, hegemonije in imperializma že veliko napisanega. Nekateri tako opredeljujejo ideologijo kot koncept, ki se je prvič pojavil v tesni povezavi z razsvetljenstvom: zgodovinsko je koncept povezan s francosko revolucijo in institucionalnimi okvirji nacionalnega sistema francoskega šolstva v 18. stoletju (prim. Erjavec 1988). Razsvetljenski koncept je predstavljal pomembno historično protiutež takratni dominantni religiozni ideji, ki je podpirala predvsem lastno reprodukcijo in reprodukcijo vladajoče aristokracije. Šele kasneje postane ideološki projekt razsvetljenstva v Marxovi dobi razkrinkan kot popačena zavest, ki prav tako reproducira hierarhična razmerja obstoječega družbenega sistema (prim. Močnik 1999). Po vsebinski plati je ideologija torej *sistem idej, predstav, ki vladajo nad duhom posameznika ali družbene skupine: pri tem takšen sistem predstav (podob, mitov, idej ali pojmov) igra v neki družbi zgodovinsko vlogo kot najbolj učinkovit okvir ohranjanja obstoječe stvarnosti* (prim. Althusser 1980). Pri tem je ideologija

državnega aparata po Althusserju ideologija vladajočega razreda, ki se uteleša v vladajoči ideologiji: takšno ideologijo posredujejo aparati države od političnih do informacijskih. Hkrati so ideologije znane po svojem znanstvenem značaju: *znanstveni pristop združujejo z rezultati filozofske pomembnosti in trdijo, da gre za znanstveno filozofijo* (Arendt 2003: 564). Vendar ideologija dobesedno pomeni, kar nakazuje njeno ime: logiko ideje. Takšna logika ideje jemlje za svoj predmet zgodovino, pri čemer obravnava takšen *tok dogodkov, kot da bi sledili istemu zakonu kot logična razlaga ideje* (Arendt 2003: 565). Ko torej govorimo o *alpski kulturi slovenstva*, je potrebno govoriti tudi logikah idej, ideologij, ki z določenim namenom integrirajo elemente takšne kulture v svoj politični in ideološki *curriculum*. Slikovit primer tega je denimo logika religiozne ideje, ki je pred drugo svetovno vojno na ravni vsakdanjega družbenega življenja integrirala alpske elemente slovenstva v svoj ideološki opoj. Denimo že omenjeni leposlovec Josip Ciril Oblak v eni izmed svojih pesmi o Triglavu zapiše: *Odmeva, odmeva le strelav naj grom, ▪ naj stresa mogočna se kraljeva glava! ▪ Bog živi planinski naš narodni dom, ▪ Bog živi častitega otca Triglava!* (prim. Wester ur. 1958: 44). Vzporeden ideološki naboj v integriranju elementov alpske kulture slovenstva je razvijalo tudi obdobje komunizma, v katerem se je Triglav uveljavil kot republiški oziroma državni simbol in hkrati sekularizirano romarsko središče slovenstva: znak petokrake zvezde na rdeče prebarvanem Aljaževem stolpu je nosil pomembno sporočilo, ki se je stopnjevalo na različnih ravneh, tudi v pesmih: *Od Vardara pa do Triglava, ▪ od Đerdapa pa do Jadrana, ▪ kao niska sjajnog đerdana, ▪ svetlim suncem obasjana, ▪ ponosito sred Balkana. ▪ Jugoslavijo, Jugoslavijo. ▪ Krv se mnoga za te prolila, ▪ borba te naša rodila, ▪ radnička te ruka stvorila. ▪ Živi sretna u slobodi, ▪ ljubav nek te naša vodi. ▪ Jugoslavijo, Jugoslavijo.* Vsekakor lahko različne ideologije na ta način delujejo pozitivno, saj črtajo neko skupno simbolno podobo, ki združuje med seboj ločeno skupine ljudi. Danes najbolj slikovit primer tega so elementi *ameriške ideologije*, ki jih lahko kot take – kot bi opozoril v luči svojih razmišljanj v primeru analize časopisnih fotografij in favoriziranja posameznih nacionalnih ideologij Stuart Hall (1981) – ubesedimo zgolj kot abstraktne tvarine: *american dream, stars & stripes, freedom and justice – ameriški sen, ameriška himna in zastave, svoboda in pravičnost ipd.* Po drugi plati pa so takšni ideološki elementi ne le sredstvo nacionalne kohezivnosti, temveč tudi orodje v rokah dominantnih družbenih slojev in vladajoče elite. Za časa iraške vojne spomladi 2003 sem na študijskem obisku v enem izmed

ameriških kampusov naletel na zanimiv primer: lokalni prodajalec avtomobilov je podobno kot nekateri trgovci v okrožju reklamiral svoje izdelke z ameriško zastavo v ozadju in krilatico *we support our troops – podpiramo naše soldate*. Takšno potezo lahko seveda beremo kot površinski znak ameriškega patriotizma, hkrati pa jo lahko beremo tudi kot rezultat številnih podtalnih procesov hegemonije, v katerih vladajoča elita prek posrednih institucij in označevalcev reproducira svojo ideološko inklinacijo.

Teorija hegemonije izhaja iz opazanj in razmišljanj italijanskega marksista in teoretika Antonia Gramscija, ki je poudarjal, da intelektualci dominantnih družbenih skupin razvijajo, definirajo in določajo vrednote, norme in razredne distinkcije. *Družbene hegemonije* gradijo s pomočjo jezika, znanja, vsakdanjih praks v religiji, umetnosti, literaturi ipd. (prim. Gramsci 2003). V takšnem kontekstu imajo dominantni družbeni razredi v procesu družbene produkcije in reprodukcije sredstva, kulturne in politične prednosti – kakršne so premoženje, znanje, predvsem pa zmožnost definiranja vrednot, norm in pravil – nad nižjimi družbenimi razredi (prim. Gramsci 2003). Vendar ker hegemonija posameznega sloja ali skupine nikoli ni dokončno utrjena, posamezne skupine, sloji težijo k svojim ciljem, kulturnim vrednotam ali družbenim atributom – podobno kot v športu (prim. Rigauer 2000), ali pa v nacionalni in mednarodni politiki. S tem pa je povezana tudi ena izmed osrednjih tez pričujočega teksta: primer slovenskih gora tako lahko beremo kot slikovit primer znaka, ki rekonstruira strukture in prakse narodnega boja in narodne ideologije, hkrati pa razkriva tudi strukture, prakse, cilje, vrednote in družbene funkcije znotraj polja nacionalnega – tako v službi dominantnih kot podrejenih slojev, razredov in skupin. Seveda imajo ravno označevalci v službi dominantnih družbenih slojev moč označevanja, po drugi plati pa podrejenim družbenim slojem služijo kot smisel in osmišljanje vsakdanjega sveta in družbeno/kulturnega stanja.

Pri tem nekateri teoretiki opozarjajo, da se hegemonija odraža tudi v postopnem oblikovanju podobnih in zavezniških skupin okoli centralne družbene skupine, ki deluje *hegemonično ravno zaradi premika od partikularne (ali predpolitične) k univerzalni (ali politični) zavesti* (Fontana 2002: 161). Takšen akt je zgodovinsko najbolj zanimiv v kontekstu katoliške cerkve in ideološke hegemonije njej podobnih religioznih institucij: namreč takšne institucije niso imele le družbeno/kulturne vloge v izobraževanju, družbeni kohezivnosti, moralnih in etičnih načelih, temveč so posedovale tudi instrumentalno politično moč. Vendar paradoksalno je ravno dejstvo, da je religija kot legitimacijska ideologija (vir

družbenega konsenza in političnega vpliva) hkrati utelešala socialno sfero, ki se je razlikovala od politične – razkol med tema dvema sferama so klasični liberalni misleci dojemali kot ključ razvoja posameznikove samostojnosti in razvoja modernih zahodnih držav (prim. Fontana 2002: 164). Zanimivo je, da je v kontekstu slovenstva takšna socialna sfera religije – kot bomo videli v nadaljevanju – v prisotnosti destruktivne tendence številnih političnih struj tuje institucije v pomembni meri ohranila izvirne slovanske religiozne vzorce in mitologije, ki še danes odražajo časovno globoke korenine *alpske kulture slovenstva*. Po drugi plati pa je takšna kultura v stoletjih stapljanja z različnimi ideologijami integrirala številne ideološke elemente, ki so bili – kot bi dejal francoski filozof Barthes (prim. 1972) – sprva *kulturirani*, šele nato *naturalizirani*. Takšni elementi so postali sestavni del *alpske kulture slovenstva*, zato jih danes na ravni vsakdanjega življenja jemljemo kot naravne in od nekdaj dane. Najbolj slikovit primer tega je *krščanski križ*, ki na gorskih vrhovih simbolizira prisvajanje geografskega *toposa*: za časa prvih osvajanj gora je označeval predvsem nekaj človeškega, domačega v mrzlem, pustem in groznem gorskem svetu, ki ga je takratna družba doživljala na ravni *freudovskega das Unheimlich* (prim. Freud 1994). Šele kasneje je takšen označevalec prevzel tudi vlogo simboliziranja hegemonije dominantne religiozne institucije, in je tako kot dominantna vloga institucije kot take postal samoumevni *označevalec* v okolju gorskega sveta. Podoben označevalec je v polpretekli zgodovini postala tudi petokraka zvezda ali pa *triglava* silhueta najvišje slovenske gore. Danes najdemo po vsem območju Slovenije številne partizanske spomenike, ki v svoji figurativni podobi pogosto združujejo silhueto Triglava – denimo takšen spomenik najdemo v Kamniški Bistrici, pri fužinskem gradu na robu Ljubljane ipd. Stopnja integracije in naturalizacije takšnih elementov pa je odvisna stabilnosti in stalnosti dominantnih mehanizmov, ki prek legitimacijskih institucij vplivajo na družbeni konsenz – tako artikulirana in kompleksna struktura civilne družbe kot močan aparat legitimacijskih institucij vplivata na dojemanje države kot etične in kulturno odprte. Ravno takšno strukturo in institucionalno brstenje z državo in civilno družbo kot orodjem kulturnih, ideoloških in moralnih prepričanj označuje Gramsci kot *hegemonijo* (prim. Fontana 2002: 168).

Tako ideologija kot hegemonija ali imperializem so v svojih družbenih mehanizmih pogosto utemeljene s koncepcijo *napredka* in *civilizacije* (prim. Bourdieu & Wacquant 1999). V nadaljevanju bomo omenjali, da so totalitaristična gibanja načela temelj *evropske civilizacije* – v tem primeru koncept civilizacije označuje nekaj

pozitivnega, kulturno kumulacijo zgrajeno *na ramenih* številnih generacij naših prednikov. Vendar tako v preteklosti kot v sodobnosti koncept *napredka, civilizacije* pogosto služi kot instrumentalno sredstvo upravičevanja ekspanzije dominantnih svetovnih kultur in njihovih družbeno/kulturnih elit. V sociološki teoriji je tako pomen *procesa civiliziranja* v svojih spisih obdelal Norbert Elias⁵, nepisani asistent nemškega filozofa in teoretika Karla Mannheima: v svojem delu namreč Elias razkriva navidez samoumevne vedenjske obrazce obnašanja posameznika v družbi, ki so del dolgoročnih družbenih sprememb, za katere se je kot *terminus technicus* udomačil pojem *razvoj* (prim. Elias 2000, 2001). Do takšne preobrazbe je po njegovem mnenju prišlo prek uravnavanja individualnih afektov z zunanjo prisilo in samoprisilo spreminjanja človeškega ravnanja in izkustva, delno tudi na podlagi spreminjanja strukture vseh človeških izražanj kot takih: tj. *civiliziranost* se v Eliasovem delu kaže kot *habitus* samonadzora. Opisane vedenjske spremembe Elias razkriva še posebej v primeru posvetnih višjih slojev zahodnega sveta na ravni vsakdanjega življenja: denimo pri vedenju za mizo, pri spremembi v odnosu do opravljanja naravnih potreb, pri vedenju v spalnici, pri pravilih življenja viteza ipd. V razkrivanju omenjenega procesa se opira na besede srednjeveškega misleca Erazma, ki je v svojem času 16. stoletja opisoval ideale lepega vedenja v svojem delu *De civilitate morum puerilium*: pričujoče delo iz leta 1530 je pomenilo prelomnico v pojmovanju pojma *civilite*, ki je imel odtlej podobno funkcijo izražanja samozavedanja *evropskega* višjega sloja kot pozneje izoblikovani pojem *civilisation* (prim. Elias 2000, 2001). S takšno koncepcijo – kot bomo kasneje videli – pa je tesno povezana tudi konstrukcija imperialističnih kodov v gorskem svetu (prim. Hall 1999). Pojem *civilizacija* se tako nanaša na zelo različna dejstva, pri čemer v vseh primerih izraža samozavedanje zahodnega sveta: z njim skuša zahodna družba označiti svojo posebnost v obliki stanja svoje tehnike, načina svojega vedenja, razvoja svojih znanstvenih spoznanj ali svojega svetovnega nazora (Elias 2000: 72). Medtem ko Angleži in Francozi uporabljajo izraz v smislu *ponosa lastne nacije* pri napredku človeštva, pa Nemci uporabljajo isti izraz v površinskem *smislu človeškega obstoja*. Na nemškem področju se zrcali kot pojmovni ekvivalent koncept *kultura*, ki jo je v

⁵ Norbert Elias, čigar pristop je obarvan z različnimi teoretskimi področji v družboslovju, ki so plod neposrednega ali posrednega vpliva sociologov kot so Auguste Comte, Karl Mannheim, Karl Marx, Georg Simmel in Max Weber, je znan tudi po tem, da se je veliko ukvarjal analizo družbenih razsežnosti športa. Njegova tipologija sociološke misli, ti. *figurativna sociologija*, predstavlja eno

pomembni meri odlikovala Herderjeva *elitistična opredelitev* (prim. Tomc 2002). Elias pri tem prepričljivo prikaže razvoj nasprotja med *civilizacijo* in *kulturo* z obravnavo antiteze med obema in premikom poudarka z družbenega nasprotja na nacionalno (Elias 2000: 106). Tudi zato termin *civilizacijski proces*⁶, ki ga uporablja Elias, ni le pojmovna izpeljanka, temveč teoretično izhodišče, na podlagi katerega spremlja, kako se med družbenim procesom strukture posameznika spreminjajo v natanko določeni smeri, kar je po njegovem mnenju dejanski pomen pojma civilizacija (prim. Elias 2000: 39). Potrebno je dodati, da je Elias po nacističnem odstranjevanju levo usmerjenih intelektualcev in antisemitistični gonji nekaj časa prebil v Parizu, potem pa je v angleški prestolnici, kjer je med leti 1935 in 1938 spisal obsežno knjigo v dveh delih z naslovom *O procesu civiliziranja*. Vrsto let po tem so se šele v osemdesetih oglasili prvi odmevni kritiki. Za najbolj znanega Eliasovega kritika velja nemški etnolog Hans Peter Duerr, ki je v svoji seriji knjig s podnaslovom *Mit o procesu civiliziranja*, označil misli in ideje – kot jih je zapisal v svojih delih Elias – za ostanek kolonialistične miselnosti. Za Duerra je namreč *civilizacija* mit, *proces civiliziranja* pa nič drugega kot poskus mitologizacije zgodovine (prim. Duerr 1994). V njegovi polemiki se torej civilizacija odraža kot instrumentalno sredstvo upravičevanja ekspanzije dominantnih svetovnih kultur in njihovih družbenih elit. Na takšno percepcijo civilizacije opozarjajo tudi številni drugi teoretiki in pisatelji – denimo slovenski popotnik Križnar v svojih spisih na doživet način opisuje *rakavo tvorbo civilizacije belcev*, ali pa teoretik Said (prim. 1996), ki v luči kritične analize konceptira *orientalizem in zahodnjaški pogled na Orient*, ki je še danes poln predsodkov, stereotipov v luči dediščine velikih imperialističnih sistemov, ki so v toku zgodovine na vseh družbenih ravneh udeleženi in utemeljevali svojo kolonialno, nacionalistično in ksenofobistično politiko. Na takšen svet stereotipov in na njegove notranje strukture, ki ga v pomembni meri tudi konstruirajo v obliki strahov pred *fundamentalnim*, opozarja v svojih študijah o *indiskretnem šarmu fundamentalizma*

izmed pomembnih usmeritev družboslovne misli v sodobnih študijah športa (prim. Coakley & Dunning ur. 2000).

⁶ Za razlago civilizacijskega procesa je po njegovem mnenju potrebna raziskava celovitega psihičnega in družbenega preoblikovanja. Opozarja, da se moramo lotevati problematike civilizacijskega procesa onkraj Parsonsovega pojmovanja odnosa med posameznikom in družbo, kot odnosa med delujočim posameznikom in družbenim sistemom. Elias zato uvede koncept *homo clausus* kot predstavo o posamezniku, ki je mali svet zase in pravzaprav obstaja povsem neodvisno od velikega sveta zunaj sebe (prim. Elias 2000: 42). V okviru omenjenega koncepta Norbert Elias pojmuje vse predstave o človeku – od Descartesovega mislečega jaza do Leibnitzovih monad brez oken ter Kantovega kritičnega

tudi Debeljak (prim. 1995). V tej luči filozofinja Hannah Arendt postavi tezo, da je poleg antisemitizma in tega institucionaliziranih predispozicij utrl pot k razdiralnim totalitarističnim gibanjem tudi *imperializem*: izšel je iz kolonializma, sprožile pa so ga nacionalne države na podlagi ekonomskega in industrijskega razvoja ob koncu 19. stoletja – ekspanzija je po letu 1884 postala drugačna od tedanjih načinov nacionalnih osvajanj in obmejnih vojn (prim. Arendt 2003: 19). Pri tem je za osrednji dogodek imperializma veljala politična emancipacija buržoazije, ki je do tedaj predstavljala *prvi razred, ki je dosegel ekonomsko premoč, ne da bi težil k politični vladavini* (Arendt 2003: 177). Šele ko se je vzpostavila kot vladajoči razred je prišla do ugotovitve, da okvir nacionalne države ne zadošča več rasti kapitalističnega sistema – vendar da bi lahko gospodarsko zavladata nad tujimi narodi, lahko ostane na oblasti le tako, da najprej *uniči nacionalne institucije lastnega naroda* (Arendt 2003: 183). Arendtova meni, da je potrebno imperializem bolj kot zadnjo stopnjo kapitalizma jemati kot prvo stopnjo politične vladavine buržoazije – država pa predstavlja buržoaziji vselej *dobro organizirano policijo*. Pri tem je Hobbes s svojim *Leviathanom* edini filozof v izključni lasti buržoazne ideologije: država ni osnovana na podlagi božanskega ali naravnega zakona, temveč je osnovana *na interesu posameznikov, v katerem je zasebni interes eno z javnim* (prim. Arendt 2003). Transfer od zasebnega k javnemu v dobi imperializma pomembno sovпада tudi s širitvijo množičnih medijev in fotografije (prim. Bloom 1993, prim. Lutz & Collins 1993), ki so imeli moč populariziranja različnih družbenih pojavov: denimo takrat se v pomembni meri oblikuje lik raziskovalca pustolovca. Koncept *pustolovščine*, ki ga v svojih spisih že razdeluje v tem času eden izmed skritih klasikov sociologije Georg Simmel (prim. 2000c), je predstavljal *sprevrženo prakso zdravljenja domačih nesoglasij in rešitev za vekomaj* (prim. Arendt 2003). Podobno kot omniprezentna pustolovščina v kontekstu osvajanja sveta je tudi *rasna misel* skušala pritrjevati La Bruyerovemu reklu, da je *razum doma v vseh podnebjih – La raison est de tous les climats*. Seveda ni potrebno poudarjati, da gre za francosko rasno misel. V nasprotju s tem, pa so avtorji nemške rasne misli skušali zavest o skupnem izvoru prebuditi v lastnem narodu – leta 1870 je prišlo do dejanske združitve nemškega naroda, nemški rasizem se je tako v polni meri združil z nemškim imperializmom. Politična romantičnost je takšne zgodovinske okoliščine še potencirala in kot enega izmed

spoznavnega subjekta – vendar opozarja, da o naravi takšnih samoizkušenj ne moremo dobiti

objektov romantiziranja izbrala ljudstvo: *svet je treba narediti romantičen, podeliti višji smisel običajnemu, videz skrivnosti navadnemu, dostojanstvo neznanega dobro znanemu* (Arendt 2003: 230). V tem kontekstu Arendtova opozarja, da so v 19. stoletju ponovno doživeli razcvet zgodovinski in politični miti najrazličnejših, nasprotujočih si ideologij – tako navaja denimo kot avtorja mita o imperializmu Rudyarda Kiplinga (prim. Arendt 2003: 276), po drugi plati pa pustolovski primer Lawrencea Arabskega, ki je kot imperialistični tajni agent izgubil svoj *angleški jaz* (prim. Arendt 2003: 287).

Poseben tip imperializma pa se razvije v osrednjem kontinentalnem prostoru Evrope v obliki *kontinentalnega imperializma* in *pan-gibanj*: takšna gibanja (Arendtova jih označi kot *plemenski nacionalizem*) so konec 19. stoletja razvile nacije Srednje in Vzhodne Evrope, ki niso imele prekomorskih kolonialnih posesti – zato se je takšna vrsta imperializma začinjala na domačem pragu. *Pangermanizem* je tako še posebej izrazito v večnacionalni Avstro-Ogrski monarhiji stopal z roko v roki s *panslavizmom*: značilnost obeh je izkazovanje nacionalnega ponosa, ne v tolikšni meri z ozemljem ali državo, temveč z jezikom (prim. Arendt 2003: 304, prim. Pech 2000). Po drugi plati pa sta se razlikovala v pomembnem dejstvu: v nasprotju z liberalno obarvanim pangermanizmom je panslavizem svojo mitološko *poklicanost* pogosto utemeljeval s sklicevanjem na religiozno ideologijo in krščanskega Boga. Takšne in podobne *fasade evropskega političnega sistema* ter njihov *skriti okvir* je kasneje razgalila *eksplozija* prve svetovne vojne, ki ji je sledilo popolno družbeno in kulturno razdejanje. V tovrstnih pogojih je totalitarna politika *zavestno napadla in delno uničila samo strukturo evropske civilizacije* (Arendt 2003: 345). Moment takšne destrukcije je potrebno jemati predvsem v opozorilo, saj številne nacionalne oblike *kolektivnega spomina* še danes nosijo zametke in elemente totalitarističnih gibanj, ki v svojem kulturnem jedru reproducirajo predvsem strah pred vsem *tujim in drugačnim*. Mediji in posamezne politične struje še danes prekopavajo usedline takšnega kolektivnega spomina. Tako med ljudmi ponovno sprožajo nekoč že zvodenele občutke strahu (takšen razpon *potencialnih nevarnosti* se prikazuje tako v mladinskih subkulturah kot v priseljencih in posameznih verskih skupnostih), ki jih obešajo na plat zvona kot senzacionalne zgodbe – hkrati pa se politične struje prek pravnih in totalitarnih vzvodov države razglašajo za *navidezne rešitelje*, ki s takšno politično

zadovoljive predstave, če jih vidimo zgolj kot idejo iz učenih spisov.

preračunljivostjo rešujejo zgolj lastne ideološke, eksistencialne, materialne ipd. zagate. Po drugi plati pa je v luči velikih konstrukcij *imperialnih herojev* še danes zanimiva konstrukcija *kulturnega junaka* (prim. Velikonja 1996, prim. Meletinski 2001, prim. Mangan 1999, prim. Smith 1983, prim. Campbell 1956), ki prinaša svojemu klanu *prometejski plamen univerzalnega spoznanja*. Za časa imperializma je bil takšen junak utelešen v ideoloških skicah velikih geografskih odkritij, osvajanj polarnega in gorskega sveta, ki jih je legendarni francoski alpinist nekoč označil kot *osvajanje nekoristnega sveta* (prim. Terray 2001). Danes je takšno delovanje posameznih akterjev, predvsem alpinistov in gornikov, klasificirano v družbeni instituciji športa, nekoč pa so zgodovinska osvajanja zemeljskih polov in najvišjih gora svojo *nekoristnost* utemeljevala kot *koristno* v luči družbene konstrukcije junaštva in znanstvenega raziskovanja neznanega sveta – najboljši primer tega je ekspedicija biologa Darwina in njegova evolucionistična teorija, ki jo je razvil na podlagi spoznanj, pridobljenih na odpravi z ladjo Beagle med leti 1831 in 1836. Nedvomno so pomembno vlogo v takratnih družbenih okoliščinah igrale tudi tehnološke inovacije, kakršna je bila denimo fotografija, nekoliko kasneje pa še toliko bolj v kontekstu tiskanih medijev.

Pred iztekem 19. stoletja je bila ustanovljena znamenita ameriška revija *National Geographic*, ki še danes poleg tega, da upodablja *imenitne reportaže* in *enkratne fotografije*, nosi v ozadju specifično agendo dominantnih postkolonialističnih kulturnih kodov (prim. Lutz & Collins 1993, prim. Bhaba 1999, prim. Bourdieu & Wacquant 1999, prim. Hall 1999). Namreč *reprezentacije*, ki jih reproducira *National Geographic* utelešajo moč in geografsko znanje določene skupine svetovne populacije. Že poimenovanje revije predstavlja imperialistični kod *per se*: redko se namreč vprašamo, na katero nacijo referira pridevnik *national*? Nekaj desetletij pred tem so Angleži pričeli leta 1863 publicirati revijo *The Alpine Journal: A record of Mountain Adventure and Scientific Observation* (prim. Wallroth 1892, prim. Stephen 1870), ki je podobno kot znameniti *National Geographic* proizvajala in reproducirala uveljavljene kolonialne in imperialistične kode. Zanimivo je, da tako leta 1870 v tej reviji skupaj s člankom Eliota Howarda (prim. 1870) z naslovom *The Terglou and Mangert in Carniola*⁷ najdemo tudi članek z naslovom *Notes on*

⁷ Podobno kot ob vzponu imperializma postajajo tudi danes Julijske Alpe v očeh Britancev *najbolj zaželen med gorami* – še posebej v luči dejstva, da so Julijci dostopni Britancem tudi z Ryanairovimi letali, ki dnevno letijo iz letališča Stansted v Celovec (prim. Svetej 2004).

Photography in the High Alps – v tistih letih je postala fotografija *svinčnik narave*, ki je sčasoma tudi v množičnih medijih pričel slikati širšim množicam skrite kotičke sveta. Potrebno je še dodati, da je podobno tematsko revijo z naslovom *Planinski vestnik* pričela prva slovenska planinska organizacija izdajati že leta 1893, pred tem pa je bil izhajal v Ljubljani med leti 1860 in 1870 tudi nemški časopis z imenom *Triglav* (prim. Vreg 2002), sicer je pokrival bolj literarne teme kot gorniške ali popotniške. Nehote lahko takšna dejstva hitro pometemo pod preprogo, vendar v celoviti zgodovinski sliki tistega časa izpričujejo pomembno dejstvo: podobni imperialistični momenti, kot so jih oblikovale velike evropske, ameriške in azijske nacije, so se pojavili tudi v kontekstu številčno majhnega slovenstva. Imperialistični kod torej ni značilnost samo velikih monarhij, državnih tvorb (kakor v svojem pomenu aplicira beseda *imperij*) ali držav z dostopom do morja, temveč lahko – kot opozarja Arendtova – govorimo tudi o *kontinentalnem imperializmu*, ali pa imperializmu malih držav in številčno majhnih narodov. Takšen moment imperializma najdemo tudi v kontekstu slovenstva, s koreninami tako v krščanskem misijonarstvu kot v razsvetljenem raziskovanju naravnega in gorskega okolja. Kot bomo videli v nadaljevanju, pa je imperialistični moment slovenstva v sodobnem vsakdanjem življenju močno zapečatil tudi popularno *alpsko kulturo slovenstva*: denimo študija o povezavi planinske fotografije in nacionalne identitete posredno opozarja na takšen neviden in vseprežemajoč moment (prim. Erjavec 1994). Nekaj podobnega najdeva tudi angleški teoretik in eden izmed očetov kulturnih študij Stuart Hall v svojem spisu *o determinantah časnikarskih fotografij*, kjer ugotavlja, da vsebinska naracija fotografij pogosto nosi skrita sporočila, katerih pomenov bralci ne zaznavajo na zavestni ravni (prim. Hall 1981). Fotografija kot sredstvo produciranja in reproduciranja kulturnih vzorcev, torej tudi *alpske kulture slovenstva*, nedvomno terja samostojno raziskavo, zato se bomo v nadaljevanju dotaknili samo nekaterih pomembnih iztočnic. Ob obravnavanju fotografije kot vizualne umetnosti in družbene pomenske konotacije, ne smemo pozabiti na Walterja Benjamina in njegov spis *Kleine Geschichte der Photographie* (1998), ali pa Rolanda Barthesa (1992) in njegovo *Le chambre claire*, seveda tudi Susan Sontag (2001) ali pa John Berger (1999) prinašata v polje vizualne kulture pomembne opazke.

Fotografija je že od svojega začetka dvoumna: Sontag opozarja, da je eden izmed najuspešnejših prenosnikov popularne kulture (prim. Sontag 2001), po drugi pa se je navzela vsega tesnobe in nelagodja klasične moderne umetnosti, v katerem se

povzdiguje na raven *plemenite* dejavnosti *s simulacijo aure*, ki je bila najprej izrinjena iz resničnosti, ker je imperialistična buržoazija postajala vedno bolj izrojena (prim. Benjamin 1998: 95). Ne glede na željo po umetniški vzvišenosti pa bo vedno ostala *svinčnik narave* (kot jo je opisoval eden izmed njenih pionirjev Fox Talbot, ki je pripomogel k njeni popularizaciji). V tem pogledu bi pogojno lahko razumeli betežno negodovanje francoskega pesnika Charlesa Baudelaira, ki ni videl nikakršne povezave med fotografijo in umetnostjo – terjal je, da se mora fotografija vrniti k svoji prvotni dolžnosti *hlapčevske dekle* znanosti in slikarski umetnosti (prim. Sontag 2001). Danes lahko v tovrstni dilemi pritrdimo mnenju, da si slikarstvo in fotografija nista potencialno tekmujoča sistema produkcije in reprodukcije podob, temveč je fotografija *enostavno prizadevanje drugačne vrste* (Sontag 2001: 140). V tem svojem prizadevanju pa lahko nosi in skriva številne pomene: zrcali ideologijo in mentaliteto, ki se skriva za objektivom. Namreč v nekaterih zgodbah so fotografije vznemirljivi *punctum* – če uporabim Barthesovo (prim. 1992: 28) lingvistiko za *naključje*, ki na *fotografiji zbada* – razkrivanja erotike vsega bivajočega, spet v drugih priča temne plati človeštva. V mislih imam predvsem fotografije trpljenja in vojnih grozot, za katere Berger (prim. 1999: 17) pravi, da so *natisnjene na črni zavesi*, s katero *zastremo*, kar hočemo pozabiti ali česar nočemo vedeti – so oko, ki ga ne moremo zapreti. Takšen modus fotografije je nema evidenca vsakdanjega družbenega in kulturnega stanja, že omenjenih *temnih plati civilizacije*: obsojajo vse in nikogar. Vendar poleg tega, da informirajo, redko sprožijo dejanje pri sprejemniku sporočila. Susan Sontag pravi, da je pomen, ki ga ustvarja sleherna fotografija v obliki fragmenta, odvisen od njene moralne in emocionalne umeščenosti (prim. Sontag 2001), kajti fotografija kot taka se spreminja glede na kontekst, v katerem jo gledamo. Nekaj podobnega je trdil že Wittgenstein (1976), ko je omenjal besede: *pomen besed namreč določa njihova uporaba*. Denimo v kontekstu alpske kulture fotografija alpinista, planinca z dvignjenimi rokami in zastavo v rokah že snuje svoj kontekst – takšen lik namreč terja v ozadju vrh gore, najvišjo točko vzpona, in razgled nad vsemi okoliškimi vrhovi ali pokrajino v dolini: v njegovem imenu pa podaja univerzalni vizualni dokaz *bil se tam, na vrhu je stala tudi človeška noga naše nacije*. Fotografija je tako že ob svojem vzponu služila kot marker, označevalec mapiranja gorskega sveta, hkrati pa je v današnjem kontekstu nedvomno zanimivo dejstvo, da *kapitalistična družba išče kulturo, ki temelji na podobah* (Sontag 2001: 166) – denimo najnovejši trend takšne industrije zabave so digitalni fotoaparati vgrajeni v mobilne

telefone, ali pa številne vizualne podobe na reklamnih izdelkih, ki skupaj s potrošniškimi dobrinami reproducirajo *alpsko kulturo slovenstva*: od reklam za športne trgovine, najmodernejše smuči, pohodne gojzarje, *alpsko* mleko, trdno in mogočno zavarovalnico do reklam za *zlatorogovo* pivo, celostno podobo slovenskih navijačev, radijsko postajo, državno institucijo ipd.

2.4. Nacionalizem, šport in množična kultura v sodobnem svetu

V luči pomenoslovja in simbolike *alpske kulture slovenstva* ter kulturnega pomena Triglava bi z *jungovsko* terminologijo lahko dejali, da se takšna podoba uspešno staplja s *kolektivnim nezavednim*, prek katerega se kulturno univerzalne *arhetipske podobe* utelešajo v najbolj vidnih zunanjih, zavestnih oblikah. Takšna kolektivna zavest pa je v številnih primerih popolnoma samoumevna – kot zrak, ki ga dihamo – in zato podobno kot zrak nevidna. Nevidna pa ni le na pojmovni ravni, temveč tudi v obliki konkretnih družbenih in kulturnih pojavov. Danes nam sodobna teoretska orodja v družboslovju in humanistiki omogočajo raziskovanje takšnih skritih, nevidnih pomenov gora in gorskega sveta. Predvsem kritični pristop v kulturnih študijah in študijah športa nam omogoča, da v kontekstu planinstva, alpinizma in odkrivanja *nekoristnega sveta* beremo skrite agende in ozadja, ki so tesno povezana s projekcijo družbenih konstruktov v geografske in topološke točke, ki se v obliki konkretnih gora zrcalijo kot *znak*, ki rekonstruira strukture in prakse univerzalnih kulturnih reprezentacij. Zgodbe *osvajalcev nekoristnega sveta* od Alp do Himalaje tako lahko beremo kot zgodbe o velikih triumfih in tragedijah, po drugi strani pa jih lahko beremo tudi kot sestavni del izjemno plastičnih in nejasnih historičnih struktur, ideologij, mitologij, ki ustrezajo dnevni agendi dominantnih političnih in kulturnih pogledov. Tako lahko danes skozi družboslovno teoretsko lupo *beremo šport* v luči dominantnih struktur oblikovanih okoli vzvodov moči, kot so rasa, razred, spol ipd. – takšni vzvodi ne delujejo neodvisno, prav tako jih ne moremo razumeti kot med seboj ločene entitete (prim. Birrell & McDonald 2000). Ker delujejo na zgodovinsko predvidljiv način in ker se odražajo v vrsti pojavov (prim. Gellner 1991, 1996), je potrebno razviti teoretično in metodološko orodje za analizo takšnih družbenih kompleksnosti: osrednji raziskovalni koncept pri tem predstavlja pojav družbene moči in njegova reprodukcija skozi ideološka sredstva (prim. Birrell & McDonald 2000). V luči takšnih elaboracij lahko denimo izluščimo, da so arhetipske podobe *moških* herojev idealizirana forma maskularnosti, ki deluje hegemonično na

ravni širšega kulturnega prisvajanja, še posebej ko takšno prisvajanje utrjuje dominantno *spolno* ideologijo določene kulture (prim. Holt & Mangan 1996). Šport in *pustolovsko osvajanje gora* lahko v tej luči beremo kot pomenljivo reproduciranje hegemonične maskularnosti, pri čemer takšne inklinacije še dodatno potencira interpretacija *športnih aktivnosti kot trdega dela*: namreč številne študije kažejo, da družbena dimenzija športa vedno znova utrjuje *protestantsko delovno etiko* (prim. Weber 1992, prim. Trujillo 2000). Po drugi plati takšen pristop opozarja, da ne smemo pozabiti na prevlado *belega moškega občinstva*, prek katerega se odražajo in širijo tako rasne kot tudi nacionalne ideologije (prim. Johnson & Roediger 2000). Denimo danes se v svetu športa pojavljajo številni *liki posameznikov*, ki se s svojo držo na *punkerski način* upirajo dominantni kulturi, vendar jo pri tem ravno prek predvidene vloge subkulture v dominantni kulturi najpogosteje reproducirajo. Na videz radikalno zavrnjene dominantne družbene norme in vrednote, ki naj bi bile ponovno definirane s pomočjo alternativnih spolnih, rasnih, lokalnih ali nacionalnih reprezentacij, v ozadju takšnih površinskih *uporov* ostajajo nedotaknjene: zato takšne alternativne prakse pogosto zgolj ohranjajo in reproducirajo maskularnost, družbeno falocentričnost, heteronormativnost, potrošniški kapitalizem, rasno, kulturno in nacionalno dominantnost (prim. Lafrance & Rail 2000). Pri tem se pogosto pojavljajo v športu popularni liki izjemnih atletov, ki kljub temu, da predstavljajo marginalno ali dominantni kulturi nevarno skupnost, utelešajo globalne in lokalne junake. Denimo v luči ameriške kulture je v primeru košarkarja Michaela Jordana rasa namenoma popolnoma spregledana kategorija ali celo kot je nekoč dejal Jerry Reinsdorf, lastnik kluba Chicago Bulls: *Is Michael Jordan black? Michael has no color. – Ali je Michael Jordan temnopolt? Michael nima nikakršne barve* (prim. Andrews 2000). Takšen tekst razkriva kompleksno narativno strukturo, ki vključuje številne kode ameriške rasne diskriminacije, ki reproducirajo takšna razlikovanja. Vsekakor je športnikova rasna identiteta daleč od tega, da ne bi obstajala: njegovo obarvanost in njegov družbeni status lahko tako beremo kot *plavajoči označevalec*, ki je na *derridajevski* način nenehno pred *izbrisom* (prim. Andrews 2000, prim. Šterk 1998). Drugače povedano temnopolti državljani so v ZDA tolerirani in celo cenjeni, če zanemarijo svoje identitetno poreklo in se uspešno identificirajo s praksami, vrednotnim sistemom in podobo *ameriških bledoličnikov*. Takšen primer lahko najdemo tudi v slovenskem kontekstu nogometa in številnih nogometašev, potomcev priseljencev ali priseljencev iz drugih dežel nekdanje Jugoslavije (prim. Stankovič 2002a): slovenski

športniki s *pol strešice* so tako tolerirani in visoko cenjeni, šele ko se uspešno identificirajo s praksami, vrednotnim sistemom in podobo *alpske kulture slovenstva*. Rasni ali nacionalistični diskurz na ta način nikoli ni presežen, temveč je *vedno tam* – zato *temnopolti Jordan* ali pa *priseljenci Zahovič* ne utelešata rasne ali narodne/nacionalne emancipacije, temveč sta agenta rasne ali narodne/nacionalne *premestitve* (prim. Andrews 2000). Seveda najdemo številne podobne primere tudi v konstrukciji gorskega sveta in junakov osvajanj najvišjih vrhov sveta: najboljši primer sta denimo kar legendarna Hillary in Tenzing, ki sta se prva v britanski ekspediciji povzpela na vrh Mount Everesta. Britanski imperij je bil navdušen nad njunim dejanjem leta 1953, ki so ga mediji etablirali kot darilo pravkar ustoličeni kraljici Elizabeti II (prim. Birrell 2002, prim. Hunt & Westmacott 1953), po drugi plati pa so zanemarili ali *premestili* nelagodno dejstvo, da je bil kolonialni čebelar Hillary z Nove Zelandije, Tenzing pa siromašni himalajski šerpa (prim. Hillary 2003, prim. Birrell 2002). Prav tako so potisnili v polje kolektivne amnezije dejstvo, da sta pred *prvopristopnikoma* priložnost naskoka na Everest imela najprej *najimennitnejša predstavnika britanskega imperija* in njegove *modre krvi* Charles Evans in Tom Bourdillon, vendar sta nekaj sto metrov pred vrhom zaradi izčrpanosti odnehala in se obrnila nazaj (prim. Hunt & Westmacott 1953, prim. Hillary 2003, prim. Birrell 2002).

Kritični pristop v analizi športa torej razkriva, da v sodobni družbi institucija športa ne predstavlja homogene in enovite celote, temveč kompleksno družbeno polje z vrsto označevalcev – od nacionalnih, razrednih, rasnih, spolnih ipd. Takšni označevalci pa so pogosto instrumentalno sredstvo, s pomočjo katerega dominantne družbene skupine ohranjajo in kumulirajo svojo moč z namenom oblikovanja družbenih interakcij, ki odlikavajo njihove lastne interese (prim. Birrell & McDonald 2000). Tako je v obdobju razsvetljenstva v gorah takšno dominantno vlogo kultivirala aristokracija, v dobi prebujanja narodov, oblikovanja nacionalnih držav in imperializma buržoazija, v dobi komunizma sloj *enakih, ki so bili bolj enaki kot drugi*, danes pa se takšne razlike ponovno odražajo v preprostih označevalcih kupne moči posameznih potrošnikov. Še danes je vidik *družbene stratifikacije* v gorskem svetu izrazito prisoten (prim. MacAloon & Csikszentmihalyi 1983). Denimo pred dnevi sem v medijih zasledil novico o odmevnem dosežku nekega francoskega alpinista, ki se je v enem letu trikrat povzpela na osem tisoč metrov visoke himalajske vrhove, pri tem pa je za takšen podvig porabil 40 tisoč evrov. Retorično vprašanje se glasi, kolikšen

odstotek svetovne populacije si lahko ta trenutek omisli takšne finančno zahtevne *pustolovščine*? Podoben slikovit primer odražanja družbene stratifikacije v gorskem okolju so razlike med samimi planinci: kult tehnološko dovršenih planinskih oblačil in gorniške opreme je že vrsto let od osemdesetih naprej povezan s posebnimi patenti in pridevniki, kot so *extreme, hi-tech, gorotex, triplepoint, kevlar, polartec, thermal pro, windproof, cordura, waterproof, vibram, thermolite, karbon, superlite, titanium* ipd. Tako na eni strani srečamo alpiniste, planince z vetrovkami, katerih cene v trgovinah dosegajo višino slovenskega povprečnega mesečnega dohodka, po drugi pa alpiniste, planince s preprostimi vetrovkami ali ceneno opremo – v takšnem branju gorski svet ni zgolj *brezskrbni svet* in *planinski raj*, v katerem ob koncu tedna *izginejo vse razlike*, temveč je družbeni poligon, ki odraža vse značilnosti sodobne družbe ali kulture – ohranja posebno družbeno dinamiko, stratifikacijska družbena razmerja in jih v obliki vidnih označevalcev vedno znova potrjuje in še dodatno poudarja. Tudi zato je v luči *konstrukcije gora kot paralelnega prostora* izrazita *iluzija romantičnega umika v gore* – namreč v ozadju gre pogosto za *sodobni panteizem* in idealistično (*post*)modernistično *konstrukcijo sodobnega življenja* (prim. Eržen 2003). Po drugi strani pa je potrebno opozoriti, da gre danes v gorništvu, planinstvu in alpinizmu tudi za specifičen *življenjski stil* (prim. Ule 2000, prim. Eržen 2003), v katerega številni posamezniki (tudi pripadniki nižjih družbenih slojev) vlagajo tako materialna sredstva kot pretežni del svojega prostega časa. V tem kontekstu bi lahko dodali, da se na tej ravni odpira tudi vidik posebne družbene subkulture z alternativnim normativnim in vrednotnim sistemom.

Vsi takšni stratifikacijski, nacionalni, rasni, jezikovni ipd. dejavniki razlikovanja vplivajo tudi in predvsem na oblikovanje ravnodušnosti oziroma kompleksnih mehanizmov zanikanja, ki bi jih angleški sociolog Cohen (prim. 2001) konceptiral kot *states of denial* – *stanja zanikanja*: pri čemer nocijo zanikanja definira kot *kompleksen nezaveden obrambni mehanizem, ki se spopada z občutki krivde, tesnobe in drugimi motečimi emocijami, ki jih proizvaja okolje* (Cohen 2001: 21). Po drugi strani pa navaja takšni opredelitvi nasproten koncept *priznanja, potrditve*: tj. kar naj bi se zgodilo, ko so ljudje aktivno informirani. Cohen tako sistematizira tri elementarne forme zanikanja – ki so tesno povezane tudi z negativni vidiki *alpske kulture slovenstva* kot bomo videli v nadaljevanju – glede na zanikani subjekt (prim. Cohen 2001: 7): prvič, *dobesedno zanikanje* ustreza slovarski definiciji, ki predvideva, da se *nekaj ni zgodilo* – primer tega je obramba obtoženca na sodišču, ki

trdi, da določenega dejanja ni storil; drugič, *interpretativno zanikanje* pristaja na široki okvir dejstev, ki predvidevajo *dogodek*, vendar mu podeljujejo drugačen pomen – denimo kot primer tega lahko navedemo Clintonovo interpretacijo, da je v študentskih letih sicer kadil marihuano, vendar je ni inhaliral; tretjič, pri *impliciranem zanikanju* ni poskusov zanikanja dejstev ali konvencionalnih interpretacij, temveč gre za zanikanje psiholoških, političnih in moralnih implikacij ali vpletenosti, ki naj bi dogodku sledile – primer stradajočih otrok v Afriki, množičnih posilstev v nedavni *balkanski vojni* ali brezdomcev na mrzlih ulicah je sicer prepoznan kot dejstvo sodobnega sveta, vendar ni še zdaleč tako moteče ali moralno obvezujoče, da bi nas napotilo k ukrepanju. V domeni vsakdanjega življenja se v zvezi z *alpsko kulturo slovenstva* pogosto dogaja binaren proces – posamezniki in družba pogosto zanikajo številne pojavne oblike takšne kulture, po drugi plati pa so zanikane tudi negativne implikacije, ki jih prinaša takšna kultura. Takšen binaren proces pa se odraža na vseh treh nivojih Cohenove sistematizacije mehanizmov zanikanja: pri tem se zanikanje *alpske kulture slovenstva* odvija pogosto v luči elitističnega preziranja množično in popularno kulturnih vzorcev najnižjih slojev populacije, hkrati pa je takšen *večinski alpski habitus* pogosto v luči instrumentalizacije in institucionalizacije predmet dominantnih družbenih, kulturnih in političnih slojev, ki ga uporabljajo v izpeljavi svojih ciljev ali interesov – pri taki instrumentalni uporabi pa pogosto postane mehanizem izključevanja vseh drugačnih, alternativnih kulturnih vzorcev. Posledice, ki so pri tem *implicirano zanikane*, se odražajo tako v aktualnih družbenih in političnih polemikah, kot v številnih nacionalnih, vrednotnih, religioznih, identitetnih ipd. strukturah, kjer so sicer percipirane kot problematično dejstvo, vendar podobno kot umirajoči otrok v Afriki še zdaleč niso tako moteče ali moralno obvezujoče, da bi nas napotile k ukrepanju.

Instrumentalna uporaba alpskega konteksta ali gora se še danes zrcali v številnih novicah, ki jih prebiramo v svetovnem tisku: v njih lahko *na kritičnih okopih teoretičnih nastavkov* prepoznamo oblikovanje številnih struktur, tekstov dominantnih slojev, ki poleg konvencionalnega sporočila nosijo tudi prikrite inklinacije, ki jih občinstvo bere na nezavedni ravni. Denimo najnovejši primer izraelsko-palestinske misije skupnega osvajanja neke gore na Antarktiki v januarju leta 2004 odraža takšno kompleksno sporočilo (prim. Nathaniel 2004). Na konvencionalni ravni novica sporoča, da takšen izraelsko-palestinski vzpon simboliziral harmonično simbiozo in prenehanje spopadov na Bližnjem vzhodu. Osvajalci so svoje dejanje vzpona na goro

opisali kot dokaz, da lahko Izraelci in Palestinci sodelujejo skupaj v medsebojnem spoštovanju in zaupanju. Osvojeno 997 metrov visoko antarktično goro so poimenovali *Gora izraelsko-palestinskega prijateljstva*, pri tem so pripadniki ekspedicije poudarili, da *kljub razlikam, ki obstajajo med njimi, lahko razvijajo iskren in pomenljiv dialog, tako lahko skupaj zavrnejo nasilje pri reševanju medsebojnih težav – ljudje lahko živijo skupaj v miru in prijateljstvu* (prim. Nathaniel 2004). Novica je pri tem še podkrepljena z *univerzalnim sporočilom*, v katerem eden izmed udeležencev ekspedicije pravi, da *skupaj spreminjajo zemljevide našega planeta, hkrati bodo skupaj spremenili srca njihovih ljudi*. Takšno razsežnost še podkrepi seznam sponzorjev ekspedicije: *Peresov center za mir*, Yasser Arafat, sekretar ZN Kofi Annan, Dalai Lama in nekdanji voditelj Mikhail Gorbachev (prim. Nathaniel 2004). V prikriti inklinaciji, ki jo občinstvo bere na nezavedni ravni, pa novica sporoča še vrsto sporočil: denimo *srca ljudi* lahko spreminjajo le redki izbrani *junaki*, ki prek določenega označevalca sporočajo voljo (ne glede na to, da je takšna volja v tem primeru mir in sožitje) dominantnih in vplivnih voditeljev – ljudje so vodeni s strani voditeljev. Dodamo lahko, da podobno kot Cohen označuje primer *humanitarnih Live Aid koncertov* kot konstrukcijo *sočutja skozi potrošništvo* (prim. 2001), tudi navedeni primer označuje konstrukcijo idealne politične ali nacionalne harmonije skozi družbeno delovanje, ki je v preteklosti služilo ravno nasprotnim namenom: etabliranju specifičnih nacij, tj. povečevanju globoko ideoloških projektov, kakršen je bil imperializem (prim. Birrell 2002) ali pa nacistični projekt *enega naroda, enega voditelja in ene države* (prim. Höbusch 2002a, 2002b).

Namreč omenjena novica opozarja, da kontekst gorskega sveta in *nekoristnega sveta* nasploh služi kot forma, ki ji je dodana natanko določena vsebina. Denimo za časa velikih tradicionalnih religij je (bila) takšna vsebina *sveta gora in topos božanskega bivanja* (prim. Eliade 1974, prim. Bernbaum 1998), za časa razsvetljenstva *znanstveno neraziskan in neizmerjen svet kamnin in mineralov* (prim Lovšin 1979, prim. Deržaj 1980b), v dobi prebujanja narodov *vrh, na katerega vodi slovenska ali pa nemška pot*, kar je vodilo v svetovnih vojnah v boj za *ozemlje in najvišje točke na zemljevidih*. Pri deviškem osvajanju Everesta je bila takšna vsebina *neusahljiva moč britanskega imperija*, pri nemškem osvajanju gore Nanga Parbat *neustavljiva moč nacističnega telesa posameznika in nacije*, danes (p)ostaja takšna vsebina predmet ideologije *prvi- na-svetu-sem-zmogel* ali pa *spreminjanja srca svojih ljudi skozi spreminjanje zemljevida sveta*. Ustrezni teoretični nastavki pa opozarjajo,

da je v ozadju takšnih površinskih vsebin pogosto ideološka forma – nekaj podobnega je ugotovil že Stuart Hall v primeru determinant časopisnih fotografij, kjer tako fotografija kot tekst novice služita poleg objektivno zastavljeni formalni novičarski agendi tudi namenom pogosto nezavednih ideologij (prim. Hall 1981). S parafraziranjem besed Le Brasa (prim. 2003: 30) lahko zaključimo, da družbe ni mogoče definirati na podlagi množic ljudi niti na podlagi številčnosti populacij, prav tako ne na podlagi velikih junaških mitov in *krvavih mesarskih klanj* za idilo *planinskega raja*, *nogometno* ali *rokometno pravljico*, temveč je *pravo bogastvo družbe v arhitekturi njenih vezi*.

“Deep into the snow mountains my search has led me. Now I have it fast. My dream has given it me,
in utter clearness, that I may know it for ever.”

Thomas Mann: Der Zauberberg [The Magic Mountain], 1924

“Because it is there.”

George Mallory: Answer on american journalist's question, why he climbs Everest, 1923

3. DRUŽBENA KONSTRUKCIJA GEOGRAFSKIH IN KULTURNIH KODOV

3.1. Mapiranje realnosti⁸ in politika prostora

Osrednja teza pričujočega poglavja je, da zemljevidi in geografski kodi odražajo družbeno konstrukcijo realnosti. Številni teoretiki in raziskovalci tako ugotavljajo, da zemljevidi služijo določenim interesom (prim. Wood 1992: 4) Namreč v naravi človeškega delovanje je kartografiranje oziroma *mapiranje* nevidnih nedosegljivih oblik v *realne*: kljub temu, da v vsakdanjem življenju na vizualni ravni dojemamo zemeljsko površino kot *ravno* ali *sploščeno*, vemo, da je planet krogla, ker vsi tako pravijo in ker je tako upodobljena v *realni obliki*. Podobno tudi zemljevidi odražajo nekaj, kar so nekoč raziskovalci videli, našli ali odkrili: zemljevid je označevalec kulturnega prisvajanja stvarnosti (prim. Pennington 1979, prim. Wood 1992, prim. Soja 1999). Pri tem je potrebno opozoriti, da mapiranje realnosti ne poteka zgolj na površinski ravni geografskih kodov, temveč lahko takšen proces označimo kot temeljno značilnost družbenega označevanja stvarnosti. Družbena konstrukcija geografskih kodov je tako le eden izmed številnih vidikov družbene konstrukcije realnosti, ki je konstruirana tako na ravni družbenih interakcij v vsakdanjem življenju, kot na ravni jezika, institucij ali posameznika (prim. Berger & Luckmann 1967). Proces mapiranja je zato eden izmed fundamentalnih procesov konstrukcije urejenega sveta, pri čemer nekateri opozarjajo, da je razvoj takšnih mentalnih map tesno povezan z razvojem človeštva in univerzalnih kognitivnih sposobnosti. Spretnost ustvarjanja zemljevidov tako izvira iz potrebe po zapisovanju, ohranjanju *kolektivnega spomina* (prim. Halbwachs 2001): pri tem je bila *zgodovinsko gledano takšna spretnost vedno povezana z obliko nadzora v procesih družbene ekspanzije*, tudi zato je bila *kartografija* podobno kot *geografija* oblika političnega diskurza povezana z ohranjanjem moči (prim. Wood 1992: 42-43).

Namreč že sama beseda geografija [gr. *geo* zemlja, gr. *graphien* pisati] v dobesednem pomenu opozarja na *pisanje zemlje*, na *tabulo raso* – nepopisano ploščico, ki z nanašanjem natanko določenih znakov prinaša pomen, ki v ozadju zrcali

⁸ Geografsko mapiranje realnosti je zgolj eden izmed številnih vidikov – denimo ne smemo pozabiti tudi na časovno, številčno, znakovno, sistem praznikov in svetih dni ipd.

določen družbeni, politični in zgodovinski kontekst (prim. Barnes & Duncan 1992, prim. Pennington 1979, prim. Soja 1999). Pri *zapolnjevanju takšnih navideznih praznin* pa lahko razlikujemo po eni strani *mapirajoče kulture*, ki so razvile številne družbene institucije od kolonializma do imperializma, ki so takšno mapiranje podprle, po drugi strani pa kulture, ki so bile predmet takšnega mapiranja: pustolovsko odkrivanje *nepopisanih* kotičkov sveta danes s kritične distance označujemo kot historični proces *raziskovanja izkoriščanja* in uničevanja drugih kultur (Wood 1992: 45). Na ta način je zgodovinska evolucija mapiranja predstavljala krpanje *nepopisanih, belih drobcev* zemljevidov, s katerimi so si *evropski* dominantni družbeni sloji podredili sleherno kulturo, ki so jo tako na zemljevidu kot v obliki politične in vojaške dominacije zajeli v svoj *panoptični pogled* (prim. Soja 1999, prim. Wood 1992, prim. Foucault 1995). Izvor takšnega panoptičnega pogleda in izhodišče zgodovinskega mapiranja ter podrejanja kultur se še danes kaže v načinu *zemljevidne arhitekture*, namreč *dogovorjeni izhodiščni poldnevnik*, od katerega se vsi ostali širijo tako proti vzhodu kot proti zahodu je središče in prestolnica britanskega imperija. Drugače povedano, zemljevidi tako *iščejo* svoje oporne točke prav tako ali celo bolj kot, da bi jih samo demonstrirali v obliki nadzora nad zemeljskim površjem: pri tem podajajo *realnost* takšnega površja tako v imenu znanosti in civilizacije, kot v imenu države, človeškega napredka in sploh vsega, kar lahko dominantne družbe in kulture postavijo za predmet mapiranja (ne smemo pozabiti niti dežja, kamnin, števila prebivalstva ali najvišjih gora sveta) – svet tako spreminjajo v številke in skice, *mozaik ljudi številnih svetovnih kultur pa v mozaične ljudi* (Wood 1992: 47). V kontekstu gorskega sveta tako Barthes v enem izmed svoji spisov poudarja, da je buržoazna ideologija, zakoreninjena v švicarski protestantski morali, v 19. stoletju v pomembni meri promovirala estetsko občudovanje hribovite pokrajine, gora in sotesk. Pri tem takšno občudovanje pokrajine opiše kot strdek kulta narave in puritanistične ideje *čistega življenja* na čistem zraku ob pogledu na božanske gorske vrhove (prim. Barthes 1972: 74-77). Njegova opazka je v kontekstu geografskih konstruktov in mapiranja sveta še posebej pomembna, ker zanika naivno interpretacijo realističnega odnosa do pokrajine, namreč kontekstualizira tudi sodobne pojave iz vsakdanjega življenja, kakršni so turistična potovanja v eksotične dežele in odkrivanja neznanih kultur sveta (prim. Duncan & Duncan 1992: 36).

Vsekakor pa je Barthes zanimiv tudi z vidika *branja* družbenih mitov, kjer je mit *način govora*, ki je sestavljen iz znakov, ki so bili že konstruirani v predhodnih

povezavah *označevalca* in *označenega* (prim. Barthes 1972, prim. Velikonja 1996), ali v kontekstu poglavja povedano, kjer najdemo na zemljevidu določen objekt, bomo našli na zemeljskem površju tudi pomembne *točke interesa* (prim. Wood 1992: 103). Največja *moč mita* je ravno v tem, da se kot tak ni prisiljen odražati v jeziku, temveč zgolj v nekem označevalcu, ki je denimo upodobljen kot znak na zemljevidu (prim. Barthes 1972, prim. Campbell 1988). V luči začrtane teme je najboljši primer takšne mitološke moči nedvomno Triglav kot tak: točka na zemljevidu, ki je najmočnejši in hkrati najbolj primarni označevalec, ki označuje številne oblike družbenih pojavov, vzorcev, razmerij, ideologij ipd., ki smo jih uvodoma naznačili s konceptom *alpske kulture slovenstva*. V Barthesovi *lingvistiki* pa je še posebej zanimiva *naturalizacija kulturnega*, torej takšne kulture: mit se v tem primeru odraža kot *nedolžen govor*, vendar ne zato, ker bi bile njegove intencije skrite, temveč zato, ker so naturalizirane – v očeh preprostega bralca je povezava označevalca in označenega povsem naravna, ne pa tudi semiotična (prim. Barthes 1972). V kontekstu gora so torej vzpetine delovale od nekdaj kot *znaki*, ki so se jih posluževali ljudje ali nacije v izgradnji svojih vrednotnih sistemov – z Barthesovimi besedami, bi lahko parafrazirali, da so stabilizirajoči objekti nacionalnih mitologij. Pri tem tudi zemljevidi odslikavajo najvišje vrhove regij, držav, kontinentov ali svetov, vendar pri tem niso zgolj sistem *reprodukcije realnosti*, temveč tudi *sistem konstrukcije realnosti, instrument državne politike* in sredstvo podajanja *suverenosti* (Wood 1992: 105). Vsekakor pa lahko na ravni produkcije mitoloških pomenov dodamo, da se *nedolžen govor mita* ne izraža zgolj v konstrukciji zemljevidov, temveč tudi v vsem ostalem: na ravni popularne kulture tako številne razglednice, značke, znamke, spominki, telefonske kartice, reklamne podobe, imena ali celo bankovci z likom slovenskih gora, vključujoč najbolj pogosto podobo Triglava – takšni označevalci ne označujejo zgolj površinskih značnic, temveč na implicitni ravni podajajo številne kulturne, historične in politične imperitive.

Woodova analiza razkriva, da običajno zemljevidi povezujejo zemeljsko površino z določenimi značilnostmi, ki so jih v daljšem časovnem obdobju zbrale številne generacije nekega ljudstva (prim. Wood 1992: 10). Večina zemljevidov tako prikazuje izbrane objekte naravne pokrajine (predvsem topografske objekte in vodovje) in kulturne pokrajine (politične meje, mesta, ceste, železnice ipd.). Glede na to lahko zemljevide klasificiramo na podlagi treh izhodišč: prvič – njihovega merila, drugič – njihove funkcije, tretjič – njihove vsebine (prim. Wood 1992: 17). Predvsem

slednje je najbolj jasen indikator, da zemljevidi ne reproducirajo nekakšnega naravnega stanja, temveč *konstruirajo realnost*: takšna konstrukcija realnosti je od razsvetljenstva naprej tesno povezana z znanostjo. Takšna *znanstvena utemeljitev* pa je pogosto zadosten argument, ki prepričuje, da zemljevidi prikazujejo *realnost kot tako* – onkraj takšne znanstvene krinke je zemljevid namreč zgolj mnenje, ideja, ugibanje ali nocija: takšni sofisticirani in dodelani zemljevidi prikazujejo predvsem in tudi svet ali zemeljsko površje, ki ne razkriva samo sveta ali zemeljskega površja, temveč *kartografa* (prim. Wood 1992, prim. Soja 1999). Drugače povedano, podobno kot fotografija odraža način gledanja in razmišljanja posameznika za zaslonko, tako tudi zemljevid odraža način dojemanja stvarnosti in razmišljanje tistega, ki ga je narisal. Vendar kljub temu, da so takšne abstraktne zaznambe analitičnega razmišljanja vidne oziroma zaznavne, pa jih je težko podrobno razčleniti. Zato si bomo pomagali s konceptom *teksta*, ki ga uporabljajo v svojih analizah literarni teoretiki in kulturni antropologi: takšen koncept označuje vse prakse označevanja, od kulturnih izdelkov do družbenih institucij, ki jih lahko *beremo* kot ponovno *ubesedene objekte*. Denimo filozof Ricour meni, da se model teksta odraža kot nadvse primerna paradigma v družboslovju, saj teksti običajno opisujejo družbeno življenje, napisani so s strani določenega avtorja in pogosto različno interpretirani (prim. Barnes & Duncan 1992). Tako je tudi gorski svet in družbena konstrukcija geografskih kodov nekakšen *tekst*, ki ga lahko – kot smo že večkrat metaforično zapisali – *beremo*. Na podlagi tovrstnih branj pa smo že prikazali, da so v ozadju tega pogosto določena zgodovinska, družbena, politična ipd. ozadja, ki vplivajo predvsem na pisanje takšnega teksta, hkrati pa tudi na njegovo branje.⁹ V takšni perspektivi lahko pojavni svet gora, ki je prepojen s kompleksnimi znaki, v katerih se skrivajo – kot je opazal tudi Barthes – mitologije vsakdanjega življenja, resnično *beremo* kot tekst, ki ga je zasnovala religiozna elita, oblikovala aristokracija, dokončala pa buržoazija.

⁹ Literarni teoretiki in kulturni antropologi opozarjajo na konstitucijo teksta na višji ravni v sklopu določenih *diskurzov*: gre za nastavke, ki vsebujejo povezave narativov, konceptov, ideologij, označevalcev ipd. v okviru *partikularnih družbenih delovanj*. Koncept diskurza je tako ključno orodje poststrukturalistične in postmodernistične teorije, pri čemer predstavlja jasen prelom s predhodnimi ahistoričnimi teoretičnimi kategorijami, prav tako opozarja, da se diskurzi med posamezniki, skupinami, sloji, nacijami in kulturami razlikujejo. Tretji nivo tovrstnih pristopov predstavlja *metafora*, ki služi predvsem rediskripciji konvencionalnih okvirjev in vzpostavitvi novih zornih kotov v podajanju tekstov ali diskurzov – torej formulaciji teorij (prim. Barnes & Duncan 1992).

3.2. Oblike odkrivanja in prisvajanja gorskega sveta

Številna dela in študije v družbeni in historični geografiji, sociologiji, filozofiji idr. opozarjajo, da proces *označevanja* in *mapiranja sveta* reflektira družbeno strukturo moči ali način družbene stratifikacije (prim. Pennington 1979, prim. Barthes 1972, prim. Simmel 2000a, prim. Wood 1992, prim. Barnes & Duncan 1992, prim. Withers 2000). Takšen primer projekcije dominantnih pomenov in identitet prek *avtoritativnega poimenovanja sveta*, iz katerega so pogosto izključeni vsi marginalni segmenti, predstavljajo kartografske reprezentacije v številnih konkretizacijah: denimo nekatere analize opozarjajo na mapiranje škotskega visokogorja, ko je v 19. stoletju angleško govoreče *državno telo* avtoritativno vsililo svoja imena in poimenovanja (prim. Withers 2000: 532-554). *Avtoritativno poimenovanje* lahko torej definiramo kot tisto poimenovanje, ki ga določen družbeni segment – imperialna država ali dominantni družbeni sloji ipd. – uveljavi nad drugim segmentom – podrejene kulture ali podrejeni družbeni sloji ipd. – z namenom posrednega ali neposrednega uveljavljanja avtoritete, hierarhije, ideološke inklinacije ipd. Vsekakor že pogled na svetovni zemljevid pove, da se takšno avtoritativno mapiranje ni ustavilo znotraj britanskega otočja, temveč je zajelo vse kulture sveta in področja, ki so bila v času kolonializma in imperializma še posebej podrejena takšnim imperijem. Denimo poimenovanje najvišje gore sveta *Mount Everesta* odraža najbolj slikovito takšno avtoritativno dominacijo *evropske kulture*: pred letom 1852 so Britanci poznali goro zgolj pod imenom *Peak XV*, šele ko jo je ekspedicija kartografov in topografov z britanskim aristokratom Georgeom Everestom ponovno izmerila in prišla do zaključka, da je ena izmed najvišjih na svetu, so jo britanski birokrati poimenovali po Everestu (prim. Bernbaum 1998, prim. Frison-Roche & Jouty 1996). Takšno ime je kasneje postalo univerzalni označevalec na globalni ravni, pri tem pa so bila veliko bolj primerna in slikovita poimenovanja marginalnih kultur in ljudstev, ki so živela pod goro, pozabljena. Denimo Tibetanci in Šerpe so svojo mogočno *sveto goro* poimenovali *Chomolungma* ali *Jomolangma*, kar številni evropski in ostali popotniki, pisatelji prevajajo v nekoliko napačnem dobesednem prevodu kot *Boginja Mati Sveta*, pravilno pa bi se glasilo *Gospa Vetra* ali *Boginja Pokrajine* [ti. *chomo* ali *jomo* gospa, boginja, ti. *lung* ali *lungma* veter, pokrajina]. Različica imena, ki ga uporabljajo Tibetanci in navajajo budistične religiozni zapisi, je tudi *Miyonlangsangma*, kar v religioznem izročilu nosi še dodatne izpeljave in pomene (prim. Bernbaum 1998). Tretja znana različica imena najvišje gore sveta je nepalsko poimenovanje

Sagarmatha, ki pa je bilo podobno kot britansko poimenovanje skovano šele nedavno, ko so ga formulirali nepalski uradniki – v dobesednem pomenu pomeni *Čelo Neba*, izvira pa iz sanskrtske besede *sagaramathana* ali *sagaramatha* (vzkipevanje morja), ki je tesno povezana s hindujskim mitom o bogu *Višni* (prim. Bernbaum 1998).

Vsekakor poleg *avtoritativnega poimenovanja* najvišjih vrhov sveta (denimo *Narodna gora, Pik Komunizma, Pik Pobedi, Mount Tom Price, K2 – Mount Godwin Austen, Mount Cook, Mount Rainer, Mount McKinley* ipd.) bežen pogled na svetovni zemljevid zrcali takšna poimenovanja tudi v imenih pokrajin, gorovij, dolin, planot, rek in jezer, morij in zalivov: *Dežela kraljice Maud, otok Princa Edwarda, Velika Viktorijina puščava, Rossovo morje, otok in zemlja Franca Jožefa, Hudsonov zaliv, zaliv Josefa Bonaparta, reka Viktorija, Brooksove gore, Powellovo jezero, Livingstonovi slapovi, Viktorijino jezero, Elizabetin Rt* ipd.¹⁰ Poimenovanje kot označevalec prisvajanja zemeljskega površja tudi v primeru slovenstva odraža jasen proces prisvajanja z eno samo razliko – za časa dominantnosti religiozne ideologije je realnost mapirana z imeni bogov in božanstev, svetnikov in opisnih atributov iz slovanske ali krščanske mitološke zakladnice, v dobi vladanja aristokracije in buržoazije pa takšna imena povečujejo družbeno etabrirane posameznike. Ostanki ideologije takšnih *avtoritativnih poimenovanj* se še danes odražajo v alpinizmu, kjer je vsaka nova pot oziroma vsaka preplezana smer na goro ali v plezališčih predmet poimenovanja – nekoč so takšna poimenovanja služila predvsem povelečevanju narodov in njihovih kulturnih junakov (*Slovenska smer, Nemška smer, Ruska smer, Japonska smer s Slovensko varianto, Kitajska smer, Messnerjeva smer, Herletova smer, Čopov steber, Hillaryjeva stopnja* ipd.), danes pa služijo tudi etabliranju blagovnih znamk in sponzorjev (*Mobitelova smer, Simobilova smer, Johanova smer – Mobitelova lastovka* ipd.) ali pa v smislu postmodernističnega izhodišča *anything goes* označujejo številne drobce popularne kulture in individualnih inklinacij (*Sončna linija, Smer norcev, El diablom, Ruleta, Superhik, No siesta, Kinder garten, Talk is Cheap, Kurčji rock, Popaj, Uscana Zofka, NSK, The Untouchables, Devine Providence, Matakoyama, Viagrakiller, Nazaj k naravi* ipd.). Bolj kot o avtoritativnem poimenovanju zemeljskega površja s strani določene dominantne kulture ali družbe, lahko v primeru *alpske kulture slovenstva* govorimo tudi o *boju za znak* skupaj živečih ljudstev in narodov. Pred prvo svetovno vojno je tako v luči

narodnega boja med slovenskim in nemškim narodom najvišji vrh Vzhodnih Alp nosil slovensko ime *Terglau* ali *Triglav*, po drugi plati pa nemško *Triglav Spitze*. Ob ekspanziji italijanskega ozemlja po prvi svetovni vojni pa je bila najvišja gora slovenstva poimenovana tudi *Monte Tricorno*. Imenovanje Triglava je eden izmed številnih označevalcev konstrukcije posamezne narodne identitete v gorskem svetu, moč poimenovanja in kartografiranja pa je tudi v primeru *alpske kulture slovenstva* slikovit odraz družbene konstrukcije geografskih kodov in instrumentalne moči dominantnih družbenih slojev. Nedvomno je v takšnem kontekstu zanimiva zgodovina in ideologija poimenovanja posameznih gora v slovenskem alpskem svetu, ki so jo razvijali že prvi raziskovalci s Hacquetom na čelu, vrhunec pa je dosegla s Henrikom Tumo in njegovim delom *Imenoslovje Julijskih Alp* (1929). V pomenskem soju takšnega odkrivanja in imenskega prisvajanja gorskega sveta pa lahko *žebljico na konico* zadenemo še najbolje s parafraziranjem latinskega pregovora *nomen est omen*, ki govori tudi o tem, da je *ime kot tako že znak*, ki predhaja vse druge.

Eden izmed znamenitih sociologov Georg Simmel že ob koncu 19. stoletja v svojem spisu *Alpenreisen* opaza proces, ki ga poimenuje *množičnost uživanja narave*. V kontekstu švicarskega potniškega prometa tistega časa opozarja, da do ciljev, ki so bili prej dostopni zgolj samotnemu popotniku, sedaj vodijo železnice. S tem pa je po njegovem mnenju izničena pedagoška vrednost alpskih potovanj, katerih bistvo je bilo, da so *potniki v njih uživali za ceno zunanje in notranje odvisnosti samo od samih sebe* (prim. Simmel 2000b, prim. Gross 2001). Pri tem Simmel ločuje osebe z nagnjenostjo k višjim vrednotam, brezbarvna množica takšne redke posameznike pritiska k tlom, po drugi plati pa izpostavlja osebe, ki jih takšen kontekst ne privzdiguje, saj so nagnjene k nižjim vrednotam. Nedvomno je njegova opazka pomemben zapis, ki nam ilustrira tako prizore *modernizacije vsakdanjega življenja* v gorskem svetu kot spreminjanje določenih družbenih struktur tistega časa (prim. Lewis 2000). Vsekakor njegova distinkcija, kljub očitnemu favoriziranju *elitističnega pristopa*, opozarja, da je bila družbena stratifikacija v tistem času več kot izrazita. Hkrati pa opozarja, da so ravno s tehničnimi dosežki industrializacije, ki jih je ustvarila modernizacija – denimo nov, hitrejši in cenejši način potovanja z vlakom, pričeli uživati v naravi povprečni ljudje, ki si prej glede na svoja sredstva tega niso

¹⁰ Takšne tendence imenovanja so še posebej izrazite v obdobjih prehodov ali tranzicij, hkrati tudi na

mogli privoščiti. Namreč odkrivanje *duha narave in alpskega sveta* je bilo privilegij peščice pesnikov in pustolovskih razsvetljenih aristokratov. V znamenitem Barthesovem delu *Mythologies* (1972) najdemo esej *The Blue Guide*, v katerem nam podaja podobne opazke kot Simmel: pravi, da je estetsko občudovanje valovite pokrajine in gorskega sveta spočela buržoazna ideologija, ki je slonela na švicarski protestantski morali 19. stoletja. Takšna ideologija je označena kot *artikulacija kulta narave in puritanizma, ki se obnavlja ob svežem zraku in moralnih idejah na gorskih vrhovih* (prim. Barthes 1972). Simmel pri tem zastavlja zanimivo vprašanje, o koristi gornišstva za kulturo, saj so po njegovem mnenju alpska popotovanja postala *pomemben element duševnosti višjih slojev in objekt psihologije narodov*. Hkrati opozarja, da je *videti Alpe* del omike: kapitalizem je dovolj bogat, da si pojem omike omisli kot svojo zasebno lastnino: *globoki in duhovni ljudje mislijo, da kultivirajo svoje najgloblje in najbolj duhovno bistvo, če hodijo v Alpe* (prim. Simmel 2000b: 378). Poleg telesne rekreacije in trenutnih užitkov je po njegovem mnenju na delu tudi moralni moment v obliki duhovne zadostitve. Z drugimi besedami povedano, primer kaže, da posamezniki višjih družbenih razredov v določenih zgodovinskih trenutkih reprodukcijo *bourdieujevskega habitusa* (prim. Bourdieu 1992) prenašajo na določene znake, simbole v zunanjem okolju. Za časa renesanse so tako gore predstavljale prazni in pozabljeni svet, v katerem so redki svetniki in ekscentrični posamezniki doživljali trenutke kontemplacije. Denimo *italijanski Prešeren*, pesnik Dante Alighieri, je v svoji *Božanski komediji* podobo gore uporabil za upodobitev enega izmed treh posmrtnih svetov, skozi katerega potuje duša: *purgatorij* ali *pekel* – v luči takšne metaforike slika vzpon duše na goro kot napor in trpljenje, podobno kot je deležen napora posameznik, ki se vzpenja po strmem klancu (na tem mestu je vsekakor zanimiva tudi Cankarjeva kulturna prisposoba *Franckinega mučeniškega teka za vozom* v romanu *Na klancu* – kot bomo prikazali v nadaljevanju). Po drugi plati pa so nekaj stoletij pozneje puste skale in peklenske gore postale *topos* omike aristokracije. Že Simmel ugotavlja in opozarja, da gre za eno izmed *lahkomiselnih samoprevar, s katerimi želi kultura, ki je prestrašena zaradi svojega egoizma, iz višjih vidikov izpeljati to, kar je najbolj subjektivno*, in hkrati vsak del tega oviti v *objektivne upravičenosti*: vrednost, ki jo imajo alpska potovanja za omiko, je zelo majhna (prim. Simmel 2000b: 378). Takšne interpretacije so pogosto deležne pretiravanja zaradi

narodnostno mešanih ozemljih, kjer ima ista lokacija dve ali več imen (denimo Gorica – Gorizia ipd.).

veličastne narave, ki v posamezniku s stapljanjem mračnih sil in sijoče miline sproža občutke intenzivnih čustev in razburkane notranjosti – podobno kot bomo videli v nadaljevanju pri konstrukciji *svetega* in označevanju najbolj globokih religioznih čustev (prim. Otto 1993, prim. Bernbaum 1998, prim. Chevalier & Gheerbrant 1993) ali pri *občutenju glasbe*, ki ji prav tako lahko pripisujemo pretirano vlogo pri družbeni omiki dominantnih slojev: *tako kot glasbena nadarjenost je tudi učinek glasbe onkraj siceršnjega polja omike: veličastnost glasbe mora biti torej prav tako dostopna kot veličastnost Alp* (prim. Simmel 2000: 379). Zanimiva opazka, ki jo Simmel opisuje, slika prevladujoče mnenje v takratnih *alpskih klubih*, da je premagovanje življenjsko nevarnih težav in tveganje življenja *moralno hvalevredno*, pri čemer gre za zmago duha nad materijo – nedvomno je potrebno takšne opazke brati tudi v duhu okusa umetniške ideologije *Sturm und Drang* – *viharnišтва*, ki se je ob koncu 18. stoletja postavila ob robu razsvetljenskemu kultu razuma s Herderjem, Goethejem, Wagnerjem in Schillerjem na čelu. Vrednote, ki so v tem kontekstu cenjene, so pogum in odločnost k dosegu *idealnega cilja* – vendar Simmel takšen konstrukt razkrinka s tezo, da gre za nemoralni cilj: namreč cilj takšnega delovanja je *trenutni užitek*, ki izvira iz *napenjanja vseh življenjskih sil*. Užitek, ki ga Simmel postavi med najvišje užitke, ki jih lahko ponudi življenje (prim. Simmel 2000b). Vendarle je hkrati *užitek* nekaj popolnoma egoističnega, zato je nemoralno tvegati življenje zaradi golega užitka – *sij moralnega dostojanstva* je v tem kontekstu zgolj romantični čar, *značilen za prostovoljno tveganje življenja v časih, ko je bilo socialno in versko obveznost praviloma mogoče izpolniti samo za ceno življenja* (prim. Simmel 2000b: 380-381, prim. MacAloon & Csikszentmihalyi 1983, prim. Lewis 2000).

Takšen Simmllov pogled sicer že opozarja na razsežnost mikrosociološkega pristopa in teorij, ki obravnavajo družbo kot *subjektivno realnost* (prim. Berger & Luckmann 1967), hkrati pa na določeni točki opozarja tudi na spreminjanje zunanjih dejavnikov konstrukcije človekovega izkustva: drugače povedano, primerljiv družbeni pomen, ki ga je imelo odkrivanje gorskega sveta v 19. stoletju, bi lahko dejali, da odraža v drugi polovici 20. stoletja odkrivanje vesolja in najbližjih planetov v osončju. Ideologija takšnega *vesoljskega imperializma* se reproducira na identičen način kot v primeru zlate dobe klasičnega *zemeljskega imperializma*: z nacionalnimi označevalci, kakršne so zastave, jezik, državni simboli, znanstveno odkrivanje neznanega, predvsem in tudi skozi *avtoritativno poimenovanje vsega neznanega*. Danes najbolj banalna poimenovanja gorovij na Luni ali Marsu bodo v prihodnosti

prevzela na podoben način kot v primeru Everesta vlogo globalnega označevalca, ki ne bo *zgolj* označeval, temveč bo v isti sapi tudi reproduciral ideologijo dominantnih kultur, dominantnih nacij in dominantnih družbenih razredov aristokratov, buržoazije, izbranih politikov ali znanstvenikov ipd. Tudi prek označevalcev množične in popularne kulture. Spomnimo se le filmske produkcije sprva v stripu upodobljene zgodbe o *Supermanu*, ki – podobno kot je v času imperializma lik *Tarzana* iz oddaljenega sveta eksotične Afrike – uteleša nadzemeljsko, surovo in fascinantno moč z oddaljenega planeta v vesolju. Tako v vesolju kot v primeru zemeljske ekspanzije so takšni simboli popularne kulture, ki odražajo kult *znanstvene dovršenosti* in *tehnološkega Eldorada*, ključni pri reprodukciji vseh vrst dominantnosti – hkrati služijo kot simbolno sredstvo utemeljevanja prisvajanja vseh vrst geografskih kodov, po drugi plati pa tudi kot indikator *moči* posameznih kultur, nacij, ljudstev, slojev in posameznikov. V primerih, ko takšni simbolni indikatorji niso elaborirani ali zatajijo, tudi zaradi povsem drugačnih zgodovinskih razlogov, pa se virtualno ali posredno merjenje moči sprevrže v fizični oziroma vojaški spopad. Morebiti najbolj slikovit in hkrati najbolj krvav primer takšnega spopada najdemo ravno v kontekstu prve svetovne vojne, ko so se v osrčju *slovenskega planinske raja* Julijskih Alp odvijali veliki boji dveh svetovnih velesil – kar je v ozadju svojega romana *A Farewell to Arms – Zbogom orožje* vpletel v svojo zgodbo tudi znameniti pisatelj *Ernest Hemingway* (1957) – v katerih so sodelovali, ne le vojaki številnih evropskih narodov takratnih monarhij od Rusije do Francije, temveč tudi slovenski fantje, znani gorski vodniki in ljubitelji gorskega sveta, kakršna sta bila Anton Ojcinger in Julius Kugy (prim. Heindl 2003, prim. Kugy 1966, 1968). Danes so številni takšni neimenovani bojevniki slovenstva pozabljeni, manj znano zgodovinsko dejstvo pa je, da so v pomembni meri ustavili italijansko ekspanzijo v začetni fazi vojne (še preden so bile vojaške strani vkopale utrdbe v gorah), ko je bila večina elitnih vojaških enot avstrijske monarhije na ruski fronti – z Italijo so imeli namreč podpisan zavezniški sporazum (prim. Heindl 2003). Podobno je v tistem času ob razpadu takratne monarhije Rudolf Meister pomembno vplival na oblikovanje severne meje slovenstva.

Krajina in gorski svet sta nedvomno obliki *nacionalne identitete* oziroma *nacionalne simbolizacije* (prim. Kučan 1997, 1998, prim. Erjavec 1994), ena izmed najbolj brutalnih oblik prisvajanja takšnega sveta pa je nedvomno vojna. Tudi ali predvsem zato mapiranja in prisvajanja *nekoristnega sveta* danes potekajo v različnih sublimnih oblikah: denimo virtualna mapiranja *na spletnih straneh*, ali pa *televizijska*

mapiranja, ko ob dopoldnevih televizijska slika v spremljavi radijskih zvokov prenaša prizore iz naravnega okolja od morske obale do visokogorskih smučišč, in na ta način podaja podobno *krajinsko štimungo*, kot so jo upodabljali že krajinski slikarji v prejšnjih stoletjih. Poleg takšnega mapiranja in prisvajanja gorskega sveta najdemo v obdobju množične kulture še številne veliko bolj latentne procese: eden izmed tovrstnih je nedvomno *radijsko mapiranje temperaturnih in vremenskih razmer po nacionalnem ozemlju*, ko vsak dan vedno znova sicer zvemo, kakšno je vreme na *Kredarici* pod Triglavom, hkrati pa takšno označevanje služi tudi cikličnemu potrjevanju dejstva, da je Kredarica še vedno *tam*, še vedno *naša slovenska* – torej sestavni del nacionalne identitete in nacionalnega teritorija. Pomen gora in družbena konstrukcija gorskega sveta se tako v modernih družbah odraža prek številnih družbenih procesov od umetnosti in športa, do odkritega nacionalizma, politične ideologije in praks povsem vsakdanjega življenja. Pri tem pa bi bilo napačno soditi, kot bomo videli v nadaljevanju, da takšna vrsta družbene konstrukcije realnosti ni bila prisotna tudi v osrednjem obdobju tradicionalne *religiozne produkcije smisla*.

"This mountain is such that ever at the beginning below it is toilsome, but the higher one goes the less it wearies. Therefore, when it shall seem to you so pleasant that the going up is as easy for you as going downstream in a boat, then will you be at the end of the path: hope there to rest your weariness."

Dante Alighieri: La Divina Commedia [The Divine Comedy]
– description of Mountain as Purgatory, 1307-1321

4. RELIGIOZNE DIMENZIJE VERTIKALNEGA SVETA

4.1. Tradicionalna produkcija smisla

V luči velikih tradicionalnih religioznih ideologij so se gore od nekdaj razkrivale kot prostor svetega in spiritualnega: denimo *Sinaj* in *Sion* na Bližnjem vzhodu, *Olimp* v Grčiji, *Kailas* v Tibetu, *Tai Shan* na Kitajskem, *Fudžijama* na Japonskem, *Uluru* v Avstraliji. V številnih takšnih primerih je *topos* gora opisan kot nekaj radikalno drugačnega svetu znanega: kot velika skrivnost, ki nas privlači in odbija obenem, *mysterium tremendum et fascinans*: gore prebujajo občutek svetega predvsem v obliki *neznanega* (prim. Bernbaum 1998). V tem oziru tudi številne religiozne tradicije postavljajo gore v *središče svojega sveta*, vendar takšna percepcija še zdaleč ni edina. Bernbaum klasificira nekaj različnih vrst pomenskih vlog gora v religioznem kontekstu: (a) gora kot *središče univerzuma*, v katerem se stikajo tri osi kozmosa – nebesa, zemlja in pekel, pri čemer gora kot osi središča daje stabilnost in red svoji okolici, hkrati pa deluje kot mesto posebnih moči, kjer se božanske in demonične svete energije pretakajo v človeški svet; (b) gora kot *središče sveta*; (c) gora kot *središče lokalnih regij, dežel in pokrajin*; (d) gora kot *območje višje realnosti*, kjer se visoko nad zemeljsko površino pretakajo fluidni tokovi oblakov in neba; (e) gora kot *zemeljski raj* v tostranskem svetu; (f) gore kot *prebivališče božanstev, vil, likov z nadnaravnimi močmi*; (g) gore kot *oddaljeni svet pokopavanja mrtvih*; (h) gore kot *popularna središča romarskih aktivnosti* idr. (prim. Bernbaum 1998: 208-209). V vseh naštetih primerih se gorski svet odraža kot *odmaknjen svet*, ki se v naravni obliki uteleša objekt religiozne predanosti. Vendar še danes, kljub že omenjenim številnim ideološkim posegom in instrumentalizacijam, na subjektivni ravni predstavlja takšen odmaknjeni svet utelešanje *najvišjih idealov človeštva*. Alpinistične ekspedicije tako odkrivajo *pot k cilju*, kajti kot bi v takšnem idealističnem duhu dejal eden izmed najuspešnejših slovenskih alpinistov zlate dobe Nejc Zaplotnik (1981): *kdor išče cilj, bo ostal prazen, ko ga bo dosegel, kdor pa najde pot, bo cilj vedno nosil v sebi*. Takšne in podobne zapise najdemo v številnih alpinističnih dnevnikih in potopisih, kjer na podoben način kot v številnih religioznih spisih podajajo občutek *svetega in spiritualnega* kot nedotakljive skrivnosti, ki privlači in odbija hkrati z občutki

občudovanja in zavračanja (prim. Jug 1997, prim. Howard 1870, prim. Krakauer 1997, prim. Lovšin 1979, prim. Zaplotnik 1981, prim. Bernbaum 1998, prim. Otto 1993). V tem kontekstu tudi znameniti religiolog Mircea Eliade (prim. 1974) opozarja, da je *simbolni in religiozni pomen gora neskončen*. Pri tem razčlenjevanja takšnih pomenov podajajo, da je najbolj univerzalen arhetip goro prikazuje kot *kozmično os, ki povezuje različne ravni eksistence* (prim. Bernbaum 1998, prim. Eliade 1974). Chevalier in Gheerbrant opozarjata, da je simbolika gore po eni strani povezana z višino, po drugi strani pa s središčem. Tako je gora *visoka, pokončna, dvigajoča se v nebo*, zato sodeluje v simboliki *transcendence*, po drugi plati pa kot središče sodeluje v simboliki *manifestacije*. Tako kot je po navpičnici gledano središče sveta, je od spodaj gledano vzpetina – *lestev, ki je cilj človeškega vzpona* in točka srečevanja *neba in zemlje* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 155). Tudi in predvsem zato deluje gora kot *agens* reprodukcije kozmičnega reda in nadnaravne moči, namreč goram je pripisana lastnost *svetega* ravno zaradi tega, ker ležijo na robu vsakdanjega sveta, v odmaknjeni skrivnostni distanci. Pri tem številni partikularni pogledi na gore, njihovo družbeno in kulturno funkcijo osvetljujejo dejstvo, da imajo v različnih kulturah različne vloge (prim. Bernbaum 1998: 208).

Zgodnji krščanski filozofi so povezovali goro s prostorom mistike in nepremičnosti – denimo Janez od Križa je mistično življenje opisoval kot vzpenjanje. Primerov iz drugih religioznih kontekstov najdemo ogromno: gora je sredstvo navezave stikov z božanstvi, zato so kitajski cesarji darovali žrtve na vrhu gore, Azteki na vrhu svojih piramid, prav tako je Mojzes prejel knjigo postave na vrhu gore Sinaj, taoistični nesmrtniki so se dvigali v nebo z vrha gore, Dante je postavil zemeljski raj na vrhu gore v vicah, podobno tudi pekel ipd. (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 156). Številni pisci in misleci opisujejo goro kot prostor naseljen z groznimi bitji, kar je potrebno jemati v luči alegorije: *vzpon je nekaj duhovnega, zato je vzpon na goro spoznavanje sebe, tisto, kar se dogaja nad goro pa vodi k spoznavanju boga in samega sebe* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 156). Mitološka simbolika gore je v Stari zavezi predstavljala trdnjave, ki pomenijo varnost poslednjim *masadam duha* (prim. Velikonja 1996: 10). Šele v spisih poznega judaizma se pojavijo in razširijo teme o *božji gori, o sveti gori bogov, o gori hiše Gospodov, ki bo stala vrh gora, vzvišena nad griči*. Tako postane po mnenju Chevalierja in Gheerbranta osrednji simbol judovske religije v obliki *božje gore*: Izakova daritev na gori, bog se razodene na božji gori Horebu, Jezusova

transformacija na gori, pripoved o vzponu na Oljsko goro idr. (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 157). Bog se torej na gorah po eni strani razodeva, vendar jih po drugi tudi uniči in podre, ker pogosto utelešajo vidik človekovega malikovanja in ošabnosti: denimo *babilonski stolp* ali pa *zigurati*. Takšno ambivalentnost čaščenja bogov in gora pa zaznamujejo tudi številni psalmi in ostali biblični teksti, ki jih po eni strani povečujejo kot *utrdbo Boga, ki se je izkazala kot varna obramba*, po drugi plati pa svari in že opustošeno ponovno konstruirajo: *Ve pa, Izraelove gore, poganjajte svoje veje in rodite svoj sad mojemu ljudstvu Izraelu; zakaj kmalu se vrnejo. Glejte, pridem k vam, obrnem se k vam; obdelane in posejane boste. Pomnožim na vas ljudi, vso hišo Izraelovo; mesta bodo zopet obljudena in razvaline na novo pozidane* (prim. Ezk 36, 8-10). Takšen *urbani kontekst gore in pozidanih razvalin* je še posebej navzoč v primeru znamenite *antične atenske Akropole*, ki ima templje na vrhu *svete gore*, dostopna pa je skozi slavnostna vhodna vrata Propileje (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 157). V muslimanski kozmologiji je *gora Kaf* tista, ki obvladuje zemeljski svet: po nekaterih opisih gre za temno prostranstvo, po drugih za goro iz zelenega smaragda, ki prihaja od njenega odseva na nebeškem svodu. V perspektivi središča je *Kaf gora mati vseh gora* na svetu (zanimivo, da podobno ime nosi tudi najvišja gora sveta): je nedostopna za ljudi, predstavlja mejo med vidnim in nevidnim svetom, hkrati pa nihče ne ve, kaj je za njo (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 157-158). Hkrati je *Kaf*, ki je pogosto navajan v arabskih pripovedkah *Tisoč in ene noči*, prebivališče bajne ptice *simorg*, ki daje modre nasvete kraljem in junakom – od tod poimenovanje *gora modrosti* ali *gora zadovoljstva*. Na ravni duhovnega lahko tako beremo *simorg* kot absolutno lastnost, ki gnezdi v *gori Kaf* kot človekovi večni resničnosti (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 158). Moč vere se v islamski religiji zrcali tudi v pregovoru: *če ne gre Mohamed h gori, pride gora k Mohamedu*. Še posebej v krščanski mitologiji zaseda gora na vsebinski ravni prav posebno mesto: denimo Mojzes je odšel na *goro Sinaj* (tudi *Sinai*) za štirideset dni in noči, kjer mu je Bog podal svojo postavo in svoje zapovedi – goro je prekril oblak, iz katerega je Bog poklical Mojzesa (prim. 2 Mz: 24, 12-18). Lik Mojzesa lahko tako interpretiramo kot lik *kulturnega junaka*, ki prinaša svojemu ljudstvu novo spoznanje na dveh božjih tablah postave: gora v tem primeru služi kot prostor mističnega razodetja boga, svetega in skrivnostnega. Ravno zato so gore pogosto sveti prostor darovanja: denimo Jozue je zgradil oltar na gori Ebal, na katerem so *darovali žgalne daritve Gospodu in žrtvovali mirovne daritve* (prim. Joz 8, 30-32). Že

omenjena gora Sion predstavlja osrednjo točko krščanske mitologije: sveto božjo goro, *njegovo sveto goro*, katere *prekrasna višina je veselje vse zemlje*; namreč *gora Sion, vzvišeni vrh, je mesto velikega kralja*.¹¹ Družbena reprodukcija prispodobe *gore Sion* pa je zagotovo zanimiva tudi v današnji popularni filmski industriji, kjer denimo v filmu *The Matrix – Matrica* (1999) simbolizira tisto zadnje zatočišče človeštva, kjer se človeški rod pripravlja za poslednji boj z imperijem strojev. Sion je tako v filmu središče človeštva, podobno kot je v bibličnih tekstih središče vseh narodov¹², *božje mesto v svetih gorah*, *čigar vrata ima Bog rajši kot vse Jakobove šotore* (prim. Ps 87, 2-4).

