

## SVETI LIKOVI, SVETE VODICE I ZAVJETI

*O hodočašćima hrvatskoga življa u mađarskoj Baranji*

JASNA ČAPO  
 Institut za etnologiju i folkloristiku  
 41000 ZAGREB, Kralja Zvonimira 17

UDK 394.5:291.3.323.11(=862)(439.1)  
 Izvorni znanstveni članak  
 Primljeno 28.X.1991.

»O blažena, o prisvećena, o humiljena, o pričista divo Marije

mati sina božja! O cesarice nebeska, o kraljice višnja!  
 Gospoje anjelska, o zvezdo morska, o odvitnice krstjanska!  
 Gospoje, ti si mati nevoljnih sirot. Gospoje, ti si utišenje  
 žalosnih udovic.

Gospoje, ti si veselje dreselih mužatic i udovic i divic.  
 Gospoje, ti si skupljenje dlžnih. Gospoje, ti si izbavljenje  
 uznih i jatih.

Gospoje, ti si vse utočišće vsih vernih nevoljnih i žalosnih.«  
 Oratio pulchra, tzv. »Šibenska molitva«, XIV. st.

(Antologija hrvatske poezije, ur. I. Slamnig, 1960)

U prvome dijelu teksta, autorica s teorijsko-metodskoga motrišta, raspravlja o istraživanju hodočašća i pučke pobožnosti općenito. Tereensko je istraživanje na temu pučke pobožnosti obavljeno tijekom nekoliko boravaka među hrvatskim pučanstvom u mađarskoj Baranji. U tekstu se na temelju prikupljene građe raspravlja o hodočašću kao obredu prijelaza (rite de passage), kao obliku predfridentske pobožnosti i komunikacije sa svetim putem molitava, zagovora i zavjeta. Posebice se raspravlja o dva tipa hodočašća, o hodočašćima u velika središta marijanskoga kulta u blizoj i daljoj okolici (primjerice, Mariakéménd, Mariagyúd, Pécs) i o odlascima na tzv. svete vodice (primjerice, Maráza, Mariakéménd, Baja). Oba se promatraju kao komplementarni oblici utjecanja svetome. Napokon, na temelju izložene građe i interpretacija iznosi se pokušaj analize pučkoga mentaliteta u domeni pučke pobožnosti.

U ovome ćemo tekstu analizirati hodočašća kao oblik pučke pobožnosti. Polazeći od drugih istraživača pučke pobožnosti prihvaćamo definiciju pučke pobožnosti kao življenoga oblika religije (Christian, 1987; Ribeiro de Oliveira 1972; Badone, 1990), tj. kao iskazivanja vjere, ostvarivanja vjere u ljudskome ponašanju (Šimić, 1987).

Polazimo od definicije pučke pobožnosti kao izražavanja kršćanskoga vjerničkog odnosa prema Bogu koje se očituje u izvanliturgijskim i u neliturgijskim oblicima kršćanskoga bogoštovlja (Hoško, 1983<sup>1</sup>). Prema istome autoru gornje su granice pučke pobožnosti liturgija (dogma i liturgijski oblici pobožnosti), a donje magija i praznovjerice<sup>2</sup> (ibid.). Istraživanjem jedna njezina oblika - hodočašća - nastojat ćemo iznaći u njima prisutna vjerovanja, bogoštovne stavove i čine te putem njih opisati o kakvome se vjerničkome odnosu prema svetom i božanskom radi.

Tekst će se sastojati od uvodnoga dijela u kojemu ćemo izložiti nekoliko mogućih pristupa hodočašću - kao obredu prijelaza (*rite de passage*), kao obliku pobožnosti locirane u prostoru i kao zavjetne molbe ili zahvale na božjoj intervenciji. Nadalje, prezentirat ćemo analizu hodočašća na dvovrsna sveta mjesta - crkvena središta i svete vode. Napokon, izložit ćemo pretpostavke za istraživanje odnosa puka prema svetome, tj. mentaliteta puka.

Gradu ćemo iscrpno prikazati u drugome dijelu teksta. Radi se o gradu prikupljenoj tijekom terenskih istraživanja u naseljima nastanjenima hrvatskim življem u mađarskoj Baranji (1989-1991). Okosnicu čine podaci prikupljeni u naseljima smještenima uz cestu Pečuh - Mohač (naselja Nagykozár, Kátoly, Olasz, Versend, Mohács), te u naseljima smještenima južno od Pečuha (Kökény, Pogány, Szemely, Németi i Ata); tek ponekad navest ćemo i neki podatak iz južnih baranjskih naselja (Kásád, Beremend, Siklós)<sup>3</sup>.

U posljednjemu dijelu teksta analizirat ćemo izloženu gradu u svjetlu izloženih pristupa.

#### Kratki osvrt na teorijsko-metodska pitanja

U ovome tekstu ne namjeravamo iscrpno prikazati metodska načela i probleme istraživanja pučke pobožnosti. Iznijet ćemo samo nekoliko teorijsko-metodskih opaski prikupljenih tijekom terenskoga i studijskoga rada na ovoj temi.

Istraživanje je pučke pobožnosti u hrvatskoj etnologiji u začetku. Teorijskih i metodskih radova gotovo da i nema a rezultati se istraživanja svode na jedan ili dva teksta<sup>4</sup>. Koliko nam je poznato, dosad je u nas izišao samo jedan etnološki metodski članak o istraživanju hodočašća (Belaj, 1991). Iz tih su razloga metoda i teorijsko utemeljenje ovoga istraživanja pučke pobožnosti bili određeni autoričnim dosadašnjim obrazovanjem kao etnologa i dostupnom stranom literaturom.

U istraživanju se nismo ograničili na registriranje etnografsko-faktografskih detalja o hodočašćima već smo inzistirali na pitanjima pomoću kojih se dobiva slika o odnosu spram svetoga, što smatramo osnovom definicije pučke pobožnosti. Sastavljen je upitnik što se odnosio i i na druge aspekte pučke pobožnosti. Nakon svakoga je terenskog istraživanja proširen novim pitanjima, a obradba i analiza građe pokazale su da ga valja nadopuniti pitanjima iz kojih se može proučavati mentalitet, dotično odnos puka prema svetome.

Nekoliko je općih metodičkih poteškoća. Zbog usmenih kazivanja na kojima se temelji rad (zbog nepoznavanja mađarskoga jezika eventualni arhivski izvori na mađarskome jeziku su nam nedostupni), grada je vremenski ograničena na razdoblje od dvadesetih godina XX. stoljeća do danas, a u nekim je segmentima i neprecizno datirana i nejasna.

Pošli smo u prvome redu od istraživanja praksi, a potom vjerovanja i vrednota što leže u njihovim temeljima. Prve je lakše dokumentirati jer ih puk može verbalno

izraziti; novije je oblike moguće i promatrati, dok druge nije, a mnogo ih je teže (gotovo nemoguće) verbalno izraziti, osobito vrednote. Zaključivati o vjerovanjima i vrednotama na temelju praksi nije uvijek dobar postupak kako će se to vidjeti na primjeru interpretacije zavjeta. Zavjet, koji je unutarnje obećanje neke pobožnosti, može biti izražen u nekome tipu javnoga ritualnog čina - jednostavnog kao paljenje svijeće ili dramatičnog kao obilaženje oltara na koljenima ili darivanje ex-votoa. Oba čina ne moraju biti zavjeti već čin štovanja (paljenje svijeće) ili pokore (kretanje na koljenima). Valja saznati koje značenje puk daje nekoj radnji u određenome trenutku. Da li je ostavljanje novca, svijeća i cvijeća zamjena za ispunjenje molbe ili izraz štovanja sveca a nekadašnje je zavjetno značenje zaboravljeno? Što je sa zahvalnim pločama, da li su to zahvalni zavjeti ili nezavjetne zahvale<sup>5</sup>? U teorijskome smo dijelu teksta pokušali razlučiti moguća značenja zavjeta, a u interpretativnome pokazati koja su od tih značenja zabilježena u prikupljenoj građi. To je tek jedan od niza primjera nesrazmjera između promatranoga ponašanja i iskaza ljudi o njihovu ponašanju.

