

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, 1983¹). Prema istome autoru gornje su granice pučke pobožnosti liturgija (dogma i liturgijski oblici pobožnosti), a donje magija i praznovjerice² (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 građi 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)³.

U posljednjemu dijelu teksta analizirat ćemo izloženu građu 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 teksta⁴. 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), građa 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 zahvale⁵? 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, jedinstveni⁶. 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 svetištima⁷. 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 postanka⁸.

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 molitve⁹. 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)¹⁰. 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 molitve¹¹. 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 zavjeta¹² (tj. zavjet ispunjen nakon što je molba uslišana)¹³.

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 zahvaljuje¹⁴. 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 Boga¹⁵. 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 obvezan 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 danas¹⁶), 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.)¹⁷. 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 svećenici¹⁸. 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 Pečuha¹⁹ 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 judske²⁰.

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 Pečuh²¹. 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 Jud²². 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 sugovornica²³, 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 polja²⁴), 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 išao²⁵. 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*²⁶. 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 »prigrisat lanac« u Judu. To se držalo *zadužbinom* pri prvome odlasku u Jud²⁷. Djeca nisu razumjela tu izreku; u Judu su tragali za lancem, a mnogi nisu ni znali da negdje skriven nose kamen²⁸.

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 svetištu²⁹. Jukić nabroja 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 pjevajući³⁰ dok su ga drugi tri puta obilazili pjevajući s njome. Na koncu obilaska hodočasnici su poljubili oltar i ostavili svoje darove - svijeće, cvijeće i novac³¹. Slično je bilo i pri odlasku kad se *Majku Mariju* također posebno pozdravljalo i obilazilo oko oltara uz prigodnu marijansku pjesmu³². 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 nevolju³³. 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 svetištu³⁴.

Mnogi su moleći se Gospi u Judu ili u Kemedu, ostavljali u svetištu košulju (odrasloga čovjeka) ili *šamijicu* (djetetovu) osobe za koju su se molili³⁵. 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 terapiju³⁶.

Važan su dio pobožnosti u svetištu molitve, ostavljanje predmeta na oltaru (svijeće, cvijeće, davanje novca³⁷), 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 molbe³⁸; molitve uz *zagovor*³⁹ ili preporuku tj. one molitve kojima se nešto želi i moli od Gospe⁴⁰; 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 njega⁴¹.

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.)⁴², post (svetome Antunu utorkom, svaki petak doživotno, ili pak samo mladi petak, na Valentinovo⁴³, i sl.), molitva (krunica određeni broj godina, sudjelovanje u *ružici* - kruničarskome društvu⁴⁴, 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 jednom⁴⁵. 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«⁴⁶. 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)⁴⁷. 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)⁴⁸. 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 crkvu⁴⁹, 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)⁵⁰.

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. Szentkút⁵¹ 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 sjeća⁵². 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 ciljem⁵³. 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 kralja⁵⁴. 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 oblačile⁵⁵. 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 djeca⁵⁶, 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 Božje⁵⁷. 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 bunar⁵⁸.

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 automobilom⁵⁹. 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 pjesma⁶⁰, 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 Olaškinja⁶¹ 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 oltaru⁶². Obvezatno se stavljao novac nakon obilaska oltara u za to pripremljenu kutiju, a nitko, koliko smo vidjeli, nije objesio nikakve predmete iza oltara⁶³.

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 1989⁶⁴). 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

ponekad i dva puta godišnje nisu bila neuobičajena. U nekim obilježjima tih hodočašća možemo prepoznati elemente što ih različiti autori navode kao liminalne: išlo se pješice, pa i bosonog, postilo se, malo ili ništa pilo, usput molilo, ljudi su bili razmjerno skromno odjeveni. Međutim, nabrojene pojave ili nemaju liminalno značenje ili, pak, opisuju tek model a ne i realizirano hodočašće. Mnogi nabrojani elementi nisu doslovno poštivani, a niti smatrani iznimnim naporom ili tegobom. Dakle, prema pučkome shvaćanju putovanje ne možemo interpretirati kao pripremnu fazu za događanje *communitasa*⁶⁵. Navedimo nekoliko argumenata u prilog toj tezi. Pješaćenje bosih nogu nije bilo ništa neuobičajeno, nije bila nikakva posebno nametnuta poteškoća jer ljeti je svijet uglavnom hodao bosonog! Pješaćenje međutim jest predstavljalo napor. Kako smo naveli žene smatraju da je pješaćenje bila prava zadužbina i veliki trud što ga je Gospa posebno cijenila pa su njihove molitve stoga imale veći učinak. No, općeniti je stav⁶⁶ da pješaćenje nije bilo teško, da je cijelo putovanje bilo velika radost, da se hrlilo u Jud samo kad se moglo. Glede apstinencija od jela i pića, čini se da ni jedna ni druga nisu bile apsolutne, pače, navodno su kukinjske hodočasnice putom do Juda nerijetko pile rakiju te su pomalo pripite stizale kući. Čini se da liminalni elementi nisu bili osobito naglašeni u međuratnim hodočašćima, što ujedno znači da hodočašća nisu imala ni osobito izraženi pokornički karakter, iako je ispovijed, nekad kao i danas, bila obvezatnim dijelom hodočašća. Iz navedenoga se može pretpostaviti da je izostajanje izrazite liminalnosti u hodočašćima u svezi s činjenicama da je cilj hodočašća bio u relativno obližnja, pa stoga i relativno lako dostupna svetišta, što je omogućavalo češći odlazak i prisran odnos ljudi s tim mjestima.

Danas pogotovo, otkako se na hodočašće odlazi autobusom, otkako je dozvoljeno jesti prije pričešćivanja, otkako je središnjim dijelom hodočašća postalo zbivanje u svetištu, liminalna su obilježja još manje izražena. Danas je možda jedino istaknutija neredovitost pa stoga i iznimnost takva puta jer se on uglavnom sveo na jednogodišnju kalendarsku dužnost dok su pojedinačna hodočašća reducirana.

Da li nepostojanje ili slaba izraženost liminalnih elemenata ujedno znači i to da su i u nekadašnjim i u današnjim hodočašćima izostajali duh zajedništva i solidarnosti (*communitas*) što bi trebali proizaći iz postuliranih svojstava liminalnosti? Čini se da je taj duh bio prisutan i unatoč slabo izraženim liminalnim obilježjima, odnosno čini se da je on postojao no da mu izvorištem nisu bila liminalna obilježja. Čini nam se da je *communitas* hrvatskih hodočašća bio rezultatom vjere te da ga možemo prepoznati na dvije razine - vanjskoj i unutrašnjoj. Vanjska se manifestira nestankom razlika između hodočasnika koji kao anonimna masa zajedno sudjeluju u pobožnostima (ukidaju se razlike u geografskome i etničkome podrijetlu hodočasnika, svi su ljudi braća i sestre, i sl.). U recentnim hodočašćima župne zajednice koje dolaze u Jud samo u početku ističu svoj identitet zasebnim ulaskom u crkvu, poklonom Gospi, molitvom i pjesmom ispred kipa Bezgriješno začete Djevice, a potom se utapaju u anonimnost mase okupljene u svetištu⁶⁷. O unutarnjoj razini svjedoče kazivanja žena o veselju pri odlasku na hodočašće, o ljepoti toga događaja, o radosti povratka, a posebice kazivanja o njihovim doživljajima u svetome mjestu. Sjetimo se kazivanja o tome kako se ispred Gospina oltara čovjek ne može

moliti, on postaje nemoćnim pred iskustvom Gospina prisustva do te mjere da više ne vlada sobom. Osobito se to događa na mjestima nedavnoga mističnog ukazanja u Međugorju, koje je većina kazivačica posjetila barem jednom. Pri dolasku u sveto okruženje, vjernik prolazi kroz intenzivno iskustvo prisutnosti svetoga, predanosti, ufanja i vjere. I uz neke profane elemente prisutne u svakome svetištu, sakralna dimenzija prevladava i čovjek se preporuča iznutra. Čini nam se, dakle, da hodočašće rada osobnim preporodom i zajedništvom ljudi, no da ta obilježja ne proizlaze iz slabo izraženih liminalnih svojstava hodočašća, nego iz unutrašnje čvrste vjere koju susret sa svetim lociranim na određenome mjestu još više učvršćuje. Drugim riječima, *communitas* se događa u svetištu zahvaljujući čvrstoj vjeri i značenju što se u pučkoj pobožnosti pridaje svetome mjestu.