Vsekakor ne smemo pozabiti, da so *svete gore* v okviru tradicionalne produkcije smisla tudi del konstrukcije *alpske kulture slovenstva*. Tako na ozemlju slovenstva in v njegovi tisočletni zgodovini najdemo številne *božje poti* in *romarska središča*, kot so Svete gore nad Bistrico ob Sotli, cerkev Svete Hildegarde na Kamnu na Koroškem, na Šmarni gori Marijina božja pot, Crngrob pri Škofji Loki, nekoč najbolj znano romarsko središče slovenstva na svetih Višarjih, božja pot na Črni ali Ptujski gori, Marijino cerkev na Svetini nad Laškim, cerkev Svetega Primoža nad Kamnikom, cerkev Svetega Areha nad Mariborom, Mirna gora v Beli krajini, Sveta gora pri Novi Gorici idr. Številni slovenski verniki danes obiskujejo osrednje romarsko središče slovenstva na Brezjah, ki kljub temu, da ni postavljeno na vrhu vzpetine ali gore, pomembno kontekstualizira *verski center v kontekstu gora*: denimo ena izmed črnobelih razglednic med obema svetovnima vojnama prikazuje tako v levem zgornjem pasu brezjansko cerkev in vas, nad njo in nekoliko bolj proti središču razglednice pa snežno beli Triglav – na sprednji strani fotografijo dopolnjuje tekst *Marija pomagaj – Brezje*, na hrbtni strani pa napis *Brezje s Triglavom*. Nedvomno je takšno branje Brezij s Triglavom v ozadju izredno pomenljivo, saj nosi izrazito

¹¹ *Velik je Gospod in vse* ▪ *hvale vreden*, ▪ *v mestu našega Boga*. ▪ *Njegova sveta gora*, ▪ *prekrasna višina*, ▪ *je veselje vse zemlje*; ▪ *gora Sion, vzvišeni vrh*, ▪ *je mesto velikega kralja*. ▪ *V njegovih utrdbah se je Bog* ▪ *izkazal kot varna obramba*. ▪ *Zakaj glej, kralji so se zbrali*, ▪ *prodirali skupaj*. ▪ *Brž, ko so mesto zagledali, so* ▪ *ostrmeli*, ▪ *se zmedli in se razbežali*. ▪ *Trepet jih je tam obšel*, ▪ *bolečina kakor porodnico*, ▪ *kakor če vzhodni veter* ▪ *tarsiške ladje razbije*. ▪ ... ▪ *Kakor tvoje ime, o Bog, tako* ▪ *tvoja hvala* ▪ *sega do koncev zemlje*. ▪ *Tvoja desnica je polna pravičnosti*: ▪ *naj se veseli Sionska gora*, ▪ *naj se radujejo Judova mesta* ▪ *zavoljo tvojih sodb*. ▪ *Preglejte in prehodite Sion*, ▪ *preštejte njegove stolpe!* ▪ *Opazujte njegove utrdbe*, ▪ *preletite njegove trdnjave*, ▪ *da boste mogli oznanjati* ▪ *prihodnjemu rodu*: ▪ *Tako velik je Bog*, ▪ *naš Bog na veke in vedno*; ▪ *On nas bo vodil!* (Ps 48, 2-15)

¹² *Zgodilo se bo poslednje dni*: ▪ *gora hiše Gospodove* ▪ *bo stala vrh gora*, ▪ *vzvišena nad griči*. ▪ *In vrela bodo k njej vsi narodi*, ▪ *mnoga ljudstva pojdejo tja in poreko*: ▪ *“Pridite, pojdemo h Gospodovi* ▪ *gori*, ▪ *k hiši Jakobovega Boga*, ▪ *da nas pouči o svojih potih*, ▪ *da bomo hodili po njegovih stezah!* ▪ *Zakaj s Siona bo prišla postava* ▪ *in Gospodova beseda iz Jeruzalema.*” (Iz 2, 2-3)

ideološko sporočilo: *romarsko središče v Brezjih je resnično sveto, saj se nahaja pod Triglavom, ki takšno svetost potrjuje in dopolnjuje*. Poleg romanj na slovenske svete gore in v romarska središča pa številni slovenski verniki obiskujejo gorsko romarsko središče *Međugorje*¹³ v Bosni in Hercegovini, v tovrstnem *balkanskem kontekstu* pa ne smemo pozabiti tudi na *črnogorske svete gore* in goro Lovčen, o kateri je Njegoš spesnil znameniti *Gorski vjenac*, ali pa v kontekstu srbske mitologije na pomen *svete Fruške Gore*, kjer se še danes nahajajo številni pravoslavni samostani, ki hranijo relikvije velikih srbskih voditeljev, hkrati pa prek religioznih vzorcev pravoslavne religiozne ideologije na ravni vsakdanjega življenja reproducirajo temeljni imaginarij srbske mitologije in nacionalne identitete. Če parafraziramo enega izmed svetovno najbolj znanih sociologov slovenskega rodu Thomasa Luckmanna, lahko zapišemo, da takšne *svete gore* danes ostajajo *otoki religioznosti v morju nevere in razuma* (prim. Luckmann 1997: 22), hkrati pa se svetost takšnih gora v pojavnih oblikah sekularnih *nevidnih religij* reproducira *v strukturi modernega svetega kozmosa kot znak nastajanja nove družbene oblike religije* (prim. Luckmann 1997) – tudi takšne, ki svoje nevidne sekularizirane religiozne vzorce čaščenja svetih gora projicira v gore, kakršna je Triglav. Torej na podoben način kot sociologi in religiologi danes razčlenjujejo pomen *novih religijskih gibanj* in vidike njihove vpetosti v vsakdanje družbene strukture (prim. Črnič 2003, prim. Smrke 2000, prim. Debeljak 1995), lahko v primeru družbenih pojavov, kot so *sto žensk na Triglav, pohod obrtnikov na Triglav, za lepše življenje vzpon šestih bolnikov z epilepsijo s spremstvom na Triglav, skoraj vsak Slovenec se vsaj enkrat poda na Triglav in s tem povezana parafraza: kdor ne – skače ni planin'c, Triglav združuje slovenski menedžment – deseti Slovenski vrh na slovenskem vrhu, partizanska pesem pod Triglavom – spominski pohod borcev in mladine na Triglav, s praporom na Triglav – vzpon veteranov vojne za Slovenijo in slovenskih častnikov na Triglav, prvi izseljenski pohod na Triglav, tradicionalni policijski pohod na Triglav, pohod športnega društva slepih in slabovidnih na Triglav, SMSov pohod na Triglav, tradicionalni pohod žensk z rakom dojke na Triglav, pohod invalidov na Triglav, pohod slovenskih železarjev na Triglav ipd.* govorimo prvič – o sekularizaciji fenomena *svetih gora*, ki tako niso plod zgolj tradicionalne produkcije smisla, drugič – o nevidni reprodukciji tradicionalnih

¹³ Romarsko središče sicer predstavlja romarski cilj pretežno hrvaškim romarjem – tudi zato v luči odmevov na športna tekmovanja v smučanju v Mariboru, kjer so hrvaški navijači množično podpirali svojo smučarko Kostelić, najdemo članke tipa *Međugorje pod Pohorjem* (prim. Aleksič 2001).

religioznih vzorcev v širših družbenih strukturah, tretjič – o diahroni kontinuiteti konstrukcije družbenih in kulturnih struktur, ki jih v konkretnem primeru lahko opredelimo s konceptom *alpske kulture slovenstva*.

4.2. Gore, religiozni simboli in konstrukcija svetega

Koncept svetega je postal predmet družboslovnih in humanističnih analiz šele ob koncu 19. stoletja, kmalu zatem pa so se oblikovale tri glavne šole analize koncepta *svetega kot svetega* (prim. Hribar 1990): prva je *psihološka* – njen temelj predstavlja *Wundtovo* delo *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache* (1906), druga je *sociološka* – njen temelj predstavlja *Durkheimovo* delo *Les formes elementaires de la vie religieuse* (1912), tretja pa *fenomenološka* – njen temelj predstavlja *Ottovo* delo *Das Heilige* (1917). Medtem ko Durkheim razčlenjuje *sveto* predvsem v družbenem kontekstu obredov, konceptov tabuja, klana, totema ipd., pa fenomenološka šola z Ottom na čelu razčlenjuje *sveto* v filozofskem kontekstu subjektivnega doživljanja. V razčlenjevanju *alpske kulture slovenstva* in pomena svetega v gorskem svetu je fenomenološki pristop analize *svetega kot svetega* ustrezen predvsem v povezavi z religioznimi dimenzijami *svetega kot božjega* – na ta način lahko vzpostavimo analitično kontinuiteto, ki se odraža v eni izmed poglavitnih tez pričujočega teksta: vsebine religioznih ideologij in dimenzij gora so bile v času in prostoru reproducirane in transformirane v modernistične sekularne ideologije, ki se še danes v kontekstu gorskega sveta odražajo kot skriti simboli *svetega* (denimo križ na gori, Aljažev stolp ipd.). V tem kontekstu je nedvomno zanimiva študija, v kateri Hribar (prim. 1990) sistematično in pregledno podaja zgodovino analize *svetega na Slovenskem*, kjer sicer ne najdemo neposredne kontekstualizacije *svetega v gorskem svetu*, je pa delo zanimivo predvsem z vidika razčlenjevanja percepcije *svetega kot takega* v določenem časovnem okvirju. V postmodernističnih teorijah namreč zasledimo teze, da je *svet izgubil sveto* (gre za odčaranje sveta, izgubo svete legitimacije, o čemer pišejo že sociološki klasiki Weber, Durkheim idr.). Številni družbeni pojavi, kot so marginalizacija subjektivnosti ali kulture, disfiguracija svetega, rekonceptcija svetega v nociji smrtnosti ipd. tako dajejo videz, da nas je *sveto zapustilo*, zato smo danes v nenehnem iskanju *para/svetega*, *para/sakralnega* ali nečesa, kar najdeva svoje mesto poleg svetega – nečesa, kar je prežitek alternativne moči, *alternativnega ultimativnega*, ki ga še nismo poimenovali (prim. Taylor 2000: 35). Spričo tega

Taylor postavi tezo, da je v sodobnem kontekstu bolj kot *desakralizacija* očitna *parasakralizacija*, kot umeščanje svetega v številne oblike popularne in množične kulture (prim. Taylor 2000). Tako ima lahko atribute svetega tudi določen *subkulturni označevalec*: denimo podobno kot *surfarji iščejo popolni val*, ki jih bo ponesel v *nirvano* na robu *vsakdanjega vrveža* potrošniške kulture, tudi plezalci in alpinisti tvegajo življenje na *gori, ki jih je poklicala* (Tomaž Humar), zato da bi v vsakdanjem življenju znali ceniti najbolj elementarno *esenco biti*, ki se razkriva v *enem samem smehljaju* (Viki Grošelj). Vsekakor ponuja takšno branje *teksta* primerno dopolnitev klasičnih paradigem, hkrati pa opozarja na že omenjeno transformacijo religioznih vzorcev v sekularni nastavek množične kulture in institucije športa.

V luči pričujočega poglavja pa nas bo bolj kot takšna transformacija zanimala povezava koncepta *svetega* z gorskim okoljem. Tako že Simmel ugotavlja, da v vidni naravi ne pozna ničesar, kar bi imelo značaj takšne *zemeljske nadzemljskosti*, kot ga ima pokrajina, *pokrita z večnim snegom*. Sodobno bivanje je nemirno, negotovo in polno nasprotij, zato toliko bolj strastno *težimo k višavam*, ki so po njegovem mnenju *onkraj dobrega in zla* (prim. Simmel 2000b). Poleg odmevnih študij klasičnega religiologa Mircea Eliade (prim. 1974) pomemben prispevek k znanstveni analizi *svetih gora* predstavlja Bernbaumovo delo *Sacred Mountains of the World* (1998), v katerem na enem mestu zbere in analizira *svete gore* tradicionalnih religioznih izročil od Himalaje, Kitajske, Japonske do bibličnih vzpetin in afriških, ameriških svetih gora. Pri konceptiji svetega se pri tem opre na tezo, da vsak pogled združuje dve ali več podob – *goro in kako na takšno goro kot objekt gledamo*. V nasprotju s prisposodbo, ki zgolj primerja dve podobni ali različni stvari, pa ju metafora – denimo v pojmovanju svetih gora – zbližuje na način, v katerem je prva prikazana skozi drugo ali obratno. V luči Ricourjeve filozofske *jukstapozicije* – *pozicije postavljanja* prve podobe *poleg* druge podobe lahko ena v drugi zbudita občutek *svetega kot takega* (prim. Bernbaum 1998: 213). Drugače povedano, ko dve podobni, vendar različni stvari gledamo kot eno in isto stvar, se v takšnem *gledanju* razvije nekaj, kar presega njune razlike. Tako oseba, ki gleda na goro kot na tempelj, konstruira v ozadju globljo dimenzijo realnosti, ki se skriva za površinskimi oblikami gora ali gorskega sveta (prim. Bernbaum 1998: 213). V tem kontekstu so nedvomno zanimive številne konceptije takšnih skritih dimenzij, ki jih najdemo v družboslovni in humanistični misli – v ubesedeni in znanstveno razčlenjeni konceptiji ponujajo lingvistični kod, ki ga številni sodobni alpinisti, turisti, popotniki *iščejo*, da bi podali mentalno shemo

doživetega. Doslej smo omenjali zgolj koncept *svetega*, v antropologiji in vzporednih vedah pa je že dolgo v uporabi tudi vzporeden koncept *mane*. Poglejmo v nadaljevanju oba nekoliko podrobneje.

Nemški religiolog Rudolf Otto ugotavlja, da smo se navadili uporabljati *sveto* v smislu *dovršenega dobrega*, vendar koncept vsebuje *razločen presežek*: Otto ga poimenuje z besedo *numinozno*, ki je kategorija *sui generis*, in ki jo lahko pojasnimo zgolj prek določenega občutja (prim. Otto 1993: 13-15). Pri tem Otto navaja številne momente numinoznega, ki jih najdeva v kontekstu religije. Navajamo jih, ker – kot bomo videli – najdemo podobna razmerja tudi v kontekstu gorskega sveta in doživljanju gora. Prvi moment numinoznega je (a) *občutje kreaturnosti*: gre za *občutje ustvarjenega bitja, ki se pogreza in izginja v lastnem ničju v nasprotju do tistega, kar je nad vsem ustvarjenim, kar je zunaj mene kot numinozni objekt* (Otto 1993: 18-19). Drugi moment numinoznega je (b) *mysterium tremendum*, ki *preplavlja našo notranjost v blagem toku, v obliki mirujočega razpoloženja zatopljene pobožnosti*, vendar lahko v *ekstazi zdrsnemo do skoraj pošastne groze in srhljivosti* (Otto 1993: 22). Gre za *tremendum* kot strah, ki je po Ottovem mnenju poln notranje groze, in ki ima na sebi nekaj pošastnega. Hkrati pa ugotavlja, da ima takšen strah skupen religiozno zgodovinski izvor v občutenju *nečesa neznanskega, ki se je porodilo nekega dne* v obliki občutja *duševnosti pračloveštva kot nekaj tujega in novega* (Otto 1993: 24). Takšna groza in strah se po Ottovem mnenju odražata v obliki telesne reakcije: *kurje polti, hladnega potu*. Druge plati *mysteriuma tremenduma* so še občutenje nečesa nadmočnega (*majestas*), iracionalni moment energičnega in moment misterija, skrivnosti, čudenja (Otto 1993: 30-45). Tretji moment so (c) *numinozne himne*, četrti moment numinoznega, ki ga omenja Otto, pa je (d) *fascinans*: utelešanje fascinantnega se lepo odraža v številnih izjavah – denimo *k temu težim, pred čemer se zgrozim* ali pa z Luthrovimi besedami *čeravno kot s strahom častimo svetinjo, pa vendar ne pobegnemo od nje, ampak silimo v njeno bližino* (prim. Otto 1993: 50). Peti moment je (e) *grozno*, ki se odraža kot že omenjena *neznanskost* numinoznega: v nemškem jeziku sta pogosta izraza *das Ungeheure* in *das Unheimliche* (Otto 1993: 63, 64) ali z Goethejevimi besedami je *grozno skrajno veliko in tako veliko, da presega meje našega prostorskega doživetja* (prim. Otto 1993: 65). Posebno študijo o takšnem pojavu napiše tudi psihoanalitik Freud v istoimenskem delu *Das Unheimliche* – v uvodu študije povzame številna zanimiva izhodišča pojmovanja tako domačega, znanega (*heimliche*) kot nedomačega, grozljivega (*unheimliche*), v

nadaljevanju pa jih vplete v analizo *Hoffmanove pripovedke o Peskarju* (prim. Freud 1994). Poslednji moment numinoznega, ki ga navaja Otto je (f) *sanctum kot numinozna vrednota - augustum*: iracionalni pratemelj in pravzrok vseh možnih objektivnih vrednot nasploh, v sebi spoštovanja vredna vrednota (Otto 1993: 80, 81). Kot kontrastno shemo oziroma drugo plat numinoznega Otto navaja *vzvišena, estetska občutja*, ki pa se tej drugi plati numinoznega zgolj približajo: vzvišeno kot eden od dražljajev za prebuditev numinoznega (Otto 1993: 72). Hkrati v luči zgodovinskega utrjevanja svetega Otto navaja, da imajo naivni, *arhaični ljudje* vulkane, gorske vrhove, luno, sonce, oblake *za žive* zaradi prepričanja, da *služijo tudi nam, kadar priznavamo poleg naše lastne sebskosti živost tudi nečemu zunaj nas – namreč tedaj na njih opazamo učinkovanje in delovanje* (Otto 1993: 165). Vendar po njegovem mnenju postanejo takšni objekti religiozni in božanski šele, ko je na njih uporabljena kategorija numinoznega: takrat prihaja do *divinacije* ali *občudovanja*, ki jo Otto opredeljuje kot prepoznanje nečesa v obliki *znaka*, čigar nadnaravni pojav je njegovo *znamenje* (Otto 1993: 191). Nedvomno lahko denimo križ v krščanstvu opredelimo kot takšen znak, ki služi projekciji numinoznega v različnih okoliščinah: tudi v sotvarju gora. Otto tako v svojem delu omenja tudi numinozne pesnitve: *Melek Eljōn* je hebrejska pesnitev, ki je sestavni del judovske liturgije novoletnega praznika. JHVH je sveti *tatragramaton*: *sveto četveročrkovje božjega imena* v Stari zavezi, ki ga Judje ne izgovarjajo, zato ga naslavljajo z Adonaj – Gospod. Uvodna vrstica pesmi¹⁴ je še posebej zanimiva, ker je podobna številnim pesnitvam, ki na sekularizirani ravni naslavljajo številne velike gore: *Najvišji kralj – ▪ Krepak, vzvišen nad vse, ▪ okop in jarek je, ▪ njega beseda udejanji se, ▪ visok, povzdigajoč, ▪ s prestola obvladujoč, ▪ vseobsegajoč ipd.* (prim. Otto 1993: 228). Za primerjavo lahko podamo eno izmed Župančičevih pesmi, ki na neposredni ravni opeva Triglav kot enega izmed najbolj svetih objektov krščanske liturgije: *Velika, velika, o veličastna ▪ monštranca, sijoča nad našo deželo, ▪ kot drugo sonce, ki v čista zrcala, ▪ v kristalna zrcala ujelo je sonce nebeško ▪ in presejalo njega žar ▪ za pozemske oči ▪ za slabotne ▪ nevajene luči prve in prave ▪ tako je nad nami Triglav* (prim. Strojim 1980b: 105). Takšne pesmi in številni zapisi, ki kot svojo snov jemljejo gorski svet, vpletajo in

¹⁴ Zaradi prostorske stiske in intencije analitičnega razčlenjevanja tekstov pesmi bomo v nadaljevanju teksta verzice, ki so običajno v svoji vrstici ločili z znakom ▪, z dvojnimi znakom ▪▪ pa enovrstični presledek med dvema verzoma oziroma kiticama.

prikazujejo podobne elemente *svetega*, kot jih razčlenjuje Otto, hkrati pa odpirajo snov tudi na nivoju koncepcije *mane*, ki jo sistematično analizira Šterk (prim. 1998).

Eden izmed prvih, ki opiše pojem *mane* je lingvist in misijonar Codrington, ki med bivanjem pri Melanezijcih v 19. stoletju zazna fenomen *nadnaravne moči, duha, ki prežema celotno eksistenco* (prim. Šterk 1998). Kategorija *mane* v Tihomorski kulturi visoko institucionalizirana in vpletena v naravo kulture kot take, ne le v smislu *nepredstavljivega presežka pomena*, temveč tudi kot *totaliteta sistema, ki sama po sebi nima pomena* (prim. Šterk 1998). Kasneje pojem *mane* analizirajo številni antropologi in sociologi: Durkheim jo konceptira kot totemski princip in pojem moči, primerja jo z nocijo *wakan* pri Dakota Indijancih v Severni Ameriki, pri čemer *moč mane izvira iz družbe same, družba kot taka in vsak posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen* – oboje pa izhaja iz totema, ki je hkrati simbol *mane* in družbe (prim. Šterk 1998). Mauss poveže *mano* s kategorijo *magije*, pri čemer izpostavi, da se *mane* ne da logično analizirati. Podobno kot *svete gore*, ki so predmet tabuja, je tudi *mana* tesno povezana s takšnim konceptom – lahko bi rekli, da *vsaka stvar, ki je tabu, ima mano in da množica mane dejansko so tabuji* (prim. Mauss 1982: 199, prim. Šterk 1998: 61). Pomembni opazki v polju *mane*, ki sta zanimivi v dosegu razčlenjevanja našega teksta sta Sapirjev poudarek o *mani* kot verovanju v *kozmične moči*, kar je po njegovem mnenju *poglavitni tip religijskih verovanj* (prim. Šterk 1998: 51). Takšen pogled nedvomno spominja na že navedene klasične percepcije *gora*, ki jih denimo religiolog Eliade (prim. 1974: 12) označuje kot *cosmic axis – kozmične osi*. Po drugi plati pa Lintonov prispevek k analizi *mane* odpira paralelnost v temeljni tezi dela, da je družbena konstrukcija *gorskega sveta* v svoji diahroni perspektivi predvsem in tudi konstrukcija družbene stratifikacije. Ameriški antropolog Linton tako v svoji teoretski misli potrdi Durkheimove opredelitve *mane* kot totemskega principa, hkrati pa izpostavi signifikantno vlogo *mane* in *tabuja* kot *dveh osnovnih konceptov družbene stratifikacije* (prim. Šterk 1995: 52). Takšna opazka je v našem primeru zanima predvsem v svoji aplikativni razsežnosti: v luči *strukturalističnega označevalca* tako koncept *svetega* kot koncept *mane* služita kot agens ali orodje dominantnih družbenih skupin, ki si v okvirju družbene konstrukcije realnosti ne jemljejo le pravico do *avtoritativnega poimenovanja* pojavov ali konkretnih stvari – kot smo prikazali v sklopu o geografskih kodih – temveč prek omenjenih kompleksnih religioznih označevalcev odredjajo polja dovoljenega in prepovedanega, domačega in tujega, sprejemljivega in

nesprejemljivega, benignega in nevarnega, strahopetnega in junaškega ipd. – drugače povedano, na ideološki ravni imajo moč instrumentalnega vpliva na družbeno delovanje.

Vsebinsko podobne, vendar na ravni pojavnih forme drugačne označevalce najdemo tudi v kontekstu razsvetljske, nacionalne, imperialistične in množično kulturne forme. Danes se veliki nacionalni in religiozni simboli, kakršni so denimo gore, kažejo v vsebinsko *drugačnih* kontekstih. Če je razsvetljska *inkulturacija* gorskega sveta otrok moderne, potem se je potrebno vprašati, kaj prinaša novega pozna moderna ali postmoderna? Koncept *svetega* predstavlja danes precej ponošen in neaktualen koncept, predstavlja *arhaično invokacijo izgubljene kolektivne človečnosti* v postmodernem sekularnem svetu – zato je povzdigovanje partikularnega svetega označeno kot religiozno in transcendentno v času, prostoru in formi (prim. Taylor 2000). Nietzschejeva koncepcija *mrtvega boga* je v tem oziru ne le začetek postmoderne misli, temveč tudi njen izvor, ki so mu sledili številni fenomenologi in eksistencialisti, ki so prvi začrtali temeljni dvom o *sveti resnici sveta* (prim. Taylor 2000) – o družbenih pojavih, kakršni so strukturne neenakosti, razredna kultura in ideologija, družbene elite ipd. Enega izmed prvih dvomov v takšno *ekskluzivno družbeno strukturalnost* predstavlja primer prvega kontakta evropskih raziskovalcev in ljudstev afriškega kontinenta, ki je več kot le zgodovinski trenutek zamrznjen v času – *širi se onkraj dejanskega momenta videnja Drugega prvič v evropski zgodovini: v številnih pogledih koncept kontakta kot takega predhaja omenjeni prvi kontakt* (prim. Taylor 2000: 22). Takšno predhajanje upodablja denimo znamenita Shakespearjeva drama *The Tempest – Vihar*, ki upodablja po eni plati *Calibana*, divjega sužnja, kot pošastno reprezentacijo negativnega momenta zahodnjaške civilizacije, po drugi plati pa *Prospero (Ariel, zračni duh v slovenjeni različici)* preveša negativno moralno silo v obvladovanje vetrov in narave, v metaforo lastnega nadzora nad kozmosom kot takim. Drugače povedano *Caliban* kot pošast in *primitivni Drugi* terja od *Prospera* brezpogojno konstrukcijo identitete (prim. Taylor 2000, prim. Velikonja 2003). Drugi interesantni primer, ki ga navaja Taylor, je *konstrukcija križa* kot *simbola moči in ultimativnosti zahodne civilizacije*, ki ideološke formacije spreminja v politične prakse: *sveti križ* je nekoč evropskim raziskovalcem simboliziral temeljne poteze *človeško univerzalnega*, v imenu katerega je konfiguriral (in še vedno konfigurira) *krščansko kozmologijo* in njeno legitimacijo *civiliziranja Drugega* s pomočjo *sakralnega/svetega* (prim. Taylor 2000). Pri tem je mitološka skica

Kristusovega umiranja na križu interpretirana, ne kot *prometejski upor* ali kulminacija akta zoper *tiranskega Boga*, temveč kot akt pokore, konformnosti, afirmacije večnega kozmosa skozi figuro Boga. Pisatelj Andre Brink v zgodbi svojega delu *The Cape of Storms: The First Life of Adamastor* (prim. Taylor 2000) označi takšno totalno dinamiko kot akt, v katerem je *sveto Drugega* (denimo primer Everesta v obliki *avtoritativnega poimenovanja* ali številnih gora s simbolom križa) prevrednoteno in prevedeno v gramatiko krščanske kozmologije kot *univerzalna pokornost*.¹⁵

4.3. Čemu najdemo na vrhu gora križ?

Križ je eden izmed najstarejših simbolov od Egipta do Kitajske (v Knososu na Kreti so denimo našli marmornati križ, ki sega v obdobje 15. stoletja pred našim štetjem) – pri tem je s svojo kompleksno simboliko hkrati eden izmed *najbolj vseobsegajočih simbolov*, ki označuje temeljno orientacijo *štirih strani neba*, v kateri predstavlja *soglasje* različnih aspektov orientacije s *transcendentnim nadčasovnim svetom* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 271). Tako se denimo v križu *združujeta nebo in zemlja*, v njem se *mešata čas in prostor*, *križ je nikoli presekana popkovina kozmosa*, *povezana z izvirnim središčem*. Hkrati ima križ vrednost vzpenjajočega simbola, ki mu je krščansko izročilo dodalo še simboliko trpljenja in odrešenja: križ simbolizira križanega Kristusa in njegovo človeško plat zgodbe (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 272). Križ hkrati *rekapitulira stvarjenje*, *ima kozmičen pomen* – denimo Ciril Jeruzalemski je zapisal, da je križ nekakšen svetovni tečaj: *Bog je na križu razširil svoje roke*, *da bi objel meje Ekumene*, *in zato je gora Golgota tečaj sveta* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 275). Številni srednjeveški pisci, vključno z Avguštinom so prevzeli temo o kozmičnem križu, hkrati pa najdemo izvor simbolike križa tudi v naravi: človek s stegnjenimi rokami, ptica z razprtimi krili, ladja in jambor ipd. Drugače povedano križ je predvsem simbol *prostorske totalizacije* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 277), še posebej ko je s svojo simbolno semantiko združen v pojavnih oblikah *križa na gori*. Takšen simbol torej odraža *temeljno binarnost*: prvič – označuje omenjene prvine kompleksne kozmološke univerzalnosti, pri čemer simbolizira človeško/kulturno prisotnost v naravnem svetu, drugič – znotraj takšne kulturne stigmatizacije utrjuje v svetu številnih kultur vlogo krščanskih kultur, hkrati

¹⁵ V podobnem *antikolonialističnem kontekstu* je napisal eno izmed svojih kritično političnih dram tudi angleški pesnik Wystan Hugh Auden (1907-1973) – v dramu z naslovom *The Ascent of F6* izpostavi

pa onkraj univerzalnih, spiritualnih pomenov označuje predvsem institucijo različnih krščanskih skupnosti od katoliške do protestantske in pravoslavne – s tem pa tudi že omenjeno *univerzalno pokornost* oziroma hegemonistično vlogo takšnih religiozних institucij znotraj lastnih družb. Podobno dominantno vlogo in univerzalno pokornost uteleša denimo v sodobnem kontekstu slovenstva tudi invokacija *črnega križa* (sicer sposojenega pri ruskem avantgardistu Maleviču), ki ga je za svoj simbol izbrala glasbena skupina *Laibach* in umetniško gibanje *Neue Slowenische Kunst*. Takšen simbol ima namreč poleg religiozne konotacije še dodatno – Monroe ponuja zanimivo interpretacijo: podobno kot *črni monolit* v znamenitem *Clarkovem* delu *2001* predstavlja *komunikativen* ali *dejaven simbol*¹⁶, saj se upira preiskovanju, medtem ko sam preiskuje in se povezuje s koncepti, kot so umetnost, politika, vojna, mit, religija ipd. (Monroe 2003: 11).

V luči *alpske kulture slovenstva* in *kulturnega pomena Triglava* najdemo podoben *komunikativen simbol* v primeru znamenitega Aljaževega stolpa. Pri tem si je potrebno najprej zastaviti pragmatično vprašanje: čemu je Aljaž kot duhovnik, dal postaviti na vrh Triglava stolp in ne križ? Nedvomno lahko v duhu Aljaževega časa narodnega boja takšno dejanje beremo kot potenciranje predvsem *narodne identitete slovenstva*, pred *krščansko identiteto*. Hkrati pa je potrebno vedeti, da je stolp tudi v krščanskem izročilu – navdihnjenem s strani vojaških in fevdalnih gradenj stolpov, stolpičev in stražarnic – postal simbol *budnosti in vzpona v nebo* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 577). Tako so imeli denimo srednjeveški stolpi funkcijo *prežanja na sovražnike*, hkrati pa so predstavljali *simbol lestve*, ki je povezovala *nebo in zemljo*: stolp je postavljen v središče, kjer kot *emanacijski mit* – mit dviganja v nebo podobno kot *cerkveni zvonik* ali *minaret džamije* posreduje božanske, sončne attribute zemlji (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 577). Onkraj simbolističnega branja pa lahko torej v luči kritičnega branja – podobno kot v analizi subkultur Hebdige (prim. 1980), ki uporablja Volosinovo primero *boja za znak* – takšno primero kontekstualizacije križa ali stolpa na gorskem vrhu beremo kot znak partikularnih interesov. Kot smo opozorili uvodoma, križ ni zgolj simbol krščanstva, temveč

politično preračunljivost, v kateri so človeška življenja zreducirana na nivo brezosebnih imperialističnih teritorijev (prim. Auden 1961).

¹⁶ Ravno v tem kontekstu Monroe označi Laibachovo metodologijo kot utemeljeno na širitvi k skritim kodom, ki jih utečene ideologije, totalitarizmi prikrivajo in mistificirajo. V takšnem procesu pa ne gre za monolitno entiteto, temveč za proces *razraščanja in mutiranja*, ki se ga pri svoji interpretaciji poslužujeta tudi Laibach in NSK na način paradoksnega *pluralnega monolita* (Monroe 2003: 15).

predstavlja *univerzalni simbol* številnih kultur in religij: krščanstvo je bilo zgolj tista religiozna ideologija, ki je takšen simbol v pretekli in polpretekli zgodovini utrdila kot svoj *totalni, globalni zaščitni znak* – v polju sodobnega marketinga bi rekli *logotip* ali *blagovno znamko*. Kljub temu, da so že pred razsvetljenstvom številne romarske cerkve in samostani na vrhu gričev ali vzpetin potencirali pomen takšnega znaka in ga konstruirali kot *ultimativno vidnega*, so v kasnejših obdobjih odkrivanj gorskega sveta in vzpona *liberalne ideologije* takšni znaki na najvišjih vrhovih postali predvsem sredstvo religioznega, deloma tudi imperialnega mapiranja. *Deloma* zato ker se poleg označevalca *križa na gori*, pogosto v kontekstu prebujanja narodov in dobe imperializma pojavljajo v *nekoristnem svetu* tudi *nacionalne zastave* in *državni simboli*. Takšno ambivalentnost prepletanja religiozne in nacionalne identitete tako odraža še danes način konstrukcije gorskega sveta – gre za *mikrokozmos*, ki podaja najbolj eksplicitne poteze določene družbe ali kulture. V takšnem neobljudenem svetu tako ne najdemo osrednjih državnih institucij, visokih nebotičnikov ali drugih *družbenih templjev* – najdemo zgolj *simbolne presežke*, ki odlikavajo kulturo in družbo kot tako, ki si na ravni takšnih presežkov, kot so nacionalna zastava, planinska koča, križ na gori, spominska tabla, planinska markacija, kapelica ipd. takšen *nekoristni svet* lasti in vanj vlaga, da bi na simbolni ravni požela še bolj obilno žetev.

Torej ko omenjamo Aljažev stolp, je potrebno imeti v mislih, da bi postavitev križa namesto stolpa v luči takratnih družbenih razmerij na simbolni ravni integrirala tako slovenski kot nemški narod – namreč križ kot atribut krščanstva je bil ob koncu 19. stoletja povsem samoumeven simbol, ki je predhajal številne druge. Ravno zato je v odgovor *nemškemu imperializmu* Aljaž s takšnim dejanjem postavitve stolpa osnoval prikrito inklinacijo *slovenskega imperializma*: hkrati so na njegovo pobudo v Julijskih Alpah pričeli graditi tudi številne slovenske planinske kočice, slovenske planinske poti ipd. Stolp na vrhu Triglava pa lahko kot eksplicitni znak slovenske imperialistične kulture interpretiramo tudi kot *simbol budnosti slovenskega naroda*, kot *stražni stolp* in točko *panoptičnega foucaultovskega pogleda*, ki je nekoč utelešal narodno, danes pa nacionalno ideologijo slovenstva. Denimo na takšen vidik *triglavske straže* opozori tudi pisatelj in duhovnik Fran S. Finžgar v eni izmed svojih pesmi: *Kjer bo srce slovensko bilo, ▪ ime se njega bo slavilo, ▪ zato očetu našega Triglava, ▪ srce veselo nam vzklikava: ▪ Živi naj on, triglavska straža! ▪ Poživi Bog nam vrlega Aljaža* (prim. Lovšin 1979: 128). Hkrati ne smemo pozabiti, da na vrhu gora ne najdemo zgolj *stražne stolpe* (eksplicitno denimo v gradovih), temveč tudi

kresove, ki so za časa turških vpadov služili kot komunikacijsko sredstvo opozarjanja na nevarnost. Kresovi pa še danes odslikavajo oblike pomladanskih obredij značilnih za *slovansko mitološko izročilo* – denimo zažiganje kresov ob najdaljšem dnevu v letu naj bi ohranjalo moč sonca, ki začne po tem obdobju jenjati (prim. Kumer 1991: 341). Tudi *obred skakanja* čez dogorevajoči kres predstavlja obredno očiščevanje (posredna povezava s *skakaštvom* ali *štiftarstvom*), obhodi *kresnih kolednic* – ki so še danes značilni za belokranjski prostor – pa naj bi prinašali srečo in rodovitnost (prim. Kumer 1991: 341-342). S tem pa je tesno povezano slovansko *božanstvo Kresnik*, ki ima poleg poosebljanja sonca še številne druge razsežnosti (prim. Ovsec 1991, prim. Kumer 1991, prim. Mikhailov 2002). Tako v svoji študiji Mikhailov navaja, da *Kresnik živi v gornjem delu svetovnega prostora: njegova živina je v hribih ali na planini, njegov grad stoji na Zlati gori, proti svojemu sovražniku se bori v zraku, v oblakih, vrh gore, v planinah* ipd. (prim. Mikhailov 2002: 66). Vsekakor imajo tako *kresovi* kot *stolpi* ali *gore* pomembno vlogo v tudi številnih svetovnih mitologijah: denimo danes popularni Tolkienov *Gospodar prstanov* vključuje mnogotere drobce takšnih svetovnih mitologij v svojo literarno zakladnico, pri tem slika namišljene gore kot temeljne kozmične osi sveta (*Gora usode ali Amon Amarth ali Orodruin kot gora plamenečega ognja v Mordorju, kjer je bil gospodarjev prstan skovan, Bela gora ali Taniquetil, Modre gore ali Ered Luin ali Ered Lindon, Mithrimske gore, Senčne gore ali Wethrin, Meglene gore ali Hithaegir, Gore groze ali Ered Gorgoroth* ipd.), namišljene stolpe kot kulturne/nadnaravne strdke moči (*Temni stolp ali Barad Dûr, temni stolpi Minas Morgula ali Stolpa čarobije, mesto belih stolpov Minas Tirith ali Stražni stolp, Stolp belega roga ali Barad Nimras, Minas Anor ali Sončev stolp, numenorski kamniti stolp Orthanc v Isengardu* ipd.), in *kresove*, s katerimi v zgodbi mesto kraljev *Minas Tirith* opozori prebivalce Rohana na nevarnost in jih pokliče k obrambi. V takšnem kontekstu Aljažev stolp kot točka, v kateri *osrednji stolp* – ki ga sicer Foucault analizira na podlagi *Benthamovega panopticum*a v primeru totalnih institucij 19. stoletja, kot so bili zapori, norišnice ipd. (prim. Foucault 1995) – uteleša *panoptični pogled* nad slovenstvom, predstavlja kulturno in naravno danost, ki s strani slovenskih literarnih, filmskih ipd. krogov še ni interpretirana ali spoznana za predmet konstitucije nacionalnega imaginarija. Po drugi plati pa simboliko stolpa kot *panopticum*a (čeprav se Angleži na ravni vsakdanjega življenja ne srečujejo eksplicitno s stolpovi – kakršen je Aljažev stolp na Triglavu) Tolkien v svojem delu opiše in uporabi v luči dobesednega pomena pojmovanja *panoptičnega pogleda*:

namreč temni stolp *Barad Dûr* v Mordorju je stolp z vsevidnim očesom, s katerim duh temnega gospodarja Saurona opazuje svojo okolico, vrši totalni nadzor in išče svoj izgubljeni prstan. Denimo podobno metaforiko totalnosti panoptičnega pogleda najdemo tudi v funkciji *panoptičnega svetlobnega ali zvočnega opozorila* pri svetilnikih na morju, kjer tako simbol svetilnika kot križa na kopnem utelešata *varno pot domov*. Takšno povezavo oziroma nasprotje križa in narave je v eni izmed svojih pesmi vzpostavil tudi Oton Župančič, ki je med vrsticami opozoril še na določen vidik povezave gore in znaka – namreč poleg križa ali stolpa je v času narodnega prebujanja postal pomemben znak na vrhu gora tudi zastava: *kadar tulijo tvoji rogovi na smrt, zastave vihrajo krvave* – vendar pri tem opozarja, da je naravni element *morja lepši, starejši in močnejši kot sveti križ*, kajti kot mogočna naravna sila ne išče *vernih krvnikov*, saj lahko podobno kot gore v svoji numinozni mogočnosti *brez vnetih pomočnikov samo v svojem imenu mori* (prim. Župančič 1989: 68)¹⁷ ali pa obuja k življenju.

4.4. Religiozne plati romarskih izvorov slovenstva

V pričujočem poglavju bomo teoretska izhodišča o religioznih dimenzijah gorskega sveta postavili v zgodovinski kontekst slovenstva. Prek osrednje rdeče niti pregleda slovanske zgodovine slovenstva in predvsem krščanske zgodovine slovenstva bomo skušali prikazati, da se je na vsebinski ravni izvorna slovanska orientacija v naravno okolje ohranjala prek krščanskega čaščenja svetnikov v takšnem okolju, kasneje pa se je v obdobju razsvetljenske sekularizacije pričela odražati tudi sprva v aristokratski in buržoazni ideologiji (prim. Strohmeier 1998), kasneje pa na ravni popularne in množične kulture, ter v obliki moderne institucije športa. Prehod krščanske religije v izročilo slovenstva je bil tako zaznamovan s številnimi prelomi: eden izmed ključnih je *Milanski edikt*, s katerim je krščanska skupnost leta 313 v rimskem imperiju dobila versko svobodo. Leta 392 pa je cesar Teodozij Veliki prepovedal vsa ostala religiozna gibanja, ti. *poganska gibanja* [lat. *paganus* vaški,

¹⁷ *Ti, morje, si vse lepše kot sveti križ - ▪ vse širje ležiš, vse višje stojiš, ▪ ti objemaš zemljo, ti poljubljaš nebo ▪ in tvoji valovi iz dalje šume, ▪ kot srebro preotnic ▪ vzlepetalih ptic ▪ pozdravljajo drhte ▪ popotnika iz daljine. ▪▪ Ti, morje, si starejše kot sveti križ - ▪ vse bele lase in brado imaš, ▪ vse trepečeš kot starec, in kadar zaspiš, ▪ kot starec v sanjah šepetaš. ▪ Bojazen ljudi te ustvarila ni, ▪ veličanstva ti hlimba podarila ni, ▪ ti si od pradavnine. ▪▪ Ti, morje, si močnejše kot sveti križ - ▪ ti nočeš vernih krvnikov, ▪ brez vnetih pomočnikov ▪ ti samo v svojem imenu moriš. ▪ Kadar tulijo tvoji rogovi na smrt, ▪ zastave vihrajo krvave, ▪ vališ pod oblaki svoj črni srd, ▪ ne bojiš se pravice, postave ipd. (Župančič 1989: 68).*

kmečki], v celoti (prim. Smrke 2000, prim. Bratož 1991). V tistem času je krščansko religijsko gibanje oblikovalo nadškofijski sistem, v okviru katerega je skoraj celotno naseljitveno območje alpskih Slovanov spadalo pod Oglejsko škofijo: denimo leta 442 se oglejskega škofa prvič omenja kot *metropolitanus episcopus Venetiae*, kar je seveda utelešalo tudi precejšen del slovenskega ozemlja (prim. Bratož 1991: 16). Benečija je bila verjetno že v tistem času tesno povezana s slovenskim alpskim prostorom, saj so skozi (kot tudi opozarja ljudska pripovedka o Zlatorogu) že od nekdaj vodile trgovske poti. Ekspanzija krščanstva je potekala na večih ravnih: pokristjanjevanje tako ni potekalo zgolj pri višjih družbenih razredih, temveč so misijonarji skušali v krščansko religijo pridobiti tudi preproste ljudi z izvorno slovansko in germansko religijo. Denimo leta 397 so tako prebivalci *alpske anavnijske doline (Val di Non)* na Tridentinskem pobili tri misijonarje (prim. Bratož 1991: 16). Takšen podatek govori o bojevitosti tamkajšnjih ljudi, hkrati pa je potrebno takšno nasilje brati tudi v luči nasilnega pokristjanjevanja in takratne nestrpnosti *do vsega pogankega ali ajdovskega*: cesarski zakon je leta 399 odredil uničevanje vseh oblik nekrščanskih religijskih gibanj, kulturnih podob in templjev (prim. Bratož 1991: 19). Po eni strani destrukcija s strani krščanske ideologije, po drugi strani pa je potrebno imeti v mislih, da je bilo takratno obdobje (v luči najbolj pogostih zgodovinskih teorij) hkrati obdobje velikih preseljevanj, *prepiha* številnih ljudstev, ki so uničevala tudi *krščanske temple*. Ravno zaradi takšnih *prepihov* se je prebivalstvo, podobno kot kasneje *pri turških vpadih*, zatekalo v gorate predele Vzhodnih Alp in predalpskega gorovja – tam so osnovali številna utrjena naselja, o čemer še danes pričajo najdbe (*Ajdna nad Potoki, Kučar pri Podzemlju, Rifnik, Svete gore nad Bistrico ob Sotli ipd.*).

Prihod Slovanov etabliirano zgodovinopisje umešča v 5. in 6. stoletje, ko so naselili območje vse do Vzhodnih Alp (prim. Grafenauer 1991, prim. Hupchick & Cox 1996). Slovanski boji naj bi po nekaterih navajanjih s furlanskimi Langobardi trajali do 8. stoletja, ko se je ozemlje slovenstva razširilo prav do meje *med alpsko-kraškimi hribi in furlansko nižino* (prim. Grafenauer 1991: 30). Nadvse zanimiv podatek, ki ga navaja Grafenauer, govori o tem, da se je okrog leta 800 oblikovalo več navodil za misijonsko delo krščanskih religioznih institucijah zoper *religijo Slovanov v Alpah in morda tudi Obrov: to navodilo za pridigo proti poganstvu svari pred češčenjem gora, dreves, studencev in rek pa tudi pred češčenjem živali in pred vedeževanjem o bodočnosti* (prim. Grafenauer 1991: 31). Grafenauer žal ne navaja

vira navedenega misijonarskega navodila, vendar je kljub temu podatek izredno dragocen v kontekstu kronologije *kulturnega pomena Triglava*. Namreč v zgodovinopisju imena slovenske najvišje gore še nikomur ni uspelo argumentirano in z zgodovinskimi dokumenti kontekstualizirano povezati s slovanskim božanstvom Triglavom. Številni so na podlagi tega zaključili, da gre zgolj za poimenovanja na podlagi fizičnega videza gore (prim. Lovšin 1979, prim. Kugy 1973). Tudi zato dokumentirani podatek, da so prvi alpski Slovani *gore častili kot svoja božanstva* že okoli leta 800 ponuja utemeljeno zgodovinsko interpretacijo: *goro Triglav* lahko v tej luči beremo kot utelešanje *slovanskega polikefalnega božanstva Triglava*, takšen transfer pa kot dejstvo, da je *slovanska sveta gora slovenstva* postopoma postala del narodnega imaginarija slovenstva – torej *sekularizirana narodna sveta gora*, kakršna se kaže še danes. Kljub temu, da je bila družbena in kulturna struktura takratnih alpskih Slovanov v poznejših stoletjih porušena – izgubili so svoje dominantne družbene sloje oziroma plemstvo, prevzeli krščansko religijo, deloma prevzeli tuj jezik ipd. – so se tako *prežitki* njihove kulturne in religiozne zakladnice ohranili. Takšno vsebinsko reprodukcijo slovanske kulture slovenstva je deloma podprla tudi *misijonska metoda* Salzburške škofije, ki je pospešila širjenje krščanstva med Slovani – kajti *irski misijonarji* pod vodstvom Virgila *niso nasilno dušili* slovanskih religiozних vzorcev, temveč so jim skušali dati *le novo, krščansko* obliko (prim. Grafenauer 1991: 42). Stare religiozne oblike so tako uspešno prekrili z novimi, bajna in mitološka bitja nadomestili s svetniki in hudobnimi duhovi ipd. (prim. Kumer 1991: 342). Tako so zgodnji alpski Slovani še vrsto let ohranjali svoj jezik, tudi v bogoslužju, do obdobja srednjeveških cerkvenih institucij pa so imeli tudi lastne oblike združevanja znotraj krščanstva – denimo ena izmed zadnjih v okviru *karantanskega obdobja* je bila Metodova nadškofija. Po njenem propadu so živeli na območju *dveh metropolij, salzburške in oglejske* – družbena in politična realnost se je v tistih časih odvijala predvsem na ravni delitve in oblikovanja številnih nadškofij, gorski svet pa je v tistem času predstavljal predvsem priročne naravne meje med njimi. V tem obdobju se je po letu 1000 razvila gosta *mreža župnij* po vsem takratnem slovenskem ozemlju, cerkve pa so bile zgrajene sprva predvsem v večjih krajih, šele kasneje tudi v manjših.¹⁸ Nedvomno predstavlja velik prelom v zgodovini slovenstva

¹⁸ Na robu alpskega sveta so imeli pomembno vlogo v srednjem veku imeli tudi samostani: utrjevali so Rimskokatoliško cerkveno institucijo, hkrati pa so razvili močno karitativno dejavnost. Denimo mnoge

ustanovitev *posebne krščanske škofije za slovenske dežele*, s pomočjo katere so Habsburžani zaustavili širjenje vpliva Benečanov po avstrijskih in slovenskih deželah prek *oglejske cerkvene oblasti*. Leta 1461 je bila tako ustanovljena *nadškofija v Ljubljani* z ustanovno listino *cesarja Friderika III.*, leta 1462 pa jo je potrdil z bulo še *papež Pij II.* (prim. Mlinarič 1991: 74). Takšen splet okoliščin v kontekstu političnih bojev med najvišjimi družbenimi sloji je takrat *obrobno Ljubljano* tako postavil v središče ozemlja slovenstva – pretežno slovenskih kmetov. Številne cerkvene listine tistega časa tako govorijo o tem, da so *nekdanj slovanski prebivalci – kmetje* še vedno ohranjali svojo staro mitologijo. V luči obsojanja s strani dominantne ideologije so povzemali, da je bilo *ljudstvo zamotano v zmoto slepote ter je nekako posnemalo poganske obrede* – hkrati je takšno delovanje religiozna institucija še potencirala, saj se je pričela vse bolj oddaljevati od ljudi s praviloma *latinskim bogoslužnim jezikom* (prim. Mlinarič 1991: 84, 85). Takšno *oddaljevanje* pa je na višji ravni sovpadalo tudi s *krizo zahodnih cerkvenih institucij in reformacijo*, ki je trkala na vrata opešane družbene institucije (prim. Smrke 2000: 219-227).

Tako so religiozni obredi sicer večinoma v srednjem veku potekali v latinščini, oznanjenje božje besede je potekalo ljudskem jeziku slovenstva, prav tako je ljudstvo molilo in prepevalo v domačem jeziku (prim. Mlinarič 1991: 85). V tem času postala popularna tudi *romanja po božjih poteh*, ki so imela tudi *trgovski značaj* izmenjave blaga ob večjih *religioznih praznikih*: zaradi priljubljenosti *Marijinega kulta* so množice romarjev privlačile predvsem *Marijine cerkve*, kakršna je tudi cerkev na še danes obljudenih Brezjah (prim. Mlinarič 1991, prim. Mulej 2003). Med najbolj znane romarske cilje so v srednjem veku spadale cerkev *Gospe Svete na Koroškem*, romanje h grobu *Eme Krške v Krki*, cerkev *Svete Hildegarde na Kamnu na Koroškem*, na blejskem otoku je že v 13. stoletju stala *Marijina cerkvica* (prej tudi že slovanski religiozni objekti slovenstva), leta 1435 je bila tudi na ljubljanski Šmarni gori omenjena *Marijina božja pot*, tudi *Crngrob pri Škofji Loki*, v leto 1360 sega začetek božje poti na *Višarjih* – znamenitem romarskem središču številnih narodov od Slovencev do Nemcev in Italijanov (prim. Mlinarič 1991: 89). Na Štajerskem so bile v poznem srednjem veku prav tako znane *Marijine božje poti*, ki pa jih je v 15. stoletju zasenčila *božja pot na Črni ali Ptujski gori*: ob gradnji cerkve je bila izklesana

cistercijanske postojanke so tako vzdrževale *posebne hospice ob pomembnih poteh in gorskih prelazih* (prim. Mlinarič 1991: 76).

znamenita *Marijina podoba z razprostrtim plaščem*, s katerim svetnica varuje številne pripadnike dominantnih družbenih slojev tistega časa (prim. Mlinarič 1991: 90). Poleg tega je potrebno omeniti *Marijino cerkev na Svetini nad Laškim*, znamenito *Marijino božjo pot na Svetih gorah ob Sotli* in v *Rušah pri Mariboru*, *cerkev Svetega Primoža nad Kamnikom*, *cerkev Svetega Areha nad Mariborom* ipd. Še številne druge cerkve in cerkvice na vrhu vzpetin so bile v tistih časih tesno vpete v družbeno in kulturno strukturo prebivalstva, kar se odraža v religioznih romarskih obredih še danes, hkrati pa tudi v videzu slovenske nacionalne krajine (prim. Kučan 1998). Romarji pa hodili na božje poti tudi v tujino (prim. Mlinarič 1991: 91) – obiskovali so kraje od Rima do Kölna, romarska središča na gorah (kakršno je denimo *Marijina božja pot na Stari gori nad Čedadom*, ki so jo obiskovali tako Slovenci, Hrvati, kot Italijani, Madžari, Nemci ali Čehi) ipd. Tako so deloma prišli v stik z *idejami o krizi cerkvenega življenja in reformaciji*, večino takšnih idej pa so kljub temu na Slovensko prinesli predvsem študenti, ki so študirali na nemških univerzah. Deloma tudi drugi, ki so bili v stiku z nemško kulturo – obrtniki, rudarji in vojaki (prim. Ožinger 1991: 96). Pri tem je imel poglavitno vlogo *tisk*, ki je omogočal naglo širjenje novih religioznih idej. Sin turjaškega podložnika, mlinarja in tesarja, Primož Trubar se je seznanil z idejami reformacije v Trstu pod mentorstvom škofa Bonoma, hkrati pa se je šolal tudi v Reki, Salzburgu in na Dunaju. Danes ga kujemo v častno mesto *začetnika slovenske književnosti*, najbolj banalno pri tem pa je, da je doživel podobno usodo kot kasneje Valvazor ali številni drugi slovenski ustvarjalci. Potem, ko je slovenskemu narodu postavil knjižni spomenik, je bil iz takratnega ozemlja slovenstva pregnan: umrl je v nemškem Derendingenu, kjer je še danes ohranjen njegov nagrobnik (prim. Ožinger 1991: 96). Tudi Valvazor je postavil kolosalni spomenik *Vojvodini Kranjski in slovenstvu kot takemu* v 17. stoletju – v zahvalo za njegovo življenjsko delo so mu takratni deželni stanovi obrnili hrbet: umrl je po tem, ko je bilo njegovo premoženje razprodano, njegova bogata knjižnica, ki je Kranjski stanovi niso hoteli odkupiti, pa prodana *Zagrebski nadškofiji*, kjer je še danes. Za našo tematiko pa je v kontekstu reformacije in protestantizma pomembno predvsem dejstvo, da so med vsemi *protestantskimi postulati (sola scriptura, sola fides ipd.)* in med *sedmimi spornimi člani* protestanti zavračali *češčenje Marije in romanja* (prim. Ožinger 1991: 98, prim. Smrke 2000: 223-227), ki so bila tesno povezana s takratno projekcijo kulturnih vrednot v naravo gorskega sveta. Trubar tako z vidika obsojanja *ljudskega malikovanja* zapiše: *Rumarji s. Jakoba v Galicijo inu k drugim cerkvom čestu pasje,*

tatinske kosti, ličkake rute, kobilsku mleku za svetino molijo inu časte (prim. Smrke 2000: 233). Po drugi strani pa je reformacija nemudoma vpeljala v bogoslužje narodni jezik – Trubar je prvič nagovoril *alpske Slované* z besedami *lubi, muji Slovenci* (prim. Velikonja 1996: 172). Predvsem pa je potrebno imeti v mislih dejstvo, da je takrat *k reformaciji pristopila vrsta dobro mislečih, poštenih, razgledanih in izobraženih ljudi, ki so iskreno želeli reformo cerkve in celotne družbe* (prim. Ožinger 1991: 100). Po drugi plati pa je še bolj zanimivo dejstvo, da se je za časa reformacije pričela odslkavati podobna nemoč družbenih in kulturnih sprememb, kakršna se je odslkavala stoletja kasneje v kontekstu podpisovanja peticij in prvega slovenskega političnega opredeljevanja leta 1848: ko se je *problem slovenske nacije* kazal kot *problem socialnega razslojevanja in družbene stratifikacije*. Če religijo za časa protestantizma označimo za obliko političnega delovanja, lahko celo postavimo tezo, da je že reformacija predstavljala obliko slovenskega političnega združevanja. Namreč *religiozna ideologija kot oblika politične ideologije* je združila Slovence v *nagovorjeni narod*: vendar narod, ki ga je prav tako razslojevalo *socialno vprašanje in dejstvo družbenega razslojevanja* – saj do skupnega nastopa v *prid enotnega naroda* ali celo nacije s strani plemstva, zemljiških gospodov in podložnih kmetov ni prišlo (prim. Ožinger 1991: 100, prim. Gestrin 1952: 30). *Revolucionarne reformistične ideje* so namreč oblikovale ne le protestantizem, temveč so sprožile številne *kmečke upore*, v luči katerih so se dominantni družbeni sloji počutili ogrožene.¹⁹ Poleg protestantizma so se v tistem času pojavila tudi številna druga religiozna gibanja: denimo *prekrščevalstvo* in *štiftarstvo* [nem. *stiften* ustanoviti, osnovati]. V luči reformacije so prekrščevalci poudarjali izključno *veljavo Svetega pisma* in *krščanske ljubezni do bližnjega*, pri čemer so h krstu prepuščali le odrasle. V takratnem kontekstu petrificiranih družbenih razredov so napredno vpeljali obliko *komunitarnosti*, v katerem jim je bilo premoženje skupno, hkrati pa so opravljale duhovniške funkcije tudi ženske (prim. Gestrin 1952: 39). Pri štiftarjih pa so bila zelo *priljubljena romanja*, na katerih so se v 16. stoletju pojavili *posebni obredni plesi* (od tod imena *skakaštvo, skakači, zamaknjenci, mučeniki*). Najbolj priljubljen romarski center štiftarstva je bila *Planinska gora* na Notranjskem, na katero so prihajali ljudje s

¹⁹ Gestrin navaja, da so si sicer enotni narodni razredi in sloji stali vsi proti vsakemu in vsak proti vsem: *plemstvo proti podložniku, duhovščini, meščanu in deželnemu knezu; meščanstvo proti plemstvu, duhovščini, podložniku in knezu; kmet proti plemstvu, cerkvi in meščanstvu; duhovščina proti podložniku, meščanu in plemstvu; in vladar proti plemstvu in deloma meščanstvu* (prim. Gestrin 1952: 29-30).

Planine, Cerknice, Postojne, Ribnice ipd. (prim. Ožinger 1991: 101, prim. Gestrin 1952: 40). Leta 1585 je bilo gibanje s strani deželnega kneza, Rimskokatoliške cerkve in protestantskih stanov deloma zadušeno. V kasnejših letih se je štifstarstvo razširilo pod imenom *Neuer Stifter – Novo štifstarstvo* še na ostale slovenske pokrajine, pri čemer so ljudje pogosto prirejali procesije brez duhovnikov v krajih, kjer naj bi se prikazovale osebe iz krščanskega panteona. Tako so jemali križe iz cerkva in jih nosili na kraje prikazovanja – pogosto so pozidali cerkve *na visokih hribih ali na samotnih gozdnih jasad* (prim. Ožinger 1991: 102, prim. Gestrin 1952: 41). Leta 1562 je v nekem pismu tako Primož Trubar zgroženo zapisal, da so *sezidali in še zidajo poleg svojih župnih cerkva skoro na vseh posestvih, hribih in lepih ravninah, v gozdovih in šumah velike cerkve, včasih po dve skupaj, tako da je v mnogih župnijah sezidanih po 24 in več postranskih cerkva in kapel, in vsak dan še grade*: pri tem kot pripadnik dominantnih slojev ugotavlja, da je romarsko čaščenje svetnikov takšnih cerkva *pogansko malikovanje*, ki ima izvor v *poganskem praznoverju* (prim. Stele 1952: 121).

Štifstarstvo je bilo hkrati tudi socialno gibanje, v katerem so v ustanovljenih komunah načelovale tudi ženske, dominantni družbeni sloji pa so bili zaskrbljeni tudi zato, ker štifstarji niso hoteli plačevati davkov. Vendar – kot opozarja Ožinger – med *štifstarji in kmečkimi punti* naj ne bi bilo zveze, saj so kmečki punti zajeli v glavnem druga področja (prim. Ožinger 1991: 102). Dodamo lahko, da je takšna povezava sicer lahko *nezvezna*, vendar nedvomno odraža *posredna povezave* na ravni družbenega habitusa. Namreč družbeni premiki, kakršna je *misel o novem družbenem redu*, je vplivala tako na kmečke upore (zanimivo, da sta tako Luter kot Trubar obsodila vstaje in kmečke punte), kot na celoten družbeni habitus. V zvezi s štifstarstvom je tako zanimivo tudi dejstvo, da so številne novo postavljene, pogosto lesene cerkve oblastniki porušili, nekatere pa so bile kljub marginalnosti takšnega gibanja *legalizirane* in s strani Rimskokatoliške cerkvene institucije *priznane* – o tem še danes pričajo krajevna imena *Štifta, Nova Štifta ipd.* in imena cerkva *Sveti Duh, Sveta Trojica ipd.* V času štifstarstva in najbolj plodovitega Trubarjevega delovanja med leti 1539 in 1544 je bila zgrajena tudi štifstarska romarska cerkev *Marije Božje na Sveti gori pri Gorici*, ki je kmalu postala osrednje romarsko središče slovenstva umeščeno v odročno kraško hribovje – sprva je bila postavljena skromna lesena kapela, kasneje pa velika cerkev, ki je bila porušena v prvi svetovni vojni (prim. Stele 1952: 124). Tako so bile v tistem času zgrajene številne cerkve na vrhu vzpetin in gora (prim. Stele

1952), ki predstavljajo svojevrstni moment *koreninjenja alpske kulture slovenstva* in *latentnega povečevanja gorskega sveta* (kar je v prostorski odmaknjenosti od hegemonistične religiozne institucije omogočalo *nezavedno vsebinsko reprodukcijo* slovanskih religioznih vzorcev slovenstva): cerkev *Marije Božje na Sveti gori pri Gorici*, romarska cerkev *pri Gornjem gradu*, romarska cerkev *nad Laškim*, romarska cerkev *na Kumu* (pred tem sta tam že obstajali cerkvi *Svetega Jošta* in *Svete Neže*), cerkev *Marije Božje v Novi Štifti*, cerkev *Svetih treh kraljev v Slovenskih goricah* itd. Kljub temu, da so bila takšna manjša religiozna gibanja edina reformacijska gibanja *slovenske populacije – kmetov* (približno 95 odstokov populacije), so bila v 17. stoletju večinoma zadušena skupaj s protestantizmom (prim. Ožinger 1991: 102). Ko omenjamo *slovenski protestantizem* se je torej potrebno zavedati, da je bilo takšno religiozno gibanje povezano predvsem z mogočnimi stanovi, ki se jim deželni knez in cerkvena oblast sprva *nista upala postaviti po robu*. Vodilno mesto v slovenskem protestantizmu so imeli plemiči, zato se je boj za versko svobodo hkrati preobrazil v boj za politično moč in za slabitev centralne vladarjeve oblasti (prim. Ožinger 1991: 103). V primerjalni luči *ljudskega štifatarstva* in *plemiškega protestantizma* je očitna razlika med *organicističnim* in *imperialističnim* (prim. Zgonik 2002): prvi so se zatekali v naravo, v obrobje gorskega sveta, kjer so se družili, drugi so svoje gibanje gojili predvsem v urbanem okolju, kjer so v prvo vrsto postavljali knjigo in nauk iz *Svetega pisma*.

Vsekakor ob razčlenjevanju tistega obdobja, ne smemo pozabiti na pomen *protireformacije* in *katoliške preнове*: gre za obdobje, ki je po eni plati zatrla reformistična gibanja (predvsem v slovenskem prostoru), po drugi plati pa spočelo vrsto *procesov*, ki so zaznamovali takratno slovensko družbeno strukturo še naslednjih nekaj stoletij – institucionalna prenova v duhu *tridentinskega koncila*, številni novi redovi in redovne skupnosti, ki so v naslednjih stoletjih prevzele primat nad mnogimi družbenimi sferami od izobraževanja do politike (prim. Smrke 2000). Predvsem pa se je uveljavilo *augšburško načelo* iz leta 1555: *cuius regio, eius et religio* – ki je v smislu *čigar ozemlje, tistega religija* ponovno postavilo katoliško vero za *edino pravo*. Seveda prenova ni bila zgolj *besedna*, temveč je slonela na *zažiganju prvih slovenskih knjig* in *razstreljevanju protestantskih cerkva*, kljub temu pa je križ še vedno ostal *dominanten simbol na območju slovenstva*. Namreč tisti časi so bili temeljito zaznamovani tudi s *turškimi vpadi* in *imperializmom še enega cesarstva* in *še ene religije*. Za časa katoliškega škofa Tomaža Hrena so bile obnovljene

bratovščine in romanja kot pomembno sredstvo ohranjanja in poživljanja vernosti. Poleg starih *božjih poti* je nastalo tudi nekaj novih, Hren je dal med leti 1624 in 1626 postaviti *Marijino kapelo v Nazarjih*, ki je postala priljubljeno romarsko središče – kasneje so jo leta 1666 še dozidali v obliko sedanje cerkve (prim. Benedik 1991: 136). Pod okriljem *Marijine bratovščine* so *češčenja Marije božje* ponovno popularizirala romanja k *Novi Štifti pri Gornjem gradu* – božja pot, ki je nastala že leta 1558. Goreči protireformator in požigalec protestantskih slovenskih knjig škof Hren je tako zapisal, da je Nova Štifta postala romarsko shodišče slovenstva in *da slovenski narod rad pogosto prihaja v to svetišče iz zelo oddaljenih krajev od Drave, Koroške, Kranjske, iz Primorja in Hrvaške* (prim. Benedik 1991: 136). Zgodovinski zapisi prav tako omenjajo, da je *bratovščina* oziroma *kongregacija Marijinega brezmadežnega spočetja* od ustanovitve leta 1624 prirejala letne procesije na Rožnik ob prazniku *Marijinega obiskanja* (prim. Benedik 1991: 142).

Temeljite spremembe in *sekularni duh razsvetljenstva* prinese na Slovensko s preurejanjem državne uprave in poseganjem na področje dominantne religiozne institucije med leti 1740 in 1780 cesarica *Marija Terezija*, njeno razsvetljsko poslanstvo pa je nadaljeval tudi njen sin cesar *Jožef II.* Državne reforme *razsvetljskega jožefinizma* so se lotile tudi katoliške cerkvene uprave – meje župnij in škofij so bile nenaravne, ljudska pobožnost je bila označena kot praznoverje, samostani se niso bili sposobni vzdrževati ipd. (prim. Dolinar 1991: 153). V krogu dominantnih slojev so se našli številni, ki so podpirali reforme (denimo ljubljanski škof Herberstein, dunajski škof Trautsen, naravoslovec in plemič Žiga Zois, zdravnik in raziskovalec Baltazar Hacquet, izobraženec in menih Anton Tomaž Linhart idr.), po drugi plati pa tudi goreči nasprotniki takšnih reform (salzburški nadškof Colloredo, goriški nadškof Endling idr.). Reforme Marije Terezije tako nedvomno predstavljajo naslednji večji prelom v takratnem družbenem in političnem redu slovenstva, saj prinesejo številne spremembe – denimo zadnji čarovniški proces izvedejo leta 1746 pri Veržeju – potem jih prepovedo, leta 1766 je odpravljeno mučenje pri zasliševanju, v Trstu, Celovcu in Ljubljani začno izhajati prvi časniki, cesarica poveča moč državnih uradov – ki so pričeli nadzirati zemljiške knjige fevdalcev, leta 1754 je uvedeno po župnijah štetje populacije, od leta 1746 ni bilo dovoljeno obnavljati papeških odločb brez državne odobritve, leta 1753 so cenzuro prevzeli državni organi, od leta 1760 je država nadzorovala šolsko delo jezuitov, kasneje leta 1773 z odpravo jezuitskega redu podržavila gimnazije in univerze ipd. (prim. Dolinar 1991: 154-155).

Še globlje reforme je uvedel Jožef II, ki je izdal tudi prek šest tisoč odlokov, zadevajočih cerkveno področje – opozoriti je potrebno na *tolerančni patent* iz leta 1781, ko so bile zagotovljene *luteranom, kalvincem, judom in pravoslavnim* vse državljske pravice in svobodno izpovedovanje veroizpovedi (čeprav bogoslužni prostori *niso smeli imeti ne zvonika, ne vhoda na glavno cesto*), po drugi plati pa so bile odpravljene tudi procesije, številni prazniki in božja pota (prim. Dolinar 1991: 156). Tako je dala državna uprava preseliti sliko *Matere božje s Svete gore* v Solkan, z *Višarij* pa v Žabnice – gorsko romarsko središče Višarje je bilo tako za časa Jožefa II zaprto, dokler njegov naslednik ni spet dovolil prenesti slike v staro romarsko središče (prim. Dolinar 1991: 157). V kontekstu gorskega sveta je prav tako potrebno omeniti, da je Jožef II s patentom leta 1782 razpusstil številne samostane in šibke religiozne rede – zanimivo je, da so bili tako razpuščeni ravno številni najbolj revni samostani in redovi, ki so imeli svoja središča na odročnih gorskih krajih. Denimo ukinjeni so bili *puščavniški tretjeredniki* na Koroškem, *puščavniki pod vrhom Svetega Jošta* in na *znamenitem blejskem otoku* idr. (prim. Dolinar 1991: 159)

Z razsvetljenski reformami na Slovenskem sovpada tudi preurejanje župnij: župnije, ki so bile deležne takšnega preurejanja, so bile še posebej tiste, ki so posegale v slovenski gorski svet. Na pobudo avstrijskih škofov in ljubljanskega škofa so takrat preuredili *bohinjsko župnijo Srednja vas*, veliko *župnijo Bled* in *župnijo Zgornje Gorje* (prim. Dolinar 1991: 160). Škofje so izdelali predloge, ki jih je pregledal okrožni glavar, odločila pa je dvorna komisija za regulacijo: temeljna načela preurejanja so bili ovirani dostopi do župnije (denimo *gore, reke in težka pota*), pri čemer do središča župnije naj ne bi bilo več kot *ena ura hoda* – samo na Kranjskem so tako ustanovili 19 novih župnij (prim. Dolinar 1991: 161). *Reformni katolicizem* je imel v tistem času veliko skupnega s popularnim *janzenizmom*: dogmatičnim, moralnim in političnim gibanjem, ki ga je v 17. stoletju oblikoval teološki profesor in škof *Ypern Cornelij Jansen* (da bi uskladal katoliški in protestantski nauk je učil, da samo *dejavna milost omogoča človeku delati dobro*: poudarjal je pomen Svetega pisma, moralni rigorizem, pravice škofov proti papežu, dovoljeval državni oblasti posegati v *cerkveno* idr). Na Slovenskem je takšnemu nauku pripadal (vendar ne v dogmatični obliki) Janez Karl Herberstein, ljubljanski škof med leti 1772 in 1787, ki je v svojem reformnem programu odpravil tudi takrat aktualne *pasijonske igre* (prim. Dolinar 1991: 166-167). Reformni čas pa se je odražal tudi na *področju kulture*: književni preporod sta sprožila avguštinski menih Marko Pohlin in duhovnik tržaške

škofije Jurij Japelj, Blaž Kumerdej je leta 1779 ustanovil *jezikovno akademijo*, ki naj bi gojila slovenski jezik – leta 1781 se je prelevila v *Academio Operosorum Labacensium*, ki je v združevala v znanstveni dejavnosti številne takratne mislece na Slovenskem (Scopoli, Hacquet, Gruber, Zois, Linhart idr.), napisano je bilo prvo slovensko operno besedilo, prva slovenska gledališka igra *Županova Micka* je nastala pod Linhartovim peresom idr. (prim. Dolinar 1991: 170). V luči osrednje teze o planinskih podobah in *alpski kulturi slovenstva* pa ne smemo pozabiti, da so takšna reformna gibanja pripeljala v slovenske kraje številne napredno misleče ljudi, kakršen je bil Balthasar Hacquet. Pod okriljem aristokrata Žige Zoisa je prvi v imenu znanosti in dominantnih družbenih slojev prišel pod Triglav, da bi se nanj tudi povzpel. V naslednjem poglavju bomo takšen razsvetljenski in romantični duh odkrivanja *nekoristnega sveta* podrobneje razčlenili, v luči *romarskih podob slovenstva* pa je potrebno podati, da je družbeni pojav romanja še vedno trdno vpet v slovensko družbo in posameznikov individualni habitus. V *sarkastičnem tonu* takšno kulturo slovenstva v 19. stoletju slikovito oriše tudi Prešeren v pesmi *Šmarna gora*²⁰ – gre za satirično romanco iz leta 1843, ki je zložena v ritmu romarskih pesmi, povezana pa je s Prešernovim dolgoletnim obiskovanjem Šmarne gore, kjer je kot duhovnik služboval njegov stric Jakob. V kontekstu zgodovinskih okoliščin pesnik ironično opisuje *janzeniste*, ki so s svojim naprednim delovanjem nasprotovali ljudskim romanjem – zato se morajo *pokoriti Mariji, zavetnici cerkve na Šmarni gori* (prim. Kos 1998: 468).

V zaključku velja opozoriti, da se je osrednja slovenska romarska *sveta gora na Višarjih* po prvi svetovni vojni znašla na italijanski strani meje. Takšno središčno

²⁰ *Vi, ki hodite na sveto* ▪ *Šmarno goro, blagor vam!* ▪ *hvalit mater v nebo vzeto;* ▪ *al gorje odiasovcam,* ▪ *ki tak svojo dušo črtjo,* ▪ *de it' opuste pred smrtjo* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *molit, hvalo pet Marije.* ▪▪ *V noči, kadar ure svoje* ▪ *spolni vseh svetnikov dan,* ▪ *dokler zjutrej ne zapoje* ▪ *v čast Marije zvon glasan,* ▪ *gor na goro - strašno res je -* ▪ *mrtvih hodijo procesje* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *molit, hvalo pet Marije.* ▪▪ *Vseh stanov so trume plašne,* ▪ *to se vidi 'z njih oblek;* ▪ *vidijo se štole mašne,* ▪ *zida in hodnik vsevprek.* ▪ *»Kdo ste romarji vi čudni!* ▪ *ki zdaj molite neutrudni* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *in pojete čast Marije?»* ▪▪ *»Mi v duhovskem oblačili* ▪ *smo sejali seme zmot,* ▪ *slepici smo ljudem branili* ▪ *sem na sveto božjo pot;* ▪ *zavolj tega iz vic hodmo,* ▪ *žalostne procesje vodmo* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *molit, hvalo pet Marije.* ▪▪ *Romarjov za nami truma,* ▪ *ki je ni mogoče štet,* ▪ *kristjani so brez uma,* ▪ *ki so hotli nam verjet.* ▪ *V vicah delajo pokoro,* ▪ *z nami hodijo na goro* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *molit, hvalo pet Marije.* ▪▪ *Kdor odrešen gre iz sveta* ▪ *Kranjcov, de ni tukaj bil,* ▪ *v hiši večnega očeta* ▪ *se ne bo pred veselil,* ▪ *dokler ne dočaka dneva,* ▪ *de sem z nami pride reva* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *molit, hvalo pet Marije.* ▪▪ *Naj tedaj odpre ušesa,* ▪ *kdor bo slišal pesem to,* ▪ *pred, ko duša od telesa* ▪ *v smrti se ločila bo,* ▪ *sam naj al s procesjo farno* ▪ *pride gor na goro Šmarno* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *molit, hvalo pet Marije.* ▪▪ *Tega, ki na goro hodi,* ▪ *bo Marija varvala,* ▪ *de ne bo peklenski zlodi* ▪ *v smrtni uri zmotil ga;* ▪ *on bo šel v nebesa srečno -* ▪ *gori z angelci bo večno* ▪ *roženkranc in litanije* ▪ *molil, hvalo pel Marije* (Prešeren 1998: 208-210).

funkcijo so nato deloma prevzele Brezje – kot še danes povzemajo nekatere etnografske študije (prim. Mulej 2003) – in sekularizirana romanja na Triglav: gre za svojevrstno *kulturno transmisijo*, kjer je *slovanski habitus slovenstva* v svojih mitoloških koreninah nagnjen k organicističnemu čaščenju narave (prim. Zgonik 2002), takšna inklinacija se odraža tudi v dolgi zgodovini slovenskega krščanstva v obliki romanj in božjih poti na *svete gore*, v obdobju modernizacije in sekularizacije pa v pojavu popularne in množične kulture slovenstva, ter institucije športa, kjer je Triglav v narodnem in nacionalnem imaginariju prevzel posebno mesto v družbenem in kulturnem vidiku *alpske kulture slovenstva*.

“Pringt di pawern an, dass sie ire kinder windisch lehrnen lesen...”²¹
Primož Trubar v pismu Kisslu in drugim, Urach, 1561

“Planine moje, drage ve planine, kako vas ljubim! Izza mladih dni vas nosim v srcu, strme visočine, in
ne nagledajo se vas oči. Vaš sin sem, gore!”
Anton Aškerc: Zlatorog – narodna pravljica izpod Triglava, 1904

“Kdor vesele pesmi poje, ▪ gre po svetu lahkkih nog, ▪ če mu kdo nastavi zanko, ▪ ga užene v kozji rog. ▪
Jaz pa pojdem in zasejem ▪ dobro voljo pri ljudeh, ▪ v eni roki nosim sonce, ▪ v drugi roki zlati smeh.”
Kajetan Kovič: Kekčeva pesem – v filmu Srečno Kekec, 1963
[posnet po pripovedki Josipa Vandota – Kekec na volčji sledi, 1922]

5. PLANINSKE PODOBE SLOVENSTVA

5.1. Romantični duh in sekularna odkritja razsvetljenstva

Kot smo že v uvodnih poglavjih ugotovili, so v novejši zgodovini šele v obdobju romantike, predvsem pa razsvetljenstva *začarane gore* pritegnile dominantne družbene sloje, ki so z *znanstveno ideologijo* raziskovanja sveta obeležili *kantovski izstop uma iz spoznavne nedoletnosti* – izstop uma iz percepcije zgolj religioznih dimenzij sveta, tudi vertikalnega. Številni premožni aristokrati in pripadniki dominantnih slojev so tudi v slovenskem prostoru, podobno kot v ostalih evropskih deželah, v razsvetljskem duhu *odkrivanja novega sveta* pričeli obiskovati, popisovati, meriti, zbirati, klasificirati ipd. *čudoviti svet narave* in njegove osupljive pojave. Veliko prelomnico v kontekstu slovenstva pri tem predstavlja pomembno delo Janeza Vajkarda Valvazorja (prim. 1977) *Die Ehre des Herzogthums Krain – Slava Vojvodine Kranjske* iz leta 1689, ki je postavilo temelje kasnejšemu vrhuncu razsvetljskega raziskovanja naravnega sveta. Vendar kot opozarja Kugy, je bil Valvazor *narodopisec in pravi mož politike*, ki so ga zanimala *mesta, samostani, gradovi, plemiške rodbine, kronika, legende, ljudstva in obljudene dežele, pokrajine in njihovi prebivalci, delo, industrija, vojske, vojskovodje, boji, krvave zgodbe ipd.* – *nasproti goram pa je bil brez pravega razumevanja* (prim. Kugy 1973: 33). Drugače povedano Valvazor je v gorah videl povsem *nekoristen svet*, ki ga je omenjal zgolj bežno ali v kontekstu drugih pojavov. Na svojih zemljevidih gore sicer nariše, vendar bolj kot *slikovno polnilo* med posameznimi rekami, mesti, deželami (prim. Valvazor 1977). V njegovem delu se pojavi beseda *Triglaf* zgolj enkrat – kot opis slovanskega božanstva *Štetincev*, po drugi plati pa se najvišji gori Julijcev približa s poimenovanjem ene izmed dolin v njeni bližini kot *gore Krme*. Valvazor prav tako omenja tudi predor Ljubelj, *visoko in vzvišeno goro Jelovico, Storžič – ki stoji sam*

²¹ Pripravite kmete do tega, da bodo svoje otroke slovensko učili brati...

*samcat nad Kranjem in se dviga tako visoko in strmo, kakor bi hotel predreti oblake, Grintavec kot prav visok snežnik na Kranjskem, snežnike v okolici CrainBerga – Kranjske gore (prim. Kugy 1973) ali pa odkrivanje neznanega sveta Postojnske jame in požiralnikov Cerkniškega jezera (prim. Valvazor 1977: 52, 106). V številnih takšnih, čeprav ne v vseh primerih sistematičnih, beležkah je največji pomen njegovega dela. Tako v duhu prevladujočih religioznih vzorcev opiše številne vraže in ljudska prepričanja, ki *tabu neobljudenega naravnega sveta* pogosto povezujejo s *hudičem, vragom oziroma zlobcem* (prim. Valvazor 1977: 81). V kontekstu religioznih usedlin slovenstva pa je zanimiv tudi njegov zapis o *poganskih bogovih Starih Kranjcev* (prim. Valvazor 1977: 157), na katerega se je v romantičnem duhu oprl tudi Prešeren pri ustvarjanju *Krsta pri Savici*. Takšni zapisi odražajo že omenjene romarske izvore slovenstva, hkrati pa v luči *alpske kulture slovenstva* Valvazor zapisuje tudi navade in običaje hribovskega sveta, ki so bolj kot obliko *popularne kulture*, značilne za 20. stoletje, odslikavali *vsakdanjo kulturo preživetja*. Takšen vsakdanji habitus *alpske kulture slovenstva* Valvazor opiše v priliki znamenitih (*bloških*) *smučarjev*, ki jo označi kot eno izmed *naravnih redkosti dežele Kranjske* (Valvazor 1977: 87): tako zapiše, da *poznajo kmetje ponekod na Kranjskem, zlasti pri Turjaku in tam okoli, neki redek izum, kakršnega nisem videl še nikoli v nobeni deželi, s katerim se spuščajo pozimi po visokem hribovju z neverjetno naglico v dolino – dve leseni deščici, četrt palca debeli, pol čevlja široki in približno pet čevljev dolgi, spredaj sta deščici ukrivljeni in navzgor zavihnjeni. Na sredi pa je usnjat jermen, da vtikajo noge vanj – k temu pa ima kmet še čvrsto gorjačo v rokah, da mu je za oporo in krmilo, in tako se driča, tudi smuka ali leti po najbolj strmem pobočju* (prim. Valvazor 1977: 94). Hkrati pa zapiše tudi, da so bile krplje in dereze že v tistih časih način, na katerega so prebivalci gorskega sveta obvladovali dimenzijo naravnega: *namreč kadar zapade v zimskih časih v visokem planinskem svetu debel sneg, tedaj vzamejo ljudje majhne procke, pletene iz tankega šibja, nekatere pač tudi iz motvoza, ter si jih privežejo na noge. Če pa je sneg zamrzel in trd, si privežejo železne dereze, ki jim pravijo krampeži – uporabljajo jih tudi poleti, kadar morajo na strme skalne planine, zakaj brez njih marsikje ni mogoče dalje* (prim. Valvazor 1977: 94). Delo Janeza Vajkarda Valvazorja je zanimivo tako po vsebini kot tudi v luči objekta – takratno *alpsko kulturo slovenstva* opisuje na ravni vsakdanjega življenja kmetov, hkrati pa odraža način razsvetljskega odkrivanja sveta, predvsem višjih družbenih slojev.*

Tako so razsvetljenske reforme *Marije Terezije* in *Jožefa II* v slovenskem okolju ustvarile raziskovalno klimo, ki jo je obeležil že pred tem Valvazor. V sekularnem prepihu misli in idej so slovensko deželo redkih večjih mest, gradov in rudnikov prihajali številni evropski izobraženi posamezniki od zdravnikov do vojakov, ki so se zaposlili kot državni uslužbenci. Napredni lokalni veljaki in aristokrati – kot je bil denimo Zois – pa so se v takšen prepih idej aktivno vključili, hkrati pa so se v okrilju *popularnih prosvetljaljskih gesel* in spričo svoje prirojene dominantne *dispozicije pričeli zavedati posebnih dolžnosti, ki bi jih naj imel prosvetljeni bogataš do svojega okoliša* – še posebej v istovetenju do večinskega slovenstva (prim. Kidrič 1939: 36). V obravnavanju takšnih individualnih inklinacij posameznikov, ki so sicer vplivale na prvo sistematično raziskovanje gorskega sveta, pa je potrebno imeti v mislih tudi širšo družbeno strukturo in njen zgodovinski potek. Na prva osvajanja slovenskega gorskega sveta in na kasnejše *pustolovščine dominantnih družbenih slojev* so tako pomembno vplivali predhodni dogodki – denimo *turški vpadi* in *ekspanzija otomanskega imperija*. Posledica takšnega vojaškega trka dveh imperijev so bile ti. *pustote* – opustošene pokrajine na področjih bojevanj in pustošenj, ki so jih v 14. in 15. stoletju zapustili številni kmetje in prebivalci (prim. Simoniti 2003, prim. Kos 1987). Kasneje so bila takšna opustošena področja predvsem na južnem obrobju slovenstva ponovno kolonizirana s priseljenci bodisi iz južnih krajev (denimo *Uskoki* v Beli krajini) bodisi iz severnih nemških dežel (denimo *Kočevarji* na Kočevskem). Hkrati pa so odražala pomemben vpliv na takratno družbo v prostoru slovenstva tudi trenja med *romanskimi* in *germanskimi kulturnimi vzorci* in njihovimi družbeno dominantnimi nosilci – pripeljala so do verskega razkola znotraj takratne katoliške cerkve. Tako so se takrat tudi na Slovenskem pojavili številni krogi, ki so podpirali *protestantsko reformacijo* in idejno prenavo takratne monopolne religiozne institucije: poleg naprednega plemstva se je v kritiko *razpuščene* dominantne religiozne institucije vključilo tudi meščanstvo (prim. Gestrin 1952). Odločila je *glava takratne monarhije*, ki se je opredelila za katoliško in ne protestantsko cerkev, rezultat tega pa se je odražal tudi v nestrpni *protireformaciji*, ko so bili s slovenskega ozemlja pregnani številni svobodomiseln, naprednomiselni posamezniki, kakršen je bil Trubar, in njihovi *protestantski aristokratski mecene* – torej gre za nekakšno obliko *družbene pustote*. Namreč če lahko v prejšnjem primeru govorimo o *geografskih pustotah*, kjer so se na geografsko izpraznjena območja bojov in pustošenja priseljevali kmetje iz sosednjih dežel, potem lahko v primeru

odseljavanja naprednih protestantskih višjih slojev govorimo o *družbenih pustotah* – v hierarhični družbeni strukturi slovenske družbe se je pojavila praznina v polju dominantnih razredov. Seveda takšna praznina ni bila eksplicitna, vidna – vendar je v pomembni meri predstavljala plodna tla, na katerih so se ukoreninili številni novo priseljeni predvsem *romanski* plemiči in plemiške družine (germanski so bili namreč pretežno protestantsko orientirani). Romanska aristokracija je tako temeljito zaznamovala slovenski prostor v naslednjih stoletjih – denimo takšnega porekla je bil Valvazor ali pa Zoisova družina (denimo leta 1739 je oče Michelangelo Zois dobil od Habsburžanov naziv plemstva, leta 1760 pa še baronstva – prim. Kidrič 1939: 32), ki je prva pričela z razsvetljensko ideologijo odkrivati navidez neodkrite slovenske gore.

Že nekaj desetletij pred prvim osvajanjem Triglava so postale slovenske gore predmet zanimanja aristokratskih družbenih slojev. Na začetku 18. stoletja so pričeli odkrivati Alpe številni aristokrati (prim. Fleming 2000, prim. Frison-Roche & Jouty 1996), ki so se na podlagi razsvetljenskega skupnega označevalca povezali v prepredeno mrežo predvsem *pisemske korespondence*. Medij komuniciranja je v pomembni meri podobno kot v obdobju imperializma v 19. stoletju zaznamoval družbeno realnost. Takratni medij komuniciranja predvsem višjih družbenih slojev so bila namreč pisma, ki v tistem času že presežejo funkcijo suhoparnega jedrnatega sporočanja na način *intimnega predstavljanja družbene strukture meščanske javnosti* in utrjevanja *avtonomnega meščana* (prim. Debeljak 1999: 40). Tako si je Žiga Zois kot vodilni *razsvetljitelj slovenstva* in eden izmed najbogatejših fevdalcev, industrialcev na Kranjskem tistega časa dopisoval s številnimi znanimi evropskimi osebnostmi, denimo tako s pustolovcem Giacomom Casanovo kot naravoslovcem Balthasarjem Hacquetom (prim. Kidrič 1939: 33, 25). Številna Zoisova pisma tako še danes slikajo okoliščine prvih raziskovanj, žal pa se je ob izteku 19. stoletja izgubil ravno zvezek Zoisove znanstvene korespondence iz leta 1778-1793, ko so na njegovo pobudo prvič podrobneje raziskali ravno triglavsko pogorje (prim. Kidrič 1939: 24). V slovenskem prostoru pa je še pred Zoisovo pobudo odkrival gorski svet botanik Anton Scopoli, ki se je tako leta 1758 povzpел najprej na Storžič, leto kasneje 1759 pa na Grintavec. Pred tem so se s slovenskimi gorami ukvarjali predvsem kot z naravnimi mejniki med deželami, škofijami in župnijami – denimo kardinal Cusanus v 15. stoletju, kartograf Lazius v 16. stoletju, župnik v Gorjah Ločnikar pa je bil prvi, ki je leta 1701 narisal panoramo Bleda in karto blejskega ozemlja briksenških škofov – *Karte von der dem Hochstifte Brixen gehörigen im Lande Krain gelegenen Herr*

schaft Veldas in na njej zabeležil *Veliki Triglou* (prim. Lovšin 1944: 87, prim. Lovšin 1979: 33). Leta 1744 je izdal zemljevid *Kranjskega z deli sedanjih pokrajin* tudi duhovnik, astronom in geograf Janez Florjančič, ki je Triglav zabeležil kot *Mons Triglou Carnioliae Altissimus*, pri čemer je zapisal: *Mons Triglou perpendiculari altitudine supra horizontem Labacensem 1399 hexapedis Parysiensibus assurgit – gora Triglav se dviga v navpični višini 1399 pariških sežnjev nad ljubljanskim obzorjem* (prim. Lovšin 1979: 34, prim. Deržaj 1980b). Florjančičevo merjenje gora že odraža razsvetljensko poslanstvo znanstvenega popisovanja, ki so se ga v prihodnjih letih lotili številni razsvetljenci – takšen duh se odraža v številnih delih od Zoisovih zapisov gorenjskih narodnih pesmi in viž do Hacquetovega ponovnega višinskega merjenja Triglava. Namreč ključni člen slovenskega razsvetljenskega raziskovanja in popisovanja gorskega sveta je bil ravno Balthasar Hacquet, ki je po obdobju številnih *evropskih vojnih odisejadah* prejel državno zdravniško službo cesarice Marije Terezije – pri čemer je za kraj službovanja izbral Kranjsko *zaradi prirodoznanstva in slovečega živosrebrnega rudnika, v katerem je živel in delal takrat že slaven rudarski lekar in botanik Scopoli* (prim. Wester 1954, prim. Lovšin 1979). Ob zaposlitvi v Idriji je Hacquet pričel leta 1766 z veliko vnemo raziskovati bližnja gorovja, ukvarjati se z montanistiko, izvajati kemične poskuse, podajati se na daljša potovanja vse do Vezuva in Etne (prim. Wester 1954: 11-15). Po tem ko je obiskal tudi številne popularne romarske *svete gore* (denimo Sveto goro pri Gorici), se je posvetil raziskovanju visokogorja Julijskih Alp: tako se je leta 1777 v spremstvu domačinov in Zoisovih podanikov povzpel na Mali Triglav. Naslednje leto se njegovi spremljevalci sami ponovno odpravijo proti Triglavu in se 26. avgusta leta 1778 prvič v luči razsvetljenske ideologije *odkrivanja neodkritega* povzpno na Triglav – rudarja Matevž Kos in Luka Korošec, lovec Štefan Rožič in ranocelnik Lorenc Willomitzer (prim. Lovšin 1944, prim. Wester 1954, prim. Lovšin 1979, prim. Kugy 1973, prim. Debelak-Deržaj 1948). Naslednje leto se v spremljavi nekaterih izmed njih Hacquet ponovno povzpne proti Triglavu – v svojem znamenitem delu *Oryctographia Carniolica oder Physikalische Erdbeschreibung des Herzogthums Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder* tako zapiše, da se mu je naposled posrečilo priti na vrh gore 8. avgusta 1779, hkrati pa tudi z barometrom izmeriti višino gore, ki jo je kasneje vrisal v znameniti naslovni *bakrorez* dela – eno izmed prvih upodobitev Triglava z navedeno višino *1549 pariških sežnjev* (prim. Wester 1954: 40).

V svojem razsvetljensko naprednem delovanju je Hacquet našel tudi številne nasprotnike – med drugim je zapisal, da so vsi *od škofov dol do zadnjega meniha pridigali evangelij proti njegovi krivovernosti, toda kot prirodoslovec jim je za blaginjo države držal protiutež* (prim. Lovšin 1979: 36). Prilika, ki najboljše slika praznoverje in malikovanje (ki ga je obsojal že Trubar) v kontekstu svetih gora je *čudežno mleko svetnice Agnes, ki ga je našel na Kumu* – hkrati so mu tamkajšnji kmetje pokazali tudi, kako zdravijo bolezni vratu: *zaveži si visečo vrv pod zvonikom za vrat in poteguj jo tako dolgo, da se bo zvon oglasil* (prim. Lovšin 1979: 36). Druga plat takšnih religioznih vzorcev pa se je odražala tudi v družbeni strukturi, v kateri se je nasilna, hierarhična plat *evropske civilizacije* kazala v lokalnih razmerah kmečkega in delavskega *iskanja kruha* v posameznih rudnikih, pri oglarjih, v topilnicah in kovačnicah. Denimo Hacquet navaja, da je obiskal cesarski rudnik v Čabru ob Kolpi, kjer je bil vodja rudnika plačan 400 goldinarjev letno, uradniki med 150 in 220 goldinarji, kopači pa z mezdami okoli 20 goldinarjev letno – pri čemer so delavci pogosto *mešali zmloto drevesno skorjo med posejo in moko, da niso poginili od lakote* (prim. Wester 1954, prim. Lovšin 1979). Ne smemo pozabiti, da je bil eden izmed takšnih aristokratov, ki je s pridom izkoriščal takratne družbene razmere za ustvarjanje svojega kapitalskega magnata tudi Michelangelo Zois, del tega je sicer njegov sin zaradi takratnega *trenda* usmerjal tudi v *plemenite razsvetljenske cilje*. V takšnem kontekstu družbene stratifikacije se je zanimivo dotakniti evropske in slovenske zgodovine, ki je – kot opozarja Simoniti (prim. 2003) – prepletena s fizičnim in simbolnim *nasiljem*: namreč konstitucija nacionalne identitete slovenstva je sicer tesno povezana z jezikom in kulturo, vendar je kljub temu nasilna in krvava, kot povsod drugje. Korenine takšnega nasilja lahko najdemo pod *temnim nebom* srednjeveške in novoveške *Evrope*, kjer se je spričo nenehnih vojn in vojskovanj oblikoval *sistem grobega ravnotežja moči*, ki reproduciral v številnih oblikah evropskih državnih tvorb – od teritorialnih, knežjih, kraljevsko absolutističnih do nacionalnih in imperialnih (prim. Simoniti 2003). V takšni družbeni reprodukciji *moči v obliki nasilja* so bile koristi, interesi, militantnost ipd. predmet *družbene idealizacije* in *ne stigmatizacije* – strukturno nasilje se je tako odražalo navznoter v obliki represije in socialnega izkoriščanja, navzven v obliki osvajanja in podrejanja (Simoniti 2003: 9). Takšno razsežnost pa bi lahko prenesli tudi v proces kolonizacije in razsvetljenskega odkrivanja gorskega sveta. Tako se še danes globoko *ideološki proces osvajanja gora* odraža tudi sodobnih družbenih procesih in navidez benignih

pojavih vsakdanjega življenja – namreč, ko v šali uporabljamo parafrazirano izjavo, *kdor ne skače – ni planin'c* ali pa *pravi Sloven'c se povzpne vsaj enkrat v življenju na Triglav*, sicer izražamo trenutno afektivnost, hkrati pa v ozadju reproduciramo podobno *prisilno strukturo dominantne moči* kot v času *religioznega srednjega veka* ali *aristokratskega razsvetljenstva*: na mestu idealizacije vitezov ali razsvetljenih bogatašev (prim. Strohmeyer 1998) najdemo idealizacijo *modernih športnikov* ali njihovih pokroviteljev, v ozadju takšnih družbenih procesov pa pogosto prikrite vzvode rasističnih, šovinističnih, verskih, etničnih in nacionalističnih oblik moči, ki pričajo o *politiki izključevanja svobode sobivanja različnosti*.