Unatoč poteškoćama zaključivanje o vjerovanjima i vrednotama na temelju praksi nužan je postupak u analizi: polazi se od elemenata koji se relativno lako identificiraju - mjesta, manifestacije, prakse, a onda se proučavaju stavovi, vjerovanja i vrednote (cf. Mucchielli, 1985; Dubisch 1990). Tijekom trećega boravka na terenu nastojali smo više pridonijeti istraživanju kulturnih premisa, no rezultati nisu zadovoljavajući. Stoga je ovaj tekst tek prvi korak u istraživanju i interpretaciji hodočašća hrvatskoga življa u mađarskoj Baranji. Ističemo da se radi tek o jednoj mogućoj interpretaciji iskazanoga i viđenoga, te da bi neki drugi istraživač na temelju istih iskaza i zabilježbi vjerojatno donio drugu interpretaciju.

## RAZLIČITI PRISTUPI HODOČAŠĆU

### *Hodočašća kao obred prijelaza (rite de passage)*

Prvo ćemo nešto reći o danas najčešćoj interpretaciji hodočašća kao obreda prijelaza (Turner, 1987; Jukić, 1988; Laguerre, 1986; Osterrieth, 1989; Sallnow, 1981, posljednji s kritičkim osvrtom). Prema toj interpretaciji hodočašće obuhvaća tri ključna stupnja: *separaciju* (početak putovanja), *tranziciju* ili *liminalni* stupanj (put i boravak u svetištu), te *reinkorporaciju* ili *reagregaciju* (dolazak kući). U toj se perspektivi središnji stupanj, osobito putovanje, smatra glavnim sadržajem hodočašća (cf. Jukić, 1988). Liminalnost je toga stupnja razvidna iz sljedećih obilježja hodočašća: hodočašće je nešto iznimno, to je pohod drugačijemu i neredovitome, putovanje je svijet neizvjesnosti, rizika, nepoznatih ishoda i opasnosti, pri čemu je čovjek izložen različitim tegobama i naporima od kojih su neki dragovoljno nametnuti (pješačenje, post, uzdržavanje od pića, iz čega proizlaze umor, žed, glad, i sl.).

Prema navedenim autorima ti elementi putovanja potiskuju griješna svjetovnog čovjeka, razvijaju krijeposti strpljenja, siromaštva, molitve i upornosti, što rađa duhom zajedništva i solidarnosti (tzv. *communitas* u Turnerovskoj

terminologiji). U interpretativnome dijelu studije preispitat ćemo analizu hodočašća kao obreda prijelaza na temelju prikupljene građe.

### *Hodočašća kao predtridentska pobožnost*

Drugi se rašireni način interpretacije hodočašća sastoji u otkrivanju tipa pobožnosti kojemu ono pripada (cf. Christian, 1989, Pina-Cabral, 1986).

Christian razlikuje dva osnovna tipa pobožnosti ili izražavanja štovanja prema svetome (božanskome): jedan stariji, tzv. predtridentski tip vezan uz pobožnosti na određenome mjestu i drugi mlađi, tzv. posttridentski tip nevezan uz određeno mjesto, tj. jedan lociran a drugi nelociran u prostoru. Prve se pobožnosti održavaju na za to određenome mjestu: sveto je vezano uz određeni prostor, određenu kapelu ili crkvu, smješteno je na određeno mjesto koje autor naziva svetištem. Kao zemljopisno strogo određena mjesta štovanja svetaca, ta su mjesta, kao i sveci koji se s tim mjestima poistovjećuju, nezamjenjivi, jedinstveni<sup>6</sup>. U njima se odvija komunikacija između Boga i čovjeka posredovanjem sveca vezanoga uz to mjesto. Advokacije su božanstva vezanih uz određena mjesta jedinstvene: po krajoliku u kojemu je smješteno, božanstvo se razlikuje od božanstava u drugim svetištima<sup>7</sup>. Navodno su razvoj takvih svetišta ili lociranje božanstva u određeni krajolik širile institucije locirane u tome istom prostoru - biskupije, samostani, vlastelini, lokalne vlasti. Čini se da postoje od početka kršćanstva, neka su možda i pretkršćanskoga postanja.

Drugi su tip pobožnosti ili komunikacije sa svetim tzv. generalizirane pobožnosti. To su pobožnosti prema nespecificiranim, nelociranim svecima, tj. prema božanstvima čiji je smještaj u prostoru irelevantan. Naspram prvoga tipa u kojemu se inzistira da je molitva Majci Božjoj Bistričkoj različita od molitve Majci Božjoj Judskoj, kod ovih se pobožnosti ne pravi razlika u molitvi između ta dva mjesta: Majci se Božjoj može moliti bilo gdje, a molitva je jednako djelotvorna, vjerniku ne pomaže Gospa »X« nego Gospa općenito. Moli se slici, no ona je simbolična, bez vrednote po sebi. Ona je zamjenjiva s bilo kojom drugom predodžbom Majke Božje. Uglavnom se moli uz slike u crkvi ili uz litografije u kući; te slike nisu smještene u prirodi i neprenosive, nemaju individualnosti. Generalizirane su pobožnosti od srednjega vijeka širile institucije crkve koje su i same bile nelocirane u prostoru, odnosno nevezane uz određeno mjesto - prosjački redovi, misionari, Vatikan. Širile su se s jačanjem papine moći i nacionalnih država (sve prema Christian, 1989).

Svetišta i generalizirane pobožnosti predstavljaju dva suprotna pola crkve - lokaliziranu i univerzalnu. Univerzalna je crkva nastojala integrirati lokalne crkvene zajednice pomoću generaliziranih pobožnosti, gubeći pritom bitku jer su lokalne zajednice prisvajale generalizirane pobožnosti za lokalnu uporabu kao svetišta. Analizirajući pučku pobožnost u Španjolskoj šezdesetih godina Christian je ustanovio da oba tipa koegzistiraju unatoč različitu vremenu postanka<sup>8</sup>.

Isti je autor naveo još neke za nas relevantne razlike između dva tipa pobožnosti. Svetišta angažiraju društveno biće vjernika, vjernici idu tamo i kao pojedinci i kao članovi zajednice. Ceremonije u svetištu su i društveni i religijski događaji, reafirmacija identiteta i solidarnosti skupine.

Generalizirane pobožnosti nemaju tu društvenu notu, one služe pojedincu ili postaju fokusom obiteljske religije. Redovi su ih širili radi poticanja interesa vjernika za osobnim otkupljenjem i spasom.

Uz ta dva tipa pobožnosti vezuju se i različite molitve<sup>9</sup>. Za prvi su tip karakteristične molitve za ispunjenje godišnjega ciklusa (možemo ih kraće zvati kalendarskima) i instrumentalne molitve, za drugi molitve za oprostjenje od grijeha i molitve za spas; tzv. generalizirane afektivne molitve prisutne su u oba sustava.

Zanimat će nas posebno ove prve dvije skupine jer ćemo u tekstu prezentirati hodočasnička mjesta, dakle oblik pobožnosti za koji su, prema Christianovoj podjeli, specifična prva dva tipa molitava. Molitve za ispunjenje godišnjega ciklusa molitve su vezane uz kalendar; to su molitve što se u pravilu ponavljaju u kraćim ili u dužim razmacima: ujutro, navečer, mjesečno ili godišnje, čime se utvrđuje i potvrđuje postojeći poredak svijeta. Te su molitve amalgam afektivnosti (štovanje svetaca) i obligacije (čovjekova je dužnost moliti se)<sup>10</sup>. Redovitim ponavljanjem u određenim vremenskim razmacima one imaju važnu psihološku funkciju davanja sigurnosti čovjeku. Vjernik ih ne može propustiti jer su i same postale dijelom poretka svijeta (primjerice godišnji posjet svetištu u određeni dan).