Hodočašće kao tip pobožnosti

Opisana seoska hodočašća dio su tzv. predtridentske pobožnosti, pobožnosti lociranih svetaca (cf. Christian, 1989). No u okviru tih pobožnosti došlo je do značajnoga pomaka u značenju kolektivnoga hodočašća. Zavjetna su seoska hodočašća, nastala kao tzv. instrumentalne pobožnosti (radi ispunjenja neke molbe), namjena kojih je zaboravljena (neke kazivačice ne znaju točno a neke ni približno o kakvome se zavjetu i molbi radilo) ili, pak, u sadašnjemu trenutku nije vitalna (zavjet od prije stotinjak ili dvjestotinjak godina više nije relevantan). Izgubljena je kolektivna instrumentalna svrha pohoda (zbog kuge, pomora stoke, suše ili leda), pa možemo reći da su zavjetna hodočašća tijekom vremena postala kalendarskim hodočašćima⁶⁸, tj. pobožnostima za ispunjenje godišnjega ciklusa, a instrumentalan je dio sveden na pojedince. Radi se o godišnjoj obvezi (svedenoj na sve manji broj ljudi koji to osjećaju kao obvezu) odlaska u svetište koje je prilika za pojedinačne molbe i obraćanja svecu, posebice zato što su ti pojedinačni odlasci danas sve rjeđi⁶⁹. Prerastanje je zavjetnoga hodočašća u kalendarsku obvezu, čini se, tipičan proces mijene značenja hodočašća u hrvatskim naseljima u mađarskoj Baranji.

I drugi se pomak u opisanim hodočašćima zbio na dijakronijskoj osi. Nekadašnja su hodočašća okupljala pojedince kao društvenu zajednicu (svi su hrvatski stanovnici pojedinoga naselja sudjelovali u hodočašću, odlazilo se u zajedničkoj procesiji, mladi su inicirani nošenjem kamena, itd.). Današnja su hodočašća izgubila obilježja kolektivne pobožnosti (hodočašće više nije trenutak okupljanja cjelokupne hrvatske zajednice u pojedinim naseljima, Hrvati se miješaju s drugim lokalnim i etničkim skupinama, u svetištu se ta heterogena skupina raspada na pojedince, itd.). Kako je rečeno osobne pobožnosti, pobožnosti što ih obavljaju pojedinci nevezano uz svoju zajednicu postaju izrazitijima. No, funkcija hodočašća kao čuvatelja identiteta hrvatskoga življa, u suvremenim hodočašćima ne izostaje, premješten je tek locus njezina ostvarivanja. Više se ne ostvaruje u kolektivnome putovanju do hodočasničkoga mjesta zajednica hrvatskih stanovnika iz pojedinih naselja. Ostvaruje se, nasuprot tome, bivanjem u svetištu na dan kad u nj dolaze različite hrvatske skupine, tj. kad hrvatski vjernici pretežu kao hodočasnici (i kad se održava bogoslužje na hrvatskome jeziku). Nekadašnji naglasak na potvrđivanju lokalnoga identiteta hrvatskoga življa zamijenjen je naglaskom na potvrđivanju etničkoga identiteta hrvatskih zajednica u mađarskoj Baranji.

U svojstva predtridentskih pobožnosti pribrajamo i na hodočasničkim mjestima opisane instrumentalne pobožnosti - molitve kojima se moli za neku pomoć, za intervenciju u svakodnevnim ljudskim poteškoćama. Međutim, uz takve molitve u opisanim smo svetištima zabilježili i tzv. generalizirane afektivne molitve, dakle molitvu koje vjernici upućuju Gospi »po poštovanju«, a bez posebne namjene (hodočašće je također moglo biti samo s ciljem izražavanja štovanja Gospe), kao i pobožnosti za oprost od grijeha (ispovijed i pokora). Drugim riječima zabilježene su i takve molitve koje prema Christianovoj tipologiji pribrajamo tzv. posttridentskoj pobožnosti. O izravnome moljenju za spas, posebice u svetištu, nismo ništa saznali. Iako se u molitvama ne moli izravno za vlastiti spas na drugome svijetu, iz kazivanja je razvidno da vjernici drže da svaka molitva i pobožna radnja pridonose spasenju, pa tako i posjet svetištu: spas se izravno ne traži, no očekuje se zato što se čovjek moli i obavlja pobožne radnje. Značajno je spomenuti još jedan element koji upućuje na zaključak da se uz osnovne predtridentske crte u hodočašćima nalaze i neki tzv. posttridentski elementi. Radi se o dualitetu vjerničkih stavova spram molitve i o promjeni stava spram ispovijedi u svetištu.

Zabilježili smo dvojako shvaćanje efikasnosti molitve u svetištu i izvan njega: još uvijek čini se preteže ono u kojemu je molitva efikasnija u svetištu negoli kod kuće, iako imade i onih žena koje smatraju da nema razlike u tome gdje se moli. Nadalje, nekad je u osnovi ispovijedanja u svetištu bio stav da se radi o posebno efikasnome mjestu ispovijedanja. Takav stav danas naši kazivači ne spominju. Nastoji se ispovijediti u svetištu ne zato što bi to bio neki poseban čin već zato što je ispovijed lakše obaviti u svetištu zbog anonimnosti ispovjednika. Iz oba je navedena stava razvidno kako svetište pomalo gubi, ili je već izgubilo, svoje nekadašnje značenje posebno efikasnoga mjesta obraćanja svecu. U svetišta se još uvijek odlazi i taj odlazak imade posebno značenje, no isticanje djelotvornosti obraćanja svecu u svetištu nije prisutno u svih kazivača. Nažalost, nismo saznali otkada datira taj pomak u shvaćanju nekih ljudi.

Na temelju svega što je izloženo predlažemo zaključak da hrvatska hodočašća u mađarskoj Baranji nemaju isključiva obilježja predtridentske pobožnosti već da se u njima pojavljuju i elementi posttridentske pobožnosti.

Zavjeti kao instrumentalne molbe u svetištu

Zavjeti pripadaju tzv. predtridentskome sloju pobožnosti. U ovome trenutku istraživanja možemo izlučiti nekoliko značenja zavjetnih pobožnosti ili nekoliko tumačenja zavjeta. Najčešćima nam se čine zavjeti u smislu molbe za pomoć, bilo preventivno, bilo u trenutku konkretne potrebe, pri čemu vjernik obećaje da će obaviti neku pobožnost. Oblik takva obećanja nije kondicionalan, u svojoj molbi vjernik ne uvjetuje izvršenje svojega obećanja božanskom pomoći, on ne razmišlja kad će obaviti svoj zavjet, izvršava ga *ante interventum*. Znajući da je Gospa uvijek u pomoći, vjernik ne sumnja u pozitivno rješenje svoje molbe, tako da svoju obvezu izvršava i prije nego je molba ispunjena⁷⁰. Drugo je često objašnjenje zavjetnih pobožnosti u smislu zahvala, dakle čina kojim vjernik iskazuje zahvalu za božju intervenciju. Takav oblik zavjeta imade kondicionalni oblik (»ako ozdravim, napraviti

ću to i to«), a obećanje se izvršava *post interventum*. Treći je smisao zavjetnoga obećanja pokora: nevolja u kojoj se čovjek našao shvaća se kao božja kazna, da bi je se čovjek oslobodio, mora se iskupiti. Iskupljuje se posebnim pobožnostima; njegova je obećanja moguće tumačiti kao pokornički čin kojim vjeruje da će iskupiti svoje grijeha i kojim će nestati kazne, tj. nestat će nevolje ili poteškoće zbog kojih se obraća božanstvu⁷¹.