V luči slovenskega razsvetljenstva in razvijajočega romantičnega duha ne smemo pozabiti številnih posameznikov in ustvarjalcev, vpetih v kontekst gorskega sveta, od Vodnika, Linharta do Kopitarja, Hohenwarta, Karla Zoisa, Prešerna ipd., ki jih zgodovinski viri nedvomno veliko bolje in podrobneje načrtajo kot pričujoči interdisciplinarni prikaz (prim. Kugy 1973, prim. Wester 1954, prim. Lovšin 1944, prim. Kidrič 1939, prim. Lovšin 1979, prim. Debelak-Deržaj 1948). Tako je potrebno omeniti tudi prvega slovenskega pesnika, slovničarja, zgodovinarja, časnikarja in planinca Valentina Vodnika, ki je za časa kaplanovanja v Koprivniku pri Bohinju pričel odkrivati tudi gorski svet – leta 1795 se je skupaj s svojim varovancem mladim grofom Hohenwartom v spremstvu domačim gorskih vodnikov povzpel na vrh Triglava (prim. Lovšin 1979: 61). Njegovo znamenito pesem *o neimenovanem vršacu, snežnikih in Triglavovem kipenju v nebo*, ki jo je spesnil po tem vzponu, bomo omenjali podrobneje v nadaljevanju, predstavlja pa pomemben mejnik, na katerega se je kasneje oprl v svojem romantičnem ustvarjanju tudi France Prešeren. Namreč podobno kot je Goethe (ki je denimo v svojem potopisu *Italienische Reise – Italijansko popotovanje* v zapisku z dne 7. septembra 1786 zapisal, da je *Karrvendelsko gorovje* potekajoče *od Dalmacije do Sv. Gottharda* prepotoval že *Hacquet* – prim. Wester 1954) prebiral spise razsvetljenskih mislecev, je tudi Prešeren v svojem znamenitem *Krstu pri Savici* za zgodovinsko podlago uporabil Valvazorjevo (prim. 1977) in Linhartovo (prim. 1981) pisno zapuščino. Prva polovica 19. stoletja je tako v kontekstu planinskih podob slovenstva zaznamovana z vzponi in pohodi številnih razsvetljenskih aristokratov, predvsem v spremstvu domačih lovcev, kmetov, delavcev – ki so sčasoma oblikovali poseben družbeni sloj gorskih vodnikov, poleg aristokratov pa so v kamnite poljane nekoristnega sveta pričeli spremljati tudi vse močnejši sloj meščanstva in tega številnih buržoaznih iskalcev pustolovščin. Poleg

aristokracije in buržoazije pa je – onkraj že omenjenih ustaljenih religioznih vzorcev romarskih potovanj na svete gore – pričel v skladu z *omiko in prosvetljenim* delovanjem dominantnih družbenih slojev zahajati v gore tudi napredni segment duhovščine.

5.2. Od buržoazne pustolovščine k narodnemu boju v gorski idili

Ko so znanstvena odkritja v luči razsvetljenstva *razkrila* slovenske gore in jih zarisala na zemljevid geografske in politične konstrukcije sveta (predvsem z domačimi slovenskimi imeni, kar so podpirali številni tuje govoreči razsvetljenci, vključno s Hacquetom – prim. Wester 1954), so pričeli odkrivati gorski svet številni pustolovci, duhovniki, izletniki ipd. Takšni posamezniki so v luči takratne konstrukcije družbene realnosti predstavljali bodisi premožne sloje bodisi družbene sloje s posebnim statusom, ki jim je omogočal takšne podvige. Večina slovenskega prebivalstva je bila namreč v začetku 19. stoletja še vedno *priklenjena na fevdalno zemljo* aristokratov, redki slovenski kmetje, ki so zahajali v *sekularizirani gorski svet*, pa so bili predvsem lokalni domačini, ki so tja zahajali na pašo, v lov ali pa kot gorski vodniki *privilegiranih družbenih slojev*. Tako lahko med obiskovalci gorskega sveta v zgodovinskih opisih 19. stoletja razločimo po eni plati številne duhovnike, kaplane in župnike – denimo Jakob in Ivan Dežman, Valentin Stanič, Simon Pfeifer, Karel Žerovec, Pavel Schäfer, Ivan Žan idr. (prim. Hribar & Lovšin & Potočnik 1979, prim. Kugy 1973), po drugi pripadnike aristokracije in buržoazije – denimo stotnik Von Bosio, Janez Rothemmel, Franz von Rosthorn, Ivan Tušek, Anton Heinrich, Henrik Freyer, Marko Pernhart, Julius Kugy, France Kadilnik, Josip Hauptman, Franc Orožen, Eliot Howard idr. (prim. Hribar & Lovšin & Potočnik 1979, prim. Kugy 1973, prim. Howard 1870), po tretji pa številne gorske vodnike – denimo Anton Kos, Štefan Humar, Jože Škantar, Anton Korošec, Anton Šmerc, Gašper Vilman, Janez Klančnik idr. (prim. Hribar & Lovšin & Potočnik 1979, prim. Lovšin 1961), ki pa so znotraj nižjih družbenih slojev utelešali prav tako poseben privilegiran status. Postopoma je tako najprej raziskovanje, nato pa pohodništvo v gore postalo *označevalec omike dominantnih družbenih slojev*, ki jo beleži v svojih študijah tudi Simmel (prim. 2000b). Denimo tako pripadniki duhovščine kot aristokracije in buržoazije so pričeli svoje podvige objavljati v obliki potopisov, ki so v pomembni meri pripomogli k družbeni konstrukciji idealiziranih pustolovščin. Posamezni označevalci takšnega procesa še posebej močno odražajo konstrukcijo *pustolovščine*

kot *buržoazno pustolovščino*, ki je dobila svoj epilog v dobi imperializma: denimo industrialca, veleposestnika Rosthorn in Hermannstahl objavita svoja podviga vzpona na Triglav v dunajskem časniku *Wiener Zeitschrift für Kunst, Literatur, Theater und Mode – Dunajski časopis za umetnost, literaturo, gledališče in modo* (prim. Rosthorn 1973, prim. Hermannstahl 1973). Takšna povezava pa ni naključna, saj številne študije opozarjajo, da je *urbana buržoazna kavarniška kultura* tesno povezana z *nastajajočo moderno institucijo športa* (prim. Horak & Moderthner 1996) – drugače povedano, sredstvo utrjevanja buržoazne razredne zavesti niso predstavljale samo umetnost, literatura, gledališče ali moda, temveč ravno tako institucija športa, tudi planinskega. Pri tem je *avtonomnega meščana* (podobno kot v razsvetljenstvu pisemska korespondenca) v obdobju 19. stoletja zaznamovalo časopisno objavljanje *polliterarnih potopisov, feljtonov*, ki so po eni plati etablirali družbeni status posameznika, po drugi pa duh prebujenih nacij in njihove imperialistične apetite. Denimo pomemben primer takšne literarne zvrsti je pri Slovencih uvedel Levstik, ki je s svojim delom *Popotovanje od Litije do Čateža* (1865) dvignil *dotedanjo okorno zemljepisno, vizualno potopisno literaturo na raven pesniške proze* (prim. Vreg 2002: 72) – pri tem pa ne smemo pozabiti, da je tako posredno ravno razsvetljensko ponovno odkritje narave vplivalo na razvoj množične kulture in oblikovanje sodobnih medijskih reprezentacij (prim. Lutz & Collins 1993, prim. Vreg 2002, prim. Weiss 1998).

Vzpon *buržoazne pustolovščine* v gorskem svetu pa je v tistih časih tesno sovpadal s prebujanjem narodov in *narodnimi boji*. V kontekstu oblikovanja sekularne slovenske *alpske tradicije* ob koncu 18. stoletja tako ne smemo pozabiti, da se je organizirana politična volja slovenstva kot naroda pričela izražati precej kasneje, šele po revolucionarnem letu 1848, ko so napredni posamezniki s podpisovanjem peticij prvič jasno izrazili politično voljo do *samostojne slovenske državne tvorbe* v takratni monarhiji – pred tem je bil skupni imenovalec slovenstva predvsem jezik in teritorij (če izvzamemo zgodnje karantanske aspekte). Drugače povedano, *slovenska nacionalna kultura* je nastala precej pred *oblikovanjem slovenske nacionalne države v zapletenih pogojih zunanjih političnih in kulturnih pritiskov* (prim. Velikonja 2002). Zgodovinar Granda tako opozarja, da ideja o *Sloveniji* kot samostojni in *neodvisni državi* izhaja iz *političnega programa Združene Slovenije* iz leta 1848 (prim. Granda 1999: 14, prim. Velikonja 1996: 180). Pri čemer postavi tezo, da je takšen program

lahko zgolj plod daljšega političnega razvoja, ki se zrcali denimo v zgodovinskih aspektih rabe besede *Slovenec* ter *slovenskega jezika*: oboje opredeljuje neko ljudstvo ali narod kot tudi ozemlje, na katerem so živeli. Tako je Slovence nagovarjal že Primož Trubar, kasneje Dalmatin, ki omenja *slouenski iesik*, ali pa Vodnik, v čigar pesmih najdemo številne izpeljanke besede *Slovenec* ali *slovenski*: v njegovi pesmi *Ilirija zveličana* (1816) je zabeležena ena izmed najstarejših rab besede *Slovenija* (prim. Granda 1999: 19). Raba pojmov tipa *Slovenija* je sredi 19. stoletja izkazovala, da je bila *Slovenija kot ozemlje v glavah mnogih jasen splošen pojem*: takšen pojem je bil utelešen tako v znamenitem *Kozlerjevem zemljevidu* kot v pesmih Jovana Vesela Koseskega (čigar hčerka je bila mati znamenitega ljubitelja gora in pisatelja Juliusa Kugyja – prim. Lovšin 1979: 134, 140), ki je ob cesarjevem obisku Ljubljane leta 1844 omenjal *obujeno Emono*, tj. Ljubljano kot središče slovenskih pokrajin, pri tem pa je navajal tudi vidik okoliških gora kot *povezovalca slovenstva: gore slovenske so zdaj od Kolpe, do Soče in Drave* (prim. Granda 1999: 20). *Seme slovenske nacionalne kulture oziroma zavest slovenstva* je tako *korenito pognala* v zgodovinskih okoliščinah *prelomnega marca 1848* v luči novo uvedene *svobode govora* in *zgodovinskih sprememb* tistega časa – marčni dogodki so tako v letu 1848 zaznamovali odstavitev kanclerja Metternicha, obljubljeni ustavo, sklic parlamenta, ustanavljanje vaških straž ipd. Predvsem pa je bil tisti čas zaznamovan z odpravljanjem srednjeveških družbenih ureditev in vpeljavo novega družbenega reda, ki naj bi *skušal zadovoljiti demokratična pričakovanja državljanov in pravice narodov* (prim. Granda 1999: 25). V okviru velike monarhije so se tako pričeli prebujati številni *moderni koncepti*, kakršen je denimo *narod* (prim. Velikonja 2002). Predvsem na Dunaju živeči Slovenci so kmalu uvideli, da so takšni *sistemske pretresi* priložnost, da prvič po stoletjih pritajenega vegetiranja slovenstva z organiziranim nastopom, podobnim kot so ga pripravljali ostali narodi v monarhiji, Slovenci ponovno dobimo *občutek skupnosti* tudi na politični ravni. Največja hiba prebujanja slovenske zavesti, tudi politične, je pri tem predstavljala *nesposobnost celovite komunikacije*: deželni stanovi niso znali prisluhniti potrebam preprostega ljudstva, predstavniki plemstva niso dojeli potreb svojega okolja, kmečki nemiri pa so vlivali strah v meščanskih in plemiških krogih – podobno kot za časa reformacije je *narodno vprašanje* postalo hkrati *socialno vprašanje* (prim. Velikonja 1996, prim. Granda 1999). Tudi zato je v kontekstu politično, krajinsko in religiozno razcepljenega slovenstva *jezik* predstavljal izredno pomembno *rdečo nit* ohranjanja kulture in identitete. Denimo stanovi

Kranjske, Štajerske in Koroške, *treh dežel slovenstva* v nemškem cesarstvu, so se za časa reformacije zavedali svoje *narodne enotnosti*, saj so le tako lahko zbrali denar in plačali natis denimo Dalmatinovega *prvega slovenskega prevoda Biblije* leta 1584 (prim. Granda 1999: 555).

Hkrati pa je pri vprašanju jezika šlo predvsem za veliko mero pragmatičnosti, ki je omogočala tako *komunikacijo* med plemstvom in podložniki kot tudi katoliško cerkvijo in verniki. V tem pa lahko najdemo tudi latentni razlog, da je tako veliko število *narodnih buditeljev* izhajalo iz *duhovniških vrst: jezikovno in kulturno vprašanje* je pričelo sovpadati z *verskim vprašanjem*, v tej luči pa je bil slovenski jezik ravno tako pomemben vidik utrjevanja *religiozne institucije* kot latinski, nemški ali italijanski (prim. Granda 1999: 556). Ker so bili tako v *revolucionarnem letu* številni slovenski duhovniki in škofje *narodno zavedni*, so pogosto naleteli na hegemonično neodobranje pri posvetni in religiozni oblasti: takšne težave je denimo imel pobudnik podpisovanja peticij na Koroškem duhovnik Matija Majar Ziljski, ki naj bi ga zaradi pretirane slovenske narodne zavzetosti preselili v nedostopne Višarje, znamenito slovensko gorsko romarsko središče (prim. Juhant 1991: 196). Podobno so pred tem ob koncu *Ilirskih Provinc* in francoskega *mecenstva* nad slovensko kulturo *absolutistične oblasti* kmalu upokojile narodno zavednega Valentina Vodnika, ki je poleg organiziranja slovenskih šol uveljavljal slovenski jezik v tisku z *Ljublanskimi Novizami* (prim. Lovšin 1979). Vlogo narodnega buditelja je imel na Primorskem tudi duhovnik Valentin Stanič, ki ga nekateri štejejo za prvega slovenskega alpinista in prvega alpinista v Vzhodnih Alpah (prim. Lovšin 1956). Stanič se je namreč za časa svojega duhovniškega šolanja v Salzburgu po naključju s svojim mentorjem in profesorjem Schieggom udeležil ekspedicije, ki je opravila leta 1800 prvi vzpon na *Veliki Klek ali Grossglockner* – k oblikovanju teh ekspedicij so močno pripomogle ravno Hacquetove odmevne objave o *osvajanju Triglava* (prim. Lovšin 1956: 32-36). V kasnejših letih, ko je opravljal svoj poklic na robu Julijskih Alp, je Stanič še naprej pogosto zahajal v gore, povzpel se je tudi na Triglav. Poleg tega, da je pesnil, je predstavljal s svojim narodno buditeljskim delom vzornika tudi kasnejšemu škofu Slomšku; leta 1842 je v Gorici osnoval tudi *zavod za gluhonemo mladino* in leta 1846 družbo *zoper trpinčenje živali* (prim. Lovšin 1956, prim. Juhant 1991). Kot pesnika, prevajalca in pisatelja, ki je pisal v takratnem *kranjskem jeziku*, ga omenja v enem od svojih pisem tudi Prešeren (prim. Prešeren 1998: 382). V branju takšnih zgodovinskih primerov lahko zaključimo predvsem dvoje: prvič – duhovniki

delujoči med preprostimi ljudmi, nižjimi družbenim sloji, so bili pogosto nosilci slovenske narodne in socialne zavesti (denimo Valentin Stanič, Matija Majar Ziljski ali pa Jakob Aljaž), drugič – visoki družbeni sloji duhovščine so v zastopanju interesov religiozne institucije pogosto zavirali slovensko narodno, predvsem pa socialno zavest. Denimo slednje odraža tudi drža – sicer znamenitega narodnega buditelja – škofa Slomška, ki je v revolucionarnih letih *svojim duhovnikom naročal, naj se držijo stran od politike in naj bodo pozorni na vsakršno revolucionarno vretje – bil je proti zemljiški odvezi kmetov, ki so bili še vedno priklenjeni na fevdalno zemljo, ker se je bal, da bi ta porušila družbeno ravnovesje* (prim. Juhant 1991: 198). Še eno zgodovinsko dejstvo, ki govori o *ambivalentnosti* dominantne religiozne institucije: čeprav so slovenski duhovniki in škofje delovali *narodno zavedno*, so v takšnih *revolucionarnih trenutkih* pogosto delovali tudi *zaviralno* v skladu z *višjimi interesi* zastopanja enotne in močne religiozne institucije.

Poleg družbenih sprememb je bila druga polovica 19. stoletja zaznamovana s številnimi dejavniki, ki so vplivali na oblikovanje *planinske kulture* na naših tleh: nedvomno je velik prelom predstavljala leta 1870 zgrajena *gorenjska železnica* od Ljubljane do Jesenic (prim. Deržaj 1993: 41), ki je približala gorski svet predvsem mestnemu okolju in nižjim družbenim slojem. Nekaj podobnega ugotavlja že sociolog Simmel v primeru *švicarskih gora*, v katerih so ob koncu 19. stoletja gradili železnice, ki so približale gorski svet množicam ljudi (prim. Simmel 2000b). Vsekakor so k populariziranju alpskega sveta pripomogli tudi že omenjeni *tiskani množični mediji*, v katerih so potopisi številnim bralcem prvič predstavili gorski svet in popotovanja v Alpah od blizu. Takšno prelomnico predstavlja v slovenskem prostoru po seriji potopisov tujih plemičev in meščanov – ki jih je pregledno zbral na enem mestu Kugy v zborniku *Fünf Jahrhunderte Triglav – Pet stoletij Triglava* (1938) – članek *Izhod na Triglav*, ki ga je leta 1866 v *Novicah* objavil Levstikov prijatelj in goreči planinec France Kadilnik – v zaključnih vrsticah zapiše: *Čvrste roke, dobre noge, čista glava dospó vrh Triglava!* (prim. Lovšin 1979: 100-102, prim. Deržaj 1993: 41). Planinski vzponi in izleti v gorski svet so postali vseh bolj *popularni*, nekoč redki posamezniki pa so se sedaj pričeli zbirati v organiziranih društvih, ki so zaživela tudi na račun *revolucionarnega marca 1848*. Narodno prebujanje pa je s seboj prineslo tudi trenja med posameznimi *kulturnimi gnezdišči* znotraj takratne monarhije. Tako je poleg *tiska* in *inovacij industrijske revolucije* na institucionalizirano oblikovanje *planinskih*

podob slovenstva vplival tudi *germanski kulturni prostor* in vse bolj agresivna koncepcija *nemškega Heimata – domovine* (prim. Boa & Palfreyman 2000) – leta 1862 je tako nastala prva *avstrijska planinska organizacija Der Österreichische Alpenverein [ÖAV]*, leta 1869 pa *nemška planinska organizacija Der Deutsche Alpenverein [DAV]*. Podobna težnja se je pojavila tudi na slovenski strani leta 1872 v okolici Bohinja, kjer je kaplan Ivan Žan predložil pobudo za ustanovitev *društva Triglavski prijatelji*. Na njegovo pobudo je lokalni gorski vodnik Jože Škantar Šest nadelal tudi vrsto planinskih poti, nekaj manjših zavetišč in *promenadno* pot na Triglav, ki je omogočila množične vzpone na tedaj težko preplezljivi vrh (prim. Lovšin 1979). Eden izmed donatorjev sredstev za *nadelavo planinskih poti* je bil ljubljanski ljubitelj narave Alfonz Pavich von Pfauenthal, tudi že povzpetnik na Triglav, po čigar zaslugi še danes najdemo v slovenskem prostoru znameniti sliki celovškega slikarja Marka Pernharta – sliki *Triglavska panorama* in *Vrh Triglava*. Pavich je obe kupil na slikarjevi razstavi v Celovcu leta 1867 (prim. Deržaj 1993: 46). Slovensko društvo *Triglavski prijatelji* pa je kmalu prenehalo delovati, ker takratne oblasti društva niso hotele registrirati, zaradi domnevnega sodelovanja pri *kmečkih uporih* pa so kaplana Žana začasno suspendirale in premestile iz župnije tudi religiozne oblasti. Kmečke upore namreč navajamo, ker je takratno *taborsko narodno gibanje* tesno sovpadalo tako s prebujeno *narodno zavestjo* slovenskih kmetov kot njihovo *razredno zavestjo*. Tako je leta 1871 izbruhnil ti. *bohinjski upor*, ki je bil tesno povezan s prepovedjo velikega *gorenjskega tabora v Lescah*: poleg obravnave točk *programa Zedinjene Slovenije*, bratstva med jugoslovanskimi narodi, naj bi obravnavali tudi za kmete aktualne *razmere v upravljanju gozdov* (prim. Lovšin 1979: 110). Kmetje so bili namreč nezadovoljni, ker so jih državni gozdarji ovirali pri izkoriščanju gozdnih pravic, ker *so obetali koze streljati in gošo lastnikom v prepoved dajati* (prim. Lovšin 1979: 111) – gozdovi so bili takrat namreč bodisi državni, občinski ali pa zasebni, *državni gozdarji ali logarji* pa so v njih pogosto utelešali ne le ošabno državno upravo, temveč tudi tujo germansko kulturo. Leta 1871 so se tako bohinjski kmetje temu uprli (zanimivo, da je takšen sekularni upor umeščen v identično okolje kot *religiozni upor Prešernovega Črtomirja in junakov za vero slovanskih očetov*), vendar je deželno glavarstvo zatrlo upor z *žandarsko in soldaško silo* – leto kasneje pa so 59 kmetov obtožili za krive upora in jih obtožili *na težko ječo od 9 do 30 mesecev* (prim. Lovšin 1979: 112). V teh letih pa je prišlo do podobnih uporov tudi v drugih gorenjskih vaseh od Žirovnice do Radovljice.

Tudi zato državne oblasti Avstro-Ogrske monarhije niso bile navdušene nad organiziranimi oblikami slovenskega združevanja, po drugi plati pa je v luči *nemškega imperializma* in oblikovanja *enotnega nemškega Heimata* – kar slikovito v širšem kontekstu predstavi v svoji študiji Hannah Arendt (prim. 2003) – kmalu po nastanku nemških planinskih organizacij prišlo do združevanja: leta 1874 se tako v enotno *pangermansko* organizacijo *Der Deutsche und Österreichische Alpenverein* [DÖAV] s sedežem v Münchnu združita avstrijski ÖAV in nemški DAV. Tistega leta so ustanovili tudi *Section Krain – Kranjsko sekcijo* v Ljubljani, ki je pokrivala slovenske gore, sprva pa jo je vodil Ottmar Bamberg (prim. Lovšin 1979: 109, prim. Deržaj 1993: 47). Medtem ko je DÖAV uspevala predvsem po večjih krajih, pa se je po manjših razširila *turistična* organizacija *Österreichischer Touristen Club* [ÖTC], ki je bila precej bolj naklonjena slovenskim planincem in popotnikom. Ustanovljena je bila leta 1869 na Dunaju, njen najbolj znan slovenski član pa je bil nekaj časa tudi duhovnik Jakob Aljaž (prim. Deržaj 1993: 47). Turistični klub je bil namreč precej bolj dejaven kot njena sorodna organizacija DÖAV, vendar ni zajemal celotnega območja slovenstva v enaki meri. Tako je avstrijski ÖTC kupil zavetišče na Ledinah pod Triglavom, ki ga je zgradil leta 1877 pangermanski DÖAV – koča, ki so jo sprva poimenovali *Triglav Hütte*, kasneje pa *Maria-Theresien Hütte* (prim. Lovšin 1979: 109, 122), je predstavljala začetek sistematičnega koreninjenja *germanskega imperializma* v slovenskem gorskem svetu, hkrati pa je obeležila nevihto prihajajočega narodnega boja. Po drugi plati pa je bila DÖAV prisotna predvsem na primorskem območju slovenskih gora in v Posočju, vanjo pa je bil včlanjen tudi pisatelj in tržaški trgovec Julius Kugy, po rodu koroški Slovenec in vnuk ljubljanskega pesnika Koseskega. Ponovni zagon *Kranjske sekcije* DÖAV je sprožil leta 1881 *slovenski nemškutar* Karl Deschmann (tudi Dragotin Dežman), ki je organiziral vrsto sistematičnih aktivnosti *pangermanskega planinskega društva* in dal v gorskem svetu pod Triglavom postaviti novo planinsko kočo, ki bi nadomestila prej omenjeno kočo – postavili so jo leta 1887, pri čemer so jo najprej imenovali po Triglavu, kasneje pa so jo preimenovali v *Deschmann Hütte* – danes *Staničeva koča* (prim. Lovšin 1979: 122, prim. Deržaj 1993: 49). Slovenski planinec, pravnik in politik Henrik Tuma, ki je bil poleg duhovnika Jakoba Aljaža prisoten ob slavnostni otvoritvi omenjene koče, je v svojih spominih zabeležil znameniti nastop načelnika sekcije DÖAV, ko je proti koncu slavnostnega govora Deschmann stegnil roko proti Triglavu in dejal: ... *und du, Altvater Triglav, strecke deine Hand schützend über*

unsere deutsche Erde – ... in ti, očak Triglav, pokrij in varuj s svojo roko našo nemško zemljo (prim. Deržaj 1993: 50). V odgovor je teden dni kasneje v časniku *Slovenec* [6.8.1887] izšel članek, ki je ubesedil zgražanje nad ... *nemščino, ki se vsled tega šopiri po naših krajih in prodira celo do zadnjega koticčka naše dežele in na najvišji vrh naših gora* (prim. Deržaj 1993: 50). Podobno zgrožen je bil tudi globoko slovensko narodno zavedni duhovnik Aljaž, ki je še isti teden obiskal Triglav in skoval načrt, kako *pred nemško pohlepnostjo ohraniti vrh Triglava kot vrh slovenstva* (prim. Deržaj 1993: 51, prim. Lovšin 1979: 124). V tem kontekstu pa je nedvomno zanimiva Vidmarjeva teza, da je *najzanesljivejša opora narodne eksistence sloj višje inteligence, pri katerem prihaja na plano zavest in spoznanje o skupni naravi v širših slojih, v katerih se poraja in obnavlja*. Srednji sloj ali meščanstvo je pri tem *najbolj odtrgano od prirode, odtujeno je naravi in duhu*, zato je voljan zatajiti svojo narodno zavest v prid svojega najvišjega pojma: *koristi* (prim. Vidmar 1995: 47) – tudi takšne, ki so jo v tistih časih slovenski *nemškutarji* najdevali v *pangermskem* kulturnem objemu, danes pa številni oportunisti v vsem, kar naj bi s pretvezo dišalo po *evropskem*.

Poleg Aljaža je imela največ zaslug za ustanovitev *prvega slovenskega planinskega društva* skupina prijateljev in planincev, ki si je nadela hudomušno ime *Planinski Piparji* (prim. Lovšin 1979: 115). V rudimentarnem urbanem okolju slovenstva jih ni *zaznamovala kavarniška buržoazna kultura*, kakršno smo že omenili v primeru Dunaja, so pa nedvomno sotvorili obliko takratne dominantne kulture slovenstva, ki bi jo lahko opredelili kot *gostilniško buržoazno kulturo*. Namreč večkrat so se družili pri *gostilni na Drenikovem vrhu*, kjer so se ob zajtrkih v poletnih mesecih zbirali tudi številni ljubljanski meščani. Ravnatelj trgovinske zbornice Jožef Hauptman je bil znan planinec, ki je v krog *Piparjev* pritegnil še Henrika Lindtnerja, Antona Škofa, Ivana Korenčana, Karla Seuniga in Bogomila Kajzelja. Tako so se *Piparji* na enem izmed planinskih pohodov odločili, da se postavijo po robu nemškim planinskim organizacijam z lastno planinsko združenje – konec leta 1892 so pripravili shode, na katerih so osnovali *Slovensko planinsko društvo* [SPD], ki ga je v začetku leta 1893 *blagovolila potrditi tudi deželna vlada* (prim. Lovšin 1979: 115, prim. Deržaj 1993: 53). Ljubljanski meščani so imeli *Piparje* sprva za posebneže (v luči današnje terminologije bi dejali, da so predstavljali *subkulturo ekstremnih športnikov*), postopoma pa so privabili v društvo, ki mu je načeloval Fran Orožen, vse več članov – denimo prvo leto se je tako zbralo 225 članov. Kmalu po ustanovitvi društva sta

nastali tudi dve podružnici – *kamniška* in *savinjska* (prim. Deržaj 1993: 53). Slovensko planinsko društvo je po vzoru nemških društev in v odgovor *pangermanskega* mapiranja gorskega sveta kmalu pričelo z gradnjo prvih planinskih zavetišč in postojank. Leta 1894 so na *planini Lisec pod Črno prstjo* odprli prvo kočo, ki so jo po svojem načelniku poimenovali *Orožnova kočica*. Prihodnje leto pa se je v delovanje društva že aktivno vklopil župnik Jakob Aljaž iz Dovja pri Mojstrani, ki se ga je prijelo ime *triglavski župnik*. Kajti prvi objekt, ki ga je dal Aljaž postaviti v gorskem svetu na lasten stroške je še danes eden izmed najbolj znanih – stolp na vrhu Triglava. Najprej je od *Dovške občine* kupil *nekoristni vrh Triglava za 1 goldinar*, hkrati pa je naredil načrt za stolpičasti objekt, ki ga je dal skovati kovaču Antonu Belcu iz Šentvida – ta ga je 7. avgusta 1895 s štirimi pomočniki sestavil na vrhu gore v petih urah (prim. Deržaj 1993: 56, prim. Lovšin 1979: 126). Kot piše Aljaž v svojih spominih, se je ob postavljanju stolpa trdno odločil, da bo postavil tudi *Triglavsko kočico* – namreč ob postavljanju znamenitega stolpa so lahko spali le v *nemški Deschmannovi koči* pod Triglavom, kjer se je pred leti odvijal ključni govor, ki je zanetil ognjene zublje narodnega boja v gorskem svetu. Slovenski planinci so bili v takšnih kočah drugorazredni gostje, saj so imeli prednost pri prenočevanju predvsem nemški planinci in člani nemškega planinskega društva.

Po tem, ko je bil stolp na Triglavu postavljen, je nemški deželni geometer Aljaža tožil, ker naj bi s svojim stolpom podrl *triangulacijsko točko prvega reda* (prim. Deržaj 1993: 59, prim. Lovšin 1979: 126). Ker so občinski veljaki v tožbi zoper Aljaža potegnili na njegovo stran in pričali, da je tam pred tem stala le lesena piramida, ki jo je podrl vihar, je stolp ostal. V tem času pa je Aljaž kupil tudi ozemlje na Kredarici pod Triglavom in se skupaj s slovenskim SPD lotil postavljanja slovenske *Triglavske kočice*. V isti sapi pa je Aljaž – da bi prehitel nemško DÖAV – dal leta 1896 postaviti tudi kočico v dolini Vrat nad Mojstrano. Tako so leta 1896 slavnostno odprli najprej *Triglavsko kočico na Kredarici*, kjer je ob otvoritvi Aljaž predstavil javnosti pesem *Oj, Triglav, moj dom, kako si krasan!* – katere tekst je napisal župnik Matija Zemljič Slavin, upesnil pa jo je Aljaž. V svojih spominih Aljaž omeni, da je kot vodja pevcev prišel na otvoritev kočice tudi Fran Saleški Finžgar, ki je bil leta 1896 mlad kaplan na Jesenicah. Ker je bilo med člani SPD veliko duhovnikov, je kmalu prišlo do pobude in leta 1897 do postavitve *kapelice* poleg nove kočice (prim. Deržaj 1993: 69, prim. Lovšin 1979: 127). Takšna *imperialna iniciativa* slovenskih planincev ni bila po godu nemški DÖAV, zato so ponovno sprožili tožbo s preiskavo

– s pretvezo, da sta oba objekta na *tujem svetu* in ne na zemlji, ki jo je kupil Aljaž za slovensko SPD. Če bi bilo to res, bi SPD izgubila oba objekta: koča bi pripadala nemški DÖAV po načelu *čigar svet – tega nepremičnina* (kar nedvomno spominja na že omenjeno *augsturško načelo* iz leta 1555, *cuius regio – eius et religio*, ki je nekaj podobnega uveljavljalo na religioznem področju). Ob uradni meritvi leta 1900 je bilo tako sicer izmerjeno, da kočo preseka meja po sredini, vendar so na katastrski mapi meritev korigirali in ugotovili, da stavbi nista na *tuji zemlji* in sta torej še naprej v lasti SPD (prim. Lovšin 1979: 129, prim. Deržaj 1993: 70).

Kontinentalni imperializmi ob koncu 19. stoletju so bili torej po eni strani *pangermanski*, po drugi pa *panslavistični* (prim. Arendt 2003). Tako sta ob koncu stoletja imeli nemški planinski društvi v objemu slovenstva bistveno prednost, saj so jima pri obnavljanju in gradnji njihovih koč pomagali *nemški industrialci*, nekateri *naklonjeni* germansko usmerjeni *posestniki* in *verski zaklad* (prim. Deržaj 1993: 94), torej takratna *Rimskokatoliška cerkev*. Vendar naletimo v zgodovinskih zapisih tudi na zanimiv primer, v katerem *alpska kultura slovenstva* ni le žrtev, temveč tudi nosilec *kulturnega imperializma*. Znotraj *multikulturne monarhije* se je tako *pangermanističnim gibanjem* postavila po robu močna zaveza slovanskih narodov v obliki številnih *panslavističnih gibanj* (ki seveda v svojem jedru niso bila nič manj ideološka in nacionalistična kot na nemški strani – prim. Pech 2000, prim. Arendt 2003). Med pomembnejšimi *panslavističnimi gibanji* so bile na ta način tudi *športne organizacije*. Češki *turisti* in planinci so v tistih časih množično zahajali na popularni Bled in v slovenske Alpe, njihova gorovja in slovaške Tatre pa takrat še niso bile tako obljudene in kultivirane s planinskimi potmi in kočami. Namreč posledica gorečega narodnega boja v slovenskem gorskem svetu se je odražala v ekspanzivnem postavljanju planinskih koč in poti – brez takšnega *narodnega tekmovanja* bi jih danes v slovenskih Alpah verjetno našli vsaj pol manj. Tako so *češki planinci* ustanovili kot svoje prvo planinsko društvo *Češko podružnico Slovenskega planinskega društva* v Pragi, za področje svojega delovanja pa so izbrali severno ostenje Grintavcev nad Jezerskim, kjer še danes stoji leta 1900 zgrajena *Češka koča* (prim. Deržaj 1993: 98). Kontekst povezave *češke in slovenske kulture* je veliko bolj razsežen – začne se denimo pri *telovadnih društvih* in konča pri arhitektu *Plečniku* – zato ga tukaj omenjamo zgolj površno. Takšno panslavistično povezavo pa je orisal tudi Gregorčič v pesmi *Bratom Čehom o prihodu na Slovensko* (1882), v kateri piše, da *srce za brate rodne plameni* in njihov *hrib in dol pomnik je vsak – vsak kamen glasno pravi, da Čeh*

je vedno bil junak (prim. Gregorčič 1989: 122). Najbolj zanimiv nauk takšnih zgodovinskih obrisov je, da konstrukcija planinstva v gorskem svetu ni nujno *narodno ekskluzivistična*, torej pogojena s narodnim bojem, temveč je lahko tudi plod *kulturnega in narodnega sožitja*. V takšnem branju pa je potrebno opozoriti, da so nekateri posamezniki znotraj obeh nemških planinskih društev podpirali ustanovitev slovenskega planinskega društva in njegovo delovanje v gorskem svetu – v primeru Julijskih Alp je bila takšna osebnost tržaški trgovec, pisatelj in gornik Julius Kugy, v primeru Kamniško in Savinjskih Alp pa graški profesor Johannes Frischauf.

V prihajajočih letih 20. stoletja je tako SPD zgradilo številne nove planinske kočice – leta 1910 *Prešernovo kočico* na Stolu, leta 1909 *Vilfanovo kočico* na Begunjščici, leta 1906 *Kočico na Kamniškem sedlu*, leta 1907 *Ruško kočico* na Pohorju, leta 1912 *Tičarjev dom* na Vršiču, leta 1907 *Kočico na Poreznu*, leta 1911 *Frischaufov dom* na Okrešlju idr. Pri tem je zanimivo reakcijo sprožila gradnja *Ruške kočice* na Pohorju – v deloma nemškem Mariboru je kmalu vzpodbudila v krogu časopisa *Marburg Zeitung* gradnjo *Marburger Hütte*, ki so jo svečano odprli leta 1911 (prim. Deržaj 1993: 116). Obdobje narodnega boja in gradnje planinskih koč kot *markerja geografskih kod posameznih narodov* je nenadoma konec po prvi svetovni vojni, ko so kočice nemških planinskih društev na ozemlju nove *države SHS*, kasneje *Kraljevine Jugoslavije* prešle v last SPD. Pri tem so večino nemških stavb in nemških kulturnih centrov v večjih slovenskih krajih novi slovenski oblastniki izsilili, SPD pa naj bi z izdatno pomočjo vlade in darovalcev leta 1919 planinske kočice kupila od nemških planinskih društev (prim. Dolenc 1996: 61). Nekaj podobnega je sledilo tudi na slovenskih ozemljih nekdanje monarhije, ki jih je po vojni zasedla Italija. Slovenske in nemške kočice ter ostalo imetje planinskih društev v zahodnih Julijcih je odslej pripadalo italijanskim društvom, kakršno je bilo denimo *Societa delle Alpi Giulie*. Danes so takšne številne planinske kočice ponovno v rokah slovenske planinske organizacije, pozitivni zgodovinski pomen *planinskega narodnega boja* med slovenstvom in germanstvom pa tiči predvsem v dejstvu, da je spodbudil gradnjo koč, ki sicer nikoli ne bi bile zgrajene. Denimo slikovit podatek v tem kontekstu odraža, da je DÖAV leta 1913 imela 69964 članov in 331 koč – torej 299 članov na vsako kočico, SPD pa 3385 članov in 29 koč, torej 116 članov na vsako kočico (prim. Deržaj 1993: 126). Po prvi in po drugi svetovni vojni pa so številne nemške planinske postojanke tako še povečale skupno število koč SPD – pri tem so večino nemških koč preimenovali po kraju, kjer

so stale, nekaj pa jih je obdržalo ime po zaslužnih posameznikih, ki so pomembno prispevali k razvoju in ohranjanju slovenstva.

Narodni boj značilen za obdobje sobivanja nemškega in slovenskega naroda je tako zamrl, v odrezanih in od matične domovine slovenstva ločenih deželah pa so pripadniki slovenskega naroda postali predmet – ne zgolj simbolnega narodnega boja, temveč – sistematične politike *raznarodovanja* in žrtve *totalitarističnih ideologij*, ki podobno kot v primeru *heimatlos* Judov (prim. Arendt 2003) niso izbirale sredstev za doseg svojih ksenofobičnih, šovinističnih, rasističnih, fašističnih, nacističnih ipd. ciljev. Tako je prva svetovna vojna in politična ureditev po njej poleg izgube *zahodnega slovenskega ozemlja*, torej slovenskih gora in *Julijske krajine*, pomenila tudi izgubo tradicionalnih gorskih romarskih središč. Slovensko zavedni *primorski duhovniki* so kmalu postali žrtve italijanskega fašističnega nasilja, redovniki so bili primorani zapustiti samostane in jih prepustiti *italijanskim kolegom* – denimo *frančiškani* so leta 1924 zapustili tradicionalni slovenski romarski središči Sveto Goro in Sveto Višarje (prim. Kralj 1991: 191). Nekaj podobnega se je dogajalo tudi leta 1995, ko so bili *slovenski frančiškani ponovno prisiljeni zapustiti Višarje* (prim. Roš 1995, prim. Mihelič 1995). Pri tem sta nedvomno tako *italijanski fašizem* po prvi svetovni vojni kot *nemški nacizem* med drugo svetovno vojno predstavljala ultimativno grožnjo *vsemu slovenskemu* – denimo po stoletjih germanizacije in romanizacije slovenskega sveta je bila *slovenščina kot jezik ponovno prepovedana tudi v cerkvenem bogoslužju* (prim. Kralj 1991: 192-193). V drugi svetovni vojni se je skeleča rana vprašanja celotnega narodnega obstoja ponovno široko odprla – okupatorji, pristaši nacizma in fašizma so kmalu po okupaciji slovenskega ozemlja pričeli izvajati načrtno uničenje oziroma *asimilacijo slovenstva*. Pričeli so izseljevati izobražence, politične voditelje, duhovnike, učitelje, hkrati pa so odstranili *kulturne temelje slovenstva* od knjig do slovenskih napisov in kulturnih institucij, otroke so – podobno kot *otomanski imperialisti* že stoletja prej – pošiljali v nemške dežele, da bi jih načrtno prevzgojili. Po drugi plati pa je formalna mejna črta v gorskem svetu še vedno predstavljala *sredstvo narodne komunikacije*. Tako je zanimivo zgodbo po koncu prve svetovne vojne doživel *Aljažev stolp* na Triglavu. Nekaj časa si je Italija hotela prisvojiti celoten vrh Triglava, vendar je – tudi na pobudo SPD – nova jugoslovanska zaveza z ministrskim predsednikom Nikolo Pašićem na čelu leta 1922 dosegla postavitev državne meje od *Luknje* po grebenih na *vrh Triglava* in nato na

Dolič ter *Kanjavec* (prim. Deržaj 1993: 132, prim. Lipušček 2003: 187). Vsekakor v okolici Triglava še danes najdemo znake nekdanje meje, na zahodni strani Triglava pa ruševine nekdanje italijanske vojašnice. Aljažev stolp je imel v tem kontekstu še posebej zanimivo vlogo v *pleskarski vojni* – kmalu po zastavitvi meje vrh Triglava so neznani slovenski planinci prebarvali stolp v vodoravnih pasovih *jugoslovanske trobojnice*, v odgovor pa so italijanski vojaki prebarvali stolp s programi *italijanske zastave*. Svoj napleskani argument so podkrepili še z nekaj streli v pločevino stolpa. Pleskarsko vojno je končal Alojzij Knafelc (snovalec slovenske planinske markacije *belega kroga z rdečo obrobo*), ki je stolp prebarval dokončno v sivo in črno kombinacijo, kakršna je bila na začetku (prim. Deržaj 1993: 132). Branje takšnih zgodovinskih dejstev iz kritičnih okopov teoretskih nastavkov podaja še eno zanimivo ugotovitev – namreč podobno kot *mapiranje in avtoritativno poimenovanje* v družbeni konstrukciji geografskih kodov ali pa kot *pomenoslovje križa na vrhu gora* v religiozni produkciji smisla služijo takšni navidez *drobni in nekoristni* objekti kot pomemben znak *narodne samozavesti*, ki jo Vidmar v svojem videnju *Kulturnega problema slovenstva* (1932) opredeli kot enega izmed treh temeljnih *atributov naroda* – druga dva sta še *definicija naroda z državnostjo* in *jezik kot bistveni znak posebne narodnosti* (prim. Vidmar 1995: 9). Tako v kontekstu *alpske kulture slovenstva* in njenih *planinskih podob* takšne pomembne znake še danes odražajo ne le *Aljažev stolp*, *planinske markacije*, *podobe nacionalne zastave*, *planinske koč* in *organizacije*, temveč tudi *turistične razglednice*, *potopisi ali pa planinske poti*, ki še danes odražajo čas, ki ga več ni. Denimo leta 1902 so iz *doline Vrat* na Triglav nemški planinci nadelali *pot čez Prag*, ki so jo takrat imeli za svojo. Narodni ponos SPD je narekoval, da so slovenski planinci kmalu zavihali rokave in leta 1903 nadelali tudi svojo slovensko pot, ki se danes imenuje *Tominškova pot* – po takratnem odborniku SPD Franu Tominšku (prim. Lovšin 1979: 156, prim. Deržaj 1993: 76). Navidez obrobni znak narodnega boja so bili takrat tudi *gorski vodniki* – slovenski kmetje in domačini so bili v gorskem svetu pomembni vodniki in poznavalci številnih skritih poti ali prehodov, zato jih je že leta 1881 *avtoriziral* germanski DÖAV. Prve uradne tečaje za *licenco pooblaščenega gorskega vodnika* so tako slovenski domačini opravljali pri nemških planinskih društvih, leta 1906 pa je prvi tečaj za gorske vodnike pripravilo tudi SPD (prim. Deržaj 1993: 86).

Narodni boj v kontekstu slovenskega gorskega sveta, pa ni zaznamovan ne geografsko in ne časovno – kar še danes odražajo sodobni družbeni pojavi. Namreč

narodni boj slovenstva v gorskem okolju ni bil prisoten le ob *severni in zahodni meji*, temveč tudi na področju Bele krajine, Gorjancev, Žumberaka in številnih drugih hribovitih slovenskih območij. Denimo s *celjskimi grofi* je v 15. stoletju Bela krajina prvič prišla v last zgolj enotne plemiške rodbine, v 16. stoletju pa je proces izoblikovanja državnih meja na tem območju prešel na raven državnega nadzora, o čemer pričajo zapisi številnih takratnih *deželnih sodišč* (prim. Kos 1987: 16-17). Deželna sodišča so namreč v tistih časih urejala številne spore med *Hrvaškim in Kranjskim plemstvom*, ki jim je sklenil narediti konec *kralj Ferdinand* – leta 1550 je ukazal ureditev mejnih vprašanj med obema deželama. Do enotnega dogovora takrat ni prišlo, kasneje pa se je uveljavila meja, ki sta jo začrtala uskoški glavar Lenković in veljak Erdödy. Potekala je po črti *Trdinov vrh* ali *Sveta Jera – Dedni studenec* – potok *Kamenica* – reka *Kolpa* (prim. Kos 1987: 18). Vrh Gorjancev in Žumberaka je v takšnem kontekstu predstavljal pomembno geografsko točko, ki je postopoma pričela utelešati *strateški znak* – simbolno posedovanje *Trdinovega vrha* še danes predstavlja pomembno točko nacionalnih meja med Slovenijo in Hrvaško, predvsem v političnem kontekstu. Tako je luči *hrvaških volitev leta 2003* mejno vprašanje *Trdinovega vrha* izkoristil tudi eden izmed političnih kandidatov Letica – fizični vzpon na goro je dopolnil s *simbolno konotacijo* v opravi hrvaškega *kulturnega, političnega in vojaškega junaka bana Jelačića* (prim. Sečen 2003, prim. Vatovec 2003). Seveda lahko gesto podarjanja *košare jabolk in suhega sadja* interpretiramo *kot gesto miru in potrjevanja prijateljstva* – kot se je izrazil namišljeni junak – po drugi plati pa deluje v ozadju veliko bolj kompleksen označevalni in ideološki proces: navidez nepomemben hudomušen znak *oprave hrvaškega bana na Trdinovem vrhu*, podobno kot v *triglavskem pogorju Aljažev stolp* ali pa *križ na vrhu gora*, odraža univerzalni označevalec prisvajanja in koloniziranja natanko določene geografske točke, bodisi v imenu naroda, religije ali pa osebnega okoriščanja.

5.3. Zametki slovenskega imperializma in kulturni boj na planinski domačiji

Razčlenjevanje korenin *slovenskega imperializma* je tesno prepleteno z vidiki *krščanskega koloniziranja sveta* (pri čemer je odigralo svojo vlogo tudi slovenstvo), kasneje pa s pojavom *evropskih imperializmov*, ki so predstavljali pomembno nadgradnjo *buržoazne ideologije naroda* (prim. Arendt 2003). Takšna ideologija pa je tesno povezana tudi z vzponom liberalizma – kar pa poleg vzpona naroda in narodnega boja, ki smo ga obravnavali v prejšnjem poglavju, zaznamuje tudi trenje

med starim in novim, med religiozno in liberalno ideologijo – trenje, ki ga označujemo kot *kulturni boj* (prim. Dolenc 1996). Dialektični proces *imperializma* tako ni značilen samo za velike zahodne nacije (*imperije* kot take), temveč lahko govorimo tudi o *kontinentalnem imperializmu* (prim. Arendt 2003) in *imperializmu majhnih nacij*. Tako lahko kot *slovenski imperializem* opredelimo dialektični proces komuniciranja slovenstva s svojim okoljem, ki prek koloniziranja sveta in oblikovanja ideološke konstrukcije *večvrednosti* na določeni zgodovinski točki preneha biti zgolj enakovredna komunikacija, temveč postane *diktat*, ki se odraža tudi kot oblika imperializma. V takšnem kontekstu pa se zastavlja teza, da *alpska kultura slovenstva* v pomembni meri odraža tudi obliko slovenskega imperializma, ki se zrcali v številnih zgodovinskih obeležjih. Hrepenenje *Lepe Vide* zabeleženo v ljudski pesmi pred letom 1819, ki so ga kasneje obdelali številni slovenski literati s Prešernom na čelu (prim. Lah & Inkret 2002: 225), lahko označimo kot simptomatični nastavek *slovenske želje* po odkrivanju in koloniziranju sveta. Po drugi plati pa bi lahko zgodovinske korenine slovenskega imperializma iskali v pojavu *slovenskega misijonarstva*, ki je še danes slabo raziskano in zgolj izjemoma kritično ovrednoteno (prim. Šmitek 1991, prim. Baskar 1997). V luči takratne dominantne religiozne institucije so slovenski misijonarji, kakršni so Lovrenc Lavtižar, Friderik Baraga, Ignacij Knoblehar, Marko Anton Kapus ipd. širili krščansko religiozno idejo med nekrščanskimi ljudstvi sveta. V tem primeru se sicer ne oziramo v tolikšni meri na dejstvo, da so zastopali krščansko religiozno institucijo, temveč skušamo opozoriti, da so tudi takšni *misijonarji in pustolovci* vnesli v *slovenski kolektivni spomin* pomembne imperialistične momente, kakršne so jih v svoj *imperialni imaginarij* vnesle tudi *kolonialne velesile*.

V katoliške misijone so tako v 17. in v 18. stoletju hodili predvsem meščanski in plemiški sinovi – med katerimi je večina govorila in pisala tudi *kranjski jezik* (prim. Šmitek 1991: 306). Tako je slovenstvo pričelo z *enostransko kulturno komunikacijo* prek misijonarjev mapirati odročne in neznane dežele sveta. Namreč misijonarji so imeli *izredno pomembno vlogo pri seznanjanju Slovencev z neevropskimi deželami in kulturami: s predavanji, pismi, knjigami, muzejskimi zbirkami ipd.* (prim. Šmitek 1991: 312) – v današnji kulturi imajo podobno vlogo številni študentje, popotniki, pustolovci, alpinisti in turisti. Z namenom načrtnega organiziranja misijonskega dela, hkrati tudi zmanjševanja rivalstva med posameznimi redovi, je papež Gregor XV. leta 1622 ustanovil *Sveto kongregacijo za širjenje vere – Propaganda Fide*. Odkrivanje

sveta s strani slovenskih misijonarjev se je pričelo v zadnjih desetletjih 17. stoletja, ko so tudi avstrijski misijonarji pričeli po vzoru španskih in portugalskih ustanavljati številne misijonske postojanke po pravkar koloniziranem svetu (prim. Šmitek 1991: 312-313). Eden izmed najbolj znanih slovenskih misijonarjev je bil Marko Anton Kapus, ki je leta 1687 kot pripadnik jezuitskega redu odpotoval v Mehiko, in kasneje kot eden izmed prvih raziskovalcev *odkrival* Kalifornijski zaliv – pripomogel je k odpravi zmotnega kartografskega prepričanja, da je Kalifornija *otok* (prim. Šmitek 1991: 313). Zanimivo je, da je kasneje mehiški prostor za časa ti. *meksikanarjev* v 19. stoletju predstavljal nesojeno *kolonialno posestvo* Avstro-Ogrske monarhije, v katerem so se kot soldati znašli tudi številni slovenski prostovoljci. Po vzoru Kapusa pa je v 18. stoletju odpotoval v Južno Ameriko v Buenos Aires ljubljanski jezuit Volbenk Inocenc Erber. Kasneje se mu je pridružil na južni polobli leta 1734 slovenski jezuit Ignac Cirheimb, ki je v zborniku misijonskih pisem *Der Neue Welt-Bott* objavil pričevanja o prvih težavah v zlati dobi misijonarskega mapiranja sveta – o epidemijah, lakoti in uporih med *avtohtonimi prebivalci* (prim. Šmitek 1991: 315). V ameriškem kontekstu nikakor ne smemo pozabiti na Friderika Irineja Barago, ki je leta 1830 prispel v Severno Ameriko, kjer je v svojem misijonskem poslanstvu pripomogel tudi h *gospodarskemu in kulturnemu napredku* zapostavljenih Indijancev. Tako je v luči slovenskih protestantov sestavil slovnico in slovar *čipevskega jezika*, tudi vrsto knjig o kulturi Indijancev (prim. Šmitek 1991: 317, prim. Sitar 1987: 152). Na pobudo predstojnika *Kranjskega deželnega muzeja* v Ljubljani grofa Franca Hohenwarta (ki je bil tesno povezan tudi s planinstvom – denimo Vodnik ga je leta 1795 kot mentor vzel s seboj na Triglav – prim. Lovšin 1979) je Baraga iz Amerike poslal etnološko zbirko indijanskih predmetov z *območja Velikih jezer* (prim. Šmitek 1991: 318). V tistih letih so Baragi sledili številni slovenski misijonarji, med katerimi so mnogi na tleh *novega kontinenta* postali škofje. Svoja pisma so pogosto objavljali v cerkvenem časopisu *Zgodnja Danica*, ki je pričel izhajati leta 1848. Posebej zanimivo pa je bilo tudi misijonarsko delo v azijskih državah, kamor je denimo leta 1735 odpotoval Avguštin Hallerstein rojen v Mengšu – prišel je vse do Pekinga, kjer je postal dvorni astronom in predstojnik matematičnega oddelka na pekingškem dvoru. Pri tem se je uveljavil kot *pomemben znanstvenik*, ki je ohranjal korespondenco s takratno *londonsko Kraljevo družbo* (podobno kot Valvazor), s *petrograjsko akademijo znanosti*, s strokovnimi krogi v Parizu ipd. (prim. Šmitek 1991: 315). Podobno Hallerstein v Aziji je odkrivanje Afrike v 19. stoletju zaznamoval misijonar

Ignacij Knoblehar, ki je prispel vse do Sudana in Belega Nila, kasneje ob vrnitvi v *domovino pa ljubljanski muzej* – na podoben način kot Baraga – obdaril s številnimi etnološkimi predmeti (prim. Šmitek 1991: 319). Posebno zanimivo je pri tem dejstvo, da je Knoblehar pripeljal s seboj v Ljubljano več *črnskih dekllic in dečkov*, ki jih je odkupil na *kartumskem suženjskem trgu* in jih hotel izsolati za misijonarje (prim. Šmitek 1991: 320). Skozi 20. stoletju in danes najdemo po svetu številne slovenske misijonarje od Paragvaja do Indije, ki še vedno v pomembni meri ohranjajo zavest *slovenskega mapiranja sveta*, hkrati pa je potrebno opozoriti, da je sodoben družbeni kontekst in konstrukcija prostega časa privedla do množično-kulturnega mapiranja v obliki številnih turističnih popotovanj, onkraj religioznih in imperialnih ideologij, vendar še vedno v kontekstu konstrukcije opornih *kolišč slovenstva* v svetu. Številni slovenski misijoni in slovenska katoliška središča po svetu pa so že takrat predstavljala *kulturna in nacionalna središča slovenstva*, ki še danes povezujejo številne slovenske izseljence.

Vsekakor ob omenjanju *slovenskih misijonarjev*, ne smemo pozabiti, da je v ozadju takšnega delovanja tičala kompleksna institucionalna in družbena struktura, ki je prek določene ideološke inklinacije takšno početje omogočala. V družbenem kontekstu so tako *jezuitski misijonarji* na domačih tleh širili in utrjevali misijonsko zavest s prirejanjem *množičnih romanj* k cerkvam *Svetega Frančiška Ksaverja* – denimo sloves ogromne romarske cerkve Frančiška Ksaverja na Stražah pri Gornjem gradu je segel čez meje slovenstva in prinašal darove celo z avstrijskega, francoskega in poljskega dvora (prim. Šmitek 1991: 322). Poleg *bratovščin* znotraj religioznih institucionalnih struktur so takšne pojave podpirale in s tem hkrati konstruirale temeljne premise svojega vsakdanjega življenja tudi množice slovenskih kmetov – v luči *altruizma in pomoči* se je utrdilo *javno mnenje* oziroma *družbeni konsenz* podpiranja tovrstnih aktivnosti *slovenskih misijonarjev*. Vsekakor je v tem primeru potrebno zavzeti tudi kritično distanco, s katere je že vrsta teoretskih znanosti od antropologije do sociologije osvetlila drugo plat medalje – namreč *civiliziranja in pokristjanjevanja tujih kultur* so bila v svoji skriti agendi globoko ideološka, evropocentrična, predvsem pa destruktivna. Tako šele danes reflektiramo *temne plati* takšnega početja, ko so bile za tančico idealiziranega poslanstva *civiliziranja v imenu krščanske vere in evropskega monarha* skrite zgolj pohlepne in okoriščevalske razsežnosti posameznikov, evropskih kolonizatorjev in misijonarjev – ki so posredno in neposredno uničevali *številne svetovne kulture*, katerih *modus vivendi* ni bil *imeti*,

temveč *biti* (prim. Burgar & Burgar 1988). Zanimivo je, da danes še vedno najdevamo misijonarsko dejavnost po vsem svetu – tudi v kontekstu *dobrotniške mitologije o materi Tereziji* – hkrati pa je takšna *oblika pomoči* postala sestavni del kompleksnih kulturnih stikov, v katerih je *pomoč dobrodelnih organizacij* zgolj eden izmed komunikacijskih kodov (prim. Hall 1999), ostali pa se raztezajo od industrijskega koloniziranja do izkoriščanja poceni delovne sile, otroškega dela in prostitucije otrok. Dobrodelnost v številnih oblikah *smehljajočih totalitarizmov* – od dobrodelnih koncertov do fotografij otroškega trpljenja – lahko pri tem interpretiramo kot *družbeno institucionalizirano svetlo tančico*, s katero najbolj razvite latentno totalitaristične kulture sveta zakrivajo svoje iznakaženo pohlepno *religiozno, kapitalistično, kulturno ipd. obličje* tako na skupinski kot na individualni (prim. Cohen 2001, prim. Berger 1999). Drugače povedano ideološka inklinacija se reproducira in ostaja enaka, spreminja se le njena *v celofan sodobne kulture zavita formalna in strukturna plat*.

Zgodba o zametkih slovenskega imperializma se tako tesno prepleta z zgodbo *o narodnem boju*, hkrati pa je povezana tudi z zametki *kulturnega boja znotraj slovenstva* – ki ga bomo še posebej v luči družbene konstrukcije gorskega sveta v nadaljevanju podrobneje razčlenili. V konceptiji izraza *kulturni boj* tako Dolenc (prim. 1996: 95) opozarja, da ima takšna besedna zveza v slovenskem kontekstu širši pomen kot *nemški Kulturkampf*: ne gre samo za boj *liberalizma* proti *katoliški cerkvi*, torej boj za ločitev države in cerkve, temveč je takšen boj za vodilno mesto v slovenski kulturi hkrati *boj proti privilegirani vlogi katoliške cerkve in boj za rekatolizacijo z gospodarskim in duhovnim liberalizmom 19. stoletja omajane trdne katoliške vere slovenskega človeka*. V primeru *nemškega Kulturkampf*a so številni prelomi v germanskih državah v drugi polovici 19. stoletja privedli do prekinitve diplomatskih stikov *z vatikansko religiozno institucijo*: uvedba šolskih reform, uzakonjanje civilnih porok, razširjene pravice parlamenta in državljanov so le nekatere izmed ključnih sprememb, ki so zbudile spečega *katoliškega velikana*. Tako so bile po papeževi obsodbi največje kritike deležne *brezverske šole*, ki tako nič več niso služile reprodukciji katoliške ideologije (prim. Dolenc 1996: 96). V luči takšnih zgodovinskih sprememb pa se zastavlja vprašanje, kakšna je bila vloga religioznih institucij nekoč? Sociologi ugotavljajo, da so dominantne religiozne institucije, predvsem verska skupnost registrirana kot *Rimskokatoliška cerkev*, imele nekoč

monopol nad družbenim življenjem, pri čemer so pogosto *zavirale socialne, politične in ekonomske spremembe* – krščanske vrednote so odražale obliko buržoazne ideologije (prim. Dragoš 1998: 7). Tako krščanstvo že zgodnjim Slovencem, slovanskemu slovenstvu, ni predstavljalo le *vere tujih osvajalcev*, temveč tudi obliko predvsem *razredne religije* (prim. Makarovič 1998: 72). Takšno dejstvo pa lahko interpretiramo tudi v luči osvajanja gorskega sveta in narodnega buditeljstva v objemu Alp – zastavlja se vprašanje, čemu so pri obojem imeli veliko vlogo ravno *duhovniki*? V luči *družbene stratifikacije* lahko sklepamo, da so imeli kot *priviligirani družbeni sloj* nekakšno *protoformo prostega časa* (sicer značilnega in konceptiranega predvsem v primeru *mladinske kulture* po drugi svetovni vojni – prim. Tomc 1994, prim. Ule 2000), veliko pred družbeno konstruiranim kontekstom *prostega časa* v drugi polovici 20. stoletja. Medtem ko so *kmetje in delavci* v pehanju za zaslužek in preživetje bili priklenjeni na zemljo ali delovno okolje, so se *priviligirani sloji* duhovščine (podobno kot plemstvo, uradniki, zdravniki, pravniki idr.) posvečali odkrivanju gorskega sveta in konstrukciji novih simbolnih prostorov. Kontekstualizacija *kulturnega boja v planinski idili* je sicer precej manj izrazita kot denimo kontekstualizacija narodnega boja – namreč veliko bolj kot eksplicitni in moteči *narodni simboli* od koč do planinskih poti so puščali ob strani *dejstvo o vseprisotnih označevalcih religiozne hegemonije* v gorskem svetu, ki so se odražali denimo v obliki simbola *križa na vrhu gora* ali pa številnih verskih objektov po hribovjih in gorovjih. Številni zgodovinski zapisi tako kulturnega boja v gorskem svetu ne kontekstualizirajo *eksplicitno in v obliki vidnih dogodkov ali incidentov* – kakršni so denimo zabeleženi v primeru narodnega boja – vendar to ne pomeni, da ga ni bilo. Po eni plati številni planinci niso pristajali na takšno delitev, denimo duhovnik Aljaž na vrhu Triglava (nekoč študent filozofije na Dunaju, in Miklošičev študent, ki je šele kasneje vstopil v *ljubljsko bogoslovje* – prim. Lovšin 1979: 125) ni postavil religiozni simbol krščanskega križa, temveč religiozno nevtralen stolp, po drugi plati pa se bodisi liberalna bodisi katoliška opredelitev nista kazali kot *distinktivni označevalec* v luči skupnega narodnega boja. Vsekakor so se prelomni dogodki takšnega kulturnega boja znotraj slovenstva odvijali predvsem v dolini.

Po eni strani je bil torej slovenski prostor nagnjen k narodnemu boju, po drugi pa se je v revolucionarnem letu 1848 zbudila nova ideologija meščanske politične misli. Po letu 1848 je nova ustava monarhije določala *enakopravnost narodov in deželnih jezikov* zgolj na papirju, zato je *Akademsko društvo* v Mariboru leta 1865 in v

Ljubljani leta 1870 ponovno oživelo idejo *Zedinjene Slovenije – mladoslovenci* oziroma *liberalci* so sprožili ti. *taborska gibanja*, ki so postopoma postajala vse bolj množična. Razlikovanje med ti. *staroslovenci* in *mladoslovenci* se je uveljavilo po češkem vzoru, pri čemer je *staroslovenstvo* označevalo katoliške konzervativne kroge z Janezom Bleiwesom, Karelom Klunom, Josipom Marnom, Luko Jeranom idr. na čelu, mladoslovenstvo pa meščansko liberalno usmerjene kroge s Franom Levstikom, Janezom Trdino, Josipom Jurčičem, Josipom Stritarjem, Ivanom Hribarjem, Ivanom Tavčarjem idr. v ospredju (prim. Juhant 1991: 199). Do srede osemdesetih let sta oba kroga sodelovala v skupnem narodnem boju, saj je bilo – kot bi dejal Vidmar (prim. 1995: 24) – *prebujanje naroda ali njegovo duhovno rojstvo* poleg njegovega vznika drugi važni trenutek v *življenju naroda*. Slovenski politični program iz leta 1848 se je tako oprl predvsem na slovensko kulturno gibanje, katerega nosilci so bili posamezniki, ki jih je *privlačil slovenski jezik, ljudska in materialna kultura* (Granda 1999: 557), po drugi plati pa se so v obdobju *slogaštva slovenskih liberalcev in katolikov* oblikovale tudi pomembne skupne oporne točke *slovenstva* tistega časa – denimo slovenski tednik *Kmetijske in rokodelske novice*, ki je pričel izhajati leta 1843 in čigar urednik je bil Bleiweis, podpora pomembnih slovenskih intelektualcev od Prešerna, Miklošiča do škofa Slomška, uvedba *gajice* kot *enotne slovenske pisave*, Kozlerjev *zemljevid slovenskih dežel* ipd. Peticija za *Združeno Slovenijo* je tako nedvomno odražala *zdrženo kulturno voljo* vseh takšnih *družbenih opornih točk*, po drugi plati pa je revolucija leta 1848 za večino slovenskega kmečkega prebivalstva pomenila predvsem pragmatični *zlom fevdalizma in fevdalnih obveznosti* (prim. Granda 1999: 561). V kontekstu afirmacije posameznih narodov v multikulturni monarhiji je tako voljo *po enotnem slovenstvu* – željo po združitvi Slovencev v eno deželno upravo sprožil Fran Miklošič v avdienci pri nadvojvodi Janezu, pri čemer je bil posredno zavržen, da bi bilo potrebno, da vsi Slovenci podprejo takšno zahtevo. Od tod naslednji korak, v katerem so slovenski intelektualci *v razčlenjeni razredni strukturi slovenstva* sprožili podpisovanje peticij o nameri slovenske združitve (prim. Granda 1999: 562). Kljub temu, da program peticije za *Združeno Slovenijo* kot *prve odločitve Slovencev za Slovenijo* ni bil udejanjen, je *dunajska oblast* Slovence po koncu revolucije priznala kot *enoten narod*, kar po mnenju Grande (prim. Granda 1999) dokazuje *slovenska izdaja uradnega lista monarhije*, vpeljava slovenskega jezika kot *predmeta v gimnazijah* in izdaja *slovenskih šolskih knjig* s strani države. Nedvomno velik korak *harmoničnega slogaštva* za majhen narod, ki se v zgodovini

velikih do tedaj in tudi poslej – tudi in predvsem zaradi notranjih razkolov – še pogosto iskal. V obdobju *slogaštva katoliškega in liberalnega tabora slovenstva* sta tako oba tabora oblikovala tudi svoji glasili. Katoliški krog leta 1873 glasilo *Slovenec*, liberalni krog leta 1868 pa glasilo *Slovenski narod*. Kasneje sta v Ljubljani pričela leta 1888 izhajati katoliški *Dom in svet*, ter leta 1881 liberalni *Ljubljanski zvon*. Obdobje sodelovanja, ki ga označujemo z imenom *slogaštvo*, je kot idejo in politično prakso zavzeto pozdravljal in podpiral, poleg ljubljanskega škofa Janeza Zlatousta Pogačarja, tudi takratni duhovnik in pesnik Anton Gregorčič (prim. Juhant 1991: 200). Konec slogaštva pa je leta 1884 prinesel nastop novega škofa *Missie*, ki ga je izkoristil mladi goriški duhovnik Anton Mahnič. Leta 1888 je tako Mahnič v *Rimskem katoliku* zahteval korenito ločitev katoliške politike od svobodomiselnih liberalnih nazorov (prim. Juhant 1991: 200). Harmonično simbiozo slovenstva, ki je združevalo nerazcepljeni liberalni in katoliški krog je Mahnič poteptal in poudaril, da je *na vseh področjih potrebno uveljaviti jasna katoliška načela, katerih najvišji zakon je vera v ideje katoliške cerkve – politika in vse ostalo mora služiti idealom vere, saj je vera tudi nad narodnostjo in kulturo* (prim. Juhant 1991: 200). Nekaj podobnega najdemo v zgodovini katoliške cerkve, ko je ustanovitelj *jezuitskega redu* Ignacij Loyolski zapisal, da *čeprav vidim kaj kot belo, moram to imeti za črno, če hierarhična Cerkev tako odloči* (prim. Smrke 2000: 230-231). Tako Juhant ugotavlja, da je takšna opredelitev služila predvsem politikom in ideologom, ter slovenstvu tako *povzročila več škode kot koristi* (prim. Juhant 1991: 200). Leta 1892 so tako v Ljubljani v luči *fundamentalističnih pozivov* takšnih posameznikov priredili *Prvi slovenski katoliški shod*, ki je zahteval razvoj katoliškega šolstva na vseh stopnjah, poživitev katoliške umetnosti, ureditev socialnega zavarovanja, preureditev davkov za kmete ipd. – v skladu s smernicami *krščansko socialnih nauk* papeža Leona XIII (prim. Juhant 1991: 200). Razkol med liberalnim in katoliškim krogom, ki je temu sledil, se je postopoma stopnjeval vse do prve svetovne vojne. Slovenska gorečnost tedanjega narodnega boja je tako *izhlapela* skupaj z germansko kulturo, hkrati pa je nova *centralistična državna ureditev* v tistem obdobju onemogočila prevlado političnega katolicizma na Slovenskem – *katoliki* so postali konfesionalna manjšina (prim. Dolenc 1996: 365), kljub temu pa se je gorečnost družbenega delovanja v narodnem boju prelevila v številne religiozne in politične polarizacije – slovenstvo je podleglo vrsti *ideoloških razkolov*, ki so doživeli svoj epilog med in po drugi svetovni vojni.

Kot smo že omenjali, so bili pogosto pobudniki slovenskega planinstva duhovniki, ki so znotraj *krovne institucije Rimskokatoliške cerkve* imeli ambivalentno vlogo – po eni plati so bili veliki pobudniki oblikovanja slovenstva, po drugi plati so zastopali institucijo, ki je na slovenskem ozemlju pogosto delovala konzervativno do novih idej in gibanj, hkrati pa afirmativno do obstoječih političnih sistemov. Prav tako smo že razčlenili tezo, da ima narodno buditeljstvo duhovnikov korenine v zgodovinskih okoliščinah – da bi lahko opravljali svoj poklic in posredovali religiozne ideje preprostim ljudem, ki so govorili samo slovenski jezik, je bilo potrebno slovenščino zapisani in uniformirati. Številni raziskovalci tako omenjajo, da so bili duhovniki dolgo časa *edini narodni izobraženci* (prim. Juhant 1991: 215). Slovenski jezik je tako predstavljal sredstvo podajanja religiozne ideologije, v času *narodnega prebujanja in boja* v 19. stoletju pa je religiozna ideja pri številnih duhovnikih postajala vse bolj sekundarna: prvič – duhovniki kot so Aljaž ali Žan so pred religiozno pogosto postavili idejo naroda, drugič – številni duhovniki so v luči Mahničevega poziva pred svoje poslanstvo podajanja religioznih idej postavili svoje politično poslanstvo (prim. Dragoš 1998). Tako je *politično delovanje in slast po oblasti je med obema svetovnima vojnama zapeljala številne duhovnike, ki so z vsiljevanjem klerikalne volje nad celotnim narodom dosledno izpeljevali Mahničeve zahteve po katoliški idejni prevladi na političnem področju* (denimo na delovanje takrat največje *Slovenske ljudske stranke* sta pomembno vplivala duhovnika Janez Evangelist Krek in Aleš Ušeničnik) – kar je vodilo v *politični klerikalizem in nepotreben narodni razkol* (prim. Juhant 1991: 216). Polarizacija kulturnega boja, pa je bila takrat postopoma zaznamovana tudi s pojavom tretjega pola – marksistične misli in majhnega kroga *Komunistične partije Slovenije*. Tretji ideološki pol se je tako pod vplivom svetovnih tokov in silnic posvetil predvsem *socialnemu vprašanju in vprašanju izkoriščenega delavstva* – tako s strani dominantnih liberalnih buržoaznih kot katoliških krogov. V kontekstu gorskega sveta se takšen način *družbene stratifikacije* odraža podobno kot širšem družbenem okolju – poleg duhovnikov so v gore zahajali, predvsem pa zasedali številna vodilna mesta planinskih in športnih organizacij, posamezniki z *ugodnim družbenim položajem*. V prvi polovici 20. stoletja je bil tako načelnik *Kamniške podružnice SPD* Emil Orožen po poklicu *notar*, dolgoletni predsednik SPD Fran Tominšek je bil *odvetnik*, znameniti predsednik *Savinjske podružnice SPD* Fran Kocbek *gornjegrajski nadučitelj* ipd. V *Planinskem vestniku* iz leta 1911 tako zasledimo seznam članov SPD (prim. Mavrič 2002: 44-45)

– večinoma gre za pripadnike višjega družbenega sloja in poklice, kot so *notarji, odvetniki, trgovci, učitelji, zdravniki, tovarnarji, gostilničarji, župani, župniki, profesorji, ravnatelji, lekarnarji, veleposestniki* ipd. (in le redko za *delavce, kmete, obrtniške mojstre* ipd. ali *ženske nasploh*).

Znotraj takšnih dominantnih slojev *planinskega slovenstva* je eden izmed prvih, ki se je v luči družbenega razslojevanja zavedal vprašanja delavstva in socialne misli učitelj, pravnik, politik in planinec Henrik Tuma – na svoja stara leta se je vključil v delovanje *marksističnega političnega tabora*, kjer je za nekaj časa leta 1926 prevzel tudi urejanje *Delavske politike* v okviru *Splošne delavske zveze Svoboda*. Vendar je pri tem Tuma težil k temu, da *Svoboda* ostane nepolitična, strankarsko nevtralna, a še vedno marksistična kulturna zveza (prim. Dolenc 1996: 346, 350) – torej takšna, ki bi delovala v prid izkoriščanih nižjih slojev onkraj političnih vzvodov. Po drugi plati pa je delovanje Tume v zrelih letih zaznamovano predvsem z bojem za slovenske narodne pravice, tako za časa avstrijske monarhije kot italijanske okupacije med obema vojnoma. Njegov oče je bil češki čevljar, ki se je konec 19. stoletja ustalil v Ljubljani, kjer se je v tistih časih vzdušje narodnega boja med slovenskim in nemškim taborom še posebej stopnjevalo. Ko se je Tuma izšolal za učitelja, je sprva delal v Postojni, vendar so ga kot narodno zavednega Slovenca kmalu suspendirali. Tudi zato je šolanje nadaljeval, sprva je končal gimnazijo v Trstu, nato pa se je odpravil na Dunaj. Prepričanih *številnih svetov* je Tuma prvič občutil že na Primorskem, kasneje pa se je takšen prepričanih idej in misli še stopnjeval v različnih krogih *dunajske metropole* – od slovanskih društev do bogatih židovskih meščanov in ogrske aristokracije, pri katerih je pogosto poučeval otroke (prim. Tuma 1937). Kot pravnik se je napotil na Primorsko, kjer je sprva v Tolminu, kasneje v Trstu in v Gorici deloval kot eden redkih *slovenskih sodnikov*, kasneje pa kot vpliven *slovenski politik*. Ves čas pa je Tuma svoj *notranji mir* iskal v *turistiki* – kakor so takrat imenovali planinstvo in pohodništvo. Poleg dolgih pohodov *po predgorju in v alpskem svetu* (podobno kot pred njim Hacquet ali Stanič), pa se je posvetil tudi proučevanju *socioloških spisov* Gumplowicza, Marxa, Wundta idr. V svoji avtobiografiji je zabeležil, da ga je *historični materializem* gnal k proučevanju zgodovine, posebno zgodovine *slovanstva in orient* (nekoliko kasneje je *eksotični orient* pritegnil tudi navdušenega planinca Vladimirja Bartola), ki je bila v takratnih šolah povsem zanemarjena (prim. Tuma 1937: 290). Poleg tega prepričljivo opiše čas prve svetovne vojne, ki je *gorski svet v Posočju* spremenila v *krvavo bojišče* – ne le na simbolni

ravni. Hkrati pa opiše za *primorske Slovence* bolečo izkušnjo italijanske okupacije zahodnega ozemlja slovenstva (prim. Tuma 1937: 374-407). Tako zabeleži, da so sprva italijanske oblasti zagotavljale Slovencem in Hrvatom v *razširjeni Italiji* popolno jezikovno in kulturno svobodo – denimo do leta 1922 so slovenske in hrvaške šole nekdanje Avstro-Ogrske monarhije delovale nemoteno (prim. Tuma 1937: 386). Tuma je opazal, da je bila slovenska *primorska mentaliteta* že od vsega začetka gospodarjenja Rima namesto Dunaja, obremenjena z mislijo po osvoboditvi – v tej luči lahko beremo takraten *totalitaren in zatiralski odziv* italijanskih oblasti. Medtem ko je slovenska narodna in politična zavest po njegovem mnenju *poniknila v ozadje* z upanjem na boljše čase, so narodni poslanci *tirolskih Nemcev* takoj po italijanski zasedbi prišli v Rim in izjavili, da vzamejo *obstoječe stanje na znanje*, zato se *klanjajo novemu gospodarju in čakajo na dokončno rešitev mirovne konference* (prim. Tuma 1937: 387). Biografski vložek o Tumi je izrazito pa je zanimiv še z druge plati – saj podaja okoliščine družbenih sprememb, ki jih ena sama oseba uteleša v svoji *individualni zgodovini*: prek privatnega učiteljevanja je spoznal *aristokratski* in *buržoazni habitus* ter ostanke razsvetljskega *kultiviranja narave* (nekaj časa je tako učiteljeval pri lastniku *bohemskega* hotela ob Postojnski jami), kot državni učitelj, študent na Dunaju in primorski sodnik je pobljže okusil *narodni boj*, nato kot politik pasti in stranpoti *kulturnega boja znotraj slovenstva*, hkrati pa je doživel vojaško razdejanje *prve svetovne vojne*, obdobje *južnoslovanskih integracij* in koreninjenje *komunistične ideologije*. Poleg tega je Tuma postavil na temeljih *planinskih podob slovenstva* tri pomembne mejnike (prim. Lovšin 1979) – kot eden izmed prvih alpinistov je leta 1910 preplezal legendarno *severno triglavsko steno* z domačinom Komacom (smer se imenuje *slovenska* ali *Tumova*), leta 1930 je izdal delo *Pomen in razvoj alpinizma* (v katerem je poudaril, da *alpinizem prinaša novo in boljše vero v moč in voljo človeka*), revitaliziral je znanstveno zanimanje za gorski svet – predvsem z delom *Imenoslovje Julijskih Alp* iz leta 1928.

Poleg kulturnega boja je po drugi plati obdobje med prvo in drugo svetovno vojno zanimivo tudi z vidika transformacije narodnega boja – *panslovanska in južnoslovanska zaveza*, na katero se je slovenstvo pred prvo vojno opiralo, je postalo v *novi politični vpregi* kontekstualni okvir kulturne in politične ekspanzije večjih *južnoslovanskih narodov*. Nedvomno se je *alpski imaginarij slovenstva* v takšnem polpreteklem obdobju prelevil pomembno simbolno zatočišče ali sidrišče – tudi v luči

zadnje vojne na *Balkanu*, v kateri je brstela *totalitarna ideja, da se mora srbska država raztezati povsod tam, kamor je nekoč stopil osvajalski opanek srbskega vojaka* (prim. Debeljak 1998). Prehod Slovencev v novo državno tvorbo leta 1918 je tako zaznamoval svojevrsten kulturni šok (prim. Dolenc 1996: 361) – kot posledico tistih kulturnih razlik, ki jih je leta 1913 v svojem znamenitem predavanju *Slovenci in Jugoslovani* omenjal že Ivan Cankar: *namreč po krvi smo si bratje, po jeziku vsaj bratrance – po kulturi, ki je sad večstoletne separatne vzgoje, pa smo si med seboj veliko bolj tuji, nego je tuj naš gorenjski kmet tirolskemu ali pa goriški viničar furlanskemu – hkrati pa je tudi opozoril, da nismo samo Slovenci, še manj pa samo Avstrijci, temveč da smo ud velike družine, ki stanuje od Julijskih Alp do Egejskega morja* (Cankar 1959: 398-399). Tako je bilo denimo ob popisu prebivalcev leta 1921 v slovenskem delu *Kraljevine Srbov Hrvatov in Slovencev* [SHS] skoraj 90 odstotkov pismenih, medtem ko je v ostalih deželah nove državne tvorbe takšen delež povprečno predstavljal le 40 odstotkov prebivalcev (prim. Dolenc 1996: 361). Velike spremembe političnega okolja so prinesle Slovincem tudi *jezikovne spremembe* – nemščina kot komplementarni pol, ki stoletja sooblikoval osnovne poteze slovenstva, je postopoma izginila iz šol (prim. Dolenc 1996: 364). V tistem času sta se kot temeljni vprašanji *slovenske kulturne politike* tako zastavljali *podedovani boj* med katolicizmom in liberalizmom, ter novo vzpostavljeni odnos med slovenstvom in jugoslovanstvom.

5.4. Korenine modernega nacionalnega športa in genealogija popularne kulture

Na področju športa kot prebujajoče se družbene institucije sta bili, poleg večkrat omenjenega *Slovenskega planinskega društva* [SPD], ves čas dejavni obe strankarsko opredeljeni *telovadni društvi – Orel in Sokol*. Telovadno društvo *Sokol* je bilo sprva ustanovljeno na Češkem, takoj zatem tudi v Sloveniji – njegov poglavitni namen je bil predvsem ustvariti protiutež nemškemu društvu *Turnverein*. Prvi *Sokol* je bil leta 1862 ustanovljen v Pragi, naslednje leto pa so ga ustanovili pod imenom *Južni Sokol* tudi v Ljubljani. Ta je bil leta 1867 razpuščen zaradi nekega incidenta, njegovo delo pa je nadaljeval kasneje *Ljubljanski Sokol*. Leta 1905 je bila osnovana *Slovenska sokolska zveza*, ki se je v prihajajočih letih vse bolj nagnila k *liberalnemu* nazoru. Kot reakcija na to je bilo leta 1906 v luči kulturnega boja ustanovljeno podobno telovadno društvo z imenom *Orel* tudi na katoliški strani (prim. Dolenc 1996: 263-265). Zanimivo, da so takšno društvo in poimenovanje kasneje prevzeli tudi češki katoliški krogi, ki so ustanovili svojega *Orla*. Obe slovenski društvi pa sta

bili vse do druge svetovne vojne v *tesnem boju*, kajti utelešali sta vrednote nasprotnih si političnih taborov in simbolni ravni zastopali oba tabora. V kontekstu analize *planinskih podob slovenstva* pa je najbolj zanimivo dejstvo, da je dal pobudo za ustanovitev takšnega katoliškega telovadnega društva, ki bi obdržalo *ljudski značaj* že katoliški ideolog Janez Evangelist Krek leta 1896 – imenovalo naj bi se *Planinski Sokol* (prim. Dolenc 1996: 311). Verjetno je takšna namera kasneje privedla do tega, da so katoliško društvo poimenovali *Orel* – namreč kot ptica gorskega sveta ne le, da uteleša podobno *planinsko ujedo, kot je sokol*, temveč jo v svoji velikosti tudi prekaša. Takšna zgodovinska dejstva pa ponovno opozarjajo, da je bila poleg narodnega boja *alpska kultura slovenstva* zaznamovana tudi s kulturnim bojem.

V kontekstu simbolike *Orla* pa še posebej zanimivo, da je podobno kot *križ* univerzalen kulturni označevalec. Namreč v številnih svetovnih mitologijah je *orel kralj ptičev, substitut in glasnik najvišjega uranskega božanstva, nebeškega ognja in sonca* – nastopa kot *glasnik* največjih junakov, kot *atribut Zeusa in Kristusa*, hkrati *imperialni simbol Cezarja in Napoleona*, pogosto tudi kot prvobitni, kolektivni *simbol očeta in vseh očetovskih figur* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 413-414). Kot izredno močan simbol *orel* posredno uteleša *pomen gorskega sveta* v številnih svetovnih mitologijah – denimo *orel strmeč v sonce* je simbol neposredne percepcije razumske svetlobe, zato je v *krščanstvu* tudi *simbol kontemplacije* in *atribut svetega Janeza* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 414). Prav tako ne smemo zanemariti njegove vloge v mitologiji ameriških Indijancev, Aztekov ali Japoncev – *sončni orel* kot *glasnik vrhovnega božanstva Kamija*, simbol moči in zmage, totemskega božanstva (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 415). Univerzalni kulturni označevalec je tako postal v slovenskem kontekstu predvsem označevalec *katoliškega telovadnega društva*, podobno kot je *križ na gori* postal – prvič – univerzalni označevalec krščanstva in – drugič – slovenski označevalec revije *Križ na gori* (kasneje samo *Križ*), ki jo je po prvi svetovni vojni pričelo izdajati katoliško mladinsko gibanje *Križarji* (prim. Dolenc 1996: 375; prim. Juhant 1991: 226). Slednje nedvomno spominja na *križarske vojne* krščanskega sveta med leti 1096 in 1291, ki jih je sprožil papež Urban II. z namenom osvojitve *svete dežele* Palestine – pri tem pa se je mitologija *križarskih pohodov* in fundamentalističnih *križarjev* reproducirala skozi stoletja vse do danes (prim. Velikonja 2003). Pri *Orlu in Sokolu* pa je potrebno omeniti, da sta po prvi svetovni vojni obe društvi po pozivu jugoslovanskega *Narodnega vijeća* aktivno delovali kot narodno obrambni organizaciji (prim. Dolenc

1996: 20). Z drugimi besedami v času družbenih neredov po prvi svetovni vojni sta bili telovadni društvi tudi *paramilitarni organizaciji*, ki sta skrbeli za red in mir, hkrati ščitili civilno prebivalstvo pred umikajočimi se razpuščenimi vojaki (prim. Dolenc 1996: 21).

Tako pred kot med in po prvi svetovni vojni je predstavljala *železnica* pomemben dejavnik, ki je vplival na celotno družbo. Ko je leta 1906 povezala v državno omrežje monarhije tudi *odročne kraje* ob Bohinjskem jezeru so v *Planinskem vestniku* domačini pričeli vabiti goste in planince. Ponašali so se s kopico *hotelov za turiste* in z nekaj *jako moderno urejenih gostiln*, hkrati pa so stremeli k ustanavljanju *alpskega in zimskega turističnega centra*, kakršni so bili že uveljavljeni v švicarskih in avstrijskih Alpah (prim. Frank 1998, prim. Freshfield 1916). *Deželna zveza za tujski promet* v Ljubljani je tako pripravila na severnem pobočju Črne prsti v Bohinjski Bistrici veliko sankališče, ki je imelo razgled po vsej Bohinjski dolini in triglavskem pogorju – poimenovali so ga *Belvedere* [it. *bello vedere* krasno videti]. Članek o sankališču v *Planinskem vestniku* tako opozarja, da *SPD kar najprisrčneje pozdravlja to športno priredbo, ki bo pozimi planincem nadomeščala pohod po planinah, splošno pa seznanjala širše kroge z lepoto naših planinskih krajev* (prim. Deržaj 1993: 82). Bohinjska železnica pa je bila pomembna tudi z drugega vidika – planinci so vse pogosteje pristopali na Triglav s Pokljuke in bohinjskega konca. Kasneje v obdobju prve svetovne vojne pa je predstavljala pomemben dejavnik oblikovanja frontne črte med italijansko in avstroogrsko vojsko v Julijskih Alpah. Poleg SPD je po prvi svetovni vojni zaživel tudi *alpinizem* kot posebna oblika *planinskega športa* – ki jo je zaznamoval predvsem generacijski razkol. V tem času je tako denimo umrl *triglavski župnik* Jakob Aljaž, z njim pa je leta 1927 počasi zatonila tudi doba *klasičnega, zlatega obdobja planinstva*. Mladi alpinistični navdušenci so tako znotraj planinskih društev pričeli ustanavljati posebne plezalske sekcije – ena izmed prvih je bil leta 1921 ustanovljen *Turistovski klub Skala* [TKS], ki je za vodilo svojega delovanja izbral *gojenje plezalstva, izvajanje prvenstvenih tur, premagovanje sten, poleg tega pa tudi smučarstvo in planinsko fotografijo* (prim. Deržaj 1993: 130, prim. Deržaj 1980c: 351). Obdobje obiskovanja gora z gorskimi vodniki je tako počasi minilo – podobno kot so bili nekoč vrhovi gora in planinske kočice znak narodnega in kulturnega boja, so sedaj prevzele takšno vlogo številne *alpinistične smeri* v ostenjih slovenskih gora. Med najbolj kulturnimi in slavnimi je tako še danes

severna triglavska stena (prim. Savenc 1980), v kateri se je leta 1924 ponesrečil filozof Klement Jug, eden izmed vodilnih članov TKS – po duhu zaznamovan s podobno vero v *moč in voljo človeka* kot že pred njim Tuma, kar še danes odražajo številni njegovi zapiski (prim. Jug 1997).

Podobno poslanstvo kot TKS pa so si nekaj let prej načrtali tudi *drenovci* – slavni alpinisti od Rudolfa Badjura do Pavla Kunaverja, ki sicer še niso uporabljali *klinov in kladiva* v svojih podvigih, so pa organizirali vedno bolj *športno zahtevne* plezalske in pohodniške podvige (prim. Lovšin 1979: 149, 150). Z novimi odseki SPD, mladimi plezalci se je tako začela širiti v gorskem svetu oblika popularne kulture, ki je pričela v kontekst *slovenstva* vnašati številne nove zimske športe – od že omenjenega sankanja do smučarskih skokov v Planici²² in smučanja s Kredarice. Številni ljubljanski navdušeni smučarji pa so že takrat iskali zimski kotiček, ki bi bil v neposredni bližini mesta. Tako so v okviru SPD leta 1925 postavili planinski dom na Krvavcu, ki je služil svojemu namenu tudi oziroma predvsem v zimskih smučarskih dneh (prim. Deržaj 1993: 131). Naslednje leto 1926 so v okviru delovanja TKS pričeli pripravljati ti. *triglavski smuk*, na katerem so se tekmovalci merili vse do druge svetovne vojne v smučanju od Kredarice proti Debeli bukvi na robu doline – po letu 1933 so se ga pričeli množično udeleževati tudi italijanski in avstrijski tekmovalci (prim. Praček 1980). V isti sapi so v tistem času v *dolini Tamarja* in njeni stranski dolini *Planici* pričeli graditi vrsto smučarskih skakalnic, ki so postale svetovno odmevne s prvim skokom prek magičnih stotih metrov *na Bloudkovi velikanki* leta 1936. Planinska kultura slovenstva je tako močno zaznamovala razvoj sodobne slovenske *institucije športa* – neposredno predvsem *smučanja* in *smučarskih skokov*, posredno pa vseh ostalih (prim. Ulaga 1934). Vsekakor pa je ostal kot eden izmed *fundamentalnih športov* alpske kulture slovenstva *alpinizem*, ki ga je po drugi svetovni vojni zaznamoval duh *slovenskega imperializma* – predvsem v obliki številnih alpinističnih odprav in ekspedicij v *Centralne Alpe, Kavkaz, Pamir, Atlas, Ande, Hindukuš in Himalajo*. Vrhunec takšnih ekspedicij nedvomno predstavlja konstrukcija *alpinističnih kulturnih junakov* ob koncu 20. stoletja – denimo Aleš Kunaver, Nejc Zaplotnik, Viki Grošelj in *nacionalni projekt* osvajanja vseh *14-ih osemisočakov* na svetu (kar je prvemu uspelo Reinholdu Messnerju leta 1986), Tomo

²² Eden izmed prvih, ki opozori na fundamentalno povezavo smučarskih skokov v Planici in konstrukcijo nacionalne identitete je pisatelj Marjan Rožanc – opozori, da gre za enega izmed številnih slovenskih mitov (prim. Rožanc 1981b).

Česen, Tomaž Humar in njegov *vratolomni vzpon* prek nevarne stene Daulagirija, Davo Karničar in njegovo *neponovljivo smučanje* z najvišje gore sveta. Nedvomno imajo takšna vrhunska športna dejanja globoke korenine v razvejani družbeni strukturi – od *medijskih reprezentacij* do *načina socializacije* in sodobnih *življenjskih stilov* – pri tem pa korenito temeljijo na *alpski kulturi slovenstva* in njenih *popularnih vidikih*.

Takšni vidiki *alpske popularne kulture* so v družbi zakoreninjeni v številnih pojavnih odtenkih od prvega slovenskega celovečernega filma *V kraljestvu Zlatoroga* (ki je nastal v produkciji že omenjenega *Turistovskega kluba Skala*) do številnih *planinskih dovtipov* – v luči katerih *nad dvatavžent ni več greha*, pri čemer se prepletajo v enem klobčiču pojavi, kot so *planinska kočica*, *sindikalni izlet*, *dobra kapljica*, *deklica – ki je rožice brala – njemu je dala – nam pa še bo*, *triglavski krst* ipd. (prim. Golob & Križan 2003). Eden izmed vidikov združevanja takšne *popularne alpske kulture slovenstva* in hkrati momenta *slovenskega imperializma* so tudi številne vizualne podobe in reklame, ki v sodobnem času potrošništva v pomembni meri konstruirajo vsakdanji družbeni svet. Tovrstno arhetipsko razmerje denimo podaja *reklama* največjega podjetja slovenske mobilne telefonije, na kateri promovirajo *ugodne telefonske klice iz ostalih alpskih dežel Avstrije, Italije, Švice in Francije* – na fotografiji so upodobljeni trije smučarji, ki zleknjeno v udobnih ležalnikih opazujejo visokogorsko smučišče pod seboj, vizualno podobo in poslanstvo reklame pa še dodatno usmerja velik podnapis: *Ciao, Schatzi! Sa va? – Živio, ljubček! Kako gre?* Družbeno ozadje reklame govori o *popularnem slovenskem trendu* smučanja ali zimskega počitnikovanja v ostalih alpskih deželah – moment takšnega *slovenskega turističnega koloniziranja Alp* stopnjuje reklama s sporočilom *Ciao, Schatzi! Sa va?* – ki podaja dve temeljni inklinaciji: prvič – etablira družbeni status posameznika, ki *iz tujine kliče domov*, da bi pozdravil *Ciao, Schatzi! Sa va?*, drugič – takšen pozdrav lahko beremo tudi v obratni smeri, kot namenjenega vsem alpskim kulturam, s katerimi *si slovenstvo deli simbolni in teritorialni alpski prostor*, ki ga kolonizira s prikritimi *ekspanzionističnimi označevalci* preprostih *večjezikovnih public* tipa *Ciao, Schatzi! Sa va?*.