Instrumentalne su molitve one u kojima se traži odgovor od božanstva u obliku njegova djelovanja u ovome svijetu. To su molitve kojima vjernik traži božju intervenciju u teškim trenucima svojega života (bolest ljudi - pojedinaca ili cijeloga sela, bolest blaga, različite pojedinačne i obiteljske nesreće, i sl.). Autor razlikuje nekoliko tipova tih molitava: a) one što ne impliciraju obligaciju vjernika (tj. vjernik ništa »ne daje zauzvrat«); b) molitva za pomoć uz koju se odmah ne obvezuje na neku pobožnost »zauzvrat«, međutim, ako se molba ispuni, poduzimaju se različite pobožne radnje za zahvalu; c) najčešća je molba uz preuzimanje neke obveze, tzv. zavjet kojim se specificira recipročna akcija vjernika u slučaju pozitivna ishoda molitve<sup>11</sup>. U drugome i u trećemu tipu molitve pobožne radnje koje vjernik poduzima u literaturi se najčešće interpretiraju kao *plaćanje* božanstvu, kao uzvratanje pobožnim činom za božju intervenciju (cf. Christian 1989, Pina-Cabral, 1986).

Molitvama za oprostjenje od grijeha traži se oprost od božanstva za počinjene grijeha. Primjeri su pobožnosti za oprostjenje od grijeha kolektivne procesije protiv kuge (shvaćene kao božja kazna za neke grijeha), pojedinačna ispovijed i pričest, odlazak u svetište, i sl..

Molitvama za spas traži se božje djelovanje u svijetu koji će doći, a ne na ovome svijetu. Traži se spasenje molitvama i misama za mrtve. Danas više nema indulgencija ni molitava kojima će čovjek smanjiti vrijeme provedeno u čistilištu, no nekadašnje postojanje takvih pobožnosti ima odraza u shvaćanju da molitvom općenito čovjek pridonosi svojem spasu na drugome svijetu.

Kalendarskim i instrumentalnim se molitvama traži božje djelovanje u ovome svijetu, a molitvama za oprost i spas božje djelovanje na drugome svijetu. Prvima se neposredno obraća božanstvu u svetištu za pomoć ovdje i sada, drugima se obraća

generaliziranim božanstvima za transcendentalne ciljeve. U prvima se traži praktična pomoć, u drugima se teži purifikaciji i otkupljenju. U našoj ćemo analizi istražiti koji su oblici pobožnosti i molitava prisutni u hrvatskim hodočašćima u mađarskome dijelu Baranje.

### *Zavjeti i zavjetni darovi kao sastavni dio hodočašća*

Zavjet se definira kao sredstvo kontakta čovjeka i svetoga, kao dio izvjesne koncepcije svijeta i načina komuniciranja u toj koncepciji svijeta (Sanchis, 1983). Zavjet je najčešće definiran kao kondicionalna obveza kojom se specificira koje će recipročne radnje u slučaju pozitivnoga ishoda molbe obaviti molitelj (tj. osoba koja se obraća božanstvu s nekom molbom) (Christian, 1989; Pina-Cabral, 1986). Zavjeti su vezani uz kritične situacije u ljudskome životu: oni su vezani uz rješenja neposrednih problema u svakodnevnome životu, oni su izraz vjere u svakodnevno božje prisustvo u svijetu i u moć njegove intervencije u svijetu, dio su praktične religije seoskoga puka (Christian, 1989; Sanchis, 1983; Badone, 1990; Dubisch, 1990).

Obveze preuzete zavjetom široka su raspona: plaćanje mise, darivanje cvijeća i milostinje, molitva (*novene*, krunice), odlazak na hodočašće (nekad pješice i bosonog), žrtvovanje ponosa ili komfora (rezanjem kose ili nošenjem žrtvenoga odijela), odricanje od zadovoljstva (uzdržavanje od plesa, jela i pića), različita trpljenja kao penjanje ili obilaženje oltara ili crkve na koljenima, kupovina slike, stavljanje zavjetnih darova (novac ili svijeće, voštani modeli ili metalne ploče što prikazuju bolesne dijelove tijela ili vjernikov lik, predmeti osobne ili osobite vrijednosti, ostavljanje kose i odjeće osobe za koju se moli, štaka, naočala, itd.) (Christian, 1989; Dubisch, 1990; Pina-Cabral, 1986; Makarović, 1991).

Zavjetne obveze obuhvaćaju, općenito govoreći, materijalne predmete što se ostavljaju u svetištu i simboličke radnje što ih vjernik obavlja u ili izvan svetišta. Za materijalne se predmete rabi naziv *ex-voto* ili votivni dar. U prošlosti je *ex-voto* najčešće bio figuracija čudesne božje intervencije (primjerice, vjerna kopija bolesna dijela tijela ili smanjenoga broda, tzv. ikonografski *ex-voto*), kasnije pismena ploča s naznakom čuda i zahvalom svecu posredniku (tzv. epigrafski *ex-voto*) (Benoît i Gagnière, 1954).

Najčešće je definiranje zavjeta kao molitve kojom se obavljanje neke pobožnosti u slavu Boga uvjetuje pozitivnim rješenjem moliteljeve molbe. No, mnogi autori navode i druga značenja zavjeta. Zavjet se interpretira i kao prošnja, tj. kao poticanje sveca, umilostivljenje sveca, njegovo udobrovoljavanje (Benoît i Gagnière, 1954; Pina-Cabral, 1986; Makarović, 1991). Zavjeti dakle obnašaju dualitet značenja: oni su molbe svecu pri čemu imadu smisao žrtve pomoću koje se svetac umilostivljuje i podstiče na djelovanje (u tom su smislu votivni darovi zamjena za nekadašnju žrtvu božanstvu) ili su zahvale za ispunjenu molbu, te se tada mogu interpretirati kao znak uspješne komunikacije i razmjene između božanstva i čovjeka.

U prvome slučaju pretpostavljamo (iako to navedeni autori ne ističu) kako se zavjetna obveza ispunjava prije božje intervencije (samo tada može imati značenje prošnje), u drugome nakon božje intervencije (tada može imati značenje zahvale,

no tome nije uvijek tako). Smatramo da se radi o dva principijelno različita značenja zavjeta - jedno je poticanje božanstva na djelovanje, drugo je zahvala za djelovanje. Stoga predlažemo razlikovanje *ante interventum* ili *ante miraculum* zavjeta ili molidbenoga zavjeta (tj. zavjet ispunjen prije negoli je svetac intervenirao) od *post interventum* ili *post miraculum* ili zahvalnoga zavjeta<sup>12</sup> (tj. zavjet ispunjen nakon što je molba uslišana)<sup>13</sup>.