Radi se, čini nam se, o tri različita shvaćanja zavjeta među hrvatskim življem u mađarskoj Baranji kao molbe, zahvale i pokore. Sva tri oblika sadrže obećanje da će vjernik nešto učiniti u božju slavu. Proizlazi dakle da je zavjet obećanje nekog pobožnog čina kojega vjernik obavlja prije ili poslije ispunjenja njegove molbe, kao žrtvu ili kao zahvalu⁷² ili, pak, za pokoru za grijeha.

Dualitet hodočašća

U ovome trenutku istraživanja⁷³ ne raspoložujući s arhivskim izvorima ne možemo tvrditi da su prikazana hodočasnička mjesta - marijanska svetišta i svete vodice različitoga podrijetla i nastanka. Nadalje, spekulativno je pretpostaviti da su Gospina prošteništa nastala oko svetih vodica, iako je, sudeći prema navedenim francuskim istraživanjima, moguće da su pretkršćanska kulturna mjesta uz vodice prerasla u kršćanska kulturna mjesta asimilirajući ili potiskujući pretkršćansko obraćanje vodici⁷⁴. Podaci s kojima raspoložemo dozvoljavaju nam pouzdani zaključak samo da se radilo o koegzistenciji i paralelizmu dvaju oblika hodočasničkih mjesta. Na to upućuje niz elemenata: vezivanje u istoj priči Gospina ukazanja i pojavljivanja svete vodice (Kemed, Baja), gradnja kapelica posvećenih Gospi uz izvore vode, molbe upućene uz vodicu su Gospi («nek ona vidi zašto smo došli i nek njezina sveta voda potkrijepi, nek ozdravimo se molimo»), naziv kemedske vodice »Gospina sveta voda«. Nadalje, prema nekim kazivačicama jedno se od drugoga nije dijelilo: išlo se u kemedsku crkvu i na vodicu, u judsku crkvu i na judsku vodicu⁷⁵. Također, nije bilo razlike u molitvi uz senkutsku vodicu i molitve Majci Božjoj u Judu - na oba je mjesta zagovor za ozdravljenje bio jednako efikasan.

Čini se da je vodica bila element vjerovanja vezan uz i ravnopravan odlasku u Marijino proštenišće. U pučkome obzorju nije se radilo o nespojivim stvarima, radilo se o posve sličnim pojavama, što opravdava pretpostavku o paralelizmu i koegzistenciji dva tipa hodočašća: zavjetnih kolektivnih hodočašća u crkvena središta s jedne strane, te individualnih hodočašća na svetu vodicu s druge strane⁷⁶. Ponekad su mjesta hodočašća bila identična ili tek nešto malo podalje jedno od drugoga (Jud, Kemed, Baja), ponekad su postojala zasebno (Szentkút, Maráza). U marijanska su prošteništa zalazili ljudi svih dobi, na svete vodice osobito mladići i djevojke⁷⁷. Na prva su svećenici ponekad dolazili, na druga svećenici nisu išli. Ni jednim ni drugim hodočašćima nismo utvrdili točno podrijetlo niti vrijeme nastanka⁷⁸. I jedna su i druga do drugoga svjetskog rata bila tradicijska, supostojna, dok danas, s iznimkom Baje, jedno je nestalo - ono na svetu vodicu.

Pokušaj ocrtavanja mentaliteta puka

Na temelju svega što je do sada izloženo o pobožnosti hrvatskoga življa u mađarskoj Baranji, pokušat ćemo skicirati neka obilježja pučkoga svjetonazora u toj domeni. Ponajprije možemo reći da religijsko impregnira cjelokupni život puka - Bog je sveprisutan, svemoćan, svedeterminirajući (cf. Keler, 1980; Šimić, 1987; Galilea, 1987). On je prisutan u prirodi (sveta voda), slikama, kipovima, svijjećama, i sl.. Božje se prisustvo snažno osjeća u svakodnevnome životu - sve je po Bogu, milost i kazna, u čemu ima i fatalističkoga stava (cf. Čapoi, 1990).

Božja se svemoć ogleda u traženju intervencija: u nevolji vjernici molitvama, pobožnostima i obećanjima mole za božju intervenciju u svakodnevnome životu. To instrumentalno obilježje pučke pobožnosti tumačimo kao okrenutost puka zemaljskim, praktičnim problemima pa o pučkoj pobožnosti govorimo kao o pretežno praktičnoj pobožnosti. Time kažemo da je puku kontakt sa svetim sredstvo a ne cilj, odnosno da su molitva i pobožnost uopće sredstva za postizanje konkretnih zemaljskih ciljeva a ne cilj u smislu postizanja transcendencije (vječnoga spasa) (cf. Behar, 1990; Christian, 1989; Pina-Cabral, 1986; Keler, 1980; Šimić, 1987; itd.).

U opisanim smo hodočašćima uočili elemente i starijih (predtridentskih) i novijih (posttridentskih) pobožnosti, tj. u hrvatskim smo hodočašćima uočili paralelizam traženja milosti ovdje i sada (ozdravljenje, svakovrsna pomoć u životu) i dosezanja transcendentalnoga (onostrani spas). Jedna se i druga tendencija ne isključuju (cf. Christian, 1989), a prema našoj analizi čini se da se mogu nalaziti i unutar istoga oblika pobožnosti, dotično hodočašća⁷⁹. U tim se različitim sustavima miješaju i dva načina viđenja svijeta - jedan po kojemu je Bog imanentan svijetu (u kojemu se s Bogom pogađa o njegovoj intervenciji pomoću obećanja pobožnih radnji); drugi po kojemu je Bog transcendentalan svijetu (u kojemu se s Bogom ne pogađa, nego se Boga neprestano neoportuno daruje pobožnim radnjama ili mu se zahvaljuje za učinjene milosti).

U oba je sustava poimanja svijeta čovjek inferioran Bogu, u neravnopravnome položaju spram Boga. U oba se sustava čovjek žrtvuje, trpi, zahvaljuje, moli i preporuča. Razlika je u komunikaciji s Bogom i u shvaćanju odnosa spram Boga. Iako u neravnopravnome položaju u zavjetnim molitvama čovjek moli Boga za pomoć uz obećanje nekog dara (cf. zavjetni darovi materijalni i nematerijalni). Unatoč neravnopravnome odnosu, dakle, čovjek uspostavlja reciprocitet s božanstvom, nudi Bogu neki dar sam procjenjujući odgovara li taj dar traženoj molbi (cf. Sigal, 1989). Gotovo bismo mogli reći da čovjek postavlja uvjete božanstvu. Čovjek trguje s Bogom smatrajući da su njegova (vjernička) djela uzrokom milosti koje dobiva od Boga. Možemo reći da je u sustavu u kojemu je Bog imanentan svijetu odnos čovjeka i Boga istodobno i ravnopravan i neravnopravan, da je Bog i blizak i udaljen, i čudotvorac i prisnan zaštitnik, izvor ljubavi ali i strogi sudac.

U sustavu u kojemu se Bog poima izvan svijeta, tj. u sustavu u kojemu se od Boga ništa ne traži na ovome svijetu, vjernik ne trguje s Bogom. Vjernik ne smatra da mora učiniti neko pobožno djelo da bi mu Bog pomogao. On smatra da je sve što se događa Božje djelo, te da vjernička djela mogu biti samo uzdarje, zahvala za učinjena Božja djela. Stoga njegove molitve nisu pogodbene niti uvjetovane nekim

Božjim djelom. Moleći se vjernik Boga ničim ne obvezuje, njegove su molitve nezavjetne (nepogodbene) zahvale ili, pak, molitve za otkupljenje i spas. U tome je sustavu Bog udaljen i nedokučiv, ali pravedan i milostiv. Oba sustava viđenja svijeta, posebice odnosa čovjeka i onostranoga, dokumentirana su kazivanjima Hrvata iz mađarske Baranje.

ZAKLJUČAK

U zaključku nećemo ponavljati različite interpretacije opisanih hodočašća hrvatskoga življa u mađarskoj Baranji već ćemo završiti tekst postavljanjem jednoga problema. Mogli bismo reći kako je ovo istraživanje rađeno s naglaskom na istraživanju pučke pobožnosti općenito, a ne posebice pučke pobožnosti hrvatskoga življa. Ono je zajedno s dostupnom nam i do sada pregledanom komparativnom građom i literaturom ukazalo na postojanje mnoštva istovjetnih elemenata u pučkoj pobožnosti hrvatskoga življa i drugih naroda. Željeli bismo u budućnosti istraživati eventualna specifična obilježja pučke pobožnosti hrvatskoga naroda. Radi se o promjeni u naglasku istraživanja - od istraživanja općih obilježja pučke pobožnosti k istraživanju eventualnih posebnih obilježja pučke pobožnosti hrvatskoga naroda⁸⁰.