V luči nastajanja popularne *alpske kulture slovenstva* pa so pomembno prelomnico na področju vizualne kulture predstavljale *razglednice*. Za časa razsvetljenstva so namreč gorski svet upodabljali redki slikarji, šele s tiskanimi mediji predvsem pa fotografijo je reproducirana vizualna podoba *nedostopnega sveta* postala

dostopna tudi širši javnosti. Kultura *pošiljanja razglednic* tako sovпада s prežitki meščanske pisemske kulture in dejstvom, da so fotoaparati *kot svinčnik narave* posedovali redki posamezniki – v dokazovanje svoje prisotnosti na Triglavu so uporabili razglednico, na katero so odtisnili žig najbližje kočice ali vrha. Tako kot pogosto pozabljamo, da je Triglav predstavljal eno izmed prvih svetovnih gora, ki je služila kot *označevalec sekularizacije in razsvetljenskega odkrivanja* – slovenstvo je bilo v luči *evropske zgodovine velikih imperijev* na obrobju, hkrati pa v neposredni bližini velikih družbenih in tehničnih revolucij. Tako tudi pozabljamo, da je leta 1869 dunajska poštna uprava izdala *prvo uradno dopisnico na svetu* z imenom *Correspondenz Karte*. Vendar takšna dopisnica še ni bila razglednica – prve razglednice so se pojavile v začetku 20. stoletja, pri čemer je bila sprva na hrbtni strani odtisnjena podoba, ki je služila tudi kot ozadje kratkih sporočil, prva stran pa je bila namenjena izključno naslovu (prim. Deržaj 1993: 9-10). Sinteza obojega odraža predvidljivo dejstvo v kontekstu slovenstva – razglednica *Pozdrav s Triglava* je tako postala ena izmed najbolj pogosto pošiljanih razglednic (prim. Deržaj 1993: 5). Tako je na uporabo razglednic v vsakdanji kulturi ob koncu 19. stoletja vplival tudi *turizem* – zlata doba pisanja razglednic je trajala od leta 1897 do začetka prve svetovne vojne, pri tem so razglednice predstavljale pomemben vir zaslužka, ne le številnim založbam, temveč tudi društvom, kakršno je bilo *Slovensko planinsko društvo* [SPD] (prim. Deržaj 1993: 14). Prve razglednice SPD in nekaterih podjetnih fotografov tako upodabljajo slovenske *naravne in kulturne znamenitosti* – denimo *Blejsko jezero, slap Savico, znamenite cerkvice in romarska središča, planinske pripomočke in orodja, Aljažev stolp na Triglavu, vrhove posameznih gora, planinske kočice, znamenite planince* ipd. Poleg določenih motivov pa podobno kot fotografije v pomembni meri odražajo svojega *snovalca* in njegove *skrite inklinacije*. Tako najdemo v tistem času številne *planinske razglednice* s slovenskimi, nemškimi in celo češkimi napisi, ki posredujejo pozdrave, kratka gesla ali pa ime snovalca: *Mal položi dar – Domu na oltar, Sv. Jošt nad Kranjem, Pozdrav iz planin, Pozdrav s Triglava, Aljažev stolp vrh Triglava, Pozdrav z Gorenjske, Triglav Spitze 2863m, Aljažova chata pod Triglavem, Gruess Gott von der Triglauspitze, Pozdrav iz Bohinjske Bistrice, Založili Planinski Piparji v Ljubljani, Erz. Franc Ferdinand Schutzhaus, Slovensko planinsko društvo, Die Huetten und Wege der Section Krain* ipd. Razčlenjevanje takšnih označevalcev podaja kompleksno sliko – poleg tega, da označujejo snovalca – denimo slovenska in nemška društva, posameznike, gostilne, kočice ali trgovska podjetja, hkrati podajajo

tudi njegove ideološke inklinacije, ki sporočajo, da je *nemški bog na vrhu Triglava*, da so *Piparji* pomembna skupina planincev, da *imajo tako češka, nemška ali slovenska društva koč in poti, ki vodijo do njih*, da je *slovensko ozemlje prežeto s planinami in cerkvicami na njihovih vrhovih* ipd. Takšno sporočilo dobesedno podajajo razglednice umetnika Maksima Gasparija, ki *tipsko predstavljajo slovensko pokrajino*, posejano z gorami, nacionalnimi simboli tipa *Triglav* in *blejski otok*, ali pa kar v obliki idilične prispodobe *rodovitne in krepostne slovenske dežele* – kot žensko telo, na katerega oblinah so posejane številne cerkvice – kar upodablja znamenita Gasparijeva razglednica *Rodna gruda – Lepa naša domovina* (prim. Kučan 1998: 108, prim. Velikonja 2003: 80).

V kontekstu planinstva pa razglednic niso pošiljali samo iz gora ali turističnih točk, temveč tudi s *planinskih plesov*. Denimo na nekem planinskem plesu v *Narodnem domu* v Ljubljani, na katerem se je zabavalo prek tisoč planincev in njihovih simpatizerjev, so napisali in poslali v eni noči kar *sto razglednic* (prim. Deržaj 1993: 33). Takšni podatki govorijo o *tesni prepletenosti kulturnega in urbanega momenta* s konstrukcijo planinstva, predvsem pa o jasni povezavi med *institucijo športa* in takratnim *vsakdanjim življenjem* – planinski plesi so bili v tistem času tudi *prostor druženja uglednih meščanov in političnih veljakov*. Tako neki letak planinskega plesa iz leta 1912 poleg številnih plesov (valček, polka, četvorka, polanaise ipd.) navaja podatek, da je na družabnem dogodku igrala tudi *Slovenska Filharmonija* (prim. Deržaj 1993: 34), ki je danes odraz *resne, vzvišene glasbe*, ki ne sodi v isti razred s *plebejsko popularno kulturo*, kakršna je *planinska*. Poleg tega, da je bil namen takšnih plesov pogosto povsem pragmatičen (dobiček je bil namenjen gradnji, popravilu planinskih koč, postavitvi in označevanju planinskih postojank – prim. Deržaj 1993: 33), pa so takšne prireditve v pomembni meri služile etabliranju dominantnih družbenih slojev – podobno kot je gorski svet predstavljal svojevrstni konstrukt družbene stratifikacije.

5.5. Alpski duh umetnosti in kulturne industrije: od vizualne kulture do harmonike in narodnih pravljič izpod Triglava

V sarkastični luči lahko pričnemo poglavje z dejstvom, da je za zgodovino slovenstva značilna predvsem *gostilniška* in ne *kavarniška kultura*. Drugače povedano Slovenci smo bili dolga stoletja *narod kmetov, romarjev, preprostih ljudi*, ki so šele nedavno tega zapluli v intelektualne vode *avtonomnega meščanstva*. Takšno tezo

podpira tudi razvoj *gostilniške kulture slovenstva*, ki se tesno prepleta s prvimi oblikami potovanj, odkrivanjem slovenskega gorskega sveta in nedeljskimi izleti meščanstva do predmestnih gostiln. Po drugi plati v širšem *evropskem kontekstu* ob koncu 19. stoletja nekatere študije opozarjajo na podobno prepletanje urbanih kultur, institucije športa in kavarniškega duha (prim. Horak & Moderthamer 1996). V zgodovinskem aspektu so gostilne služile *kot postojanke* med potovanji iz enega mesta v drugo, iz ene dežele v drugo, šele kasneje so pričele dobivati drugačen pomen ravno v luči izletništva in oblikovanja popularne kulture. Tako je bilo v *gostilni pri Maliču* ustanovljeno *Slovensko planinsko društvo* [SPD], katerega ustanovitev je nemško planinsko društvo DÖAV označilo kot znak prikrajšanja za *njihove pravice*, zato *so se pritoževali, da jih hočejo Slovenci izriniti* “*von alten deutschen Alpenboden*” – *iz stare nemške alpske grude* (prim. Deržaj 1993: 7). V luči *nemškega imperializma* so se namreč številni slovenski popotniki in planinci počutili kot tujci na svojih tleh – v gostilnah so bili postreženi po nemško, najeti vodnik je govoril nemško narečje, poti so bile označeno po nemško, prenočevati je bilo potrebno v nemških kočah, tudi na vrhu Triglava se je bilo mogoče vpisati le v nemško vpisno knjigo (prim. Deržaj 1993). Zgodba o narodnem boju in *vzponu meščanstva* je tudi tesno povezana z *alpskim duhom slovenske umetnosti* in sodobno *kulturno industrije* – namreč kot podaja v ugotovitvah svoje analize *družbene razsežnosti umetnosti* Debeljak (prim. 1999), je *institucijo umetnosti v obdobju modernosti* temeljito zaznamovala *javna meščanska sfera*. V nadaljevanju bomo poglobljevali pogledali, kako je predvsem *kavarniška kultura zaznamovala gostilniško kulturo* – torej kako so številna klasična dela slovenske književnosti zaznamovala *planinske podobe slovenstva* in njihovo odslikavanje v popularni kulturi. Tako bomo razčlenili, kako se *vertikalne romarske podobe slovenstva*, vidik *narodnega in kulturnega boja* v gorskem svetu, kasneje tudi vidik *ideologije bratstva in enakosti od Vardara pa do Triglava* zrcalili v književnih delih Prešerna, Župančiča, Vandota ali Bartola idr. Kasneje so takšna dela namreč postopoma postala *temelj popularne kulture*, ki se je sprva pričela odražati na razglednicah in fotografijah, nato v filmskem mediju, danes pa prežema celoten imaginarij slovenstva od narodnozabavnih Avsenikov ali Laibacha do smučarskih skokov v Planici – vsi takšni *parcialni kulturni drobci* pa odražajo *skrito, vsepričujočo kulturo*, ki smo jo uvodoma definirali kot *alpsko kulturo slovenstva*.

5.5.1. Alpska kultura slovenstva v književnosti

Ker bi tematika *alpske kulture slovenstva* še posebej v kontekstu književnosti terjala samostojno analizo, bomo v nadaljevanju teksta razčlenjevali zgolj nekatere pomembne ustvarjalce, mejnike in področja. Eden izmed prvih takšnih mejnikov, ki v pisani obliki poleg Valvazorja opisuje slovenski gorski svet je že omenjeni pionir raziskovanja *Vzhodnih Alp* Balthasar Hacquet. Leta 1778 je tako poleg znanstvenih opisov v svojem delu *Oryctographia Carniolica oder Physikalische Erdbeschreibung des Herzogthums Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder* objavil poleg znamenite podobe Triglava v latinskem jeziku naslednji verz: *Tu, kjer glavo moli Triglav visoko v oblake ▪ koliko zrem darov mogočno tvoreče prirode! ▪ Kak strmi v nebo! Vetrove, meglevje prezira ▪ jasen sam in obenem le redke prekrasne cvetice, ▪ Flora tvoje mi kaže* (prim. Strojín 1980b, prim. Lovšin 1979, prim. Kugy 1973). V takšnem duhu občudovanja gora nadaljuje tudi Valentin Vodnik v svojih domoljubni zbirki *Pesme za pokušino*, v kateri je leta 1806 izšla tudi pesem *Veršac*²³, ki v ustaljeni *šolski interpretaciji* predstavlja neznani gorski vrh, ki se spogleduje s Triglavom: *Na Vršac stopivši sedi ▪ Neznani svet se Ti odpre ▪ Gledaj! sivih pleš v sredi ▪ Zarod žlahtnih zel cvete! ▪ Sklad na skladu se dviguje ▪ Golih vrhov kamen zid; ▪ večni mojster ukazuje ▪ Prid' zidar se les učit! ▪ Tje' pogledaj na višave ▪ kjer Triglav kipi v nebo ▪ šteje snežnikov goličave ▪ Kar dozre nardaljš oko* (prim. Lovšin 1979, prim. Strojín 1980b). Vodnikova izbira alpskih motivov je razumljiva, saj se je pesnik leta 1795 povzpел pod vrh Triglava, kar je bil v tistih časih izjemen podvig. V tem kontekstu pa ne bi smeli pozabiti na Valentina Staniča, ki ni bil le izjemen alpinist tistega časa, temveč tudi pesnik – ena izmed njegovih pesmi pravi, da so njegove oči *strmele z velikim hrepenenjem proti severu*, kjer so se *visoki snežniki s svojimi vrhovi dotikali neba* (prim. Lovšin 1956).

Na ponovno *popularizacijo Triglava in planinske tematike* naletimo v drugi polovici 19. stoletja, ko je leta 1866 izšel v *Novicah* članek Franceta Kadilnika z

²³ *Na Vršac mi stopi in sedi, ▪ neznan svet se teb odpre, ▪ glej, med sivo plešo v redi ▪ zarod žlahtnih zelj cvete! ▪ Sklad na skladu se vzdiguje ▪ golih vrhov kamni zid; ▪ večni mojster ukazuje; ▪ Prid, zidar, se le učit! ▪ Divja koza prosto skače, ▪ od muh daleč je goved, ▪ planšar z Mino po domače, ▪ lovec išče v snegu sled. ▪ Ak vihar drevi valove, ▪ zbegne v skale plašni trop, ▪ stresa votli glas bregove, ▪ giba grom nebeški strop. ▪ Jasno sonce kmal zaseje, ▪ iz jezer stokrat blešči, ▪ star macesen redi veje, ▪ vetru, zimi v bran stoji. ▪ Tukaj bistra Sava izvira, ▪ mati pevske umnosti, ▪ jezer dvanajst si nabira ▪ šola zdrave treznosti. ▪ Tja pogledaj na višave, ▪ kjer Triglav kipi v nebo, ▪ šteje snežnikov goličave, ▪ kar dozre najdaljš oko! ▪ Tamkaj ravno Furlanijo, ▪ benečansko zad morje, ▪ dol globoko Hrvatijo, ▪ Švajca bele gor glave. ▪ Bliz je polje Korotana, ▪ orat vidim Štajerca, ▪ bližnji sosed mi Ljubljana, ▪*

naslovom *Izhod na Triglav*, leta 1870 pa v letnem zborniku avstrijskega ÖAV članek Moritza Schenka z naslovom *Vzpon na Triglav*. Njegov članek je krasila tudi barvna litografija doline Vrat z naslovom *Das Uratathal bei Mojstrana in Oberkrain* – narisal jo je cesarski svetnik in profesor Thomas Ender, barvno litografijo pa je izdelal dunajčan Conrad Grefe (prim. Deržaj 1993: 14). Takratno *alpsko kulturo* pa je potrebno brati tudi v širših zgodovinskih okvirjih političnih in ideoloških okoliščin – v luči *kontinentalnega imperializma* (prim. Arendt 2003: 295) se je poleg močnih *pangermanskih integracij* pojavilo tudi *panslovansko gibanje* – ki je bilo prav tako močno orientirano v *geografsko mapiranje* slovenskega alpskega prostora. Tako so poleg že omenjenih Čehov v alpskem prostoru slovenstva iskali oporo tudi ostali slovanski narodi. V številnih *jugoslovanskih* literarnih in umetniških delih tako zaznamo imperialistične nagibe, ki so bili v kontekstu *ideologije integracije* interpretirani kot *bratska enotnost različnih si narodov*. Tako je denimo hrvaški pesnik August Šenoa v zagrebškem časopisu *Naše gore list* leta 1863 prvič objavil pesem z naslovom *Bohinjsko jezero*, v kateri opeva reko Savo kot vezivo med pobratenima narodom Slovencev in Hrvatov. V njenem opisu pa se ustavi pri izviru v Bohinju, kjer se nad lepoto jezera in planinskega pejzaža v ozadju dviga Triglav – *A pred svima gorska slava, ▪ Vrh ponosni od Triglava. ▪ Jugoslovanska gorda kula ▪ Diže do tri silna prsta, ▪ Zakletva joj nijema, čvrsta; ▪ Aj nebesa, da ste čula! ▪ Dost tuđinu, dost je večje ... ▪ Jer ja sam kraju ja klisura; ▪ Nek se diže tuđa bura ... ▪ Moja sila ju odbije!* (prim. Šenoa 1963: 43-55). Vzporedno konstrukcijo najdemo tudi v filmu *Oj, ljetni sivi sokole – Oj, poletni sivi sokol* (režija Kamilo Bresler), ki so ga leta 1934 na Bledu posneli zagrebški snemalci (prim. Tršan 2003). Film prikazuje življenje mladih srbskih pripadnikov *telovadne organizacije Sokol*, ki je v tistih časih služila kot pomemben *medij ideje o enotnem in združenem jugoslovanskem kraljestvu*. Sokoli tako postavijo tabor na Bledu, pred tem pa v uvodnih prizorih filma prikažejo, kako *srbski Sokoli* preorjejo *alpsko njivo* in posejejo žito, ki na koncu filma po končanem obisku *kralja Aleksandra* rodi žitne klase, ki jih večje vojvodinske roke požanjejo. Najbolj *simbolen in paradoksalen* moment filma, je dejstvo, da *srbski Sokoli v osrčju slovenskega alpskega sveta* po eni strani sejejo žito, po drugi pa osvajajo, raziskujejo in v splošnem kolonizirajo slovenski alpski prostor, tudi z izletom na Triglav. Nedvomno je pomembna in pomenljiva vzporednica *srbskega*

ziljska, trolska planšarca. ▪ Pod velikim tukaj Bogom ▪ breztelesen bit želim, ▪ čistga hlipa sred med

sokolskega sejalca, ki podaja podobno ideološko sporočilo favoriziranja naroda kot znamenita Groharjeva slika *Sejalca* iz leta 1907 (prim. Erjavec 1995: 130, prim. Zgonik 2002: 150), ki je doživela v kasnejših letih številne interpretacije in predelave podobno kot Prešernov *Krst pri Savici*. Manj znano dejstvo je, da je bila *podoba sejalca* v prostoru slovenstva upodobljena v rokopisu neznanega izvora iz 13. stoletja, ki ga hrani univerzitetna biblioteka v Gradcu (prim. Grafenauer 1979: 229), verjetno prav tako tudi v prizorih iz vsakdanjega življenja na *freski sv. Nedelje* na zunanji steni cerkve v Crngrobu pri Škofji Loki (1460-1470). V analizah nemške koncepcije *Heimata – domovinskosti* pa najdemo identične slikarske motive. Denimo znamenita slika Oscarja Martin-Amorbacha *Der Sämman – Sejalec* (1937) podaja podobno sporočilo, ki ga je v svoje propagandne namene izkoriščala (po neuspehu utelešanja *pangermanskih sanj* s strani razblinjenih sanj *Weimarske republike* 1919-1933) tudi nacistična ideologija: *Das Volk liegt nicht ausserhalb der Heimat, sondern in ihr und die Heimat im Volk – Narod ne obstaja onkraj domovine, temveč znotraj nje, in domovina v narodu* (prim. Boa & Palfreyman 2000: 4-5). Torej lahko takšen film *Oj, poletni sivi sokol* beremo v luči *bratstva in enotnosti*, po drugi plati pa kritična luč v ozadju razkriva *imperialistični moment*, v katerem neka partikularna ideologija z natanko določenim namenom *integrira in si prilasča alpski znak* – simbolno koloniziranje *slovenske alpske kulture* je hkrati koloniziranje in integriranje slovenskega naroda s strani *srbskih Sokolov s kraljevo družino Karadjordjevičev*²⁴ na čelu. Predznak *srbskega imperializma* je toliko bolj očit, če imamo v mislih zgodovinski kontekst *srbskega nacionalističnega centralizma*, ki doseže višek leta 1932 s *protestnimi izjavami Slovencev in Hrvatov* – reakcija je še bolj goreče zatiranje narodnih organizacij in njihovih voditeljev. Tako na Slovenskem jugoslovanska vlada prepove *društvo Orel*, medtem ko je *liberalni Sokol* dovoljen (prim. Juhant 1991: 218), in hkrati – kot prikazuje film – transformiran v univerzalni *jugoslovanski komunikacijski kod* in hkrati v *sredstvo srbskega imperializma*. Najbolj zanimivo v zvezi z obdobjem nastanka filma pa je dejstvo, da so na *srbskega kralja*, upodobljenega v filmu, jeseni istega leta 1934 v Marseillu skrajni hrvaški nacionalisti uspešno izvedli atentat.

krogom • menim, da že v neb' živim (prim. Lovšin 1979: 65).

²⁴ V tem kontekstu zanimivo dejstvo je, da je imel *jugoslovanski kralj* v tistem času na planini Mežaklji med Jesenicami in Bledom svoje počitniške rezidence in vrsto lovskih koč – kar še dodatno podpira okoliščine konstrukcije vzvodov družbene stratifikacije v gorskem svetu, namreč podobno kot v ostalih

Poleg Bleda pomemben *topos alpskosti slovenstva* predstavlja tudi Bohinj in izvir Bohinjskega jezera, ki ga je postavil v jedro slovenskega nacionalnega imaginarija France Prešeren s svojim *Krstom pri Savici* (pesnitev bomo v nadaljevanju podrobneje obravnavali). O mitološkem *slapu Savice* piše tudi Oton Župančič v eni izmed svojih pesmi z naslovom *Slap*²⁵ iz leta 1914, kjer izpostavlja po eni strani dimenzijo *veličastnega* in *nadčasovnega*, po drugi pa opozarja na *brate in sestre, ki so šli pred nami na nepovratno pot*, in na *troje oken*, pred katerimi v *noči straža stoji* – takšna primera spominja na Triglav in njegov varovalni pomen *stražnega stolpa*. Druga posebej pomembna za rekonstrukcijo *alpske kulture slovenstva* je Župančičeva domoljubna pesem *Z vlakom*²⁶ (1904), kjer opeva *sredi višine okameneli zanos domovine*, ki ga skupaj z zvezdami (v primeri *čuječnih plemenov* jih lahko beremo tudi kot *slovanske kresove*) vzame v tuji svet. Hkrati pa je zanimiv tudi imperialistični moment, v katerem pravi, da se z zvezdami in s planinami *širi krog domovine – kamor stopi, na njenih je tleh* (prim. Župančič 1989: 122). Prav tako ne smemo pozabiti na Župančičevo pesem *Veš, poet, svoj dolg?* (1941), kjer je odmev *pesnikovega dolga* ujet med slovenskimi gorami in hribovji, pri čemer *poet* odgovarja na vprašanje o dolgu – *Vem, o vem svoj dolg, v prsih tu me žge; naj se mi grlo odpre, bom zavijal ko volk, na vseh štirih bom stal vrh planine, škripal in hlipal med planine, škripal in hlipal med pečine. Vrh Možaklje bom stal, pesem svojo rjul, Blegoš jo bo čul, Krim odmev bo dal; v vse vetrove jo bom tresel, eden jo bo na Pohorje nesel* itd. (Župančič 1989: 235-236). Ena izmed pomembnih pesmi, ki reflektira alpsko kulturo in simboliko gora v času okupirane Ljubljane med

alpskih deželah je naravni svet gora postal in še danes ostaja *topos* reprodukcije kulturne in družbene omike.

²⁵ *Sredi samotnih sten v pajčolanih pen slap, pada, pada, pada. Sonce na šumom mavrice spleta ptica meglice pršeče preleta, stresa dragulje s peroti; prišel po daljni sem poti preko strmin in čez loge, z mano nevestica mlada, pa sva oba kot zakleta, vkljenjena v biserne kroge: venomer slap pada, pada, pada. Tiho večer nad sanjajočim se jezerom boči, najine misli prepletene v božjem počivaj naročji; kar se skloni z glavo do mene: "Tam pa sam sredi samotnih sten v pajčolanih pen slap pada, pada, pada..." Troje oken, pred vsemi noč, mrka, stroga straža, stoji; poleg moža vsa vroča leži, v spanju ga objemajoč, v snu zamrma iznenada: "Joj, tam sam slap pada, pada, pada!" Koliko let še? Šli so pred nami bratje in sestre nepovratno pot; tih, skrivnostni tisti so hrami, tih, kot gluhi je njihov rod; ali jih mami, ali jih dram, ko tam sam sredi samotnih sten v pajčolanih pen slap pada, pada, pada?..." (Župančič 1989: 30-32).*

²⁶ *Beži... vse beži... Le v dalji planine! Tam zemlja je naša zakipela, zahrepenela, v nebo je hotela, v višino pognala se kot val, a v naletu pod zvezdami val je obstal. Tako strmi zdaj sredi višine okameneli zanos domovine: bleste se v daljavi razdrti grebeni, nad njimi, glej, zvezde, čuječni plameni: ko spi naša zemlja, le one nad njo skrbe z menoj, bede nad nočjo. In glej: planine in zvezde gredo z menoj, vse drugo gubi se za mano v pokoj. Z menoj, ve zvezde, z menoj, ve planine! Razširi, raztegni se, krog domovine, razpni se kot morje v breztežno obzorje, dom moj! Kamor*

druge svetovno vojno, je *Pogled na planine* (1942, 1945) – podobno kot partizanom v odročnih hribih so gore tudi pesniku v okupiranem mestu predstavljale izgubljeni idealni svet: *V črno sem žalost zakopan, ▪ pa se ozrem na gorenjsko stran, ▪ in glej: ▪ planine so visoke kakor prej. ▪ ▪ Zamaknjen v čisti soj naših planin ▪ pozabim, da jih gledam z razvalin* (prim. Župančič 1989: 240).

Poleg Župančiča ima prav posebno mesto v opevanju gorskega sveta Simon Gregorčič. Zanj je značilno, da sta njegov *čustveni lirizem in zanosni nacionalni poudarek vselej našla odprto srce v vseh slojih slovenske narodne skupnosti* (prim. Glavan 1994). Podobno kot Prešeren s *Krstom pri Savici* je tudi Gregorčič postavil književni mejnik nacionalnih mitskih razsežnosti, pri čemer je njegova poezija bistveno drugačna od *socialno vzvišene* Prešernove romantične besede *svetobolja* – podobno kot pisatelj Vandot v svojih pesmih nagovarja najbolj preproste ljudi, nižje družbene sloje, hkrati pa njihov alpski prostor označuje kot *planinsko idilo in raj*, v katerem so lahko srečni in krepki že danes. Takšen alpski prostor predstavlja *slovenski Heimat*, kjer *narod biva še krepak in pošten* – kot opisuje Gregorčič v pesmi *Oj z Bogom, ti planinski svet!*²⁷ (1882) – *planine sončne* so njegov raj, vendar se mora od njih ločiti. Pesmi s planinsko tematiko izvirajo iz Gregorčičevega obdobja kaplanovanja v Kobaridu med leti 1868 in 1873, ko se je vključil tako v *rodoljubno* kot v kulturno delo, hkrati pa je našel simpatijo v mladi vaški učiteljici (prim. Poniž 1987, prim. Glavan 1994). Med najbolj znanimi v Gregorčičevi poeziji, ki kontekstualizira planinski raj in idilo slovenskega alpskega prostora, pa je pesem *Nazaj v planinski raj*²⁸ (1882), kjer pesnik začrta nadvse slikovito razmerje slovenstva med vinskimi griči in planinskim rajem – namreč *pod trto biva zdaj v deželi*

stopi mi noga – na tvojih sem tleh, ▪ kamor nese me jadro – na tvojih valeh, ▪ kamor hoče srce – pri svojih ljudeh... (Župančič 1989: 122).

²⁷ *Na nebu zvezde sevajo, na vasi fantje pevajo, ▪ pojo glasno, pojo lepo, ▪ pri srcu pa jim je hudo. ▪ ▪ Kaj bi ne bilo jim hudo, ▪ kaj bi ne bilo jim bridko, ▪ od doma se poslavlajo, ▪ na vojsko se odpravljajo. ▪ ▪ Planine sončne, ve moj raj, ▪ jaz tudi ločim se sedaj; ▪ a Bog le ve, kaj tu pustim, ▪ a Bog le ve, kaj zdaj trpim. ▪ ▪ Tu narod biva še krepak, ▪ tu biva narod-poštenjak, ▪ ki svet ga še okužil ni, ▪ ki čas ga omehkužil ni. ▪ ▪ Tu rod je moj, tu moj je kraj, ▪ tu živel rad bi vekomaj, ▪ ni kraja mi krasnejšega, ▪ ni ljudstva mi milejšega. ▪ ▪ Kar sreče sem na svetu vžil, ▪ sem jo v mladosti cvetu pil, ▪ sem pil vrh sončnih jo višin ▪ planine proste prosti sin. ▪ ▪ In zdaj, planine, ve moj raj, ▪ od vas tja v tuji moram kraj; ▪ kako mi pa je to težko ▪ le on tam gori ve samo. ▪ ▪ Oj z Bogom, domovinski svet, ▪ oj z Bogom, ti planinski cvet, ▪ nebeški čuvaj te vladar, ▪ ne zabim te nikdar, nikdar!* (Gregorčič 1987: 25-26).

²⁸ *Pod trto bivam zdaj ▪ v deželi rajskomili, ▪ srce pa gor mi sili ▪ nazaj v planinski raj; — ▪ zakaj nazaj? ▪ Nazaj v planinski raj! ▪ ▪ Tu zelen dol in breg, ▪ tu cvetje že budi se, ▪ tu ptičji spev glasi se, ▪ gore še krije sneg, — ▪ zakaj nazaj? ▪ Nazaj v planinski raj! ▪ ▪ Glej ta dolinski svet, ▪ te zlate vinske griče, ▪ te nič, te nič ne miče ▪ njih južni sad in cvet? ▪ Zakaj v planinski raj! ▪ ▪ In to ti nič ni mar, ▪ da dragi srčno vdani ▪ ti kličejo: »Ostani, nikar od tod, nikar!« ▪ Zakaj nazaj? ▪ Ne vprašajte zakaj! ▪ ▪ O,*

rajskomili, vendar mu sili srce nazaj v planinski raj, ker je sin planin (prim. Gregorčič 1987). Takoj po izidu njegovih poezij leta 1882 so se v vseh časnikih in časopisih pojavili navdušeni odzivi, tako na liberalni kot na katoliški strani, najbolj navdušeni pa so bi ljudje, ki niso bili obremenjeni s takratno polarizacijo kulturnega boja – recitirali so ga v čitalnicah, vabili na veselice in slavja (prim. Glavan 1994). Šele kasneje, ko so akterji v obeh političnih taborih dojeli, da lahko Gregorčičevo poezijo uporabijo kot orožje in orodje v medsebojnem političnem obračunavanju, je prišla z obeh strani ideološko obremenjena kritika, ki je zrcalila predvsem strokovno in osebno nezrelost recenzentov (prim. Glavan 1994, prim. Poniž 1987). V luči takšnih ideoloških bojev klerikalcev in buržoazije so se nižji družbeni sloji zrcalili kot čreda pastirjev in ovac, katere edino poslanstvo je, biti vodena s strani narodnih ideologov. Družbeni odgovor na takšno politično demagogijo je nedvomno obrambni mehanizem zanikanja (prim. Cohen 2001), kakršnega se ljudje poslužujejo še danes s krilaticami tipa *politika je kurba* ali *politika me prav nič ne zanima* – gre za družbeni mehanizem ali strategijo preživetja, s pomočjo katere predvsem nižji in socialno ogroženi družbeni sloji utrjujejo svoj način vsakdanjega življenja, svojo produkcijo družbenega smisla in človeškega dostojanstva. Takšna produkcija smisla se je v tistih časih odražala v preprostem in pogosto idealiziranem pastirstvu – ti. *bukoliki*. Gregorčič se tako ravno s svojo poezijo v pesmih *Veseli pastir*²⁹ (1882) in *Pastir*³⁰ (1882) distancira od velikopoteznih ideologij kulturnega in narodnega boja, hkrati pa substanco ljudskega zanikanja prenese na raven idealiziranja s tem, da *rajši kot krono*

zlatih dni spomin ▪ *me vleče na planine*, ▪ *po njih srce mi gine*, ▪ *saj jaz planin sem sin!* ▪ *Tedaj nazaj*, ▪ *nazaj v planinski raj!* (Gregorčič 1987: 27-28).

²⁹ *Zakrivljeno palico v roki*, ▪ *za trakom pa šopek cvetic*, ▪ *ko kralj po planini visoki* ▪ *pohajam za tropom ovčic*. ▪ *Saj tukaj na sončni višavi* ▪ *le sam sem, le sam gospodar*, ▪ *živejem po pameti zdravi*, ▪ *za muhe mi ljudske ni mar*. ▪ *Nikomur tu nisem na poti*, ▪ *na poti ni meni nikdo*; ▪ *kdo čisto veselje mi moti*, ▪ *kdo moti življenje mirno?* ▪ *Nikdar ne zmrača se mi čelo*, ▪ *nikdar ne stemne se oči*, ▪ *in pojem in ukam veselo*, ▪ *da z gore v goro se glasi*. ▪ *Naj drugi okoli po sveti* ▪ *si iščejo slave, blaga*, ▪ *jaz hočem na gori živeti*, ▪ *tu sreča, tu mir je doma*. ▪ *Za čredico krotko popeval* ▪ *bom pesemce svoje sladke*, ▪ *dolincem glasno razodeval*, ▪ *kar polni mi srečno srce*. ▪ *Ne, palice svoje ovčarske* ▪ *za žezlo kraljevo ne dam*, ▪ *in rajši ko krone cesarske* ▪ *cvetice na glavi imam!* (Gregorčič 1987: 29-30).

³⁰ *Tam gori, tam gori za tretjo goro* ▪ *planina dviguje v nebo se*, ▪ *iz dalje srce omedleva za njo*, ▪ *obrača na njo mi oko se*. ▪ *Razmakni predgorja se temnega zid*, ▪ *zavesa meglena, izgini*, ▪ *naj svobodno zopet se paše mi vid* ▪ *po moji, po moji planini*. ▪ *Oj, pašniki sončni, lesoyje temno*, ▪ *vi viri, potoki studeni*, ▪ *ti slap moj grmeči, ti selo mirno*, ▪ *pri srcu ko nekdan ste meni!* ▪ *Željno, kakor ded naš v izgubljeni raj*, ▪ *jaz gledam na trate planinske*, ▪ *solzeč se oziram na mesta nazaj*, ▪ *kjer sanjal sem sanje detinske*. ▪ *Tam, srečen pastirček, sem, glasno pojoč*, ▪ *veselje srca razodeval*, ▪ *poslušal je potnik, po dolu gredoč*, ▪ *moj drug mi je z onkraj odpeval*. ▪ *Bridkosti in boli tam nisem poznal*, ▪ *pijoč le sladkosti sem rasel*; — ▪ *da bil bi pač vedno tam gori ostal*, ▪ *in črede očetove pasel!* (Gregorčič 1987: 31-32).

cesarsko cvetice na glavi ima ali pa da je tukaj na sončni višavi le sam gospodar ali planinski kralj (prim. Gregorčič 1987).

Konstrukcija planinskega raja je še posebej pomembna v Gregorčičevi pesmi *Soči*³¹ (1882), ki bi ji lahko pripisali poteze znamenite Kollarjeve *Slave*, ki jo parafrazira Prešeren v *Krstu pri Savici*: v kontekstu slovanstva *hči Slave*, v kontekstu slovenstva pa *Soča – krasna hči planin, ki glasna je kot spev krepak planinske mladine in jasna kot gorski zrak*, vendar ko se čuti ogrožena zaradi pohlepa tujcev, *srdita čez branove stopi ter tujce zemlje lačne vtopi na dnu razpenjenih valov* (prim. Gregorčič 1987). Metafora *krasne hčere planin* spominja tudi na like iz slovanskega mitološkega izročila, kakršni so *Bele žene*, *Pehta* ali celo *Triglav*: namreč polikefalnost ali različne plati enega lika se odražajo tako v konstruktivni kot destruktivni luči (kar je seveda značilnost številnih svetovnih mitologij in religij). Torej po eni strani *inkluzivno* ali *sredotežno*, po drugi pa *ekspanzivno* ali *osvajalno* (prim. Velikonja 2003). Seveda je potrebno takšno konstrukcijo brati tudi v luči kasnejših zgodovinskih dogodkov v prvi svetovni vojni, ko je zahodni del Julijskih Alp v dolini reke Soče postal eno izmed najbolj krvavih bojišč – takrat je *krvava Soča* postala za nekaj časa *italijanska Isonzo*, kot mejna gora pa je bil tudi Triglav poimenovan kot *Monte Tricorno*. Nedvomno v podobno kategorijo spada tudi pesem *Naš čolnič otmimo!*³² (1882), ki spominja na narodno pesem, v kateri *po jezeru bliz*

³¹ *Krasna si, bistra hči planin, ▪ brhka v prirodni si lepoti, ▪ ko ti prozornih globočin ▪ nevihte temne srd ne moti, ▪ krasna si, hči planin! ▪ Tvoj tek je živ in je legak, ▪ ko hod deklet s planine; ▪ in jasna si ko gorski zrak, ▪ in glasna si, kot spev krepak ▪ planinske je mladine — ▪ krasna si, hči planin! ▪ Rad gledam ti v valove bodre, ▪ valove te zeleno-modre: ▪ temna zelen planinskih trav ▪ in vedra višnjevostr višav ▪ lepo se v njih je zlila; ▪ na rosah sinjega neba, ▪ na rosah zelenih gora ▪ lepoto to si pila — ▪ krasna si, hči planin! ▪ Ti meni si predraga znanka! ▪ Ko z gorskih prišumiš dobrav, ▪ od doma se mi zdiš poslanka, ▪ nesoča mnog mi ljub pozdrav — ▪ Bog sprimi te tu sred planjav!... ▪ Kako glasno, ljubo šumljaš, ▪ kako čvrsto, krepko skakljaš, ▪ ko sred gora še pot imaš! ▪ A ko pridereš na ravnine, ▪ zakaj te živa radost mine? ▪ Kaj trudno ležeš in počasi, ▪ zakaj so tožni tvoji glasi? ▪ Teško se ločiš od hribov, ▪ zibelke tvojega valovja? ▪ Mar veš, da tečeš tik grobov ▪ grobov slovenskega domovja? ▪ Obojno bol pač tu trpiš! ▪ V tej boli tožna in počasna, ▪ ogromna solza se mi zdiš, ▪ a še kot solza - krasna! ▪ Krasna si, bistra hči planin, ▪ brdka v prirodni si lepoti, ▪ ko ti prozornih globočin ▪ nevihte divje srd ne moti! ▪ Pa oh, siroti tebi žuga ▪ vihar grozan, vihar strašan; ▪ prihrumel z gorskega bo juga, ▪ divjal čez plodno bo ravan, ▪ ki tvoja jo napaja struga - ▪ gorje, da daleč ni ta dan! ▪ Nad tabo jasen bo oblok, ▪ krog tebe pa svinčena toča ▪ in dež krvav in solz potok ▪ in blisk in grom - oh, bitva vroča! ▪ Tod sekla bridka bodo jekla, ▪ in ti mi boš krvava tekla: ▪ kri naša te pojila bo, ▪ sovražna te kalila bo! ▪ Takrat se spomni, bistra Soča, ▪ kar gorko ti srce naroča: ▪ Kar bode shranjenih voda ▪ v oblakih tvojega neba, ▪ kar vode v tvojih bo planinah, ▪ kar bode v cvetnih je ravninah, ▪ tačas pridrvi vse na dan, ▪ narasti, vzkipi v tok strašan! ▪ Ne stiskaj v meje se bregov, ▪ srdita čez branove stopi, ▪ ter tujce, zemlje-lačne, vtopi ▪ na dno razpenjenih valov! (Gregorčič 1987: 49-51).*

³² *Po skalnati strugi divjal je potok, ▪ Voda je v njem bila po plohi narasla; ▪ Potok bil deroč je, globok in širok, ▪ Tostran je stal deček, še skoro otrok, ▪ Onstran so se jagnjeta pasla. ▪ Valovje le rase, že vzpenja se val ▪ Čez hrbte po strugi navaljenih skal, ▪ Oj, čuvaj se, deček, tako še mal! ▪ A deček ne vpraša ▪ Če voda naraša: ▪ »Saj dan že nagiblje se, bliža se mrak, ▪ Po nebu podi se viharen oblak, ▪ Zver divja se včasi tu zglaša, ▪ In čedica ona je — naša!« ▪ Od skale do skale zaganja se v skok, ▪ In,*

Triglava čolnič plava sem ter tja: metaforo čolniča Gregorčič v svoji pesmi uporabi kot metaforo slovenskega naroda – *vanj silno se morje tujine zaganja in ga želi požreti v svoje globočine*, zato vzklikne *Bog čuvaj ta brod, Bog čuvaj naš rod!* (prim. Gregorčič 1987).

V slovenski književnosti odražajo koncepcijo *alpske kulture slovenstva* tudi številna prozna dela – nekatera neposredno druga bolj posredno. Denimo takšno neposredno povezavo nedvomno uteleša žanr ti. *planinske povesti*, ki ga v svoji analizi razčleni Hladnik (prim. 1987). Pri tem opaža, da je slovenska planinska povest dosegla svoj vrh v štiridesetih letih, hkrati pa ugotavlja, da odraža podobne povezave z dimenzijo *domovinskosti*, kot jo v nemškem primeru utemeljuje ti. *Heimat roman*. Naštejmo le nekaj najbolj znanih del, ki jih v študiji Hladnik uvrsti v žanr planinske povesti (vseh takšnih del je nekaj manj kot trideset) – povest *Viženčar* (1881) Antona Kodra, *Planinska idila* (1895) Pavline Pajk, *Moja hoja na Triglav* (1897) Janeza Mencingerja, *Beli macesen* (1926) Juša Kozaka, *Izpod Golice* (1928) Slavka Savinška, *Ovčar Marko* (1929) Janeza Jalna, *Kako je Trebušnik hodil na Triglav* (1938/39) Janka Mlakarja, *Prerok Muzelj* (1939) Josipa Vandota, *Pod Špiki* (1940)

drzno skakaje, čez burni potok ▪ *Pastirček, glej, janičke prenaša*. ▪▪ *Planinski dom in planinski mir* ▪ *Zapustil je rano ta mladi pastir*; ▪ *Med svet ga je gnalo kopnenje srca* ▪ *Iskat učenosti in sreče sveta*. ▪ *A zabil pastirček sred daljne ravnine* — ▪ *Niko li ni zabil domače planine*. ▪ *Tja k reki tekoči s predragih planin* ▪ *Zahajal pogosto planinski je sin*. ▪ *Ko kopal se v reke je bistrem valovji*, ▪ *Pri srci mu bilo tako je mehko*, ▪ *Kot še bi v planinskem prebival domovji*, ▪ *Kot sanjal bi mamki v naročji sladko*. ▪ *Ko k reki prišel spet neki je dan*, ▪ *Ta bila narasla je v tok strašan*. ▪ *Tok sabo cel gozd, cel gozd je valil*, ▪ *Ki nekdan planine je senčil, krasil*, ▪ *Podrl, razklal ga je gorski bogatin*, ▪ *Plavil ga je v mesto na sredi ravnin*; ▪ *A reka, srdita zbog gorskih goljav*, ▪ *Ves gozd pač odnese do morskih planjav...* ▪▪ *Ne žrtve le te, no žrtev še drugo* ▪ *Glej, reka zahteva v preplavljeno strugo*: ▪ *Iz trume, ki gleda s pobrežnih skal*, ▪ *Omahne v valovje, oh, deček mal* ▪ *In naglo pogrezne* ▪ *V valove se jezne*. ▪ *Med trumo gledalcev bolesten vzklik!* ▪ *Kdo dečku pač bo iz valovja rešnik?* ▪ *Ne mož, ne mladenič noben se ne gane!* ▪ *Le prejšnji pastirček, le mladi planinec* ▪ *Drzno za njim plane* — ▪ *Dve žrtvi pogoltna pač besni vrtinec!* . . . ▪ *Ne, ne! Glej z urno roko* ▪ *Planinec mi reže srdito vodo*, — ▪ *Spremlja na obrežji ga množica plaha*; — ▪ *A deček za reke se žrtvo podi*, ▪ *Že z vali in bremenom, glej, se bori*, — ▪ *Zdaj konec bo straha*, ▪ *Še enkrat že trudne posili moči*, ▪ *In trumi izroči polmrtvega* — *Laha . . .* ▪ *Res, materi tuji je sina otel*, ▪ *A danes še tega je čina vesel*. ▪▪ *Pri morji pastir nekdanji stoji*, ▪ *Na morji nevihta razsaja*, ▪ *Mal čolnič odnaša od kraja* — ▪ *Kdo ve, kdo ve, kaj ž njim se zgodi!* ▪ *Valovje se dviga, hrumijo viharji*; ▪ *A vstavljajo krepko se vrli veslarji*, ▪ *Da zmogli viharjev naval bi preteči*, ▪ *Da čoln bi privedi do varnih obal*, ▪ *Da čoln bi pripeli do trdnih skal*, — ▪ *Daj Bog, da se to jim posreči!* . . . ▪ *Ta mali, a krepko boreči se brod*, ▪ *Naš mili je dom, v njem vrli naš rod*; ▪ *Zaganja vanj silno se morje tujine*, ▪ *Požreti ga v svoje želi globočine*. ▪ *Bog čuvaj ta brod*, ▪ *Bog čuvaj naš rod!* — ▪ *Brodarji upirajo jezni se vodi*; ▪ *A on, ki stoji kot gledalec na prodi*, ▪ *Mar čoln bo prepustil pogubni o usodi?* ▪ »Če otrok ni gorskega zbal se potoka, ▪ *Da jagnjet bi čedo očetu otel*; ▪ *Če dečka ni vstrašila reka globoka*, ▪ *No vanjo zagnal se je srčen, vesel*, ▪ *Da rešil bi materi tuji otroka*, — ▪ *Mar mož se bo vstrašil penečih valov*, ▪ *Mar gledal brezčutno bo s trdnih bregov*, ▪ *Da v morji sovražnem tujine* ▪ *Ta čolnič izgine*, ▪ *Ta čolnič, ki narodič nosi njegov?* ▪ *Nikdar in nikdar!* ▪ *Jaz vržem se v morje, naj tuli vihar*, ▪ *Za mano, za mano, kedor je plavar*, ▪ *Brodarjem pomoči nesimo*, ▪ *Nas čolnič pogube otmimo!* (Gregorčič 1989: 88-90).

Eda Deržaja, *Pesem gora* (1946) Miška Kranjca, *Pretrgana naveza* (1971) Antona Ingoliča, *Stena* (1973) Antona Svetine, *Sfinga* (1979) Antea Mahkote, *Pot* (1981) Nejca Zaplotnika idr.

Po drugi plati pa najdemo v prozih delih slovenske književnosti številna dela, ki sicer niso klasificirana v *planinski žanr*, vendar v pomembni meri kontekstualizirajo številne označevalce, ki so značilni za *alpsko kulturo slovenstva*.³³ Tako denimo pripovedka *Martin Krpan* (1858) Frana Levstika podoben moment označevanja alpske kulture kot klasična *alpska pripovedka o Zlatorogu* – v okviru pomena takratnega trgovanja in ohranjanja trgovskih poti čez slovenske dežele: tako slovenski silak simbolizira naravno moč *zdravega slovenstva* nasproti *dekadentnega, urbanega cesarja Janeza*, ki uteleša kmetom tuj svet. Poleg tega ne smemo pozabiti na dejstvo, da je Krpan doma iz *Vrha pri Sveti Trojici* – takšno Levstikovo zastavitev lahko interpretiramo kot izraz bodisi *štiftarskih vidikov reformatorskega slovenstva* bodisi kot sporočilo, da *krpanski duh slovenstva* veje na *vrhu tesno prepletenim s trojno strukturo* (denimo alegorična upodobitev Triglava). Poleg znamenite pripovedke o Krpanu popotniški duh slovenstva uteleša še danes njegov potopis *Popotovanje od Litije do Čateža* (1858), ki jo Vreg (prim. 2002) v okviru *feljtonizma* označi kot pomemben vidik koreninjenja slovenskega novinarstva. Drugačen moment podpira pripoved *Kozlovska sodba v Višnji gori* (1867) Josipa Jurčiča – opozarja namreč, da lahko krajevna poimenovanja služijo tudi kot označevalec slovenske nacionalne krajine, ki se prek književnosti še dodatno reproducira. Tako tudi pripovedke *Med gorami* (1876/88) Ivana Tavčarja kontekstualizirajo zgodbe in prigode o ljudeh *med gore*, ali pa delo *Bajke in povesti o Gorjancih* (1882-1888) Janeza Trdine, ki prav tako opozarjajo na gorski svet *južnih mejnikov slovenstva*, ki so še danes predmet političnih razprav in diplomatskih *protestnih not*. Slikovite Trdinove pripovedke pa spominjajo tudi na neko drugo delo. Kmalu po postavitvi znamenitega Aljaževega stolpa je izšel knjižni potopis *Moja hoja na Triglav* (1897) Janeza Mencingerja, v katerem na šaljiv in kramljajoč način opisuje ponesrečeni pohod na Triglav leta 1860 – stil, ki ga je pozneje v svojih spisih unovčil planinski pisatelj Janko Mlakar.

³³ V zgolj nazornem pregledu prozih književnih/literarnih del, ki odslikavajo in rekonstruirajo *alpsko kulturo slovenstva* smo se poslužili preglednega leksikona *Slovenski literarni junaki* (glej Lah & Inkret 2002).

Sodobnik obeh planinskih pisateljev pa je bil tudi Ivan Cankar – čeprav mu ne moremo prilepiti podobnega naziva, je njegova zakladnica močno zaznamovana z ozadjem slovenskega goratega okolja. Denimo Cankarjeva povest *Križ na gori* (1905) že v naslovu nosi močan označevalec *alpske kulture slovenstva*, na vsebinski ravni pa govori o tem, kako slovenski kmečki fantje v tujem svetu propadejo, ko pozabijo na *lepote domačega kraja* (naslov spominja tudi na že omenjeno katoliško revijo *Križ na gori*). Poleg tega Cankar tudi v svojem znamenitem romanu *Na klancu* (1902) povzema temeljne označevalce *alpske kulture* – že naslov označuje okolje, kjer je svet *na klancu*, hkrati pa je osrednja točka mitičnega *mučeniškega Franckinega teka za vozom* povezana z zanimivim kontekstom, namreč Francka teče za vozom, da bi se s sovaščani odpeljala *na romanje* – eden izmed že razčlenjenih religioznih označevalcev *alpske kulture slovenstva*. Podobno srčnost slika v mladinski igri *Mogočni prstan* (1923) tudi Fran Milčinski z zgodbo o revnem in dobrem fantiču, ki se mu zaradi dobrote odprejo vrata v *kraljestvo belih vil*, od katerih dobi v dar čudežni prstan – njihovo domovanje so tudi v ljudskem izročilu pogosto odročne gore in gorski svet. Takšen svet močno odlikuje okolje ob reki Soči – zgodovinski roman *Tolminci* (1927) Ivana Preglja govori o tolminskem kmečkem uporu leta 1713, ki se dogaja na južnih durih alpskih vrhov – pri tem je zanimivo, da postane *leskov križ* spoznavno znamenje kmečkih upornikov, torej označevalec puntarskega slovenstva. Vsekakor pa boj v hribovitem okolju slovenstva ni samo ekspliciten, temveč tudi metaforičen. Pripoved *Boj na požiralniku* (1937) Prežihovega Voranca govori o trdem kmečkem življenju v slovenskem gorskem svetu, kjer narava pogosto *več vzame, kot da*. Po drugi plati pa o boju za *planino Požganico* piše Voranc v romanu *Požganica* (1939), v katerem se koroški kmetje bojujejo z lokalnim grofom in kasneje z oblastmi za svoj *simbolni planinski svet* (zanimiv tudi kontekst *raznarodovanja* koroških Slovencev po prvi svetovni vojni). Bevkova povest *Pastirci* (1935), v kateri avtor v zgodbo vpleta prizore iz pastirskega življenja, posredno označujejo alpsko kulturo slovenstva, ki jo lahko na podobni ravni *posrednosti* razberemo tudi v delih Vladimirja Bartola. Roman *Alamut* (1938) namreč jemlje za svoje ozadje dogajanja *utrjeni gorski svet* – Bartol tako svoje navdušenje nad planinami pretopi v svoje delo, kjer denimo v gorskih utrdbi na *gradu Alamut* vodja *izmailcev Seiduna* ustvari svoj *privatni planinski raj*. Podobno tudi mladinska igra *Triglavska roža* (1940/1944) Mirka Kunšiča razvija klasično zgodbo o revnem otroku, ki hoče mater in sebe rešiti revščine – na poti do zaklada *gorski mož* vzame materi vid, vendar ji ga sinko uspešno

povrne s *triglavsko rožo* in *vodo iz Marijinega studenca* – v delu se podobno kot Vandot s svojim *Kekcem* močno opre na izročilo slovanske mitologije. Vzorce slovanske, keltske, ilirske in krščanske mitologije pa zrcali tudi roman *Bobri* (1942/1943) *planinskega pisatelja* Janeza Jalna rojenega pod Stolom – opisuje *koliščarsko kulturo*, ki jo je Jalen rekonstruiral s pomočjo številnih takratnih znanstvenih virov. Koliščarsko barjansko pleme v literarni fikciji živi in lovi v gozdovih *pod Krimom* (v zgodbi *Črna gora*), povezano je z ostalimi rodovi – denimo rodom *Drznega Kozoroga s Snežnih gora in jezera ob Sivi skali* (Triglavsko pogorje in Blejsko jezero z visoko sklano vzpetino in gradom na njej), veruje, da sta na oddaljenem Triglavu doma *Blisk in Grom*. Pred tem je duhovnik Jalen že leta 1928 napisal planinsko povest *Ovčar Marko*, v kateri mlademu ovčarju, pastirju s pridnostjo, pobožnostjo, poštenostjo uspe na planini prebroditi hudo revščino in se poročiti s hčerjo bogatih kmetov.

Tudi povojna književnost odraža poteze *alpske kulture*. Mladinska povest *Kala* (1956) Ivana Ribičiča govori o psici, ki v planinski idili varuje pastirjeve ovce. Zgodovinska povest *Umirajoči bog Triglav* (1960) Franceta Bevka alegorično že na ravni naslova opozarja na religiozno dimenzijo gora, hkrati pa odpira sekularni vidik simbolizacije partizanskega boja proti okupatorju pred in med drugo svetovno vojno, ki ga je utelešal Triglav (prim. Lovšin 1979: 167). V tej luči je vojni roman *Ukana* (1965) Toneta Svetine eden izmed številnih, ki opozarjajo, da se je *partizanski odpor* zoper *fašistične okupatorje* odvijal v naravnem okolju, pogosto v zavetju gora. Roman *Balada o trobenti in oblaku* (1968) Cirila Kosmača takšno zgodbo še potencira v liku *kmeta Temnikarja*, ki sredi zime na *sveti večer* v mračnih gorah rešuje *partizanske ranjence* pred *belogardističnim pokolom*. Povojno obdobje zaznamujejo poleg vojaške kontekstualizacije tudi pojavi izrazitejše *mladinske subkulture* in *sodobnejših interpretacij*. Mladinska povest *Odprava Zelenega zmaja* (1976) Slavka Pregla vpleta v zgodbo *alpski svet kot zatočišče* izgubljenih mladostnikov – *Janja* zbeži od doma in se v planinah spoprijatelji z *Miho in Pipijem*. V romanu *Galjot* (1978) pisatelj Drago Jančar razvija zgodbo o glavnem junaku, ki v času krščanske protireformatorske hegemonije stopi med *štiftarje*, ki simbolizirajo svobodomiselni *duh kmečkega slovenstva*. Leta 1988 Jančar objavi dramo *Klementov padec*, ki podaja snov iz življenja alpinista in filozofa *Klementa Juga*, ki se je smrtno ponesrečil v *severni triglavski steni* (alpinista Juga omenja v svoji novelah *Zgodbe okrog doktorja Juga in doktorja Krassowitza* tudi Bartol – poudarja, da so *omajanje narodne moči* – ki so jo

v slovenskem primeru povzročili politični voditelji v kulturnem boju – doživeli tudi Srbi v travmatičnem porazu v *kosovski bitki* ali Čehi na *Beli gori*). Jančarjev zgodovinski roman *Katarina, pav in jezuit* (2000) je prav tako posredno povezan z *alpsko kulturo slovenstva* – opisuje romarske razsežnosti in misijonarske korenine slovenstva v 18. stoletju. Podobna posrednost *alpske kulture slovenstva* preseneča tudi v najbolj *nealpskih delih* – denimo komedija *Moj ata, socialistični kulak* (1983/1984) Toneta Partljiča opozarja na *malikovanje romarske Marijine podobice* in spričo povojne sekularizacije družbenega življenja na dilemo obljubljenega *prižiganja sveče* na *romarski božji poti*. Tudi roman *Čarovnikov vajenec* (1986) Evalda Flisarja vpleta *alpsko kulturo slovenstva* v aspektu *sodobnega slovenskega imperializma* – glavni junak spoznava tuj svet *gorskih prostranstev Kašmirja* in ga prevaja v slovenstvu domač kontekst skozi *kultiviranje orientalske filozofije*. Podobno kot Flisarjev glavni junak se tudi v tragediji *Elektrino maščevanje* (1988/1997) Mirka Zupančiča ena izmed glavnih junakinj zateče v *gorsko votlino*. Alpski svet pa obravnava tudi mladinska igra *Čudežni kamen* (1981/1992) Alenke Goljevšček, ki vpleta v zgodbo *bele žene, Zlatoroga in čudežni kamen*, katerega skrivališče pozna samo *kozorog z zlatimi rogovi*. Tudi drama *Grmače* (1994/1995) Daneta Zajca jemlje svojo snov iz ljudske *pripovedke o Zlatorogu* – v njej se prepletata *klasična koncepcija gore, človeškega pohlepa in Zlatorogovega maščevanja*. Roman *Pot v Trento* (1994) Kajetana Koviča pa govori o prvi svetovni vojni v slovenskem gorskem svetu in o tem, kako je glavni junak dela nameraval *ob vstopu v vojsko v znak prezira pofukati cesarsko kraljevo avstroogrsko monarhijo*.

Hkrati pa ne smemo pozabiti, da so tudi *liki iz ljudskega izročila* temeljito prepojeni z *alpsko kulturo slovenstva* (v enem izmed naslednjih poglavij bomo vidik glasbe v alpski kulturi še dodatno razčlenili). Lik *kralja Matjaža*³⁴ je tesno povezan z gorami – po eni različici ljudske pripovedi se vrne iz Turčije domov kot *veliki junak*, nato se pri gostiji pohvali, da se mora samo še z *Bogom pomeriti* – tedaj pa so *planine skupaj treščile*. Po drugi različici se je *kralj Matjaž* pomeril s fantom, v katerem je bil *utelešen sam Bog*, ki je nad kralja *spravil blisk in grom* – ta pa se je rešil tako, da je *zaklical goram, naj pokrijejo njega in vso njegovo vojsko* – tam sedaj *počiva in čaka*

³⁴ Takšen ljudski lik naj bi izhajal iz zgodovinske osebnosti *ogrskega kralja Matije Korvina*, ki je živel in vladal deloma tudi Slovincem v letih 1458-1490, pri čemer je predstavljal močno obrambo v letih turških vpadov.

na sodni dan. V številnih izpeljankah ljudskih pripovedi se bo zbudil takrat, ko se bo njegova brada ovila trikrat ali večkrat okoli mize (prim. Lah & Inkret 2002: 206-208). Nedvomno v alegorični povezavi s Triglavom in aspekti *tridelnih struktur slovenske mitologije* zanimiv primer podaja tudi ljudska pesem o *Trdoglavu in Marjetici* iz Gore nad Sodražico – glavno junakinjo je ugrabil *nekrščeni Trdoglav (Vedomec)*, ker je bila postavljena na križpotje, ne da bi naredili sveti križ – iz Trdoglavega gradu jo reši šele *junaški kraljevič* (prim. Lah & Inkret 2002: 254). Podobna aplikacija v *negativno konotirani kontekst kefalnosti* je prisotna v ljudski pesmi o *Pegamu in Lambergerju* – cesar pokliče *kranjskega silaka Lambergerja* na pomoč zoper *Pegama, brdavsa s tremi glavami* – od katerih je le srednja prava, ker sta ostali dve hudičevi (prim. Lah & Inkret 2002: 325). Prav tako negativno konotacijo kefalnosti zasledimo v povesti *Miklova Zala* (1884) Jakoba Sketa, kjer *laški žid Tresoglav* sovražnim Turkom³⁵ izda prehod do utrdbe kmetov (prim. Lah & Inkret 2002: 415) – zanimivo je, da Sket v povesti utemeljuje številna *ksenofobična preganjanja židovske skupnosti* v časih po prenehanju turških vpadov. Podobno moč, kot jo imata *silaka Martin Krpan* ali *Lamberger*, poseduje tudi kmečki deček *Peter Klepec*, ki najdeva čudežno moč v *divjini gorskega sveta ob Kolpi* – ljudsko pripoved sta v svojih delih predelala tudi Cankar in Bevk (prim. Lah & Inkret 2002: 330). Poleg navedenih literarnih junakov torej tudi številni liki iz ljudskega izročila odražajo poteze *alpske kulture slovenstva*. V nadaljevanju bomo tako podrobneje razčlenili *tri temeljna dela*, ki so kontekstualizaciji *alpske kulture slovenstva* začrtale pomembne prelomnice, ki še danes zaznamujejo slovensko *popularno in množično kulturo* – Prešernov *Krst pri Savici*, pripovedko o *Zlatorogu* in Vandotove pripovedke o *Kekcu*.

5.5.1.1. Prešernov *Krst pri Savici* in njegova *kranjska podoba alpskega raja*

Prav posebno mesto v konstrukciji *alpske kulture slovenstva* predstavlja zgodovinsko pokristjanjevanje slovanskih prednikov, ki ga je s svojimi deli obeležil slovenski pesnik France Prešeren. Njegovo delo *Krst pri Savici* (1836) je postalo sestavni del *slovenskega nacionalnega imaginarija* – na kar opozarjajo številne dosedanje literarne analize in razčlenjevanja, med katerimi bomo v nadaljevanju omenili le nekatere, predvsem v ambiciji površinske povezave Prešernovega dela z *alpskim kolektivnim spominom slovenstva*.

³⁵ V tem kontekstu je zanimiva tudi drama J.E. Kreka *Turški križ*, ki je nastala ob koncu 19. stoletja.

Prešernu je *slovenski jezik* kot tak predstavljal pomembno sredstvo ohranitve *slovanstva v slovenskih deželah* (prim. Vidmar 1995: 63), hkrati pa lahko v vsebini njegovih del najdemo tudi druge elemente, ki v pomembni meri ohranjajo rdečo nit obstoja slovanskih korenin slovenstva. Tako zgodba v Prešernovi pesmi govori o pokristjanjevanju zadnjih slovanskih bojevnikov, ki se bojujejo *za vero staršev, lepo boginjo Živo, za črte, za bogove nad oblaki* (prim. Prešeren 1991), v ozadju pa slika pomembno povezavo z *alpskim okoljem*. Namreč poleg tega, da se *bitka Črtomirja in njegovih tovarišev* odvija na *mitskem kraju slovenstva*, kjer izpod *gora triglavskega pogorja izvira slap Savica*, so v Prešernovem delu povezave z gorsko pokrajino še stopnjevanje – denimo *Črtomir se brani na trdnjavi Ajdovskega gradca, zidani na skalo sivo* – pri tem predstavlja *utrdba na gori* poslednji branik slovanskega slovenstva, hkrati pa že samo poimenovanje *Ajdovski gradec* združuje *ajdovsko, pogansko, slovansko* z utrdbo, vzpetino ali celo goro. Prešernova zgodba je pri tem še posebej slikovita in univerzalna, saj *ajdovstvo* združeno s *skalo sivo* uteleša *junaštvo*, ki ga *ne more izmeriti moč ali številčnost, temveč srčnost*. Tako *Črtomirja devetkrat veči množca obsuje, pri čemer zidovje podkupuje, vrata seka, vendar brez uspeha: šest mesecev moči tla krvava reka, Slovenec že mori Slovenca, brata – kako strašna slepota je človeka!* (prim. Prešeren 1991). Takšno *srčno* povezavo človeka in *sive skale* Prešeren še podkrepi s podobo Triglava, ko omenja, da *v temni noči nad bojnim poljem* še vedno *v zarji odseva glavo trojno snežnikov kranjskih* – pri čemer ga označi z besedo *poglar*, kar namiguje na *tribalnost, plemenskost*, ki je bila značilna za takratno slovansko kulturo: *Mož in oblakov vojsko je obojno ▪ končala temna noč, kar svetla zarja ▪ zlati z rumen' mi žarki glavo trojno ▪ snežnikov kranjskih siv'ga poglavarja, ▪ Bohinjsko jezero stoji pokojno, ▪ sledu ni več vunanjega viharja* ipd. (prim. Prešeren 1991: 44). Takšno sporočilo lahko beremo ambivalentno: prvič – kot znamenje *svete krščanske trojnosti*, drugič – po krvavi bitki je kljub spravi in *Črtomirjevemu krščanskemu krstu* vrhovna instanca *siv'ga poglavarja* in z njo *struktura obredov* slovanske mitologije še vedno ostala enaka. Namreč slovansko čaščenje alpskega okolja se je ohranilo, spremenila se je zgolj formalna plat takšnega čaščenja – kot smo že prikazali, so *pokristjanjeni Slovani* pričeli v obliki *romanj in božjih poti* častiti *krščanske svetnike*, vendar na podoben način in v podobnih okoliščinah, kot so to počeli v izvornem izročilu.

Poleg *simbolike Triglava*, ki podaja religiozne attribute, v Prešernovi zgodbi ne smemo spregledati ene izmed *prvih književnih konstrukcij slovenskega alpskega raja*,

ki ga je umestil na znameniti blejski otok: ▪ kar, Črtomir! te na življenje veže, ▪ se mi iz tvojih prejšnjih dni odkriva, ▪ ko te vodila ni le stara vera ▪ tje na osredok Bleškega jezera. ▪▪ Tje na otok z valovami obdani, ▪ v današnjih dnevih božjo pot Marije; ▪ v dnu zad stoje snežnikov velikani, ▪ polja, ki spred se sproti, lepotije ▪ ti kaže Bleški grad na levi strani, ▪ na desni griček se za gričam skrije. ▪ Dežela kranjska nima lepš'ga kraja, ▪ ko je z okolšno ta, podoba raja ipd. (prim. Prešeren 1991: 45).³⁶ Kasneje je takšno metaforo *planinskega raja* izpopolnil Gregorčič, danes pa jo *odslikavajo in reproducirajo* v mnogoterih odtenkih številni produkti množične in popularne kulture – od razglednic do narodnozabavne glasbe.

V luči nastanka in izida *Krsta pri Savici* literarni teoretiki opozarjajo, da je pesnitev nastala v drugi polovici leta 1935, januarja 1836 jo je nato Prešeren predložil cenzuri in nato izdal v samozaložbi. Že pred tem je Prešeren v pismih leta 1832 zapisal, da namerava napisati *kranjsko romantično tragedijo*, tistega leta pa je s prijateljem Matijo Čopom obiskal tudi *bohinjaški slap Savico*, kamor je kasneje umestil dogajanje krsta (prim. Kos 1991: 15-16). Ob izidu so bili odmevi na izdajo *ugodni*, tudi s strani *vplivne duhovščine* – v nekem pismu je zapisal, da je bil *namen pesnitve tudi deloma pridobiti cerkvene kroge* (prim. Kos 2001: 72, 1991: 16). Potrebno je opozoriti, da je tako *zamisel pesnitve* kot tudi *delo v celoti* plod domišljije pesnika, ki se je v svoji izvorni interpretaciji oprl na takratne zgodovinske vire – Valvazorjevo delo *Die Ehre des Herzogthums Krain* (1689), poleg tega je uporabil tudi Linhartovo delo *Versuch eniner Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs* (1788). Kljub svoji zgodovinski kontekstualizaciji pa prevladuje mnenje, da je Prešernovo delo *plod romantike* – denimo že samo naravno okolje, *motiv narodnega boja* kot plod romantike in razsvetljenstva, *motiv deviške zaobljube* in romantičnega *ljubezenskega hrepenenja* ipd. (prim. Kos 1991).

Kasnejše razlage *Krsta pri Savici* so v luči kulturnega boja pred drugo svetovno vojno predvsem zastavljale vprašanja, ali delo poleg *favoriziranja narodne ideologije* odraža še kakšno drugo – predvsem kako je opredeljen odnos do krščanstva

³⁶ Metaforika *raja ob blejskem jezeru* se zgodovinsko reproducira skozi vsa obdobja slovenstva, vendar je v kontekstu *izvirne slovanske mitologije* še posebej zanimiva. Namreč kljub temu, da je rajski konstrukt že davno pokopala logika modernizacije, je še vedno prisoten. Že ekspanzijo *krščanske religije*, ki jo slikovito opisuje Prešeren, lahko beremo kot oblike arhaičnega procesa *modernizacije*, ki se mu ni bilo mogoče upreti z nikakršnimi sredstvi: *ne meč, ne moč gradu trdnjave ▪ bogov ne more rešit' slavnih staršev, ▪ in ne pred smrtjo ohranit' tovaršov* (prim. Prešeren 1991: 48). Namreč kot logika takšne arhaične modernizacije je predstavljala nezadržno kopičenje kapitala in moči, ki se je združeval v okrilju krščanske religiozne institucije.

(prim. Kos 1991, 2001). Tako sta denimo Anton Aškerc in Oton Župančič po mnenju Kosa v pesnitvi videla *odpoved narodnemu boju in svobodomiselnosti, v Črtomirju pa pesimista, ki je za narodov obstanek škodljiv*, po drugi plati pa je katoliška stran imela pesnitev za Prešernovo najboljšo delo (prim. Kos 1991, 2001) – predvsem na podlagi dobesednega površinskega branja in sporočila pesnitve. Namreč samo *dejanje krsta* in *način razpletanja zgodbe* je – kot je Prešeren zapisal – *zasnovano kot všečno cerkvenim krogom*, vendar *zaradi takšne zasnove še nobeno delo ni doseglo teže*, kakršno nosi *Krst pri Savici*. Literarna zgodovina je pričela z *analizo pesnitve* šele po letu 1900, vendar sprva zgolj v skladu s *svetovnim nazorom posameznikov*, ki so na podlagi lastne ideološke opredelitve temu primerno *interpretirali pesnitev* (prim. Kos 1991). Vrh *kulturnega boja* med liberalci in klerikalci leta 1900 je bil tako zaznamovan tudi z ideološkimi interpretacijami Prešernovega dela (prim. Kos 2001: 81). Gordijski vozec nekako prereže leta 1921 Ivan Prijatelj, ki pride do sklepa, da Prešeren v pesnitvi *sicer proslavlja krščanski supranaturalistični nazor*, ki daje *vero v posmrtno življenje*, vendar *že v uvodnem sonetu pove*, da *sam ni deležen takšnega upanja* – Prijatelj zaključuje, da je pesnik ostal *zvest svojemu svobodomiselnemu pristopu* (prim. Kos 2001: 82). Kasneje so v interpretacije *Krsta* v številnih zgodovinskih in ideoloških odtenkih stopali literarni teoretiki od Josipa Vidmarja do Franceta Kidriča, poleg številnih drugih pa je v zadnjih časih zapuščino prelomnega dela slovenske književnosti pomembno zaznamovala ti. *medbesedilna* analiza Marka Juvana v delu *Imaginarij Krsta v slovenski literaturi* (prim. 1990).

V luči naše analize je torej bolj kot *akt samega krsta* pomemben aspekt *slovanskega mitološkega izročila* in konstrukcija *alpskega imaginarija slovenstva* tudi v književni kulturi. Prešernovo delo lahko v takšni tendenci označimo kot *romantično nadaljevanje* Hacquetovega, Vodnikovega, Linhartovega itd. *projekta razsvetljenstva*, ki je prvič v zgodovini slovenstva sistematično povezal *alpsko kulturo slovenstva s slovanskimi mitološkimi koreninami* na znanstveni ravni, Prešernovo delo pa na literarni ravni. V takšni luči Prešernov *Krst pri Savici* pomembno vplival na kasnejše literarne ustvarjalce (prim. Juvan 1990) in širšo popularno kulturo. Poleg literarnih predelav, je tako doživel tudi številne vizualne interpretacije – pri tem je kontekst alpskega okolja ali Triglava ponavljajoče se ozadje upodabljanja Prešernove pesnitve v številnih risbah, slikah, kipih ipd. (prim. Komelj 2001): denimo *obris Triglava* tako najdemo v ozadju *dela Krst* (1887) Janeza Šubica, priliko gora v ozadju *podobe Pred svetiščem boginje žive* (1887) Simona Ogrina, *obris visokih gora zakritih v zlati zarji*

na sliki *Zadnji boj* (1900) Adolfa Karpellusa, podobno v delu *Krst pri Savici* (1982) Leona Koporca, podoba Triglava krasi tudi vinjeto *Bogomila Črtomiru* (1908) Maksima Gasparija, obris gora pa delo *Izpad iz Ajdovskega gradca* (1950) Rika Debenjaka idr. Zanimivo *simboliko Triglava* prikazuje kip *Bogomila, Črtomir in duhovnik* (2000) Stojana Batiča – kip upodablja *tri glave* treh oseb, hkrati pa *trije prsti duhovnika* dvignjeni nad glavna junaka upodablja krščansko izročilo *krsta v imenu svete Trojice* (prim. Komelj 2001). Vendar kot opozarja pesnitev hrvaškega pesnika Šenoe iz leta 1863 – lahko takšni *trije silni prsti* upodablja predvsem in tudi *Triglav*, ki se v omenjeni pesnitvi *dviga v ozadju kot simbol panslovanske zaveze*. Semiologija *treh prstov* pa bi nedvomno terjala samosvojo analizo, saj so jo v kontekstu *boja za znak* v sodobnem času uporabljali tako *srbski vojaki* v nedavni *Balkanski vojni* (prim. Velikonja 1998: 314) kot *slovenski nogometni navijači*, ki so kontekst *treh prstov* kot *označevalca srbske kulture* uporabljali za provociranje *hrvaških kolegov* (prim. Videmšek 2003).

Kasneje je bila *tematika krsta* obdelana s strani številnih ustvarjalcev – denimo znamenita *dramska predelava Krst pri Savici* (1969) Dominika Smoleta, ali pa kulturna *predstava Krst pri Savici* skupine *Sester Scipion Nasice* v okviru gibanja *Neue Slowenische Kunst*, balet *Krst pri Savici* Janija Goloba, dokumentarni film *Krst pod Triglavom* režiserja Mihe Vipotnika ipd. Ljudsko konstrukcijo *slovenske mitologije povezane z alpskim kontekstom* smo omenjali že v poglavju o religioznih dimenzijah gora. Tukaj tekst nadaljujemo, kajti zanimalo nas bo, kako sta se na podlagi *prežitkov slovanske mitologije* ustoličila temeljna *mita slovanske alpske popularne kulture*: pripovedka o Zlatorogu in zgodbe o Kekcu – obe sta kulturno ustvarjeni zgodbi, ki sta v sodobni zgodovini slovenstva doživeli najprej *naturalizacijo*, nato *mitologizacijo*.

5.5.1.2. Ljudska pripovedka o Zlatorogu in o zakladu slovenskih gora

Pripovedka o Zlatorogu svojo tvarino jemlje tako v predkrščanski slovenski mitologiji, kakor tudi v srednjeveški zgodovini. Ohranjala se je v ustnem izročilu predvsem na Bovškem in na Gorenjskem (prim. Abram 1995). V splošni modi zbiranja narodnih pesmi sredi 19. stoletja – tudi pod vplivom nemške romantike in bratov Grimm (mejniki na tem področju predstavljajo delo *Deutsche Mythologie* Jakoba Grimma iz leta 1835) – jo je prvi prenesel na papir in jo objavil naravoslovec, politik in publicist Karl Deschmann (v slovenjeni različici tudi Dragotin Dežman – tisti mož, ki je ob postavitvi *nemške kočje pod Triglavom* s svojim *pangermanskim* nastopom

sprožil *plaz narodnega boja* v gorskem svetu) v nemškem časniku *Laibacher Zeitung* leta 1868 z naslovom *Die Sage vom Goldkrickel – Pripovedka o Zlatorogu* (prim. Abram 1995, prim. Kretzenbacher 1995). Manj znano dejstvo je, da se je s podobno ljudsko pesmijo srečal tudi že France Prešeren, ki jo je redigiral pod naslovom *Nesrečni lovec*³⁷ (prim. Lah & Inkret 2002: 232) – torej jo je zapisal v drugačni različici pred Deschmannom.

Osrednji lik *ljudske zgodbe o Zlatorogu* je *divji lovec*, ki lovi čudežno žival z *zlatimi rogovi* visoko v gorah. Zgodba se tako plete v *raju pod Triglavom*, ki je bil v okolici Komne in Bogatina v varstvu *Belih žena*, ki so živele v sožitju z ljudmi iz doline in jim pomagale pri preživetju na robu *krutega, vendar čudovitega gorskega sveta*. Kot varuh tega sveta je *Zlatorog dobil nesmrtnost* – vsako poškodbo je zacelil tako, da je *použil list zeli triglavske rože*, ki ima *zdravilno moč*. Takšna čudežna zel je pognala iz vsake kapljice njegove krvi, ki je padla na golo skalo ali ledeni sneg. Komur se bi *posrečilo ubiti Zlatoroga*, pa bi našel v njegovih *zlatih rogovih ključ do zakladov*, ki jih straži *mnogoglava kača v osrčju gore Bogatin* (prim. Abram 1995). V takšen *kozmoški red* torej poseže človek s *svojih pohlepom po materialnem bogastvu* in *željo po priznanju v očeh drugih* (aspekt slovenske travme na nacionalni ravni) – pod *gorskim rajem* vodijo v Trento trgovske poti, po katerih so *beneški tovarniki prenašali bogato blago med nemškimi in laškimi deželami*. Zgodovinsko gledano so trgovske poti in trgovina predstavljale tako v času reformacije kot pred tem pomemben element družbene ureditve (prim. Gestrin 1952). Zgodba govori, da je *zala mlada krčmarica* za svojega snubca sicer že izbrala *najboljšega trentskega divjega lovca*, vendar je v trenutku *zaslepljenosti z lažnimi biseri laških trgovcev* zavrnila svojega domačega lovca in se *pustila zapeljati* premožnejšemu tujemu kramarju. Mladi lovec se užaljen zateče v *svoj planinski raj*, kjer ga ogovori lik *hudobnega Zelenega lovca* – ki ga prepriča, da se lahko z *enim strelom na Kozoroga* otrese svoje revščine in z *zakladi izpod Bogatina* postavi ponosen pred *premožnejšega laškega tekmeca* (prim. Abram 1995). Takšno *konstrukcijo Zelenega lovca* (negativnega lika iz slovanske mitologije) lahko seveda beremo kot *alter ego* – drugi jaz povprečnega slovenskega fanta, ki svoj *kozmos trdega dela, urejenega okolja poruši*, ko se prepusti misli po hitrem zaslužku. Mladi lovec tako najde *kozoroga* z

³⁷ Pesem Franceta Prešerna govori o ljubčku, ki je kljub nasprotovanju svoje ljube odšel na lov v nevarne planine – pri tem ga je nesrečna ljubica čakala pri potoku v dolini, ko je voda naplavila mimo njegovo truplo.

zlatimi rogovi, ga ustrelili – vendar *čudežna žival* použije rešilno zel, nepremišljenega lovca pa pahne v prepad. Pohlepni človek je pogubljen, čarobna bitja pa zapustijo idilični gorski svet.

Takšna bajka ni le značilnost slovenskega prostora, temveč je splošno razširjena *indoevropska ljudska povedka* (prim. Kretzenbacher 1995). Denimo naslednik bratov Grimm, Adalbert Kühn je istega leta 1868 objavil razpravo z naslovom *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch – Strel divjega lovca na sončnega jelena* v reviji *Zeitschrift für Deutsche Philologie*. Kljub temu številni zapisi opozarjajo, da je ravno Deschmannov zapis pripovedke o Zlatorogu dal nemškemu pisatelju in pesniku Rudolfu Baumbachu snov, na podlagi katere je leta 1877 napisal znamenito pripovedko *Zlatorog: Eine Sage aus den Julischen Alpen – Zlatorog: Planinska pravljica iz Julijskih Alp* (prim. Abram 1995, prim. Kretzenbacher 1995). Veliko kasneje so zapisali, da je pravljica kljub *nemški besedi in formi* nosila *slovenski duh* (prim. Abram 1995), poleg tega pa je tudi v nemškem prostoru Baumbachova pripovedka predstavljala eno izmed lepših lirsko/epskih del. V podobnem tonu, predvsem pa v luči kulturnega boja, je tudi duhovnik Ušeničnik v svoji recenziji zapisal, da je kot planinska pravljica Baumbachova pripovedka *neizmerno lepša* kot kasneje napisana *pravljica o Zlatorogu* slovenskega pesnika Antona Aškerc (prim. Novak 1985). Popularnost Baumbachove pripovedke pa zrcali tudi dejstvo, da je kmalu po prvi izdaji *Zlatoroga* obalna sekcija nemškega DÖAV leta 1881 v Trenti odprla kočjo poimenovano po Rudolfu Baumbachu – z utemeljitvijo, da je s pesnitvijo o *Zlatorogu* pomembno opozoril *nemški svet na Julijske Alpe in Triglav* (prim. Deržaj 1993). Kmalu zatem pa je leta 1886 v slovensko govorno področje *Baumbachova mitologija Zlatoroga* priromala s *prevodom* Antona Funtka – na podlagi njegovega prevoda je pripovedka konec 19. stoletja dosegla mitološko razsežnost.

Vendar je v luči takratnega narodnega boja slovensko stran pogosto motilo dejstvo, da jo je napisal nemški pisatelj. Tako je leta 1904 slovenski pesnik Anton Aškerc na podlagi Deschmannovega zapisa napisal svojo različico pripovedke, ki jo je naslovil *Zlatorog – narodna pravljica izpod Triglava* (prim. 1985). Pri tem je Aškerc v enem izmed svojih pisem zabeležil, da *ni nameraval tekmovati z Baumbachom*, saj je *njegova pravljica nekaj čisto drugega* (prim. Novak 1985). Vendar je kasneje tudi zapisal: *“Pravljica, kakor jo je bil zapisal Deschmann, me je tako zanimala, da nisem imel poprej miru, dokler je nisem upesnil po svoje. Zakaj bi mi Slovenci ne imeli*

svojega Zlatoroga?” (prim. Novak 1985) Tako je Aškerc svojo zgodbo oblikoval drugače, eden izmed osrednjih likov zgodbe *Zeleni lovec* ni zgolj upodobitev *hudiča*, temveč je nekakšen *panteistični Mefisto*. V jedru obeh pripovedk pa gre za srečanje *človeka s čudežnim bitjem visokogorskega sveta*, ki ima *zlate rogove* – kot takšno je bila *sveta žival*, zato tudi *tabu* – zanjo so skrbeli pastirji, medtem ko so ji lovci predstavljali nevarnost (prim. Kretzenbacher 1995: 137). Lovec pri tem ne želi ustreliti živali zaradi pomanjkanja ali lakote, temveč zaradi *pohlepa* – po eni strani je takšen pohlep *akt kulturnega podrejanja narave*, po drugi pa dejstvo, da so redki *beli kozorogi* resnično obstajali, zato so predstavljali še posebej veliko *lovsko trofejo*. Pojav *albinizma ali beličnosti* pa je predstavljal takratnim ljudem tudi nedoumljiv fenomen, ki so si ga pogosto razlagali kot srečanje *s prikaznijo iz onostranstva* (povedke tipa *Beli jelen, Zlatorog, Zlatokril, Samorog* ipd.). Ko pri tem vključimo še kontekst *Belih žena* iz slovanske mitologije, postane ozadje zgodbe še veliko bolj zanimivo (prim. Ovsec 1991, prim. Kumer 1991). Namreč *Bele žene* so vile, ki v slovanskem izročilu pogosto predstavljajo *zelo lepa dekleta z dolgimi zlatimi razpuščenimi lasmi*, njihov videz pa v svoji izjemni lepoti včasih pridobi *demonški odsev* – pri tem so poimenovane glede *na kraj svojega bivanja*: torej tiste, ki živijo v gorah so *gorske ali planinske vile* (prim. Ovsec 1991: 371, 372). Denimo na Gorjancih so živele *gorske vile*, ki so imele najrajši junake, ki so se *borili zoper Turke* in *darovali svoje življenje veri* (prim. Ovsec 1991: 376) – nedvomno zanimiv mitološki konstrukt, ki opozarja, da je krščanska religija v svojih *temeljih* in številnih pojavnih oblikah prav tako *fundamentalistična* kot islamska ali katera druga religiozna produkcija smisla.

V svojo pripovedko je tudi Baumbach vpletel *slovanska nadnaravna bitja Rojenice* (denimo izročilo pravi, da takšne *tri žene* pristopijo k zibelki novorojenca in mu stkejo usodo), vendar se je zmotil, ko je v rajski dolini pod Triglavom *Rojenice* postavil za *varuhinje belih koz* in *Zlatoroga* – namreč v ljudski mitologiji so imele takšno vlogo *Bele žene* (prim. Kretzenbacher 1995). Ljudske zgodbe takega kova se navadno zaključijo ravno z *odhodom Belih žena iz gorskega raja*, ki se potlej prelevi v *zaklete planine* razpuščenih planšarjev in pijanskih rudarjev ipd. Konec Baumbachove pravljice pa je pri tem obetaven in zagledan v prihodnost, saj po *pisateljevi interpretaciji* po sedemstotih letih v zapuščenem skalovju Triglava zraste smreka, iz katere bodo stesali zibelko otroku, ki mu bo dano najti *zaklad v gori Bogatinu* – tisti zaklad, ki je zaslepljenega *trentarskega divjega lovca* pognal v *brezdno in brezno*

smrti. V nasprotju z Baumbachom pa Aškerc zaključi v tragični luči, saj se *brhka in ohola deklina požene v smrtni objem zelene Soče*, ko v njej *ugleda truplo svojega dragega lovca Bojana* (izbira češko zvonečega imena glavnega akterja morebiti ni naključna, če imamo v luči takratnega *panslovanstva* v mislih slovensko mecenstvo nad češkim planinskim gibanjem, ki se še danes odraža v številnih *čeških obiskih slovenskih gora*).

V obeh primerih lahko *beremo pripovedki skozi simbolne forme* v luči istovetenja *svete živali z božanskimi atributi* kot univerzalno zgodbo, v kateri *človek, zaslepljen od pohlepa po bogastvu in ljubezenski sreči, razdre univerzalni red kozmosa, tvega zločinski strel namenjen bogu enaki sveti živali – nesmrtno bitje preživi, lovec (in z njim človek) pa omahne v večno pogubo* (prim. Kretzenbacher 1995). Po drugi plati pa je zgodbo *o Zlatorogu* potrebno razčlenjevati v kontekstu zgodovinskega ozadja. Nanj se sicer v napačnem kontekstu sklicuje tudi Deschmann, ki je trdil, da je pripovedka *o trentskem lovcu življenjska*, saj je *pred mnogimi leti pri Koritih ob Soči stal križ* z napisom: *Semi šal ▪ Gamse smertit, ▪ Al Bog je djal, ▪ Toja smert more bit. ▪ Jest Andre Komac, ▪ Prosite za mojo ▪ Verno dušo Amen* (prim. Abram 1995). Vendar v napisu omenjeni *trentarski lovec* Andrej Komac – v svojih časih je bil najboljši lovec v domači dolini in gorski vodnik, s katerim je pogosto hodil v Julijske Alpe in na Triglav Julius Kugy – ni doživel takšne usode kot *junak zgodbe o Zlatorogu*, namreč umrl je zaradi podhladitve, ko se je pozimi odpravil iz Trente proti Vršiču v Kranjsko goro (prim. Lovšin 1961). Vsekakor so bolj kot takšne naključne okoliščine, ki jih je opazil Deschmann, pomembna zgodovinska dejstva, povezana predvsem z *goro Bogatin* – nekaj čez dva tisoč metrov visoka gora nad Bohinjskim jezerom, ki predstavlja mejnik med primorskim predelom Julijskih Alp in dolino triglavskih jezer pod Triglavom.

Goriški župnik Jože Abram je leta 1927 v *Koledarju goriške Mohorjeve družbe*, kasneje tudi v znamenitem zborniku *Pet stoletij Triglava* podal skico ustnih izročil, ki jih je zbiral tik pred prvo svetovno vojno (glej Abram 1973). Tako navaja, da so že morebiti *stari Rimljani* pod Bogatinom kopali zlato, podobno kot so ga kopali *v tirolskih in salzburških gorah* (prim. Abram 1973, prim. Gestrin 1952). Pri tem pa je potrebno opozoriti tudi na odkritje *idrijskega rudnika* leta 1497/1508, ko je na Tolminskem in Kranjskem *cvetelo rudosledstvo*. Iskalce zlata in drugih rud nedostopne gore niso ovirale – številni revni kmetje in pastirji so tako skušali na hiter način obogateti, pri tem pa so zanemarili svojo zemljo in pašnike (prim. Abram 1973).

Poleg domačinov pa so po Abramovih navajanjih pod Bogatinom kopali tudi *italijanski/laški rudarji* – gora je postala v stoletjih navrtana z rovi in jamami. Ne smemo pozabiti, da so bile rudarstvo, železarstvo in fužinarstvo izredno donosne dejavnosti tistega časa (prim. Gestrin 1952) – denimo italijanska družina Zois si je v Ljubljani ustvarila ogromno premoženje ravno s pomočjo rudarstva in železarstva. Tudi zato morebiti ni naključje, da je bil eden izmed največjih hobijev znamenitega slovenskega *mecena* zbiranje *mineralov in kamnin*, ki jih še danes hrani *Narodni muzej* v Ljubljani. Po drugi plati pa je takšno zbiranje služilo kot *potrjevanje odličnosti med pripadniki dominantnih slojev* – predvsem slojev romanskih in germanskih korenin, ki so bili večinski lastniki dejavnosti rudarstva, železarstva in fužinarstva na ozemlju slovenstva. Podobno je v tistih časih tudi kapitalska moč tujih trgovcev in njihovih družb močno presegala slovenske trgovce (prim. Gestrin 1952: 22) – kar opozarja na pomembne razlike, ki so kasneje zaznamovale *narodni boj*, hkrati v kontekstu Aškerčeve pripovedke pa tudi *kulturni boj*.

Namreč zanimivo je, da so bile izrazito odklonilne ocene Aškerčevega dela predvsem v katoliških listih in revijah (prim. Novak 1985). Eden izmed recenzentov Evgen Lampe tako zapiše, da *ni večjega nasprotstva kakor med Aškerčevim hladnim skepticizmom in med naivno iskrenostjo narodne pravljice* (prim. Novak 1985: 338). V drugi recenziji Aleš Ušeničnik zabeleži, da je *Baumbachov Zlatorog neprimerno lepši, res poln planinske poezije, medtem ko je Aškerc naturalist, v katerem tiči nekaj Zelenega lovca. Zato podobno kot lovec tudi Aškerc toži, da ne more biti srečen in da zato sovraži človečjo srečo in ves božji svet* itd. (prim. Novak 1985: 338, 339). Medtem ko so ostali recenzenti bili manj odklonilni – Govekar je opozarjal, da se Baumbach ni strogo držal narodnega sporočila, pri tem pa je Aškerc bolj tesno pokrtil Deschmannov zapis – hkrati pa ugotavlja, da sta obe pravljici čudovit opis *slovenskega alpskega raja* (prim. Novak 1985). Planinski kolumnist Josip C. Oblak ugotavlja, da je Baumbachov *Zlatorog eno najlepših lirsko-epskih del v nemški literaturi*, vendar ga Nemci *ne cenijo dovolj*, ker snov ne predstavlja njihove narodne lasti. Po drugi plati pa si ga lastijo ravno Slovenci po zaslugi Funtkovega prevoda, ki je ohranil izvorno *lirsko dušo, prevevanje občutja – nastrojenja – Stimmung*. Aškerc pa je po njegovem mnenju veliko bolj *epičen in socialno filozofski* (prim. Novak 1985: 340). Tudi recenzent Ivan Merhar primerja obe pesnitvi in opozarja, da Aškerčeva ne odraža toliko *obdelave v duhu slovenskega razumevanja te pravljice*, temveč odraža črpanje iz *evropsko obrušenega razuma, ki je Zelenega lovca pretopil v*

nekakšnega Mefista (prim. Novak 1985: 341). Nekateri ostali ocenjevalci še omenjajo nepoetičnost ali zelo mlačen odziv, ki je v popolnem nasprotju z recenzijami v tujih revijah. Tudi zato je Aškerc v enem izmed pisem *češkim kolegom* zapisal, da so *kritičnoliterarne razmere pri Slovencih tako klaverne (mizerne)*, da pričakuje *pravične sodbe o svojih spisih samo med Čehi* (prim. Novak 1985: 343). Tako češki kritik Oktavijan Wagner označi Aškerčevo delo kot *veliko lirsko dramo globokih refleksij, ki jo je potrebno pozdraviti kot nov dragulj nevsakdanje cene v zakladnici slovenske literature in kot okras slovanskega slovstva* (prim. Novak 1985: 341, 342). Podobno krakovski slavist Tadeusz Grabowski ugotavlja, da se je Aškerc *hudo trudil biti drugačen od nemškega pesnika, pri čemer izvirno oblikuje poteze slovanskih likov, s svojimi krasnimi opisi prirode in gladko formo verza pa se vrednost Zlatoroga dviga med najlepše plodove Aškerčevega duha* (prim. Novak 1985: 342).

Takšno branje zgodovinskih dogodkov nedvomno priča o močni prisotnosti narodnega in kulturnega boja v *planinskem raju* in v senci njegovega kulturnega izročila, hkrati pa ne preseneča, da se je pripovedka prek *naturalizacije v knjižni obliki* močno zasidrila v *kolektivni spomin slovenstva* – kar se je najbolj slikovito odražalo pri *prvem slovenskem celovečernem filmu*, ki umešča zgodbo ravno v *kraljestvo Zlatoroga*. Seveda je še danes takšno *Zlatorogovo kraljestvo* sinonim za *gorsko pravljico, raj pod Triglavom, planinsko idilo* ipd. Prav tako ne smemo pozabiti na sodobno kontekstualizacijo *pravljичnega Zlatoroga* v množični in popularni kulturi – eden izmed najbolj izstopajočih primerov je največja *slovenska pivovarna*, ki v svoji blagovni znamki *upodablja lik Zlatoroga*. V tej zvezi pa je še nadvse zanimiv *paradoks*, ki je utelešen v imenu pivovarne in njeni blagovni znamki, podobno kot v ljudski pravljici o Zlatorogu: v pravljici gre za nasprotje *med vulgarnim in duhovnim bogastvom*, za nasprotje med svetom človeka in narave, za nasprotje med laškimi/italijanski trgovci s steklenimi biseri in slovenskimi/trentarskimi skromnimi Zlatorogovimi domačini, v primeru pivovarne pa se nasprotna pola “*laškega*” in *slovenskega* združujeta: *pivovarna Laško*³⁸ izdeluje *pivo Zlatorog*.