Međutim, to se tumačenje ponešto komplicira time što obveza ispunjena prije božje intervencije može biti interpretirana i kao prijevremena zahvala za božju intervenciju. U temelju je takva čina apsolutna vjera i povjerenje u svemoćnost i blagost Boga, sigurnost da će Bog uslišati molbu pa mu se vjernik unaprijed zahvaljuje<sup>14</sup>. Takav je zavjet psihološki najteži. Od njega je možda teža samo instrumentalna molitva bez unaprijed obećana pobožnog čina (cf. Christian, 1989), tj. takva molitva pri kojoj vjernik ništa ne obećaje božanstvu ufajući se u njegovu apsolutnu milost (koju nije potrebno ničim potaknuti, a za koju se nije potrebno niti zahvaliti jer je toliko povjerenje u božansku pomoć i djelovanje). Dakle predlažemo razlikovanje molidbenoga zavjeta, kojim se »potkupljuje« božanstvo na djelovanje, prijevremene zahvale za božju intervenciju što pretpostavlja duboku vjeru i povjerenje da će Bog izvršiti svoj dio obveze (molbu koju mu vjernik nameće kao obvezu izvršavanjem svojega dijela obveze) i naknadne zahvale koja je znakom pogodbe između čovjeka i Boga<sup>15</sup>. Sličnost je sva tri tipa u tome što se radi o nekoj vrsti pogodbe s Bogom, u tome što je u temelju sva tri shvaćanje da je vjernik obavezan Bogu uzvratiti za dobivene milosti unaprijed određivši o kakvom će se uzdarju raditi.

Zavjet obavljen *ante interventum* čini se svjedoči s jedne strane o žrtvenome obredu (možda više u prošlosti) i o ufanju u božju pomoć (možda je to izraženije značenje danas<sup>16</sup>), zavjet obavljen *post interventum* o obvezi zahvaljivanja nakon učinjenih milosti.

Zbog višeznačnosti zavjetnih molitava i teškoća pri otkrivanju njihova značenja, mnogi autori zanemaruju njihova različita značenja, te u svakome votivnome daru (i zavjetu općenito) vide samo ono što je zajedničko gore nabrojanim tipovima zavjeta, vide zavjete kao izraz reciprociteta u odnosu čovjeka i Boga, tj. interpretiraju svaki zavjet kao plaćanje božanstvu, kao uzvratanje pobožnim činom za božju intervenciju. Votiv je, prema toj interpretaciji, dar kojim se uzvrća, plaća za dobiveni božji dar, bez obzira na trenutak uzvratanja dara, tj. bez obzira na to da li se on daruje prije ili poslije ispunjenja vjernikove molbe (cf. Pina-Cabral, 1986). Bilo da se obveza ispunja prije kao udobrovoljavajuća molitva ili unaprijed iskazana zahvala ili poslije kao naknadna zahvala, pretpostavlja se da se radi o transakciji između čovjeka i Boga. Smatramo da u osnovi svih vrsta postoji transakcija, no da se ona razlikuje u tri navedena oblika te da je bitna razlika radi li se o činu kojim se potiče božanstvo, kojim mu se unaprijed ili naknadno zahvaljuje. U prikupljenoj je građi utvrđeno postojanje nekih od tih oblika zavjeta.

*Paralelizam hodočašća: crkvena svetišta i svete vodice*

Nakon što smo u prikupljenoj građi ustanovili postojanje dvije vrste hodočašća - u crkvena središta i na svete vodice, krenuli smo u potragu za relevantnom literaturom o vodi kao o svetome mjestu. Uporaba je posvećene vode bila karakteristična za semitska hodočašća. Zbog toga su se svetišta obično nalazila negdje blizu izvora vode, a neke su vode imale čudotvornu moć (Rebić, 1985). Isti autor navodi kako je i u vrijeme izraelskih rodozačetnika (patrijarha) na svetim mjestima bio zdenac vode ili posvećeno drvo, što je bilo znakom Jahvina očitovanja (ibid.). Jukić (1988) navodi da su sveta mjesta nekad bila vezana uz predmete ili događaje u prirodi: kamen, stijena, spilja, voda, izvor rijeka, itd. U kasnijim razdobljima bogatstvo oblika svetih mjesta iščezava iako se neka od njih trajno ustaljuju i postaju arhetipima hodočašća.

U našoj interpretaciji svetih vodica koristit ćemo se dvjema analizama sličnih hodočašća. Jedna je analiza hodočašća sv. Rouinu u sjeveroistočnoj francuskoj pokrajini Argonne (autor je S. Bonnet, citirano prema Isambert, 1978). Autor je ustanovio postojanje dvaju hodočašća na tome mjestu: starijega što se je odvijalo uz izvor vode na Duhovski ponedjeljak i novijega, uvedenog 1866. godine na dan sv. Rouina (17. IX.)<sup>17</sup>. Prvome nije ustanovljeno vrijeme nastanka. Prema autoru radilo se o dva različita, čak suprotstavljena praznika. Oba su pučkoga podrijetla, no nastala su u različito vrijeme i imadu različita obilježja. Svećenici su uveli i popularizirali kolektivno hodočašće sv. Rouinu, a željeli su ukinuti pojedinačna hodočašća k izvoru. Razlike su između dva hodočašća u društvenome sastavu hodočasnika: starije duhovsko hodočašće pohodili su mladići i djevojke, a novije rujansko žene, djeca i svećenici<sup>18</sup>. Otkako je uvedeno rujansko, čini se da je duhovsko hodočašće sve više gubilo na važnosti. U zaključku je autor pretpostavio pogansko podrijetlo starijega hodočašća.

Drugi primjer analize hodočašća relevantan za interpretaciju građe jest hodočašće na svetu vodu u čast Majke Božje, u mjestu Bellevau u zapadnoj Francuskoj. Polovicom 20. stoljeća tamo je jedan biskup pokrenuo novo hodočašće s ciljem da izbriše ili barem potisne u drugi plan starije što se, uz jedan izvor, održavalo u uskršno doba ili po potrebi. Glavne molbe koje su ljudi na tome izvoru upućivali Majci Božjoj bile su za kišu, za zdravlje djece i za laktaciju (Bouteiller, 1968). Bellevau je, prema autorici, ilustracija pojave »kristijanizacije pejzaža«: pejzaž je Bellevaua svojim obilježjima (postojanje izvora) pružio mogućnost za razvoj magijskih i religijsko-magijskih vjerovanja, te se na tome mjestu razvio pretkršćanski kult s naglaskom na terapijskim svojstvima izvora. Kasnije je to mjesto kristijanizirano, odakle sintagma »kristijanizacija pejzaža«. Ljudi se danas više ne sjećaju magijskih radnji vezanih uz terapijska svojstva izvora, no izvori bilježe bacanje novčića ili ukosnica u izvor, pranje grudi radi pospješivanja laktacije, pijeње vode, i sl.

U posljednjemu dijelu teksta interpretirat ćemo kazivanja o svetim vodicama u mađarskoj Baranji služeći se ovim analizama.



*Istraživanje mentaliteta u domeni odnosa prema svetome*

Napokon pokušat ćemo na temelju građe nešto reći o mentalitetu puka u domeni pučke pobožnosti, tj. o tome što hodočašća mogu kazati o vjerničkome odnosu spram svetoga. Polazimo od definicije mentaliteta kao pogleda na svijet, mentaliteta kao pojma što obuhvaća stavove, ponašanja i nesvjesne kolektivne predodžbe (Vovelle, 1982). U tome je smislu mentalitet implicitan sustav referencije jedne društvene zajednice, on omogućava da se na određeni način vide stvari, poima svijet i oblikuju stavovi, tj. načini postavljanja i odnošenja spram okoline (ovostrane i onostrane), te da se ponašanja i reakcije odvijaju u skladu s tom percepcijom svijeta. Tom se definicijom mentalitet preklapa s pojmom kulture shvaćene kao vrednote, norme, vjerovanja, predodžbe i referentni modeli, kao implicitne reference i predodžbe koje upravljaju našim ponašanjem (Mucchielli, 1985). U skladu s definicijom na istraženom ćemo segmentu pučke pobožnosti pokušati razotkriti pogled na svijet što se nalazi u tom segmentu pučke pobožnosti u hrvatskoga puka u mađarskoj Baranji.