BILJEŠKE

- * Tekst je priređen kao referat na skupu održanome početkom studenoga 1991. godine u Budimpešti i bit će objavljen s drugim referatima s toga skupa.
- ¹ Nije nam jasna distinkcija što je autor uspostavlja između termina pobožnost i religioznost. I za jedan i za drugi pojam autor navodi da se očituju u neliturgijskim i u izvanliturgijskim oblicima kršćanskoga bogoštovlja. Nadalje, neki se, prema autoru temeljni oblici pučke pobožnosti i religioznosti preklapaju, primjerice istraživanje društava s vjerskim nadahnućem, podizanje kapela, raspela, kipova, i sl.
- ² U etnološkoj je terminologiji riječ praznovjerja odbačena kao kulturocentrična i zamijenjena riječju vjerovanja.
- ³ U južnobaranjskim naseljima prikupljena se građa o pučkoj pobožnosti manjim dijelom odnosi na hodočašća.

- 4 To su pionirski radovi Jelke Radauš-Ribarić o temi odijevanja kipova Majke Božje (1988), te o hodočašćima na Trsat (1991).
- 5 Vidjeti dalje u tekstu o razlikovanju tih pojmova.
- 6 Primjerice, Majka je Božja Bistrička jedina, nezamjenjiva nekim drugim likom Majke Božje.
- 7 Advokacije su varijantni oblici božanskoga lika. Svaka je advokacija u pučkome vjerovanju drukčiji lik božanstva. Ponekad nosi različita obilježja ili je drukčije obučena. Iako je božanstvo prema katoličkome učenju isto, puk ga smatra različitim. Primjerice, dok Crkva drži da ima samo jedna Marija, te da su sve njezine predodžbe zamjenjive, pučke su pobožnosti iskristalizirane oko različitih predodžbi Marije, pa se puk obraća Mariji na tom i tom mjestu, primjerice, Majci Božjoj Judskoj ili Majci Božjoj Bistričkoj u Judu i u Bistrici. Paradoksalno je pritom da su Marijin kult širili u zapadnoj Europi prosjački redovi kao simbol univerzalne crkve s kojim se željelo istisnuti lokalne kultove. Međutim, župe, dijeceze, religijske zajednice i nacije suprotstavile su se univerzalističkim tendencijama Marijina kulta diversificirajući Marijinu predodžbu i razvijajući različite simboličke predodžbe Marije u različitim zajednicama, tako da se može reći da je svaka lokalna zajednica imala svoju vlastitu Mariju (Christian, 1989).
- 8 Ovdje su ta dva tipa prikazana malo poduže zbog toga što autor u nas nije poznat, a tekst u kojemu je taj model izložen čini nam se nedovoljno jasnim (cf. Čapo, 1990).
- 9 Christian shvaća molitve vrlo široko, kao sve pobožne radnje.
- 10 Usporediti Čapo, 1990.
- 11 Postoji i četvrti tip instrumentalnih molitava no ne razumijemo po čemu se on razlikuje od prvoga. Naime, autor navodi da su to oblici štovanja kojima se moli za nešto ili za nekoga bez obećanja uzvratnoga čina. Mislimo da takve molitve nisu različite od gore navedenoga tipa a). Bitno je uočiti kako autor u instrumentalnim molitvama tipa zavjeta vidi obveze koje se izvršavaju *nakon* božje intervencije, *post interventum*, a ne spominje se izvršavanje obveze *ante interventum* kao žrtvenoga čina radi umilostivljenja božanstva, radi podsticanja bogova na djelovanje. Vidjeti o toj razlici dalje u tekstu.
- 12 Možemo reći i *ante/post gratiam* jer se božja intervencija smatra i čudom i milošću.
- 13 U literaturi samo Sanchis (1983) razlikuje zavjete s obvezom izvršenom *ante* ili *post interventum*. Prve autor ne smatra zavjetima već preventivnom profilaksom ili udobrovoljavajućom molitvom. U tekstu spominjemo kako neki kazivači ostavljanje modela dijelova tijela ili kose na Gospinu oltaru ne smatraju zavjetima nego molbama kojima će se svetac potaknuti na djelovanje.

- ¹⁴ Apsolutno je povjerenje spram Boga iskazano u kazivanju jednoga bračnog para o tome kako oni Boga ne mole ni za kakvu specifičnu pomoć; oni ga štiju i daruju, a on njima uzvraća. Inzistira se na tome da njihovo štovanje nije proračunati odnos, tj. da oni Boga ne daruju zato što znaju i/ili očekuju da će on njima uzvratiti, već da ga daruju bez pogodbe, neoportuno. I u tome je iskazu prisutno poimanje da se za svaki dar, pa radilo se i o daru darovanome altruistički, bez očekivanja uzdarja, dakle o apsolutnome daru, ipak očekuje povrat.
- ¹⁵ Te tipove zavjeta valja razlikovati od nezavjetnih zahvalnih pobožnosti koje su nepogodbene, ne unaprijed promišljene, ne unaprijed obećane. Zahvale su spontani čin vjernika za božansku pomoć.
- ¹⁶ Valjalo bi, koliko je to moguće, u budućim istraživanjima obratiti pažnju na tu razliku i njezino eventualno vremenski različito podrijetlo.
- ¹⁷ Uvođenje je kolektivnih hodočašća s organiziranim ceremonijalom navodno tipično za 19. stoljeće (Isambert, 1978).
- ¹⁸ Slično smo zabilježili i pri opisu dvaju tipova hodočašća Hrvata u mađarskoj Baranji. Hodočašća na svete vodice bila su pojedinačna, pohodili su ih osobito mlađi ljudi (jer su imala i funkciju *ugleda*), Svećenici uglavnom nisu išli. Hodočašća u crkvena svetišta bila su kolektivni zavjeti sela (iako ne isključivo) u kojima su idealno sudjelovali svi mještani, svih dobi, a ponekad ih je pratio i svećenik. Više o tome dalje u tekstu.
- ¹⁹ U nastavku teksta rabićemo hrvatske nazive za ta naselja.
- ²⁰ Tome se dodaje da je međugorska Gospa veća od judske. To kazivanje, mislimo, potvrđuje pretpostavku da udaljenost svetišta nije bila odlučnom za odlazak vjernika u određeno svetište već je tome najviše pridonosila uloga toga svetišta, njegovo mjesto u pučkoj pobožnosti.
- ²¹ Na dijakronijskoj je osi zamjetno da se, premda je došlo do promjene dana održavanja seoske procesije, tj. zavjetnoga hodočašća, ipak i nadalje govori o zavjetnome hodočašću, dakle dan se hodočašća može promijeniti a da se njegov smisao ne mijenja. Tako je u Olasu šezdesetih godina Sv. Trojstvo zamijenilo Malu, a u Kásádu Veliku Gospu kao dan zavjetnoga hodočašća (cf. Čapo, 1990). Zanimljivi su razlozi te promjene, poznati nam za selo Olas. Selo je od 1945. godine navodno pohodilo Jud na Sv. Trojstvo, iako je pravo hodočašće bilo na Malu Gospu. Nepostojanje mise na hrvatskome jeziku na Malu Gospu navelo je mještane da toga dana više ne dolaze, te da preuzmu Sv. Trojstvo kao svoj dan seoskoga hodočašća jer tada, zbog dolaska Hrvata iz drugih sela, imade nekoliko misa na hrvatskome jeziku.