³⁸ Pridevniki tipa *Laško* opozarjajo na številne romanske vplive na slovenskem ozemlju, ki pa niso omejeni zgolj na zadnja stoletja, temveč so del kulturnega izročila že za časa *Rimskega imperija* – slovenski predniki so romanizirane Noričane, Ilire in Kelte, ki so ob slovanski poselitvi živeli v vzhodnoalpskem prostoru, poimenovali z vzdevki *Vlah* ali *Lah*, na kar še danes opozarjajo imena, kot so Laško, Lahovče pri Brniku, Laška vas na Kozjanskem ipd. (prim. Kumer 1991: 335).

5.5.1.3. Vandotove pripovedke o Kekcu v luči reprodukcije slovanske mitologije

Tretji sklop književnih del, ki so za rekonstrukcijo *alpske kulture slovenstva* še posebej pomembne, so *zgodbe o Kekcu*³⁹ – ki so postale sestavni del slovenske popularne kulture že med leti 1918 in 1924, ko so bile prvič objavljene v otroškem časopisu *Zvonček*. Njihov avtor Josip Vandot je bil rojen v Kranjski gori leta 1884, torej je odraščal in delal v ozračju, ki ga je odlikoval vrh *narodnega in kulturnega boja*. Preživljanje otroštva v gorskem okolju in materino pripovedovanje zgodb, vraž *o likih ljudske bajeslovne zakladnice* sta ga zaznamovali v pisanju in pesnikovanju – med njegove najboljše planinske pripovedke tako štejejo zgodbe *Kekec na hudi poti* (1918), *Kekec na volčji sledi* (1922), *Kekec nad samotnim brezdnom* (1924), *Romanje naše Jelice* (1925), *Kocljeva osveta* (1926), med pesmimi pa *Gorske romance*. Vandot je namreč poleg znamenite *Kekčeve trilogije* napisal dve pogosto pozabljeni planinski pripovedki, v katerih je *glavni lik Jankov Kocelj*, ki kot sirota živi pri babici – *Potovanje naše Jelice* in *Kocljeva osveta* (prim. Hladnik 1981: 233). Vsekakor pa so *zgodbe o Kekcu* tesno povezane tudi z Galetovimi filmi o Kekcu, ki so dosegli takšen odmev, da so bili prodani v trideset držav po svetu (prim. Hladnik 1981).

Glavni junak zgodb je osem do desetletni *pastir Kekec*, čigar pravo ime je *Gregec*. Lik Kekca je zasnovan kot lik *veselega kratkohlačnika – kulturnega junaka*, ki med ljudi prinaša *veselje, pesem in magični zvok orglic ali piščali*. Otroci in odrasli se predajajo čudežnemu zvoku njegove piščali, skoraj na enak način kot se v antični mitologiji *predajajo bogovi Orfejevemu igranju* – namreč *Tajnarska vrata podzemlja* se *antičnemu pevcu* odpro šele, ko se *s pesmijo dotakne bogov in duše brezkrvne gani do solz*: tako *pozabil vodo je Tantal zajeti, večno kolo je zastalo na Iksioni, jastrebi niso kluvali jeter, z rešeti v rokah so Danajeve hčere počivale, Sizif se je usedel na svojo skalo* (prim. Ovidij 1977: 62). V podzemlju je Orfej sicer našel *ljubljeni Evridiko*, vendar jo je v isti sapi izgubil, zato je odšel *v gore rodopske, v planine Balkana, kjer je s svojo silno pesmijo še vedno privabljal drevje v gozdovih, zveri in celo skale so za njim hodile* (prim. Ovidij 1977: 63, 72). Tudi lik Kekca uteleša podobnega kulturnega junaka, ki s svojimi *nadčloveškimi sposobnostmi* posega v naravni svet in ljudem prinaša elemente *mitološkega prometejskega ognja*. Vsekakor je v luči takšnega branja zanimivo zastavljeno razmerje med mitom in pravljico –

³⁹ Več o Vandotovih planinskih pripovedkah najdemo v študiji Mirana Hladnika z naslovom *Shema in značilnosti Vandotove planinske pripovedke* (prim. 1980) in v študiji *V svetu Vandotove planinske pripovedke* (prim. 1981).

denimo Meletinski (prim. 2001) pri obravnavi mita v razmerju do pravljice meni, da je *pravljica umetniški pojav, v mitu pa ni mogoče razločevati takšnih umetniških, pesniških prvin, religioznih in predznanstvenih predstav, navezav na rituale*. Kljub temu, da *beseda mit pomeni zgodbo ali pripoved*, je ne smemo razumevati zgolj *anahronistično* v obliki *dedukcije na čiste predstave*. Meletinski podaja primer, v katerem ponazarja takšno dedukcijo mita na raven pravljice, kjer zanimanje prehaja na osebno usodo junaka: *v ljudski pravljici, potem ko je kraja ognja izgubila vesoljni pomen, junak uporablja ogenj samo za kurjenje lastnega ognjišča, zdravilno vodo išče samo zato, da bi ozdravil slepega očeta* ipd. (prim. Meletinski 2001: 40). Pri tem ugotavlja, da je bilo izoblikovanje *klasične oblike ljudske pravljice* končano dolgo po obdobju prvobitnih rodovnih družb – pogoj tega pa je bil v prvi vrsti razkroj mitičnega pogleda na svet in vzpon pesniške oblike ljudske pravljice (prim. Meletinski 2001).

Takšno pomensko verigo prehodov lahko razčlenimo tudi v kontekstu konstrukcije Vandotovih likov, predvsem *Pehte in Bedanca*. V slovanski mitologiji lahko korenine *lika Bedanca* najdemo med *bajnimi bitji*, kakršna so *vedomec, vejdamec, vedaunc, bedanec, vedavec, vedavac* idr. (prim. Ovsec 1991: 469). *Vedomec* je *zlo bajno bitje*, nekakšen *negativni pol dobrega kresnika* – takšna bitja se po ljudskem izročilu *zbirajo na križpotjih* in v rokah *držijo goreče bakle, se pretepajo in trkajo kot kozli*, če pa *zalotijo človeka, mu slečejo kožo* in ga *pojedo do kosti*. Namreč gre za bitja, ki imajo *animalične lastnosti* – pogosto so pol človek, pol medved. Pri tem pa je vzporedno bitje ženskega spola *Pehtra, Pehta baba, Pehtra baba ali Pehta* v Kranjski gori – gre za *grdo, hudo in strašno kosmato babo*, ki ima *burkle, da dregne*, v drugi roki *sekiro, da jo zasadi človeku v hrbet*, na hrbtu pa nosi *žerlin, nesramni koš* (prim. Ovsec 1991: 475, prim. Kumer 1991: 337). Takšen bajni lik je opisan v tesni povezavi s kontekstom gorskega sveta, saj se pojavlja od *Soške doline do Pohorja*, pri čemer se *Pehto* v ljudski konstrukciji *vraž* pogosto videva *po gorskih grebenih* (prim. Ovsec 1991: 475). V luči zgodbe o Kekcu je zanimivo, da ljudska *vraža* omenja, da je *nespoštljivo vedenje do Pehte kaznovano s slepoto ali s sekiro v hrbtu*, vendar *Pehta čez leto dni vid vrne in sekiro izdere* (prim. Ovsec 1991: 476). V italijanskem prostoru se takšen lik imenuje *Befana*, v francoskem *tante Airie*, v nemškem pa *Pehtra-Berchta, Bajuvari, Holda Frau Holle* ipd. (prim. Ovsec 1991: 476, prim. Kumer 1991: 337, prim. Ogrizek 2000: 65). Nekateri etnologi jo označujejo tudi kot *Sredozimko (Mittwinterfrau)*, ki nastopa v pripovednem izročilu

kot prikazen in maskirana oseba *ob zimskem sončnem obratu* (prim. Ogrizek 2000: 66). Zanimivo je, da naj bi bil takšen lik – zapisi omenjajo tudi *Vehtra baba*, *Zlata baba*, *Torka* – predstavljal kraljico *Belih žena*, ki v ljudski mitologiji (še posebej *pripovedki o Zlatorogu*) nosijo *pozitiven, božanski duh* (prim. Ovsec 1991: 475, prim. Kumer 1991: 342). *Pehtra baba* naj bi predstavljala *pogansko različico takšnega lika*, medtem ko sta *Torka* in *Lucija* *njeni pokristjanjeni obliki*. Pri tem lik Pehte ne nosi zgolj negativne konotacije, temveč predstavlja tudi *pozitivne sile* – po eni strani je *grda in hudobna, nasilna pošast, dela točo, ob norčevanju kaznuje s slepoto in sekiro v hrbtu*, po drugi plati pa je *lepa in dobra, nosi s seboj darove, suho sadje in orehe, se sprehaja z zlatim vedrom po gorskih vrhovih, nastopa kot voditeljica predvsem otroških duš* (prim. Ogrizek 2000). Nekateri opozarjajo, da je takšen lik povezan z *boginjami nebeških voda – horami*, ki jih Freud označuje kot boginje *vegetacije in rodovitnosti, varuhinje zakonov in svetega redu* (*Hore, Moire, Norne* ipd.), kasneje pa v človeški mitologiji postanejo boginje usode, ki bdijo nad strogim redom človeškega življenja (prim. Ogrizek 2000: 71). Kot takšen pa se prikazuje v pripovedki o Kekcu tudi lik Pehte – sprva prikazan *kot lik hudobne ženske, ki krade in žre otroke*, kasneje pa se *prelevi v visoko urejeno žensko z dolgimi črnimi lasmi*, ki je sicer stroga, vendar *dobra in prijazna z otroci* (prim. Ogrizek 2000). V luči ljudskih vraž pa ne smemo pozabiti – vzporedno z negativnim likom Pehte, ki prebiva v gorskem svetu – da je takšen *pusti svet* pogosto predstavljal tudi *zbirališča čarovnic*. Denimo najbolj znana zbirališča – o katerih piše že Valvazor – so tako *gore in hribi*, kakršni so *cerkniška Slivnica, hrvaški Klek, Rogaška gora, Pesniški hrib, Grintovec* idr.

V pripovedki *Kekec išče čudežno sredstvo, s katerim popravlja krivice, zdravi mečehino sitnost in slepoto Mojce* – pri tem je povezava z ljudsko mitologijo izrazita, saj je Pehta tudi v pripovedki tista, ki je *sposobna vzeti ali vrniti vid*. Nedvomno tudi *Kekčev lik slika neko univerzalno mitološko zgodbo*, v kateri junak igra citre in piščal, rešuje ljubljeno deklico, z zvestim psom se podaja v nevaren gorski svet, kjer *premikasti, pretenta, nasuka in prekani zlobne sovražnike, divje lovce, divje može in divje babe – kot so Prisank, Bedanc, Kosobrin ali pa Pehta* (prim. Hladnik 1981). Pri tem se kot njihovo edino poslanstvo kaže, kot *da hočejo Kekca omejevati in zapreti* – utelešajo naravne sile gorskega sveta, ki so neskončno grozljive in močne – *tremendum*, hkrati pa so občudovanja vredne – *fascinans*. S parafraziranjem Ottovih besed (prim. 1993) bi lahko v luči klasične religiologije dejali, da gorski svet poraja občutje *mysterium tremendum et fascinans* – grozljive skrivnosti nerazodetega,

nedojetega in nerazumljenega, hkrati pa se izraža kot pozitivno čustveno in čutno doživljanje. Torej na eni strani *strah poln notranje groze*, ki ima *na sebi nekaj pošastnega*, na drugi pa občudovanje *krasnega naravnega sveta* (prim. Otto 1993: 21-30). Pri Vandotovem opisovanju gorskega sveta sta tako navzoči obe razsežnosti, pri tem v njegovih zgodbah odkrijemo univerzalne pripovedne strukture, ki so značilne za tako za pravlјice kot za mite – *glavni junak gre skozi različne stopnje rituala oziroma obreda, od tesnobnega odhoda v veliko pustolovščino do velikega spopada in preizkušnje, ter vrnitve v skupnost in podajanja svojega sporočila lastnemu klanu* (prim. Campbell 1956, prim. Meletinski 2001, prim. Hladnik 1980, 1981). V eni izmed študij je tako Vandotova pripovedka *Kekec na volčji sledi* označena kot *iniciacijska pravlјica* – pripovedka, ki govori *o podobni iniciaciji Mojce in Kekca*, kakršno najdemo v *iniciacijskih ritualih arhaičnih družb* (prim. Ogrizek 2000: 73).

Zanimivo je, da Vandot v svojih *planinskih pripovedkah* ne zajema eksplicitno *narodnega in kulturnega boja* tistega časa – denimo kot v *pripovedki o Zlatorogu*, kjer tujci, laški trgovci ustvarjajo točko zapleta. Prvič – osvetljuje in povzema predvsem *slovensko mitološko skico* ter na njenem temelju gradi svojo naracijo. Takšno interpretacijo lahko beremo v luči dejstev, da je Vandot kot uradnik takratnih uglednih in dobro plačanih železniških podjetij večkrat menjal kraj službovanja. Nekoč se je za nekaj časa celo vrnil domov v Kranjsko goro, *šel za pastirja in pasel krave*, ker mu družbene okoliščine *dominantnega nemškega okolja niso bile po godu*. Drugič – njegove planinske pripovedke lahko interpretiramo kot *varno zatočišče pred dominantnimi nemškimi družbenimi strukturami* in vidiki *družbene stratifikacije*. Tretjič – na nivoju vsebinskega branja *univerzalnih mitoloških struktur* lahko beremo konstrukcijo njegovega lika *Kekca* v luči utelešanja *trdoživosti in premetenosti majhnega slovenstva*, ki bo preživelo le s *prešerno pesmijo in pozitivno naravnostjo* do svojega gorskega okolja. Tako lahko interpretiramo, da Vandot gradi zgodbo na *znameniti biblični metaforizaciji Davida in Goljata*, ki v kontekstu slovenstva daje novo sporočilo – *Kekčevo utelešanje majhnega, drobnega, vendar žilavega, zdravega in prešernega karakterja* se lahko postavi v bran še tako močnim in robotim karakterjem, kakršen je Bedančev. Torej na drugi ravni se je *majhno, bistroumno in zdravo slovenstvo* sposobno kosati z *robato velikostjo germanstva, romanstva ali južnoslovanstva*. Denimo podrobno branje Vandotove pripovedke *Kekec nad samotnim brezdomom* podaja sporočilo v luči zgodovinskih dejstev. Hudobni *divji mož Bedanec* ima v svoji koči vklenjeno *deklico Menaro*, ki mu služi kot dekla – takšno

razmerje lahko beremo v luči *družbene strukture* pred letom 1918, ko so slovenski kmetje *vklenjeni služili* nemškim gospodarjem. Šele *kulturni junak Kekec* reši Menaro in jo povede domov – njegov *alter ego* kot prebujeni *divji nagon slovenskega naroda* v liku divjega volka potisne Bedanca v prepad *brez dna* in ga ubije – slovenski narod je rešen nemškega jarma in najde novo domovino med južnoslovanskimi narodi. Takšna interpretacija *odhoda germanske kulture* je še bolj očitna v *Galetovi filmski upodobitvi* zgodbe, kjer Bedanec ne umre, temveč obvisi nad prepadom. Kekec ga reši šele, ko obljubi, da bo zapustil njihove kraje: *Kekec – Al' boste šli iz naših krajev? ▪ Bedanec – Bom. ▪ Kekec – Za zmeraj? ▪ Bedanec – Za zmeraj.*

V tem oziru je ponovno zanimiva konstrukcija vzporednega lika *deklice Heidi* v germanskem kulturnem izročilu. Kot temeljno ozadje zgodbe se zrcali predvsem razmerje med naravnim in kulturnim, med gorskim in urbanim okoljem. V luči Vandotovim pripovedk pa je potrebno opozoriti še na eden izstopajoči lik v pripovedki *Kekec na volčji sledi – Koroščekv Rožle* kot zrcalni komični lik *Kekca*. Rožle je komični junak, ki pomembno dopolnjuje Kekca kot kulturnega junaka. Meletinski (prim. 2001) v svoji analizi svetovnih mitologij ugotavlja, da je *podoba kulturnega junaka odigrala pomembno vlogo ne le v razvoju junaškega, temveč tudi komičnega epa*, pri tem se je izoblikoval tip mitološkega sleparja ali spletkarja. Namreč številne zvijače takšnega komičnega lika so *parodije ustvarjalnih dejanj kulturnih junakov*, ustaljenih v religioznih obredov ipd. – lik kulturnega junaka tako pogosto nastopa v obliki dveh bratov, kjer eden izmed obeh predstavlja junaški lik, drugi pa komičnega (prim. Meletinski 2001: 31). V takšni luči pa bi lahko brali tudi ostale like v *zgodbi o Kekcu*, ki poleg osnovnih polarnih konstelacij med dobrim in zlim, vsebuje tudi številne like iz slovenske ljudske mitologije, denimo Bedanec, Pehta, Kosobrin (prim. Ovsec 1991: 468, 469, 475).

Čeprav so se uredniki revij, v katerih je Vandot objavljaj, pogosto pritoževali nad površnostjo njegovega jezika (prim. Hladnik 1981: 236), je več kot očitno, da so njegovi liki v planinskih pripovedkah zastavljeni *kompleksno*, na način univerzalne strukture mitoloških narativov. V tej luči se zastavlja vprašanje, ali je Vandot takšno zakladnico likov razvil po naključju ali na podlagi sistematičnega poznavanja pravljic? Spričo njegovih redkih ohranjenih zapisov, bi lahko dejali, da so bile njegove pripovedke zasnovane izredno sistematično, saj se v navidez lahkotnih tekstih skrivajo kompleksne pomenske strukture. V enem izmed svojih razmišljanj je tako Vandot med drugim zapisal, da je *civilizacija zatrla ljudsko pesem, še bolj pa ljudsko*

pravljico, hkrati s tem pa tudi otroško poezijo, ki raste in se hrani le iz pravljic in pripovedk. Prav tako nas sicer sleherno spoznanje postavi na trdna tla, hkrati pa je smrt fantazije, smrt velikega, lepega in zanimivega sveta, ki si ga je ustvarila fantazija. Namreč v trezni vsakdanjosti pravljica nima več prostora (prim. Hladnik 1981: 235). V drncu sodobne kulture lahko ugotovimo, da Vandotovo delo predstavlja pomembno sidrišče *alpske kulture slovenstva* – odraža izvor številnih popularnih reprodukcij v vsakdanjem življenju (prim. Ogrizek 2000): denimo na trgovskih policah najdemo *pašteto Kekec, jabolčni sok Kekec in revijo Kekec*, na ulici *otroški vrtec Kekec*, na televiziji mladinski filmski izbor *Kino Kekec*, v pogovoru slengovsko rabo besede *kekec* kot *simpatično zmerljivko* (Ali En se v eni izmed svojih pesmi sprašuje, *kdo je pravi kekec*, ali pa fraza *intelektualni kekec* v študentski reviji Zofa ipd.), *Kekec oziroma Kakec* se je imenoval tudi eden izmed zgodnjih *gayzinov* s konca osemdesetih, v slengu (ljubljske) mularije pomeni *kekec* tudi *mulc* ali *mlajši pubertetnik*, lik *Kekca* najdemo tudi v televizijskih reklamah (denimo reklama za *italijanski avto Fiat Punto*, v kateri nastopa Kekec skupaj z Bedancem, Martinom Krpanom, Kraljem Matjažem in Prešernom) in v luči aktualnih integracij *lik Kekca* zasledimo tudi kot utelešanje *slovenstva na poti v Evropsko Unijo* (denimo novoletni program na TV Slovenija leta 2004).

5.5.2. Alpska kultura slovenstva v vizualni umetnosti

Premik umetniškega motiva gore kot sredstva podajanja religioznega pomena je šele v razsvetljenstvu zaznamovan s sekularnim pristopom – takšen premik k *avtonomnosti umetnosti* je sicer nakazala že renesansa, vendar se je dokončno uveljavil ravno v času razsvetljenstva in romantike, ko so se umetniki zatekali v *melanholijo* in s pomočjo umetnosti izpovedovali svoja čustva v *obliki družbene osamitve* (prim. Debeljak 1999). Vendar tako, kot je srednjeveška interpretacija legend in mitov opravičevala *duhovno gospostvo aristokratskega družbenega sloja*, je tudi v moderni sodobno tržišče na podlagi *logike kapitala* spremenilo umetnost v orodje ekonomskih interesov, množičnih medijev in državne oblasti (prim. Debeljak 1999). Hkrati pa je takšen prehod zaznamovan z vrsto ideoloških vzvodov, med katerimi prednjači obravnavanje *naroda kot umetnostne kategorije* – kot opozarjajo nekatere študije, gre za vrsto *kulturnega nacionalizma* (ki je v slovenskem primeru odigral vlogo *pozitivne ideologije*, saj je pripeljal do nastanka nacionalne države – prim. Zgonik 2002: 9) kot obliko *preddržavnega stanja neke politične ideologije*, saj

nacionalizmi v kulturi predhajajo vključevanje nacionalnih idej v politična gibanja (prim. Zgonik 2002: 18). Pri tem Zgonik opozarja, da lahko po eni plati takšen nacionalizem delimo na *imperialistični aspekt* – denimo primer renesančnega nacionalizma v Firencah, ki se je začel instrumentalizirati in institucionalizirati prek razglašanja *Florentincev* za dediče antične kulture in naslednike starih Rimljanov, po drugi pa na *organicistični aspekt* – denimo obramba nacionalne kulture v *nemškem svetu* je terjala *identifikacijo z naravo, gozdom in podeželskimi kmečkimi navadami* (prim. Zgonik 2002: 18, 20). Slovenski primer ima tudi v soju tisočletne zgodovine podobne poteze kot *germanski*, vendar je zanj še posebej značilna *specifika zavesti o jezikovni pripadnosti skupnosti*. Hkrati pa se je ravno med prostorom romanske in germanske kulture, ter njunima *imperialističnima kulturnima težnjama* v slovenskem prostoru razvil *antagonizem*, ki je že hkrati pomenil *razliko med dvema izključujočima se možnostma* – frankofonski švicarski pisatelj *Charles-Ferdinand Ramuz* (prim. Zgonik 2002: 22) tako v obravnavanju problema identitete (razmerja med romanskim in germanskim svetom) ne opredeli takšnega *identitetnega antagonizma* le z različnostjo kulturnih izhodišč, temveč tudi – prvič – s temeljno razliko med (že omenjeno) *imperialistično* in *organicistično razsežnostjo kulture*, in – drugič – z njuno različno religiozno podstatjo.

Krajina kot poseben slikarski žanr ima svoje izvore že v Leonardovem prostorskem odkrivanju globine, ki v svojem delu *Trattato della pittura* (1490) uporablja besedo *paese – dežela* (prim. Ilić 2004). Pomembno popularizacijo motiva krajine vnesejo v slikarsko umetnost *flamski slikarji* – med katerimi se Joachim Patinir že v 16. stoletju popolnoma posveti slikanju pokrajine (prim. Ilić 2004). Patinir tako naslika leta 1515 sliko *Gorska krajina s svetim Hieronimom* [*Saint Jerome in a Rocky Landscape* – danes jo hrani Narodna galerija v Londonu], ki v ospredju prikazuje skromno votlino z bradatim Hieronimom, v ozadju pa gorato pokrajino s samostanom kot osrednjo točko ene izmed zgodb takrat popularne ti. *Zlate legende – Legenda Aurea* (ki jo je spisal leta 1275 menih Jacopo de Voragine). V kontekstu naše obravnave je delo zanimivo z dveh zornih kotov: prvič – znameniti prevajalec *Vulgate* (prvega prevoda Svetega pisma v latinščino), sveti Hieronim, je bil leta 342 rojen *na mediteranskem pragu alpskega slovenstva*, zato lahko upravičeno sklepamo, da je na Patinirjevi sliki upodobljena duhovna zapuščina bodisi *alpskega* bodisi *balkanskega gorskega sveta*, drugič – kontekstualizacija zgodbe *Legenda Aurea* v gorski krajini v

pomembni meri opozarja, podobno kot *slovenska legenda o Zlatorogu*, da številne mitološke zgodbe podajajo univerzalne kulturne strukture – kot opaza Meletinski (prim. 2001) ali pa Škamperle (prim. 1999) v slikoviti študiji *simbolne govorice gore*. Mitološka *tematike gore* je bila tako verjetno upodobljena zelo zgodaj v zgodovini človeštva (prim. Bernbaum 1998, prim. Križnar 2003). V umetnosti se je tako pred razsvetljenstvom in romantiko *motiv gore* prikazal kot *motiv reformacije* (prim. Stele 1952). Tako v reformaciji *postane umetnost izraz osebnih razpoloženj, osebnih izpovedi in odraz osebnih duševnih bojev* – denimo takšen vsebinski premik ilustrira Hamann na razvoju ikonografske teme *Oljske gore* pri Dürerju (eden izmed prvih slikarjev, ki slika *Landschaft – pokrajino*), pri čemer označi *biblijsko Oljsko goro* kot osrednjo *temo reformacije* (prim. Stele 1952: 120). Prežitek takšne biblijske konstrukcije realnosti odraža še danes *Gora Oljka* blizu Velenja, ki združuje tri bistvene elemente alpske kulture slovenstva: *geografski* – goro kot vzpetino, *religiozni* – na vrhu gore je postavljena cerkev Svetega Križa, *popularno kulturni in športni* – na vrhu gore je postavljen tudi planinski dom, ki ga množično obiskujejo planinci na letnih tradicionalnih pohodih (prim. Tavčar 2004).⁴⁰

Kot že rečeno je sekularni premik v razsvetljenstvu in romantiki namesto številnih slikarskih upodobitev krščanskih svetnikov, tudi v kontekstu gorske krajine, postavil v ospredje *mysterium tremendum et fascinans* narave kot take. Takšne premike lahko v kontekstu upodabljanja slovenske alpske pokrajine in Triglava opazamo v številnih delih (prim. Zgonik 2002, prim. Kučan 1998, prim. Komelj 2001) – denimo slika *Triglav iz Bohinja* (1861) Antona Karingerja, slike *Panorama s Triglava* (1864-1867), *Panorama s Stola* (1866), *Panorama s Šmarne gore* (1866), *Panorama z Mangarta* (1869) znamenitega krajinarja Marka Pernharta, v pričetku 20. stoletja pa tudi v številnih delih Ivana Groharja, Maksima Gasparija, Riharda Jakopiča, Irwinov idr. Omenjena klasična dela žanra *gorske krajine* pa predhajajo številne *vedute* in *bakrorezi*, ki že za časa srednjega veka, še bolj pa v obdobju razsvetljenskega raziskovanja, prikazuje razbrazdani gorski svet. Tako denimo Valvazor v svojem velikem delu in številnih bakrorezih upodablja gorsko krajino kot abstraktni niz *enakomerno porazdeljenih čeri* – v nasprotju z dejanskim izgledom

⁴⁰ Takšna razčlenitev še dodatno potrjuje tezo o nevidni reprodukciji tradicionalnih religioznih vzorcev v širših družbenih strukturah in osrednjo tezo o diahroni kontinuiteti konstrukcije družbenih in kulturnih struktur, ki jih v konkretnem primeru lahko opredelimo s konceptom *alpske kulture slovenstva*. Namreč če so za tradicionalno religiozno produkcijo smisla značilna *romanja k cerkvam*, so za sekularno produkcijo smisla značilna *romanja k planinskim kočam*.

gora. Denimo njegov bakrorez *Bled z gradom* jezero z gradom na desni, otokom, cerkvijo – v ozadju, kjer v takšnem kadru običajno uzremo Triglav, pa je upodobil neprepoznaven niz že omenjenih čeri (prim. Strojín 1980a, prim. Valvazor 1977). Podoben motiv je dve stoletji kasneje naslikal vojak in slikar Anton Karinger na sliki *Bled s Triglavom v ozadju* (1860/67) – pri tem že samo ime daje vedeti, da je kontekst gora v ozadju pomemben in pomenljiv. Preskok v takšnem upodabljanju predstavlja že omenjena Hacquetova podoba *Velki Terglou* (1779), kjer so okoliške gore narisane še vedno v izumetničeni luči poljubno razbrazdanih skal – v ospredju pa je v oblake segajoča gmota najvišje gore vzhodnih Alp (prim. Lovšin 1979: 55). Sistematično skiciranje, risanje, slikanje gora postopoma uvedeta v tridesetih letih 19. stoletja takratni kustos deželnega muzeja Henrik Freyer in portretist Matevž Langus, ki je poleg portretov skiciral številne krajinske motive, gore, hudournike (njegovo skicirko še danes hranijo v ljubljanski Narodni galeriji), znana pa je tudi njegova slika *Begunje na Gorenjskem s Triglavom v ozadju* (prim. Strojín 1980a: 116).

Nedvomno so k takšnemu nenadnemu slikarskemu odkritju gora prispevale svoj delež tako okoliščine družbenih sprememb, ki jih je prineslo razsvetljenje, kot tudi dejstvo, da je gore tudi v *prosvetljeni dobi* zaznamovalo podobno *občudovanje*, značilno za konstrukcijo *svetih gora* v obdobju religiozne produkcije smisla. Nekaj podobnega kot *sveto* na področju religiologije ali koncept *mane* v antropologiji prinaša torej v sekularni svet umetnosti *konceptija štimunge* (v germanskem izročilu *die Stimmung*) – v bistvu koncepta gre za *razpoloženje, vzdušje ali ujemanje*, pri čemer je zajeta celostnost čustvenega doživetja, ki se v človeku oblikuje v odnosu do okolice (prim. Zgonik 2002). Hkrati je *Die Stimmung* tudi filozofsko izhodišče, v okviru katerega Hegel definira *krhko hipnost in bežnost vtisa*. Pri tem je zanimivo, da običajni življenjski prostor ne omogoča doživetja tega *popolnega občutja, štimungo* namreč lahko občutimo ali *doživimo le na vrhu gore, na obali ali v valovih glasbe* (prim. Zgonik 2002: 62). Navedeni primer je eden izmed mnogih, ki so oblikovali pojme, merila, teoretske poglede in vrednotenja umetnosti. Vendar v kontekstu *alpske kulture slovenstva* predstavlja eno izmed osrednjih sekularnih transformacij konstrukcije tradicionalnih religiozних vzorcev v gorskem svetu – določa podobno izhodišče kot *sveto* ali *mana*, s katerega lahko definiramo panoramske slike Marka Pernharta (prim. Deržaj 1980a, prim. Zgonik 2002, prim. Kučan 1998) ali pa panteistične gorske fotografije Jake Čopa (prim. Erjavec 1994) in njegovega *videnja Raja pod Triglavom* (prim. Čop 1968).

V okviru ikonografije slovenstva lahko pritrdimo tezi, da je bila pri slovenski kulturi sicer kot njena značilnost največkrat poudarjena *liričnost, čustvenost in zaverovanost vase*, vendar pri tem duhovna identiteta slovenskega prostora ni v enorazpoloženjskosti, temveč je zaradi raznovrstnosti vplivov takšna značilnost *identiteta raznolikosti* (prim. Zgonik 2002: 117). Takšno identiteto je zajemal tudi *slovenski kulturni nacionalizem*, tudi kot družbena ideologija skupnosti na že omenjeni preddržavni ravni – namreč če narode delimo na *državne narode z zgodovinskim in vojaškim ozadjem* in *kulturne narode brez pomembnih političnih prelomnic*, potem je slovenski narod nedvomno *kulturni narod* (prim. Zgonik 2002). Takšni tezi, ki posredno aplicira, da kultura ni povezana z vojaškim ozadjem, vojno ali krvavim nasiljem, bi lahko nedvomno oporekali s Simonitijevo (prim. 2003) študijo *o nasilni zgodovini slovenstva* – saj se v ozadju sleherne kulture zrcalijo vzvodi nasilne zgodovine, religioznih in političnih vojaških spopadov. Po drugi plati pa takšno stereotipizacijo *zgolj kulturnega slovenstva* vidiki zgodovinske mitologije in slovenskih narodnih junakov – denimo liki kot so *kralj Matjaž, Peter Klepec, Martin Krpan* so veliko bolj povezani z *naravnimi silami* kot pa političnim okoljem (prim. Zgonik 2002: 124). Tudi v tem oziru je zanimivo ozadje *naravnega mita*, kjer najdemo povezavo slovenskih impresionistov (kot sta Jakopič in Grohar) s krajino in naravo – nedvomno še en odraz identitete tistega naroda, ki se sklicuje na pravico do obstoja *po naravnem pravu* (prim. Zgonik 2002: 127). Pri tem je najbolj zanimivo, da lahko krajina postane *atribut domovinskih čustev* – primer odkrivanja Alp in gorskega sveta, ki je predstavljal veliko odkritje romantike in razsvetljenstva, sicer odraža dejstvo, da so pusti gorski svet najprej kultivirali znanstveniki, šele nato umetniki. Takšno organicistično kulturo – izvorno orientacijo v naravo lepo slikajo tudi primeri *taborskih gibanj za časa slovenskega narodnega prebujenja*, ko se politično dogajanje ni odvijalo v zaprtih sobanah, temveč na prostem, v naravnem okolju: *družbenost takšnega gibanja je izvirala iz narave* (prim. Zgonik 2002: 166).

Potem, ko so *alpski pejzaž*⁴¹ za svoj *nacionalni motiv* prvi določili *Švicarji* (družbene razsežnosti tega procesa slikovito opisuje Simmel – prim. 2000b), so jim sledili tudi ostali *alpski narodi*. *Alpski Slovenci* so tako privzeli pomenoslovje narave

⁴¹ V luči *alpskega pejzaža slovenstva* pa je potrebno izpostaviti tudi znamenitega slikarja Marka Pernharta, ki je bil po rodu Slovenec iz avstrijske Koroške – in njegove znamenite panorame s Triglava, Velikega Kleka ali Grossglocknerja, Mangarta, Šmarne gore in Stola. Zanj bi lahko dejali, da je vzorni lik *slovenskega romantičnega umetnika*, ki je v stiku z naravo razbremenjen družbenih vezi in tako na podlagi razmišljajočega čutenja narave oblikuje spoznanje sveta (prim. Zgonik 2002).

in gora kot obliko *narodne simbolne figuralnosti*, pri kateri prednjači *sinteza državnih simbolov*, kjer se stapljata tako simbolika Triglava kot valovitost Jadranskega morja (prim. Zgonik 2002: 136-146). Totalni označevalec *Triglav* pri tem uteleša tako *naravno dimenzijo* kot vrsto *vsakdanjih družbenih in kulturnih pojavov*, ki se opirajo na zgodovinski kontekst *neuklonljivosti in nepremagljivosti* slovenskega naroda – *Triglav je stražar, ki nas varuje, in hkrati sidro, ki nas vpenja v domačo grudo* (prim. Zgonik 2002). Tovrstna sporočila še dodatno potencirajo številna umetniška dela – denimo razglednica *Iz naroda za narod* (1904) Maksima Gasparija kot osrednje označevalce slovenstva *Triglav, Ljubljanski grad in morje* (prim. Kučan 1998: 106), lesorez *Triglav* (1927) Saše Šantela upodablja *bradatega ostarelega velikana s tremi glavami* – ki se oprijema gore Triglava v ospredju (prim. Zgonik 2002: 138), živa skulptura oziroma instalacija *Triglav* (1968) skupine OHO *uteleša parodijo* pollaščenja nacionalnih političnih simbolov v obliki človeške postavitve treh glav povezanih v skupno breztelesno gmoto podobni *triglavi gori* (prim. Zgonik 2002: 183), slika *Slovenske Atene – Alpe* (1987) skupine Irwin združuje v sebi serijo označevalcev slovenske nacionalne identitete – Groharjevega sejalca, podobo zasnežene alpske doline in mogočne gore nad njo, in podobo krščanske Marije z otrokom (prim. Zgonik 2002: 163) ipd.

Poleg slikarstva je eden izmed temeljnih medijev vizualne kulture, ki je v pomembni meri zaznamoval *alpsko kulturo slovenstva*, tudi fotografija. V luči popularne kulture je nedvomno zanimivo razmerje med obema medijema – namreč slikarstvo je že v samem začetku zaviralo status fotografije *kot lepe umetnosti*. V tem pogledu po eni strani nosi fotografija *plebejsko stigmo splošne dostopnosti*, po drugi pa spodbuja *nove ambicije v umetnosti* – obenem pa si ne zastavlja vprašanja, ali *deluje dovolj umetniško* – je smernica, v katero so jo ubrale tako visoka kot komercialna moderna umetnost (prim. Sontag 2001). Pri tem se *tradicionalne lepe umetnosti* vedno znova vzpostavljajo na podlagi namišljene razlike *med izvornim in lažnim, med originalom in kopijo, med dobrim in slabim okusom* – pripadajo *viktorski drži moderne* (prim. Sontag 2001: 132). Pri tem Sontag zastavlja tezo, da je *etos fotografije* bližje etosu moderne poezije kot etosu slikarstva – v tem kontekstu je še posebej zanimiva vloga poezije, ki je med prvimi konstruirala gorski prostor kot kulturno okolje. Po drugi plati pa je bila vloga fotografije ključna v obdobju imperializma in osvajanja polarnega sveta, kasneje tudi visokogorja – služila je ne le

kot *svinčnik narave*, temveč tudi kot *dokaz resničnega osvajanja gora*. Slikarstvo je ščasoma postajalo vse bolj konceptualno, poezija pa se je vse močnejše oblikovala prek vizualizacije. Predanost poezije konkretnemu in avtonomnemu jeziku vsake pesmi odgovarja predanosti fotografije *k čistemu videnju* (prim. Sontag 2001: 92). Eno izmed meril vrednotenja, skupno tako slikarstvu kot fotografiji, pa je tudi inovacija – obema se pogosto pripisuje neko vrednost, ker vzpostavljata nove formalne sheme in spremembe v vizualnem jeziku (prim. Sontag 2001: 126). Spet drugo merilo, ki ju ločuje pa je *benjaminovska* značilnost umetniškega dela – namreč Walter Benjamin (prim. 1998) jo opredeli s konceptom *aure* [lat. *aurum* zlato]. V svojem tekstu *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (prim. 1981) pretresljivi simbol *frankfurtske šole* ugotavlja, da je fotografija že v nekaj letih po iznajdbi prekosila litografijo in tako postala paradni konj *tehnične reprodukcije*. Pri tem pa opozarja, da v času tehnične reprodukcije umetniškega dela *krni njegova aura*. Sontag pa na sekundarni ravni ugotavlja, da je prava razlika med *auro fotografije in auro slikanega platna* različen odnos do časovnosti, tj. zob časa uničuje sliko, medtem ko fotografija s časom zori kot denimo vrhunsko vino (prim. Sontag 2001: 132). S tem ko je fotografija prevzela nalogo odslikavanja realnosti, pa je spustila duh slikarstva na plano – naslikane podobe niso nič več *impresionistični odraz gole realnosti*, temveč poustvarjeni notranji svet umetnika. Vsemu navkljub pa lahko pritrdimo, da je fotografija kot umetniško delo, podvrženo neskončni zamenljivosti, izgubila zmožnost dajanja in prejemanja, pridobila pa je v smislu *svoje ponovljivosti, dostopnosti in dokumentarne avtentičnosti* – kot bi dejal Debeljak (prim. 1999).

Takšne značilnosti *ponovljivosti, dostopnosti in dokumentarne avtentičnosti* so s pridom izkoristili številni planinski navdušenci – hkrati pa je na razmerje med fotografijo in slikarstvom opozoril tudi Aljaž v enem izmed *Planinskih vestnikov* leta 1923, da nimajo *novih slikanih gora in panoram*, čemur so *pač krive mnoge fotografije in razglednice, ki jih poprej niso poznali*, hkrati pa so *tako poceni*, da so prešle v splošno uporabo (prim. Kambič 1980: 188). Po slovesnem izumu *dagerotipije* v Parizu leta 1839, je leta 1843 slovenski pionir fotografije Janez Puhar uspel z unikatno fotografijo na stekleni plošči – leta 1851 je dunajski Akademiji znanosti napisal poročilo, v katerem najavlja, da jim pošilja *razmeroma posrečen pogled na pogorje iz blejske okolice, z vijoličastim, s snegom pokritim vrhom* (prim. Kambič 1980: 190). Okoli leta 1860 se je prijel nov postopek, ki pa je bil v gorskem svetu še vedno nepraktičen. Kljub temu zasledimo v angleškem *Alpine Journal* leta

1870 prve članke, ki dajejo nasvete, kako fotografirati v gorskem okolju. V slovenskem alpskem okolju so bile prve znane fotografije gorskega okolja posnete v osemdesetih letih 19. stoletja – denimo ljubljanski fotograf Franc Leiner je leta 1888 na Malem Triglavu posnel skupino planincev (prim. Kambič 1980: 195). Tudi prvi letnik Planinskega vestnika se v letu 1895 ponaša z dvema fotografskima reprodukcijama Gustava Pirca – ena izmed teh upodablja Aljažev stolp na Triglavu. Kasneje je pričel Planinski vestnik po letu 1909 ponovno objavljati fotografije, po prvi svetovni vojni pa je takšna praksa postala običajna – takrat so se pričeli s planinsko fotografijo sistematično ukvarjati člani Turistovskega kluba Skala.

V kontekstu uveljavljanja *planinske fotografije* in njihovih reprodukcij na razglednicah je bilo še posebej zanimivo dejstvo, da so takšne fotografije utelešale in služile kot sredstvo *propagande* predvsem v narodnem boju. Tako Erjavec (prim 1994) ugotavlja, da je *prostor definiran teritorij, ki ga je potrebno prisvojiti in braniti, sicer ne pripada nam* – gre za konstrukcijo na simbolni ravni. Takšen izraziti prostor, ki je v začetku 20. stoletja *posedoval gradbeno dovoljenje* za celovito izgradnjo slovenske nacionalne identitete, pa so nedvomno bile *slovenske gore, slovenski alpski prostor* – pri čemer naj bi bil slovenski primer edinstven, ker (a) zajema celovit, enoten prostor, ki hkrati (b) pronica v celoten teritorij slovenstva in pri tem (c) ni uravnotežen z obstoječo nacionalno politično močjo, prav tako pa je (d) igral pomembno vlogo samo v določenem historičnem segmentu ipd. (prim. Erjavec 1994). Vsekakor številne fotografije od Jake Čopa do sodobnejših fotografov Staneta Klemenca, Urbana Goloba, Mateja Mejovška idr. še danes opozarjajo, da je simbolni prostor fotografije pomembno sredstvo prisvajanja in utrjevanja nacionalne identitete. Namreč simbolna raven prisvajanja in navideznega mapiranja meja slovenstva nudi ravno prek medijev, kakršen je denimo fotografski, način *celovitejšega povezovanja slovenstva* in hkrati *cikličnega potrjevanja sublimne povezave slovenstva z alpskim in predalpskim ozemljem*. Hkrati pa lahko na simbolni ravni temeljiteje vključi v *kolektivno zavest svet slovenskih manjšin* onkraj nacionalnih meja in izgubljene *svete gore slovenstva*. Namreč imperialistični germanski koncept *Blut und Boden – krvi in grude* je samo navidez arhaičen in predmet pozabljenih imperializmov 19. stoletja. Namreč ohranjanje in potrjevanje temeljnih identitetnih potez narodnega in nacionalnega še danes v času skupnih *političnih imaginarijev, kakršen je sodobni evropski*. Prav tako tudi predmet *virtualnih svetov interneta*, ki iščejo svoje oporne točke *tako v krvi kot v grudi*, le da so takšne točke *sublimne*, konstruirane na ravni

skupinskega *svetega* ali *mane*, ki pa ima tudi možnost izključevanja vsega drugačnega. Tako po eni strani še danes najdevamo fotografske monografije *raja slovenstva pod Triglavom, raja v dolini Trente in Soče* (prim. Čop 1968, prim. Čop 1996) in *Triglav kot sveto goro Slovencev* (prim. Stele 2003), hkrati pa v takšno konstrukcijo simbolno še danes posegajo pogledi iz perspektive sosednjih narodov – denimo italijanski pogled na *podobe in misli o Julijskih Alpah* je označen kot na *Volo con l'aquila – Na orlovih krilih* (prim. Macor & Tavagnutti 1999), pri čemer ima lahko simbol orla številne skrite konotacije, tudi imperialistične. Po drugi plati pa avstrijski pogled podaja svojo interpretacijo *uroka Julijcev in prve svetovne vojne v gorah – Im Banne der Julier: Der Erste Weltkrieg und das grosse Ringen in den Bergen* (prim. Heindl 2003). Takšni multikulturni pogledi so v *novem evropskem prostoru* vsekakor pozitivna vrednota, po drugi plati pa opozarjajo, da je še danes spričo nacionalizmov na oni strani meje *hoja po takšni brvi z zavezanimi očmi nevarna* – namreč kot sublimni jezikovni označevalci lahko tako *Volo con l'aquila* kot *Im Banne der Julier* postaneta sredstvo ponovnega prisvajanja in mapiranja slovenskega alpskega sveta⁴² (denimo podobno kot že razčlenjena primera namišljenega bana Jelačiča na Trdinovem vrhu). Tudi in predvsem zato se sodobni *simbolni boj za znak* v luči številnih pozitivnih interpretacij *evropskih integracij* redko razkrije kot tak.

V okviru vizualne kulture pa so tudi številni filmski pričetki zaznamovani s kontekstom *alpske kulture slovenstva*. Po nekaterih zapisih naj bi člani TK Skale izdelovali tudi diapozitive, ki jih je Kugy uporabljal na svojih odmevnih predavanjih o Julijskih Alpah v širšem evropskem prostoru – takrat so prišli do zamisli, da bi namesto diapozitivov pričeli *snemati živo sliko* – torej *film* (prim. Kambič 1980: 207). Po drugi plati pa ne smemo pozabiti dogajanja tistega časa – namreč v nemškem kulturnem prostoru se je v tistem času razmahnil znameniti filmski žanr z imenom *Bergfilm* ali *gorski film* (prim. Höbusch 2002a, 2002b, prim. Boa & Palfreyman 2000, prim. König & Panitz & Wachtler 2001), ki je verjetno vplival tudi na slovenski prostor. Rojstvo žanra je obeležil Arnold Fanck, ki je že leta 1913 posnel dokumentarni film *Erste Besteigung des Monta Rosa mit Filmkamera und Skiern* –

⁴² Tovrstna *črnogleda interpretacija* toliko bolj zbuja zaskrbljenost, če imamo v mislih dejstvo, da so izdajo slovenskih prevodov obeh *tujih pogledov na Julijske Alpe* podprle slovenske državne institucije (prim. Macor & Tavagnutti 1999, prim. Heindl 2003).

Prvi vzpon na Monte Roso s filmsko kamero in smučmi, kasneje pa je s filmom *Wunder des Schneeschuhs – Čudežne krplje* leta 1920 pričel snemati serijo igranih filmov. Vrh žanra predstavljata filma *Der Berg des Schicksals – Gora usode* (1924) in *Der Heilige Berg – Sveta gora* (1925/26), predvsem slednjega odlikujeta tudi mlada igralca Leni Riefenstahl in Luis Trenker. Ravno v omenjenem filmu se je prvič s svetom filmske umetnosti srečala danes znamenita režiserska Leni Riefenstahl – vendar tako kot je Riefenstahlova kasneje vrhunec svojega umetniškega ustvarjanja dosegla v okrilju *nacistične ideologije* (propagandni dokumentarni film šestega kongresa nacistične stranke NSDAP *Triumph des Willens – Triumf volje* iz leta 1935), je tudi *žanr gorskega filma* postopoma postal sredstvo *nacistične ideologije in mitologije* – velika alpinistična dejanja v Alpah in prvi vzponi v Himalaji so bili za časa nacizma posredovani množicam kot sredstvo *politične propagande* (prim. Höbusch 2002a, 2002b). Na neposredno povezavo domovine in gorskega sveta pa je v tridesetih letih ponovno tudi v knjižni izdaji opozoril že omenjeni Trenker v delu *Berge und Heimat – Gore in domovina* (prim. Trenker & Schmidkunz 1935), ki na podoben način kot Čopova monografija *Raj pod Triglavom*, rekonstruira *sveto zavezo človeka in gora*. V povojnih letih je žanr prevzel drugačne ideološke vzvode, še danes pa se odraža v filmih *Heidi* (1965), *Cliffhanger* (1993), *Seven Years in Tibet* (1997), *Vertical Limit* (2000), *Himalaya – l'enfance d'un chef* (2001) in številnih drugih (prim. König & Panitz & Wachtler 2001).⁴³

V svojih začetkih je žanr *gorskega filma* tako postal ena izmed pomembnih točk fiksacije *nemškega Heimata*, saj je ravno prek oprijemljive popularne in množične kulture izrazil kot popularni *credo* številnih mladih in študentov, ki so se vsak konec tedna množično podajali v *objem pustolovščin Bavarskih Alp*. V tistem času, ko je Fanck ustvarjal svoje nemške filme, pa so na slovenski grudi nastajali prvi dokumentarni filmi, med katerimi tako po številu kot po tematiki izstopajo *alpski dokumentarni filmi* – denimo takrat so posneli pričetke smučarskih skokov v Planici, že omenjeni *triglavski smuk* s Kredarice ipd. Pričetek celovečerne filmske produkcije pa utelešata nema črno/bela filma *V kraljestvu Zlatoroga* (1931) in *Triglavske strmine* (1932), ki ju nedvomno lahko umestimo v žanr *gorskega filma*. Ker sta še posebej

⁴³ Dejstvo, da v današnjih monografijah *o gorskem filmu* (prim. König & Panitz & Wachtler 2001) ne najdemo nikakršnih sledi številnih slovenskih gorskih filmov, opozarja na nujo o posredovanju takšnih osrednjih identitetnih točk slovenstva v angleški govorni in akademski prostor.

pomembna v kontekstualizaciji *alpske kulture slovenstva* v vizualni kulturi, bomo v nadaljevanju jedrnato predstavili nekaj osnovnih podatkov in njuno vsebino.

Film *V kraljestvu Zlatoroga* je bil posnet v letih 1928 in 1929, producent filma je *Turistovski klub Skala*, scenarist Juš Kozak, režiser, snemalec in montažer pa Janko Ravnik. Na vsebinski ravni film prikazuje ljubljanskega študenta (Herbert Drofenik), ki se prek Prešernovega trga odpravi na železniško postajo in z vlakom odpotuje na Jesenice, kjer je zmenjen s kmečkim sovrstnikom Klemnom (Miha Potočnik), s katerim skupaj najdeta še Robana (Joža Čop) v jeseniški železarni in ga prepričata za izlet v *kraljestvo Zlatoroga* in vzpon na Triglav. Med potjo obišejo kosce, gozdne delavce in gozdnega čuvaja, prenočijo pa v šotoru. Po naporni hoji prihodnjega dne se znajdejo pri planinskih planšarjih, v okolju *zdravega in vedrega slovenskega planinskega raja*, ki ga uteleša očarljiva planšarica Liza (Franica Sodja). Tokrat jim prenočišče pripravi *zalo* planinsko dekle. *Tretjega dne se trije krepki fantje* podajo v plezarijo v Rjavino, vzpon pa zaključijo na vrhu *Triglava* (zanimivo potenciranje *tridelne strukture*, ki jo bomo obravnavali v nadaljevanju). Dan se prevesi k mraku, planinski pohodniki pa se vrnejo v dolino in prek Bohinja podajo na Bled, kjer se razidejo (prim. Furlan & Kavčič & Nedič & Vrdlovec 1994: 26).

V tistem času pa je nastajal tudi film *Triglavske strmine*, čigar producenti so Metod Badjura, Evgen Lovšin in Stanko Tominšek, scenarij je napisal Janez Jalen, režiral ga je Ferdo Delak, za montažo pa je poskrbela Milka Badjura (kasneje tudi montažo delno ohranjenega filma leta 1963). Na vsebinski ravni film podaja zgodbo⁴⁴ o kmečkem fantu Mihi (Miha Potočnik), ki povabi svoje dekle Minko (Pavla Marinko) na ples, vendar ga njegova prijateljca (Joža Čop, Uroš Župančič) zva-bit na plezanje v gore. Osamljeno dekle nato poskuša na vaški veselici razvedriti ostareli izletnik in turist (Anton Danilo Cerar). V nadaljevanju se turist skupaj z Minko, ter z Mihovo sestro (Milka Badjura) in njenim prijateljem (Jože Kunstler) odpravi v svet gora, kjer kmalu upehan obstane. Medtem ko se dekleti in mladi fant vzpenjajo na Triglav po lažji poti, pa se Miha s svojima soplezalcema napreza v *triglavski strmini*. Na vrhu se vsi skupaj najdejo, Minka in Miha pa podpišeta poročno pogodbo, v kateri je zapisano, da žena svojemu možu nikoli ne bo branila hoditi v gore (prim. Furlan & Kavčič & Nedič & Vrdlovec 1994: 28, prim. Plibernik 2003: 135, prim. Hribar & Lovšin & Potočnik 1979: 234). Nedvomno povezujejo oba filma in njihovo nastajanje

⁴⁴ Zgodba izvirnega filma iz leta 1932 je nekoliko daljša, v osnovi pa podobna (prim. Plibernik 2003).

številne zanimive zgodbe – denimo pisanje scenarija *Triglavskih strmin* je Badjura po tem, ko ni uspel prepričati planinca in pisatelja Janka Mlakarja, zaupal pisatelju Janezu Jalnu, prav tako vnetemu planincu in ljubitelju gora (prim. Plibernik 2003). Po drugi plati pa se je eden izmed glavnih igralcev v obeh filmih, Miha Potočnik, poročil na Kredarici ravno v duhu takšne duhovite pogodbe, na podlagi katere *žena svojemu možu nikoli ne bo branila hoditi v gore* – najprej pa so svatje na poti do kapelice pod Triglavom pripravili *šrango* kar v *Slovenski smeri* severne triglavske stene (prim. Hribar & Lovšin & Potočnik 1979: 375).

Sodobno branje obeh legendarnih slovenskih filmov *V kraljestvu Zlatoroga* (1931) in *Triglavske strmine* (1932) nas s teoretičnim orodjem vodi k dvema temeljnima ugotovitvama: prvič – nedvomno je prva slovenska celovečerna filma potrebno brati v kontekstu srbskega imperialističnega pritiska, ko je ogroženo slovenstvo tovrstno filmsko produkcijo interpretiralo kot prikaz *zemlje in ljudi, idilike narave*, ki ustvarja vtis: *to je slovenska dežela in to so njeni ljudje* (prim. Plibernik 2003: 141, 145). Skratka podobno kot *nemški Heimat* filmi ustvarjata kontekst *slovenske domovinskosti* – ki mu v odgovor leta 1934 sledi že omenjeni *jugoslovanski film Oj, ljetni sivi sokole*, ki na sublimen način prepletanja številnih prikritih označevalcev kolonizira *slovensko domovinskost* v samem jedru narodnega imaginarija – v *alpskem planinskem raju pod Triglavom*. Hkrati pa – drugič – s svojo *izrazito domovinsko orientacijo* opozarjata, podobno kot zaključki nekaterih nedavnih študij na področju popularne kulture (prim. Tomanić 2002, prim. Stankovič 2004), da je filmska produkcija celovit odraz *vzponov in padcev* konstrukcije nacionalne identitete, in da je denimo povojna produkcija partizanskih filmov sprva zaznamovana s podobno orientacijo v naravno okolje, kot jo ukorenini slovenski gorski film.

V zaključnem delu poglavja pa bomo podobno kot v kontekstu književnosti (številni od filmov so nastali po že omenjenih knjižnih predlogah) podali strnjen prikaz celovečernih filmov, ki v svoji vsebini podajajo široko raztresene drobce *alpske kulture slovenstva*.⁴⁵ Pred drugo svetovno vojno je filmska produkcija zaznamovana zgolj z omenjenima mejnikoma, po njej pa predvsem s številnimi partizanskimi filmi, ki v številnih primerih kot okolje boja zoper okupatorja podajajo

⁴⁵ Opozoriti velja, da ambicija prikaza ni klasifikacija žanra gorskega filma, temveč zgolj zgoščena ilustracija *alpskih momentov slovenstva* – pri kateri se bomo poslužili pregleda izjemno priročne *Filmografije slovenskih celovečernih filmov* (prim. Furlan & Kavčič & Nedič & Vrdlovec 1994).

grape, hribovja in gorovja. Tako se filmska epopeja o narodno osvobodilnem boju *Na svoji zemlji* (1948) režiserja Franceta Štiglica odvija v goratem območju Baške Grape – že naslov kot označevalec naznanja rdečo nit *prelivanja krvi za svojo gorato grudo*. Podobno tudi film *Dolina miru* (1956) režiserja Franceta Štiglica podaja v naslovu močan *alpski označevalec* namišljene *doline miru, slovenskega Kanaana*, ki je v številnih pripovedkah in v sodobni popularni kulturi upodobljen v mirnih gorskih dolinah od Trente pa do Logarske doline. Podobno *alpsko kontekstualizacijo* izdeluje tudi nadaljevanje filmske komedije Vesna režiserja Františka Čapa *Ne čakaj na maj* (1957), ko se zaplet zgodbe ustvari v *gorskem hotelu* kot namišljenem prostoru, kamor obligatorne norme dominantne starševske kulture ne sežejo. Po literarni predlogi Ivana Ribiča je bil posnet tudi film *Kala* (1958) režiserja Andreja Hienga in Kreša Golika, ki v okolju hribovske vasi podaja zgodbo o psici Kali. Povojno obdobje je zaznamovano tudi s trilogijo znamenitih *bukoličnih filmov* o Vandotovem Kekcu – najprej je režiser Jože Gale posnel film *Kekec* (1951), nato *Srečno Kekec* (1963) in nazadnje *Kekčeve ukane* (1968). Podobno navezavo na gorsko okolje nadaljujejo tudi drugi bukolični filmi – denimo po Bevkovi literarni predlogi film *Pastirci* (1973) režiserja Štiglica.

Psihološka vojna drama *Balada o trobenti in oblaku* (1961) režiserja Franceta Štiglica v svojem jedru upodablja predvsem *mysterium tremendum* planinskega sveta, ki ga še potencira z izpeljava Temnikarjevega boja zoper belogardiste, ki so se namenili pobiti partizanske ranjence v gorski votlini (v luči Hobbsove filozofske krilatice *homo homini lupus – človek človeku volk*). Podoben kontekst krutega hribovskega okolja uprizarjajo po literarni predlogi Prežihovega Voranca posneti filmi: *Samorastniki* (1963) režiserja Igorja Pretnarja, *Ljubezen na odoru* (1973) režiserja Vojka Duletiča, *Boj na požiralniku* (1982) režiserja Janeza Drozga. Zgodovinska drama o verskih vojnah *Amandus* (1966) režiserja Franceta Štiglica opozarja na moment slovenskega reformatorstva in na socialni čut slovenskih hribovskih kmetov, ki so se uprli tako katoliški protireformaciji kot dominantnim družbenim slojem. Podobno tematiko kmečkega punta na Tolminskem zajema tudi film *Pustota* (1982) režiserja Jožeta Galeta. Na aspekt socialnega opozarja tudi ekranizacija klasičnega slovenskega romana *Na klancu* (1971) režiserja Vojka Duletiča – *cankarjevski klanec siromakov* je zaznamovan z dvema močnima označevalcema *alpske kulture slovenstva*: z metaforo klanca in romanjem, na katerega se podajajo vaščani, ko se Francka poda v *hrepeneči in nikoli dokončani življenjski*

tek. Podobno ekranizacijo klasične literarne predloge Ivana Tavčarja predstavlja film *Cvetje v jeseni* (1973), ki ga je režiral Matjaž Klopčič – gre za upodabljanje zgodbe v hribovskem zaselku, ki označuje razliko med *krhko naravno idilo, v katero posega urbana kultura*. Podobno dekadenco urbanega okolja v dolini razkriva film *Bele trave* (1976) režiserja Boštjana Hladnika, namreč kljub trdemu *življenju v hribih* je neokrnjeni svet narave tisti, ki daje *človeka vredno življenje*. Tudi zato so v idiličnih krajih gorskega sveta v luči zapuščine razsvetljenstva in konstrukcije buržoaznega naravnega raja dominantni družbeni sloji pogosto *iskali* mir, čisti zrak in počitek. Film *Iskanja* (1979), ki ga je po literarni predlogi *S poti* Izidorja Cankarja režiral Matjaž Klopčič kontekstualizira zgodbo razklanega intelektualca tudi ob *italijanskem predalpskem Gardskem jezeru*, ki ga je že Goethe (prim. 2000) označil kot obliko *alpskega raja s pridihom mediterana* – podobno kot je to naredil Prešeren v kontekstu *Blejskega jezera*.

V sodobnem času je gorski svet ponovni kot osrednji *topos* dogajanja filmske zgodbe ponovno pritegnil pozornost ustvarjalcev. Na takšen moment opozarjata film *Morana* (1993) režiserja Aleša Verbiča, ki kontekst visokogorskega sveta vplete v grozljivo zgodbo o skrivnostni boginji Morani, ki poseblja zlo v ljudeh samih – interpretacija je zanimiva predvsem z vidika branja slovanske mitologije v gorskem okolju, saj se takšna označevalca, kot smo že prikazali, tesno povezujeta v okviru *alpske kulture slovenstva*. Podoben vendar pa žanrsko nasproten aspekt odraža film *Dergi in Roza v kraljestvu Svizca* (2003) režiserja Borisa Jurjaševiča, ki v navidez preprosti zgodbi aktualnih družbenih procesov (privatizacija nepremičnin, *evropske integracije*, vsakdanja popularna kultura slovenstva ipd.) podaja in prikazuje sodobne *planinske podobe* in številne označevalce *alpske kulture slovenstva*. Hkrati pa na šaljivi ravni parodičnosti gradi *most k fundamentom slovenske kinematografije* – namreč k žanru *gorskega filma* in njegovemu označevanju temeljnih geografskih znakov slovenstva. Tudi zato je potrebno *parodijo o kraljestvu Svizca* brati kot pomenljivo reprodukcijo nacionalnega imaginarija, ki opozarja, da je *poroka s premožno evropsko nevesto* sicer neizbežna, vendar pa lahko v takšnem neizbežnem *aktu evropeiziranja* odmaknjeni *planinski raj* nudi udobno zavetje polno legend, mitov in pozabljenih zgodb – tudi takšnih, ki opozarjajo, da bi Aldous Huxley ali pa Walter Benjamin namesto z *meskalinom* ali *hašišem* v kulturnem izročilu slovenstva iskala *vrata percepcije z močeradovcem*.

5.5.3. Alpska kultura slovenstva v glasbenem ustvarjanju

Ko omenjamo alpsko kulturo slovenstva v kontekstu glasbe, v pisnih virih ni moč zaslediti neposredne povezave med zgodnjimi oblikami glasbene ustvarjalnosti posameznih religioznih skupnosti in gorske krajine kot take. Kajti če denimo *gibanje štiftarjev* za časa reformacije odraža takšno *neposredno povezavo družbe in naravnega okolja*, potem lahko za cerkveno glasbo ugotovljamo, da takšne povezave niso izražene v eksplicitni obliki. Namreč po uvodnem obdobju pokristjanjevanja so takratni slovenski kmetje v latinskem bogoslužju peli zgolj *kratke krilatice in enokitične pesmi* – razlog tega je predvsem *jezikovna bariera*. Tako iz zgodnjih stoletij pokristjanjevanja Slovencev izhajajo tudi *prve svetniške pesmi* (denimo *Je angel Gospodov, Lepa si – roža Marija* ipd.), ki se še danes pojejo (prim. Škulj 1991: 393). Zanje bi tako lahko dejali, da *posredno* odražajo *navezanost na krajino* – slovansko čaščenje narave ostaja v jedru enako, spremenjena je le zunanja oblika čaščenja svetnikov v naravnem okolju. Takšno čaščenje svetnikov pa je že Trubar – kot smo omenili – označil kot *pogansko malikovanje*. Hkrati pa je tudi sam pripomogel k reprodukciji takšnega *malikovanja*, saj je bilo veliko *romarskih* pesmi objavljenih ravno v *prvih protestantskih pesmaricah*. Ponovne objave pa so doživele že v času *protireformacije ali katoliške obnove* za časa škofa Hrena – denimo leta 1678 je bilo v *Bratovskih bukvicah* Matije Kastelca kot v *prvi katoliški pesmarici* izdanih pet *Marijinih pesmi* (prim. Škulj 1991: 394). Številne zapisane religiozne pesmi tako v svojih besedilih kontekstualizirajo tematike gore – na primer gore *kot romarski cilji*, mitološke *biblične gore* (Oljska gora), gore *kot simbol poti* ipd. Ena izmed takšnih pesmi tako razkriva materino vprašanje – *Ljubi Jezus, kje si hodil?*, ki ji sin odgovori – *Moja mati, tam sem bil: gor na goro sem jaz hodil, sem ta težki križ nosil* – in nadaljuje da je pri tem – *klečal in krvavi pot potil*.⁴⁶ Podoben *dantejevski moment* trpljenja na gori pa vnašajo tudi vsebine številnih drugih religioznih pesmi, kjer je *vzpon na goro* povezan konceptom *težkega*.⁴⁷ Tudi v kasnejšem obdobju pa je za razvoj glasbe v kontekstu slovenske alpske kulture pomembna *cerkvena*

⁴⁶ *Lepa roža, mati božja, oh, Marija, sedem žalosti! Ljubi Jezus, kje si hodil? Moja mati, tam sem bil: na Oljski gori sem klečal, sem krvavi pot potil. Ljubi Jezus, kje si hodil? Moja mati, tam sem bil: k nemu steburu sem bil priklenjen, sem krvavo bičan bil. Ljubi Jezus, kje si hodil? Moja mati, tam sem bil: v temni ječi sem jaz trpu, sem jaz s trnjem kronan bil. Ljubi Jezus, kje si hodil? Moja mati, tam sem bil: gor na goro sem jaz hodil, sem ta težki križ nosil. Ljubi Jezus, kje si hodil? Moja mati, tam sem bil: tam na gori, sem jaz trpel, sem jaz smrtno križan bil* (prim. Terseglav 2002: 121).

⁴⁷ *Na Trški gori že dan zvoni, gor mi grejo že romarji. Marija se vzdigne in gre, s svojim sinom Jezusom. Ona ga nese prav težko, kot da bi nesla zemljo, nebo* (prim. Terseglav 2002: 122).

ustvarjalnost – sredi 19. stoletja, za časa ti. *predcecilijanske dobe*, so tako v obdobju delovanja ljubljanskega stolnega organista Gregorja Riharja nastajale številne *narodne pesmi in viže*, ki so presegale *liturgično raven muziciranja* – pri religioznih obredih so namreč organisti pogosto *izvajali polke, valčke in koračnice* (prim. Škulj 1991: 396). Na takšno glasbo so se v naslednjem stoletju oprli tudi novejši ustvarjalci, kakršni so Avseniki – ki so v luči *alpske kulture slovenstva* v takratni popularni kulturi inovativno uveljavili nov *glasbeni žanr narodnozabavne glasbe* (podobno kot nemški režiser Fanck žanr *gorskega filma*).

Za časa 19. stoletja so se prvič pričele zapisovati tudi *posvetne pesmi in pripovedke iz ljudske kulture*, nedvomno pa so takšne pesmi obstajale v ustnem izročilu že stoletja pred tem – opevale so velike zgodovinske dogodke, vsakdanja opravila, ljubezenske vznesenosti in tegobe vojne ali trpljenje ipd. Ne preseneča, da obstaja vrsta zapisanih domoljubnih ljudskih pesmi ali sčasoma ponarodelih domoljubnih pesmi, ki v besedilih kot temeljno prvino označujejo – tako na posredni kot na neposredni ravni – slovensko nacionalno krajino, ali kot bi dejala Ana Kučan (prim. 1997, 1998), *krajino kot nacionalni simbol*. V nadaljevanju bomo s pomočjo *tekstualnega razčlenjevanja in besedne re/kompozicije* podali tipične besedne in vsebinske označevalce, ki so v takšnih ljudskih pesmih povezani z *alpsko kulturo slovenstva*.

V luči alpske krajine besedila pogosto navajajo gore, planine ali Triglav – tako je *na Gorenjskem fletno, ker so tam visoke gore*⁴⁸ – in tudi v ponarodeli Aljaževi pesmi se – *Triglav, moj dom* – kaže kot neizmerno – *krasan*.⁴⁹ Pod njim pa – *po jezeru bliz' Triglava čolnič plava sem ter tja* – in oznanja – *goram in bregovom, da sinovi Slave smo*⁵⁰ saj *brati nas rod, brati nas Sava, prodi na brod krški s Triglava*.⁵¹

⁴⁸ *Na Gorenjskem je fletno, ▪ so visoke gore ▪ so visoke gore, ▪ so bistri studenci ▪ pa bele ceste. ▪▪ Na Dolenjskem je fletno, ▪ so nizke gore, ▪ so zala dekleta ▪ pa lepe žene* (prim. Terseglav 2002: 8).

⁴⁹ *Oj Triglav, moj dom, kako si krasan, ▪ kako me izvabljaš iz nizkih ravan ▪ v poletni vročini na strme vrhe, ▪ da tam si počije v samoti srce, ▪ kjer potok izvira v skalovju hladan: ▪ oj Triglav, moj dom, kako si krasan! ▪▪ Oj Triglav, moj dom, četudi je svet ▪ začaral s čudesi mi večkrat je pogled, ▪ tudi smehljaje kazala mi kras ▪ le nate sem mislil ljubeče ves čas, ▪ o tebi sem sanjal sred' svetlih dvoran: oj Triglav, moj dom, kako si krasan! ▪▪ Oj Triglav, v spominu mi je tvoj čar, zato pa te ljubim in bom te vsekdar, ▪ in zadnja ko ura odbila mi bo, ▪ pod tvojim obzorjem naj spava telo, ▪ kjer radostno ptički naznanjajo dan: ▪ oj Triglav, moj dom, kako si krasan!* (prim. Terseglav 2002: 11)

⁵⁰ *Po jezeru bliz' Triglava ▪ čolnič plava sem ter tja. ▪ V čolnu glasno se prepeva, ▪ da odmeva od gore. ▪▪ Mile ptice po dolinah ▪ in planinah se bude, ▪ ker so čule pesem mojo, ▪ vsaka svojo žvrgole. ▪▪ Ribam srca vsem igrajo, ▪ da skakljajo nad vodo; ▪ še valovi šepetajo ▪ in šumljajo med sabo. ▪▪ Tukaj Slava venclje vije, ▪ srce bije nam gorko. ▪ Čujte, gore in bregovi, ▪ da sinovi Slave smo!* (prim. Terseglav 2002: 11-12)

Hkrati pa je potrebno opozoriti, da tudi druge podzvrsti ljudske glasbe, kakršne so denimo *ljubezenske pesmi*, odslikavajo moment alpske kulture. Denimo deklinški ali ženski glas v takšnih pesmih pogosto poje – *čez tri gore, čez tri vode, čez tri zelene travnike moj ljubi hodi k meni v vas, vriska in poje naglas* itd. (prim. Terseglav 2002: 27). Spet v drugih pesmih fantič odgovarja – *jaz sem hodil po planin'cah, po zelenih košenin'cah, tam sem hodil, tam sem bil, sem drobne ptičke pet' učil* itd. (prim. Terseglav 2002: 30). Na splošno je metaforika *treh gora, treh dolin in treh zelenih travnikov* značilna za ljudske pesmi – drugače povedano, takšna metaforika ponazarja slovensko nacionalno krajino. Denimo tudi v znani pesmi *Moj očka 'ma konjička dva fantič* na koncu pravi – *čez tri gore, čez tri dole, čez tri zelene travnike, bom jezdil, bom jezdil k svoji ljubici v vas, prepeval in vriskal na glas* (prim. Terseglav 2002: 67). Nekatere izmed pesmi takšne ljubezenske podzvrsti ljudske glasbe opozarjajo še, da – *na gori je moj dom*⁵² – in da – *na planin'cah sončece sije, na planincah lušno je*.⁵³ Kljub temu, da je ljubezenski spev pogosto otožen, saj – *vsa gora ječi od frule, al' moja draga ne čuje*,⁵⁴ pa v gorskem svetu najpogosteje odmeva vrisk in prešerna volja, kajti – *privriskal je s planine sosedov brhki sin, poklonil ji je cvetje iz rožnatih planin*⁵⁵ – ali pa – *po gorah grmi in se bliska fantič, moj po polju vriska*.⁵⁶ Prav tako – *po hribih sije sončece, po dolinah je pa senčica*,⁵⁷ zato pravi

⁵¹ *Pridi, Gorenj'c, z mrzle planine! ▫ Vabi Dolenjc v gorke doline. ▫ Mrzel je led, pridi se gret. ▫ Sonce gorko tukaj nam sije, ▫ trta ljubo gor se ovija, ▫ vince z gore greje srce. ▫ Brati nas rod, brati nas Sava, ▫ prodi na brod krški s Triglava. ▫ Bratec bod' moj, pij ga z menoj! ▫ Trta rodi, trud pozabimo, ▫ vince blešči, Slovencem napijmo, ▫ bratom okrog, živi jih bog!* (prim. Terseglav 2002: 12)

⁵² *Na gori je moj dom, ▫ tam jaz živela bom, ▫ težko mi je srce, ▫ ko vidim te. ▫ Le pridi na moj dom, ▫ poljub ti dala bom ▫ da boš ta drugi dan ▫ še bolj zaspan. ▫ Post' ljo postala bom, ▫ pri teb' ležala bom, ▫ če bo kaj novega, ▫ zibala bom. ▫ Sinko bo v zibki spal, ▫ ti boš na straži stal, ▫ jaz se bom jokala, ▫ ti pa smejal* (prim. Terseglav 2002: 68). Nedvomno lahko takšno narodno pesem beremo v luči interpretacije stolpa kot že omenjene *foucaultovske panoptične točke*, kakršna je Aljažev stolp na simbolni ravni, in kakršni so bili *kresovi na gorah in hribih* ob opozarjanju ljudstva pred turškimi vpadi.

⁵³ *Na planin'cah sončece sije, ▫ na planincah lušno je. ▫ Gor pojejo drobne ptičke, ▫ gor cvetejo rožice. ▫ Moje dekle jih pa trga ▫ da mi pušeljc naredi. ▫ Za klobuk ti ga bom pripela ▫ z eno zlato knofeljco* (prim. Terseglav 2002: 70).

⁵⁴ *Pastirče mlado i milo ▫ kaj si se tako stužilo ▫ pastirče mlado i milo ▫ kaj si se tako stužilo ▫ ▫ itd. Ja uzmem frulu pa sviram, ▫ da svojo dragu dozivam. ▫ Ona se meni odziva, ▫ da ona ljubi drugoga. ▫ Vsa gora ječi od frule, al' moja draga ne čuje* (prim. Terseglav 2002: 77). Jezikovno stapljanje slovenskega in hrvaškega jezika v tej pesmi opozarja, da simbolika gore ni samo značilna za *alpsko kulturo slovenstva*, temveč je takšen znak pomemben tudi v *balkanski gorski kulturi*. Spomnimo se le pomena *svete Fruške Gore* v Srbiji, *Lovčena* v Črni gori, *Međugorja* v Bosni in Hercegovini, *Karpatov* v Romuniji ipd.

⁵⁵ *Pod rožnato planino ▫ grabila je seno, ▫ in z radostnim obrazom ▫ prepevala glasno. ▫ Privriskal je s planine ▫ sosedov brhki sin ▫ poklonil ji je cvetje ▫ iz rožnatih planin itd.* (prim. Terseglav 2002: 80).

⁵⁶ *Po gorah grmi in se bliska ▫ fantič, moj po polju vriska. ▫ Vriskaj, vriskaj al' pa poj, ▫ saj prideš k meni v vas nocoj itd.* (prim. Terseglav 2002: 81).

⁵⁷ *Po hribih sije sončece, ▫ po dolinah je pa senčica. ▫ Tam, kjer lunica, zvezdica ▫ mi za goro gre, ▫ tam je moje dekle* (prim. Terseglav 2002: 82).

ženski glas – šla bom na goro visoko, visoko⁵⁸ – in se hkrati sprašuje – visoka je gora, zares hud je klan'c, ho, kdaj boš pa prišel, moj zavber gorjan'c?⁵⁹ V isti sapi pa že v drugi pesmi najdeva odgovor – za goram grmi, se bliska, fantič moj po polju vriska – vriskaj, žvižgaj al pa poj, saj prideš k meni v vas nocoj.⁶⁰

V kontekstu alpske kulture, ki je predvsem in tudi hribovska, ne smemo pozabiti na *obredne pesmi*, kjer se odpira metafora *gora kot vinske gorice*. Če je polje tisto, ki rodi klas in pšenico, potem je v slovenski kulturi *gora ali gorica* tista, ki rodi sladke jagode in grozdje. V takšni podzvrsti ljudske glasbe pa je veliko tudi *pivskih in veseljaških pesmi*, ki so posredno ali neposredno povezane z gorami ali griči. Tako pesem omenja, da so – *tri ptičice morje obletele, druga je v našo goro položila jagodo od grozda – tako je gora jako obrodila*,⁶¹ po drugi plati pa je – *zemljica na gori, kjer pojo škrjančki, trtico rodila*.⁶² Druge pesmi pa nadaljujejo v tonu, da – *en starček je živel tam v vinskih gorah*,⁶³ ali pa se je nekdo odločil, da bo – *en hribček kupil in trte sadil*,⁶⁴ saj – *nikdar na svetu lepšega ni, kot je gorica, kadar rodi*.⁶⁵

V nasprotju z vinskimi gorami, pa pogosto ljudske pesmi najdevajo v visokih gorah *izvor neokrnjene narave*, kristalno čiste vode ali biološko neoporečnega mleka. Tako besedila omenjajo, da je – *dekle po vodo šla na visoke planine*,⁶⁶ fantič pa je – *skakal čez planke*,⁶⁷ hkrati pa je – *na planin'cah luštno biti, namreč – tam je dosti*

⁵⁸ Šla bom na goro visoko, visoko, ▪ šla bom na goro visoko, visoko, ▪ šla bom na goro visoko, visoko, ▪ vrgla bom sinka v Donavo. ▪ Plavaj mi, plavaj sinko moj, sinko moj, ▪ kakor je plaval očka tvoj. ▪ Očka je plaval Savico, Dravico, ti boš pa plaval Donavo (prim. Terseglav 2002: 103).

⁵⁹ Visoka je gora, ▪ zares hud je klan'c, ▪ ho, kdaj boš pa prišel, ▪ moj zavber gorjan'c? ▪ Prelepa je cvančgar'ca, ▪ k' tak lepo ženklja, ▪ še lepši je dekle, ▪ k' me rada ima. ▪ Gorjanska dekleta ▪ so lahko lepe; ▪ ko sonce posije, ▪ pa v senco lete (prim. Terseglav 2002: 112).

⁶⁰ Za goram grmi, se bliska, ▪ fantič moj po polju vriska. ▪ Vriskaj, žvižgaj al pa poj, ▪ saj prideš k meni v vas nocoj itd. ▪ Jaz sem hodil po planincah, ▪ po zelenih košenicah, ▪ tam sem hodil, tam sem bil, ▪ sem drobne ptičke pet učil (prim. Terseglav 2002: 118).

⁶¹ Tri ptičice, tri ptičice ▪ so morje obletele. ▪ Prva nosi, prva nosi ▪ klasek od pšenice. ▪ Da b' ga, bog daj, ▪ da b' ga, bog daj, ▪ v naše polje dela! ▪ Ona ga je, ona ga je ▪ v naše polje dela, ▪ naše polje, naše polje ▪ jako obrodilo. ▪ Tri ptičice, tri ptičice ▪ so morje obletele. ▪ Druga nosi, druga nosi ▪ jagodo od grozda. ▪ Da b' jo, bog daj, ▪ da b' jo, bog daj, ▪ v naše goro dela! ▪ Ona jo je, ona jo je ▪ v našo goro dela. ▪ Naša gora, naša gora ▪ jako obrodila itd. (prim. Terseglav 2002: 132).

⁶² Zemljica rodila ▪ oj trtico, oj trtico, ▪ zemljica rodila ▪ oj, trtico. ▪ Oj, tam za goro ▪ škrjančki nam pojo itd. (prim. Terseglav 2002: 145).

⁶³ En starček je živel ▪ tam v vinskih gorah, ▪ so djal', da je b'lo na Dolenjskem itd. (prim. Terseglav 2002: 149).

⁶⁴ En hribček bom kupil, bom trte sadil, ▪ prjat'lje bom vabil, še sam ga bom pil itd. (prim. Terseglav 2002: 148).

⁶⁵ Nikdar na svetu lepšega ni, ▪ kot je gorica, kadar rodi. ▪ Bratec moj dragi, ▪ zdaj se napij, ▪ nikdar na svetu boljšega ni itd. (prim. Terseglav 2002: 161).

⁶⁶ Dekle je po vodo šla ▪ na visoke planine, ▪ dekle je po vodo šla ▪ na visoke planine itd. (prim. Terseglav 2002: 180).

⁶⁷ Čin, čin, čin, drežnica, ▪ kje so kozice, ▪ gori na travici, ▪ kjer ni vodice. ▪ Hojaja, hojaja, hojajaja ... ▪ Dekle je šivala ▪ vse brez šivanke, ▪ fantič brez noge je ▪ skakal čez planke. ▪ Hojaja, hojaja, hojajaja itd. (prim. Terseglav 2002: 179).

*mleka piti – pastir pa prav': juhe, juhe!*⁶⁸ Nedvomno je pomemben znak *alpske kulture slovenstva* tudi pokrajinski označevalec *Gorenjska*,⁶⁹ ki pa ne vključuje samo idilične podobe neokrnjene narave, temveč kot opozarjajo nekatere pesmi, tudi trdo delo od noči do mraka. Dekliški glas zato moleduje – *ne bom se možila na v'soke gore, ne bom je nosila na glav'ci vode*,⁷⁰ fantovski glas pa ugotavlja, da – *so očka sicer rekli tam gori na planin'ci oženi se, moj sin, vendar če eno debelo vzame – na sonc' se mu stopi, če eno majhno vzame – se v post'lji mu zgubi, če eno mlado vzame – pa se sprašuje kedaj pa bode spal, namreč tam gori na planin'ci ponoči bode ljubil, podnevi pa oral*.⁷¹

Pomembno podzvrst ljudske glasbe, ki je umeščena v alpski kontekst pa predstavljajo tudi *žalostinke*, ki so jih običajno prepevali ob slovesih in odhodih – pri teh so gore ali hribi, v katerih so *ugašala v številnih vojnah življenja slovenskih fantov*, zasedale pomembno mesto. Fantovski glas tako poje, da bo – *šel na planine, na strme vrhe*, kjer bo *slišal zvoniti zagorske zvone*⁷² – hkrati pa se sprašuje – *kam bo vandral čez dolin'čice in čez planin'čice*,⁷³ če pa je doma tako lepo – *ko pa pride vrh planin'ce, se ozre nazaj v dolin'ce, na to prelepo rojstno vas*.⁷⁴ V luči nostalgичnega hrepenenja pa ob – *bučanju gora išče mladost svojo*.⁷⁵ Veliko takšnih žalostink jemlje za snov tudi partizanske pesmi, kjer denimo ženski glas, ki toži, da je – *v hribe šel*

⁶⁸ *Na planin'cah lušno biti, ▪ tam je dosti mleka piti. ▪ Pastir pa prav': juhe, juhe! ▪ Na planin'cah lušno je. ▪ Na planin'cah sonce sije, ▪ ko dolin'ce še megla krije. ▪ Pastir pa prav': juhe, juhe! ▪ Na planin'cah lušno je. ▪ Pastirica krav'ce pase, ▪ ona ima svoje špase. ▪ Pastir pa prav': juhe, juhe! ▪ Na planin'cah lušno je. ▪ Pastirica žgance kuha, ▪ v lon'c ji pade črna muha. ▪ Pastir pa prav': juhe, juhej! ▪ Taka žgance sama jej!* (prim. Terseglav 2002: 188)

⁶⁹ *Jaz pa pojdem na Gorenjsko, ▪ jaz pa pojdem na Gorenjsko, ▪ jaz pa pojdem na Gorenjsko, ▪ gor na gornje Štajersko. ▪ Nihče drug ne pojde z mano ▪ kakor drobna ptičica itd.* (prim. Terseglav 2002: 217).

⁷⁰ *Ne bom se možila ▪ na v'soke gore, ▪ ne bom je nosila ▪ na glav'ci vode. ▪ Jaz bom se možila ▪ na ravno polje, ▪ k'so bistri studenci ▪ in gladke steze* (prim. Terseglav 2002: 189).

⁷¹ *Moj očka so mi rekli: ▪ oženi se, moj sin, ▪ moj oča so mi rekli: ▪ oženi se moj sin, ▪ tam gori na planin'ci ▪ oženi se, moj sin. ▪ Kako se bom oženil, ▪ k'nobene ne poznam, ▪ tam gori na planin'ci ▪ nobene ne poznam. ▪ Če eno veliko vzamem, ▪ me'z hiše napodi, ▪ tam gori na planin'ci ▪ me 'z hiše napodi. ▪ Če eno debelo vzamem, ▪ na sonc' se mi stopi, ▪ tam gori na planin'ci ▪ na son'c se mi stopi. ▪ Če eno majhno vzamem, ▪ se v post'lji mi zgubi, ▪ tam gori na planin'ci ▪ se v post'lji mi zgubi. ▪ Če eno mlado vzamem, ▪ kedaj pa bodem spal, ▪ tam gori na planin'ci ▪ kedaj pa bodem spal? ▪ Ponoči bodem ljubil, ▪ podnevi pa oral, ▪ tam gori na planin'ci, ▪ podnevi pa oral* (prim. Terseglav 2002: 242-243).

⁷² *Bom šel na planine, ▪ na strme vrhe, ▪ bom slišal zvoniti ▪ zagorske zvone itd.* (prim. Terseglav 2002: 211).

⁷³ *Kam bova vandrala, ▪ vandrovček moj? ▪ čez dolin'čice, ▪ čez planin'čice, ▪ ljub'ca moja, pojd' z menoj! itd.* (prim. Terseglav 2002: 218).

⁷⁴ *Sonce je prav nizko s'jalo, ▪ komaj da je še migljalo, ▪ treba bo slovo jemati, ▪ v tuje kraje se podat. ▪ Ko pa pridem vrh planin'ce, ▪ se ozrem nazaj v dolin'ce, ▪ na to prelepo rojstno vas, ▪ kje si ti, oh, kje sem jaz! itd.* (prim. Terseglav 2002: 228).

⁷⁵ *Zabučale gore, ▪ zašumeli lesi - ▪ ah, mladost ti moja, ▪ kam ušla si, kje si? itd.* (prim. Terseglav 2002: 231)

njen dragi, kjer s fašisti bije težki boj in kjer je morda v krvi obležal nocoj, ko branil je narod svoj.⁷⁶ Tako je po dveh letih bojov – prejela njegova draga pisemce, da partizanu vrh planine prebila krogla je srce.⁷⁷

Omenjene pesmi torej pogosto reproducirajo različne ideološke in tematske inklinacije, kontekst planin in gora pa pogosto jemljejo kot *nesporno dejstvo prostorske determiniranosti slovenstva*. Takšna prostorska determiniranost pa je še posebej značilna za *narodnozabavno glasbo*, ki je postala v polpretekli zgodovini slovenstva pomemben *označevalec alpske kulture*. Hkrati pa ne smemo pozabiti simboliko in pomen podobnega označevalca *tipičnega alpskega instrumenta – harmonike*⁷⁸ (prim. Debevec 2003, prim. Sivec 2002). Nekateri celo opozarjajo, da je eden izmed glavnih razlogov za razvoj takšne glasbe ravno množično uveljavljanje harmonike v 19. stoletju (prim. Muršič 2000). V tistem času sicer govorimo predvsem o *ljudskih godcih*, o sistematičnem razvoju popularne glasbene kulture pa šele v drugi polovici 20. stoletja. Takrat se je v slovenskem prostoru uveljavil *ansambel Avsenikov*, ki velja za svetovnega ustanovitelja že omenjenega *žanra narodnozabavne glasbe* – pri tem je takšen termin uvedel ob popularizaciji Avsenikove glasbe leta 1953 tedanji radijski urednik Janez Bitenc (prim. Debevec 2003). V svojem *osvajanju ljudskih src* pri tem Avseniki niso zaznamovali zgolj slovenske popularne kulture, temveč so na simbolni in kulturni ravni *kolonizirali* tudi nemške dežele, kjer se je njihov *žanr Oberkrainer Musik* najbolj ukoreninil v tistih predelih, ki imajo v *kolektivnem spominu* podobne označevalce *alpske kulture*. Za Avsenike in njihovo *originaler Oberkrainer Musik* lahko torej trdimo, da so na simbolni in kulturni ravni *imenu slovenstva* – podobno kot Laibachi nekaj desetletij kasneje (prim. Monroe 2003) – *retroaktivno kolonizirali* naše *nekdanje germanske in romanske kolonizatorje*. Kot bomo videli v nadaljevanju, se tako pomen *narodnega in alpskega imaginarija* v besedilih narodnozabavne glasbe kaže kot pomembna *motivacijska strategija za motivacijo tradicionalne nacionalne identitete* (prim. Debevec 2003). Na ravni

⁷⁶ Na oknu glej obrazek bled, ▪ na licih grenkih solzic sled. ▪ Zakaj pa, dekle komaj dvajsetih let, ▪ tak žalostno gledaš v svet? ▪ ▪ “V hribe šel je dragi moj, ▪ s fašisti bije težki boj. ▪ Morda je v krvi obležal nocoj, ▪ ko branil je narod svoj” itd. (prim. Terseglav 2002: 259).

⁷⁷ Ko drugo leto borbe mine, ▪ prejela draga pisemce, ▪ da partizanu vrh planine ▪ prebila krogla je srce ipd. (prim. Terseglav 2002: 263).

⁷⁸ Seveda harmonika ni samo *tipično alpski inštrument* – namreč prav tako jo slišimo v francoskih šansonih, balkanski, mediteranski, irski in ameriški ipd. folk glasbi – v tem primeru gre ponovno za zelo subtilno prisvajanje določenih označevalcev.

vsakdanjega življenja pa popularizacija *narodnozabavne glasbe* deluje – prvič – v obliki družbene kohezivnosti znotraj *nacionalnih meja slovenstva*, hkrati pa tudi – drugič – v obliki *kulturne kohezivnosti slovenstva* in vseh slovenskih izseljencev po svetu, ki se z *žanrom narodnozabavne glasbe* tesno identificirajo. Pri enem izmed nedavnih obiskov pri sorodnikih v Chicagu sem tako zaznal, da poleg klasičnih *označevalcev slovenstva* (državni simboli, zastava, podoba in fotografije Triglava, Bleda in slovenskih gora, narodne noše, *kičasti* spominki ipd.) svojo identiteto pogosto utrjujejo z gledanjem videoposnetkov *narodnozabavnih prireditev*, kjer se igra takšen glasbeni žanr. Da je takšna glasba prepletena s *tradicionalnimi označevalci slovenstva* – med katere nedvomno spadajo planine – potrjuje tudi gesta *Planinske zveze Slovenije* [PZS], ki je ansamblu *bratov Avsenik* ob *50-letnici njihovega delovanja* leta 2003 podelila najvišjo odliko planinske institucije – *zlato častni znak PZS* z utemeljitvijo, da imajo *izredne zasluge pri sooblikovanju odnosa do slovenskega gorskega sveta in razvijanju slovenskega glasbenega ponosa med planinci*⁷⁹ (podoben častni znak so prejeli tudi že na državni ravni).

Kot pomembnega izvajalca *alpskega žanra narodnozabavne glasbe* je potrebno omeniti tudi ansambel *Lojzeta Slaka*, ki je z inovativnim preigravanjem ljudske glasbe na *diatonični harmoniki* ali *frajtonarici* prav tako pomembno vplival na razvoj žanra kot takega (prim. Debevec 2003), hkrati pa tudi na oblikovanje številnih sodobnih označevalcev alpske kulture in narodnozabavne glasbe tipa *vaške veselice in nedeljska kosila z govejo juho/župco* – v takšen sklop *prehranjevalnih označevalcev*⁸⁰ *alpskega* pa sodi tudi *jabolčni štrudelj, zelje s klobaso, lovski golaž, ričet* ipd. V nadaljevanju si bomo v primeru *tekstualnega razčlenjevanja* in *besedne re/kompozicije* ponovno ogledali značilne besedne in vsebinske označevalce, ki so podobno kot v ljudskih pesmih tesno povezani z *alpsko kulturo slovenstva*. V luči takšnega razčlenjevanja bomo prikazali, da *narodnozabavna glasba* snov svojih besedil najpogosteje jemlje pri književnih ustvarjalcih predvsem 19. stoletja in zgodnjega 20. stoletja, hkrati pa svoje *glasbene sporočilne označevalce* v nezavedni ambiciji re/konstrukcije *slovenskega Heimata* reproducira v številnih *kompleksnih variacijah* tipa *čudoviti alpski svet, raj pod Triglavom, smučarska idila hip-hop*

⁷⁹ Časnik *Delo: Priznanja Radiu SLO in Avsenikom*, 2. december 2003, str. 6.

⁸⁰ Hkrati je zanimivo retroaktivno dejstvo *komplementarne prisotnosti balkanske kulture*, kajti za vaške veselice so poleg zelja, klobas ali pečenega prašiča značilni tudi *južnjaški čevapi* – gre za svojevrstno mešanje kulturnih označevalcev, ki jih slikovito prikazujejo nekateri sodobni slovenski filmi – denimo *Kajmak in marmelada* (2002/03).

slovenstva, planinska ljubezen, veseli razvrat in pivski bratci v zavetju planinskih domov. V analitičnem razčlenjevanju takšnih pesmi smo uporabili prikladno zbirko *Tisoč najlepših besedil narodnozabavne glasbe*, ki jo je zbral in uredil Ivan Sivec (prim. 2002).

V luči povelečevanj slovenske nacionalne krajine tako narodnozabavne pesmi povelečujejo – *čarobno lepoto princeske Slovenije, ki spi v naročju alpskega sveta*,⁸¹ *saj pod Triglavom je raj doma, najlepši čar sveta*.⁸² Tako nas – *od pomladi do jeseni na Triglav vabi kralj planin, hkrati pa – kapelica pod Triglavom slovenski naš je mali dom, ki oznanja vsem ljudem sveta, da tu dobri smo ljudje doma*.⁸³ Takšne interpretacije so še dodatno stopnjevane s slikanjem – *belih labodov, katerih podoba se pod blejskim gradom zliva v rajsko lepoto sredi gora*,⁸⁴ s slikanjem – *lepote kamna, ki je v naših rebreh doma*,⁸⁵ in slikanjem podobe – *planike, najlepše gorske kraljice*⁸⁶

⁸¹ *V naročju alpskega sveta* ▪ *princeska spi Slovenija*, ▪ *pa čarodej skrivnostni stopi k njej* ▪ *Poljubi jo brž na oči*, ▪ *ji dobro jutro zaželi*, ▪ *deželi vsej pozdrave izroči*. ▪ *Dotakne z drobno palico* ▪ *se polja, travnikov, gozdov*, ▪ *vse do gora nasuje ji zlata*. ▪ *Tu naj lepota dom ima*, ▪ *vse od planin pa do morja* ▪ *naj bo čarobna vsa Slovenija!* ▪ *Vse dneve hodi naokrog*, ▪ *spreminja vse čarobnih rok*, ▪ *sto biserov natresel je povsod*. ▪ *Planine je v škrlat odel*, ▪ *dolinam dal je ptičji spev*, ▪ *še val morja njegov napev šumlja*. ▪ *Ponosno se zvečer ozre*: ▪ *ni lepše je deželice*, ▪ *ostane naj vse dneve mali raj*. ▪ *Tu naj lepota dom ima itd.* (Alpski kvintet: Čarobna Slovenija – prim. Sivec 2002).