## GRAĐA: OSNOVNA OBILJEŽJA HODOČAŠĆA

*Mjesta i motivi hodočašća*

Hrvati južno i istočno od Pečuha imali su tri glavna hodočasnička mjesta: Mariagyüd, Mariakéménd i Snježnu Gospu u Pečuhu. Hodočašćenja se u ta mjesta nisu održavala iz svih istraženih naselja, primjerice Hrvati nastanjeni u naseljima istočno od Pečuha<sup>19</sup> uz obvezatno judsko hodočašće išli su u obližnje svetište u Kemed, ali rjeđe u Pečuh; dok je u Hrvata nastanjenih južno od Pečuha situacija bila obrnuta: uz obvezatnu judsku procesiju išli su u obližnji Pečuh k Snježnoj Gospi, no ne i u Kemed.

Ne možemo tvrditi da se je radilo o pohodima uvjetovanima udaljenošću svetišta. Naime, udaljenost zračnom linijom od naselja uz mohačku cestu do Juda veća je od udaljenosti od južnih naselja do Kameda, ili je, pak, podjednaka, što navodi na pretpostavku da udaljenost nije bila glavnim razlogom neodlaženja u Kemed iz naselja južno od Pečuha. Pretpostavljamo da su čimbenici kao što su smještaj naselja u široj regiji, a nadalje značenje Juda kao središnjega kulturnog mjesta šire regije pridonijeli odlasku pojedinih skupina naselja u određena svetišta: odlazilo se je u obližnje kulturno središte manjega značaja, ali i u udaljenije svetište širega regionalnog značenja (cf. Christian 1989). Dakle, prva se podjela hodočašća može ustanoviti prema prostoru: o Judu možemo govoriti kao o regionalome, a o Kemedu i Pečuhu kao o lokalnim kulturnim mjestima. Da se radilo o različitim značenjima svetišta, potvrđuje i kazivanje da je kemedska Gospa »manja« od judske<sup>20</sup>.

Sva su tri svetišta, nekad i danas, podjednako posjećivana, no možemo uočiti neke dijakronijske razlike u obilježjima hodočašća u ta svetišta, o čemu će biti i posebno govora. U današnje vrijeme razvijenih transportnih sredstava uočavamo tendenciju prerastanja lokalnih svetišta, primjerice svetišta Snježne Gospe u Pečuhu u značajnije regionalno središte: odnedavno se tamo redovito hodočasti i iz hrvatskih

sela istočno od Pečuha, dok je to prije bilo iznimkom. U svezi je s razvojem transportnih sredstava i posvuda rašireno hodočašće u nadregionalna središta u Mađarskoj, zatim u svetišta u drugim državama, primjerice u Mariazell u Austriji, a u posljednjemu desetljeću osobito u Medugorje u Bosni i Hercegovini.

Hodočašća možemo razlikovati i po kriteriju organizacije ili veličine skupine koja hodočasti, naime, možemo razlikovati kolektivna (organizirana) i individualna (ili u manjim grupama) hodočašća. I za lokalno i za regionalno je svetište svojstveno postojanje obaju tipova, u prvome se slučaju radi o tzv. *prošencijama* što su, čini se, u pravilu (iako imademo nekoliko nedovoljno potvrđenih kazivanja) zavjetna hodočašća cijeloga sela (ili Hrvata iz tih naselja) u neko svetište na za to određeni dan. Primjerice, iz Olasa se je u Jud odlazilo na Malu Gospu; iz sela Neméti, Pogány i Szalanta na Sv. Trojstvo; oko Antunova iz naselja Ata i Pogány hodočastilo se u Pečuh; iz Nagykozára su u križevskome tjednu išli Gospi Snježnoj u Pečuh<sup>21</sup>. Zavjetna su hodočašća najčešće nastala kao zavjet sela u trenutku kad je neka teška bolest, prema kazivanju najčešće kuga ili kolera, harala selom. Pouzdano ne znamo o kojoj se bolesti radilo niti kada je do nje došlo, tj. otkad datiraju zavjetna hodočašća pojedinih naselja. Osim takvih zavjeta postoje zavjeti naselja i za stoku (Pogány) ili za polje (Nagykozár). U Ati je navodno padao led tri godine zaredom, otprilike dvadesetih godina ovoga stoljeća pa su se tada seljani obvezali da će tri godine ići u Jud<sup>22</sup>. Sve su te zavjetne procesije pretvorene u godišnje.

Pojedinačni su odlasci u svetišta bili vezani uz Marijine blagdane, ali su se odvijali i neovisno o tim blaganima. Primjerice, jedna je žena iz Szalánte gotovo svake mlade nedjelje, tj. za mladoga mjeseca, odlazila na hodočašće u Jud. Pojedinačna su hodočašća bila manje ili više česta; poduzimalo ih se u manjim skupinama ili pak pojedinačno, osobito iz naselja bližih svetištima; povod je bio neka nevolja ili želja da se Gospi ukaže štovanje (»išli smo po poštovanju«).

#### *Seoska zavjetna hodočašća nekad*

Opis ćemo hodočašća temeljiti na olaskome primjeru, prvo opisujući stanje do otprilike pedesetih godina ovoga stoljeća, tj. između dva rata jer samo do tada seže sjećanje naših sugovornica<sup>23</sup>, a potom novije stanje, uz kratak osvrt na pojedinačna hodočašća. Pritom ćemo, radi preglednijega opisa, podijeliti cijelo hodočašće na dva dijela: na opis putovanja i na opis zbivanja u svetištu gdje ćemo posebno opisati oblike pobožnosti u svetištu.

Zavjetna se hodočašća između dva svjetska rata obavljaju pješice (iz Olasa je putovanje trajalo šest sati preko šumskih staza i polja<sup>24</sup>), s polaskom jedan dan prije blagdana. Unatoč tako dugome putu nikome nije bilo teško ići. Žene kazuju: »Uprav' smo letili tamo i trčali na kalvariju«. Seosko se hodočašće ispunjavalo s radosnim očekivanjem i željom. Procesija se rano u zoru skupljala ispred crkve. Formirali su je muškarci i žene, mladi i stariji i djeca; u procesiji je nošen križ iz crkve i dvije zastave. Svećenik nije išao<sup>25</sup>. Cijelim putem ljudi su molili i pjevali marijanske pjesme: pjevalo se na ravnim dijelovima puta, a molilo na uzbrdicama. Svi su na put nosili hranu u bijelim torbama namijenjenima isključivo za tu zgodu; ponekad bi išla i kola na koja su ljudi odlagali torbe. Na dan odlaska većina je ljudi postila sve

do Juda. Za put se pripremala nova no ne i najbolja odjeća: ljudi su bili obučeni u *posleno novo ruho*<sup>26</sup>. Hodočasnici su išli bosonogi, no po riječima kazivačica nije se radilo o zavjetu već o uobičajenoj navici bosonoga hodanja u ljetnim mjesecima. Prije dolaska u Jud procesija se zaustavljala da se ljudi pripreme za ulazak u svetište: skidali su nakupljenu prašinu a na noge obuvali čarape, a ako su imali, cipele ili papuče. U nekim je selima (uz Olas i u Vršendi i Ati) u sjećanju da je pri prvome odlasku na hodočašće djeci valjalo potajno staviti kamen u odjeću. U Olasu se pritom govorilo kako dijete mora »prigrist lanac« u Judu. To se držalo *zadužbinom* pri prvome odlasku u Jud<sup>27</sup>. Djeca nisu razumjela tu izreku; u Judu su tragali za lancem, a mnogi nisu ni znali da negdje skriven nose kamen<sup>28</sup>.