- ²² Sličan su zavjet, prema usmenoj predaji, učinili građani Zagreba i Varaždina prigodom opće kuge, te otada hodočaste Majci Božjoj Bistričkoj (Sekulić, 1985). Međutim, prema pisanim dokumentima, zagrebačko je hodočašće nastalo kao zavjet zbog suše dat 1723. godine. Jednogodišnji je zavjet prerastao u trajni zavjet za očuvanje grada od žege, nerodice, suše i sl. (Belić, 1985).
- ²³ U tekstu uglavnom spominjemo sugovornice. To je stoga što smo u svim dosadašnjim istraživanjima imali tek dva muška sugovornika. Pučka je pobožnost, čini se, domena ženskoga svijeta (cf. Cousin, 1986; Rihtman-Auguštin, 1990).
- ²⁴ Zbog kulturno-povijesnoga interesa toga podatka navodimo točan put procesije iz sela Olas: putovalo se preko pustare na selo Kiskassa, zatim na Ujpetre, pa Vokány i Kistótfalu, odakle se preko šume i brijega stizalo na judsku kalvariju.
- ²⁵ Iz nekih je drugih mjesta svećenik, navodno, išao na hodočašće, primjerice iz župe Neméti, iako nije pouzdano utvrđeno da li se taj podatak odnosi i na prijeratno i na poslijeratno razdoblje. U literaturi je uočeno da se stav svećenika spram hodočašća i njegovo sudjelovanje u istome može razlikovati od župe do župe, što možda može objasniti svećenikovo nesudjelovanje u olaskoj, a sudjelovanje u nemetskoj procesiji (Mory, 1986).
- ²⁶ Za hodočašća u Mariakemend na Veliku Gospu odijevalo se bolje jer je funkcija toga blagdana bila i vrlo važna društvena funkcija, naime, išlo se *na ugled*: nakon obavljenih pobožnosti u svetištu, poslijepodne je u kemedskome *bircuzu* svirala *šokačka banda*.
- ²⁷ Vidjeti kasnije u tekstu o tome pojmu.
- ²⁸ Navodno su pri svakome hodočašću Snježnoj Gospi Hrvati iz sela južno od Pečuha nosili kamen. To je možda vezano uz priču o tome kako su sami gradili tu crkvicu noseći kamen po kamen na vrh brijega.
- ²⁹ Nećemo uvijek moći razlikovati starije i novije oblike pobožnosti, te u ovome dijelu teksta doslovno ne poštujemo razdiobu prikaza hodočašća na međuratno i poslijeratno razdoblje.
- ³⁰ Pjevala se pjesma »Faljen Isus, Marijo«.
- ³¹ Jedna je kazivačica istaknula kako je običaj pozdravljanja Gospe tipičan za Hrvate u Mađarskoj, te da ga nema u Hrvatskoj. Vjerojatno je to zaključila na temelju obilaska hodočasničkih mjesta u Hrvatskoj. Navodno na svakome oltaru imade nešto od onoga sveca čiji je oltar: u Judu je valjda stavljeno nešto Gospino, pa se zato to mjesto ljubi. U toj radnji prepoznajemo elemente prijenosne magije - doticanjem svetoga mjesta dio će svetosti prijeći i na vjernika (cf. Frejzer, 1977).
- ³² Pjesma počinje riječima »Majko mila, kakva sila, O Marijo, s tobom se je rastaviti«.

- ³³ Prema nekima svaka je molitva ujedno i preporučanje, tj. uvijek je upućena za nekoga ili za nešto. Prema drugima, može se moliti a da se ne preporuča, tj. da se Gospa ili koji drugi svetac ni za šta posebno ne moli.
- ³⁴ Ove zapise možemo usporediti s građom iz valonske Belgije. Naime, tamo je zabilježena posve identična pojava: iako ništa ne zahtijeva da se molitva obavi na određenome mjestu, molitva izmoljena kod kuće smatra se manje djelotvornom negoli ona izmoljena u svetištu, osobito kad se radi o molitvi za ozdravljenje (Mory, 1986).
- ³⁵ Danas se to radi u Međugorju. Usporediti s francuskim svetištem Bellevau (Bouteiller, 1968) ili s valonskim svetištem kod Tburnaia (Mory, 1986). Bouteiller opisuje kako se nosi dječja odjeća na izvor vode gdje se natapa na izvoru, a potom je dijete mora nositi. Nakon ozdravljenja odjeća se ozdravljenoga djeteta nosi natrag na ljekoviti (ili čudotvorni) izvor gdje se ostavlja da istrune. Autorica tu religijsku radnju tumači kao magijski postupak kojim se ostavljanjem odjeće »nesreća privezuje na sveca«, te se, prema autoričinoj terminologiji, homolognom magijom omogućuje uništenje bolesti. Frazerovi radovi omogućuju da se ostavljanje predmeta u svetištu interpretira kao magija utemeljena na principu dodira ili prijenosa, tj. na principu da stvari koje su jedanput bile jedna s drugom u dodiru djeluju jedna na drugu i na udaljenosti, tj. poslije prestanka fizičkoga dodira. Općenitije je ime za tu magiju simpatička magija jer pretpostavlja da stvari djeluju jedna na drugu na udaljenosti pomoću tajne simpatije (Frejzer, 1977). Autor dalje navodi: »Prenos impulsa od jedne ka drugoj /stvari/ vrši se pomoću nečega što se može shvatiti kao neka vrsta nevidljivog etera, nalik onome koji moderna nauka podrazumeva radi sasvim sličnog cilja, naime, da bi objasnila kako stvari mogu fizički da utiču jedna na drugu kroz prostor koji izgleda prazan«. Magijskim postupcima u religijskim radnjama, odnosno odnosu magije i religije valja posvetiti poseban tekst; objašnjenja nekih religijskih radnji magijom ovdje navodimo tek usput.
- ³⁶ Zanimljivo je da naša kazivačica izjednačuje ostavljanje osobnih predmeta u svetištu s nošenjem slike bolesnika iscjelitelju. Ona poistovjećuje principe na kojima djeluje sveto: božanstvo u svetištu i iscjelitelj. Još je jedan slučaj što se poistovjećuje s ova dva. Spominjemo ga opširnije pri raspravljanju zavjeta. Radi se o jednome komentaru da je ostavljanje metalnih predmeta što prikazuju dijelove tijela uz Gospin oltar slično ostavljanju košulje u svetištu.
- ³⁷ U kazivanju o današnjim hodočašćima saznajemo da je davanje novca obvezatno, no ako se uz to Gospi ne daruje i svijeća ili cvijeće, tada valja dati više novca.
- ³⁸ Usporediti s molitvom-obvezom koja je i štovanje i voljna interiorizirana obveza (Čapo, 1990).
- ³⁹ Termin *zagovor* rabi se rjeđe od termina *preporuka*. Valjalo bi podrobnije istražiti koji je izraz uobičajeniji u kojim naseljima.