⁸² *Nedelja je in dan je lep, mi gremo na Gorenjsko*, ▪ *pod Triglavom je raj doma, najlepši čar sveta*, ▪ *nas vabi spet naš lepi Bled in Vintgarja soteska*, ▪ *nas kliče tja v objem gora bohinjska pravljica*. ▪ *Le kdo sedel bi sam doma, mi gremo na Gorenjsko*, ▪ *dežela vsa radovljiška blešči se sred polja*, ▪ *kjer Vrba je, kjer Rod'ne so, so pesmi in povesti*, ▪ *v Beg'nah pa svoj dom ima domača muzika*. ▪ *Ko ozrem se v gore, rad postal bi ptica*, ▪ *poletel čez vrhe sončnega bi dne ...* ▪ *Vračam se preroben z lepega počitka*, ▪ *spet nabral sem moči si za dolge dni*. ▪ *Družinica je srečna vsa, mi gremo na Gorenjsko*, ▪ *pod Poncami se sneg iskri, v Planici praznik je*, ▪ *v Tamarju je kraj miru, lepo je na Pokljuki*, ▪ *in Radovna skrivnostna vsa nas čaka sred gora*. ▪ *Ko ozrem se v gore, rad postal bi ptica itd.* (Alpski kvintet: *Gremo na Gorenjsko* – prim. Sivec 2002).

⁸³ *Od pomladi do jeseni* ▪ *nas na Triglav vabi kralj planin*, ▪ *dolga stoletja sredi strmin* ▪ *k sebi nas kliče iz dolin*. ▪ *Kjer nebo se skal dotakne, kjer tišina se začne*, ▪ *vsak planinec se oddahne, svoji duši pot odpre*. ▪ *Kapelica pod Triglavom* ▪ *slovenski naš je mali dom*, ▪ *oznanja vsem ljudem sveta*, ▪ *tu dobri smo ljudje doma*. ▪ *Kapelica pod Triglavom* ▪ *slovenski naš je mali dom*, ▪ *ko spet zapoje v vetru zvon*, ▪ *prežene vsak najmanjši dvom*. ▪ *Kadar Triglav se ovije* ▪ *in odene v sivi pajčolan*, ▪ *sredi planine že zazvoni* ▪ *bronasti mili glas droban*. ▪ *Tu kraljestvo, svet tišine, pozlati rad žarek zlat*, ▪ *tu nobeden ne zaide, kdor v srcu je bogat*. ▪ *Kapelica pod Triglavom itd.* (Alpski kvintet: *Kapelica pod Triglavom* – prim. Sivec 2002).

⁸⁴ *Bela laboda tiho drsita* ▪ *pod blejskim gradom prek jezera*, ▪ *njuna podoba v vodi se zliva* ▪ *v rajsko lepoto sredi gora*. ▪ *Bela laboda si zaželita*: ▪ *tu naj svoj domek sreča ima!* ▪ *Bela laboda nosita v sebi* ▪ *najine sanje prvih noči*, ▪ *ker mi vse daješ, vse tudi vzemi*, ▪ *prava ljubezen večno živi*. ▪ *Prava ljubezen večno živi itd.* (ansambel bratov Avsenik: *Bela laboda* – prim. Sivec 2002).

⁸⁵ *Kjer spod gora privre Hotavljščica*, ▪ *narava v zemljo skrila je zaklad*, ▪ *vse od planin do bistrega izliva* ▪ *se skriva v neдрjih kamniti sklad*. ▪ *Skrivnostna vila položila tja* ▪ *najlepši je kamen - biser marmornat*, ▪ *da bi človeška roka ponj hodila*, ▪ *po kamen rožnat, zlat in vijoličast*. ▪ *Lepota v kamnu je v naših rebreh doma*, ▪ *potoček jo čuva kot zlate narave zaklad*, ▪ *lepota v kamnu po svetu prav vsak pozna*, ▪ *saj nam kamnite rože lepšajo skrivnosti sveta*. ▪ *Iz celega sveta k nam vodi pot*, ▪ *narave čudež vsi hvalijo povsod*, ▪ *Hotavlje z njim se rade pobahajo*, ▪ *da trdne so kot človek pridnih rok*. ▪ *Lepota v kamnu je v naših rebreh doma itd.* (ansambel Blegoš: *Lepota v kamnu* – prim. Sivec 2002).

– ali pa – *rdečega/zlatega avriklja na vrhu Škrlatic*.⁸⁷ Opazna pa ni le personifikacija posameznih naravnih elementov, temveč tudi celotnega *področja Heimata – domovine*, ki jo vesel glas nagovarja – *bodi srečna, moja domovina, rasti kakor roža sred planin, naj ljubezen naša te obliva, naj te ljubi vsak slovenski sin!*⁸⁸ Konstrukcija občutkov sreče je pogosto pri tem povezana s *prešernovsko goljufijo kače*, ki je speljala mladega fanta v bogati, a nesrečni širni svet, zato se – *rad vrača domov v hišo pod goro, kjer so kljub revščini vsi srečni še bili*.⁸⁹ Takšen konstrukt je tesno povezan s konstruktom brezskrbnosti v naravnem svetu, saj ko gremo v hribe ali pa – *na žago, vse skrbi se pozabi – pod našo je goro v naravi prelepo*.⁹⁰ Slovenska krajinska lepota pa obsega po eni strani tako – *vse gore kot lepoto morja*, ki se ga *dotakne sončni žarek med jambori*⁹¹ – v takšnih interpretacijah pa je zanimiva tudi sodobna

⁸⁶ *Le prgišče borne zemljice, ▪ le poslednji žarek nad goro, ▪ le samotne dežne kapljice ▪ dajejo življenje ti lahko. ▪ Le pečevje skalnatih strmin, ▪ le viharnik v megli nad stezo, ▪ le samotni orel, kralj planin, ▪ tvoji so prijatelji lahko. ▪ Planika - najlepša gorska si kraljica, ▪ nad brezni se ziblješ v vetru nalahno, ▪ le rosa umiva žametna ti lica, ▪ vsem kažeš, kako živeti je lepo ... ▪ Planika - najlepša gorska si kraljica, ▪ z lepoto zvabila mnoge si iz dolin, ▪ za njihov poslednji dom zdaj ve le ptica, ▪ vanj zrejo otožne žametne oči ipd. (ansambel Nagelj: *Planika – prim. Sivec 2002*).*

⁸⁷ *Ko sonce se zvečer poslavlja, ▪ obsveti ves planinski svet, ▪ viharne v gorah pozdravlja, ▪ poljublja spet vsak gorski cvet. ▪ Kot mak zardi večerna zarja, ▪ med stenami umira dan, ▪ ko se povzpne na rob prepada, ▪ ponosno vrh ostane sam. ▪ Samoten jok planinske ptice ▪ med stenami se oglasi, ▪ nad skalnati previs police ▪ se stiska cvet med rožami. ▪ Spet soncu si nastavlja lice, ▪ avrikelj rdeč, avrikelj zlat, ▪ najlepši cvet si Škrlatic, ▪ ko se odpreš, si kot škrlat. ▪ Na vsakih sto se let odpre ▪ najlepši cvet planin, ▪ prav takšna roža, vsa polna sonca, ▪ bila zame si ti, dekle, ▪ poljub na lici na Škrlatici ▪ si dala mi ipd. (ansambel Lojzeta Slaka: *Avrikelj na Škrlatici – prim. Sivec 2002*).*

⁸⁸ *Ko potujem po naši deželi, ▪ žitna so polja povsod, ▪ vmes šumijo gozdovi zeleni, ▪ ob trtah pa vinska je pot. ▪ Občudujem rumene gorice, ▪ bele hiše se v bregu bleste, ▪ nad dobravo prepevajo ptice, ▪ od veselja jim poje srce. ▪ Bodi srečna, moja domovina, ▪ dobra mati si za vse ljudi, ▪ tisočletni sen si izpolnila, ▪ da bo srečen vsak, kdor tu živi! ▪ Bodi srečna, moja domovina, ▪ rasti kakor roža sred planin, ▪ naj ljubezen naša te obliva, ▪ naj te ljubi vsak slovenski sin! ▪ Ko potujem po naši deželi, ▪ delo vsak naš vrtiček krasí, ▪ tu ljudje smo marljivi, pošteni, ▪ tisoč žuljev povsod se iskri. ▪ Bodi srečna, moja domovina itd. (Bratje iz Oplotnice: *Bodi srečna domovina – prim. Sivec 2002*).*

⁸⁹ *Rad vračam se domov v hišo pod goro, ▪ kjer smo kljub revščini vsi srečni še bili, ▪ v naši hišici po lesu vse diši, ▪ po tisti skromnosti, ki več drugod je ni. ▪ Ko vrnem se domov, prijetno je toplo, ▪ odreže mama mi kos kruha iz rži, ▪ ko vračam v mesto se, pa da mi hlebčka dva, ▪ da v mestu me vsak dan na dom spominjata. ▪ Zdaj na mizici diši kruh iz naše peči, ▪ na mladostne dni budi mi spomine vse dni, ▪ vsak trenutek pred menoj mamine so oči, ▪ kot nekaj iz njih žari sreča ji (Brežiški flosarji: *Kruh iz naše peči – prim. Sivec 2002*).*

⁹⁰ *Ko grem na jago, ▪ zvižgam si prešerno, ▪ živahen korak, ▪ ko stopam preko trat. ▪ Na veji ptički ▪ mi pojo veselo, ▪ še sonce se smeji, ▪ z menoj v gozd hiti. ▪ Ko grem na jago, ▪ vse skrbi pozabim, ▪ pod našo je goro ▪ v naravi prelepo. ▪ Srnjak se pase ▪ na samotni jasi, ▪ oglašča se fazan, ▪ mlad zajček steče vstran. ▪ Ko grem na jago, ▪ mi srce zapoje, ▪ počutim se ves mlad, ▪ kot fantič na pomlad. ▪ Gozdič me sprejme ▪ spet v zavetje svoje, ▪ in vetrič spod gora ▪ roko mi svojo da (ansambel Jožeta Burnika: *Ko grem na jago – prim. Sivec 2002*).*

⁹¹ *Sonce poljubi Muro, z zarjo jo pozlati, ▪ štajerske griče z jutrom pesem čebļavijh ptic zbudi, ▪ ko vse gore objame jutranji prvi svit, ▪ spet se morja dotakne žarek med jambori. ▪ Sonce prebudi vse ljudi sveta, ▪ tudi nam želi mnogo lepega, ▪ sonce se smeji: zbuja nas iz sanj, ▪ dobro jutro, Slovenija! ▪ Sonce se smeji: zbuja nas iz sanj, ▪ dobro jutro, Slovenija! ▪ Sonce zelene reke s svitom vse posrebri, ▪ z zlatom vrhe obleče, da se bleste nad skalami, ▪ svetlo srebro raztrese sred pravljijnih gozdov, ▪ roso lahko razmeče preko vseh travnikov. ▪ Sonce prebudi vse ljudi sveta ipd. (Celjski instrumentalni kvintet: *Dobro jutro, Slovenija – prim. Sivec 2002*).*

konstrukcija prostega časa in dopusta, saj – *komur pa vseč ni šepet valov, zvabijo v svoj objem ga gore*, kjer *sredi planinskih steza, bregov, srečno poskoči srce*.⁹² Lepota pa je v narodnozabavni glasbi pogosto povezana (podobno kot v ljudski) z *rousseaujevskim* vzklikom – *nazaj k naravi in miru*,⁹³ saj *v osrčju gora, iz skale privro spod planine studenci kristalnih voda*.⁹⁴ Pri tem se pogosto kmečki, nižji družbeni sloji v takšnih pesmi (kot smo že razčlenjevali v poeziji Gregorčiča v primeru pastirjev in njihove *bukolične* narave) slikajo kot – *kralji planin in neizmerno lepega sveta*, ki s svojo *duhovno dimenzijo* (v obliki *zaklada sredi planin*)⁹⁵ poteši še tako veliko *stisko fizične eksistence* – kar bi lahko nedvomno interpretirali kot eno izmed oblik in strategij zanikanja družbenih razlik in neenakosti, ki smo jih omenjali v drugem poglavju.

Posebno transformacijo doživijo gore pozimi, ko postanejo – *pravljичni svet*, namreč *lepše res ni nikjer, kot je na zimskem Bledu zvečer*⁹⁶ – ali pa v dolini Tamarja,

⁹² *Modri valovi nas vabijo, pridi z menoj na morje veslat, ▪ sončne obale nas čakajo, v mivki iz peska zlat grad, ▪ komur pa vseč ni šepet valov, zvabijo v svoj ga objem gore, ▪ sredi planinskih steza, bregov, srečno poskoči srce. ▪ Na dopust gremo, da se spočijemo, ▪ kratko življenje odmerja nam čas, ▪ v družbi naj se razvedri vsak od nas, ▪ na dopust gremo, dobre vsi volje smo, ▪ zopet lahko vsi zažvižgamo si: ▪ odšle so vse skrbi! ▪ Hladni gozdovi kličejo, prava tišina je tu doma, ▪ ptica prepeva še pod goro, potok v dolino skaklja, ▪ vabi kmetija nas prek dobrav, kjer še domači kruh zadiši, ▪ novih moči si tam boš nabral, kjer še dobrota živi. ▪ Na dopust gremo ipd. (Celjski instrumentalni kvintet: Na dopust gremo – prim. Sivec 2002).*

⁹³ *Kjer le sneg oklepa vrh planine, ▪ kjer le orel spušča se z višine, ▪ tja pohajam srčno rad, ▪ tam je moj zaklad, ▪ tam sta mir in čisti zrak. ▪ Kjer bivak sameva pod strmino, ▪ kjer spet srečal gamsjo bom družino, ▪ tja planinska steza ▪ pelje v sončen dan ▪ čez melišče do vrha. ▪ Kjer planinska kočica me pozdravlja, ▪ kjer blesti se v rosi vsa planjava, ▪ tja zahajam dneve vse, ▪ med viharne, ▪ kjer spočijem zmeraj se (ansambel Savnik: V planine – prim. Sivec 2002).*

⁹⁴ *Na koncu samotne doline, ▪ pod Skuto, v osrčju gora, ▪ iz skale privro spod planine ▪ studenci kristalnih voda. ▪ Na skalnem previsu ustavi ▪ potočku živahna se pot, ▪ zažene v globino pod sabo ▪ v penečem se slapu cez rob. ▪ Slap Rinka - lepota sredi gora, ▪ med skalami hladi poletja najina, ▪ slap Rinka - lepota sredi gora, ▪ ki tiho čuva jo dolina Logarska. ▪ Ko padajo kapljice svetle ▪ z višine navzdol spod neba, ▪ se v loku med skalami splete ▪ iz sončnih vezi mavrica. ▪ Stopiva po stezi naproti ▪ čudes narave oba, ▪ kjer orel planinski le kroži, ▪ kjer čar je samote doma. ▪ Slap Rinka - lepota sredi gora ipd. (ansambel Gaj: Slap Rinka – prim. Sivec 2002).*

⁹⁵ *S prvim svitom prebudim se, ▪ vsa planina se blešči, ▪ ves očaran zrem v obrise, ▪ ki jih zarja pozlati. ▪ Koče iz lesa še spijo, ▪ veter boža dimnike, ▪ mlado jutro čez planino ▪ mi raztrese bisere. ▪ Pastir je kralj planin, saj ves zaklad pred njim leži, ▪ vsak dan je lep spomin, ki ga narava pozlati. ▪ Pastir je kralj planin, ko vrh skalovja sam stoji, ▪ kot ptica sred višin na vrh gora živi. ▪ Ko zvečer se h koči vrnem, ▪ dim že s strehe se suklja, ▪ svetla zvezda se utrne, ▪ potlej zdrzne dol z neba. ▪ Čreda milo mi pozvanja, ▪ čez planino lega mir, ▪ gorska vila mi poklanja ▪ iz škrлата stkan večer. ▪ Pastir je kralj planin ipd. (ansambel Nagelj: Pastir je kralj planin – prim. Sivec 2002).*

⁹⁶ *Zima nasula je polno snega, ▪ v naših planinah je zopet doma, ▪ tisoč ozkih gazi pelje skozi vasi. ▪ Gore postale so pravljичni svet, ▪ hrib vsak je v belo odejo odet, ▪ potok tiho šumlja, led stiska ga. ▪ Sredi doline pa jezero spi, ▪ otok dremavo se v soncu blešči, ▪ ivje belih dreves pleše zimski svoj ples. ▪ Skorja ledena se sveti v nebo, ▪ jezero modro je skrito pod njo, ▪ mnogo vodi sledi, kjer otok spi. ▪ Na Bled pojdiva spet - v led in sneg ujet - ▪ primi me za roko, pelji me čez vodo ▪ blešči se otok sanj, tih gre tvoj korak, ▪ negotov in ves plah. ▪ Sonce se zlato v daljavi blešči, ▪ vse do večera z menoj boš spet ti, ▪ lepše res ni nikjer, kot na Bledu zvečer. ▪ Tiho kraguljčki pozvanjajo v noč, ▪ kmečke sani spet drse kot nekoč, ▪ ko me stisneš močno, mi je toplo. ▪ Na Bled pojdiva spet itd. (Alpski kvintet: Pozimi na Bledu – prim. Sivec 2002).*

kjer vsakič – *ko slavi Planica, praznik je slovenski*.⁹⁷ V takšnem kontekstu je do skrajnosti idealizirana smučarska idila, saj – *sredi sonca na beli poljani veseli Janez spet vijuga s prijat'li sem ter tja navzdol, pri tem pa vsa blešči se strmina v kristalih, da srce zavriska sred bregov – hkrati tudi dilce nesejo kot peruti, mimo smrek in vseh vrtic švigamo lahno, mali hribčki, zaobljeni kuclji, nam v največje veselje zimsko so*.⁹⁸ Tudi zato je – *zimski šport sreča zame, ki me zmeraj prerodi, dolgo z mano še ostane, lepša mi dolinske dni*.⁹⁹ Zimski kontekst alpske kulture slovenstva in smučanja tako še danes opeva – *bele junake snežnih strmin, s katerimi slovenski vsak je sin, saj našo deželo širom sveta tujec zdaj preko belih junakov pozna*.¹⁰⁰ V zadnjem izseku teksta je nedvomno zaznaven tudi *šovinistični moment*, kjer se kot pomembno občinstvo zrcali *sin*, v ostalih primerih tudi moški oziroma fantič. Hkrati pa je prisotna tudi regionalna konstrukcija takšne idile, saj – *ko sneg prekrije Zreško Pohorje in Roglo, ko hribe obloži srebrni sneg, pokaže se nam svet iz pravljice*,¹⁰¹ vendar so si

⁹⁷ *Rad vračam se v svet pod Poncami, ▪ kjer sonce se blesti med smrekami, ▪ kjer se iskre vrhovi izpod neba, ▪ kjer vsak pogled je bela pravljica. ▪ Rad vračam se v dolino Tamarja, ▪ kjer smuških je poletov zibelka, ▪ kjer venec se skakalnic pne v nebo, ▪ kjer fantje z višav se spuščajo. ▪ Ko slavi Planica, praznik je slovenski, ▪ bele Ponce, svetlo sonce, ▪ pravi zimski raj ... ▪ Ko slavi Planica, praznik je slovenski, ▪ doživetja zimska lepa ▪ vabijo nazaj itd. (Alpski kvintet: *Ko slavi Planica* – prim. Sivec 2002).*

⁹⁸ *Sredi sonca na beli poljani ▪ spet vijugam s prijat'li sem ter tja navzdol, ▪ vsa blešči se strmina v kristalih, ▪ da srce zavriska sred bregov. ▪ Dilce nesejo nas kot peruti, ▪ mimo smrek in vseh vrtic švigamo lahno, ▪ mali hribčki, zaobljeni kuclji, ▪ nam v največje veselje zimsko so. ▪ Glej, na smučišču glasen živžav, vsak beli as bi rad postal, ▪ se žičnica vrti od jutra do noči, ▪ za nami se kadi, srebrni sneg prši. ▪ Kot na mravljišču velik je živžav, ▪ glej: slalom, smuk in smeh, pozdrav, ▪ a lepo se dekle na dilcah sonči le, ▪ po svoje pač uživa vsak ... ▪ Zadiši nam spet kuhano vince, ▪ vse prijat'le povabim: gremo se pogret! ▪ Potlej skočimo zopet na dilce, ▪ zunaj kličeta sončen dan in sneg! ▪ Glej, na smučišču ... ▪ Se žičnica vrti od jutra do noči, ▪ za nami se kadi, srebrni sneg prši. ▪ A lepo se dekle na dilcah sonči le, ▪ po svoje pač uživa vsak itd. (ansambel bratov Avsenik: *Živžav na smučišču* – prim. Sivec 2002).*

⁹⁹ *Ko začne snežiti v hribih, ▪ se prične najlepši čas, ▪ lepše ni nikjer pozimi ▪ kot na smučanju za nas. ▪ Po planincih sneg se beli, ▪ sonce vabi na vrhe, ▪ da vijugali prešerni ▪ bi navzdol veseli čez kuceljne. ▪ Zimski šport me ves prevzame, ▪ na smučinah sem doma, ▪ kjer snežene so poljane, ▪ v srcu mi glasno igra. ▪ Zimski šport je sreča zame, ▪ ki me zmeraj prerodi, ▪ dolgo z mano še ostane, ▪ lepša mi dolinske dni (ansambel Trim: *Zimski šport* – prim. Sivec 2002).*

¹⁰⁰ *Beli junaki snežnih strmin, ▪ z vami slovenski vsak je sin. ▪ Našo deželo širom sveta ▪ tujec zdaj preko vas pozna. ▪ Beli junaki: Bojan in Rok, ▪ mlada Mateja - naš ponos! ▪ V vas so uprte naše oči, ▪ z vami živimo zimske dni. ▪ Hop-hop, hop-hop, hop-hop, ▪ hop-hop, hop-hop, hop-hop ... ▪ Beli junaki z elanom naprej, ▪ naše smučine nimajo mej! ▪ Ko na stopničke stopite vi, ▪ tudi nam v prsih zagori. ▪ Beli junaki, v Kranjsko goro ▪ vedno se radi vračamo. ▪ Zmage so vaše sončni nasmeh, ▪ ki se prikaže v sivih dneh. ▪ Hop-hop, hop-hop, hop-hop, ▪ hop-hop, hop-hop, hop-hop ipd. (ansambel Marela: *Beli junaki* – prim. Sivec 2002).*

¹⁰¹ *Ko sneg prekrije Zreško Pohorje, ▪ ko hribe obloži srebrni sneg, ▪ pokaže se nam svet iz pravljice, ▪ lepota nad Dravinjo belih smrek. ▪ Na rame spet veselo dam smučti, ▪ v kraljestvo med gorami se podam, ▪ vijugam po poljanah do noči, ▪ zvečer pa v koči ob čaju pokramljam. ▪ Na Roglo hodimo pozimi, ▪ ko se kristalni sneg iskri, ▪ na Roglo pojdimo poleti, ▪ ko nas narava prerodi. ▪ Ko sonce nam pobere zadnji sneg, ▪ narava nad Dravinjo oživi, ▪ na Zreškem Pohorju planinski cvet ▪ prekrije dol in breg pomladne dni. ▪ Ko leto se nagiba na jesen, ▪ košate smreke vabijo medse, ▪ maline, brusnice*

takšne pravljice pogosto – konkurenčne, saj tudi na *Bloški planoti kot nekdanji najboljši je zimski raj*¹⁰² – ali pa – na *Krvavcu, kjer doma sta sonce in zrak*.¹⁰³

Mitologija Triglava in Aljaževega stolpa v narodnozabavnih pesmih igra osrednjo vlogo, namreč – *Aljažev stolp na vrh Triglava vabi v svet lepote že dvesto let, kot oče ozira se po planinah vse do morja, kjer je Slovenija*.¹⁰⁴ V luči nacionalnega mita pogosto služi tudi kot matrica, prek katere so oblikovani številni regionalni Triglavci: denimo – *naš Kum je zasavski Triglav slavni, ki vse dni nas vabi iz dolin*,¹⁰⁵ *sredi – kraljestva miru prav tako na sredi teh strmin kraljuje Špik*,¹⁰⁶ – ali pa – *Krn v jutru se budi*.¹⁰⁷ Simbolika Triglava pri tem pogosto služi tudi kot nadrejeni označevalec, ki med seboj povezuje tudi vse ostale, praviloma idealnotipske besedne

povsod zore, na jasadah pa je raj za gobarje. Na Roglo hodimo pozimi ipd. (Celjski instrumentalni kvintet: *Na Roglo* – prim. Sivec 2002).

¹⁰² *Ko pot popelje te ven iz Cerknice, kmalu se povzpne, Polica bloška se pred teboj odpre. Ko prideš čez vodo, kjer gozdovi so, se prevesi pot: Planota bloška tod odkriva se povsod. Med skalami ujet beli kraški svet, vse povsod le sneg. Zvečer ledeni cvet na oknih riše led. Čez dan pa sredi smrek sonce boža breg hiše na straneh, tišina vse povprek v dalji ptice jek. Tu zibelka je našega smučanja, saj prvi smučar tu je bil doma, na noge smučko si je del, v pomoč si palico vzel. Kot blisk zdrvel je v sončen dan navzdol prek zasneženih logov in bregov, v srebrni sneg je delal dolgo sled, ko je hitel čez breg. Stoletja so minila od tedaj, a ko bi kdo premaknil čas nazaj, na Bloški je planoti kot nekdanji najboljši zimski raj (ansambel Franca Miheliča: *Bloški smučar* – prim. Sivec 2002).*

¹⁰³ *Kjer iskri se sneg srebrni, kjer doma sta sonce, zrak, kjer smučina bela vabi, tja odhaja vsakdo rad. Kjer viharik te pozdravlja, kjer te boža žarek zlat, kjer med snegom kočja sanja, tja odhaja vsakdo rad. Na Krvavcu je veselo, tja gor smučat spet gremo, vsi brž na poljano belo, se navzdol zapeljemo. Na Krvavcu je veselo, sonce z nami se igra, v srcu spet je prekipelo, tu bi vsakdo rad ostal (ansambel Nika Zajca: *Na Krvavcu* – prim. Sivec 2002).*

¹⁰⁴ *Aljažev stolp na vrh Triglava vabi v svet lepote že dvesto let, kot oče ozira se po planinah vse do morja, kjer je Slovenija. Njegov pogled upira se v daljavo, kjer srečen rod živi na zemlji tod. Kot naš simbol stoji na trdni skali, ponosno pot prešel njegov je rod. Aljažev stolp na vrh Triglava vabi, da videl boš krasote vse pod njim! (ansambel bratov Avsenik: *Aljažev stolp* – prim. Sivec 2002)*

¹⁰⁵ *Pravijo, da mi Zasavci prav na tesnem smo doma, da se včasih v naši glavci prav zato kaj zafeclja. Pravijo, da ptički radi gredo obrnit drugam, to vse dobro vemo sami, nič za to pač ni nas sram. Kadar vse nam že preseda, mahnemo jo tja v gore, Kum prijazno dol nas gleda, k njemu si želi srce. Vabi nas planinska kočja, vabi bela cerkvena, vabi nas planota sončna, vabi lep pogled z gora. Naš Kum, zasavski Triglav slavni, vse dni nas vabiš iz dolin, naš Kum, naš striček - zmeraj glavni, vsak tvoj razgled je lep spomin. Na Jernejevo nedeljo tisoč gor ljudi hiti, sveta Neža vsako željo nam v resničnost spremeni. A po maši vsak obrne še ob muziki pete, dva kozarčka zraven zvrne, da gore se vse vrte. Naš Kum ipd. (ansambel Cvet: *Naš Kum* – prim. Sivec 2002).*

¹⁰⁶ *Pogleda lepšega na naše ni gore, kot na Martuljkovo skupino je ... Sava kot kristal v soncu tu se iskri, njen zeleni val z gozdovi lahno šumi, a venec se planin dviguje sred višin, na sredi teh strmin kraljuje Špik. Kjer kipi splet vrhov pod modro nebo, najdeš si vrh planin svoj dom ... V gozdovih skriti slap, snežene lise vmes, med skalami prepad, brzice ples... Košenina se rumeni na vrh steze, domačija se skriva za travnike, vrh samotnih krnic se sliši ptice klic, iz skalnatih polic vzleti kralj ptic. Tu doma moje je kraljestvo miru, ki podaril srce sem mu ipd. (ansambel Mihe Dovžana: *Martuljkova skupina* – prim. Sivec 2002).*

¹⁰⁷ *Med vrhovi rdeče sonce dviga se nad pašniki, žarek pozlati obronke, Krn v jutru se budi. Mala kočja ob strmini se prebujata v sveži dan, spodaj se nekje v dolini že oglasa zvoncev glas. Sam stojim na vrhu Krna, kot na dlani so gore, vabi me naprej pot strma, kjer kraljestvo gamsov je. Kot oko pod mano sije modro gorsko jezerce, v dalji pa se reka vije, ki ji sonce da ime. Kdor lepote rad uživa, naj poda se v Julijce, vsakdo znova tu odkriva bisere Slovenije (ansambel Slovenija: *Jutro na Krnu* – prim. Sivec 2002).*

označevalce – naštejmo nekaj najpogostejših: *najlepša dežela, planina, plodno polje, zlata pšenica, najboljši kruh, mama, vinograd, sladko grozdje in vinček, dom, Slovenija, trdo delo, pošteno ime.*¹⁰⁸ Tako je – *Slovenija že tisoč let najdražji dom, v isti sapi pa tudi – raj pod Triglavom,*¹⁰⁹ kajti – *triglavski kralj Matjaž živi med skalami na vrh gora, vsako se jutro prebudi iz lepih sanj, z meglo prešle so proč skrbi: tujec odšel je daleč stran, tu Slovenci stkali smo si mali naš raj.*¹¹⁰

Trdo delo in moment konstrukcije *protestantske etike* pa se odraža tudi v konceptiji – *ranega jutra, ki zrcali zlato uro tudi zato, ker v jutru smo ranem vsi že pokonci, proti vrhovom belim naš hiti korak, sonce in čisti zrak pa je naš bogat zaklad, saj sredi planin nam vsak trenutek je drag.*¹¹¹ V nekaterih primerih lahko zasledimo tudi reprodukcijo podobnega pojmovanja *trpljenja*, kot pri *religioznih romarskih pesmih*. Tako glas ukazuje – *naj gozdarji se zaiskre na skalnatih stezah, studenčnica nas ohladi, ko kratek je predah, nahrbtniki zarežejo v ramena se močno,*

¹⁰⁸ *Pod Triglavom najlepša dežela leži, ▪ planine bele jo povsod obkrožajo, ▪ na plodnih poljih zlata pšenica rodi, ▪ najboljši kruh iz nje nam mame pečejo. ▪ Pod Triglavom najlepša dežela leži, ▪ po gričih so raztreseni vinogradi, ▪ iz sladkega se grozdja vinček naredi, ▪ najboljša kapljica se v kupici iskri. ▪ Pod Triglavom je moj mali dom, ▪ življenje vse rad imel ga bom, ▪ pod Triglavom košček je sveta ▪ najlepša naša Slovenija. ▪ Pod Triglavom najlepša dežela leži, ▪ veseli pod planinami žive ljudje, ▪ po trdem delu vsak se rad v družbi sprosti, ▪ veliko na pošteno svoje da ime. ▪ Pod Triglavom je moj mali dom ipd. (ansambel Labod: *Pod Triglavom* – prim. Sivec 2002).*

¹⁰⁹ *Zarja triglavske strmine ▪ s poljubom zlatim zbudi, ▪ nas očak na vrh strmine ▪ pozdravlja vse svoje ljudi, ▪ pozdravlja vse svoje ljudi... ▪ Od ravnice pa do morja ▪ slovenski rod še živi, ▪ tja do sinjega obzorja ▪ poskočno kot skala stoji, ▪ poskočno kot skala stoji... ▪ Slovenija, Slovenija, že tisoč let si moj najdražji dom, ▪ Slovenija, Slovenija, ostani mi raj pod Triglavom ... ▪ V naših so domovih skrite želje in solze, ▪ s trpko bolečino so polnile nam srce, ▪ v naših so domovih skrite pesmi davnih dni, ▪ v pisani majolki vsi napevi spravljeni. ▪ Slovenija, Slovenija, že tisoč let si moj najdražji dom, ▪ Slovenija, Slovenija, ostani mi raj pod Triglavom ... ▪ Naj nikoli ne zaide ▪ pomlad in z njim lepi maj, ▪ naj cveto slovenske lipe, ▪ naj krasijo naš raj, ▪ naj večno krasijo naš raj ipd. (ansambel Lojzeta Slaka: *Raj pod Triglavom* – prim. Sivec 2002).*

¹¹⁰ *Triglavski kralj Matjaž živi ▪ med skalami na vrh gora, ▪ vsako se jutro prebudi ▪ iz lepih sanj, ▪ z meglo prešle so proč skrbi: ▪ tujec odšel je daleč stran, ▪ tu Slovenci stkali smo si ▪ mali naš raj. ▪ V triglavskem pogorju nam Aljaž ▪ slovenskim je planinam vrnil naš obraz, ▪ slovenskim je planinam vrnil naš obraz. ▪ Triglavski kralj Matjaž zbudi ▪ znova se vsako nam pomlad, ▪ da bi razkazal vsem ljudem ▪ spet svoj zaklad, ▪ preden zamete beli sneg ▪ zopet njegov škrlatni grad, ▪ vsak Slovenec videl bi ga ▪ od blizu rad. ▪ V triglavskem pogorju nam Aljaž ipd. (Slovenski kvintet: *Triglavski kralj* – prim. Sivec 2002).*

¹¹¹ *Jutro lahko se dotakne planjave, ▪ kjer med vrhovi planinski dom spi, ▪ nežno zbudi kože male sanjave, ▪ strehe lesene zlat žarek zlati. ▪ Ko se sonce za gorami spet prikaže, ▪ se na rosi zablestijo biseri, ▪ zdi se, da so polne jih planinske trave, ▪ vmes kot oko se iskrijo ribniki. ▪ Na planjavi oglase se prvi zvonci, ▪ čez breg za tropom stopa s palico pastir ... ▪ V jutru smo ranem vsi že pokonci, ▪ proti vrhovom belim naš hiti korak ... ▪ Sonce in čisti zrak je naš bogat zaklad, ▪ sredi planin nam vsak trenutek je drag. ▪ Ozka steza se dviguje v strmino, ▪ smreke košate stojijo ob njej, ▪ a čez prepad zre vihar v dolino, ▪ drobna se ptica oglašča sred vej. ▪ Tam, kjer se za soncem očnica obrača, ▪ tam, kjer je kraljestvo gorskega miru, ▪ tam, kjer se cepin čez melišča oglašča, ▪ tam je doma prijateljstvo, smeh in pogum. ▪ V naših so navezah tisti le planinci, ▪ ki ne poznajo nič sebičnosti, strahu ... ▪ V jutru smo ranem vsi že pokonci ipd. (ansambel Mihe Dovžana: *Jutro v planinah* – prim. Sivec 2002).*

pozabljeno vse hitro bo, ko v kočo pridemo¹¹² – ali pa planinski – biseri bolečine Simona [Gregorčiča], ki so biseri vseh ljudi, saj to so brazgotine, ki čas jih pozlati.¹¹³

V luči takšne romarske konstrukcije je narava ali hribovska pokrajina personificirana – bolečina, katere naravne lepote bi se radi napili.¹¹⁴ Nekatere narodnozabavne skladbe pa posegajo neposredno v religiozni kontekst in ugotavljajo, da – tam na vrhu skale Sveta Gora zdaj stoji, kliče k sebi nas Marija v večni milosti.¹¹⁵

Nasprotje takšne asketske in mazohistične konstrukcije je po drugi plati vandranje, razvrat¹¹⁶ in vinska kapljica, kajti po nepisanem pravilu – nad (dva) tisoč metrov greha več ni, zato vsak prek drugih na skupno ležišče leze, Janez Micko išče, a Urško dobi.¹¹⁷ Pesmi takšnega tipa poudarjajo, da ljudje – po hribih vandrajo ves dan,

¹¹² Ko vzpenjamo se pod vrhe po senčnatih stezah, ▪ v prsih nam gori srce: lepo bo sred gora! ▪ Planinski piš lahko pihlja nam s kamniških planin, ▪ za gozdom se zalesketa srebrna Bistrica. ▪ O, le naprej, v prelepi gorski svet, kjer modro se blešči nebo, ▪ kjer je prostost, kjer očnice cveto, kjer kočice čakajo... ▪ Naj gozdarji se zaiskre na skalnatih stezah, ▪ studenčnica nas ohladi, ko kratek je predah, ▪ nahrbtniki zarežejo v ramena se močno, ▪ pozabljeno vse hitro bo, ko v kočo pridemo! ▪ Vrh Kamniških planin, sred skalnatih višin, ▪ zavriska srce glasno, ▪ do teme bi noči na skali stal vse dni, užival v razgledu bi, ▪ vrh Kamniških planin, sred skalnatih višin, je zmeraj tako lepo, ▪ da vračam se nazaj, v najlepši gorski raj, očaran strmim navzdol. ▪ Pojdimo spet v objem gora čez Sedlo Kamniško, ▪ kjer Brana se odela je v srebrni pajčolan, ▪ a Grintavec se le smehlja Planjavi čez goro, ▪ Ojstrica pa molči samo, strmi v Korotan. ▪ Vrh Kamniških planin ipd. (ansambel Janeza Goršiča: Vrh Kamniških planin – prim. Sivec 2002).

¹¹³ Kot kralj na planini visoki v mladosti je Simon živel, ▪ zaupal vse solze je Soči, ko v daljnem je kraju trpel. ▪ Iskreno je ljubil Slovence na zadnjem braniku sveta ▪ ker so ga krivice bolele, odkril je vse rane srca. ▪ Biseri bolečine so biseri z dna srca, ▪ to so dragotine, vse polne upanja. ▪ Biseri bolečine so biseri vseh ljudi, ▪ to so brazgotine, ki čas jih pozlati. ▪ Razkrival je naše globine, poti do neba in pekla, ▪ le malo je srečal toplino, a mnogo užil je gorja. ▪ Kot školjka srce je odprl, ranihi premnogi so ga, ▪ še preden oči je zaprl, odkril nam je pelin sveta. ▪ Biseri bolečine ipd. (Jožica Kališnik z Mihom Dovžanom: Biseri bolečine – prim. Sivec 2002).

¹¹⁴ Rad se zmeraj vračam na koroško stran, ▪ med globače in gozdove pod vrhe, ▪ v senožetih stiska se pastirski stan, ▪ na dobrih gozdne kočice še stoje. ▪ Stopam po stezicah tja do jezera, ▪ kjer na robu polja moja vas stoji, ▪ v hiši iz lesa je tekla zibelka, ▪ mama pela nam je pesmi davnih dni. ▪ Koroška, moja bolečina, ▪ spet bi rad se tvoje lepote napil, ▪ Koroška, moja domovina, ▪ kdaj se tvoje mehke bom naučil? ▪ Koroška, moja bolečina, ▪ kjer živijo še dobri ljudje, ▪ Koroška, ljubi sina, ▪ ki mu še bije slovensko srce. ▪ Rad sprehajam se čez polja v sončnih dneh, ▪ kadar ajda pred jesenjo zacvete, ▪ veter pravljice raznaša po logeh, ▪ Kralj Matjaž navzdol ozira s Pece se (Stoparji: Koroška, moja bolečina – prim. Sivec 2002).

¹¹⁵ V borni vasi pod planino je živela ▪ v Grgarju tam mlada skromna deklica, ▪ v neizpete tihe sanje je verjela, ▪ to bila je pastirica Uršula. ▪ Pasla ovce je vse dneve do večera, ▪ vmes molila je k Mariji z upanjem, ▪ a zgodi se krasni čudež sredi dneva, ▪ prikazala se Marija je ljudem. ▪ Tam na vrhu skale Sveta Gora zdaj stoji, ▪ noč in dan se stekajo k Mariji vse poti, ▪ vabi nas kraljica v svetogorsko cerkvico, ▪ da nas obdari z ljubeznijo. ▪ Tam na vrhu skale Sveta Gora zdaj stoji, ▪ kliče k sebi nas Marija v večni milosti, ▪ spodaj pa zelena Soča kar naprej hiti, ▪ vse nas opominja: čas beži... ▪ Sveta Gora je viharjev sto prestala, ▪ večkrat je bila do tal porušena, ▪ vendar kakor skala trdna je ostala, ▪ saj zgrajena je iz srca našega. ▪ Romarji že več stoletij gor hitijo, ▪ se k Mariji radi vedno vračajo, ▪ srčni mir na Sveti Gori vsi dobijo, ▪ ki Marijo kakor mati ljubijo. ▪ Tam na vrhu skale Sveta Gora zdaj stoji ipd. (ansambel Vrtnica: Sveta gora – prim. Sivec 2002).

¹¹⁶ Takšna tradicionalna konstrukcija veselja v hribih pa postaja tudi način zabave številnih mladostnikov, ki hodijo na rave-partyje v planinske kočice, kjer po smučanju še plešejo po mizah (prim. Jeglič 2004).

¹¹⁷ Spet planinci z vseh vetrov smo pod streho zbrani, ▪ eni bi kramljali še, drugi pa že spali, ▪ velik vsepovsod živžav, pravo je mravljišče, ▪ vsak prek drugih leze na skupno ležišče, ▪ Janez Micko išče, a

ko ugaša dan, pa ostane pesem gora kot biser sredi srca¹¹⁸ – ali pa – med skalami
zaživi ljubezen kot pradavni spev srca in bohinska pravljica.¹¹⁹ Fantovski glas –
Janeza pri tem pravi, da kadar je sončen dan, se v hribe rad poda, v koči leseni tam
najde si dekle, saj je korajžen fant, zato v hribih nikdar ni sam – nocoj ga čakata
punci kar dve.¹²⁰ V planine pa se radi vzpenjamo tudi zato, ker sta tam – čisti zrak in
mir doma, sami pa vsi smo otroci iste Evrope in radi ob kozarčku posedimo, zvrnemo
ga tu in tam do dna – dobre kapljice se veselimo, zato naj prijateljstvo vse dni
velja.¹²¹ Vendar pred bratskim popivanjem je potrebno opraviti obred – planinskega
krsta, ki se že v planinski koči prične, še preden se začne planinski ples, po zadnji
plati treba je pošteno zelenca vsakega z vrvjo počez.¹²² V prejšnjem primeru je še

Urško dobi. ▪ Tine stare šale spet stresa iz rokava, ▪ pol se jih naglas smeji, pol jezi na fanta, ▪ Mojca
krega Toneta, da je nič ne mara, ▪ Francelj ji nagaja, nič mu ni do spanja, ▪ Miha pa že sanja in glasno
smrči. ▪ Kdo bi v hribih spal, kaj bi tratil čas, ▪ vsak trenutek treba je užiti le, ▪ gora pač ima vedno
drug obraz, ▪ ljubim jo zato nadvse. ▪ Po naključju znanca se stara spet dobila, ▪ fant spozna brhko
dekle, dolgo še bedita, ▪ okence zapirajo, tisti, ki jih zebe, ▪ toda brez potrebe, ni treba zamere, ▪ saj v
oknu šipe že dolgo več ni. ▪ Kdo bi v hribih spal, kaj bi tratil čas ipd. (ansambel Lojzeta Slaka: Na
skupnem ležišču – prim. Sivec 2002).

¹¹⁸ Po hribih sem vandral ves dan, ▪ preplezal vse strme vrhe, ▪ z višine sem gledal ravan, ▪ poljane,
zelene dole. ▪ Mi sonce je dalo moči, da vandral bi preko gora, ▪ skrivnostne planinske poti ▪ so zame
povsod brez meja. ▪ Na vrhu kraljice planin, ▪ na koncu neskončnih steza, ▪ zaslišal sem pesem davnin,
▪ ki nosi jo veter z gora. ▪ Naslonil si name glavo, prisluhnila sva ji oba, ▪ bilo je kot v sanjah lepo, ▪
kot v pravljici onkraj sveta. ▪ Očarana stala sva tam, objeta na vrhu planin, ▪ počasi ugašal je dan, ▪
prinašal najlepši spomin. ▪ Ostala bo pesem gora kot biser na sredi srca, ▪ če najdeš v planinah svoj
dom, ▪ zaslišiš nekoč jo lahko itd. (ansambel As: Pesem gora – prim. Sivec 2002).

¹¹⁹ Ko sonce se zvečer za hribi poslovi ▪ objame mrak Triglavski park, ▪ Savica le med skalami glasno
prši, ▪ svoj večni spev nam o ljubezni zabučí. ▪ Med skalami živi ljubezen ▪ pradavni spev srca -
bohinska pravljica ▪ kot slap šumi, nikdar se ne zgubi, ▪ nikoli in nikdar se ne konča... ▪ Na jezeru
veslata dva zaljubljenca, ▪ oči žare v prelep večer, ▪ med vrbami zasanjana obstaneta. ▪ Savici nad
seboj oba prisluhneta... ▪ Med skalami živi ljubezen itd. (ansambel Jožeta Burnika: Bohinska pravljica
– prim. Sivec 2002).

¹²⁰ Kadar je sončen dan, se v hribe rad podam, ▪ v koči leseni tam najdem si dekle. ▪ Naj vam še to
izdam, da sem korajžen fant, ▪ v hribih zato nikdar nisem sam. ▪ Janez gre v hribe, kjer čakata puncí
nocoj kar dve, ▪ prva je Betka, je druga Marjetka, a glej: luštni sta obe. ▪ Betka, pogled me prav, k tebi
sem jaz prišel, ▪ v hribih več greha ni, kušni me ti! ▪ Janez, kar pojdi naprej, saj vem, kje bil si prej, ▪
men' že ne boš lagal, pojdi kar domov! ▪ Ljubček moj, nič ne bo! Sam boš le spančkal nocoj! ▪ Pozno je,
pojdi že. Kaj čakaš ti še! ▪ Včeraj pri eni, a danes pri drugi zvečer stoji, ▪ a pri nobeni res puncí
pošteni, falot, nič ne dobi. ▪ Brž mi poljubček daj, sprejmi v svoj me raj, ▪ pa bo obema prec' skupaj
lepo! ▪ Z mano se ne igray, raje mi to povej, ▪ kje si prebil kar tri dolge noči! ▪ Ljubček moj, nič ne bo
itd. ▪ Veš, ribe sem lovil! Koliko pa si jih dobil? ▪ Namakal sem trnek ves dan. A sam? ▪ Nobena mi
prijela ni? Pri drugi bil si tri noči! ▪ Le tebe rad imam! Ja, seveda! Kar pojdi! (ansambel Grega
Avsenika: Ljubček moj, nič ne bo – prim. Sivec 2002)

¹²¹ Radi vzpenjamo se na planine, ▪ kjer sta čisti zrak in mir doma, ▪ ljubimo vsi žametne doline, ▪ kjer
se ziblje davna pravljica. ▪ Radi hodimo na modro morje, ▪ kjer vsak val nam pesem šepeta, ▪ ljubimo
vsi širno zlato polje, ▪ kjer se klasje v soncu lesketa. ▪ Vsi smo otroci iste Evrope, ▪ pesem odpira nam
duri srca, ▪ sveti v življenju isto nam sonce, ▪ greje nas od Alp do Jadrana. ▪ Radi ob kozarčku
posedimo, ▪ zvrnemo ga tu in tam do dna, ▪ dobre kapljice se veselimo, ▪ naj prijateljstvo vse dni velja.
▪ Radi se vrtimo po domače, ▪ ko nam godec polko zaigra, ▪ vsi zavriskamo na glas po naše, ▪ dobra
volja je pri nas doma. ▪ Vsi smo otroci iste Evrope (Matija Cerar in pevski zbor: Otroci Evrope – prim.
Sivec 2002).

¹²² Na vrh strmin nas vleče čar planine, ▪ nad tisoč metri je drugačen svet, ▪ planinski krst vsem dela
nam skomine, ▪ med nami spet zelencev je kar pet. ▪ V planinski koči običaj pričnemo, ▪ še preden se

posebej opazna evropocentristična konstrukcija, v kateri se ob zapijanju z alkoholom oblikuje harmoničen odnos, ki – obnavlja stara prijateljstva. Poleg dobre kapljice pa je skupni evropski imenovalec tudi – lepota, ki jo je tisoče marljivih rok raztreslo od Triglava pa do morja, tudi zaradi takšnega triglavskega raja slovensko zvezdo v daljavi svetle sestrice k sebi tiho vabijo: *le pridi, pridi k nam zvečer, vse dni na tebe čakamo! Slovenija med zvezdami stoletja že svoj dom ima, Slovenija v prihodnosti na novo spet naj zablesti!*¹²³ Osrednja točka dobre kapljice in dobre volje v kontekstu gorskega sveta je že omenjena – planinska kočica in pogosto harmonika: *kajti mi, hribovci, veseli vsi smo ljudje, na vrh planin se vžge srce, v planinski koči iz lesa veselo je, nobeden tja do polnoči še spat ne gre.* Naslednji dan pa *po hribih vandramo vse sončne dni, vsi se mi pozdravljamo sredi poti, pa čeprav neznanci smo, vsak si želi, da postali pravi bi prijatelji. Ko se v koči snidemo spet na večer, pa v srcu prebudi se nam znani nemir, če pa še harmonika se oglasi, vsakdo kar v gozdarjih se zavrti.*¹²⁴ Tovrstna planinska idila, raj in veselje pa je v konstrukciji narodnozabavnih pesmi predmet reprodukcije po vsej slovenski krajini,¹²⁵ – tako je pod številnimi

začne planinski ples, ▪ po zadnji plati treba bo pošteno ▪ zelenca vsakega z vrvjo počez. ▪ jodlanje... v planinske višave ▪ jodlanje... me vleče srce ▪ jodlanje... vse drobne težave ▪ jodlanje... odvržem smeje ▪ jodlanje... planinec sem pravi ▪ jodlanje... vesel korenjak ▪ jodlanje... z menoj se odpravi ▪ jodlanje... po gorskih stezah! ▪ Čeprav že v koči pozna ura bije, ▪ čeprav bo z jutrom treba it na pot, ▪ veselje do življenja nam posije, ▪ ker v družbi smo ljudje od vsepovsod. ▪ V planinski knjižici nov žig se sveti, ▪ prelep spomin na vse prehojene poti, ▪ podali bomo skupaj se poleti ▪ z zelenici novimi na vrh strmin (ansambel Nagelj: Planinski krst – prim. Sivec 2002).

¹²³ *Ko sonce gre za goro spat, s kitaro grem spet vasovat, ▪ povedal rad bi vsem ljudem, ▪ kar v sebi čutim dan za dnem ... ▪ Po nebu so raztresene sijoče zvezde iz zlata, ▪ najlepša pa je zvezdica, najdražja nam, Slovenija. ▪ V daljavi svetle sestrice jo k sebi tiho vabijo: ▪ le pridi, pridi k nam zvečer, vse dni na tebe čakamo! ▪ Slovenija med zvezdami stoletja že svoj dom ima, ▪ Slovenija v prihodnosti na novo spet naj zablesti! ▪ Od Triglava pa do morja lepota je raztresena, ▪ na tisoče marljivih rok, a vsak mehak je kot otrok. ▪ Stoletni sen smo sanjali, na svoji zemlji ga našli, ▪ zdaj z drugimi bi združeni ga radi vsi uživali. ▪ Slovenija med zvezdami ipd. (Kvintet Dori: Slovenija med zvezdami – prim. Sivec 2002).*

¹²⁴ *Ko posije sončen dan k nam čez goro, ▪ z družbo se odpravimo skupaj na pot, ▪ saj planine vabijo nas vse močno, ▪ vsak gre rad na vrh planin po lep spomin. ▪ V gozdu se oglašča nam spet kukov'ca, ▪ tisoč rož pozdravlja nas sred ruševja, ▪ prek steza studenčnica navzdol skaklja, ▪ jutra vsa so iz zlata na vrh gora. ▪ Mi, hribovci, veseli smo vsi ljudje, ▪ na vrh planin se vžge srce, ▪ v planinski koči iz lesa veselo je, ▪ nobeden tja do polnoči se spat ne gre. ▪ Mi, hribovci, veseli smo vsi ljudje, ▪ prekrasne so za nas gore, kdor ljubi mir in sto steza ▪ naj z nami se poda! ▪ Mi po hribih vandramo vse sončne dni, ▪ vsi se mi pozdravljamo sredi poti, ▪ pa čeprav neznanci smo, vsak si želi, ▪ da postali pravi bi prijatelji. ▪ Ko se v koči snidemo spet na večer, ▪ v srcu prebudi se nam znani nemir, ▪ če pa se harmonika se oglasi, ▪ vsakdo kar v gozdarjih se zavrti. ▪ Mi, hribovci, veseli smo vsi ljudje ipd. (ansambel Marjana Drogenika: Mi, hribovci – prim. Sivec 2002).*

¹²⁵ *Prav nihče ne ve, kdaj premakne se ▪ drobna iskra sred srca v človeku, ▪ jaz pa dobro vem, da presrečna sem, ▪ ko lahko prepevam vsem ljudem. ▪ V Sloveniji pesem je doma, ▪ pesem o ljudeh, lepotah, cvetju, ▪ ko si zaželi, kvišku poleti, rada bi objela vse ljudi. ▪ Veselo slovensko dekle ▪ prepevam od sreče vse dni, ▪ saj lepše ni deželice, ▪ kot tu pod Triglavom leži. ▪ Veselo slovensko dekle ▪ vso srečo ljudem vsem želim, ▪ iz čudovite mavrice nov dan naj se rodi! ▪ Prav nihče ne ve, kaj premakne se, ▪ da naenkrat vsem oči žarijo, ▪ jaz pa dobro vem, da povsod ljudem ▪ z lepo pesmijo odprem srce. ▪ V Sloveniji vsak rad poje si, ▪ da olajša si spet bolečino, ▪ pesem sred srca vsem veselje*

slovenskimi hribi in gorami od Pohorja,¹²⁶ Gorjancev,¹²⁷ Solčavskih planin,¹²⁸ Lubnika,¹²⁹ Lisce,¹³⁰ Kisovca¹³¹ in Kriške gore,¹³² do Pokljuke,¹³³ Črnovrške

da, ▪ da življenje smisel spet ima. ▪ Veselo slovensko dekle ipd. (ansambel Frančič: *Veselo slovensko dekle* – prim. Sivec 2002).

¹²⁶ Kjer Pohorje naše zeleno prijazno z gozdovi šumi, ▪ kjer Rogla vrhove objema, nam pesem slovenska živi. ▪ Kjer žaga med smrekami poje, ▪ kjer zmeraj po lesu diši, ▪ kjer ruševc si kleplje po svoje, ▪ nam pesem slovenska živi. ▪ Kjer Pohorci kleno živimo že mnogo rodov brez skrbi, ▪ kjer delamo, se veselimo, nam pesem slovenska živi. ▪ Kjer likof po trdemu delu ▪ z veseljem napolni ljudi, ▪ kjer vsakdo sprosti se ob petju, ▪ nam pesem slovenska živi. ▪ Pod Roglo veselje je doma, Pohorc se po njem spozna, ▪ s pesmijo se grejemo, let nič ne štejemo. ▪ Pod Roglo veselje je doma, pesem vsakdo rad ima, ▪ hvala za vse lepe dni, naši prijatelji. ▪ Kjer Jurij Vodovnik je stihe prepletal za svoje ljudi, ▪ kjer kosec je zbujal žanjice, nam pesem slovenska živi. ▪ Kjer mošt se na mizi zasmee, po delu se vrisk oglasi, ▪ kjer v družbi srce se ogreje, nam pesem slovenska živi. ▪ Pod Roglo veselje je doma ipd. (Fantje izpod Rogle: *Pod Roglo veselje je doma* – prim. Sivec 2002).

¹²⁷ V planinski koči med gorami ▪ sem raztegnil spet svoj meh, ▪ v prijetni družbi nasmejani ▪ začuje pesem se in smeh. ▪ Pod staro lipo pod Gorjanci ▪ se fantje pod večer zbero, ▪ prelepe so noči na vasi, ▪ zato si pesem zapoje. ▪ Saj pesem je pri nas doma, ▪ odpira naša srca vsa, ▪ da bo pa lažje iz grla šla, ▪ kozarček spraznimo do dna. ▪ Štajerska dežela v soncu ▪ se blesti kot biser zlat, ▪ pesmi zapoje o grozdju, ▪ ko gredo ga skupaj brat. ▪ Kjer valovi tiho spijo, ▪ kjer morje s soncem se igra, ▪ tudi tam ljudje živijo, ▪ ki so veselega srca. ▪ Saj pesem je pri nas doma ipd. (ansambel Franca Flereta: *Pesem je pri nas doma* – prim. Sivec 2002).

¹²⁸ Savinja zelena je sred gora doma, ▪ pod Olševo tihi skrit svoj izvir ima, ▪ roko ji podaja pravljíčne Rinke slap, ▪ med skalami pada čez prepad. ▪ Samotne kmetije sredi gozdov leže, ▪ navzdol košenine preko bregov drže, ▪ a vendar življenje teče kot stare dni, ▪ za ovčami stopa še pastir ... ▪ Lepe solčavske planine, ▪ moj gorski zaklad, ▪ vračam se tja po spomine, ▪ ko pride pomlad. ▪ Gozdovi šumijo pesem nekdanjih dni, ▪ stezice hitijo prav do vseh domačij, ▪ za plotom lesenim pase se trop ovac, ▪ v daljavo pozvanja zvoncev glas. ▪ Lepe solčavske planine ipd. (ansambel Mira Klinca: *Solčavske planine* – prim. Sivec 2002).

¹²⁹ Ko pomlad pripleše preko polja, ▪ se oziram zopet tja v gore, ▪ kjer doma sta sonce, dobra volja, ▪ vleče spet veselo me srce. ▪ Rad bi hodil po zelenih tratih, ▪ meril rad planinske bi steze, ▪ rad postal na golih bi planjavah, ▪ se naužil lepot na vrh gore. ▪ Drago dekle, pojdi z menoj na Lubnik, ▪ tja, kjer vzcnete rdeče resje na pomlad, ▪ vsak lep razgled v hribih je lep kot spomin, ▪ sredi gora sredi steza vsak je mlad. ▪ Spodaj moje drago rodno mesto ▪ Škofja Loka pod meglico spi, ▪ sestri Sori sta prepredli cesto, ▪ v dalji Sorško, glej, polje leži. ▪ Tja naprej se ti pogled odpira, ▪ lep je škofjeloški gorski svet, ▪ tu kraljestvo sreče je in mira, ▪ rad zahajam vanj že dolgo let. ▪ Drago dekle, pojdi z menoj na Lubnik ipd. (ansambel Ivana Rugarja: *Na Lubnik* – prim. Sivec 2002).

¹³⁰ Sonce me zopet vabi na planinske biserne vrhe, ▪ res je lepo v naravi, brž premeri vse steze, ▪ tja gor na Lisco vleče me prijazna senčna gozdna pot, ▪ saj res ni večje sreče, kot da sam sem svoj gospod. ▪ Ducat poti speljanih je na Lisco prav z vseh strani, ▪ dobro nam vsem poznanih, se nihče jih zgrešil ni, ▪ sredi planote sončne čudovit se nam pogled odpre ▪ na vse Zasavje naše, na gore Slovenije. ▪ Ko na Lisco pridemo, vsak svoj čaj popijemo, ▪ zraven pa vsakdo se svojega brž kaj doda, ▪ ko na Lisco pridemo, dobre volje hitro smo, ▪ v srcu nam kar samo spet zaškreblija. ▪ Ko na Lisco pridemo, soncu se nastavimo, ▪ nad meglo tukaj je sonce res vse dni doma, ▪ ko na Lisco pridemo, dušo si spočijemo, ▪ pasem nam prileti brž iz srca. ▪ Spodaj se Sava vije kakor modra nitka sem ter tja, ▪ male dolenjske griče boža blaga sapica, ▪ v dalji pa mi Gorjanci stare bajke govore, ▪ a tam na drugi strani Pohorje odkriva se. ▪ Kamniške so planine kot na dlani tu pred nami vse, ▪ žametne vmes doline so prekrile že megle, ▪ v dalji blesti se Triglav, oče naših lepih vseh planin, ▪ kliče prav vse planince: pridite po lep spomin. ▪ Ko na Lisco pridemo, vsak svoj čaj popijemo ipd. (ansambel Slovenski odmev: *Na Lisco* – prim. Sivec 2002).

¹³¹ Dolina Črne je ostala pod meglo, ▪ čez strme pašnike prišla sva pod goro, ▪ Planina Velika v daljavi se smehlja, ▪ pozdravlja naju dom sred Kisovca. ▪ S strani odmeva zvon na tihem s Primoža, ▪ iz megle gledata gradova kamniška, ▪ sred sonca zlatega, na jasi sredi trav ▪ pozvanja trop ovac na sred dobrav. ▪ Naprej v hribe pot na vse strani drži, ▪ a takšne več drugod lepote gorske ni, ▪ zeleni pašniki leže med smrekami, ▪ iz koč pesem radostno zveni. ▪ Na Kisovcu je gorski raj, ▪ ki ne najdemo ga več nikjer, ▪ sredi jase sončen kraj, ▪ kjer doma zmeraj je pravi mir. ▪ Na Kisovcu je gorski raj, ▪ ki pozna pravljico lepih dni, ▪ tu je pravi smrekov gaj, ▪ ptica v njem dneve vse žgoli. ▪ Na Kisovcu je gorski raj ipd. (ansambel Nika Zajca: *Na Kisovcu* – prim. Sivec 2002).

¹³² *Jutro zbudi spet vse planine iz davnih sanj, ▫ zarja pozlati vse hribe v nov sončen dan, ▫ pusti težave in vse križe spodaj doma, ▫ Kriška nas koča na vrh planine čaka v objemu gora. ▫ Ruševac v hosti tiho kleplje svatovski ples, ▫ drobno zvonjenje že odzvanja skoz tihi les, ▫ na vrh planine spet prebujajo se pravljica, ▫ kliče nas zlatorumeni avrikelj, vabi modrina neba. ▫ Pojdi z menoj v gorski raj na Kriško goro, ▫ kjer boš lahko srečal še dobre ljudi, ▫ tu boš odkril sred gora pravljico lepoto, ▫ ki sred dolin ti vse dni bo lep spomin. ▫ Ko na večer odide sonce tja za vrhe, ▫ v koči prav vse objame eno samo srce, ▫ tisoč vezi se novih splete nam med ljudmi, ▫ ko pa se jutro zasveti nad hribi, vsak spet naprej pohiti. ▫ Pojdi z menoj v gorski raj na Kriško goro ipd. (ansambel Zarja: Na Kriški gori – prim. Sivec 2002).*

¹³³ *Tam, kjer naš Triglav sanja, gleda v bohinjski kot, ▫ tam, kjer izvira Sava, boža prebeli prod, ▫ tam, kjer planinske kočice vabijo te na pot, ▫ kjer so planjave sončne, tam je moj dragi dom. ▫ Tihe doline, sončna pot, ▫ sinje planine,skriti kot, ▫ hladni gozdovi, v hribih plot, ▫ sončni bregovi so moj dom. ▫ Kjer mi je zibka stekla, srečen bom le živel, ▫ svoje najdražje kraje vedno bom rad imel ▫ Tam, kjer Pokljuka ziblje se sred srebrnih smrek, ▫ tam, kjer kot venec vije se naš planinski svet, ▫ tam, kjer v naravo kliče gozd in hlad morskih rek, ▫ kjer žvrgolijo ptice, tam je moj dragi dom. ▫ Strmi vrhovi, gorski svet, ▫ rože po rovtih, češnjev cvet, ▫ biseri skriti, Bohinj, Bled, ▫ travniki tihi so moj dom. ▫ Kjer mi je zibka stekla, srečen bom le živel, ▫ svoje najdražje kraje vedno bom rad imel (ansambel Gorenjci: Moji kraji – prim. Sivec 2002).*

¹³⁴ *Na Črnovrški planoti je lepota, ▫ ki je ne najdeš več nikjer na svetu, ▫ sred tisočletnih gozdov so skrita pota, ▫ ki vodijo te v lepo pravljico zvečer. ▫ Na Črnovrški planoti je samota, ▫ ki v vsakem času ti ozdravi dušo, ▫ saj v črnem lesu je spravljena tihota, ▫ ki podari ti za življenjske dni svoj mir. ▫ Ko pride večer pod samotno nebo, ▫ gozdovi ti spet na uho zapojejo, ▫ ko dan se zbudi, se ti zopet zazdi, ▫ da nov svet s teboj spet se rodi. ▫ Na Črnovrški planoti je mehkoča, ▫ ki te objame vsak večer z milino, ▫ da v hipu mine te sred srca tesnoba, ▫ ko v dobri družbi pokramljaš s prijatelji. ▫ Na Črnovrški planoti je domačnost, ▫ ki v domačijah se povsod ohranja, ▫ ko spet začutiš iskreno vso prijaznost, ▫ se zmeraj vračaš rad med svoje te ljudi. ▫ Ko pride večer pod samotno nebo ipd. (ansambel Javornik: Na Črnovrški planoti – prim. Sivec 2002).*

¹³⁵ *Ko žarek se zasveti po dežju, ▫ planine se kristalno zableste, ▫ nikjer drugje ne najdem več miru: ▫ na Nanos me potegne spet srce. ▫ Kjer zlato sonce domek svoj ima, ▫ kjer kraška burja brusi si zobe, ▫ kjer pase čreda se sred belih skal, ▫ najlepše proste ure so zame. ▫ Naš Nanos, sončna planina notranjska, ▫ stoletja čuvaš pred viharji naš rod, ▫ naš Nanos, gorska planota iz zlata, ▫ kjer vsakdo najde do prijatelja pot. ▫ Iz vseh smeri speljane so poti, ▫ sred pašnikov vsak najde lep spomin, ▫ iz daljnih krajev kličeš gor ljudi, ▫ jeseni pa gostiš kar sto družin. ▫ Planincu podariš prelep razgled, ▫ široko tja do morja se odpre, ▫ le redko te zagrnejo megle, ▫ tu blaženi se božji mir začne. ▫ Naš Nanos, sončna planina notranjska ipd. (ansambel Vilija Marinška: Naš Nanos – prim. Sivec 2002).*

¹³⁶ *Kjer Kamniške bele planine se dvigajo strmo v nebo, ▫ v zavetju skalne strmine planjave se širne odpro. ▫ Na vrhu Zelenega roba pastirske se kočice bleste, ▫ kraljestvu tišine in sonca podaril sem svoje srce. ▫ Na tratih Velike planine sem našel svoj gorski zaklad, ▫ tja gor iz meglene doline se vračam rad vsako pomlad. ▫ Pozdravlja me daljno zvonjenje neznanega tropa ovac, ▫ med kočami bujno zelenje, pastirjeva pesem na glas. ▫ Lepote Velike planine me vabijo vedno nazaj, ▫ spomladi, poleti, pozimi so pravi planinski moj raj. ▫ Pozimi se tihe planjave v kristalne dole spremenene, ▫ med kočami bele poljane na smuko povabijo vse. ▫ Od Šimnovca pa do gozdica se žičnice v soncu vrte, ▫ od sreče, veselja zavriska pod bele planine srce (ansambel Nika Zajca: Na Veliko planino – prim. Sivec 2002).*

¹³⁷ *Pod okriljem mogočnega vrha, ▫ sredi zlatega sončnega vrta, ▫ ljubka koča lesena stoji, ▫ vabi k sebi vesele ljudi. ▫ Nad gozdovi sred pravljice jase ▫ tiho čreda v samoti se pase, ▫ na križpotju planinskih poti ▫ zvon želja sred planjave doni. ▫ Na Kofcah je planinski raj, vse dneve kliče me nazaj, ▫ v kraljestvu gorskega miru spet podam roko prijatelju. ▫ Na Kofcah je planinski raj, vse dneve kliče me nazaj, ▫ v planinski družbi je lepo, ko raztegnem spet harmoniko. ▫ Ko pastir masovnik nam spet pripravi, ▫ čas s prijatelji se nam ustavi, ▫ pelin mi v medicini diši ▫ kot spomin na minule vse dni. ▫ Tisoč rož na planini domuje, ▫ srčna moč nam vsem zdravje varuje, ▫ lep razgled nam poboža srce, ▫ da zavriskam v dolino grede. ▫ Na Kofcah je planinski raj ipd. (ansambel Zarja: Na Kofcah – prim. Sivec 2002).*

¹³⁸ *Se ob jezeru gorskem ▫ ustavi se pastir, ▫ na planini sred miru ▫ si postavil je kvartir. ▫ Stesal si je hišico ▫ sred samote iz lesa, ▫ zgradil si z ljubeznijo ▫ pastirski stan za dva. ▫ Jezersko, biser med gorami, ▫ krasota, skrita med vrhe, ▫ Jezersko, biser nam ostani, ▫ v lepoti vriska mi srce. ▫ Zjutraj ruševac poje ▫ in kliče beli dan, ▫ na planini trop ovac ▫ se cinglja čez dol in plan. ▫ Ob stezah pa v hišicah ▫ dobri so doma ljudje, ▫ ko ustavi se korak, ▫ vse pesem ti pove. ▫ Jezersko, biser med gorami ipd. (ansambel Nagelj: Jezersko, biser med gorami – prim. Sivec 2002).*

Trente¹⁴¹ doma sreča, veselje, harmonija, ljubezen, sočutje ipd. Tudi zato v enem izmed besedil glas kliče – *čuvajte nam to deželo, čuvajte Slovenijo, vso cvetočo in zeleno, v srcu nedotaknjeno.*¹⁴² Nekateri pesmi še posebej izrazito markirajo celotno krajinsko površino slovenstva, pri tem na prvo mesto postavijo – *venec planin, ki objema deželo, nato grozdje, ki zori jeseni rumeno, in morje, ki hladi najlepšo obalo,* – podobo pa zaključujejo s posameznikovo izjavo, da – *ljubi svojo domovino, šum morja, pesem dolin in svet gora, ljubi ponosne ljudi in toplino, ki prepojila je srca.*¹⁴³ Takšno mapiranje je izrazito in faktično ob vsakem vzponu na višje slovenske hribe in gore, saj *pogled in razgled* slovensko pokrajino ustvarita vidno in enotno v tistih najbolj opaznih točkah, ki predstavljajo regionalne identifikacijske svetilnike slovenstva – *tako Triglav ponosno stoji, gleda prijazno z višin, Stol veselo se smehlja in z belim Grintavcem kramlja, v dalji Snežnik se budi, Kum pa v meglicah še spi,*

¹³⁹ *Smo veseli fantje mladi, na Gorenjskem smo doma, pojemo, igramo radi, pesmi vrejo iz srca. Lepa naša je dežela, sneg iskri se nam s planin, ko pomlad bo zacvetela, vriskal tam bo spet pastir. Med gorami teče reka, bistro nam v pozdrav šumi, v polje struga se zajeda, ljubke so ob njej vasi. Hodil sem po širnem svetu, a dežele take ni, kot Gorenjska vsa je v cvetju, med planinami živi* (ansambel Franca Flereta: *Dežela v cvetju* – prim. Sivec 2002).

¹⁴⁰ *Večerna zarja pozlati povsod balkone domačij, na njih gorenjski nageljni blestijo rdeči se. V daljavi venec se planin dviguje sam iznad dolin iz belih triglavskih strmin srebrni slap privre. Pri nas na Gorenjskem je lepo, dežele res lepše ni, glej, kamor ozre se ti oko, krasote odpro se ti. Pri nas na Gorenjskem je lepo, le pridite kmalu v vas, kdor teh se naužil lepot vseh bo, imel jih bo ves čas. V leseni koči vrh steze spoznaš zvečer prijatelje, spočiješ trudno si srce v kraljestvu sred gora. Na belem produ čez skale zeleni vali se love ob strugi cvetje se odpre, ko pride sem pomlad. Pri nas na Gorenjskem je lepo ipd.* (ansambel Rž: *Na Gorenjskem* – prim. Sivec 2002).

¹⁴¹ *Kjer se pne v nebo Triglav daljni, kjer je večni sneg doma, kjer se lesketa v soncu Razor, je dolina Trentarska ... Izpod večnega snega Soča v Trento priskaklja, reka čista kot kristal, nje živahni gorski val. Na bregovih trop ovac, mladega pastirja glas, planšarije pod goro, rože za vodo. Dolina Trente, skrit kotic sveta, kraljestvo miru v naročju gora, najlepša reka ti podobo krasi, vsa v cvet odeta si poletne dni. Od lepote ves prevzet Trento občudujem spet, po zelenih teh bregih najdem svoj skrivnostni svet. rad ob Soči posedim, se v lepoti prerodim, v zelenju sred planin najdem lep spomin. Dolina Trente, skrit kotic sveta ipd.* (ansambel Lojzeta Slaka: *Dolina Trente* – prim. Sivec 2002).

¹⁴² *Ko pohajam po planinah, ob izviri bistrem postojim, rada si obraz umijem s hladno vodo spod planin. Ko sprehajam se po gozdu, se ustavi mi korak, kjer blesti se jasa v soncu, sedem na zeleni mah. Čuvajte nam to deželo, čuvajte Slovenijo, vso cvetočo in zeleno, v srcu nedotaknjeno. Čuvajte nam to deželo, čuvajte Slovenijo, v dolgoletnem snu rojeno, za vse nas ustvarjeno. Kadar bosih nog čez polje stopam prek zoranih toplih brazd, v meni davni spev zapoje, oglasi se zemlje glas. Ko sprehajam se čez trate, se dotaknem spet neba, vsaka ptica me prevzame, mi odkriva čar sveta. Čuvajte nam to deželo ipd.* (Jožica Kališnik z Mihom Dovžanom: *Čuvajte nam to deželo* – prim. Sivec 2002).

¹⁴³ *Kjer venec planin objema deželo, kjer sonce iskri se sredi gora, kjer grozdje zori jeseni rumeno, v teh krajih prelepih jaz sem doma. Kjer morje hladi najlepšo obalo, kjer lipa cveti ob robu polja, kjer ptica žgoli nad njivo zorano, v teh krajih prelepih jaz sem doma. Ljubim svojo domovino, šum morja, pesem dolin in svet gora, ljubim ponosne ljudi in toplino, ki prepojila naša je srca. Kjer fantje zvečer zapojejo pesem, kjer lepo dekle ljubko se smehlja, kjer v hišah nad vsem domuje ljubezen, v teh krajih prelepih jaz sem doma. Kjer naši ljudje stoletja živijo, kjer sonce povsod se zmeraj smehlja, kjer slavni naš rod svobodo uživa, v teh krajih prelepih jaz sem doma. Ljubim svojo domovino ipd.* (ansambel Toneta Kmetca: *Ljubim svojo domovino* – prim. Sivec 2002).

*daleč Gorjanci so, Pohorje pozdravljajo.*¹⁴⁴ Seveda takšno mapiranje lahko poteka tudi na regionalni ravni, kjer denimo v Zasavju – *Zasavska Gora čaka te, na drugi strani pa naš Kum – zasavski Triglav smeje se, na Lisci sončno je vse dni, na Bohorju je sto steza, spočiješ se na Mrzlici, v Gorah pa sem kot doma.*¹⁴⁵

Ljubezenske tematike v narodnozabavni glasbi govorijo pogosto o tem, kako je fant – *čez planine na Koroško v vas hodil, kot bi lahen vetrc ga čez hribe nosil, saj čakalo ga veselo je dekle, obraz njen nasmejan kot sončen dan*¹⁴⁶ – ali kako je fant – *hodil po planinah, rožo samotno iskal, pri tem pa rad bi izbral cvet, ki ne raste v nižinah.*¹⁴⁷ Gora je pri tem nekakšna naravna ovira, saj – *gre fant po dekletu čez gore,*¹⁴⁸ hkrati pa je tudi hramba zaklada, kamor fantič bo svojemu dekletu – *šel po najlepši cvet.*¹⁴⁹ V narodnozabavnih skladbah pa zasledimo tudi moment podobnega

¹⁴⁴ *V soncu se gore bleste, v jutranji zarji žare; po obronkih se pode sive jutranje megle. Poje v daljavi cepin, v skalah odmeva že klin. Lepo je vrh planin, sredi samotnih strmin. Triglav ponosno stoji, gleda prijazno z višin. Stol veselo se smehlja z belim Grintavcem kramlja. V dalji Snežnik se budi, Kum pa v meglicah še spi. Daleč Gorjanci so, Pohorje pozdravljajo. Kamor oko se zazre, svet se prelep ti odpre: majhne kočice, ozke steze, gorske rože, bele skale. Lepe so naše gore, lep ti spomin bo na nje. Zato le z mano zdaj hitro v gore se podaj!* (ansambel Franca Miheliča: *Lepe so naše gore* – prim. Sivec 2002)

¹⁴⁵ *Kjer modra Sava vije se, dviguje mnogo se planin, navzgor vse vodijo steze, le pojdi brž po lep spomin. Le hitro zberi ves pogum, Zasavska Gora čaka te, na drugi strani pa naš Kum, zasavski Triglav smeje se. Po Zasavju rad pohajam v sončnih dneh, na planinah je doma veselje, smeh, po Zasavju sem odkril koticov sto, kjer mi vedno bo med tratami lepo. Na Lisci sončno je vse dni, na Bohorju je sto steza, spočiješ se na Mrzlici, v Gorah pa sem kot doma. Po Zasavju rad pohajam v sončnih dneh ipd.* (Revirčani: *Po Zasavju* – prim. Sivec 2002).

¹⁴⁶ *Pod Obirjem so vasice posejane, med vrhovi razprostrte so dobrave, gozd jih s krošnjami objema nalahno, čez sončne se rebri vijuga pot... Pod obronki ždi prijazna hišica, v njej moje lepo je dekle doma. Čez planine na Koroško v vas sem hodil, kot bi lahen vetrc me čez hribe nosil, saj čakalo me veselo je dekle, obraz njen nasmejan kot sončen dan. Kadar sem prišel, razpletla je lase, žarele so oči kot zvezde ji. Sneg zametel je bregove in strmine, čez in čez prekrije vse vrhe, planine, čakam, da pomlad se vrne čez rebri, ko bo ves gorski svet samo en cvet, moje pa dekle najlepša roža bo, kar po bregeh cvete jih kdaj lahko* (ansambel Mihe Dovžana: *Na Koroško v vas sem hodil* – prim. Sivec 2002).

¹⁴⁷ *Ko se večer prikrade, misli čez goro pohite, brhko dekle se mi smehlja iz daljave. Onkraj srebrne Drave, onkraj samotnih košenin, dekle živi, lepša kot zvezde sij. Hodil sem po planinah, rožo samotno iskal, rad bi izbral cvet, ki ne raste v nižinah. Kakor skrivnostna vila stekla navzdol je prek rebri, njene oči spati ne dajo mi. Zala, najlepše koroško dekle, vsako noč v sanjah srečujem te, Zala, rad šepnil bi ti tisočkrat, da te imam rad. Ko spet ozelenijo temni gozdovi nad goro, vsaka pot bo k tebi peljala v planino. Vem, da me ljubeznivo čakaš ob robu košenin, v daljo strmiš, dragega si želiš. Zala, najlepše koroško dekle ipd.* (Fantje treh dolin: *Zala* – prim. Sivec 2002).

¹⁴⁸ *Tam daleč za gorami nekje živi dekle, nisem je še srečal, a vem, da čaka me. Ko pade mrak na zemljo in zvezde se prižgo, na okno se nasloni, v daljavo zre oko. Ko blag zapiha vetrič, ujame v krošnjah se, prešerni smeh prinaša glas lepe deklice. Nekoč čez goro pojdem, poiščem si dekle, da dom ne bo več prazen, da sreča vrne se* (ansambel Franca Flereta: *Nekje živi dekle* – prim. Sivec 2002).

¹⁴⁹ *Noč pokrila je planine, mrak zagrnil je steze, v mali krčmi sred doline stare zgodbe ožive. Divji lovec po planinah hodil noč je za nočjo, tam v skalnatih strminah plačal srečo je s krvjo. »Belo planiko zate ti bom utrgal spet!« Ljubi obljubil je sredi noči... »Puško bom dal na rame, šel po najlepši cvet.« Vendar pa vrh planin strel zagrmil... Divji lovec sred planine svoj poslednji dom ima, sreča hitro hitro mine, malokdaj nas le pozna... Sreča hitro hitro mine, malokdaj nas le pozna ipd.* (ansambel Nika Zajca: *Divji lovec* – prim. Sivec 2002).

simbolnega izključevanja kot v navijaških vzklikah – *kdor ne skače, ni Sloven'c* oziroma v parafrazirani obliki – *kdor ne skače, ni planin'c*. Tako besedilo pesmi opozarja – *če pravi si Slovenec, na Triglav se podaj, ob Aljaževem boš stolpu zagledal ves naš mali raj – bogat za vse življenje se vrnil boš nazaj*.¹⁵⁰ Hkrati pa tudi imperialistične ekspanzije hribovstva denimo v mediteranski svet, kjer – *hribovska mornarica, izpod gorenjskih planin doma, od doma z dolgo barko odpluje in v vsaki luki najde svoj dom*.¹⁵¹

Na koncu tega kratkega ekskurza v razčlenjevanje besedil narodnozabavne glasbe in njihovih skritih ideoloških inklinacij lahko zaključimo, da – prvič – vzorci popularne kulture jemljejo za svojo snov fraze, dela, konstrukte, ki so jih v svojih delih oblikovali pretežno *književni ustvarjalci* v obdobju *slovenskega narodnega prebujanja*, hkrati pa – drugič – vzorci popularne kulture jemljejo za svojo snov klasične religiozne vsebine romarskih korenin slovenstva, pri tem povečujejo *asketizem* in reproducirajo *vrednoto krščanskega trpljenja*, tako – tretjič – konstruirajo in reproducirajo osnovne *premise lepega, idiličnega in rajskega v alpski kulturi*; četrtič – v nasprotju z asketsko dimenzijo besedila narodnozabavnih pesmi konstruirajo in reproducirajo tudi *premise hedonizma, vandravanja, razvrata in alkoholizma*, pri tem pa – petič – pogosto definirajo *načelo prijateljstva in tovarištva*, s katerim posredno izključujejo vse tiste, ki na takšen diskurz ne pristajajo. Torej je v pesmih narodnozabavne glasbe – šestič – prisotna izrazita reprodukcija tematike *planinskega raja izpod Triglava*, ki so jo v pisani jezik in v ljudsko zavest prenesli že literati in pesniki. Sedmič – besedila metaforo *alpske kulture in planinskega raja*

¹⁵⁰ *Prekrasno vreme čez poletje* ▪ *na Triglav kliče vse ljudi*, ▪ *po pravo gorsko doživetje* ▪ *k Aljažu vodijo poti*. ▪ *V prelepe triglavske strmine* ▪ *speljane naše so steze*, ▪ *po prave hribovske spomine* ▪ *odhaja rado tja srce*. ▪ *Če pravi si Slovenec, na Triglav se podaj*, ▪ *ob Aljaževem boš stolpu zagledal ves naš mali raj*. ▪ *Če pravi si Slovenec, na Triglav se podaj*, ▪ *bogat za vse življenje se vrnil boš nazaj*. ▪ *Čez Prag, iz Kota in iz Krme* ▪ *na Triglav vodijo poti*, ▪ *če vseh steze ti niso strme*, ▪ *pa čez Pokljuko pot drži*. ▪ *Iz vse Slovenije zelene* ▪ *planinci gor prihajajo*, ▪ *povsod steze so prepletene*, ▪ *na vrhu skup se spletajo*. ▪ *Če pravi si Slovenec, na Triglav se podaj ipd.* (ansambel Nagelj: *Na Triglav* – prim. Sivec 2002).

¹⁵¹ *France doma je na Gorenjskem, a vendar ljubi plavi naš Jadran*, ▪ *lepo zares je na Slovenskem; je blizu s hribov do morja*. ▪ *Na morje čoln si s sabo vzame*, ▪ *da lušno bi se vozil sem ter tja*, ▪ *ga dolga plovba vsa prevzame*, ▪ *poznani mu je prav vsak pristan*. ▪ *France naš zgodaj vsak dan vstaja*, ▪ *da pelje nas po morju naokrog*, ▪ *nalašč pritisne plin do kraja*, ▪ *da hvalimo ga vsepovsod*. ▪ *Pred drugimi se rad postavi*, ▪ *še malo mar mu ni za drag bencin*, ▪ *za vince dajemo prijat'li*, ▪ *da vsak se malo oddolži*. ▪ *Mi smo hribovska mornarica*, ▪ *izpod gorenjskih smo planin doma*, ▪ *ko od doma odplujemo, barko dolgo vozimo*. ▪ *Mi smo hribovska mornarica*, ▪ *izpod gorenjskih smo planin doma*, ▪ *v vsaki luki je naš dom*, ▪ *a do doma dolga pot*. ▪ *Ko zberemo možje se pravi*, ▪ *po morju dolgo se vozarimo*, ▪ *nobena stvar nas ne ustavi*, ▪ *prav v vsaki luki tankamo*. ▪ *Doma nas čakajo ženice*, ▪ *kosilo spet se ohladilo bo*, ▪ *a to nam nič ne gre na živce*, ▪ *v daljave sinje plujemo ...* ▪ *Mi smo hribovska mornarica ipd.* (ansambel Ivana Ruparja: *Hribovska mornarica* – prim. Sivec 2002).

slovenstva reproducirajo in vedno znova konstruirajo v številnih odtenkih, ki jih regionalizirajo in širijo v imaginarij posameznih lokalnih pokrajinskih identitet.

Ko govorimo o kontekstualizaciji slovenske kulture in umetnosti v *alpskem glasbenem imaginariju*, ne smemo pozabiti nekaterih sodobnejših oblik ustvarjanja – denimo primer *glasbene skupine Laibach*.¹⁵² Logika delovanja Laibacha je podobna kot delovanje Avsenikov – z eno samo bistveno razliko, namreč ideološka *inklinacija slovenskega imperializma* je v kontekstu Laibachov *intencionalna*. Prav tako ni naključje, da so denimo za svoj ponovni prihod v polje popularne kulture v pričetku 21. stoletja izbrali cerkev na *zasavskem Triglavu – Kumu*, kar je seveda sprožilo določena zgražanja tudi s strani katoliških krogov – eden izmed člankov v dnevnem tisku tako opozarja, da je *oskrunjena cerkev na Kumu: po koncertu v Trbovljah je skupina Laibach maševala v cerkvi Svete Neže* (prim. Malovrh 2003). Po drugi plati pa v naslovu članka *o modernističnih rokerjih, ki so se v starem režimu norčevali iz avtoritativnih oblasti* sociolog Tomc opozorja in posredno odgovarja, da je *fenomen Laibach večji od ljubljanske nadškofije* (prim. Tomc 2003). Tako tudi študija Monroea razčlenjuje njihov *preiskovalni stroj* skozi tezo, da je zgodovinski proces ustvarjanja slovenske nacionalne identitete *strukturni paradoks* ohranjanja naroda skozi kulturno dejavnost in ne nujno slovenske arhetipe (prim. Monroe 2003: 26) – po eni plati tako naletimo na *stereotipne mejnike slovenstva*, kakršni so *krst pod Triglavom, Trubarjeva reformacija, Prešernovo narodno prebujanje* ipd., hkrati pa se ambivalentne poteze slovenstva zrcalijo v obliki kulturnih, državljskih, političnih, generacijskih bojev, v obliki zgodovinsko ambivalentne vloge slovenske Rimskokatoliške cerkve, in v spremenljivih integracijskih tendencah ipd. Tudi zato je v svoji prikriti inklinaciji Laibach težil *k odtujenosti, k distanciranju od lastnega okolja*, pri čemer podoben primer opevanja takšne odtujitve razkriva denimo *pojav slovenskega punka* (prim. Monroe 2003, prim. Tomc 1994). Takšno distanciranost je Laibach uporabil po eni plati za zaznamovanje svojega *utopičnega prostora*, po drugi pa za *demaskiranje in rekapituliranje takratnih konstelacij* v osemdesetih prejšnjega stoletja (prim. Monroe 2003: 60). V konkretnem primeru *Laibachove metodologije* najdemo tako *kolaž propagandnih tvarin različnih totalitarizmov*, s katerimi skupina sestavlja svojo terminologijo, vizualno podobo in ideologijo. Hkrati pa so totalitarni

¹⁵² Na tematiko alpske kulture in *Krst pri Savici* se naveže tudi manj znana glasbena skupina *Noctiferia*.

motivi, ki jih uporablja Laibachova podstat – gibanje *Neue Slowenische Kunst* [NSK], deležni *retrooblikovanja* (recikliranja plakatov, tipografij, ikonografij iz socialističnega obdobja), kar je značilnost postmodernih kultur: drugače rečeno *zahodni pogled je pogosto spregledal inherentno postmodernost vzhodnega totalitarizma* (prim. Monroe 2003: 72, prim. Tomc 1994: 199). Podobna *postmodernost* se odraža v duhovni identiteti slovenskega prostora, za katero lahko trdimo, da ni v enorazpoloženskosti, temveč je zaradi raznovrstnosti vplivov njegova značilnost *identiteta raznolikosti* (prim. Zgonik 2002). Pri tem lahko sprejmemo tezo, da je *organicistična razsežnost kulture* v slovenskem kontekstu pred *imperialistično* – kar najbolje slikajo številnimi primeri: od *taborskih gibanj* za časa slovenskega narodnega prebujenja, ko se politično dogajanje ni odvijalo v zaprtih sobanah, temveč na prostem, do uporabe *Triglava kot simbola* v konstrukciji nacionalne identitete (prim. Zgonik 2002). V okviru NSK, ki delujejo kot kolektiv skupin prek številnih medijev, so opozorili na moč takšne *organicistične konstelacije* še posebej v predstavi Gledališča Sester Scipion Nasice *Krst po Triglavom*, ki je tedaj veljala za največjo posamično stvaritev skupine (prim. Monroe 2003). V takšni konstelaciji pa lahko *pokristjanjevanje* poslednjih *slovanskih religioznih praks pod Triglavom* beremo tudi kot *boj med imperialistično in organicistično kulturo, med ideologijo naroda in narave* – pri čemer je bila organicistična kultura slovenstva po pokristjanjevanju omejena zgolj na delovanje na področju kulture in umetnosti, ki postaneta poleg jezika eni izmed redkih historičnih rdečih niti slovenstva. Pokristjanjevanje *starih Karantancev* – slikovito prikazano v predstavi *Krst pod Triglavom* – tako ni samo *mogočna meditacija o slovenskih nacionalnih mitologijah*, temveč tudi diskurz *o zgodovini slovenske in evropske kulture* (Monroe 2003: 113). Hkrati pa lahko v takšnem skupnem *evropskem polju* z obrabljeno Wittgensteinovo (prim. 1976) konstelacijo *o mejah jezika, ki so hkrati meje sveta* zaznamo tudi *Laibachovo problematizacijo jezika – germanizacija Laibachovega diskurza kot nova oblika slovenskega imperializma*, ki se upira zgodovinski organicistični dimenziji kulture. V rdeči luči študije sicer zastavljam odločno tezo, da je bil takšen slovenski imperializem spočet že v kontekstu prvih osvajanj slovenskih in kasneje tujih gora – podobno kot Monroe, ki opozarja, da so Laibach z uporabo *germanskega jezika v slovenskem prostoru ukinili potlačeno identiteto koloniziranega služabnika* (prim. Monroe 2003: 153) in *z reprocesiranjem narodnih simbolov odprli vidik simbolnega slovenskega imperializma* (prim. Monroe 2003: 161) oziroma dali na klin službo

krpanovskih dunajskih konjarjev. Pri tem so – kot opozarja Žiškova formula bolj *X od X samega* – subvertirali arhetip germanskega triumfalizma (Monroe 2003: 168) – namreč Laibach so na simbolični ravni spočeli *slovensko identiteto*, ki je bolj gosposka, nacionalistična in imperialistična kot nemška identiteta. Zanimivo pri vsem tem je, da so s takšno držo podobno kot Avseniki poželi ravno največji uspeh v *germanskem prostoru*, ki so ga na simbolni ravni tudi kolonizirali. Hkrati pa je bila omenjena ideološka drža na domači grudi v tistih časih sprejeta na nivoju *moralne panike* predvsem posameznih skupin političnega sistema, kajti mnogi ljudje so površinsko dojemali Laibach zgolj kot *označevalec zgodovinske germanizacije Slovencev* (prim. Monroe 2003: 194), hkrati pa je v ozadju šlo tudi za generacijska trenja med dominantno in alternativno kulturno paradigmo, ki se je ustalila že za časa *punka pod socializmom* (prim. Tomc 1994: 193).

V zaključku poglavja o planinskih podobah slovenstva lahko v *duhu kulturne industrializacije* ugotovimo, da sta popularna kultura in državna institucionalizacija privedli tudi *do podržavljanja planinskega raja* – namreč takratni *deželni zbor* je že konec 19. stoletja s posebnim odlokom zaščitil znamenita *slapova Savico in Peričnik*, kasneje pa je leta 1908 nastal prvi osnutek *zaščitenega območja nad Bohinjem Albina Belarja*, ki je šele leta 1981 s strani *Republike Slovenije* dosegel s celovito razglasitev območja *Julijskih Alp za Triglavski narodni park* (prim. Berginc 1987). Takšno zaščito lahko poleg religiozne in razsvetljenske konstrukcije, kasneje pa tudi konstrukcije narodnega in kulturnega boja, beremo kot *družbeni projekt institucionalizacije gorskega sveta* – hkrati pa območje gora *zaščiteneno z državnimi zakoni* slika identično vlogo kot v religiozni konstrukciji realnosti koncepcija *svetih gora*, ki so *predmet tabuja*. Takšen *alpski primer* tako ponuja še dodaten vpogled v zgodovinsko transformacijo družbenih struktur in celovitih družbenih sprememb, ki jih v sociologiji pogosto označujemo s konceptom *modernizacije*.