U povratku je procesija išla pješice samo do mjesta Vokány gdje su je dočekala kola što su iz sela došla »pred Judane«. Tamo su ih okitili nabranim ili u Judu kupljenim cvijećem i ukrasima. Među ukrasima se ističe judski štap ukrašen lišćem bosilja i kovilja (Barna, 1988). Uz pjesmu su i molitvu stizali do križa na ulazu u selo, gdje su ih dočekivali suseljnani koji nisu bili na hodočašću i svećenik. Potom su, pjevajući lauretanske litanije, svi zajedno u procesiji krenuli do crkve i prisustvovali misi. Prema svim je kazivačicama povratak u selo bio velika radost. Hodočasnici su nosili Gospin pozdrav svima koji nisu mogli ići u Jud, a djeci su dijelili i darove - *šiflike* (medenjake), *patrice* (krunice), i sl..

Pogledajmo sad oblike pobožnosti što su ih hodočasnici obavljali u samome svetištu<sup>29</sup>. Jukić nabraja sljedeće pobožnosti u svetištu: ritualno obilaženje oko sakralnih predmeta i dodirivanje svetih stvari, klanjanje i molitva, uporaba čudotvorne vode, zavjeti, ispovijedi i mise (1988). Svi su ti oblici prisutni i u hodočašćima hrvatskih vjernika u Jud. Po dolasku u Jud prvo se odlazilo pred Gospin oltar i »pozdravljala« se Gospa tako da je jedna žena koja dobro pjeva stala ispred oltara i »pozdravljala« Gospu pjevajući<sup>30</sup> dok su ga drugi tri puta obilazili pjevajući s njome. Na koncu obilaska hodočasnici su poljubili oltar i ostavili svoje darove - svijeće, cvijeće i novac<sup>31</sup>. Slično je bilo i pri odlasku kad se *Majku Mariju* također posebno pozdravljalo i obilazilo oko oltara uz prigodnu marijansku pjesmu<sup>32</sup>. Nakon toga ljudi su iznajmili mjesto za *konak*, *užinali*; poslijepodne su odlazili na kalvariju, navečer na misu, a potom su s upaljenim svijećama u procesiji obilazili crkvu i odlazili na brijeg do tzv. velikoga križa. Ispovijed i prisustvovanje misama bili su sastavnim dijelovima bivanja u svetištu. O ispovijedi znademo toliko da se nekad smatrala djelotvornijom ako je bila obavljena u svetištu.

Prema kazivanjima svatko se za sebe i u sebi molio Gospi. Razlozi molitava nisu bili naglas obznanjivani; tek se po izvanjskim pobožnostima moglo uočiti tko je došao s nekom posebnom molbom obratiti se Gospi za pomoć. Gospu se molilo za zdravlje, za mir u kući, *preporučivalo* se za svoje bližnje, za neku svoju nevolju<sup>33</sup>. Sve su molitve bile upućene Gospi Judskoj.

Ljudi kazuju da je djelovanje molitve bilo mnogo veće u svetištu (ili na izvoru vode) negoli pri molitvi negdje drugdje. Postoji, čini se, nekoliko stupnjeva djelotvornosti molitve ovisnih o tome gdje se moli. Tako je molitva na nekome svetom mjestu djelotvornija negoli kod kuće. Zatim postoji stupnjevanje svetih

mjesta: molitva je najdjelotvornija u Međugorju, zatim u Judu ili u Kemedu, a najmanje kod kuće. Molitva je, navodno, bolje uslišana u Judu jer se čovjek trudi do tamo, posebice je to bilo u prošlosti kad se išlo pješice - bila je to prema kazivanjima prava zadužbina, pravo pokajanje, zahvala i trud. U svetištu je molitva navodno djelotvornija i zbog Gospine prisutnosti. Ponekad je njezina prisutnost tako jaka da se gledajući u Gospu čovjek ne može ni moliti: »samo se može u nju gledati i misliti kako je eto ona opet tu na zemlji«.

Imade i žena koje su usvojile svećenikovo mišljenje kako bilo gdje da se čovjek moli, molitva isto djeluje, tj. kako se ne mora ići u neko svetište već se kod kuće može obaviti molitva s istim djelovanjem kao i u svetištu. No, i one kažu kako je posebno lijepo moliti u svetištu, dakle, ni one nisu potpuno izbrisale pučko shvaćanje efikasnosti molitve, posebno kad se radi o nekoj teškoj nevolji; tada će i one nastojati otići pomoliti se Mariji u njezinome svetištu<sup>34</sup>.

Mnogi su moleći se Gospi u Judu ili u Kemedu, ostavljali u svetištu košulju (odrasloga čovjeka) ili *šamijicu* (djetetovu) osobe za koju su se molili<sup>35</sup>. Prema riječima jedne kazivačice radilo se o istome postupku kao što je onaj što se primjenjuje kod učitelja Tome koji djeluje u blizini Vukovara. Taj iscjelitelj na temelju bolesnikove slike postavlja dijagnozu i preporučuje terapiju<sup>36</sup>.

Važan su dio pobožnosti u svetištu molitve, ostavljanje predmeta na oltaru (svijeće, cvijeće, davanje novca<sup>37</sup>), paljenje svijeća (nekad u crkvi, danas kod kipa Bezgriješno začete Bogorodice ispred crkve) i zavjeti. Nešto ćemo više kazati o molitvama i o zavjetima. Na temelju dosadašnjih istraživanja čini se da molitve, kako one moljene u svetištu tako i općenito sve molitve, možemo razvrstati u tri skupine: molitve općenito, tj. one što su dužnost i/ili iskaz štovanja upućen Mariji ali bez posebne molbe<sup>38</sup>; molitve uz *zagovor*<sup>39</sup> ili preporuku tj. one molitve kojima se nešto želi i moli od Gospe<sup>40</sup>; te zavjetne molitve tj. takve molitve koje se mole zbog datoga obećanja da će se izmoliti ako svetac ili Gospa usliši moliteljevu molbu. Tri su elementa ovih posljednjih: vjernik je u nekoj nevolji i moli Boga za pomoć, pri čemu obećaje da će Bogu koji mu pomaže u nevolji posvetiti neku radnju: »to je kad se nešto traži ali se i obeća da će se nešto učiniti«. Prema dosadašnjim istraživanjima čini se da svi ti tipovi molitava koegzistiraju, tj. ne ističe se posebno niti jedan tip, niti jedna vrsta molitve kao izrazitije prisutna bilo u svetištu bilo izvan njega<sup>41</sup>.

Zavjeti ili po nekima *zadužbine* (alternativni a ne isključivi termini) »uzimaju« se u svetištu, no to nije nužan uvjet. Nekoliko se zavjetnih obećanja ponavlja u gotovo svim iskazima kazivača. To su odlazak u svetište tj. hodočašće u neko sveto mjesto određeni broj puta (nekad pješice, danas prometnim sredstvima - devet utorka svetome Antunu u Pećuh, tri petka Gospi u Jud, i sl.)<sup>42</sup>, post (svetome Antunu utorkom, svaki petak doživotno, ili pak samo mladi petak, na Valentinovo<sup>43</sup>, i sl.), molitva (krunica određeni broj godina, sudjelovanje u *ružici* - kruničarskome društvu<sup>44</sup>, određeni broj molitava moli se određeno vrijeme ili doživotno), uplaćena misa, obilazak oltara, a nekad i crkve na koljenima, tzv. *kocanje*, darivanje kipa crkvi, i sl. Darivanje je kipa spomenuto samo u jednome slučaju kao zavjet. *Kocanje* oko oltara česti je oblik zavjeta, ali može biti i pobožnost za oprost grijeha. Za Sv.

Trojstvo 1991. godine još uvijek je bilo moguće vidjeti žene kako kocaju. Bilo ih je malo, uglavnom srednjih godina ili starije, neke su oltar obilazile tri puta a neke samo jednom<sup>45</sup>. Zavjeti se uzimaju za sebe ili za drugoga, najčešće za djecu; a povod je neka teška nevolja - najčešće bolest ljudi i/ili životinja.