- ⁴⁰ Kako smo već rekli, po nekima je to i jedina moguća molitva, tj. nema molitve bez istodobnoga preporučanja ili zagovaranja. Molitve se Bogu upućuju posredno, putem svetaca, ponajviše putem Gospe i Antuna. Obraćanje Mariji ne znači da se poštuje samo Marija, ne znači da je Marija prva. Jedna je kazivačica rekla: »Bog je prednji, ali ako jedna majka uspita sina, on je uvijek bolje usliša nego da ovako sam ideš prema njemu«. Dakle, ne štuje se Marija više od Isusa i Boga već se nju, kao majku kojoj sin ne može ništa odbiti, moli da zagovara vjernike kod svojega sina. Naša kazivačica kao da poznaje teološke rasprave o mariocentričnosti pučke pobožnosti i o potrebi njezina usmjeravanja ka kristocentričnosti. Usporediti njezin stav s istraživanjima u Bosni i Hercegovini (Oreč, 1978). Oreč je analizom pučke pobožnosti katolika Bosne i Hercegovine došao do sličnoga saznanja: bosansko se hercegovački katolici obraćaju Mariji za posredništvo kod Isusa jer on, kao njezino dijete, ne može odbiti nijednu njezinu molbu. Posredništvo između vjernika i Boga može biti i dvostruko, primjerice u Québecu, molitve su upućene sv. Ani putem koje se dosiže Marija, a potom i Isus (Doran-Jacques, 1989).
- ⁴¹ Valjalo bi u daljnjim istraživanjima, koliko je to moguće, posvetiti više pažnje detaljnijim saznanjima o odnosu tih molitava. To je vrlo teško jer kazivači ponekad ne razlikuju molitvu bez preporuke od molitve s preporukom, a na pitanja o zavjetima nastaje zabuna kad se nastoji saznati kada se zavjetna obveza ispunjava, a zavjet se mijša s nezavjetnom zahvalom.
- ⁴² Neki ljudi kazuju da nema većega zavjeta od hodočašća.
- ⁴³ U Olasu je sv. Valentin zaštitnik »od bolesti«, u jednome primjeru konkretno od padavice. O tome svecu ne znamo ništa potanje. Navodno je slijepoj djevojčici vratio vid, a sv. Valentin TERNIJSKI liječio je padavičavu djecu. Kult mu je raširen u Sloveniji i u sjeverozapadnoj Hrvatskoj. Zaštitnik je padavičara i očiju (Leksikon, 1985).
- ⁴⁴ Pobožnost krunice ili drugdje češće poznata kao *rosarij* (što među hrvatskim življem u mađarskoj Baranji derivira u naziv *ružice* za žene koje sudjeluju u pobožnosti kao i za cijelu skupinu) sastoji se od 150 Zdravomarija, a moli se tako da se ispred svakih deset izmoli Očenaš a na kraju Slava Ocu. Svetkovinu sv. Rosarija ili blagdan Kraljice presvete krunice uveo je Pio V. kao spomen na pobjedu kod Lepanta 7. X. 1571. godine. Ispočetka je u cijeloj crkvi dopuštena, a 1716. naredena (Šetka, 1978). U Mađarskoj se ružica sastoji od 15 žena od kojih je svaka dnevno dužna izmoliti jednu desetinu ukupne molitve. Za ženu koja sudjeluje u ružici uzima se kao da je svaki dan izmolila cijeli rosarij.
- ⁴⁵ Kako je obilaženje na koljenima višeznačno (može biti zavjet, ili oblik pokore, ili, pak, samo molitva) to se bez ispitivanja ljudi koji ga primjenjuju ne može reći radi li se ili ne o zavjetu. Nažalost, trenutak iskazivanja te pobožnosti nije pogodan za postavljanje pitanja o njezinu značenju.

- ⁴⁶ Nakon što se je ta žena vratila s hodočašća u Bisticu gdje je uzela zavjet, više joj nije trebao štap. Prema njezinu shvaćanju molba joj je bila uslišana odmah nakon što je bila upućena.
- ⁴⁷ Ovaj posljedni čin kazivači uspoređuju s donošenjem predmeta što pripadaju osobi za koju se moli. Vidjeti bilješku br. 36. Usporediti s Bouteiller (1968) i Mory (1986).
- ⁴⁸ Neke su žene ipak o tim predmetima govorile kao o zavjetnim darovima spominjući ih zajedno uz češljeve, ukosnice, pramene kose ostavljene kod oltara (cf. Čapo, 1990).
- ⁴⁹ Pjesma je isto što i molitva, i jednom i drugom razgovara se i obraća Bogu, kažu naše kazivačice.
- ⁵⁰ Konkretnijih podataka o ispunjenju molbi kao i o izvršenju zavjeta zasad nemamo. Valjalo bi u budućim istraživanjima više pažnje posvetiti istraživanju neispunjenih zavjeta, tj. što se događa kad vjernikova molba ostane neuslišana.
- ⁵¹ Riječ u prijevodu s mađarskoga znači »sveti bunar«.
- ⁵² U jednome članku saznajemo da se ta voda nosila kući u tzv. *judskim krčazima*. Upotrebljavali su je protiv bolesti. Mladi koji su po prvi put bili na hodočašću na vodu »kršteni« su njome. Postojala je i institucija tzv. *judskoga kuma i kume* (Barna, 1988).
- ⁵³ Nalazila se nedaleko od judske crkve, na nedovoljno utvrđenome mjestu.
- ⁵⁴ Radi se o ugarskome kralju koji je pokrstio Mađare, osnovao 1001. godine nadbiskupiju u Esztergomu. Okrunjen je tzv. Stjepanovom krunom koju mu je poslao papa Silvestar II. Po toj kruni nazivale su se Ugarska, Hrvatska, Slavonija i Dalmacija »zemljama krune sv. Stjepana«. Kanoniziran je 1087. godine. Preko Ugarske kult sv. Stjepana kralja prodro je u Hrvatsku, gdje je bio jako raširen od srednjega vijeka dalje u čitavoj sjevernoj Hrvatskoj do rijeke Kupe i u Slavoniji. Blagdan se slavi 20. VIII. (Leksikon, 1985).
- ⁵⁵ O miješanju sakralnoga i profanoga već je bilo riječi u opisu proštenja na Veliku Gospu u Kemedu.
- ⁵⁶ Ne možemo ne ispričati jedno kazivanje što govori o nedjelotvornosti svete vodice. Unatoč tome što je jedna majka povelala dijete na vodicu u Marzi, to je dijete umrlo. Žene kažu da je to dijete već bilo zasmrt, tj. da se zakasnilo s molitvom za ozdravljenje na svetoj vodici. Dakle ni konkretan neuspjeh nije pokolebao ljude u vjerovanju u efikasnost svete vodice.
- ⁵⁷ Uz kemedsku se vodicu također nalazio kip Majke Božje. Za Marázu i Kisnyárád nemamo podataka o kapelici ili kipu, a uz judsku i bajsku vodicu nalaze se velike crkve.

- 58 Dr. Đuro Šarošac, etnolog podrijetlom iz istoga kraja, znade ponešto drukčiju predaju o tome kako je bunarić sazidao neki Rus nakon prvoga svjetskog rata.
- 59 Slično bilježimo i na Trškome vrhu kod Krapine u Hrvatskome Zagorju.
- 60 Žene se na to tuže i žale što nije kao prije kad se je dugo molilo i pjevalo putem do Juda.
- 61 Radi se o strina Jagi Horvat kojoj se, kao i njezinu suprugu Ivi, najsrdačnije zahvaljujem na gostoprimstvu prigodom mojega boravka u njihovu selu 1990. i 1991. godine. Zahvaljujem se i svim drugim kazivačima koji su mi ljubazno otvorili domove i odgovarali na ne uvijek laka pitanja vezana uz pučku pobožnost.
- 62 Na Trsatu za Veliku Gospu kao i u Mariji Bistrici 1. 9. 1991. godine vidjeli smo i mlade djevojke kako obilaze oltar na koljenima.
- 63 Usput napominjemo da je na Malu Gospu 1991. godine u Remetama kraj Zagreba zabilježeno dodirivanje stražnje strane oltara, zaustavljanje i molitva u udubini sa stražnje oltarske strane podno Gospina kipa, a na istome mjestu i ostavljanje novaca i krunice.
- 64 Autorica točno može dokumentirati sve karakteristike liminalne faze: radnje separacije, promjene identiteta i purifikacije - oslobađanje od staroga identiteta ili statusa, napuštanje dnevne rutine (pisanje oporuke, podmirivanje duga), stavljanje posebne odjeće. Na putu se hodočasnik nalazi između dva identiteta: on je anoniman, stranac, siromašan, gladan, žedan, umoran (put je mogao trajati mjesecima!), ponekad izgubljen ili opljačkan - sve te poteškoće pridonijet će da hodočašće rezultira čovjekovim ponovnim rođenjem u susretu s Bogom, itd.
- 65 Ova konstatacija u sebi sadrži i važno metodsko pitanje etnološke struke - pitanje je to etnološke interpretacije - da li se ona oslanja na shvaćanja puka ili zabilježenim pojavama daje vlastito, nepučko objašnjenje? Razvoj etnologije u drugoj polovici 20. stoljeća uči nas da etnološki razmišljati znači biti nekulturocentričan, znači polaziti od značenja što ih ljudi daju svijetu, a ne njihov svijet pokušavati uokviriti našim shvaćanjima.
- 66 Kojemu je možda uzrokom današnja perspektiva iz koje se na prošlo doba gleda s nostalgijom.
- 67 Nasuprot tome Sallnow (1981) je našao da lokalne zajednice što hodočaste u jedno andsko svetište zadržavaju svoj identitet tijekom cijeloga boravka u svetištu.
- 68 Već smo naveli primjer zagrebačkoga zavjetnog hodočašća što je preraslo u kalendarsko zavjetno hodočašće za očuvanje grada od žege, nerodice, suše i sl. (Belić, 1985).
- 69 Ta interpretacija ne znači da nekad nije bilo ovakva miješanja pojedinačnoga i kolektivnoga. Vjerojatno je da su nekadašnje zavjetne procesije imale izraženu pojedinačnu instrumentalnost. Valjalo bi istražiti u kojemu su odnosu bile kolektivne i pojedinačne instrumentalne pobožnosti u prošlosti.