V luči modernizacijskega procesa smo torej v poglavju o *planinskih podobah slovenstva* prikazali, da sta konstrukcija in rekonstrukcija *alpske kulture* zaznamovani z aristokratsko, meščansko, narodno, religiozno in politično konstrukcijo družbenega sveta, ki se odraža v gorskem svetu denimo v neopaznih planinskih markacijah Alojzija Knafelca, v planinskih objektih Jakoba Aljaža ali pa v številnih pesmih (*Oj, Triglav moj dom ipd.*). V isti sapi pa je potrebno omeniti, da takšna konstrukcija *slovenskih fundamentov* črta tudi temeljna izhodišča nacionalističnega, šovinističnega,

ksenofobičnega, homofobičnega ipd. družbenega diskurza. Torej se abstraktna družbena in kulturna tvarina *alpske kulture slovenstva* po eni strani napaja v vsakdanjem družbenem okolju, iz takšnega okolja še danes črpa različne družbene inovacije in konstrukte, po drugi plati pa ravno v obliki predelave in kopičenja vsakdanjih konstruktov ustvarja transfer, prek katerega definira in opredeljuje sodobne družbene in kulturne tokove, ki se odražajo v številnih fenomenih – od državnih simbolov do filmske produkcije in televizijskih oddaj z neposrednimi imenskimi označevalci tipa *Gore in ljudje* (podobne označevalce in imena najdemo tudi v virtualnem svetu interneta in številnih spletnih strani).

Poleg razglednic in časopisnih fotografij predstavljajo pomembno sredstvo reprodukcije *alpske popularne vizualne kulture* tudi *stenski koledarji* (prim. Kambič 1980: 204), ki v luči razčlenjevanja razmerja med *elitističnim slikarstvom* in *plebejsko fotografijo* odpirajo podobne teoretske pomisleke. V zvezi s tem najdemo zanimivo paralelo v *slovenski literarni zgodovini* – namreč v književnosti 19. stoletja ločevanje na ti. *utilitarni in estetski tok* (prim. Zgonik 2002). Prvi definira umetnike kot *ustvarjalce, ki neuko občinstvo razsvetlujejo* – zato je potrebno, da je tudi nivo umetnosti občinstvu primeren, v drugem primeru pa velja, da *ne smemo podcenjevati občinstva in navidez nerazvitega kulturnega okolja* (prim. Zgonik 2002: 25). Na podobni teoretski ravni tudi številne *analize v kulturnih študijah* (prim. Debeljak 2002, prim. Stankovič 2002b, prim. Tomc 2002) opozarjajo na distinkcijo *med elitno kulturo* (ki jo v navedenem primeru uteleša buržoazna potrošnja krajinskih slikarskih del) in *množično kulturo* (v planinskih podobah jo izrazito utelešajo razglednice ali omenjeni koledarji) – vendar pa je v obeh primerih potrebno imeti v mislih, da sta obe plati kulture *enako legitimni*.

Podobno razmerje se odpira tudi na glasbeni ravni. Eden izmed nedavnih prejemnikov najvišje državne nagrade na področju umetnosti, skladatelj in glasbenik Vinko Globokar komponira svojo klasično modernistično glasbo tudi na *alpskem glasbilu – rogu* (na podelitvi Prešernovih nagrad leta 2002 je na alpskem rogu zaigral skladbo *Krik iz Alp* – prim. Pirc 2002). Po drugi plati pa *alpsko kulturno tvarino* zajemajo tudi Avseniki s *harmoniko*, prav tako pa tudi številne popularne pesmi in melodije slovenskih glasbenikov – denimo Andrej Šifrer (*Gorska roža, Martinov lulček, Rudeči cvet*), Tomaž Domicelj (*Slovenskega naroda sin*), Aleksander Mežek (*Siva pot*), Neca Falk (*Vsi ljudje hitijo*), Bele vrane (*Mala terasa*), Lačni Franz (*Srečno Kekec*), Martin Krpan (*Kar je staro se novo zdi, Od višine se zvrtili*), Pankrti

(*Leta sredinskih odklonov*), Sokoli (*Marija pomagaj*), Agropop (*Pesmi s Triglava, Ti si moj sonček*), Iztok Mlakar (*Soča, Počasno življenje*), Orlek (*Gremo na Bunkovc*) ipd. Takšne popularne skladbe odražajo že omenjene univerzalne snovne in vsebinske konstrukte *alpske kulture*, ki so jih v pretekli in polpretekli zgodovini zapisali že pesniki in pisatelji v književnosti. Poleg *klasičnih predelav* pa lahko vedno znova zasledimo številne nove kombinacije in sintezo obstoječih označevalcev v obliki *kolažiranja* (kar opažajo raziskovalci že v kontekstu raziskovanja subkultur) – denimo mehki ženski glas v enem izmed besedil sodobnih popularnih skladb pravi, da *že jutraj na Triglav bi tekla, za večerjo bi štrudelj spekla, medtem pa pulover bi spletla*¹⁵³ ali pa odločni moški glas prepričuje, da *milijon mašin na nitroglicerin grmi v nas, ni sile, ni denarja in ni ga vladarja, ki bi nas ustavil in zamenjal obraz, preden vstanem se ozrem, zdaj je uničen vsak problem, dvigujem roke in telo, na vrh vesolja v zvezde gremo*¹⁵⁴ – pri čemer v ozadju pesmi slišimo posnetek *kulturnega junaka slovenstva*, alpinista Tomaža Humarja, ki komentira svojo *plezalsko odisejado* na Daulagiriju.

Alpsko kulturno konstrukcijo na podlagi kolažiranja zasledimo tudi instituciji športa. Nova celostna podoba slovenskih nogometašev in navijačev z *nazivom Trigi* – ki se je seveda prenesla tudi v polja drugih športov – jemlje svojo snov ravno iz zakladnice *alpske kulture slovenstva*, pri čemer poimenovanje *maskote Trigi* predstavlja *pomanjševalnico iz besede Triglav* (prim. Prešern 2002). Tako denimo *navijaška kapa* upodablja podobno kot *partizanska titovka s tremi grebeni* (leksikon omenja tudi partizansko pokrivalo s trirogelnim oglavjem ti. *triglavko*) simbolno podobo Triglava – ki so jo oblikovalci interpretirali v luči *simbolizacije upanja, da slovenski nogometaši na tekmovanjih ne bodo le kokoši, temveč tudi petelini ali zmaji* (prim. Prešern 2002). V luči mednarodne politike in *sorodnih kulturnih izročil*, s katerimi je bilo v preteklosti povezano *alpsko slovenstvo*, pa si lahko v prihodnosti podobnih predelav še obetamo – na takšen moment opozarja ena izmed predelav znamenite klasične pesmi *jugoslovanskega imaginarija*, ki pravi, da *sada smo svi od Vardara pa do Triglava u Savetu Evrope, i ratar i pastir u frulicu kad zasvira*.¹⁵⁵ Analiza tovrstnih in podobnih tekstov pa bo kot izhodišče služila v nadaljevanju tematskega sklopa, v katerem bomo razčlenili *kulturni pomen Triglava*, ki temelji tako

¹⁵³ Pesem *Zate na Triglav* Natalije Verboten.

¹⁵⁴ Pesem *b mashina* skupine Siddharta.

na *planinskih podobah slovenstva* kot njihovih *družbenih posevkih* na polju *alpske kulture slovenstva*.

¹⁵⁵ Spletna stran srbskega *Harizma* magazina [URL: <http://www.harizma.com/srbija/04/index.php>, izpis: januar 2004].

“Bres use shele eniga dobizhka, inu bres neresnize, ampak is sgol nagnjenja to povedati, kar se je vidilu inu sfussilu, is Lubesni pruti eni dusheli tiga narmogozhneishiga inu nar bel resherieniga Ljudstva od tiga Stariga Suieta.”

Balthasar Hacquet: Oryctographia Carniolica oder Physikalische Erdbeschreibung des Herzogthums Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder – uvodno posvetilo tiskano v bohoričici, 1779

“Triglav je več kakor lepa, visoka in ponosna gora – Triglav je kraljestvo lepote in čudes.”
Julius Kugy: Fünf Jahrhunderte Triglav, 1938

“Hej Slovani, svet se trese z Volge do Triglava, kakor Visla, kakor Jadran valovi nam Sava. Z ruskih step veliki Stalin kliče zmagovito, z naših se gora odziva mu tovariš Tito. Mi stojimo neomajno kakor te planine.”
Slovenska izdaja jugoslovanske himne: Hej Slovani, 1947

6. KULTURNI POMEN TRIGLAVA: OD RELIGIOZNIH VZORCEV DO OSAMOSVAJANJA IN NOVIH VREDNOT

6.1. Triglavo pomenoslovje: gora, slovansko božanstvo, mit ali simbol?

V sodobni slovenski družbi je potrebno kulturni pomen Triglava brati kot kulminacijo številnih pomenskih prežitkov, ki so strnili skozi stoletja obstoja slovenstva. Takšno *triglavo pomenoslovje* se odraža na dveh temeljnih ravneh: na prvi ravni kot neposredna povezava z *geografsko točko – goro*, ki je vpeta v družbeno konstrukcijo realnosti skozi določena časovna obdobja, na drugi ravni pa kot *dumezilovska univerzalna tridelna struktura*, ki se preleta z geografskim označevalcem prek različnih družbenih in kulturnih kontekstov. Drugače povedano, na prvi ravni lahko govorimo o *geografski točki – gori*, ki je že v času slovanske kulture in slovanske mitologije slovenstva utelešala *organicistične* religiozne projekcije kolektiva, ki so s podobno inklinacijo v sicer drugačni obliki zaznamovale dobo slovenskega krščanstva. Kasneje je takšno družbeno prisvajanje geografske točke zaznamovano z razsvetljenstvom in narodnim prebujanjem, popularno kulturo in moderno institucijo športa, v novejšem času pa s sekularno sakralizacijo in mitizacijo v obdobju komunizma in sodobne slovenske države. Če je takšna projekcija v geografsko točko neposredna in transparentna, pa lahko v primeru *kulturnega pomena Triglava* govorimo tudi o posredni in latentni povezavi, ki se odraža v številnih univerzalnih kulturnih *označevalcih tridelnih struktur*, ki so petrificirani tako v projekciji pomenov v kontekstu gore kot v številnih vsakdanjih tradicionalnih in sodobnih kulturnih praksah – od ljudskih pesmi do navijaških maskot.

V kontekstu takšnih razčlenjevanj se tako že v razsvetljenstvu pojavi vprašanje, *od kod takšno ime gore?* (prim. Gstirner 1973, prim. Debelak-Deržaj 1947, prim. Kugy 1973, prim. Lovšin 1979). Po drugi plati pa tudi vprašanje, od kod takšen

simbolni naboj? V sodobnem času gre zasluga predvsem ustvarjanju pomena prek moderne institucije športa, hkrati tudi pojavu *sekularne sakralizacije* v obdobju komunizma, ko je Triglav postal sestavni del sodobne slovenske *politične mitologije* (prim. Velikonja 2003) v številnih odtenkih – od logotipov za zavarovalnice in državne založbe do državnih simbolov. Namreč v kontekstu zgodovine slovenstva je večina državnih simbolov izhajala iz alpskega okolja ali pa so bili vanj projicirani – tako je deželni kranjski grb odražal *podobo orla* (planinske ptice), hkrati pa je križ kot označevalec krščanske institucije postal naturaliziran kot *križ na gori*. V času pred drugo svetovno vojno je bil Triglav večkrat upodobljen kot shematični simbol – predstavljal je pomensko neobremenjeni simbol slovenstva, ki ga je za časa vojne kot *simbol Osvobodilne Fronte [OF]* in *boja proti okupatorju* prevzela tudi komunistična struja. Zato ni naključje, da je bil v novem obdobju komunizma uporabljen kot republiški simbol, ki je pričel utelešati identitetno alpsko determiniranost slovenstva v jugoslovanskem okolju. Triglav je tako postal označevalec slovenske geografske umeščenosti v Vzhodne Alpe, imaginarij alpskega okolja pa je postal osrednja točka identitetnih konstrukcij slovenstva, ki so se kazale tako v pesmih – ki so črtale jugoslovansko domovino kot prostor *od Vardarja do Triglava* – kot v razvoju institucije športa, kulture, književnosti, glasbe ipd. Namreč v obdobju NOB so številne ljudske pesmi doživele svoje predelave v partizansko kontekstualizacijo – denimo *Partizan na vrhu gore* ipd. Zanimivo besedilo je imela tudi slovenska izdaja jugoslovanske himne *Hej Slovani* iz leta 1947, ki je nastala v duhu *stalinistične zaveze* – namreč pesem v besedilu omenja, da *svet se trese z Volge do Triglava, kakor Visla, kakor Jadran valovi nam Sava*, pri tem pa *z ruskih step veliki Stalin kliče zmagovito, z naših se gora odziva mu tovariš Tito* (prim. Jančar ur. 1998: 842-843).

V luči sodobne *kulminacije kulturnega pomena Triglava* si tako lahko upravičeno zastavimo vprašanje, kakšen je vidik tradicionalnega v kontekstu Triglava ali lahko Triglav sploh označimo *kot simbol*? Denimo Ovsec (prim. 1994) tako opozarja, da Triglav ne predstavlja nič arhetipskega in transcendentnega – predvsem v smislu religiozne konotacije na tradicionalne svete gore. Takšen *simbol svete gore slovenstva* so lahko romarske *Višarje* ali romarska *Sveta gora pri Novi Gorici*, zato naj bi *populizem o Triglavu* predstavljal *neresničen mit in psihološki konstrukt*, ki pa bo *postopoma resnično postal slovenski arhetip in simbol* (prim. Ovsec 1994). Tovrstno razčlenjevanje pa lahko navežemo na vsebino prejšnjih poglavij – namreč v

luči *tradicionalne* religiozne konstrukcije smisla je bila večina vzpetin, vrhov hribov in gora *naturalizirana* v luči *svetih gora*. V podobnem družbenem kontekstu pa je takšen proces v obdobju *sekularne komunistične ideologije* doletel tudi nedostopne vrhove, kakršen je Triglav. Pri tem je z vidika družbenih struktur in kulturnih procesov odvečno *afektivno označevanje* takšnih procesov *kot populističnih ali neresničnih mitov ali psiholoških konstruktov*, saj vse tovrstne oznake opozarjajo, da gre – prvič – v omenjenem pojavu za družbeni proces, v katerem najdevajo posamezniki v kontekstu gora podoben pomen, kot so ga kmetje za časa *štiftarstva*, hkrati pa, da – drugič – *kolektivni spomin slovenstva* še vedno reflektira *sodobno mitizacijo Triglava* – proces *kulturalizacije* še ni dokončno stopil v fazo *samoumevne naturalizacije* (prim. Barthes 1972). Tudi zato bi bilo – denimo v luči aktualnih polemik o državnih simbolih (prim. Bernik 2004, prim. Babič 2004) – napak trditi, da Triglav ni simbol, ali da ne izraža tradicionalnih vidikov slovenstva. Angleški zgodovinar in sociolog Hobsbawm (prim. 2000) vpeljuje tezo, da so *tradicije izumljene* – v kontekstu *evropskega imperializma* ugotavlja, da so *prebujeni nacionalni imperiji* skušali v podobi *krone monarhije* ali *vojaške slave* prebuditi podobne označevalce, kot so jih v starodavnih časih *religiozni označevalci* (prim. Hobsbawm 1989: 105-106). V kontekstualizaciji *izumljene tradicije* v gorskem svetu, ki se tesno prepleta s pojavom *nacionalizmov* takšnih *nacionalnih imperijev*, pa podaja ilustrativno primeru Gellner, ki pravi, da se ravno zaradi takšne konstrukcije tradicionalnega na področju nacij in nacionalnosti *ustvarja videz, kot da so takšne entitete od vekomaj – podobno kot Mount Everest* (prim. Gellner 1991: 49). V kontekstu slovenstva lahko parafraziramo, da se pretekli nenadni identitetni preskoki in različni državni okvirji slovenstva zdijo *kot tradicionalna dejstva*, ki predhajajo sodobno suvereno slovensko politično tvorbo – podobno kot Triglav, ki že stoletja predstavlja *simbolni alpski zid* in tako preprečuje pretakanje slovenstva *na ono stran Alp*, hkrati pa deluje kot *obrambni stolp drobne slovenske trdnjave* med vzhodom in zahodom, med slovanstvom in germanstvom/romanstvom. Po drugi plati pa ravno Triglav uteleša *rdečo nit slovenstva* skozi zgodovino, saj kot *geografska točka – gora* v slovenskem kolektivnem spominu prebuja *tradicionalne in religiozne aspekte*, ki v svojih slovanskih koreninah in univerzalnih kulturnih strukturah predhajajo številne *tradicije* velikih evropskih imperijev. Prav tako ne smemo pozabiti, da je *kolektivni spomin slovenstva* zaznamovan tudi s *keltskimi in ilirskimi koreninami*, ki so posredno prevzele tudi zapuščino *antičnega rimskega imperija* – denimo poimenovanje

majhnega koščka *slovenskih Julijskih Alp* po enem izmed največjih vladarjev takratnega časa Juliju Cezarju (pri tem zasledimo v Linhartovem zgodovinskemu delu tudi številna druga predrimska poimenovanja – prim. Linhart 1981: 31). V nadaljevanju si bomo podrobneje ogledali ozadje takšnih korenin slovenstva, ki jih uteleša *kulturni pomen Triglava*, hkrati pa se bomo obrnili tudi k pomenoslovju *univerzalnih kulturnih tridelnih struktur*, ki so prav tesno povezane s slovanskimi koreninami slovenstva.

Razčlenjevanje pomenoslovja *univerzalnih kulturnih tridelnih struktur* lahko pričnemo s simboliko *števila tri*, ki izraža *razumski ali duhovni red v Bogu, kozmosu ali človeku, združuje troedinost živega bitja* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 631). Kitajci denimo pravijo, da je tri popolno število, tudi za kristjane predstavlja *popolnost božje enotnosti enega boga v treh osebah*, v budizmu *Trojni dragulj* ali *Triratna* predstavlja *Budo, Dharmo* in *Sangho*, tudi v hinduizmu je božja manifestacija trojna v manifestaciji *Trimûrti – Brahme, Višnu* in *Šive* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 631). Prva in najmogočnejša mantra v indijskem izročilu izraža *ustvarjalni dih, prvobitni zvok*, ki je zapisan v *treh črkah AUM* – sestavni del trojnega ritma indijske miselnosti, ureditve sveta in kozmogonije (trojna manifestacija najvišjega božanstva, tri kozmične lastnosti, trije svetovi, razdelitev človeštva na tri kaste). Hindujski sveti mantri je podobna hebrejska beseda *amen*, ki je kasneje postala sestavni del krščanske liturgije (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 41). Denimo trojnost izraža tudi simbol *trojne ribe z eno glavo – trizob* kot simbol morskih božanstev (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 638). Takšen simbol bi lahko deloma povezali s pojmovanjem Ukrajincev in Poljakov, da *zemlja stoji na ribi* – v slovenskem primeru poznamo znamenito ljudsko pesem, ki pravi, da stoji svet na *ribi Faroniki*¹⁵⁶ (prim. Ovsec 1991: 296, prim. Kumer 1991: 336). Takšen simbol predstavlja strukturo, na kateri stoji zemlja (gre predvsem za arhaično percepcijo ploščate zemlje), ki se občasno zaradi tega stresa. Na podobno percepcijo naletimo v islamskem primeru *gore Kaf*, brez katere bi se zemlja venomer *tresla in na njej ne bi moglo živeti nobeno živo bitje* (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 157). V luči mitološke in kulturne pogostosti pojavljanja *števila tri* je Georges Dumezil (prim.

¹⁵⁶ Ljudska pesem govori o ribi z nadnaravnimi sposobnostmi, ki lahko s svojim repom ali obračanjem potopi svet. Ime je verjetno povezano z verovanjem, da so se faraonovi vojščaki, potem ko jih je požrlo Rdeče morje, spremenili v pol ribe in pol ljudi (prim. Kumer 1991: 336).

1987) zabeležil, da so nekatera ljudstva povišala tripartitnost na globalno filozofijo sveta in hierarhijo vrednot, pri čemer je nastanek takšne tripartitnosti pogosto neznan.

Po nekaterih domnevah so številni trojni liki, ki so obstajali v Galiji v rimljanskih časih predstavljali *potrojitev jakosti* ali *majestičnega plurala*. Chevalier in Gheerbrant (prim. 1993: 634) omenjata, da je *trikefal* ali *triglav* nedvomno najpomembnejša verska figura te vrste – v keltskem panteonu nastopa precej trojnih osebnosti ali osebnosti v trojicah, hkrati pa lahko takšen lik interpretiramo tudi kot *tri različna stanja istega bitja*. Tako gre denimo za *tri stanja* (spanje, sanje, bedenje) ali prehode skozi *tri svetove* (nebo, zrak, zemlja) ali celo *časovne prehode* (preteklost, sedanost, prihodnost). Trikefal se je občasno pojavljal tudi v romaniki, po letu 1628 pa je s prepovedjo papeža Urbana VIII. takšno *simbolično predstavljanje Trojice* postopoma izginilo (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 634).

Med trikefalnimi bitji je najbolj znan *slovanski bog Triglav*, ki je vedno prikazan s *tremi glavami*, ki predstavljajo poklon njegovi univerzalni prevladi nad nebom, zemljo in podzemljem (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 634). Vsekakor je *kefalnost* močna mitološko obarvana tema – glava že pri Platonu predstavlja univerzum in mikrokozmos (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 150). V keltski in številnih drugih mitologijah glava predstavlja *nasprotnikovo moč in bojvniško veljavo*, zato so v vojaških običajih pogosto sekali glave in jih zmagoslavno predstavljali kot trofeje. Denimo glava *velškega kralja Brana*, ki so jo njegovi premagani spremljevalci prinesli z Irske, je pokopana na *belem griču Gwynrrynu* v Londonu – neodkrita bo branila britanski otok pred slehernim napadom (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 150). Seveda so v številnih mitologijah sveta znana večglava bitja od živali in ljudi do bogov in boginj – pri čemer pogosto vsaka izmed posameznih glav predstavlja posebno *manifestacijo bitja*. Denimo *naga* je kača s sedmimi glavami, ki simbolizira neskončno plodnost, prav tako v antični mitologiji zasledimo *tri glave boginje razpotij Hekate* in *tri glave psa čuvarja pekla Kerbera*, ki predstavljajo razmerje s tremi svetovi; ali pa *dve glavi Janusa*, ki omogočata pogled v preteklost in v prihodnost, *štiri ovnove glave egipčanskega boga Amona* pomenijo duh štirih kozmičnih elementov, *tri glave boga Indre* predstavljajo vladanje trem svetovom ipd. (prim. Chevalier & Gheerbrant 1993: 150).

Kontekstualizacija *univerzalnih tridelnih kulturnih struktur* v luči slovanstva in slovenstva je po eni plati tesno povezana z omenjenim *slovanskim bogom*

Triglavom (prim. Ovsec 1991, 1994, prim. Makarovič 1998, prim. Mikhailov 2002), po drugi plati pa z univerzalnimi vidiki *strukture tridelne slovanske ideologije*, na katero opozarjajo nekatere zgodovinske študije in ljudsko izročilo (prim. Pleterski 1996, 1997, prim. Lah & Inkret 2002). Namreč *struktura tridelne slovanske ideologije* se ne odraža le v slovenskem/slovanskem panteonu, temveč tudi v *prostoru* kot takem – zgodovinar Pleterski (prim. 1996, 1997) opaža, da se v pokrajini pojavljajo *trojice svetih mest*, ki sestavljajo trikotnik, v katerem se eden izmed kotov približuje *geometričnemu kotu* $\pm 23.5^\circ$, ki predstavlja *navidezno razliko v višini sonca v času enakonočja in obeh sončnih obratov*. Pri tem se tudi v opisih *karantanskega ustoličevanja* vedno pojavljajo *trije kraji*: *Krnski grad – Karnburg*, vojvodski prestol na *Sveškem polju – Zollfeld* in *Gospa Sveta – Maria Saal*. Vsi trije sestavljajo trikotnik z že omenjenim *svetim kotom* z vrhom v *cerkvi Svetega Petra in Pavla* ob Krnskem gradu. Smer ladje v cerkvi pri tem kaže natančno proti vojvodskemu stolu – *sosednji trojni točki svetega sestoja*. V luči takšnega pristopa pa je zanimivo, da imajo omenjeno postavitev/smer samo cerkve, ki so v času pokristjanjevanja nastale *na kulturnih mestih izvorne slovanske religije* – denimo cerkev na blejskem otoku ali pa *cerkev Svetega Jurija* na Legnu pri Slovenj Gradcu (prim. Pleterski 1997: 7, prim. Valič & Pernuš 1997, prim. Ogrin & Horvat 2004). Hkrati pa se univerzalne *tridelne strukture* pa odražajo tudi v številnih slovenskih ljudskih pesmih in pravljicah, v katerih nastopa denimo fantič, ki *jezdi dekletu v vas čez tri gore, čez tri doline in čez tri zelene travnike* ali *trije bratje, tri hčere, trije kraljeviči, tri peresa, trije gradovi, tri grahova zrna, tri zlate krone, trije jermeni, trije vrhovi* ipd.¹⁵⁷

Po drugi plati pa pri razčlenjevanju *slovanskega panteona* etnolog Ovsec (prim. 1991: 137) opozarja, da je *polikefalnost* značilnost *baltsko/polabskih bogov*, ki jo je še danes težko razložiti. Denimo pri slovanskih sosedih *Ostjakih in Samojedih* je znano *božanstvo Starec*, ki ima prav tako tri glave. Na podobno koncepcijo kefalnosti naletimo tudi pri opisu *slovanskega boga Svantovida* (tudi *Svetovida*) s štirimi glavami – zaščitnik vegetacije, kasneje pa tudi vojni bog. Med bojnimi bogovi polabskih Slovanov je s polikefalnostjo povezan tudi kip *rujanskega boga Rujevita*, ki je imel *baje sedem glav in je bil prepasan s sedmimi meči, osmega pa je držal v roki* (prim. Makarovič 1998: 67-70). Med najbolj spoštovanimi *bogovi med Pomorjani* pa

¹⁵⁷ Denimo v pravljicah z naslovom *Zlata ptica, Zdravilno jabolko, O zlatih jabolkah, O treh bratih in o treh hčerah, Stekleni most, Kralj in njegovi trije sinovi, Natančni hlapec* ipd. (Lah & Inkret 2002: 50).

je bog *Triglav*, ki so mu bili v pomembnih mestih *Szczecinu in Volinu* posvečeni glavni religiozni hrami. Podobno neka kronika iz 12. stoletja prav tako navaja, da je bil *Triglav vrhovni bog v Brandenburg* (Ovsec 1991: 146). Med svečeniki naj bi takrat prevladovala razlaga, da ima *vrhovni bog tri glave* zato, ker upravlja s *tremi svetovi* – nebom, zemljo in podzemeljskim svetom. Po drugi plati pa ohranjene skice slovanskega boga upodabljajo *totemski kip Triglava*, ki ima na vrhu *tri glave, zazrte v različne smeri* – kar lahko interpretiramo tudi kot simbolizacijo *totalnega panoptičnega pogleda* (prim. Foucault 1995), ki je na *preži pred sovražniki*.

Med navajanjem različnih omemb *boga Triglava* pa izstopa tudi neusklajenost, saj mu nekateri pripisujejo, da nikoli ni bil *vseslovanski bog*, temveč zgolj *lokalna oblika sončnega boga* pri baltskih Slovanih (prim. Ovsec 1991: 146-148, prim. Mikhailov 2002: 31). Vendar takšno tezo spreminja dejstvo, da so *boga Triglava* poznali tudi *alpski Slovani* in *južni Slovani* – denimo neki *ptujski urbar iz 14. stoletja* (v okvirju *salzburškega urbarja* iz leta 1322), v katerem so zemljiški gospodje popisovali tlako svojih podložnikov, navaja v povezavi s takratno posestjo Ptuj, da obstaja v *bližini kamen z napisom Triglav: prope lapidam Terglev* (Ovsec 1991: 175). Prav tako Milojević opozarja, da *triglavega boga* omenjajo v ljudskih pesmih tudi Srbi, delno že povezanega s *krščansko sveto trojico* – *Ti junaci mladi hrabri*, ▪ *velji vojni Triglavovi*, ▪ *Triglavovi silna Boga*, ▪ *Silna Boga največega*, ▪ *Boga stara Pra Pra Boga*, ▪ *I bogova služi svojih* (prim. Ovsec 1991: 174, prim. Lovšin 1979: 16). Znana je tudi *pesem o Ivanu*, ki nabira cvetje in spleta venec – *Daje ga bratu mladjemu*, ▪ *a Petru bratu koledu*. ▪ *Petar ga plete te plete*, ▪ *daje ga daždnom Dažbogu ...* ▪ *Petar ga plete te plete*, ▪ *daje ga voju Perunu...* ▪ *daje ga tovnom Velesu...* ▪ *daje ga velju Jarilu...* ▪ *daje ga svetlu Svevidu...* ▪ *daje ga silnu Triglavu*, ▪ *Triglavu svetoj trojici* (prim. Ovsec 1991: 174).

Vpliv in pojavnost *troglavega boga* v *srbski mitologiji* Ovsec (prim. 1991: 175) pripisuje tudi kontekstu pogostega pojavljanja *troglavih mitskih bitij*, kakršna so *zmaji oziroma aždaje* [perz. *aždarh* zmaj], ali pa legendarne in zgodovinske osebnosti. Denimo za *Oblačinsko jezero* v Dobrniču so govorili, da je v njem *skrit troglavi zmaj*, ki ga naj bi ubili Turki (prim. Ovsec 1991: 292). Podobno, vendar veliko bolj izrazito alegorično mitološko sintezo *zmaja v gorskem okolju* predstavlja v slovenskem izročilu *Mirna gora v Beli krajini* – po ljudskem izročilu je *božja pot na goro nastala zaradi hudobnega zmaja, ki je živel v neki votlini na gori* – z grmenjem, strelo,

hudournimi oblaki in točo je uničeval belokranjska polja in vinograde, zato so kmetje nad njegovo votlino zazidali cerkev Svetega Frančiška. Odtlej toče več ni bilo, goro pa so preimenovali v *Mirno goro – Friedensberg* (prim. Štampar 2003: 118). V kontekstu *alpske kulture slovenstva* lahko opazimo tudi v tem primeru sintezo že razčlenjenih označevalcev: *geografski* – goro kot vzpetino, *religiozni* – na vrhu gore je postavljena cerkev Svetega Frančiška, *sekularni* – na vrhu gore je postavljen tudi planinski dom, ki ga množično obiskujejo planinci. Tako je Mirna gora že za časa prvega *razsvetljenskega osvajanja Triglava* v 18. stoletju predstavljala *popularno romarsko središče* takratnih kočevskih Nemcev, celotne Bele krajine in sosednje Hrvaške, hkrati pa kronika navaja, da je v župnišču na vrhu gore do leta 1790 zagotovo bival tudi duhovnik (prim. Štampar 2003: 118). Ljudsko izročilo upodablja tudi stara *romarska podobica z lavreatsko Marijo*, ki se je ohranila do danes – poleg napisov v nemški gotici podaja podobo *krščanskega svetnika Frančiška Ksaverija*, pod njo pa *podobo gore, na vrhu katere stoji cerkvica*, na sosednjem hribu pa *zmaj, ki bruha oblake, iz katerih švigajo bliski* (prim. Štampar 2003: 116-117). Podobno sliko, ki povezuje krščanskega svetnika Frančiška z gorsko kontekstualizacijo, najdemo denimo tudi na renesančni sliki *Saint Francis Receiving the Stigmata – Sveti Frančišek prejema stigmo*, ki jo je leta 1445 naslikal *Domenico Veneziana* (prim. Bernbaum 1998: 229-230). Iz obeh primerov lahko razberemo, da *asketski/puščavniški svetnik Frančišek* v religiozni konstrukciji družbe služi kot označevalec *mističnega kultiviranja* pustih in odročnih krajev, gorskega sveta, ki terja podobno asketsko življenje, kot ga je živel Frančišek.

Kopičenje takšnih mitoloških skic v luči ilustrativne metaforizacije *boja proti zmaju* (ključno vlogo ima pri tem krščanski lik *svetega Jurija*) je pomembno predvsem z vidika pojmovanja *kulturnih junakov*, ki se borijo proti takšnim mitološkim likom (prim. Ovsec 1991, prim. Meletinski 2001). Namreč *kulturni junaki* so običajno v izročilu označeni kot *izjemni posamezniki*, ki posedujejo posebne veščine premagovanja *ovir ali animaličnih likov*, katerih zemljo ali atribut si lahko prilastijo – *junakovo ljudstvo* pa potlej *živi naprej v miru in izobilju* (Ovsec 1991: 449). Takšno *tradicionalno zgodbo* pa lahko na osi *modernistične konstrukcije realnosti* beremo kot boj *kulturnega junaka* – utelešenega v liku *planinca, alpinista ali osvajalca gora*, ki se bori z naravo in nepreplezanimi *vertikalnimi ovirami skalnatega ali zasneženega sveta*, da bi lahko *na nedostopnem, vendar vidnem vrhu* razobesil *simbol svojega klana* – križ, zastavo ali planinski znak s šampiljko. Tako kot boj z

zmajem simbolizira težave na poti do notranjega spoznanja, boj med dobrim in zlim – podobno *sekularno osvajanje gora* uteleša junaška dejanja premagovanja ovir, iskanja pravih poti in zmage *univerzalne dobrote in srčnosti*. Takšno družbeno konstrukcijo slikovito uteleša fraza o štirih srčnih možeh (prim. Lovšin 1979: 46, prim. Kajzer 1980, prim. Peršolja 2003, prim. Saje 2003), ki so prvič stopili na Triglav. Pri tem pa je najbolj zanimivo dejstvo, da so neizobraženi ljudje, pripadniki nižjih družbenih slojev pred prvimi znanstvenimi odkrivanji gora resnično verjeli, da v pustem in neprijaznem svetu visokogorja *prebivajo zmaji, kače, demoni in podobne pošasti* (prim. Fleming 2000, prim. Valvazor 1977). Denimo paralelno konstelacijo med dobrim in zlim – sicer na drugi ravni – pooseblja tudi *pravljica o Zlatorogu: zlobni zeleni lovec*, iz katerega se je razvil *zelenjuh* ali *zeleni vrag*, je nasprotni pol *dobrega Zlatoroga* (prim. Ovsec 1991: 485). Vsekakor je potrebno dodati, da so takšni miti o *kulturnih junakih demiurgih – tvorcih sveta* ideološko *sinkretični*, tj. *spajajo različne, nasprotujoče si nazore religij ali njihovih elementov v skladno celoto*, hkrati pa v svoji mitološko nerazviti obliki *snujejo temeljne poteze umetnosti, religije in predznanstvenih predstav o naravi ali družbi* (Meletinski 2001: 5-7). Prodor takšnih mitoloških elementov v najstarejše *pripovedne epe* je povsem naraven, pri čemer je *pogoj junakove preobrazbe* idealizacija njegove *stvariteljske dejavnosti*. Ruski etnolog Meletinski (prim. 2001: 10) tako navaja številne primere iz svetovnih folklornih zakladnic od Melanezije, Avstralije do Skandinavije in Severne Amerike, pri čemer ugotavlja, da je *mit o kulturnem junaku* *svojevrstna kronika človekovih zmag nad naravo in kronika dosežkov tehničnega napredka*. Na ta način v mitih o kulturnem junaku *odsevajo človekove iznajdbe in odkritja*, ki se prek lika junaka prenašajo v *mitično preteklost* in hkrati *idealizirajo človekovo ustvarjalno dejavnost* (Meletinski 2001: 10). V tovrstnem momentu pa se odkriva zanimiva paralela, ki povezuje *arhaični svet mitološke in religiozne konstrukcije bogov, junakov in ljudi* (kakršna je denimo slovanska konstrukcija realnosti v luči *polikefalnega Triglava*) s sodobnim svetom *nevidne religije* (prim. Luckmann 1997) in *alpinistični junaki* (kakršni so denimo Nejc Zaplotnik, Vanja Furlan, Janez Jeglič ipd.), ki na simbolni ravni znotraj *institucije športa* utelešajo podoben transfer h konceptiji *sekularnih svetih gora* kot *mitološki kulturni junaki* v primeru *tradicionalnega svetega* in tega manifestacijah v obliki številnih bogov ali božanstev.

V primeru geografske točke in gore Triglava se tako zastavlja vprašanje, ali je v duhu *nomen est omen* simbolizirala v slovanski mitologiji omenjenega *triglavega boga vojne*? V prid povezave *slovanskega božanstva Triglava* in imena *najvišje slovenske gore* tako piše že Linhart (prim. 1981), ki v svojih spisih tudi denimo razčlenjuje *slovanski dualizem/tridelnost* na podlagi dveh dobrih vrhovnih božanstev *Svantevida* in *Beliboga*, ter enega zlobnega božanstva *Černiboga*. Prav tako razčlenjuje tudi dve skupini nižjih bogov, kjer med *slovansko-kranjskimi dobrimi bogovi* omenja tudi *boga Triglava*, ki ga povezuje z *goro Triglavom na Kranjskem* (prim. Linhart 1981: 260, prim. Mikhailov 2002: 40). Slovenski razsvetljenec Linhart pri tem leta 1788 zapiše, da je “*Triglav, kot pove ime, troglavi bog, ker so mu pripisovali oblast nad zrakom, zemljo in vodo. Častili so ga predvsem Slovani, bivajoči v Severni Nemčiji, kjer so mu zgradili imenitne templje. Gora Triglav v Bohinju, polna razkošnih prizorov divje naravne lepote in najvišji vrh na Kranjskem, se menda imenuje po tem božanstvu*” (Linhart 1981: 260). V slovanskem izročilu je prav tako pogosto tudi imenovanje *Triglaus, Trigelawus, Triglous, Tryglav* ipd. (prim. Mikhailov 2002: 52). Po drugi plati pa etnolog Ovsec opozarja, da nimamo nikakršnega dokaza o povezavi najvišje slovenske gore s pomembnim slovanskim bogom,¹⁵⁸ ki se je prav tako imenoval *Triglav* – ime po njegovem mnenju izhaja iz *posebne oblike gore* (prim. Ovsec 1991, 1994). Trditev podkrepi s tezo, da v *slovanskem panteonu Triglav* ne spada med najvišja božanstva, sicer bi v povezavi z mogočno goro po njegovem mnenju moral imeti v ustnem izročilu lokalnega prebivalstva, predvsem pa v dediščini Ilirov, Keltov, Rimljanov in Slovanov, vsaj začrtane sledi (prim. Ovsec 1994). Vendar se je hkrati potrebno zavedati, da bi bile takšne *sledi* izredno netransparentno odtisnjene, saj so – kot opaža sociolog Makarovič – ravno le na obrobni slovanskih področjih (kakršno je denimo *ozemlje Polabskih Slovanov, Rusov ali na južnem Balkanu*) prvotna slovanska verovanja *razmeroma nedotaknjena*, po drugi plati pa so bili predniki *današnjih Slovencev, alpski Slovani* izredno zgodaj *podjarmljeni in pokristjanjeni* (Makarovič 1998: 71) – tudi zato se lahko upravičeni sprašujemo, kdo bi znal po vsem tem *bajeslovju*

¹⁵⁸ Kot zanimivost omenimo etimološki izvor besede – krščanski misijonarji so pri pokristjanjevanju slovenskih prednikov za označitev *krščanskega Boga* uporabljali praslovansko besedo *bog*: beseda je indoevropskega izvora in se razodeva v izrazih *bog-at* (tisti, ki ima veliko in lahko deli, daruje) in *u-bog* (tisti, ki ima malo ali nima) – z njo sta misijonarja Ciril in Metod označevala slovanske bogove (prim. Kumer 1991: 335).

Slovencev razbrati slovansko dediščino in jo ločiti od ilirskih, venetskih, rimljanskih, germanskih, nemških, krščanskih in drugih usedlin?

V prid domneve, da je *geografska točka – gora Triglav* nekoč simbolizirala *slovansko božanstvo*, po katerem naj bi tako dobila tudi ime, govorijo tudi rezultati Bernbaumove študije o *svetih gorah sveta* – ugotavlja namreč, da *svete gore* pogosto *utelešajo formo teles ali posameznih delov telesa, tako človeških kot živalskih* (prim. Bernbaum 1998: 212). Takšna *personifikacija gora* pa je očitna tudi v *izročilu slovenstva*, ki se odraža predvsem v literarni in vizualni zapuščini – kajti eno izmed pogostih *poimenovanj Triglava* je tudi *očak ali oča*.¹⁵⁹ V takšnem kontekstu je še posebej zanimiva *genderizacija naravnih elementov*, kakršne so gore. V mitologiji in *kozmogoniji številnih ljudstev gore ali zemlja* predstavljajo *ženski element*, ki je rodil *svet in njegove prebivalce* (že omenjeni primer najvišje gore sveta *Chomolungme* ali *Jomolangme*, ali pa švicarska gora *Jungfrau*, japonska gora *Fuji*), po drugi strani *utelešajo tudi moški element*, ki zastopa *psihoanalitično instanco Očeta* (alpski *Matterhorn*, biblijski *Sion*, ali pa *Triglav*). Pred drugo svetovno vojno je tako slovenski umetnik in intelektualec Saša Šantel izdelal rezbarijo s podobo Triglava, na kateri se nad goro dviga *glava dolgobradega starca s tremi obrazi, ki se oklepa vrha* – v tem kontekstu upodablja *alter ego triglave gore* v obliki *očaka – starega, častitljivega moža* (prim. Zgonik 2002). Takšno metaforiko je uporabil tudi že Prešeren leta 1836 v *Krstu pri Savici*, kjer opisuje goro Triglav kot *siv'ga kranjskega poglavarja s trojno glavo snežnikov* (prim. Prešeren 1991: 44). Latentno metaforo podaja pesnik tudi v besedah Bogomile, ko pravi – *de dal krstit' je oča glavo sivo, ▪ sošeska je Marije službi vdana ▪ v dnu jezera utopila bog'njo Živo* (prim. Prešeren 1991: 50). V kontekstu pesnitve se dobrednemu pomenu *Bogomilinega očeta* vsiljuje alegoričen pomen, da je *Triglav kot gora in slovansko božanstvo podlegel krščanskemu krstu* – *personificirana sveta gora slovanstva* podobno kot Prešernov glavni junak Črtomir resignirano *sprejme novo religiozno ideologijo, čeprav izvorna slovanska religija nikoli ni bila resnično utopljena*. V interpretaciji *zlomljene subjektivnosti* v Prešernovem *Krstu* in Cankarjevih *Hlapcih* tako tudi Slavoj Žižek (prim. 1987: 37) opazuje, da *pokristjanjevanje ob koncu Krsta ni akt resnične notranje spreobrnitve, temveč zgolj akt skrajne resignacije, s katerim skuša ustreči ljubljeni*

¹⁵⁹ Poimenovanje *Triglava kot očaka* spominja na *biblijski označevalec očaka*, ki uteleša pastirja ali vodnika svoje črede ali izbranega ljudstva.

Bogomili – podobno navezavo odražajo župnikove besede v *Hlapcih*, da mu ne gre za notranje prepričanje, temveč zgolj za zunanjo pokornost.

V obravnavi transferja religioznih idej v geografske točke, pa je zanimiv še en primer iz sosednji dežel – poleg slovenskega Triglava relativno blizu nad Splitom v gorovju *Dinara* na meji med Hrvaško ter Bosno in Hercegovino najdemo goro z imenom *Troglav*¹⁶⁰ (v primeru katere bi bilo prav tako zanimivo razčleniti genealogijo poimenovanja). Podobno zanimiva je popularna konstrukcija identitetnih korenin slovenstva, po kateri naj bi slovanski predniki slovenstva *nekoč v davnih časih prišli izza Karpatov* in se naselili *na sončni strani Alp*. Razčlenjevanje ozadja takšnih *šolskih zgodovinskih puhlic* pa podaja predvsem troje: prvič – v obeh primerih gre za geografski označevalec, ki konstruira linearno *zveznost identitete slovenstva* (sprva *na oni strani* romunskega gorovja Karpatov, nato *na tej strani Alp*), drugič – takšen konstrukt latentno označuje *proces namišljenega civiliziranja*, kajti *na oni strani Karpatov* je svet *neznani, oddaljen, nekultiviran, plemenski, tribalni, Unheimlich* ipd., po drugi plati pa je *na tej strani Alp* svet *poznan, oprijemljiv, kultiviran, domačijski, evropski* ipd., tretjič – takšna konstrukcija *identitetnih fundamentov* je tesno povezana z gorskim svetom, ki nudi neopazno *referenčnost diskurza in kontekstualno ogrodje*. Drugače povedano slovenstvo lahko označimo tudi kot *gorjanski narod*, ki ga v luči sodobnih geografskih označevalcev najlažje opredelimo kot *alpski*. Tako tudi v znanosti zasledimo v luči arheoloških in zgodnjih zgodovinskih študij poimenovanja *alpski Slovani – Die Alpenslaven* (prim. Korošec 1990). Pomenoslovje Triglava pa takšnim opredelitvam ponuja še dodatno podstat, s pomočjo katere lahko ugotavljamo, da je Triglav kot gora že od nekdanj predstavljal pomemben *geografski topos*, ki je številnim kulturam, ljudstvom in družbam nudil oporno točko *družbene konstrukcije realnosti* – sprva je bila takšna konstrukcija povezana s transferjem religioznih idej, kasneje sekularnih razsvetljenskih in buržoaznih idej, v času druge svetovne vojne in po njej pa je Triglav kot gora postal *totalni označevalec* družbenega sistema, v katerem je podajal temeljne ideološke inklinacije komunističnega sistema –

¹⁶⁰ Gora Troglav predstavlja podobno *modus* konstrukcije vsakdanjega življenja kot slovenski Triglav – denimo prav tako se po njej imenujejo številna športna društva (denimo <http://www.troglav-livno.com>). Seveda najdemo tudi v slovenskem primeru številne gore, hribovja oziroma geografske danosti, ki podajajo poreklo določenih kolektivnih oblik druženja, kot so športni klubi ali kulturna društva (denimo Krim, Pohorje, Čaven, Primorje, Bela krajina, Gorjanci ipd.).

v številnih označevalcih od državnih simbolov do popularne kulture je utelešal *politično mitologijo* in svojevrsten *kulturni utopos bratstva in enotnosti*.

6.2. Totalni označevalec in peristaltika mitologije tranzicije

V kontekstu planinskih podob slovenstva je potrebno zabeležiti, da sta pred drugo svetovno vojno močno vplivali na raven vsakdanjega družbenega življenja tako institucija modernega športa kot genealogija popularne in množične kulture. V luči številnih političnih inklinacij in kompleksne razkisanosti slovenstva so delovale številne ideološke struje – od katoliške do liberalne, od jugoslovanske, germanske in italijanske do takšnih, ki so se temu upirali, od centralistične do unitaristične, od buržoazne do delavske, od urbane do ruralne/kmečke ipd. Pri tem je zanimivo, da si je večina takšnih ideoloških struj *prisvajala vrh Triglava* – na takšen način si je tudi na simbolni ravni prisvajala ozemlje pod njim, podobno kot slovenska in nemška planinska društva in posamezniki za časa narodnega boja v 19. stoletju. Osvajanje *slovenskega Triglava* je tako v obdobju med obema svetovnjima vojnama v kompleksni strukturi družbenih označevalcev pričelo utelešati *univerzalni znak* vračanja h koreninam slovenstva, in s tem *brezpogojno poklicanost* k političnemu in duhovnemu *vodenju slovenstva*. Drugače povedano *Triglav kot geografska točka s svojo zgodovinsko zgodbo* predstavlja *kulminacijo, višek ali vrhunec* družbene konstrukcije identitete slovenstva – kot totalni označevalec *alpske kulture slovenstva* uteleša oprijemljivi *topos* v obliki gore, ki je v svoji oprijemljivosti prikladno sredstvo tako konstrukcije nacionalne identitete kot politične instrumentalizacije in mitologizacije. Pri tem takšni procesi družbenega in političnega označevanja nastopajo pogosto v luči klišejev tipa *vsak pravi Slovenec se vsaj enkrat v življenju povzpne na Triglav* – pri čemer gre za nezavedno reprodukcijo *družbenega habitusa*, ki ima svoj izvor v narodnem boju 19. stoletja, dovršeno politično elaboracijo pa doživi sredi 20. stoletja.

Tako v številnih pisnih dokumentih in knjigah zasledimo zanimive zgodovinske sledi *prisvajanja Triglava in njegove univerzalne simbolizacije slovenstva* – denimo poleg katoliških in liberalnih krogov so takšno prisvajanje slikovito obeležile tudi predvojne *revolucionarne, ilegalne ali militantne organizacije*, kakršni sta bili primorski *TIGR* in militantna jugoslovanska *Orjuna*. Primer *instrumentalnega prisvajanja Triglava* tako na primer odraža fotografija pripadnikov jugoslovanske nacionalistične *organizacije Orjuna* (iz dvajsetih let 20. stoletja) – ki

prikazuje može v bojni opravi s puškami in *tipičnimi* jugoslovanskimi čepicami s peresom (ki spominjajo na takratne *sokolske čepice*) pred Aljaževim stolpom na vrhu Triglava (prim. Mikuž 1979: 639). V zvezi z *Orjuno* je potrebno dodati, da gre za obliko *buržoazne organizacije*, ki je na slovenskem ozemlju ustanovila prve oddelke leta 1923 predvsem s ciljem boja proti klerikalizmu in komunizmu (sicer je bila organizacija izvorno ustanovljena v Dalmaciji kot *obramba proti objestnosti italijanske manjšine*). Svojo *jugoslovansko ideološko inklinacijo* je *Orjuna* izkazovala z bojem proti *korupciji in plemenski politiki* za enotno jugoslovansko nacijo – takšen boj pa je bil tudi krvav, kar izpričuje znameniti spopad v Trbovljah leta 1924 med *komunistično orientiranimi rudarji* in osemstotimi *oboroženimi orjunaši* (prim. Mikuž 1979: 641). Takšna zgodovinska dejstva pa ponovno opozarjajo na kompleksno družbeno in politično skico slovenstva pred drugo svetovno vojno – simbol *Triglava kot univerzalni označevalec slovenstva* je pri tem instrumentalno služil tudi latentnim ciljem posameznih političnih struj, hkrati pa je utelešal slovenstvo in njegov narodni boj v takratnih okoliščinah.

Narodni boj pred drugo svetovno vojno je predstavljal po eni strani slovenski boj zoper centralistične tendence jugoslovanstva in srbskega imperializma, po drugi pa predvsem boj *zoper raznarodovanje primorskih Slovencev* (podoben boj v germanskem kontekstu je še vedno potekal tudi na področju koroškega slovenstva). Namreč italijanski fašisti so po prvi svetovni vojni pričeli z vzponom Mussolinija leta 1922 na okupiranih ozemljih primorskega, zahodnega območja slovenstva s temeljito *politiko raznarodovanja* – v šolah in javnem življenju je bil prepovedan slovenski jezik, prepovedani so bili slovenski običaji, poitalijančena imena slovenskih krajev, rek, gora in osebna imena ipd. (prim. Rutar 1996). Pri tem je potrebno omeniti, da je fašizem v Italiji nastal *kot instrument vladajočega buržoaznega razreda, ki je obranil oblast pred delavsko revolucijo* – hkrati pa je bil v Julijski krajini, na Primorskem in v Istri, kjer slovenstvo s prelomno *Rapalsko pogodbo* iz leta 1920 izgubilo vse manjšinske pravice, sredstvo nasilnega raznarodovanja (prim. Rutar 1996, prim. Lipušček 2003, prim. Prunk 1993). Tako so italijanski fašisti prek logike *razredne in nacionalne superiornosti* označevali slovanske manjšine kot *manjvredne rase, ki ob vzhodni meji romanske nacije nimajo oblikovanega nacionalnega čuta in nacionalne kulture* – zato so jih označili kot *drugorodne, drugorazredne* (Rutar 1996: 17-19). Temu so se uprli najbolj zavedni in revolucionarni posamezniki, ki niso pristali, da bi *raison d'être* iskali v *fašistični konstrukciji narodne izbrisanosti in manjvrednosti*.

Tako so po letu 1924 med Trstom in Reko nastale prve *podtalne organizacije* pod vplivom jugoslovanske nacionalistične *organizacije Orjuna*, kasneje pa so leta 1927 predvsem mlajši voditelji razpuščenih in prepovedanih slovenskih društev na Tržaškem ustanovili ilegalno *organizacijo Borba*, na Goriškem pa *organizacijo TIGR* (začetnice *Trst, Istra, Gorica, Reka* simbolizirajo njeno poslanstvo osvoboditve okupiranih slovanskih mest). Tako *TIGR kot Borba* sta bili narodnjaški, radikalni in levičarski organizaciji mladine – njun enoten in skupni cilj je bil *preprečiti fašistično raznarodovanje* (Rutar 1996: 20-21), med najbolj odmevna dejanja pa sodi tudi priprava atentata na Mussolinija leta 1938 v Kobaridu (prim. Rutar 1996: 155). Poleg tega ne smemo pozabiti na vlogo narodno zavedne duhovščine, katere župnišča so imeli fašisti za *trdnjave agitacije slovenstva* (prim. Pelikan 2002, prim. Rutar 1996). Zgodovinar Rutar pri tem v svoji izčrpni študiji o delovanju *TIGRA proti duhovnemu genocidu fašizma nad Primorci* navaja številne posameznike in podaja fotografije, ki govorijo o povezanosti tovrstnih mladinskih organizacij z dejavnostmi prepovedanih slovenskih društev – med njimi so bila prepovedana tudi športna in planinska društva. Eden izmed voditeljev *TIGRA*, Zorko Jelinčič (prim. Rutar 1996: 53), je bil tesen prijatelj filozofa in alpinista Klementa Juga (imel je prav tako *primorske korenine*), hkrati pa je bil tudi zagrižen planinec in pohodnik, čigar ime še danes nosi planinski dom na Črni Prsti nad Bohinjem oziroma nad njegovo rodno Baško Grapo. Planinske aktivnosti primorskih mladinskih organizacij tako še danes ilustrirajo fotografije – denimo skupinski portret fantov in pripadnikov *TIGRA* iz Čezsoče *na vrhu Grintovca* v Kamniških Alpah julija leta 1932 (prim. Rutar 1996: 80). Seveda so se tako Jelinčič kot ostali pripadniki mladinskih organizacij zagotovo v planinskem obdobju obiskovanja gora povzpeli tudi Triglav – kot univerzalni označevalec slovenstva.

V takšnem kontekstu je v tistem času je nastala tudi ena izmed *prvih simbolnih upodobitev Triglava v obliki grba* – leta 1930 je primorski umetnik in komunistični politik Jože Srebrnič upodobil *Triglav in Jadransko morje* na naslovnici zbirke *Domače branje* (Gorica): podoba Triglava, ki povezuje mediteranski svet z alpskim, hkrati pa simbolizira tudi združitev ločenih Primorcev z matičnim slovenskim ozemljem (prim. Zgonik 2002: 136-137, prim. Kacin-Wohinz 1979: 714, 720). Nedvomno je Triglav kot gora v tistih časih že *utelešal slovenstvo*, po drugi strani pa je manj znano – ali je bila likovna simbolizacija Triglava uporabljana tudi na širši ravni primorskega slovenstva. V tistem času je leta 1933 tudi znameniti arhitekt Jože Plečnik po naročilu Eleonore Šverljuga osnoval *Marijino znamenje ali Znamenje na*

Bledu, na katerem je upodobil reliefni ščit s *Triglavom in šestokrako zvezdo Celjskih grofov* nad njim – skulptura je bila postavljena leta 1934 in jo danes najdemo pred župnijsko cerkvijo na Bledu (prim. Hrausky & Koželj & Prelovšek 1997, prim. Ovsec 1994). Branje takšnih zgodovinskih drobcev je še toliko bolj zanimivo, če imamo v mislih dejstvo, da so številni primorski Slovenci po prebegu v *Kraljevino SHS* zasedali vodilna politična mesta – denimo Drago Marušič je bil pred vojno v Trstu podpredsednik Narodne prosvete, kasneje je leta 1930 postal ban *Dravske banovine*, podobno je tudi Dinko Puc, ki je v letih med 1924 in 1935 zasedal vodilna mesta ljubljanskega županstva in arhitektu Plečniku pomagal uresničiti arhitekturno prenovo Ljubljane, postal leta 1935 ban *Dravske Banovine* (prim. Rutar 1996: 230). Skratka povezava med Plečnikom in primorskimi Slovenci je bila nedvomno vzpostavljena – zastavlja se le vprašanje, kje je takšna ideja *grafične simbolizacije Triglava* najprej pognala.

Za časa druge svetovne vojne je bilo slovenstvo v narodni obliki ponovno ogroženo, zato so gore pogosto predstavljale – tako simbolno kot dejansko – *topos* slovenskega narodnega raja in narodnega boja. Pesnik Župančič je v eni izmed svojih pesmi takrat zapisal, da je mesto polno *razvalin* in skupaj z njim v *črno žalost zakopano*, ko pa se ozre na *gorenjsko stran* ga *zamakne čisti soj planin*. V tistem času je kot znak narodnega upora proti *okupatorju* pričela uporabljati *simbolizacijo Triglava* tudi komunistična organizacija v znamenitem gibanju *Osvobodilne fronte* [OF]. Ustanovitev *OF slovenskega naroda* 27. aprila 1941 sicer ni združila vseh ideoloških struj slovenstva, kljub temu pa je v svojem domnevno *vsenarodnem boju* v pomembni meri postavila v ospredje *ideal slovenstva* (prim. Mikuž 1979: 744-755). Takšno vrednotno izhodišče pa je podprla še univerzalna *triglava simbolizacija slovenstva* v likovni podobi *grafita s tremi vrhovi Triglava, ki je pozival ljudstvo k srditemu boju za svobodo*¹⁶¹ (prim. Hribar & Lovšin & Potočnik 1979: 240). Simbolna in fizična podoba Triglava je tako postala, še posebej v kontekstu gverilskega bojevanja partizanov, ki so se zatekali v nedostopni hribovski in gorski svet, znak *drevišnje svobode*. Številni odmevni boji partizanov so se tako odvijali na Krimu, na Gorjancih, na Ilovi gori, v Polhograjskih Dolomitih, v Kočevskem Rogu,

¹⁶¹ Podoben grafit s *triglavim vrhom in kraticami JJ (Janez Janša)* se je pojavil tudi pred osamosvajanjem Slovenije leta 1988, ko je ob ti. *procesu zoper četverico* slovenska kolektivna zavest doživela ponovni poziv k *boju za suverenost in svobodo*.

na Babni gori, na Čemšeniški planini, na Mežaklji, na Pohorju, v Savinjskih planinah ipd. (prim. Lovšin 1979: 164). V enem izmed opisov boja *Prešernove čete* na Lipanski planini nad Pokljuko Tone Svetina tako opisuje, kako so partizane napadli nemški vojaki na smučeh – pogled težko ranjenega partizana pa je *objemal Triglav, ki je krvavordeče žarel v večerni zarji – le volja, jeklena volja in vera v svobodo in življenje ga je držala pokonci* (prim. Lovšin 1979: 167). V času vojne pa je doživel svojo zgodbo tudi vrh Triglava – podobno kot so v tistem času ameriški vojaki na poti k osvajanju Japonske napadli utrjeni oceanski otok *Iwo Jima*, na katerem so po dolgotrajnem brezupnem boju simbolično razobesili na vrhu otoka *stars and stripes* – *ameriško zastavo* (fotografija reprize takšnega razobešanja zastave je postala ob objavi v medijih ena izmed večnih podob in simbolov ameriškega bojevanja v drugi svetovni vojni), tako so tudi partizani obeležili drevišnji konec vojne junija leta 1944 z razobešanjem *slovenske zastave na vrhu Triglava* (prim. Lovšin 1979: 128, 175). Kasneje so planinci ob *osamosvajanju Slovenije leta 1991* takšno dejanje razobešanja zastave ponovili, pri čemer je bil dogodek predmet medijskega *poziva k nacionalnemu ponosu* sodobnega slovenstva (prim. Hardt 2003). Dva meseca po tem so se avgusta leta 1944 povzpeli na goro še trije partizani, ki so tokrat poleg Aljaževega stolpa našli visok steber, na katerem sta *se bleščali dve črki* – na eni strani črka “D” [*Deutschland – Nemčija*], na drugi pa črka “I” [*Italia – Italija*]. Mejniki so planinci nemudoma izpodkopali in ga potisnili v prepad severne triglavske stene (prim. Lovšin 1979: 174).

Simbol *Triglava in njegova simbolizacija slovenstva* sta obstajala torej že pred drugo svetovno vojno, vendar lahko trdimo, da je ravno *gibanje OF* uveljavilo *triglavi simbol kot totalni označevalec slovenstva* in hkrati *kot totalni označevalec družbenega sistema*, ki se je ukoreninil v *novi Jugoslaviji*. Podobno totalno označevanje najdemo tudi v primeru simbola križa in krščanstva, vendar je v kontekstu slovenstva takšen akt dvojen – *triglavi simbol* je označeval tako *družbeni sistem* kot tudi *izbrani slovenski narod*. Takšno tezo potrjuje tudi zanimivo povojno *fotografsko prisvajanje Triglava in s tem tudi slovenstva*, ki ga ilustrira fotografija vodilnih komunističnih politikov Kardelja, Kidriča in Breclja – posneta pred Aljaževim stolpom na vrhu gore leta 1949 (prim. Lovšin 1979: 145). Seveda je po vojni doživel *Aljažev stolp* podobno *preobrazbo* kot v že omenjeni *pleskarski vojni* – na fotografiji je na vrhu stolpa opazna ogromna *petokraka zvezda*, kasneje pa je bil stolp kmalu *prebarvan v rdečo barvo* v duhu *univerzalne rdeče barve komunistične ideologije*. Tako se je v novem družbenem sistemu *Triglav kot totalni družbeni označevalec* stapljal v novih podobah

slovenske socialistične republike kot državni simbol, hkrati pa je podredil številna poimenovanja in simbolizacijo številnih družbenih dejavnosti od kulture in filmske produkcije do založništva in gospodarstva. V povojnih časih *socialistične kulturne revolucije* (prim. Gabrič 1995) je tako ustvarjalo filme podjetje *Triglav film*, kasneje je bila največja slovenska zavarovalnica preimenovana v *zavarovalnico Triglav*, na Jesenicah še danes deluje *radio Triglav*, osnovana so bila številna *športna društva z imenom Triglav*, hkrati so tudi *slovenski izseljenci* osnovali *društva z imenom Triglav* ipd. Poleg imenskih označevalcev pa so se na ravni *množične kulture* uveljavili tudi številni subtilni likovni *triglavi označevalci* – takšen znak so v svojih logotipih uporabljale številne založbe, tiskani mediji, izobraževalni sistem, prehrabena industrija, turistične promocije ipd. Kajti ker se je za časa druge svetovne vojne *triglavi likovni znak* uveljavil kot državni znak, je bil že v obdobju vojne upodobljen denimo na vseh *stampiljkah Osvobodilne fronte [OF] slovenskega naroda*¹⁶² – tako je vsak dokument nove politične organizacije vseboval *triglavi lik*: od upravnih enot, oddelkov za šolstvo, doma za onemogle, odseka za promet in sodstvo do bataljona VOS, gospodarskih komisij, gledališč in časopisov, športnih in kulturnih društev (prim. Gregorač 1997). Likovno upodabljanje Triglava je pri tem doživelo številna oblikovna spreminjanja, ki so jih denimo dopolnjevala *simbolna podoba morja* ali silhueta Triglava, ki je *pozidana z zidaki* (morebitni dodatni označevalec *izgradnje nove slovenske družbe*) – v veliki večini primerov pa je nad osrednjo točko *triglave silhuete* *komunistična petokraka zvezda* (prim. Gregorač 1997: 16, 109-199).

Kot smo že omenili, je *triglavo upodobitev* skoraj desetletje pred tem že narisal arhitekt Jože Plečnik v načrtu za ti. *Šverljugovo Marijino znamenje* – pod podobo dvoglavega kraljevega orla so upodobljeni trije grbi tedanjih jugoslovanskih narodov (srbski, slovenski in hrvaški), pri čemer naj bi Plečnik tedaj prvič uporabil Triglav za upodobitev slovenskega grba, nad katerim je narisal šestokrako zvezdo Celjskih grofov (prim. Hrausky & Koželj & Prelovšek 1997: 114-115). Torej si je gibanje *Osvobodilne fronte [OF]*, ki je pozneje *simbol Triglava* preneslo na raven *formalnih* državnih simbolov slovenstva, kakršni so v uporabi še danes, verjetno sposodilo simbol pri Plečnikovi upodobitvi *neformalnega slovenskega državnega grba* – hkrati pa je tudi Plečnikovo upodobitev potrebno brati v kontekstu takratnega

¹⁶² Za časa druge svetovne vojne so pri izdelavi stampiljk OF in drugega tiska NOB pomagali s svojim tiskarskim podjetjem tudi bratje Tuma, sinovi že omenjenega politika, publicista in začetnika

družbenega in kulturnega dogajanja, namreč eno leto oziroma dve leti pred Plečnikovo upodobitvijo je *planinska popularizacija Triglava* doživela enega izmed svojih družbenih vrhuncev s filmoma *V kraljestvu Zlatoroga* in *Triglavske strmine*. V isti sapi pa je – kot smo že omenili – Plečnik imel tudi stike s primorskimi Slovenci, med katerimi je Triglav že takrat simboliziral *slovenstvo in izgubljeno matično slovensko domačijo*, na kar opozarja znak knjižne zbirke *Domača branja*, upodobljen s strani Jožeta Srebrniča (prim. Zgonik 2002: 136-137). Celotno zadevo pa najbolj popestri dejstvo, da je Plečnikova *reliefna* silhueta Triglava upodobljena na znamenju ali kipu *Marije kot kraljice*, ogrnjene v bogato okrašeni *triglavski plašč* – *lik predstavlja božjepotno slovensko Marijo* (Hrausky & Koželj & Prelovšek 1997: 114), ki uteleša *romarske podobe slovenstva*. Izvori takšnih religioznih vzorcev *vandrovskega slovenstva* pa imajo svoje korenine – kot smo že razčlenili – v slovanskem politeističnem religioznem izročilu, zaznamovanem s čaščenjem naravnega okolja.

Kasneje se je iz znaka OF razvil tudi državni grb Slovenije – znak je zasnoval arhitekt Edvard Ravnikar, grb pa arhitekt Bratko Simčič – denimo Triglav kot označevalec slovenstva pa se tako nahaja tudi v slovenskem grbu nad Narodno in Univerzitetno knjižnico v Ljubljani, ki je Plečnikovo delo 1930/1941 (prim. Kučan 1998: 109). Gibanje OF se je v svoji *identitetni konstrukciji* torej poslužilo *popularnega triglavega označevalca slovenstva*, ki je bil sicer že upodobljen, vendar ne tudi institucionalno opredeljen. Po drugi plati pa je zanimivo dejstvo, da je v času vojne ravno nasprotni politični in vojaški pol *slovenskega domobranstva* imel težave s skromnim identitetnim sistemom (prim. Mlakar 2003: 279) – nekaj časa so uporabljali slovenski grb iz obdobja *monarhične Jugoslavije*, ki je bil sestavljen *iz treh zvezd iz grba celjskih knezov in polmeseca pod njimi* (spominja na Plečnikovo upodobitev slovenskega grba na *Marijinem znamenju z eno šestokrako zvezdo in triglavo silhueto* namesto polmeseca), kasneje pa je *nemški propagandni urad* preprečil uporabo vsakršnih *panslavističnih simbolov*, zato se je po *volji nemških oblasti* in voditelja *slovenskega domobranstva* Leona Rupnika uveljavil *kranjski orel* iz časa Avstro-Ogrske monarhije (prim. Mlakar 2003: 268). Pri tem je zanimivo, da so se ob vzponu domobranstva leta 1943 pojavile tudi težave z enotnimi uniformami – poleg tega, da so imeli domobranci tako italijanske kot nemške uniforme so se *v Ljubljani širili*

slovenskega modernega alpinizma Henrika Tume (1858-1935) – dva izmed štirih bratov so domobranci

glasovi, da bodo domobranci oblečeni v bivše jugoslovanske planinske uniforme – namreč nekateri posamezniki so nosili tudi stare čepice *šajkače* jugoslovanske vojske. Hkrati pa v opisih domobranskih simbolov izstopajo tudi dejstva, da so uporabljali *nemške čepice s ščitnikom model 1943 – Einheitsfeldmütze*, podobne čepicam *nemških planincev*, hkrati so nosili tudi razne nemške znake, med katerimi so bili posebno priljubljeni *znaki nemških planinskih enot* (prim. Mlakar 2003: 271, 272, 280). Simbolno ozadje obeh političnih polarizacij slovenstva za časa druge svetovne vojne tako podaja zanimivo dejstvo – namreč navezavo na številne označevalce *alpske kulture*, od *silhuete triglava* do *planinskih ptic* in *planinskih uniform*.

Dodamo lahko, da slikovito *subtilen* moment *Triglava kot označevalca* komunističnega sistema in partizanskega boja zaznamuje tudi *triglavka* – pokrivalo slovenskih in hrvaških partizanov s *trirogelnim oglavjem*, ki je povzeto po čepici španske republikanske vojske. Gre za podobno vlogo označevanja, kot jo ima partizanska čepica *titovka*, katere označevalni moment je razkrival transfer na mitologiziranega *voditelja Tita*. Poleg oblačil in modnih dodatkov ter stapljanja *totalnega triglavega simbola* s popularno in množično kulturo je potrebno omeniti tudi *povojna spominska obeležja*, kjer se ponovno črta nadvse pomenljiva povezava s *krščanskim križem* – številni partizanski spomeniki so bili tako kot *krščanska razpela in križi* postavljeni v naravnem okolju, pri čemer so mnogi upodabljali *znamenje triglavega simbola* (denimo *spomenik Narodno osvobodilnega boja [NOB] pri gradu Fužine* v Ljubljani, hkrati tudi ob *Cesti na Vrhovce* in ob *Dunajski cesti*, pri planinski koči v Kamniški Bistrici, ali pa *Plečnikov spomenik NOB* na Ribnem pri Bledu idr.). V tem aspektu so *partizanski spomeniki*, kakršnega denimo najdemo v *kolosalni izvedbi* tudi na *Dražgošah*, zanimiv komemorativni odsev podobne *organicistične orientacije slovenstva v naravno okolje*, kot so jo že v času narodnega prebujanja v 19. stoletju odražala *taborska gibanja* (prim. Zgonik 2002).

V povezavi s *planinskimi podobami slovenstva* lahko zaključimo, da je Triglav kot *totalni označevalec* torej postal označevalec tako državnih simbolov kot znanosti¹⁶³ ali popularne kulture, prek katere je v pomembni meri vplival na *povojno konstrukcijo slovenskega in jugoslovanskega planinstva* – na *sekularni ravni* se je

ubili maja 1945 (prim. Gregorač 1997: 44).

¹⁶³ Povojno obdobje je v *alpski znanosti* zaznamoval tudi geograf Anton Melik, čigar delo je bilo temeljno skoraj na vseh področjih geografije – tudi na področju proučevanja znamenitega *Triglavskega ledenika*, katerega krčenje so po drugi svetovni vojni raziskovali/raziskujejo številni znanstveniki (prim. Melik 1950, 1954, prim. Peršolja 2003).

kulturni pomen Triglava pričel odražati podobno kot *pomen svetih gora* v tradicionalni *religiozni produkciji smisla*. Hkrati je v okviru *alpske kulture slovenstva* služil tudi kot označevalec komunistične ideologije – torej ponovno kot sredstvo dominantnih razredov in njihove politične promocije. Tako so se v času komunističnega obdobja oblikovali konstrukti tipa *slovenski vrh na slovenskem vrhu* (prim. Nežmah 2000), ki se še danes odražajo v senci regionalnih vrhov – denimo nedavni *slovenski vrh na Krvavcu* (prim. Šinik 2004). Hkrati pa takšen *totalni označevalec* – torej *vseobsežni označevalec* v svoji celostni poklicanosti nosi tudi zametke *totalitarističnega označevalca*, na kar nas opozarjajo nekatere študije o slovenski polpretekli zgodovini *na temni strani meseca* (prim. Jančar ur. 1998). Ilustrativno dejstvo v tej luči opozarja, da je Tito v znamenitem govoru z balkona ljubljanske univerze leta 1945 napovedal poveljne poboje z besedami, da “*ta manjšina ne bo nikdar več gledala naših divnih planin, naših cvetočih polj – če bi se to vendarle zgodilo, bo to trajalo zelo kratek čas*” (prim. Jančar ur. 1998: 391, prim. Mlakar 2003: 523) – skratka *grudo (jugo)slovenstva* je opredelil kot splet *divnih planin in cvetočih polja*. Pri tem podobno kot študije o *temni strani meseca* v slovenskem kontekstu, na ravni evropske zgodovine najdeva podobne momente tudi filozofinja Hannah Arendt (prim. 2003) v svoji odmevni študiji *o izvorih totalitarizma*, kjer opozarja na *stranpoti družbenih procesov evropskega prostora* in na dejstvo, da ideologij nikoli ne zanima *čudež bivanja, življenja*. Takšna opozorila pa so še danes aktualna in opozarjajo na morebitne posledice *instrumentalne izrabe* konceptov *krvi in grude*, ki se v primeru slovenstva tesno prepletajo z alpsko kulturo in njenimi fundamentalnimi simboli, kakršen je Triglav.

Obdobje po drugi svetovni vojni je v slovensko okolje na področju ureditve religiozних institucij prineslo številne spremembe, ki so nekdanjo dominantno religiozno institucijo umestile v *družbeni geto* (prim. Pangerl 1991: 243). Večina religiozних aktivnosti je bilo omejenih in prepovedanih, tudi *romanja in božje poti* kot najbolj vidni znak religiozne participacije – denimo *romarska cerkev na Ptujski gori* se je ponovno odprla leta 1957 (prim. Pangerl 1991: 245, 248). V drugi polovici 20. stoletja se vzpostavi tudi izrazita povezanost med različnimi kazalci *slojno/razredne pripadnosti* in *religioznosti* – tako so se *vernost, cerkvenost, dogmatičnost vernosti* povezovale predvsem s *socialno šibkejšimi sloji*, po drugi plati pa *nevernost in nedogmatična vernost z višjimi sloji*. Drugače povedano *vernost je bila prepoznana*

kot delavsko/kmečki pojav, Rimskokatoliška cerkev [RKC] pa kot *identifikacijski simbol nižjih družbenih slojev* (Smrke in Uhan 1999: 147). V takšnem kontekstu pa se ponovno zrcali presenetljiva premočrtnost oblikovanja družbenih struktur – nekatere študije ugotavljajo, da je RKC pred drugo svetovno vojno imela *monopol nad družbenim življenjem*, tj. krščanske vrednote so odražale obliko dominantne buržoazne ideologije (prim. Dragoš 1998) – torej je RKC podobno kot v obdobju *pokristjanjevanja slovanskega slovenstva* utelešala obliko predvsem *razredne religije* (prim. Makarovič 1998). Po drugi svetovni vojni pa je podobno novo obliko *sekularne religije – komunistične ideologije* navidez prevzela celotna družba, v bistvu pa samo višji družbeni sloji (podobno so za časa pokristjanjevanja krščanstvo sprejeli predvsem dominantni družbeni sloji slovanskega slovenstva, medtem ko so nižji/kmečki sloji *slovanske politeistične religiozne vzorce* ohranjali še stoletja v prikriti obliki). V obdobju slovenske tranzicije je RKC – kot ugotavljata v eni izmed empiričnih raziskav *o podobah cerkve in religije* Smrke in Uhan (prim. 1999) – v devetdesetih sicer ponovno doživela prepoznavnejšo družbeno vlogo, vendar k reprodukciji takšne *povezave slojevske pripadnosti in vernosti* po njunem mnenju še vedno pripomore predvsem preobrazba cerkvenega katolicizma *iz ponižnosti v avtoritarno prevzetnost*, ki predstavlja izrazito neprivlačen *modus* višjim in izobrazanim slojem (prim. Smrke in Uhan 1999: 154, 158). Po drugi plati pa lahko popularizacijo *sekularnih romanj na Triglav*, ki se je po vojni vzpostavil kot *sveta gora slovenstva*, tako beremo kot vsebinsko in funkcionalno klasičnim krščanskim romanjem podoben pojav – saj so imela enako družbeno funkcijo in vsebinske elemente. Pri tem krovna družbena institucija ni bila več RKC, temveč *državna komunistična/ljudska oblast* z ideološko bistveno drugačnimi izhodišči *načelnega bratstva in enakosti*. Načelnega pa zato, ker je denimo že sama *parola bratstva in enostnosti* na ravni dobesednega pomena izključevala tudi *sestrstvo*, torej ženske (po drugi plati pa je povojno socialistično obdobje predstavljalo v pomembni meri dobo emancipacije slovenskih žensk – prim. Rener 1996) – kar bi terjalo samostojno razčlenjevanje, saj je na navideznost takšnih parol v socialističnih/komunističnih sistemih opozoril že George Orwell v svoji odmevni satiri *Animal Farm* (1945), ko je zapisal, da je zanje značilno, da so v takšni enakosti *nekateri bolj enaki od drugih*.

Tako paradigmatški ideološki skok po drugi svetovni vojni ni izbrisal vsebine *kolektivnega spomina slovenstva* in *romarskih elementov*, temveč jih je še utrdil in jih obeležil zgolj na zunanji ravni v drugačni obliki. Pri tem so gore in gorski svet

podobno kot v obdobju tradicionalne religiozne konstrukcije realnosti, razsvetljenske aristokratske konstrukcije, narodne buržoazne konstrukcije ipd. predstavljale *družbeno in kulturno snov/tvarino* reprodukcije dominantnosti višjih družbenih razredov, ki so se v svojem poslanstvu vodenja in vladanja slovenstvu sklicevali na nevidne, abstraktne temelje naroda – ki smo jih uvodoma definirali kot *alpsko kulturo slovenstva*. Obdobje *komunistične inklinacije slovenstva* je tako gore in gorski svet v obliki *univerzalnega označevalca Triglava* postavilo na raven državnih simbolov, v obdobju osamosvajanja in slovenske tranzicije po letu 1991 pa so tovrstni *alpski označevalci* predstavljali referenčno točko pridobivanja volilnih glasov – denimo volilni plakat nekdanjih *Slovenskih krščanskih demokratov* iz leta 1992 prikazuje krščansko znamenje, drevo in kozolec na polju, v ozadju pa zasnežene gore (prim. Kučan 1998: 153), podobno tudi plakat *Slovenske ljudske stranke* iz leta 1992 cerkev sredi podeželske vasi, v ozadju pa bele gorske vrhove (prim. Kučan 1998: 154). Volilni plakat *Liberalne demokracije Slovenije* iz leta 2000¹⁶⁴ vključuje nekoliko bolj *posredni alpski označevalec* – namreč v kontekstu *personalizacije političnega imaga* Janeza Drnovška najdemo v ozadju štirih oseb – ki označujejo namero, da *gre Slovenija naprej* – tudi alpinista in športnega junaka slovenstva Tomaža Humarja (prim. Velikonja 2003: 158). Politična konstrukcija nagovarjanja volivcev pa poteka tudi na ravni sublimnega narativnega označevanja, ki ga je najbolje utelešal v času tranzicije politik Milan Kučan in njegovi *medijsko odmevni pohodi na Triglav*¹⁶⁵ – vendar se je potrebno zavedati, da gre v ozadju za orientacijo k *univerzalni alpski kulturi slovenstva*, ki prekaša tako posameznike kot politične struje in sodobne družbene procese.

Primer kulturnega pomena Triglava kot totalnega označevalca in način konstrukcije/reprodukcije alpske kulture slovenstva tudi v obdobju komunizma in slovenske tranzicije odraža *kontekstualizacijo gora* kot sredstva dominantnih družbenih slojev – podobno kot smo že ugotavljali v primeru razsvetljenstva in aristokracije, v obdobju prebujanja narodov in buržoazije, v primeru kulturnega boja in posameznih političnih taborov. Obdobje po drugi svetovni vojni je bilo torej

¹⁶⁴ Denimo v analizi primera *vizualne govornice plakatov za parlamentarne volitve v Sloveniji* leta 2000 tako Velikonja ugotavlja, da volilni plakati odražajo *umirjenost propagandnih vsebin in sloganov, podobne motive, manko prepoznavnih političnih simbolov in personalizacijo strank* (Velikonja 2003: 152-158).

¹⁶⁵ Prav tako medijsko odmevni so (bili) Kučanovi pohodi po Levstikovi poti od Litije do Čateža (prim. Grmovšek 1990, prim. Zlobec 1991) ali pa njegova pozitivna angažiranost v dojemanju gora in njihove družbene vloge (prim. Šalamon 2002).

zaznamovano s sintezo *alpske kulture slovenstva in komunistično inklinacijo*, danes pa simbol Triglava in eksplicitni označevalci slovenskih Alp ter posameznih regionalnih gora ponovno postajajo tvarina prisvajanja različnih političnih, religioznih, športnih, kulturnih, znanstvenih ipd. ideoloških tokov. V takšnem pogledu pa je nedvomno aktualna prispodoba *gora kot varuhinja zaklada*, za katerega se potegujejo takšni *ideološki tokovi* – namreč gre za že razčlenjeno kulturno mapiranje, kjer je *naravni nekoristni svet* družbeno konstruiran tako, da prinaša določenim družbenim segmentom instrumentalni pomen, ki je povezan s produkcijo in reprodukcijo *socialnega, kulturnega, ekonomskega ali simbolnega kapitala* (prim. Berger & Luckmann 1967, prim. Bourdieu 1992, prim. Terray 2001). Torej na eni strani naravni svet gora z vsemi lastnostmi in značilnostmi *družbene konstrukcije realnosti*, na drugi strani pa ljudska izročila in pripovedke, kjer *gora varuje zaklad* – kot v orientalski pravljici o *Ali Babi in štiridesetih razbojnikih* ali v slovenski ljudski pripovedki o *Zlatorogu* – ali pa *skrito moč ljudstva*, ki je edina obramba pred tujimi zavojevalci – kot denimo *kralj Matjaž in njegova stoglava vojska*, ki nabira moči globoko pod Peco za odrešilni boj slovenskega ljudstva (prim. Debeljak 2003).

Poglavje lahko zaključimo s slikovitim dejstvom, da družbena in kulturna mitološka dediščina prihaja na plano ravno v *obdobju tranzicij in kriznih obdobjih*, ko je tradicija *re/kreirana* – takrat postanejo predmet tradicionalne mitološke obdelave še tako abstraktni sodobni pojavi, kot je bila denimo *mitična inflacija ob razpadu Jugoslavije*, ki je bila medijsko pokončana podobno kot *troglati zmaj*, ki ga s svojo sulico prebode krščanski kulturni junak *sveti Jurij* (prim. Žanić 1986). Po drugi strani pa se v obdobju tranzicij in zgodovinskih prelomov pogosto pojavljajo tudi novi simboli in miti – kakršnen je bil denimo Triglav po drugi svetovni vojni kot *totalni državni označevalec*, kasneje pa je *kulminacijo kulturnega pomena* dosegel ravno v obdobju ene izmed največjih zgodovinskih prelomnic slovenstva – samostojne moderne politične tvorbe – kjer se še danes vzpostavlja kot *sekularna sveta gora slovenstva*, ki v svoji simbolni izpeljavi *tankočutno zapolnjuje* ozadje slovenskih državnih simbolov. Če parafraziramo slovenski pregovor – v obdobju *slovenske osamosvojitve* se je *tresla triglava gora*, vendar *se ni rodila zgolj miš*, temveč tudi *suverena slovenska država*.

6.3. Mons Terglau od »hrbtenice« samostojne države do »evropske« kulture slovenstva

Ko izhajamo iz dejstva, da je nacionalna identiteta *proces nenehne preobrazbe in pogajanj o začasnih smislih* – torej *hrbtenica kolektivnih načinov življenja* (prim. Debeljak 2003: 4), potem lahko tudi v primeru *Mons Terglau – gore Triglava* razčlenimo številne zgodovinske, družbene in kulture preobrazbe, ki so privedle do *unikatnega evropskega mita*, ki je svoj identitetni potencial unovčil kot *hrbtenica samostojne slovenske države* (nekateri študije sicer v pomembni meri opozarjajo, da je takšen identitetni potencial še vedno neprepoznan in v *evropskih merilih* neizkoriščen v luči trendov *negativnega nacionalizma* – prim. Hafner-Fink 2002). Kulturni pomen Triglava ob osamosvajanju slovenske države med številnimi označevalci slikovito odražajo medijske reprezentacije takratnega obdobja. Komunikolog in sociolog Hanno Hardt v analizi *slovenskega fotožurnalizma* v obdobju osamosvojitve Slovenije tako ugotavlja, da se samostojna država na slovenskem ozemlju pojavi kot *formalna oziroma tradicionalna tekstualna konstrukcija, vizualno podkrepljena z zemljevidi in podobami političnih simbolov* (prim. Hardt 2003: 605). Po njegovem mnenju so *fotografski izrazi retorični dogodki v kontekstu novinarstva*, ki z neko *dokazno silo* pričajo in dokazujejo *o pristnosti dogodkov dneva, pri čemer so tudi reprezentacije realnosti, ki hkrati vzpostavlja družbeno, politično in kulturno osnovo izkušnje* (Hardt 2003: 606). V analizi kritičnega branja fotografskih zapisov v slovenskem dnevnem tisku za časa osamosvojitvene vojne leta 1991 tako ugotavlja, da se v posebni izdaji časnika *Delo* z naslovom *Slavnostno Delo* [25. junij 1991] izraža *poziv k nacionalnemu ponosu in občutek domačnosti* ravno v fotografski *podobi Triglava in skupine planincev, ki na vrhu Triglava izobešajo slovensko zastavo*. Hardt (prim. 2003: 610) tako meni, da *gre za podobo, ki se ji slovenski bralec ne more upreti, saj vzbuja občutek nacionalnega ponosa, ljubezni do narave in občutenja doma*. Takšen fotografski označevalec pa je še *potenciran s podobo zastave, ki je postavljena nad to sliko in jo spremlja naslov »Slovenija je samostojna«* – fotografija gore tako *simbolizira osvojitvev*, v vetru plapajoča zastava pa *označuje trenutek zmagoslavja*. Hkrati pa Hardt (prim. 2003: 610-611) ugotavlja, da je fotografija Triglava – *nameščena na vrh zemljevida Slovenije – dobesedno zasidrana v obrisih nacije, iz katere se dviga Triglav in z njim zgodba o nacionalnem uspehu*. Takšna fotografija pa *bralca spomni tudi na sorodno podobo vojaškega uspeha* v drugi svetovni vojni ob zmagovitemu postavljanju

ameriške zastave na vrhu *otoka Iwo Jima* (takšna podoba še danes sodi v *železni repertoar* ameriške popularne kulture) in *na fizično osvojitve* najvišje gore sveta *Mount Everest* leta 1953 – v obeh primerih podobi *simbolizirata zmago* (Hardt 2003: 611). Fotografijo dviganja slovenske zastave na Triglavu objavi tudi *časnik Slovenske Novice* [25. junij 1991], ki tako *bralca vizualno pripravi na dogodke dneva razglasitve samostojnosti* – namreč naslednji dan objavijo *veliko fotografijo Triglava pod naslovom »Svobodna Slovenija«* (Hardt 2003: 617).

Manj znano dejstvo je, da so se *planinci*, ki so pred dnevom osamosvojitve *razobešali slovensko zastavo na vrhu Triglava* (enako tudi ob ponovnem razobešanju slovenske zastave na vrhu Triglava ob deseti obletnici državne osamosvojitve), pripeljali na vrh gore kar s helikopterjem – na kar so opozorili nekateri posamezniki tudi v luči varstva naravnega okolja (prim. Peršolja 2001). Podobno *plastičnost intencionalne konstrukcije* najdemo tudi v že omenjenem kontekstu postavljanja ameriške zastave na otoku Iwo Jima – namreč po tem, ko so med bojem za otok ameriški marinci resnično osvojili vrh gore in na njem postavili simbolni označevalec v obliki zastave, se je ob zadnjih strelah na drugem koncu otoka na vrh ponovno povzpela skupina z večjo zastavo, ki je *režirano postavila zastavo*. Podobno režirano postavitve je v slovenskem primeru posnel fotograf Joco Žnidaršič, fotografska podoba pa se je ob objavi v medijih vtisnila v trenutni *imago* slovenske popularno kulturo. Skratka v slovenskem primeru je bilo bolj kot *planinski akt dejanskega vzpona na Triglav pomembno osvajanje gore kot univerzalnega označevalca slovenstva* – in vizualno podajanje izjave: *Triglav je naš*. V analizi *slovenskega fotožurnalizma* v obdobju osamosvojitve Slovenije je bila tako podoba Triglava ponovno uporabljena *ob odhodu jugoslovanske armade*, ko časopis *Slovenske novice* [6. julij 1991] ponovno prikaže podobo *priljubljene gore z napisom »Triglav večno naš«* (prim. Hardt 2003: 618). Poleg *potenciranega nacionalističnega momenta* pa v študiji Hanno Hardt zapaža tudi zanimiv *šovinistični moment* – namreč v času osamosvojitve se *v okolju moške dominacije politike in vojaških praks ženske in otroci pojavljajo v svojih tradicionalnih vlogah kot opazovalci in pasivni udeleženci zgodovinskega trenutka*, pri čemer njihovi prispevki k osamosvojitvi ostajajo v *dnevnem tisku nevidni*, saj je prikazana *samostojnost kot moška izkušnja, povezana s fizično močjo* – *od podobe planincev, ki dvigajo novo zastavo na Triglavu, do reprezentacij vojaške sile širom po novi državi* (Hardt 2003: 622).

Fotografske reprezentacije, razčlenjene v Hardtovi analizi, odražajo način *medijske re/konstrukcije sodobnih mitologij*, hkrati pa opozarjajo na dejstvo, da je *akt razvijanja nacionalne zastave* na vrhu Triglava potrebno *brati kot izražanje* nacionalne pripadnosti. V luči diahronne analize in vidikov narodnega boja, ki smo ga v luči *alpske kulture* analizirali že kontekstu 19. stoletja, pa je takšen boj torej *ciklični proces* oziroma *predmet nenehnih preobrazb*, ki terjajo nenehno *potrjevanje identitete in prisvajanje simbolnega/fizičnega sveta*. Podobno kot se posameznik vedno znova identificira s svojim imenom in izvorom, tudi *kolektivni spomin* skupine išče oporne točke tako na ravni imen kot geografskih znakov, ki jih v peristaltiki sodobnih mitologij vedno znova *re/konstruira*.

Sodobna *peristaltika triglave mitologije in kulturnega pomena Triglava* se danes odraža na številnih ravneh vsakdanjega družbenega življenja in množične/popularne kulture. Značilnosti *triglave mitologije* se tako odražajo kot tradicionalni označevalci kulturnega pomena Triglava, ki – prvič – odražajo fiksiranost na slovensko *kri in grudo*, občutje *slovenskega Heimata – domačijskosti*, hkrati odražajo – drugič – projekcijo trdnosti, mogočnosti, varnosti, trajnosti in vztrajnosti, pri čemer pogosto na ravni zunanjih reprezentacij – tretjič – utelešajo simbolno podobo slovenstva kot takega. Tako v dnevnem tisku prebiramo denimo na področju gospodarstva in ekonomije borzne kotiranja *vrednostnih papirjev Triglav steber 1* in *Triglav steber PID*, hkrati spremljamo tudi dogajanja o aferah v največji slovenski *zavarovalnici Triglav*. Pri tem je zanimivo, da simbol Triglava – kot utelešanje *varne trajnosti in trdnosti* – prevzemajo tudi druge zavarovalnice, denimo *zavarovalnica Merkur* na svojih reklamah [jeseni leta 2003] tako upodablja goro Triglav, ki ga obletava balon z logotipom podjetja, hkrati pa je podoba podkrepljena s sloganom *Merkur zavarovalnica – moja varnost*. Hkrati je Triglav kot označevalec prisoten v številnih institucionalnih poimenovanjih športnih društev, klubov, restavracij ipd. – denimo v vsakdanji uporabi je Prešernova pesnitev o *krstu pri Savici* pogosto preimenovana v *krst pod Triglavom* – na primer Laibach in NSK, prav tako najdemo v Ljubljani *koncertni klub TriGlav*, v Kranju *nogometni klub Triglav*, *dvorano Triglav*, *izseljenska društva z imenom Triglav*, *košarkaški klub Triglav*, *kegljaški klub Triglav*, nekdanj tudi *časopis Triglav*, na spletnih straneh najdemo *uradno navijaško stran www.trigi.si* in *maskoto Trigi* – pomanjševalnica iz besede Triglav, na Jesenicah *radio Triglav*, nekdanj *restavracijo Triglav*, v nekaterih pekarnah najdemo tudi *Aljažev kruh* – ki je bil krščen po zagotovitvi prodajalk na vrhu Triglava

ipd. Najbolj ilustrativen primer *totalnega označevalca Triglava* so denimo tudi in predvsem številne *karikature v dnevnem časopisju* – pri jedrnatem upodabljanju slovenstva številni karikaturisti in ilustratorji (izstopa Marko Kočevar s karikaturami v časniku *Delu*) pogosto upodabljajo v ozadju ilustracij tudi *triglavo silhueto*.

Nedvomno se pomen Triglava v sodobnem kontekstu ne kaže zgolj kot *totalni označevalec* ali *vseprisotna triglava mitologija slovenske tranzicije*, temveč tudi kot že omenjena *simbolna hrbtnica slovenstva* – parcialni drobci pa podajajo celovito sliko *kulturnega pomena Triglava*. Takšna slika sicer ponuja nekakšno *fundamentalno podstat*, hkrati pa odpira tudi vprašanje, katere so tiste temeljne vrednote slovenstva na prepihu *med Balkanom in Evropo*? Ko si torej zastavljamo vprašanje, kako bi *simbol Triglava* lahko služil kot *nova evropska vrednota*, se moramo najprej ozreti v *imperialistične temelje slovenske kulture*. Šele s *popolno afirmacijo* takšne podstati bo *nacionalni kolektiv* pridelal dovolj veliko *merico samozavesti*, ki bo nahranila podhranjeno identitetno strukturo slovenstva – drugače povedano, le tako se bo nacionalno *zelena dežela* postavila *ob bok zrelim dedinjam imperialistične Evrope*, ne da bi ob tem kolebala, ali je mera samozadostne nacije kolektivna, ozemeljska ali pač duhovna širina. Namreč ravno prek *organicističnega momenta* orientacije slovenstva v naravo si je slovensko ljudstvo pričelo prilasčati prostor, na katerem je stoletja živelo kot narod. Torej najdemo *imperialistični moment* slovenske kulture tako v *slovenskem jeziku in slovenski kulturi*, ki ju že dolga leta vzorno častimo kot ohranjevalki slovenstva – vendar hkrati ne smemo pozabiti, da je bila takšna kultura razvejana. Od književne pa do razsvetljenske kulture raziskovanja naravnega okolja, ki opozarja na drugo plat alpske kulture slovenstva – slovansko in krščansko romarsko religiozno izročilo, ki je v pomembni meri vplivalo na sekularizacijo *romanj na Triglav* v preteklem obdobju. Namreč poleg instrumentalnega političnega označevanja Triglava danes planinska inklinacija v pomembni meri odseva v sodobni instituciji športa, ki se ne ozira na trenutna ideološka ozadja.