Teško je donijeti transkripcije kazivanja o zavjetima iz kojih se može vidjeti sam čin uzimanja zavjeta tj. riječi kojima se zavjet izriče. Pogledajmo kako o istome zavjetu na dva mjesta govori jedna žena: »Uzela sam da ću pet godina moliti kronicu ako mi dragi Bog da da ozdravim. I hvala dragom Bogu, uslišo mi molitvu«; a drugi put: »Draga majko budite mi u pomoći pa ću se pet godina moliti«. Imademo i ovakav iskaz: »Draga Majko Marijo, ako se more, pogledi na me, uzmi mi iz ruke to, nek ne odam sa štapom. Ja sam tako iz sveg srca iskala, deset ću Očenaša izmoliti dokle god sam živa svaki dan. Nisam obećala uveče nego kad god morem. Pomozi mi«<sup>46</sup>. Najčešći su, međutim, iskazi iz kojih se ne vidi konkretno izricanje zavjeta, tipa »moja je mama kocala za mene u Judu, bolje mi bilo«. Iz takvih se iskaza ne vidi ni izričaj zavjeta niti kad se on izvršava.

Svi su se nabrojani tipovi zavjetnih obećanja obavljali i u međuratnome i u poslijeratnome razdoblju. Valja još spomenuti neke starije zavjete kojih se mnoge žene ni ne sjećaju, a neke niječu da su to bili zavjeti. Radilo se je o paljenju voštanih figurica što su imale oblike neke životinje (konj, kokoš, krava, ovca, svinja, i sl.) kod kipa Bezgriješno začete Gospe u Judu, čime se je molilo za očuvanje stoke, te o ostavljanju različitih predmeta iza Gospina oltara, primjerice češlja, ukosnica, pramena kose (osobe koje boli glava) ili lanca (osobe koje boli vrat)<sup>47</sup>. Za obje radnje neke kazivačice tvrde da se nije radilo o zavjetu već o preporuci ili molbi Gospi za pomoć. Kazivačice nisu spominjale voštane votive što prikazuju dijelove tijela ili ljudski lik (cf. Sergö, 1974).

Mnoge žene nisu znale da u crkvi vise metalni predmeti što prikazuju dijelove tijela (predmeti što bismo ih prema literaturi nazvali votivima)<sup>48</sup>. Njihovo nastojanje da dadu neko objašnjenje tim predmetima možda ukazuje na to da su o njima ipak nešto znale. Kazivale su da se vjerojatno radi o predmetima što prikazuju bolesne dijelove tijela te da su ostavljeni u crkvi uz molbu da moliteljima Bog i Gospa dadu da ozdrave, ili, pak, da su ih žene donijele kao zahvalu za božansku intervenciju u bolesti. Toga je običaja nestalo u još neidentificiranome razdoblju. Žene kazuju da danas istu funkciju imaju zahvalne ploče smještene uz Gospin oltar u Judu.

Nekoliko se žena distanciralo od zavjeta, tj. tvrdile su da zavjete nisu uzimale. Žene nisu uzimale zavjete zato što im »Bog nije dao ništa tako teško u životu«. Neke su neuzimanje zavjeta racionalizirale time da su se puno molile, pjevale i odlazile u crkvu<sup>49</sup>, a neke su pak isticale da ih nisu uzimale zato što ih ne mogu držati (primjerice, zbog bolesna želuca ne može se uzeti post kao zavjet). Zavjet ne valja uzimati ako ga se ne može održati. Naime, ako se zavjet ne održi, ne zna se točno što bi Bog dao i ne bi li se nevolja povratila. Neke žene negiraju da se može zaboraviti održati zavjet, osobito ako je molitva uslišana: »ako majka Marija nije zaboravila za me, ni ja za nju nisam«.

Time dolazimo i do problema da li su zavjetne molbe uslišane i što se događa s vjerom ako nisu. Kazivačice ne sumnjaju u iskazanu pomoć Gospe pri svakoj molbi. Vjeruje se da je Majka Božja uvijek u pomoći onome tko je u nevolji i tko joj se moli: »pomogla mi je, kako ne bih vjerovala«. Međutim, neke žene ipak konstatiraju uz izvjesnu dozu sumnje i pitanja: »bilo je bolje, sad jel' istina, ne znam«. Iz dosadašnjih istraživanja moguće je zaključiti kako žene uglavnom imaju povjerenje u božansku intervenciju i pomoć. One se utječu božanstvu i u prilikama u kojima potpuno izlječenje nije moguće (primjerice, epilepsija), a svojega se obećanja drže i kad molba nije ispunjena (primjerice, vojnik se nije vratio kući a mati je crkvi ipak darovala zavjetovani kip)<sup>50</sup>.

Opis nekadašnjih hodočašća završit ćemo s opisom hodočašća na svete vodice.

Nekoliko je tzv. svetih vodica postojalo u istraživanoj regiji, od kojih su dvije, iako malo udaljene, bile u neposrednoj blizini dvaju najposjećenijih prošteništa - Kameda i Juda. Pored njih nalazila se je sveta voda u naselju Maráza, zatim u pustari kraj Szemelya (tzv. Szentkút<sup>51</sup> i senkutska pustara), a prema jednome kazivanju i u selu Kisnyárád. Svete su vode bile lokalnoga značaja kao i već opisana svetišta: tako su one u senkutoj pustari, Marázi, Kisnyárádu i Kemedu posjećivali uglavnom stanovnici obližnjih naselja. Na judsku su dolazili vjernici iz svih istraživanih naselja budući da se radilo o prošteništu regionalnoga značenja. Nakon drugoga svjetskog rata vodice su, čini se, prestale biti dijelom živa običaja i hodočašća. Međutim, jedna je vodica izvan teritorija baranjske županije postala ciljem suvremenih hodočašća, iako to nije bilo staro kultno mjesto Hrvata iz Baranje - radi se o svetoj vodici u Baji.

Karakteristično je da se judske svete vode još malo tko sjeća<sup>52</sup>. Može biti da je zbog značaja toga svetišta svećenstvo u njemu nastojalo da što prije suzbije vjerovanje u čudotvornu ozdraviteljsku moć svete vodice, te je ta vodica ranije prestala biti hodočasničkim ciljem<sup>53</sup>. Na drugim mjestima, međutim, svećenici nisu dovoljno djelotvorno vjernicima branili odlazak na svete vodice. One vodice koje su se nalazile podalje od crkvenih središta i koje nisu bile vezane uz crkvena hodočašća duže su preživjele kao mjesta pučkoga hodočašća.

Najbolje je opisano sjećanje na senkutsku pustaru i bunarić svete vode te ga donosimo kao prototip takvih hodočašća. Ljudi su prema potrebi određivali frekvenciju svojih hodočašća, odlazeći na bunarić čak i svake mlade nedjelje ako su za to imali potrebu. Na Szentkútu je posebno veliko i značajno okupljanje bilo na blagdan Stjepana kralja<sup>54</sup>. Taj je blagdan bio prilikom i za društveno okupljanje: toga su dana u obližnjoj čardi svirale *bande*, posebno *šokačka*, a posebno mađarska kojima su se nakon posjeta vodici pridruživali mladići i djevojke radi plesa. Zbog te funkcije *ugleda*, djevojke su se za odlazak na senkutsku vodicu posebno lijepo oblačile<sup>55</sup>. Međutim, i toga dana, kao i u uobičajeni odlazak na mladu nedjelju, ljudi su na vodicu dolazili prvenstveno zbog ozdravljenja. U vodici se je umivalo, vodica se pila, i/ili nosila kući. Osobito su se dovodila bolesna djeca<sup>56</sup>, iako je pomagala i odraslima. Ljudi su na vodicu donášali različite predmete, primjerice dječje košulje ili kapice, ostavljali su pramen kose uz bunarić, moleći se pritom za ozdravljenje.