- ⁷⁰ O mogućim značenjima prijevremenoga ispunjenja zavjetnoga obećanja nismo uspjeli dobiti pouzdane podatke. Buduća bi istraživanja valjalo usmjeriti prema utvrđivanju radi li se o žrtvi, tj. o udobrovoljavanju božanstva i/ili o unaprijed datoj zahvali povezanoj s dubokom vjerom u božju intervenciju. Relativno je razvidno da se pri darivanju voštanih figura, metalnih dijelova tijela, kose, ukosnica i sl. radilo o žrtvenome činu, tj. o molidbenim zavjetima. Za druge zavjete nažalost nije bilo moguće razlučiti značenja prijevremenoga ispunjavanja obećanja.
- ⁷¹ To je tumačenje slično Christianovoj interpretaciji zavjetne procesije kao pokore, tj. kao pobožnosti za oprostjenje grijeha. Naime, tumačeći kugu kao kaznu božju, selo odlazi u pokorničko hodočašće kojim se želi iskupiti od grijeha zbog kojih ga je stigla kazna. Iz te je posljednje mogućnosti tumačenja zavjetnih hodočašća razvidno da je princip što leži u temelju instrumentalnih molbi i zavjeta u svezi sa sakramentom pokore (cf. Christian, 1989). Prema istome je autoru kolektivne zavjetne procesije moguće svrstati i u druge dvije kategorije molitava: u instrumentalne molitve tipa b (specifične molbe bez prateće obveze za čije se ispunjenje zahvaljuje) i u instrumentalne molitve tipa c (one što se daju uz zavjet).
- ⁷² Mnogi su važni elementi zavjetnih obećanja ostali neosvijetljeni dosadašnjim istraživanjima, primjerice, kako i zašto zavjet prerasta u doživotnu obvezu, što se događa u slučaju neispunjenja molbe a već obavljena zavjeta, kako se takva situacija psihološki rješava, kao i ona kad vjernik ne obavi svoj dio obveze, itd.
- ⁷³ U konzultiranoj smo literaturi (što nikako nije i cjelovito pregledana literatura) naišli na dosta primjera pobožnosti na izvorima vode, no, nažalost, osim u dva primjera iscrpno navedena u uvodnome dijelu ne i na interpretacije toga oblika pobožnosti. Bilježimo postojanje svetih vodica na grčkome otoku Tinosu (Dubisch, 1990), u jednome hodočasničkom mjestu na Cejlonu (Laguerre, 1986), u Portugalu (Sanchis 1983), u Francuskoj na dva mjesta (prema Isambert, 1978 i Bouteiller, 1968). U krajevima nastanjenima hrvatskim življem svete su vodice zabilježene u Ruskom Krsturu u Bačkoj (Crnica, 1953), kod Subotice vezano uz majku Božju (Crnica, 1953), uz predtursko proštenišće Gospe Doroslovske u Doroslovu u Bačkoj (Crnica 1953; Peričić 1981; prema Kovácsu (1988) radilo se je o mađarskome hodočasničkom mjestu), u Ilači vezano uz Gospu Ilačku (Crnica 1953). Sva su četiri bunarića smještena u najistočnijim krajevima nastanjenima hrvatskim življem - u zapadnome Srijemu i u Bačkoj. Prema dosad konzultiranim izvorima nema ih u zapadnim ni u južnim hrvatskim krajevima, što uostalom primjećuje i Crnica za južne krajeve. Za sva je ta hodočasnička mjesta karakteristično da se radi o izvorima vode na kojima se na zaziv Majke Božje događaju ozdravljenja (voda je čak negdje bila kemijski analizirana da se utvrdi radi li se o ljekovitoj vodi!). Uz izvor se obično nalazi kapelica uz koju je dozvoljeno držanje liturgijskih obreda.
- ⁷⁴ Primjer je asimilacije senkutska vodica uz koju je sagrađena kapelica posvećena Majci Božjoj. Primjer je potiskivanja izvor vode u Judu.

- ⁷⁵ Prema drugima, međutim, dva su se čina dijelila i nikad se nije išlo na vodicu, primjerice u Kemed ili u Jud, iako se znalo za njezino postojanje. Nadalje, neki su išli na senkutsku vodicu samo radi igranja i pjevanja, a »koji su vjeru bolje držali, išli su i na svetu vodu«.
- ⁷⁶ Međutim, bilo je i individualnih hodočašća u crkvena središta, a postojao je, primjerice na Szentkútu, točno određeni dan masovna hodočašća na vodicu. No ono nije bilo u procesiji i nije adekvatno kolektivnim zavjetnim hodočašćima u marijanska središta.
- ⁷⁷ Razlika se u spolu i dobi hodočasnika ne može čvrsto povući jer su, općenito uzevši, mladići i djevojke odlazili i na hodočašća u crkvena središta, a posebice u Kemed za Veliku Gospu *na ugledu*.
- ⁷⁸ Iznimka je atsko hodočašće svetome Antunu u Pečuh.
- ⁷⁹ Usporediti s Pina-Cabralovom analizom zavjeta (1986). Za razliku od Christiana koji zavjete analizira kao predtridentsku pobožnost, Pina-Cabral u zavjetima pronalazi i predtridentske i posttridentske elemente.
- ⁸⁰ U završnoj bilješci želim spomenuti kako je ovaj tekst nastajao tijekom rujna i listopada 1991. godine za vrijeme rata u Hrvatskoj i mnogobrojnih zračnih uzbuna u Zagrebu. Iako nije izravno povezan s ratnim zbivanjima, posvećujem ga svim napućenim ljudima, žrtvama bezumnoga rata u Hrvatskoj.

LITERATURA

Badone, Ellen: Introduction, u: ur. E. Badone, *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society*, Princeton University Press, Princeton, 1990, str. 3-23.

Barna, Gabor: Jud (Máriagyüd) - hodočasničko mesto Mađara, južnih Slovena i Nemaca, *Folklór és tradíció VI*, Budapest, 1988, str. 81-82.

Behar, Ruth: The Struggle for the Church: Popular Anticlericalism and Religiosity in Post-Franco Spain, u: ur. E. Badone, *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society*, Princeton University Press, Princeton, 1990, str. 76-112.

Belaj, Vitomir: Kulturološka obilježja hodočašćenja, *Dometi* 24 (1/2/3), Rijeka, 1991, str. 156-161.

Belić, Predrag: Neki dosad manje poznati podaci o Zagrebačkim hodočašćima na Mariju Bistricu u 17. stoljeću, u: A. Rebić (priredivač), *Naša prošteništa i Crkva na putu*, Zbornik radova Trećeg hrvatskog mariološkog simpozija - Marija Bistrica 28.-30. svibanj 1984., Radovi Hrvatskog mariološkog instituta 5-6, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, str. 636-643.

Benoît, Fernand i Gagnière, Sylvain: Pour une histoire de l'ex-voto. Ex-voto en métal découpé de la région de Saint-Rémy-de-Provence, *Arts et traditions populaires II* (1), Paris, 1954, str. 23-34.

Bouteiller, Marcelle: Le pèlerinage de Notre-Dame de Bellevau (Charente), *Arts et traditions populaires* 16 (2), Paris, 1968, str. 135-150.

Cousin, Bernard: La dévotion mariale aux XVII e et XVIIIe siècles en Provence, *Social Compass* XXXIII (1), London, 1986, str. 57-64.

Christian, William A., jr.: Folk Religion, *The Encyclopedia of Religion* V, ur. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, str. 370-374.