Triglav kot *evropska vrednota* je lahko v tem pogledu *kohezivni označevalec* vseh ljudi, nacij, ljudstev¹⁶⁶ – ki v svojem *kolektivnem spominu* ohranjajo kulturni

¹⁶⁶ Podobni označevalec predstavlja tudi *Tromeja – gora miru* med Avstrijo, Italijo in Slovenijo, ki v kolektivnem imaginariju predstavlja točko združevanja in srečevanja (planincev) vseh treh dežel (prim. Pavšič 1996, prim. Sedej 1996, 2000, 2003). Pri tem ne smemo pozabiti na odmevno kandidaturo za *Olimpiado treh dežel*, ki se je v pomembni meri oprla na takšno *tromejno konstrukcijo* (prim. *Olimpiada treh dežel*, Gorenjski glas, št. 32, 24. maj 1998).

pomen Triglava. Pri tem pa je v isti sapi potrebno gojiti zavest, da sublimna mapiranja, prisvajanja v imenu posameznikov in osebnega okoriščanja, skupin in narodov še vedno niso stvar preteklosti, temveč živa tvarina sodobnega časa. Tudi zato smo sicer v današnjem času *navdušeni nad bližino Evrope in polni upravičenega odpora do nekdanje srbske politične blaznosti*, vendar pri tem pozabljamo dolgotrajni zgodovinski vpliv Evrope na slovensko mentaliteto (prim. Debeljak 1998). Ravno v tem momentu se je potrebno zavedati, da je pot v Evropo kovana po meri njene imperialistične zgodovine, po meri *smehljajočega fašizma*, in le v rekonstrukciji *lastnega imperialnega momenta* se bo slovenstvo, kljub *travmatični mentalni žepni velikosti vseh vidikov*, lahko postavilo ob bok ostalim rumenim zvezdam na modri šahovnici. Ali drugače povedano, *maloštevilčen narod ni isto kot majhen narod: namreč narod je majhen natančno do mere, do katere ne verjame v svoje lastne ustvarjalne potencialne in v bogastvo lastnega kulturnega izročila* (prim. Debeljak 1998). V tem smislu pa je potrebno besedne puhlice številnih pojavnih oblik popularne kulture tipa *narodnozabavnih pesmi o zvezdicah v Evropi* kritično dekonstruirati in opozoriti, da obstajajo tudi stranpoti takšnega slepega poskokovanja čez brv nad deročim *evropskim hudournikom*. Seveda pa lahko ravno splet številnih prepletenih, opredeljenih in kritično prepoznanih elementov *alpske kulture slovenstva* služi kot *nova evropska vrednota* in most stikanja različnih *ti. evropskih in balkanskih kultur*.

Nadalje, ker je *evropska podstat* imperialistična podstat, je v slovenskem primeru potrebno takšen *imperialistični moment najprej prepoznati*, nato pa *preseči*. Drugače povedano imperialistična rekonstrukcija slovenstva pomeni, da je *nacionalna kultura lahko vir kozmopolitizma* – kot opozarja Debeljak – kajti *soočanje s tujimi kulturami ne le krepi lastno slovensko identiteto, temveč tudi zares nauči ceniti lastno kulturo* (prim. Debeljak 1998). Vendar je potrebno hkrati takšen imperializem tudi *dekonstruirati*, saj predstavlja instrumentalno orodje pragmatične dnevne agende *evropske politike* 21. stoletja, pri kateri ne gre samo *pisati o koncu totalitarizmov, ampak tudi o njihovem prilagodljivem oživljanju* (prim. Debeljak 2003). Drugače povedano, šele ko bomo vzpostavili polje identitete, bomo vedeli, kdo smo – hkrati pa bomo lažje sprejeli drugačnost bivanja. Tako lahko za slovensko imperialistično mapiranje označimo tako Šalamunove prevode pesniških zbirk, Kreslinovo preigravanje ljudskih pesmi, nagovor slovenskega predsednika v instituciji Združenih narodov, slovenske trgovske centre na *Balkanu* in farmacevtske tovarne v Rusiji, kot

tudi *bil-sem-tam* potopise slovenskih študentov in popotnikov (kot so Tomo Križnar, Zvone Šeruga ali Benka Pulko), reklame največjega slovenskega operaterja mobilne telefonije na glasbeni televiziji MTV, plavanje Martina Strela po svetovnih rekah in veletokih, ultramaratonske teke Dušana Mravljeta prek svetovnih kontinentov, osvajanja vertikalnega sveta slovenskih alpinistov v Alpah, Patagoniji in Himalaji, smučanje Dava Karničarja z najvišje gore sveta Mount Everesta ipd.

Transfer slovenskega imperializma so tako tlakovali že misijonarji, danes pa ga vedno znova vzpostavljajo slovenski popotniki, politiki, športniki, trgovci, umetniki, intelektualci, znanstveniki ipd. Logika *imperializacije* zato ni samo in zgolj ozemeljska logika velikih nacionalnih držav, tj. *imperijev*, temveč gre za vrsto subtilnih procesov, ki so inherentni sleherni družbi – torej prek simbolizacije, mitologizacije, politizacije in predvsem kulturalizacije *kolektivni organizem osvaja* neznane geografske in virtualne svetove. Na takšen način jih ne le *spoznava*, temveč jih *seznanja* z lastno identiteto, ki jo na tako vedno znova utrjuje. Kot smo že omenili so takšne oblike *imperialističnega mapiranja lastnega in tujega ozemlja* po eni strani *eksplicitne/vidne*, po drugi strani pa tudi *implicitne/nevidne* – denimo po eni strani *vidno smučanje z vrha Mount Everesta*, po drugi pa *nevidna* dnevna radijska in televizijska podajanja temperaturnih in vremenskih pogojev po slovenskem ozemlju (vsakič preberejo in omenijo tudi vreme na Kredarici) ali pa številne internetne strani, ki obravnavajo slovenski gorski svet in *parcialno gorniško konstrukcijo realnosti* kot vrednotno orientacijo in življenjski stil. V času 19. stoletja je takšno *vidno* mapiranje potekalo v luči geografske in politične konstrukcije zemljevidov (denimo sloviti *Kozlerjev zemljevid* ali pa ti. *slovenski meksikanerji* kot vidik eksplicitnega imperialističnega momenta slovenstva v okviru neuspešne ekspanzije takratne monarhije, ko je leta 1864 cesar Maksimilijan, brat habsburškega cesarja Franca Jožefa, skušal prevzeti mehiško krono, vendar ga je Juarez Garcia premagal in leta 1867 ubil), hkrati pa je bilo na ravni vzpona množične kulture zaznamovano z *nevidnimi* označevalci, kot so bile razglednice, znaki in logotipi številnih društev, imena institucij in podjetij. Poleg *religiozne konstrukcije družbe* je pomembne temelje slovenskega imperializma postavila tudi *sekularna družbena konstrukcija razsvetljenstva*, ki je načrtovala številne naravne točke slovenskega ozemlja, ki jih še danes vključujemo v družbeno in kulturno konstrukcijo slovenstva kot *naravne znamenitosti* – denimo takšno črtanje naravnih točk v luči konstrukcije aristokratskega

občudovanja naravnega sveta predstavlja Hacquetovo *osvajanje Triglava* ali pa *odkrivanje Postojnske jame*.

Nadalje je potrebno ugotoviti, da se je vloga religiozne ideologije v moderni družbi temeljito spremenila – če je bila religiozna konstrukcija realnosti v zgodnjih dneh slovanskega slovenstva in obdobju krščanskega slovenstva totalna ali celovita (religija je dominantno prežemala družbo na vseh ravneh – podobne primere denimo najdevamo tudi v ameriškem kontekstu, tudi v povezavi s športom – prim. Ladd & Mathisen 1999), potem je takšna totalna religiozna ideologija postala v 20. stoletju zgolj ena izmed številnih alternativ množične in popularne kulture. Kajti v duhu sodobnega časa je enako legitimno postavljati kot najvišjo vrednoto krščanskega boga, islamskega boga ali vrednotne instance številnih drugih religioznih izročil – hkrati pa je enako legitimno tudi definiranje posameznikovega vrednotenega sistema onkraj religioznih produkcij smisla, tj. v polju sekularnih vrednot in življenjskih stilov številnih alternativnih kultur in subkultur. Drugače povedano, v kontekstu zgodovine slovenstva je *totalnost krščanske religiozne produkcije smisla* med drugo svetovno vojno prevzela *totalnost komunistične sekularne produkcije smisla* – pri čemer sta bili obe ravni podobno *totalitaristični in kulturno hegemonični*, saj v obeh primerih naletimo na nasilne družbene mehanizme, celovit sistem cenzure, zažiganje in prepoved knjig ter drugačnih idej ipd. (prim. Dragoš 1998, prim Smrke 2000, prim. Jančar 1998). Duh sodobnega *evropskega slovenstva* je sicer še vedno zaznamovan z ideološkimi inklinacijami *obeh totalnih struj*, kar slikovito odraža primer sodobne slovenske politične konstrukcije, ki je v številnih primerih še vedno obremenjena s parcialnimi totalitarističnimi ideološkimi inklinacijami.

V tej luči je še posebej zanimiva in aktualna perspektiva Josipa Vidmarja (prim. 1995) – namreč zanj je *narodnost posebna notranja urejenost* neke skupine, ki *ni le abstraktna ideja, temveč živa ustvarjajoča moč in pomemben vidik ohranjanja ljudstva*. Ravno nasprotno so na koncept naroda *krščanski socialisti* in *komunisti* gledali povsem drugače – z vidika *univerzalizma Rimskokatoliške cerkve* oziroma *internacionalizma delavskega razreda* so izpostavljali religiozno oziroma socialno identiteto pred nacionalno (prim. Zgonik 2002). Vsemu navkljub je prišlo najprej z ustanovitvijo države SHS leta 1918 do prvih potez politične in kulturne nacionalne samostojnosti Slovencev, pred iztekom 20. stoletja tudi samostojne države, s katero pa se danes pogosto *kaže, kot da ne vemo, kaj bi z njo počeli* – dokler ne bomo našli pravega odgovora, pa ostaja eden izmed vidikov ohranjanja slovenstva tudi in

predvsem zavest, da je na vprašanje *Konec slovenstva?* potrebno odgovarjati *Ne, hvala!* (prim. Debeljak 1998). Tudi takrat ko na vrata trkajo številni sublimni označevalci *dobrovoljne evropskosti*, ki za bleščečimi zobmi skriva jezik številnih ksenofobičnih germanskih, romanskih ali saksonskih nacionalizmov.

Vsekakor je *poglavje o Triglavu kot evropski vrednoti* še vedno poglavje, ki ga piše današnji čas, pri tem pa je danes bolj kot kadarkoli doslej *ultimativna* oblika imperializma *gledati in ne biti viden* – tudi zato je vedno znova na kolektivni ravni potrebno rekonstruirati *visoke razgledne točke*, s katerih bo slovenstvo lahko zrlo v svet.

“Skoraj vsak dokument starega veka in vsako ime, sporočeno s Kranjske, je v zvezi z goram.
Ime Alpe nosi osrednji gorski greben v Noriku, ki se od izvira Drave
v neprekinjenem kopičenju spušča k izviru Save.”

Anton Tomaž Linhart: Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije, 1788

“Svež dih od gora, ▪ od slane s poljan, ▪ ves v rosah opran ▪ se dan lesketa.”
Oton Župančič: Svež dih od gora, 1920

“Martinov lulček, je kot metuljček, je kot metuljček sredi trav. Ko bo zrastel, ta mali lulček, postal bo
velik kot Triglav.”

Andrej Šifrer: Martinov lulček, 1981

7. ZAKLJUČEK ALI NEVIDNA ALPSKA KULTURA SLOVENSTVA MED »BALKANOM« IN »EVROPO«

Danes se odpirajo vprašanja, kaj naj bi bili tisti poglavitni nacionalni in kulturni simboli v času tranzicije samostojne slovenske države v neko širšo skupnost, kot je denimo Evropska Unija.¹⁶⁷ V tem oziru je potrebno opozoriti na pomen nacionalnih mitologij in ideologij, ne le kot negativno označenih družbenih vzvodov, temveč kot del nacionalno povezovalnih vzvodov, ki na stičišču med romanskimi, germanskimi in slovanskimi tradicijami predstavljajo rdečo nit slovenskega *kolektivnega spomina*. Triglav in slovenske gore imajo nedvomno takšno vlogo, ki je sicer historično izpričana in priznana, pogosto pa v vsakdanjem življenju pozabljena in spregledana. Seveda pri tem ne smemo pozabiti na vidik planinskih podob slovenstva – obrobne delo institucije športa, ki ima svoje korenine v dobi razsvetljenstva in prvega osvajanja Triglava leta 1778. Da sta bila jezik in kultura tista, ki sta rodila in ohranila slovenski narod je splošno (pri)znano dejstvo, po drugi strani pa kultura ni bila ena in sama – temveč razvejana, heterogena in večplastna. V politični in družbeni konstrukciji slovenske realnosti je ena izmed takšnih pogosto zanemarjenih kultur tudi *planinska podoba slovenstva*. Danes sta tako politična kot družbena dimenzija slovenskega vsakdanjega življenja prepleteni s simbolom Triglava in slovenskih gora, od aktualnih državnih simbolov do zavarovalnih listin, prehrambenih izdelkov, razglednic ali prvih slovenskih celovečernih filmov. Kljub temu se redko poraja vprašanje, od kod izvira takšna alpska popularna kultura slovenstva? Kot smo razčlenili, *dedek slovenskega razsvetljenstva* Valvazor še ni raziskoval gora sistematično – moderno odkritje gora in naravnega sveta obeleži namreč šele razsvetljenstvo, ki je na slovenskih tleh tesno povezano z duhovnim in

¹⁶⁷ V uvodu poglavja je smiselno opozoriti, da je po študijah o ekonomskih in socialnih razmerah na gorskih območjih 29 evropskih držav s strani Evropske komisije Slovenija država, ki ima v razširjeni uniji največji delež gorskega sveta (78 odstotkov) in prebivalstva, živečega v gorah (65 odstotkov) – denimo v *tradicionalno alpski* Avstriji je takšen delež pet odstotkov nižji (prim. Mekina 2004).

materialnim okriljem mecena Žige Zoisa. Gre za obdobje, v katerem se je sistematičnost znanstvenega odkrivanja sveta, sprva predvsem botanikov, prvič osredotočila na odkrivanje in osvajanje nedostopnih gorskih predelov. Primer osvajanja Triglava na Zoisovo pobudo je tako predstavljal izjemno okoliščino, ki jo prepogosto zanemarjamo – denimo na najvišjo *evropsko* goro Mont Blanc so se prvič povzpeli šele osem let po vzponu na Triglav, ostali najvišji vrhovi Alp pa so bili osvojeni še veliko pozneje. Na primer švicarski Matterhorn so prvič preplezali šele leta 1865, ko se je v luči *prebujanja evropskih narodov* in *evropskega imperializma* Triglav že pričel odslikavati v bolj kompleksni luči – kot objekt narodnega boja med slovenskim in nemškim narodom. Kasneje so gore odigrale pomembno vlogo v oblikovanju slovenske popularne kulture med obema svetovnima vojnoma, za časa jugoslovanskih integracij pa so rodile novo dimenzijo, v kateri nič več niso utelešale narodnega ali kulturnega boja za domačo grudo oziroma *dominion na planinski domačiji*, temveč so predstavljale simbolno zatočišče in mitološko zakladnico edinih *alpskih Slovanov* – izhodišče, na katerem se je v polpretekli zgodovini razcvetel tako konstrukt smučarskih Janezov kot glasbenih Avsenikov.

Po drugi plati pa gore in *kulturni pomen Triglava* tudi presegata takšno zgolj nacionalno opredelitev – predvsem na ravni *tradicionalne religiozne dimenzije gora*. V luči velikih religiozних ideologij so se tako gore pogosto razkrivale kot prostor svetega in spiritualnega, kar razkrivajo številne svetovne gore od biblijskega Siona in grškega Olimpa, do znamenite vulkanske gore Fuji na Japonskem in aboriginske svete gore Uluru v Avstraliji. V številnih tovrstnih tradicionalnih kontekstih so gore opisane kot nekaj radikalno drugačnega svetu znanega – predstavljajo središče univerzuma, središče sveta ali pa središče lokalnih regij, dežel in pokrajin. Pri tem so pogosto tudi domovanja božanstev ali pa popularna romarska središča. V kontekstualizaciji romarskih izvorov slovenstva najdemo številne takšne gore in vzpetine tudi v slovenskem primeru tradicionalnih religiozних aspektov, pri tem pa je najbolj zanimiv *sekularni primer romarstva na Triglav*, ki je danes redko povezan z religiozno konotacijo. Namreč religiozni aspekt romanja na Triglav je bil v polpretekli zgodovini sekulariziran in navidez presežen v luči favoriziranja nacionalne ideologije pred religiozno. Vsakdanja besedna puhlica – *vsak pravi Slovenec se v življenju vsaj enkrat povzpne na Triglav* – tako sicer vzpostavlja nacionalno identiteto pred religiozno, vendar že v svojem nastavku spominja na izrazito podobne religiozne kontekstualizacije – denimo *tudi v islamu se odpravi vsak pravi musliman vsaj enkrat*

v življenju v sveto romarsko središče Meko. Torej lahko v primeru *planinskih podob slovenstva* in *kulturnega pomena Triglava* v luči sociološke analize postavimo na podlagi empiričnih zgodovinskih podatkov zanimivo ugotovitev: gorski svet je bil po eni plati tako tvarina, ki je v pomembni meri vplivala na sodobni proces modernizacije življenjskega sveta. Podobne družbene in kulturne spremembe opažajo tudi številni sociološki klasiki na področju lastnih analiz različnih družbenih tvarin – denimo Weber v primeru religije, Marx v primeru delavstva, Simmel na področju kulture ipd.

Torej lahko omenjeni ideološki aksiom, da se *vsak pravi Slovenec v življenju vsaj enkrat povzpne na Triglav* beremo na dveh ravneh. Prva je tesno povezana z nacionalnimi vzvodi, ki delujejo tako kohezivno in ustvarjalno, kot tudi razdiralno v soju ksenofobičnih, šovinističnih in nacionalističnih poganjkov v kulturi slovenstva. Druga raven je veliko bolj kompleksna, saj se ozira po razmerju med nacionalnim in religioznim v obliki konstrukcije latentnih in transparentnih simbolov, mitov, naracij, kakršne najdemo v gorskem svetu. Denimo redko si zastavljamo vprašanje, čemu najdemo na vrhu gora simbol križa? Kakšne pomenske konotacije nosi? V kontekstu slovenstva pa vprašanje, kakšna je vloga Aljaževega stolpa na vrhu Triglava? Kakšna je bila vloga religioznih in nacionalnih institucij v konstrukciji slovenskega planinstva nekoč in kakšna je danes? Čemu so danes dominantne religiozne institucije v slovenskem prostoru še vedno upravičene do tega, da nam *bodo darovale vrh Triglava*? Vprašanj je veliko, odgovorov morebiti še več, pri tem pa je vedno potrebno imeti v mislih ozadje, ki smo ga razčlenjevali v pričujočem tekstu. V kontekstu planinstva, alpinizma in odkrivanja gorskega sveta je takšno ozadje tesno povezano s projekcijo družbenih konstruktov v geografske in topološke točke, ki se v obliki konkretnih gora (kakršna je denimo Triglav) zrcalijo kot *znak*, ki rekonstruira strukture in prakse univerzalnih kulturnih reprezentacij. Na videz nepomemben znak tako postane stičišče nacionalnega in kulturnega boja, objekt ideoloških in političnih interesov. Tako lahko velike zgodbe *osvajalcev nekoristnega sveta* od Alp do Himalaje beremo kot zgodbe o velikih triumfih in tragedijah, po drugi plati pa jih lahko beremo tudi kot sestavni del izjemno plastičnih in nejasnih historičnih struktur, ideologij, mitologij, ki ustrezajo dnevni agendi dominantnih političnih pogledov. Tudi takšnih, ki se ozirajo po državnih simbolih, ki nas bodo v prihodnosti predstavljali na oni strani Triglava.

Namreč odkrivanje gorskega sveta je bilo zgodovinsko tesno povezano z odkrivanjem sveta in koloniziranjem številnih svetovnih kultur, kasneje tudi s procesom modernizacije in *webrovskega odčaranja sveta* – pri čemer je predvsem *simbol krščanskega križa* pred obdobjem narodnega prebujanja in vzponom buržoazije v 19. stoletju služil kot znak, ki je podajal ne le religiozno identiteto, temveč kulturno identiteto človeštva kot takega – v kamnitem polju *mysterium tremenduma et fascinansa* je kultiviral in domačil nepredvidljivi svet narave. V nekaterih zapisih je tako omenjeno, da je bil na vrhu Triglava sprva postavljen križ, ki je odražal takšno konstrukcijo družbene realnosti. Šele kasneje je v obdobju narodnega prebujanja in narodnega boja slovenski domoljub Aljaž dal na najvišjem vrhu slovenstva postaviti stolp – takšno dejanje pa lahko beremo kot dejstvo, da je Aljaž s stolpom bolj kot religiozno identiteto označeval narodno identiteto slovenstva.

Planinske podobe slovenstva in kulturni pomen Triglava v sodobnem kontekstu delujejo kot veliko bolj kompetentni predmet *institucije športa*, ne pa tudi *religiozne institucije* – vendar je ravno religiozno ozadje tisto, ki je oblikovalo podstat sodobni družbeni konstrukciji gorskega sveta. Pomemben mejnik v luči slovenstva tako predstavlja slovansko mitološko izročilo, ki ga je postopoma pričela prekrivati krščanska mitologija. Pri tem lahko na pokristjanjevanje *stare karantanske politične tvorbe kneza Boruta* gledamo predvsem v luči imperializma in političnega povezovanja – *alpski Slovani* so sklenili zavezo z germanskimi plemeni na eni strani, da bi se obranili ogrskih napadalcev na drugi (prim. Makarovič 1998: 78). Zanimivo je, da se je *slovanski habitus slovenstva* v prihodnjih stoletjih še vedno ohranjal, čeprav so dominantni družbeni razredi slovanskega prebivalstva pričeli prevzemati germanski in romanski religiozni vzorec oziroma habitus. Namreč reprodukcijo slovanske mitologije in ostalih izročil takratnega prostora med Alpami in Jadranom lahko razberemo v različnih političnih in religioznih sistemih slovenstva – prežitki slovanstva so se tako skozi stoletja ohranjali v različnih oblikah organicistične navezave na naravno okolje. V objemu *religioznega začaranja sveta* so kulti *čaščenja Marije in božjih poti* tako predstavljali drugo plat slovanskega čaščenja *narave, rek, dreves in gora*, kasneje se je takšna organicistična orientacija odražala tudi v dobi *razsvetljenskega odčaranja sveta*, ki je v dobi narodnega in kulturnega boja ob koncu 19. stoletja vplivala na dodatne družbene manifestacije. Tudi zato krščanska romanja predstavljajo rdečo nit *kolektivnega spomina slovenstva* – med pomembnejše zgodnje

romarske poti na Slovenskem tako spadajo denimo romanja v Lesce iz 12. stoletja, romanja na *blejski otok* iz 13. stoletja, romanja na Višarje iz 14. stoletja, romanja na Šmarno goro iz 15. stoletja ipd. (prim. Kumer 1991: 351). Pri tem se razčlenjevanje gore kot romarskega cilja tudi na ravni *teorije simbolnih form* razkriva v zanimivi luči – denimo *čaščenje lika Marije* v gorskem svetu predstavlja v luči *organicističnih izvorov slovenstva* nadvse priročno obliko izražanja naravne afinitete, če imamo v mislih *emanacijske lastnosti* takšnega lika in *praznik Marijinega vnebovzvetja*, ki uteleša akt združevanja zemeljskega in nebesnega, tj. stik zemlje in neba, v katerem imajo *gore kot najvišje točke zemeljskega površja* simbolni pomen *lestve, sredstva emanacije ali vnebovzvetja*.

V kontekstu reprodukcije takšnih religioznih inklinacij in njihovega povzemanja pa je potrebno dodatno opozoriti na terminologijo in nepotrebna ideološka favoriziranja v znanstvenem jeziku. Ko torej govorimo o religioznem ozadju slovenstva, ne smemo pozabiti, da je *kolektivni spomin* današnjega slovenstva odlikovan s številnimi religioznimi izročili, ne le s katoliškim ali protestantskim. Tako že vrsto let v na področju antropologije ugotavljajo, da je *evolucionistična uporaba izrazov* – kot so *primitivni, plemenski, necivilizirani, divjaški* ipd. skrajno neobjektivna, saj že na ravni lingvističnih označevalcev postavlja v ospredje in favorizira določene kulture pred drugimi. Podobna terminologija je nekorektna tudi v opisovanju slovenske religiozne zgodovine, pretekle in polpretekle – tako je znanstveno neustrezno, če slovansko religiozno in mitološko izročilo slovenstva označujemo kot *pogansko* (denimo – prim. Mikhailov 2002, prim. Kumer 1991: 335; prim. Bratož 1991: 16), saj takšna beseda ali besedna zveza *a priori* označuje nekaj *manjvrednega* – angl. *pagan* prevajamo v pridevniški obliki kot *poganski, brezbožen*, v samostalniški pa kot *pogan(-ka), brezbožnik(-nica)* ali v arhaični slovenščini tudi kot *vlačuga*. Nekateri so mnenja, da je za takšno označevanje na podoben način prav tako neustrezna beseda *mitologija*, saj beseda označuje tako *korpus mitov* kot *mitologijo kot znanstveno disciplino* – zato številni avtorji uporabljajo termine, kot so *mitopoetično izročilo, duhovna kultura, religiozno-mitološke predstave, praslovanska kultura, polidoksija, predkrščanska religija, poganstvo, starosvetnosti* ipd. (prim. Mikhailov 2002: 18). Sicer so nekateri izrazi – kot smo že omenili – docela bolj neustrezni, namreč značilnost *znanosti in znanstvenih sintez* je ravno ugotavljanje in izkopavanje različnih zgodovinskih, družbenih, kulturnih dejstev, ne da bi jih pri tem

vrednotno označevali ali celo zaničevali. Takšna *pejorativna znanstvena drža* je še posebej neustrezna, če govorimo o svojih lastnih koreninah in izvoru lastne skupnosti – kljub temu, da že anglosaksonski izvor besede *zgodovina – history* [angl. *his* njegov, angl. *story* zgodba] opozarja, da gre za *napisano zgodbo s strani nekoga za nekoga* (prim. Parratt 1998, prim. Lionel Costa & Mozejko 2000), je takšno nepremišljeno reproduciranje besednih, konceptualnih in znanstvenih public neumestno, saj z neko *lokalno parcialno interpretacijo zgodovine* ni moč spremeniti *globalnih zgodovinskih dejstev* – denimo tudi če bi slovenstvo želelo postati potomstvo *najbolj izbranega Izraelovega ljudstva*, ne more postati, saj je zaznamovano *s krvjo in grudo slovanskih Črtomirjev*, prav tako pa tudi preziranje številnih religioznih obeležij ne more spremeniti dejstva stoletnega krščanskega izročila slovenstva, ki so ga postopoma prevzeli tudi nižji družbeni sloji. Pri tem pa se je potrebno zavedati, da je podobno kot *družbena instrumentalizacija gorskega sveta*, takšnega dejanja deležna tudi religiozna produkcija smisla – določeni dominantni družbeni sloji si tako še danes lastijo *moralni dominion* definiranja posameznika, družine, družbe in kulture z *ideološko britvijo religije*. Tudi zato se je potrebno zavedati, da obstaja v sodobnem slovenskem okolju ne le *Rimskokatoliška cerkev*, temveč vrsta različnih religioznih institucij ali cerkva, zato je *množično-medijski uveljavljeni izraz »slovenska Cerkev«* strogo vzeto *napačen*, saj imamo *opravka z lokalno podružnico univerzalne katoliške skupnosti, ki jo upravljajo iz Vatikana* (prim. Debeljak 2003: 4).

V takšnem kontekstu *nekdanje dominantnosti* krščanske skupnosti pa je nedvomno zanimiva tudi *ambivalentna vloga duhovnikov* – tako v času narodnega prebujanja slovenstva kot tudi kasneje. Po eni plati so nekateri posamezniki znotraj ogromne religiozne institucije delovali predvsem v prid slovenskega narodnega vprašanja, torej so bili pobudniki oblikovanja slovenstva, po drugi plati pa so predvsem hierarhično pomembni posamezniki zastopali institucijo, ki je na slovenskem ozemlju pogosto delovala konzervativno do novih idej in gibanj, hkrati pa afirmativno do obstoječih političnih sistemov. V luči političnega nastopa katolištva se je tako po nemškem vzoru oblikoval slovenski liberalni tabor – tako denimo Josip Vidmar ugotavlja, da sta pred drugo svetovno vojno obstajala v slovenski javnosti dva tabora, prvi katoliški in drugi liberalni, sam pa je pripadal krogu samostojno mislečih, strankarsko neopredeljenih, ki so pravi odraz *narodove najgloblje kulturne volje* (prim. Vidmar 1995). Namreč kulturni boj je odražal ravno dejstvo, da kot vodilno načelo delovanja posameznih taborov ni bilo slovenstvo, temveč religiozna ali

buržoazna ideologija. V takšnem razmerju pa lahko beremo tudi takratno družbeno konstrukcijo gorskega sveta – zastavlja se vprašanje, kdo so bili prvi planinci in kakšnim slojem so sprva pripadali obiskovalci gorskega sveta? V analizi zgodovinskih zapisov se tako odraža ugotovitev, da so s prvimi osvajanji gora povezani predvsem višji družbeni sloji od aristokratov, duhovščine do meščanstva, po drugi plati pa je potrebno tudi opozoriti, da so pri tem *pustolovsko nastrojenim* pripadnikom elitnih skupnosti pomagali domačini, kmetje, divji lovci, pastirji, ki so dobro poznali neprehodni gorski svet. Tako se je od prvih začetkov odkrivanja gora oblikovala simbioza med *gospodom in kmetom*, hkrati pa je gorsko okolje služilo tudi kot *slikarsko platno* nanašanja posameznih ideoloških družbenih vsebin – religiozne elite so vanj vnašale religiozne simbole (denimo totalni označevalec v obliki križa), aristokratske in buržoazne elite so vanj vnašale svoje nacionalne in aristokratske simbole (denimo nacionalne zastave ali grbi), v novejšem časih pa je denimo komunistična elita vanj vnesla tudi simbole *bratstva in enotnosti* (denimo Aljažev stolp v rdeči preobleki ali totalni označevalec v obliki *triglave silhuete*). Gre za podobne konstrukte, ki so značilni tudi za ostale kulture in posamezne nacionalne družbene konstrukcije – denimo podobna *sveta gora v srbskem kontekstu* je *Fruška Gora*, kjer številni samostani še danes varujejo relikvije svojih nacionalnih aristokratskih herojev, ali pa v *grškem kontekstu gora Olimp – Olympus*, ki v luči dediščine antične mitologije še danes predstavlja domovanje najvišjega boga Zevsa in njegovih spremljevalk.

Podobno kot je gorski svet in *alpska kultura slovenstva* zaznamovana z religiozno družbeno institucijo, je v posebni meri zaznamovana tudi z *institucijo športa*. Zgodovinsko gledamo lahko zapišemo pomembno ugotovitev, da je šport v preteklosti nedvomno služil *kot orodje sekularizacije* (čeprav je bil kot *družbeno orodje* zaznamovan tudi kot sredstvo utrjevanja religiozne ideologije). Ko omenjamo *planinske podobe slovenstva*, takšne podobe že v kali slikajo podobe *planincev, pohodnikov in alpinistov*, ki dajejo naravnemu svetu gora pomen nekakšnega *športnega poligona*. Tudi v tem pogledu se odpira zanimiva povezava družbene konstrukcije športa in konstrukcije skupinskih identitet – denimo analogija Bergerja in Luckmanna (prim. 1967) povezuje gledališko igro kot podobno športnemu spektaklu: *gledalec je v obeh primerih odtegnjen iz vsakdanjega družbenega sveta v namišljeni svet igre*. Na podoben način institucijo športa v družbenem pogledu signifikantno

zaznamuje Andersonovo (prim. 1998) *zamišljanje skupnosti* ali oblikovanje nacionalne identitete v povezavi s posameznimi skupinami športnikov, ki *reprezentirajo* celotno nacijo (prim. Stone 1981, prim. Miller & McHoul 1998). V tem primeru pa so v analizi institucije športa, ki je v slovenskem primeru v pomembni meri odlikovana z *alpsko kulturo in planinskimi podobami*, zanimive tudi vzporedne konstrukcije – denimo tudi korenine *modernega nogometa* (podobno kot konstrukcijo nacionalizmov) najdemo v obdobju 19. stoletja, dobi prebujanja narodov.

V polpretekli slovenski zgodovini je razmerje med nogometom in alpskimi športi še posebej zanimivo – denimo študije kažejo, da so v kontekstu slovenstva znatno bolj afirmativen odnos do nogometa v drugi polovici 20. stoletja gojili slovenski državljani priseljeni iz južnih predelov takratne Jugoslavije (prim. Stankovič 2002a). Z drugimi besedami, nogomet je v komunističnem obdobju slovenstva utelešal *pejorativni šport*, ki je bil na stereotipni ravni tesno povezan s ksenofobično konstrukcijo *drugorazrednosti jugoslovanstva*. Hkrati pa lahko stagnacijo slovenskega nogometa in podobnih športov interpretiramo tudi v povezavi s *funkcionalno diferenciacijo* v takratni *jugoslovanski instituciji športa* – preprosto povedano po določenih arbitrarnih okoliščinah so bile poglavitne dominantne športne panoge (denimo nogomet, rokomet, košarka ali tenis) namenjene in spodbujane predvsem v največjih, najbolj militantnih in simbolno pomembnih *jugoslovanskih narodih* (predvsem na Hrvaškem in v Srbiji), ostalim pa so bili namenjeni *geografsko bolj primerni športi* – v slovenskem primeru torej *zimski športi*. Torej lahko vzroke za stagnacijo družbene institucije nogometa na Slovenskem najdevamo tudi v močni *nacionalni identifikaciji na zimske športe*, kakršni so denimo smučanje ali smučarski skoki (prim. Stankovič 2002a, prim. Rožanc 1981b) – v takšnem vidiku pa gre onkraj funkcionalne adaptacije tudi za orientacijo v simbolno zatočišče in mitološko zakladnico *alpske kulture slovenstva*. V luči zgodovinske kontekstualizacije tovrstne kulture slovenstva lahko namreč ugotovimo, da je *alpsko identifikacijo slovenstva* nedvomno odlikoval razmah predvojne popularne (sub)kulture, ki je bila tesno povezana tako s *kulturnim pomenom Triglava* kot s književnostjo, polliterarnimi novinarskimi žanri, filmom in fotografijo. Predvojna genealogija popularne kulture pa še danes odlikuje današnje *športne subkulture* v širši instituciji športa – v mislih imam predvsem športne subkulture, ki jih označujemo s pridevnikom *ekstremni ali adrenalinski*. Že v času svojega nastanka je takšna subkultura predstavljala obliko druženja predvsem mladih smučarjev, skakalcev, planincev in plezalcev, ki so svojimi

tveganimi podvigi izstopali iz povprečne *planinske konstrukcije športa*. Takšno vrsto športne kulture so tako zaznamovale v okviru planinskih podob številne skupine – sprva *Planinski Piparji*, nato *Drenovci*, predvsem pa združenje *Turistovski klub Skala*.

Tako religija kot šport sta pomembna označevalca *alpske kulture slovenstva* – tudi zato je potrebno izpostaviti prednost in plodnost *interdisciplinarnega pristopa*, ki se v svoji metodološki zasnovi ne omejuje zgolj na eno znanstveno disciplino. Kulturne študije že dolgo časa predstavljajo takšen pristop, ki v sodobnem času ponuja obdelavo in sintezo parcialnih znanstvenih ugotovitev v celovito sliko, ki ponuja veliko bolj celosten pogled na realnost. Tako nekateri zgodovinarji danes opozarjajo, da zgodovine ne zaznamujejo samo veliki dogodki, temveč tudi dogodki na ravni posameznika, ki oblikujejo *človekovo identiteto v neposrednem odnosu do skupnosti*. Šele z vpletanjem zunanje avtoritete se na mentalni in emocionalni ravni posameznika tako pojavi ideologija, ki na višji ravni gradi identitetno konstrukcijo, tudi s pomočjo politično usmerjenega zgodovinskega spomina (prim. Simoniti 2003). V takšen oziru pa je pomemben kritični pristop, ki smo ga v polju *alpske kulture slovenstva* razdelali v uvodnem poglavju – namreč šele v luči kritične interpretacije zgodovine se izgubijo izkrivljena presežna sporočila mitov in njihovi manipulativni politični pomeni (Simoniti 2003: 11). Tudi zato je pri prebiranju zgodovinskih zapisov in virov vedno potrebno gojiti zavest, da so kot takšni plod določenega obdobja in določenih pogledov na svet – skratka zgodovina kot taka je lahko plod in instrument dnevne politike. Pri tem pa takšni instrumentalizaciji ni podvržena samo zgodovina, temveč celotna znanost kot taka. Denimo jeseni leta 2003 smo lahko v dnevnem časopisju prebirali novice o prvem kitajskem poletu v vesolje – seveda je takšen podvig omogočila tehnološka in znanstvena dovršenost nacionalne produkcije znanja, vendar je ista dovršenost v okviru takšnega dogodka pripomogla tudi k skokoviti rasti socialnega, kulturnega, predvsem pa političnega kapitala države Kitajske. Torej znanost na prvi pogled služi tehnološkemu napredku, vendar hkrati predvsem politiki in ideologiji – namreč že na ravni diskurza medijske produkcije novic so bili Kitajci s svojim poletom v vesolje tudi dokončno *uvrščeni med svetovne velesile*. Podobno kot tovrstno vesoljsko ekspanzijo najdemo ideologijo odkrivanja vsega neznanega že 18. stoletju v primeru razsvetljskega odkrivanja gorskega sveta, ali pa vrsto stoletij pred tem v kontekstu religioznega obeleževanja neznanega divjega sveta.

Če je za omenjeni interdisciplinarni pristop značilna široka znanstvena kontekstualizacija, potem je potrebno opozoriti, da je ravno za številne obravnavane družbene institucije takšnega pristopa značilno izrazito ideološko favoriziranje – bodisi posamezne religije, naroda, skupine ali posameznikov. Namen pričujoče študije je sestaviti, kar se da širok pogled, ki bi se izogibal takšnemu ozkemu favoriziranju – namreč *zgodovina ni ena sama*, vsaka naracija osvetljuje samo *določen zorni kot*. Razčlenjevanje takšnih plastičnih struktur pa je toliko lažje s pomočjo teoretskega ogrodja sociologije in družboslovnih znanosti – v takšnem kontekstu se ne odpirajo samo nacionalne razlike, temveč tudi vidik družbene stratifikacije, institucije popularne kulture, športa, umetnosti ipd.

V takšnem zgodovinskem prerezu se tako odlikava zanimiva rdeča nit, ki je bila odkrita v obliki uvodoma konceptirane *alpske kulture slovenstva* – drugače povedano, z namenom analize planinskih podob slovenstva se je kot plod študije razkrila nevidna kultura. Obstaja vrsta označevalcev, ki opredeljujejo takšno *alpsko kulturo slovenstva* – značilni so za posamezna zgodovinska obdobja slovenstva, pri čemer je moč zaznati proces njihove diahronne reprodukcije. Denimo v *slovanski mitologiji* je označevalec alpske kulture slovenstva *religiozno/mitološko čaščenje narave, gora in dreves* (tesno povezano tudi z *božanstvom Triglavom*), v srednjem veku je takšen označevalec vsebinsko identično čaščenje, ki je zaznamovano z drugačno formo – v obliki romarskega čaščenja svetnikov in štiftarskega postavljanja cerkva v reformaciji, v času razsvetljenstva postane alpska kultura slovenstva povezana s prvimi dokumentiranimi sekularnimi osvajanji gora, s pripravljanjem zemljevidov nedostopnega sveta in natančnim popisovanjem vsega neznanega. Hkrati postane označevalec *alpske kulture slovenstva* tudi romantično upodabljanje gorskega sveta v številnih umetniških stvaritvah, v času 19. stoletja postane označevalec *alpske kulture slovenstva* narodno prebujanje (ki tesno sovпада s tiskanimi mediji in koreninami polliterarnih novinarskih izdelkov). Ob izteku 19. stoletja in v pričetku 20. stoletja postane označevalec *alpske kulture slovenstva* množična kultura, ki jo je moč razbrati na preprostih razglednicah in v številnih književnih delih, v popisovanju in reproduciranju ljudskih pesmi, v vzponu fotografije in filmske produkcije. Takrat postanejo številni označevalci *alpske kulture slovenstva* tudi instrumentalna orodja *kulturnega boja* med katoliškim in liberalnim taborom, ki postane med drugo svetovno vojno preglašen s strani *socialnega in komunističnega gibanja* – po spletu

številnih okoliščin postane *simbol Triglava* državni simbol (vendar v zgodovini slovenstva ni prvi, saj že orel v *kranjskem grbu* takratne *habsburške monarhije* uteleša vidike *alpske kulture slovenstva*). Eden izmed *realnih* označevalcev *alpske kulture slovenstva* sta tudi prva in druga svetovna vojna – v prvem primeru je *alpski svet slovenstva* predstavljal eksplicitni boj dveh ogromnih političnih tvorb za slovensko ozemlje, v drugem primeru pa takšno gorato slovensko ozemlje postane zavetje gverilskega boja partizanov.

Po drugi svetovni vojni se *alpska kultura slovenstva* dokončno uveljavi kot predmet množične in popularne kulture na vseh področjih od pohodov tipa *sto žensk na Triglav* in partizanskih spomenikov do ukoreninjenja žanra narodnozabavne glasbe in institucije športa. V povojnem času se vzpostavi železni repertoar sodobnih označevalcev *alpske kulture slovenstva*, ki povezuje navidez nepovezane družbene pojave od imperialističnih zametkov popotovanj številnih slovenskih popotnikov (ki so svojo idejno bazo najdevali sicer tudi v povojnih mladinskih gibanjih, kakršni sta bili *hipijevstvo in študentsko gibanje*), prvih odmevnih alpinističnih podvigov slovenskih plezalcev v Himalaji do športnih uspehov slovenskih smučarjev in smučarskih skakalcev. Predvsem *beli športi* še danes odlikavajo *alpsko kulturo slovenstva*, tako v reklamah za *Alpinine smučarske čevlje*, kot za *Elanove smuči*, hkrati pa v ekspanziji *potrošniške kulture* modelirajo številne prodajne kataloge novih športnih trgovin, kjer prodajalci reprezentirajo *športno opremo* kot nadvse vabljivo ravno v kontekstu zasneženih gora, hribov polnih postavnih mladenk z najnovejšimi nahrbtniki, tehnološko dovršenimi pohodnimi palicami in gojzarji ipd. – tovrstna stereotipizacija reklamnih reprezentacij nedvomno uteleša enega izmed *potrošniških označevalcev* sodobne *alpske kulture slovenstva*, ki za podlago predstavlja številne tradicionalne kulise, od znamenitih skakalnic v Planici do Triglavskega narodnega parka.

Našteti označevalci *alpske kulture slovenstva* tako črtajo znake pripadnosti in kulture kot take, utelešajo močne integracijske tokove, hkrati pa tudi izključujejo vsakogar, ki ne pristaja nanje. Tudi zato je potrebno *alpsko kulturo slovenstva* in njene najbolj zakoreninjene, skrite imperialistične poteze obravnavati tudi v luči *kritične teorije*. Denimo stereotipne fraze – kot so *dežela na sončni strani Alp*, *planinski raj* ipd. – prikazujejo slovenstvo kot *evropsko obljubljeni deželo*, po drugi plati pa so takšne fraze redko povezane z izbruhi nasilja, ksenofobije, nestrpnosti, šovinizma,

nacionalizma, homofobije. Vendar gre le za hrbtno plat iste medalje, kar so v kontekstu svetovnih imperializmov razkrili že številni družboslovni teoretiki sredi 20. stoletja (na primer Edward Said in njegova študija orientalizma – prim. 1996, Hannah Arendt in njeno iskanje izvorov totalitarizma – prim. 2003). Podobno razmerje odslikavajo tudi aktualne politične in kulturne afinitete – denimo *zaveznštvo* s podobnimi kulturami, kot je denimo *nordijska ali skandinavska kultura*, je nadvse, zgleđno, po drugi plati pa so pogosto zanemarjeni vidiki zgodovinskih povezav – kot na primer dejstvo, da je gorski svet tudi *univerzalna geografska danost celotnega Balkana* (denimo *srbska Fruška Gora, črnogorski Lovčen* ali pa *romunska Transilvanija in njihova konstrukcija znamenite legende o Drakuli, ki izvira iz osrčja gorskega sveta*).

Alpsko kulturo slovenstva in kulturni pomen Triglava je tako v kronološkem prerezu nedvomno potrebno *brati* najprej kot nacionalno konstitutivni dejstvi, ki simbolizirata slovenstvo in njegov obstoj v zgodovini evropskega nasilja. V objemu predhodnih *evropskih integracij* se je narodna identiteta tako ohranila zgolj z domišljenimi in kompleksnimi obrambnimi mehanizmi, kakršne uteleša in simbolizira tudi boj za Triglav. Takšen boj je združil narodne ideale slovenstva v obliki *slogaštva*, ki je ob koncu 19. stoletja potonilo v razkolu slovenstva. Tudi zato se je potrebno zavedati, da duh ameriškega Martina Luthra Kinga najdemo tudi na slovenskih tleh – s tem ko je Jakob Aljaž na vrhu Triglava kot duhovnik dal postaviti *znameniti stolp* in ne krščanskega križa ali kakšnega drugega partikularnega simbola, je v svoji vnemi zagledal *slovensko deželo enakih in svobodomiselnih ljudi na sončni strani Alp* – ne glede na religiozno opredelitev, v kateri so v njegovih časih nekateri *ideološki fundamentalisti* videli bistvo sveta. Danes je v takšni luči Aljaževega izročila potrebno njegov *triglavski stolp* interpretirati kot združevalni in ne ločevalni moment slovenstva – takšen stolp povezuje slovenstvo ne glede na religiozno opredelitev, geografske korenine ali vrednotna prepričanja. Skratka stolp na vrhu Triglava ni le *stražni stolp*, ki varuje slovenstvo in opozarja na bližajočo se nevarnost, temveč v duhu časa združuje vse prebivalce *slovenske liliputanske in evropske dežele*, ne glede na njihovo barvo ali vonj kože, na njihov jezikovni naglas, na njihovo narodno, versko ali spolno opredeljenost, ne glede na barvo njihovih oči in višino njihovega čela. Namreč resnična nevarnost človeku in civilizaciji nikoli ni bila utelešena v podobi *plazečih se Bav-bavov, robotih Brdavsov ali razcapanih Cefizljov*, temveč se je vedno kazala v podobi prijetnih, lepo uglajenih obrazov, *smehljajočih se fašizmov*

in nacionalizmov, predvsem pa pohlepni in plehkii posameznikov, ki so *po jutranji kavi* najprej rutinirano odgnali ljudi iz njihovih domov, nato pa so jih zaprli v koncentracijska taborišča, kjer so tiste, ki jih ni pobrala lakota in *razcefranje človekovega dostojanstva*, uplinili v *celicah smrti*. Tako je še danes v vseh deželah sveta zaničevano marsikatero *človeško obličje*, ker je napačne barve, napačnega vonja, napačnih razmerij, napačne vere, napačne narodnosti, napačne kulture, napačnega življenjskega stila, napačne subkulture, napačne spolne opredelitve, napačne izobrazbe, napačnega narečja, napačnega miselnega sveta ipd. Tudi in predvsem zato je potrebno biti ponosen na tisočletne korenine, kakršne odraža *alpska kultura slovenstva*, hkrati pa v isti sapi pomisliti, da brez različnih vetrov z vseh strani neba *kekčeva dežela* ne bi poznala *resničnega pomena svobode* zasneženih gora.

V epilogu je sicer moč ugotoviti, da *med Balkanom in Evropo* najdemo nevidno kulturo – kajti kultura kot taka je *nevidna entiteta*, je način na katerega spimo, hodimo ali jemo, je na ravni vsakdanjega življenja povsem samoumevna vsebina posameznikovega življenja, prav tako pa so samoumevni tudi najbolj prevladujoči vzorci določene kulture. Ena izmed takšnih globalnih *goratih kultur* in hkrati najbolj *lokalnih alpskih kultur* je tudi *alpska kultura slovenstva* (kar smo tudi skušali razčleniti in prikazati v *pričujočem pretakanju iz praznega v votlo*). Vendar ravno takšne spoznavne usedline pretakanja in razčlenjevanja nevidnih pojavov, kakršen je kultura, puščajo na robu posode znamenja, na podlagi katerih lahko sestavimo nekaj več drobcev tega, kar živimo. Tako se v teh dneh v pričakovanju oziramo v *novi evropski svet*, iščemo evropske korenine slovenstva, ki bi nas v *radostni luči* umestile med ostale *zvezde evropskega modrega neba*. Hkrati pa se nostalgичno opiramo *nemirnih balkanskih korenin*, ko se skušamo predstaviti kot *evropski tolmač* iracionalnega in nepredvidljivega *Balkana*. Pri tem pa pozabljamo na *nevidno kulturo*, ki je poleg *evropskega, balkanskega, mediteranskega, panonskega* ipd. vidika slovenstva prevladujoča, vseprisotna in etablirana na vseh družbenih ravneh, tudi v državnih simbolih. *Alpska kultura slovenstva* je imaginarij, v katerem se združujejo številne navidez nepovezane dimenzije slovenske kulture in družbe – od odkrivanje gora za časa Zoisa do ekstremnega smučanja z vrha Everesta, od Prešernovih verzov do Laibachovega samodrštva, od Aljaževega stolpa do državnih simbolov, od geografskega videza površja do religioznih oblik izražanja slovenstva. Hkrati pa je *alpski diskurz slovenstva* poleg vseh ostalih *prevladujoči diskurz* – gre za

ruralni diskurz slovenskega podeželja, ki mu je urbana mentaliteta naprednega duha dihnila nekaj, kar obeta: pokončno hrbtenico, ki slika dostojno sleherno delovno ročico.

8. VIRI IN LITERATURA

- Abram, Jožef (1927/1973): Bajeslovni svet Triglava. V: J. Kugy: *Pet stoletij Triglava*. Maribor: Založba Obzorja.
- Abram, Jože (1927/1995): V pravljicnem svetu Triglava in Trente. V: R. Baumbach: *Zlatorog: planinska pravljica*. München: Verlag Dr. Anton Kovač.
- Adorno, Theodor and Max Horkheimer (1999): The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. In: S. Daring ed.: *The Cultural Studies Reader*. London, New York: Routledge.
- Adorno, Theodor in Max Horkheimer (1944/2002): *Dialektika razsvetljenstva, Filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Aleksič, Jure (2001): Međugorje pod Pohorjem – Kako jo je Zlati lisici vreme dobesedno zakuhalo in kako je to dejstvo sprejela horda hrvaških headbangerjev. *Mladina*, 15. januar [URL: <http://www.mladina.si/tehdnik/200102/clanek/lisica/>, izpis: januar 2004].
- Allison, Lincoln (2000): Sport and Nationalism. In: J. Coakley and E. Dunning eds.: *Handbook of Sport Studies*. London: Sage Publications.
- Althusser, Louis (1980): *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Anderson, Benedict (1998): *Zamišljene skupnosti – o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Anderson, Benedict (2000): The Origins of National Consciousness. In: J. Hutchinson and A.D. Smith eds.: *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. London, New York: Routledge.
- Andrews, David (2000): Excavating Michael Jordan's Blackness. In: B. Susan and M.G. McDonald eds.: *Reading Sport – Critical Essays on Power and Representation*. Boston: Northeastern University Press.
- Arendt, Hannah (1951/2003): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Arnaud, Pierre and James Riordan eds. (1998): *Sport and International Politics*. London, New York: Routledge.
- Aškerc, Anton (1904/1985): *Zlatorog*. Zbrano delo: tretja knjiga. Ljubljana: DZS.
- Auden, Wystan Hugh (1961): *The Ascent of F6*. London: Faber & Faber.
- Babič, Mateja (2004): Letos nova zastava in grb – Slovenski državni simboli. *Delo*, 5. januar, let. XLVI, št. 2, str. 1.
- Barnes, Trevor J. and James S. Duncan eds. (1992): *Writing Worlds – Discourse, text and metaphor in the representation of landscape*. London, New York: Routledge.
- Barthes, Roland (1972): *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland (1980/1992): *Camera lucida – zapiski o fotografiji*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Baskar, Bojan (1997): Krščanski misijoni – ne zgolj moško veselje. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 25, št. 182, str. 274-276.
- Baumbach, Rudolf (1877/1995): *Zlatorog: planinska pravljica*. München: Verlag Dr. Anton Kovač.
- Benedik, Metod (1991): Protireformacija in katoliška prenova. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Benjamin, Walter (1981): Umetniško delo v času svoje tehnične reprodukcije. V: J. Vrečko ur.: *Misel o moderni umetnosti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Benjamin, Walter (1998): Mala zgodovina fotografije. V: W. Benjamin: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Berger, John (1999): *Rabe fotografije*. Ljubljana: Založba *cf.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann (1966/1967): *The Social Construction of*

- Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Berginc, Mladen et al (1987): *The Triglav National Park*. Bled: Triglavski narodni park.
- Bernbaum, Edwin (1998): *Sacred Mountains of the World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Bernik, Stane (2004): *Fantomska podoba Slovenije*. Delo, 8. marec, str. 21.
- Bhaba, Homi K. (1999): The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency. In: S. During ed.: *The Cultural Studies Reader*. London, New York: Routledge.
- Birrell, Susan and Mary G. McDonald eds. (2000): *Reading Sport – Critical Essays on Power and Representation*. Boston: Northeastern University Press.
- Birrell, Susan (2002): *Claiming Everest: National Identity and Ideology at 29,000 Feet*. Iowa City: University of Iowa (unpublished text).
- Bloom, Lisa (1993): *Gender On Ice: American Ideologies of Polar Expeditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Boa, Elizabeth and Rachel Palfreyman (2000): *Heimat – A German Dream: Regional Loyalties and National Identity in German Culture 1890-1990*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Distinction – A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge, London.
- Bourdieu, Pierre (1999): How can one be a sports fan? In: S. During ed.: *The Cultural Studies Reader*. London, New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre and Loic Wacquant (1999): On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture & Society*, vol.16(1): 41-58.
- Bras, Herve Le (2003): *Kri in gruda: pregled teorij migracij v XX. stoletju*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Bratož, Rajko (1991): Krščanstvo v Antiki. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Burgar, Majda K. in Franc Burgar ur. (1988): *Kako naj vam prodamo modrino neba*. Ljubljana: F.Burgar.
- Campbell, Joseph (1956): *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Meridian.
- Campbell, Joseph (1988): *The Power of the Myth*. New York: Anchor Books.
- Cankar, Ivan (1959): *Izbrana dela X*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Chevalier, Jean in Alain Gheerbrant (1993): *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Clark, Ronald W. (1976): *Men, Myths & Mountains*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Coakley, Jay and Eric Dunning eds. (2000): *Handbook of Sport Studies*. London: Sage Publications.
- Cohen, Stanley (2001): *States of Denial – Knowing about Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity Press.
- Cronin, Mike (1999): *Sport and Nationalism in Ireland: Gaelic Games, Soccer and Irish Identity since 1884*. Portland: Four Courts Press.
- Čolović, Ivan (1996): Fudbal, huligani i rat. U: N. Popov pr.: *Srbska strana rata: Trauma i katarza u istorijskem pamćenju*. Beograd: BIGZ.
- Čop, Jaka (1968): *Raj pod Triglavom*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Čop, Jaka (1996): *Trenta in Soča – doline, gore in ljudje*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Črnič, Aleš (2003): Odnos sodobnih družb do novih religijskih gibanj. *Teorija in praksa*, let. 40, št. 1, str. 117-135.
- Debelak-Deržaj, Mira Marko (1947): Kronika Triglava. *Gore in ljudje, glasilo*

- odbora za planinstvo in alpinistiko FZS*, leto II, str. 165, 219, 269.
- Debelak-Deržaj, Mira Marko (1948): *Kronika Triglava. Gore in ljudje, glasilo odbora za planinstvo in alpinistiko FZS*, leto III, str. 104, 164, 230, 299, 336.
- Debelak-Deržaj, Mira Marko (1949): *Kronika Triglava. Gore in ljudje, glasilo odbora za planinstvo in alpinistiko FZS*, leto IV, str. 45, 179, 225.
- Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Debeljak, Aleš (1998): *Individualizem in literarne metafore naroda*. Maribor: Založba Obzorja.
- Debeljak, Aleš (1999): *Na ruševinah modernosti*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Debeljak, Aleš (2002): Birmingham in Frankfurt: vrt kulturnih študij s potmi, ki se razhajajo. V: A. Debeljak, P. Stankovič, G. Tomc, M. Velikonja ur.: *Cooltura – Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Študentska založba.
- Debeljak, Aleš (2003): Prostori kozmopolitizma – Evropa in Balkan. *Nova revija*, letnik XXII, št. 259-260, str. 1-37.
- Debevec, Miha (2003): *Nadgradnja tradicionalnega pristopa v igranju na diatonično harmoniko*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Delpar, Helen (1980): *The Discoverers: An Encyclopedia of Explorers and Exploration*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Deržaj, Matjaž (1980a): Tiglav v upodobljajoči umetnosti od prvih začetkov do 1900. V: T. Strojín ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Deržaj, Matjaž (1980b): Zgodovina meritev višine Triglava. V: T. Strojín ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Deržaj, Matjaž (1980c): Triglav v klasični dobi planinstva. V: T. Strojín ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Deržaj, Matjaž (1993): *Planinski pozdrav: Ob 100-letnici ustanovitve Slovenskega planinskega društva*. Ljubljana: Založba Mladika.
- Dolar, Mladen (2001): The Slovene identity: instructions for use. V: G. Podnar ur.: *Vulgata: Kunst aus Slowenien: 12. Mai - 24. Juni 2001, Neuer Berliner Kunstverein*. Berlin: Neuer Berliner Kunstverein; Ljubljana: Galerija Škuc, str. 94-97.
- Dolenc, Ervin (1996): *Kulturni boj: Slovenska kulturna politika v Kraljevini SHS 1918-1929*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Dolinar, France M. (1991): Jožefinizem in janzenizem. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkev na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Dragoš, Srečo (1998): *Katolicizem na Slovenskem: Socialni koncepti do druge svetovne vojne*. Ljubljana: Krtina.
- Duerr, Hans Peter (1994): *Nacktheit und Scham – Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dumezil, Georges (1987): *Tridelna ideologija Indoevropecev*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Duncan, James S. and Nancy G. Duncan (1992): Roland Barthes and the secret histories of landscape. In: T.J. Barnes and J.S. Duncan eds.: *Writing Worlds – Discourse, text and metaphor in the representation of landscape*. London, New York: Routledge.
- During, Simon ed. (1999): *The Cultural Studies Reader*. London, New York: Routledge.
- Eliade, Mircea (1974): *Patterns in Comparative Religion*. New York: New American Library.

- Eliade, Mircea (1949/1974): *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea (1963/1998): *Myth and Reality*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Elias, Norbert (2000): *O procesu civiliziranja* (prvi zvezek). Ljubljana: Založba *cf.
- Elias, Norbert (2001): *O procesu civiliziranja* (drugi zvezek). Ljubljana: Založba *cf.
- Ellis, Reuben (2001): *Vertical Margins: Mountaineering and the Landscapes of Neoimperialism*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Erjavec, Aleš (1988): *Ideologija in umetnost modernizma*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Erjavec, Aleš (1994): Mountain Photography and the Constitution of National Identity. *Filozofski vestnik/Acta Philosophica*, vol.XV, no.2: 211-235.
- Erjavec, Aleš (1995): *Estetika in kritična teorija*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Eržen, Sabina (2003): *Gore kot »paralelni prostor«*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Farrer, Claire R. (1983): Play and Inter-Ethnic Communication. In: J.C. Harris and R.J. Park eds.: *Play, Games & Sport in Cultural Contexts*. Champaign: Human Kinetics.
- Fleming, Fergus (2000): *Killing Dragons: The Conquest of the Alps*. New York: Atlantic Monthly Press.
- Flere, Sergej (1999): Religioznost in politika. V: N. Toš et al.: *Podobe o cerkvi in religiji: na Slovenskem v 90-ih*. Ljubljana: FDV, IDV-CJMMK.
- Fontana, Benedetto (2002): Gramsci on Politics and State. *Journal of Classical Sociology*, vol. 2(2): 157-178.
- Foucault, Michel (1995): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Frank, Heinrich (1998): Die Entwicklung von Alpinistik und Wintersport in Österreich. In: E. Bruckmüller und H. Strohmeyer Hg.: *Turnen und Sport in der Geschichte Österreichs*. Wien: ÖBV Pädagogischer Verlag.
- Freshfield, Douglas W. (1916): The Southern Frontiers of Austria. *The Alpine Journal: A Record of Mountain Adventure and Scientific Observation*. Vol. XXX: 1-24.
- Freud, Sigmund (1994): *Das Unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Frison-Roche, Roger and Sylvain Jouty (1996): *A History of Mountain Climbing*. Paris, New York: Flammarion.
- Furlan, Silvan in Bojan Kavčič, Lilijana Nedič, Zdenko Vrdlovec (1994): *Filmografija slovenskih celovečernih filmov 1931-1991*. Ljubljana: Slovenski gledališki in filmski muzej.
- Gellner, Ernest (1983/1991): *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gellner, Ernest (1996): The Coming of Nationalism and Its Interpretation: The Myths of Nation and Class. In: G. Balakrishnan ed.: *Mapping the Nation*. London, New York: Verso.
- Gestrin, Ferdo (1952): Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija. V: M. Rupel ur.: *Drugi Trubarjev zbornik: ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Glavan, Mihael (1994): Ob 150-letnici rojstva Simona Gregorčiča. V: S. Gregorčič (1882/1994): *Poezije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Goethe, Johann Wolfgang (2000): *Italijansko potovanje*. Ljubljana: Cankarjeva

- založba.
- Golob, Tadej in Iztok Križan (2003): Sto žensk na Triglav. *Playboy*, let. 3, št. 1, str. 125-127.
- Gori, Gigliora (1999): Model of Masculinity: Mussolini, the New Italian of the Fascist Era. *The International Journal of the History of Sport*, vol.16, no.4: 27-62.
- Grafenauer, Bogo (1979): Prva kriza fevdalne družbe. V: Z. Čepič et al: *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Grafenauer, Bogo (1991): Pokristjanjevanje Slovencev. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gramsci, Antonio (1971/2003): *Selections from the Prison Notes*. New York: International Publishers.
- Granda, Stane (1999): *Prva odločitev Slovencev za Slovenijo: dokumenti z uvodno študijo in osnovnimi pojasnili*. Ljubljana: Nova revija.
- Gregorač, Ignac (1997): *Štampiljke Osvobodilne fronte slovenskega naroda, 1941-1945: Podoba in dokaz rojstva slovenske družbe, ljudske oblasti in države v obdobju okupacije in narodnoosvobodilnega boja*. Ljubljana: Društvo piscev zgodovine NOB Slovenije.
- Gregorčič, Simon (1987): *Pesmi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Gregorčič, Simon (1908/1989): *Poezije*. Celje: Mohorjeva družba.
- Grmovšek, Silvo (1990): Dobrote ob Levstikovi poti: Pohoda od Litije do Čateža se je udeležilo več kot 6000 ljudi: gost je bil Milan Kučan. *Delo*, let. 32, št. 264, str. 3.
- Gross, Matthias (2001): Unexpected Interactions: Georg Simmel and the Observation of Nature. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1(3): 395-414.
- Gstirner, Adolf (1938/1973): Ime Triglav in njegova zgodovina. V: J. Kugy ur.: *Pet stoletij Triglava*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hafner-Fink, Mitja (2002): Nacionalna identiteta in evropska identiteta: Stališča Slovencev v primerjavi z drugimi Evropejci. V: N. Toš in I. Bernik ur.: *Demokracija v Sloveniji: prvo desetletje*. Ljubljana: FDV, IDV-CJMMK.
- Halbwachs, Maurice (1968/2001): *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Hall, Stuart (1981): The Determinations of News Photographs. V: S. Cohen and J. Young eds.: *The Manufacture of News – Social Problems, Deviance and the Mass Media*. London: Sage Publications.
- Hall, Stuart ed. (1996): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Hall, Stuart (1999): Encoding, Decoding. In: S. During ed.: *The Cultural Studies Reader*. London, New York: Routledge.
- Hardt, Hanno (2003): Predstavljanje osamosvojitve: Podoba/tekst slovenskega fotožurnalizma. *Teorija in praksa*, let. 40, št. 4: 605-626.
- Hargreaves, Jennifer and Ian McDonald (2000): Cultural Studies and the Sociology of Sport. In: J. Coakley and E. Dunning eds.: *Handbook of Sport Studies*. London: Sage Publications.
- Harrer, Heinrich (1998): *The White Spider. The Classic Account of the Ascent of the Eiger*. New York: Tarcher/Putnam.
- Hebdige, Dick (1980): *Potkultura – značenje stila*. Beograd: Pečat.
- Heindl, Hanns (2003): *V uroku Julijcev – Prva svetovna vojna in veliki boji v gorah*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Hemingway, Ernest (1957): *A Farewell to Arms*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hermannstahl, Franz von (1831/1973): Nov vzpon na Triglav. V: J. Kugy ur.: *Pet stoletij Triglava*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hillary, Edmund (1955/2003): *High Adventure: Our Ascent of Everest*. New York:

- BLC Press.
- Hladnik, Miran (1980): *Shema in značilnosti Vandotove planinske pripovedke*. SR XXVIII, str. 311-324. [URL: <http://www.ijs.si/lit/vandot.html>, izpis: februar 2004].
- Hladnik, Miran (1981): V svetu Vandotove planinske pripovedke. V: J. Vandot: *Kekec na hudi poti. Kekec na volčji sledi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Hladnik, Miran (1987): *Planinska povest*. SSJLK: Zbornik predavanj. Ljubljana: Oddelek za slovanske jezike in književnosti [URL: <http://www.ijs.si/lit/planin.html>, izpis: februar 2004].
- Hobsbawm, Eric J. (1989): *The Age of Empire*. New York: Vintage Books.
- Hobsbawm, Eric J. (1990/1992): *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. (2000): Introduction: Inventing Traditions. In: J. Hutchinson and A.D. Smith eds.: *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. London, New York: Routledge.
- Höbusch, Harald (2002a): Germany's Mountain of Destiny: Nanga Parbat and National Self-representation. *The International Journal of the History of Sport*, vol.19, no.4: 137-168.
- Höbusch, Harald (2002b): Rescuing German Alpine Tradition: Nanga Parbat and Its Visual Afterlife. *The International Journal of the History of Sport*, vol.29, no.1: 49-76.
- Holt, Richard and J.A.Mangan (1996): Prologue: Heroes of a European Past. In: R. Holt and J.A.Mangan eds.: *European Heroes: Myth, Identity, Sport*. Portland: Frank Cass.
- Horak, Roman and Wolfgang Moderthner (1996): A Culture of Urban Cosmopolitanism: Uridil and Sindelar as Viennese Coffee-House Heroes. In: R. Holt and J.A.Mangan eds.: *European Heroes: Myth, Identity, Sport*. Portland: Frank Cass.
- Howard, Eliot (1870): The Terglou and Mangert in Carniola. *The Alpine Journal: A Record of Mountain Adventure and Scientific Observation*, vol.IV: 345-365.
- Hrausky, Andrej, Janez Koželj in Damjan Prelovšek (1997): *Plečnikova Slovenija – Vodnik po arhitekturi*. Ljubljana: Dessa.
- Hribar, Stanko, Evgen Lovšin in Miha Potočnik (1979): *Triglav gora in simbol*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Hribar, Tine (1990): *O svetem na Slovenskem*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hunt, John and Michael Westmacott (1953): Everest 1953: Narrative of the Expedition. *The Alpine Journal: A Record of Mountain Adventure and Scientific Observation*, vol. 59: 107-123.
- Hupchick, Dennis P. and Harold E.Cox (1996): *A Concise Historical Atlas of Eastern Europe*. New York: St.Martin's Press.
- Ilić, Milan (2004): Ko se ozadje prebije v prvi plan – vpogled v krajino kot poseben slikarski žanr. *Delo*, 21. januar, str. 19.
- Jančar, Drago ur. (1998): *Temna stran meseca – Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945-1990*. Ljubljana: Nova revija.
- Jacomini-Holzappel-Waasen, F.Vitez von (1822/1973): Pot stotnika von Bosia na gore Triglava na Kranjskem v juliju 1822. V: J. Kugy ur.: *Pet stoletij Triglava*. Maribor: Založba Obzorja.
- Jeglič, Majda (2004): Veselice po hribih – Po smučanju še ples na mizah. *Delo*, 11. februar.
- Johnson, Leola and David Roediger (2000): »Hertz, Don't It?« – Becoming Colorless

- and Staying Black in the Crossover of O.J. Simpson. In: B. Susan and M.G. McDonald eds.: *Reading Sport – Critical Essays on Power and Representation*. Boston: Northeastern University Press.
- Johnson, Nuala C. (2002): Mapping monuments: the shaping of public space and cultural identities. *Visual Communication*, vol. 1(3): 293-298.
- Jug, Klement (1997): *Stena in smrt: planinčevi zapiski*. Ljubljana: Karantanija.
- Juhant, Janez (1991): Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Juvan, Marko (1990): *Imaginarij Krsta v slovenski literaturi – medbesedilnost recepcije*. Ljubljana: Literatura.
- Kacin-Wohinz, Milica (1979): Slovenci v Italiji med dvema vojnama. V: Z. Čepič et al: *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kajzer, Janez (1980): *Štirje srčni možje – Kurirčkova zgodovinska slikanica*. Ljubljana: Borec.
- Kambič, Mirko (1980): Triglav v slovenski fotografiji. V: T. Strojín ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Kidrič, France (1939): *Zoisova korespondenca 1808-1809*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- Komelj, Milček (2001): Prešernov Krst pri Savici v soju likovnih upodobitev. V: F. Prešeren: *Kerst per Savizi*. Celje: Mohorjeva družba.
- König, Stefan und Hans-Jürgen Panitz, Michael Wachtler (2001): *100 Jahre Bergfilm – Dramen, Trick und Abenteuer*. München: Herbig.
- Korošec, Paola (1990): *Alpski Slovani – Die Alpenslaven*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Kos, Dušan (1987): *Bela krajina v poznem srednjem veku*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Kos, Janko (1991): Spremna besedila in opombe. V: F. Prešeren: *Krst pri Savici*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kos, Janko (1998): Spremna beseda in opombe. V: F. Prešeren: *Poezija in pisma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kos, Janko (2001): Krst pri Savici v luči kritik in interpretacij. V: F. Prešeren: *Kerst per Savizi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Krakauer, John (1997): *Into Thin Air: A Personal Account of the Mt. Everest Disaster*. New York: Villard Books.
- Kralj, Franc (1991): Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kreft, Lev (2002): Kako je s filozofijo športa? *Šport – revija za teoretična in praktična vprašanja športa*, let. 1, št. 1: 3-8.
- Kretzenbacher, Leopold (1995): Povedka in bajka o Zlatorogu. V: R. Baumbach: *Zlatorog: planinska pravljica*. München: Verlag Dr. Anton Kovač.
- Križnar, Naško (2003): Kozmični vidiki trentarske planšarske kulture. V: B. Komac ur.: *Triglavski narodni park?* Ljubljana: ZRC SAZU. [URL: <http://www.zrc-sazu.si/ungegn/tnp/Naško.doc>, izpis: januar 2004].
- Kučan, Ana (1997): The modern social conception of Slovene space. *Geografski zbornik*, let. 37, str. 58. [URL: <http://www.zrc-sazu.si/www/gi/zbornik-a.htm>, izpis: januar 2004].
- Kučan, Ana (1998): *Krajina kot nacionalni simbol*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

- Kugy, Julius (1931/1966): *Delo, glasba, gore*. Maribor: Založba Obzorja.
- Kugy, Julius (1924/1968): *Iz življenja gornika*. Maribor: Založba Obzorja.
- Kugy, Julius ur. (1938/1973): *Pet stoletij Triglava*. Maribor: Založba Obzorja.
- Kumer, Zmaga (1991): *Odsev verovanja v ljudski duhovni kulturi na Slovenskem*. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kuzmanič, Tonči A. (1999): *Bitja s pol strešice – Slovenski rasizem, šovinizem in seksizem*. Ljubljana: Open Society Institute.
- Ladd, Tony and James A. Mathisen (1999): *Muscular Christianity: Evangelical Protestants and the Development of American Sport*. Grand Rapids: Baker Books.
- Lafrance, Melisse and Genevieve Rail (2000): "As Bad as He Says He Is?" – Interrogating Dennis Rodman's Subversive Potential. In: B. Susan and M.G. McDonald eds.: *Reading Sport – Critical Essays on Power and Representation*. Boston: Northeastern University Press.
- Lah, Klemen in Andreja Inkret (2002): *Slovenski literarni junaki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lewis, Neil (2000): The Climbing Body, Nature and the Experience of Modernity. *Body & Society*, vol.6(3-4): 58-80.
- Linhart, Anton Tomaž (1791/1981): *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Lionel Costa, Ricardo and Danuta Teresa Mozejko (2000): Constructing/Becoming History. *Current Sociology*, vol. 48(2): 27-49.
- Lipsky, Richard (1983): Toward a Political Theory of American Sports Symbolism. In: J.C. Harris and R.J. Park eds.: *Play, Games & Sport in Cultural Contexts*. Champaign: Human Kinetics.
- Lipušček, Uroš (2003): *Ave Wilson: ZDA in prekrjanje Slovenije v Versaillesu 1919-1920*. Ljubljana: Sophia.
- Lovšin, Evgen (1944): *V Triglavu in njegovi soseščini*. Ljubljana: Planinska založba.
- Lovšin, Evgen ur. (1956): *Valentin Stanič – prvi alpinist v Vzhodnih Alpah*. Ljubljana: Planinska založba.
- Lovšin, Evgen (1961): *Gorski vodniki v Julijskih Alpah*. Ljubljana: Planinska založba.
- Lovšin, Evgen (1979): Hrepenenje in pogum. V: E. Lovšin, S. Hribar in M. Potočnik: *Triglav gora in simbol*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Luthar, Breda (2002): Boj za okus in moralno odličnost – tipologija vrednotnih habitusov. *Družboslovne razprave*, let. 18, št. 39, str. 87-108.
- Lutz, Catherine A. and Jane L. Collins (1993): *Reading National Geographic*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- MacAloon, John and Mihaly Csikszentmihalyi (1983): Deep Play and the Flow Experience in Rock Climbing. In: J.C. Harris and R.J. Park eds.: *Play, Games & Sport in Cultural Contexts*. Champaign: Human Kinetics.
- MacClancy, Jeremy (1996): Sport, Identity and Ethnicity. In: J. MacClancy ed.: *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.
- Macor, Celso in Carlo Tavagnutti (1999): *Na orlovih krilih – Podobe in misli o Julijskih Alpah*. Gorica: B&V Editori.
- Makarovič, Jan (1998): *Od črne boginje do sina božjega: Slovensko ozemlje kot sotočje verskih tokov*. Ljubljana, Pisa: FDV, Studi Slavi.
- Malovrh, Polona (2003): *Oskrunjena cerkev na Kumu: po koncertu v Trbovljah je skupina Laibach maševala v cerkvi Sv. Neže*. Delo, let. 45, št. 188, str. 2.
- Mangan, J.A. (1999): *Global fascism and the Male body: Ambitions, Similarities and*

- Dissimilarities. *The International Journal of the History of Sport*, vol.16, no.4: 1-26.
- Mauss, Marcel (1982): *Sociologija i antropologija*. Beograd: Prosveta.
- Mavrič, Edi (2002): *Franc Kocbek: Aljaž Savinjskih Alp*. Gornji Grad, Občina Gornji Grad.
- Mekina, Borut (2004): Slovenija najbolj gorata država v EU. *Večer*, 25. marec.
- Meletinski, Jeleazar Mojsejevič (2001): *Bogovi, junaki, ljudje: izbrani članki in razprave*. Ljubljana: založba /*cf..
- Melik, Anton (1950): *Planine v Julijskih Alpah*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Melik, Anton (1954): *Slovenski alpski svet*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Mihelič, Miran (1995): *Svete Višarje nič več slovenske? – Izgon slovenskih frančiškanov*. Slovenec, št. 138, str. 13.
- Miller, Toby and Alec McHoul (1998): *Popular Culture and Everyday Life*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Mikhailov, Nikolai (2002): *Mythologia Slovenica: poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila*. Trst: Mladika.
- Mikuž, Metod (1979): 1921-1929. Odpor. V: Z. Čepič et al: *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mlakar, Boris (2003): *Slovensko domobranstvo 1943-1945: Ustanovitev, organizacija, idejno ozadje*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Mlinarič, Jože (1991): Cerkev na Slovenskem v srednjem veku. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Močnik, Rastko (1999): *3 teorije – ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: Založba *cf.
- Monroe, Alexei (2003): *Pluralni monolit: Laibach in NSK*. Ljubljana: Maska.
- Mulej, Lucija (2003): Etnografska analiza romarskega simbola Marije Pomagaj na Brezjah. *Družboslovne razprave*, let. XIX, št. 44, str. 105-119.
- Muršič, Rajko (2000): *Trate vaše in naše mladosti: zgodba o mladinskem in rock klubu*. Ljubljana: Subkulturni azil.
- Nathanial, Heskell (2004): *Israeli-Palestinian mission conquers Antarctic mountain*. The Associated Press: Haaretz. [URL: <http://www.haaretzdaily.com/>, izpis: januar 2004].
- Newby, Eric (1977): *Great Ascents: A Narrative History of Mountaineering*. New York: The Viking Press.
- Nežmah, Bernard (2000): Okrasne broške in pokloni. *Mladina*, 10. julij. [URL: <http://www.mladina.si/medn/200028/clanek/pamflet28/>, izpis: januar 2004].
- Novak, Vlado (1985): Opombe k pesmim Zlatorog. V: A. Aškerc: *Zlatorog*. Zbrano delo: tretja knjiga. Ljubljana: DZS.
- Ogrin, Mija in Jana Horvat (2003): Arheološke raziskave v Triglavskem narodnem parku. V: B. Komac ur.: *Triglavski narodni park?* Ljubljana: ZRC SAZU. [URL: http://www.zrc-sazu.si/ungegn/tnp/Ogrin_Horvat.doc, izpis: januar 2004].
- Ogrizek, Maša (2000): Srečno, Pehta! *Delta – revija za ženske študije in feministično teorijo*, let. 6, št. 1-2, str. 65-83.
- Otto, Rudolf (1917/1993): *Sveto – O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova Revija.
- Ovidij Naso, Publij (1977): *Metamorfoze*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Ovsec, Damjan J. (1991): *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana: Domus.
- Ovsec, Damjan J. (1994): Ali je Triglav simbol? *Gea*, letnik IV, št. 6: 50-51.

- Ožinger, Anton (1991): Kriza cerkvenega življenja in reformacija na Slovenskem. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pangerl, Viljem (1991): Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Parratt, Catriona M. (1998): About Turns: Reflecting on Sport History in the 1990s. *Sport History Review*, 29: 4-17.
- Pavšič, Rudi (1996): Na tromeji zaključek letošnje prireditve: na zadnjem koncertu so pele skupine iz Slovenije, Koroške in naše dežele. *Primorski dnevnik*, let. 52, št. 86, str. 10.
- Pech, Stanley Z. (2000): The nationalist movements of the Austrian Slavs in 1848: a comparative sociological profile. In: J. Hutchinson and A.D. Smith eds.: *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. London, New York: Routledge.
- Pelikan, Egon (2002): *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom*. Ljubljana: Nova revija.
- Pennington, Piers (1979): *The Great Explorers: Stories of Men Who Discovered & Mapped Unknown Areas of the World*. London: Bloomsbury Books.
- Peršolja, Borut (2001): Odprto pismo Dušanu Polajnarju, načelniku Gorske reševalne službe Slovenije – Za čast in slavo. Domžale, 19. junij (tekst posredovan v korespondenci).
- Peršolja, Borut (2003): Triglavski ledenik najmanjši doslej – Prvenstvo prevzema ledenik pod Skuto. Delo – Znanost, 13. oktober.
- Pirc, Vanja (2002): Globokar na Metelkovi – Menza pri koritu ni premajhna za alpski rog. *Mladina*, 8. april. [URL: <http://www.mladina.si/tehdnik/200214/clanek/m-globokar/>, izpis: januar 2004].
- Poniž, Denis (1987): Srce poezije Simona Gregorčiča. V: S. Gregorčič: *Pesmi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pleterski, Andrej (1996): *Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih*. Zgodovinski časopis, št. 50. str 163-185.
- Pleterski, Andrej (1997): *Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije & Znanstveno-raziskovalni center SAZU.
- Plibernik, France (2003): *Janez Jalen – življenjska in pisateljska pot v dokumentih, pričevanjih in razlagah*. Celje: Mohorjeva družba.
- Praček, Ciril (1980): Triglavsko okolje in njegov vpliv na smučanje v Sloveniji. V: T. Strojini ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Prešeren, France (1836/1991): *Krst pri Savici*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Prešeren, France (1998): *Poezija in pisma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Prešern, Janja (2002): *Bakterija Trigi – celostna podoba nogometašev in navijačev*. Mladina, 28. januar. [URL: <http://www.mladina.si/tehdnik/200204/clanek/m-trigi/>, izpis: januar 2004].
- Prunk, Janko (1993): *Slovenski narodni vzpon – Narodna politika 1768-1992*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rener, Tanja (1996): Women's Studies in Slovenia. *The European Journal of Women's Studies*, vol. 3, no. 2, p. 167-171.
- Resic, Sanimir (1999): *American Warriors in Vietnam: Warrior Values and the Myth of the War Experience During the Vietnam War, 1965-1973*. Lund: University of Lund.
- Riffenburgh, Beau (1994): *The Myth of the Explorer*. New York: Oxford.
- Rigauer, Bero (2000): Marxist Theories. In J. Coakley and E. Dunning eds.: *Handbook of Sport Studies*. London: Sage Publications.

- Riordan, James (1999): The Impact of Communism on Sport. In: J. Riordan and A. Krüger eds.: *The International Politics of Sport in the 20th Century*. New York: Routledge.
- Rosthorn, Franz pl. von (1828/1973): Opis vzpona na Triglav na Gorenjskem v juliju 1828. V: J. Kugy ur.: *Pet stoletij Triglava*. Maribor: Založba Obzorja.
- Roš, Katja (1995): *Usoda frančiškanov se ponavlja že drugič: slovenski patri zapuščajajo Višarje*. Delo, št. 146, str. 2.
- Rožanc, Marjan (1981a): Planinski raj. V: M. Rožanc: *Iz krvi in mesa – eseji o slovenskih mitih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rožanc, Marjan (1981b): Planica. V: M. Rožanc: *Iz krvi in mesa – eseji o slovenskih mitih*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rutar, Borut (1996): *Tigr proti duhovnemu genocidu fašizma nad Primorci – Tolminsko 1918-1941*. Ljubljana: Društvo za preučevanje zgodovine, literature in antropologije – Tangram.
- Sage, George and Guther R.F. Luschen (1981): Sport in sociological perspective. In: G. Sage and G.R.F. Luschen eds.: *Handbook of social science of sport*. Champaign: Stipes Publishing Company.
- Sage, George H. (1990/1998): *Power and Ideology in American Sport: A Critical Perspective*. Champaign: Human Kinetics.
- Said, Edward W. (1978/1996): *Orientalizem – Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Saje, Stojan (2003): Spomin na srčne može – v Bohinju so se spomnili 225-letnice prvega pristopa na Triglav. *Gorenjski glas*, let. 56, št. 68, str. 5.
- Savenc, Franci (1980): Triglavska stena. V: T. Strojini ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Sečen, Ernest (2003): Slovenski specialci na Trdinovem vrhu pričakali predvolilnega "bana Jelačiča." *Dnevnik*, leto LII, št. 301, str. 1, 13.
- Sedej, Darinka (1996): Tromeja – gora miru: 17. srečanje na tromeji. *Gorenjski glas*, let. 49, št. 72, str. 9.
- Sedej, Darinka (2000): Planinci treh dežel so se srečali na tromeji: 15 tisoč ljudi na tromeji nad Ratečami. *Gorenjski glas*, let. 53, št. 72, str. 4.
- Sedej, Darinka (2003): Tromeje jutri ne bo več – slovenski veleposlanik na Dunaju Ernest Petrič na tromeji govoril o vstopu Slovenije v Evropsko Unijo. *Gorenjski glas*, let. 56, št. 73, str. 3.
- Simmel, Georg (2000a): *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Simmel, Georg (2000b): Alpska popotovanja. V: G. Simmel: *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Simmel, Georg (2000c): Pustolovščina. V: G. Simmel: *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Simoniti, Vasko (2003): *Fanfare nasilja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Sitar, Sandi (1987): *Sto slovenskih znanstvenikov*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Sivec, Ivan ur. (2002): *Tisoč najlepših besedil: Slovenija – zibelka narodnozabavne glasbe*. Kamnik: založba Ico.
- Smith, Garry (1983): The Sport Hero: An Endangered Species. In: J.C. Harris and R.J. Park eds.: *Play, Games & Sport in Cultural Contexts*. Champaign: Human Kinetics.
- Smrke, Marjan in Samo Uhan (1999): Na vrhu gričev – toda ob vznožju socialne piramide? V: N. Toš et al.: *Podobe o cerkvi in religiji: na Slovenskem v 90-ih*. Ljubljana: FDV, IDV-CJMMK.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- Smrke, Marjan (2002): Stare vešče – nova luč: Religijske oblike družbene mimikrije v pogojih družbene tranzicije. *Teorija in praksa*, let. XXXIX, št. 2: 170-181.
- Soja, Edward (1999): History: Geography: Modernity. In: S. Doring ed.: *The Cultural Studies Reader*. London, New York: Routledge.
- Sontag, Susan (1973/2001): *O fotografiji*. Ljubljana: Študentska založba.
- Stankovič, Peter (2002a): Sport, Nationalism and the Shifting Meanings of Soccer in Slovenia. *Bal Canis*, let. 2, št. 4: 66-73.
- Stankovič, Peter (2002b): Kulturne študije: pregled zgodovine, teorij in metod. V: A. Debeljak, P. Stankovič, G. Tomc, M. Velikonja ur.: *Cooltura – Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Študentska založba.
- Stankovič, Peter (2004): *Dobri in zli (plus nekaj zmedenih) – Reprezentacija v slovenskem partizanskem filmu*. Ljubljana: FDV (delovna verzija teksta pred objavo).
- Stele, France (1952): Vloga reformacije v naši umetnostni zgodovini. V: M. Rupel ur.: *Drugi Trubarjev zbornik: ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Stele, France (2003): *Triglav – sveta gora Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Stephen, Leslie ed. (1870): *The Alpine Journal: A Record of Mountain Adventure and Scientific Observation*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- Stone, Gregory P. (1981): Sport as a Community Representation. In: G. Sage and G.R.F. Luschen eds.: *Handbook of social science of sport*. Champaign: Stipes Publishing Company.
- Strohmeyer, Hannes (1998): Vom adeligen zum bürgerlichen Sport in Österreich (16.-19. Jh.). In: E. Bruckmüller und H. Strohmeyer Hg.: *Turnen und Sport in der Geschichte Österreichs*. Wien: ÖBV Pädagogischer Verlag.
- Strojin, Tone (1980a): Triglav – Simbol slovenstva in gorništva. V: T. Strojin ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Strojin, Tone (1980b): Triglav v predvojni planinski književnosti. V: T. Strojin ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Strojin, Tone (1980c): Slovenske kočje in Triglav. V: T. Strojin ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Strojin, Tone (1980d): Triglav med mitom in stvarnostjo. V: T. Strojin ur.: *Triglav, gora naših gora*. Maribor: Založba Obzorja.
- Stružnik, Lado (2003): Obljuba nadškofa Rodeta: Darovali bodo vrh Triglava. *Delo*, 18. september 2003: 3.
- Sugden, John and Alan Bairner (1993): *Sport, Sectarianism and Society in a Divided Ireland*. Leicester, London, New York: Leicester University Press.
- Svetej, Dario (2004): Julijske Alpe v očeh Britancev – Najbolj zaželene med gorami. *Večer*, 29. januar.
- Sveto pismo – stare in nove zaveze. 1985. Ljubljana: Britanska biblična družba.
- Šalamon, Magda (2002): *Tekma človeka z goro – predsednik Kučan za Radio Goldi ob mednarodnem letu gora*. Prebold, 11. avgust (radijski intervju).
- Šaver, Boštjan (2001): *Votline družbenega habitusa: Analiza pojavnega in stratifikacijskega konteksta dveh izbranih primerov slovenskih subkultur v luči teorije Pierra Bourdieuja*. Ljubljana: FDV.
- Šenoa, August (1963): *Sabrana dijela, knjiga 1, Pjesme*. Zagreb: Znanje.
- Šinik, Gorazd (2004): Mali vrh na Krvavcu – na pobudo Franca Ekarja je bilo že drugo smučarsko druženje gorenjskih političnih »vplivnih« na Krvavcu. *Gorenjski glas*, 17. februar.
- Škamperle, Igor in Matej Mejovšek (1999): *Lastovičji let*. Ljubljana: ITU.

- Škulj, Edo (1991): Slovenska cerkvena glasba. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Šmitek, Zmagor (1991): Slovenci v misijonih. V: M. Benedik ur.: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Štampar, Janko (2003): *Kronika župnije Semič*. Velika Nedelja, Semič: J.Štampar.
- Šterk, Karmen (1998): *O težavah z mano – Antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tavčar, Igor (2004): *Zdravju naproti na Goro Oljko*. Večer, 23. januar. [URL: <http://www.gore-ljudje.net/objave>, izpis: januar 2004].
- Taylor, Victor E. (2000): *Para/Inquiry: Postmodern Religion and Culture*. New York: Routledge.
- Terray, Lionel (1961/2001): *Conquistadors of the Useless: From Alps to Annapurna*. London: Baton Wicks Publications.
- Terseglav, Marko ur. (2002): *Tristo narodnih in drugih priljubljenih petih pesmi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Tomanič, Ilija (2002): *The Beginning of the End or an End of the Beginning? Transition, Slovene film and the Crisis of Identity*. MovEast7, International Film Periodical.
- Tomc, Gregor (1994): *Profano – kultura v modernem svetu*. Ljubljana: Založba Krt.
- Tomc, Gregor (2002): Moderna kultura. V: A. Debeljak, P. Stankovič, G. Tomc in M. Velikonja ur.: *Cooltura: Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tomc, Gregor (2003): *Večji od ljubljanske nadškofije: fenomen Laibach*. Delo, let. 45, št. 266, str. 8.
- Trenker, Luis und Walter Schmidkunz (1935): *Berge und Heimat – Das Buch von den Bergen und ihren Menschen*. Berlin: Verlag Th. Knauer Nachf.
- Tršan, Lojz (2003): *Kraljevi sokol*. Kinotečnik – mesečnik Slovenske kinoteke, let. IV, št. 4, str. 9.
- Trujillo, Nick (2000): Hegemonic Masculinity on the Mound – Media Representations of Nolan Ryan and American Sports Culture. In: B. Susan and M.G. McDonald eds.: *Reading Sport – Critical Essays on Power and Representation*. Boston: Northeastern University Press.
- Tuma, Henrik (1937): *Iz mojega življenja: Spomini, misli in izpovedi*. Ljubljana: Naša založba.
- Turner, Victor (1983): Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas. In: J.C. Harris and R.J. Park eds.: *Play, Games & Sport in Cultural Contexts*. Champaign: Human Kinetics.
- Turner, Graeme (2003): *British Cultural Studies*. London: Routledge.
- Uлага, Drago (1934): *Knjiga o sportu*. Celje: Družba Sv. Mohorja.
- Ule Nastran, Mirjana (2000): *Sodobne identitete – V vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Valič, Andrej in Brigita Pernuš (1997): *Triglav – Arheološki problem in vprašanja njegovih predstav – prispevek k preučevanju prvobitne staroslovenske kulture na območju jugovzhodnih Alp*. Kranj: Občina Kranj.
- Valvazor, Janez Vajkard (1689/1977): *Slava vojvodine Kranjske*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vandot, Josip (1918/1981a): *Kekec na hudi poti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vandot, Josip (1922/1981b): *Kekec na volčji sledi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vandot, Josip (1924/1981c): *Kekec nad samotnim brezdom*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Vatovec, Jadran (2003): Škoti imajo Nessie, Hrvati pa Letico. *Slovenske Novice*, let. XII, št. 258, str. 2.
- Velikonja, Mitja (1996): *Masade duha*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Velikonja, Mitja (1998): *Bosanski religijski mozaiki – Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Velikonja, Mitja (2002): "Dom in svet": Kultura in študije naroda. V: A. Debeljak, P. Stankovič, G. Tomc in M. Velikonja ur.: *Cooltura: Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Študentska založba.
- Velikonja, Mitja (2003): *Mitografije sedanjosti – Študije primerov sodobnih političnih mitologij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Videmšek, Boštjan (2003): *Zmagoslavje polnih mehurjev*. Delo, leto XLV, št. 265, str. 16.
- Vidmar, Josip (1932/1995): *Kulturni problem slovenstva*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Vreg, France (2002): *Feljton – Novinarske, polliterarne in literarne oblike na Slovenskem*. Ljubljana: Založba FDV.
- Wallroth, F.A. ed. (1892): *Index to the Alpine Journal*. London: Longmans, Green and Co.
- Weber, Max (1930/1992): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, New York: Routledge.
- Weiss, Otmar (1998): Sport in den Massenmedien. In: E. Bruckmüller und H. Strohmeier Hg.: *Turnen und Sport in der Geschichte Österreichs*. Wien: ÖBV Pädagogischer Verlag.
- Wester, Josip (1954): *Baltazar Hacquet – prvi raziskovalec naših Alp*. Ljubljana: Planinska založba.
- Wester, Josip ur. (1958): *Dr. Josip Ciril Oblak – planinski in krajinski leposlovec*. Ljubljana: Planinska založba.
- Williams, Raymond (1997): *Navadna kultura*. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Wittgenstein, Ludwig (1976): *Logično filozofski traktat*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Withers, Charles W.J. (2000): Authorizing landscape: Authority, naming and the Ordnance Survey's mapping of the Scottish Highlands in the nineteenth century. *Journal of Historical Geography*, 26, 4: 532-554.
- Wood, Denis (1992): *The Power of Maps*. London, New York: The Guilford Press.
- Wysocki, Diane Kholos ed. (2001): *Readings in Social Research Methods*. Belmont: Wadsworth/Thompson Learning.
- Zaplotnik, Nejc (1981): *Pot*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Zgonik, Nadja (2002): *Podobe slovenstva*. Ljubljana: Nova revija.
- Zlobec, Marijan (1991): Levstikovo popotovanje v naš čas: Okrog 5000 pohodnikov se je v soboto, v prelepem poznojesenskem vremenu, podalo na 5. pohod po Levstikovi poti od Litije do Čateža: Milan Kučan hodil 3 ure in 38 minut. *Delo*, let. 33, št. 264, str. 2.
- Žanić, Ivo (1986): *Mitologija inflacije: govor kriznog doba*. Zagreb: Globus.
- Žižek, Slavoj (1987): *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Župančič, Oton (1989): *Izbrane pesmi Otona Župančiča*. Ljubljana: Cankarjeva založba.