Uz bunarić je bila kapelica s kipom Majke Božje<sup>57</sup>. Prema predaji, neki je lokalni *spaija* dao sagraditi kapelu s kipom. Naime, taj je čovjek dao zatvoriti bunar sa svetom vodom. Potom je teško obolio. U bolesti mu se ukazala Gospa s porukom da će ozdraviti ako dade otvoriti bunar<sup>58</sup>.

Svete su vodice mjesta ukazanja kao i mjesta ozdravljenja. Raspoložemo s predajom o Gospinu ukazanju na mjestu kemedske i bajske vodice, a imademo i jedno kazivanje o tome kako je prije pedesetak godina dvogodišnje dijete ugledalo »Bogu« kako sija u travi u blizini senkuskoga bunarića.

#### *Kratak opis današnjih zavjetnih hodočašća*

Opis recentnih zavjetnih procesija temeljit će se na iskazima i na promatranju hodočašća u Mariagyüdu na Sv. Trojstvo 1991. godine. O pojedinačnim hodočašćima znademo tek toliko da su rjeđa a uz stare motive odlaska u nevolji ili po štovanju Gospe, nastaju i novi, primjerice odlazak na prvu vožnju novim automobilom<sup>59</sup>. Iz naselja južno od Pečuha zamjetno je napuštanje judskih hodočašća osim na Sv. Trojstvo i u naseljima istočno od Pečuha snažnija orijentacija prema Snježnoj Gospi u Pečuhu, osobito unatrag nekoliko godina.

Zavjetne se procesije redovito odvijaju jednom godišnje u osuvremenjenome obliku: stare su pješačke staze nestale, a hodočasnici se voze iznajmljenim autobusom (karakteristično za zavjetna hodočašća) ili pak osobnim automobilom (karakteristično za pojedinačna hodočašća, iako može biti i u zavjetnome da neka obitelj ili skupina ljudi dođe u svetište na taj način). Danas mnogo manje ljudi ide na zavjetno hodočašće negoli nekada; da bi se popunio autobus putnicima, obilazi se nekoliko susjednih sela, a Njemice, Mađarice i Hrvatice idu zajedno na zavjetno hodočašće, što se u pravilu za pješačkih hodočašća nije događalo - svaka je skupina zasebno odlazila u Jud, pa čak i na drugi dan. Hodočasnice su mahom žene srednje i kasnije dobi, ponekad u pratnji muževa, rijetko i djece. Put autobusom od Olasa do Juda ne traje šest sati nego 45 minuta za koje se vrijeme stigne izmoliti tek vrlo mali dio molitava i ispjevati tek pokoja pjesma<sup>60</sup>, ne moli se i ne pjeva isključivo *šokački*, već i *švapski* i mađarski. Putnice u autobusu sjede. Tek pokoja svjesna razlike u naporu kojega podnosi u suvremenome hodočašću spram napora pješačkoga hodočašća u autobusu nastoji stajati. Primjerice, jedna Olaškinja<sup>61</sup> nikada u autobusu ne sjedi. Makar bilo i mjesta, strina Jaga neće sjesti jer »najveća je zadužbina bilo pješice otići u Jud, danas barem mogu odstajati taj put«. Napokon, za razliku od nekadašnjega hodočašća, današnje hodočašće traje jedan dan, na putu do Juda nije obvezatan post, niti se oblači nova odjeća.

U svetištu mise postaju glavnim sadržajem cijeloga zbivanja. Na Sv. Trojstvo 1991. godine ljudi su prisustvovali trima misama što su se jedna za drugom nastavljale u crkvi. Ispovijed i pričest i nadalje su obvezatan dio hodočašća. Ispovijed u svetištu izgubila je prijašnje posebno značenje. Danas se smatra da ju je pogodnije obaviti u svetištu samo zato što su ispovjednici anonimni.

Hodočasnici obavljaju i mnogo pojedinačnih pobožnosti, možda više negoli prije. Naime, heterogena grupa koja autobusom stiže do judske crkve nastoji

formirati procesiju sa zastavom i križem podno stuba judske crkve i barem nekoliko posljednjih koraka prije ulaska u svetište fingirati procesiju i homogenu grupu s kojom se nekada stizalo odati štovanje Majci Božjoj. Nastoje pozdraviti Gospu na način na koji su to odvajkada obavljali: odlaze do oltara gdje jedna žena predvodi pozdravnu pjesmu, a druge obilaze oltar. No ako to nije moguće, kao što nije bilo 1991. godine, pozdrav izostaje: kako su stigli baš u vrijeme jedne mise, pozdrav su Gospi ispjevali ispred crkve, a zatim su se razišli - svatko je zasebno ušao u crkvu i smjestio se je gdje je želio. Kad ne uspiju pozdraviti Gospu, žene osjećaju kao da je nešto »izostalo iz onog lijepog što smo naučili, ono pred oltar to je kao da Gospi dušu daješ, kao da dođeš svojoj majki«.

Skupina se tijekom dana ne okuplja kako bi nadoknadila izostavljeni pozdrav Gospi pred oltarom, već svatko pojedinačno, kad stigne, obiđe oltar i pokloni se Gospi. Slično je i na odlasku: nema skupnoga pozdrava Gospe. Izostaje često i procesija na kalvariju. Olaškinje su ove godine nakon otprilike petnaestak godina ponovno otišle na kalvariju i to u vrlo maloj skupini (pet do šest žena) koja se je priključila nemetskoj župi i njihovu svećeniku. Čini se da je to izostajanje posljedica straha žena da neće izdržati penjanje uz relativno strmi brijeg na kojemu se nalaze postaje kalvarije. Pored straha, možda je tome pridonio i relativno rani i strogo određeni povratak kućama u poslijepodnevnim satima, koje valja iskoristiti i za kupovanje darova ukućanima, rodbini i susjedima, uključivo i *gospodinu* (svećeniku). Na povratku izostaje i prijašnje veliko veselje i pozdravljanje sa suseljanima. Glede pobožnosti u svetištu, i ove je godine bilo nekoliko žena koje su na koljenima obilazile oltar tri puta, molile se, ljubile oltar, ostavljale svijeće i cvijeće na oltaru<sup>62</sup>. Obvezatno se stavljao novac nakon obilaska oltara u za to pripremljenu kutiju, a nitko, koliko smo vidjeli, nije objesio nikakve predmete iza oltara<sup>63</sup>.

## POKUŠAJ INTERPRETACIJE OPISANIH HODOČAŠĆA

### *Hodočašće kao obred prijelaza*

Analize hodočašća kao obreda prijelaza čine nam se plodonosne pri istraživanju starijih, primjerice srednjovjekovnih hodočašća (cf. Osterrieth 1989<sup>64</sup>). Međutim, čini nam se da ni nekadašnja ni današnja hrvatska hodočašća u lokalna i u regionalno svetište u mađarskoj Baranji nemaju izrazito naglašenu ni važno liminalno obilježje. Smatramo da opisana hodočašća u relativno nedaleka središta kulta, kako prije pedesetak godina tako i danas, možemo analizirati pomoću trodjelnoga van Gennepova modela, no da središnji stupanj nema izrazita liminalna obilježja, kao što taj model predmnijeva.

To možemo ilustrirati dijelovima kazivanja o hrvatskim hodočašćima u sveta mjesta u Baranji. Na putu do svetišta čini se nije bilo straha ni neizvjesnosti. Jedna nam je žiteljka Kukinja rekla kako je nije bilo strah ići samu do Juda, pa niti šumom. Nadalje, hodočašća nisu bila nešto iznimno već su bila vrlo česta, osobito pojedinačna. Žene su znale i šest do sedam puta godišnje odlaziti u Jud, u manjim skupinama ili same. Ni kolektivna hodočašća što su se održavala barem jednom a