*** *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton University Press, Princeton, 1989, II. prošireno izdanje.

Crnica, Ante: *Hrvati i Marija. Nacrt djela Gospina Hrvatska*, Bogoslovna Biblioteka, Makarska-Šibenik, 1953.

Čapo, Jasna: »Mi mislimo da je tako, mi znamo, mi u to vjerujemo.« Preliminarno istraživanje katoličke pobožnosti u Hrvata u mađarskome dijelu Baranje, *Migracijske teme* 6 (3), Zagreb, 1990, str. 295-310.

Doran-Jacques, Anne: Sainte-Anne de Beaupré et ses pèlerins: vivre en lien avec une personne de l'au-delà, *Social Compass* XXXVI (2), London, 1989, str. 219-227.

Dubisch, Jill: Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine, u: ur. E. Badone, *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society*, Princeton University Press, Princeton, 1990, str. 113-139.

Frejzer, Džejms Džordž (Frazer, James Joyce): *Zlatna grana*, BIGZ, Beograd, 1977.

Galilea, Segundo: Popular Christian Religiosity, *The Encyclopedia of Religion* XI, ur. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, str. 440-442.

Hoško, Franjo Emanuel: Sadržajne i povijesne odrednice razvoja i istraživanja pučke pobožnosti, *Bogoslovska smotra* 53 (2-3), Zagreb, 1983, str. 194-206.

Isambert, François-A.: Religion populaire, sociologie, histoire et folklore, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 46 (1), Paris, 1978, str. 111-133.

Jukić, Jakov: *Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji*, Crkva u svijetu, Split, 1988.

Keler, Juzef: Religiozni običaji, obredi i simboli u hrišćanstvu, u: *Religiozni obredi, običaji i simboli*, Radnička štampa, Beograd, 1980, str. 323-377.

Kovács, Endre: Pitanja dočaravanja kiše, letnjih oluja u tradiciji doroslovačkih Madjara, *Folklór és tradíció* V, Budapest, 1988, str. 161-162.

Laguerre, Michel: Haitian Pilgrimage to O. L. of Saut d'Eau: A Sociological Analysis, *Social Compass* XXXIII(1), London, 1986, str. 5-21.

Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva, A. Badurina (ur.), Sveučilišna naklada Liber i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985.

Makarovič, Gorazd: *Votivi*, Slovenski etnografski muzej, Ljubljana, 1991.

Mory, Pierre: Le recours actuel aux saints guérisseurs, *Tradition Wallonne* 3, Bruxelles, 1986, str. 125-148.

Mucchielli, Alex: *Les mentalités*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.

Oreč, Leonard: Marija u pučkoj pobožnosti katolika Bosne i Hercegovine (Dogmatska slika), u: A. Rebić (priredivač): *Bogorodica u hrvatskom narodu*. Zbornik radova Prvog hrvatskog mariološkog kongresa Split, 9. i 10. rujna 1976., Radovi Hrvatskog mariološkog instituta 1-2, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1978, str. 102-115.

Osterrieth, Anne: Medieval Pilgrimage: Society and Individual Quest, *Social Compass* XXXVI (2), London, 1989, str. 145-157.

Peričić, Eduard: Marijanski kult u Hrvatskoj XVI. stoljeća, u: A. Rebić (priređivač): *Advocata Croatiae. Uloga i mjesto Blažene Djevice Marije u vjerskom i nacionalnom životu hrvatskog naroda u XVI. stoljeću*, Zbornik radova hrvatske sekcije VIII. međunarodnog mariološkog i XV. marijanskog kongresa - Zaragoza (Španjolska) 3.-12. listopada 1979., Radovi Hrvatskog mariološkog instituta 3-4, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1981, str. 9-55.

Pina-Cabral, Jo^o de: *Sons of Adam, Daughters of Eve*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Radauš-Ribarić, Jelka: Tradicija odijevanja Marijinih kipova u Hrvata, *Mundi melioris origo. Marija i Hrvati u barokno doba*, Zbornik radova hrvatske sekcije IX. međunarodnog mariološkog kongresa na Malti 1983. godine, Radovi Hrvatskog mariološkog instituta 7-8, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988, str. 251-261.

*** Tradicija štovanja Majke Božje Trsatske i hodočašćenja k njoj iz Istre, *Dometi* 24 (1/2/3), Rijeka, 1991, str. 162-169.

Rebić, Adalbert: Fenomen hodočašćenja u Bibliji i Islamu, u: A. Rebić (priređivač): *Naša prošteništa i Crkva na putu*, Zbornik radova Trećeg hrvatskog mariološkog simpozija - Marija Bistrica 28.-30. svibanj 1984., Radovi Hrvatskog mariološkog instituta 5-6, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, str. 516-527.

Ribeiro de Oliveira, Pedro A.: Le Catholicisme populaire en Amérique Latine, *Social Compass* XIX (4), London, 1972, str. 567-584.

Rihtman-Auguštin, Dunja: O dekristijanizaciji narodne kulture, *Etnološka tribina* 13, Zagreb, 1990, str. 9-16.

Sallnow, M. J.: *Communitas reconsidered: the sociology of Andean pilgrimage*, *Man* (N. S.) 16, London, 1981, str. 163-182.

Sanchis, Pierre: »The Portuguese 'romarias«, u: (ur.) Stephen Wilson, *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, str. 261-289.

Sekulić, Ante: Zagrebački biskupi i bistrički župnici u prošteničkoj obnovi Bistrice u posljednjih 300 godina, u: A. Rebić (priređivač): *Naša prošteništa i Crkva na putu*, Zbornik radova Trećeg hrvatskog mariološkog simpozija - Marija Bistrica 28.-30. svibanj 1984., Radovi Hrvatskog mariološkog instituta 5-6, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, str. 604-625.

Sergö, Erzébet: Siklósi offerminták, *Ethnographia* LXXXV, Budapest, 1974, str. 445-454.

Sigal, André: Roman Catholic Pilgrimage in Europe, *The Encyclopedia of Religion* XI, ur. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, str. 330-332.

Šetka, Jeronim: Hrvatska marijanska terminologija, u: A. Rebić (priređivač): *Bogorodica u hrvatskom narodu*, Zbornik radova Prvog hrvatskog mariološkog kongresa Split, 9. i 10. rujna 1976, Radovi Hrvatskog mariološkog instituta 1-2, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1978, str. 59-79.

Šimić, Josip: Pučka pobožnost u posaborskom razdoblju, *Služba Božja* 27 (1), Makarska, 1987, str. 2-14.

Turner, Edith: Pilgrimage. An Overview, *The Encyclopedia of Religion* XI, ur. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, str. 328-330.

Vovelle, Michel: *Idéologies et mentalités*, Maspero, Paris, 1982.

Wilson, Stephen: Cults of saints in the churches of central Paris, u: (ur.) Stephen Wilson, *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, str. 233-260.

HOLY IMAGES, HOLY SPRINGS AND VOWS

On Pilgrimages of Croats in the Hungarian Baranya

Summary

In the first part of the text the author discusses pilgrimages and popular religiosity in general from theoretical and methodological aspects. In the second part the author presents data gathered during fieldwork among the Croatian population in the Hungarian part of Baranya. Using van Gennep's and Turner's models the author discusses pilgrimage as a rite of passage and asserts that due to the vicinity of and frequent visits to sacred places Croatian pilgrimages have not had particularly prominent liminal elements. Taking William Christian's typology of popular religion as a starting point the author then analyses Croatian pilgrimages as a form of the so-called pre-tridentine religiosity (religiosity of localized sacred images) in which, however, she recognizes certain elements of the so-called tridentine religiosity (religiosity not linked to special places). Pilgrimages are further analysed as communication with the sacred via prayers, requests and vows where the author pays special attention to the form of vows distinguishing *ante* and *post interventum* fulfillment of vows. Then, the author compares two types of pilgrimage, pilgrimages to great centres of the Marian cult, local and regional (e. g. Mariakéménd, Mariagyüd, Pécs) and pilgrimages to the so-called holy springs (e. g. Maráza, Mariakéménd, Baja). Both types are studied as complementary forms of communicating with the sacred. Finally, relying on theoretical literature the author offers an interpretation of popular mentality as stemming from popular religiosity of the Croatian people in the Hungarian Baranya.