

## RELIGIJSKE I DRUŠTVENE ODREDNICE HODOČAŠČA (II)

Jakov Jukić

### Otklon svjetovnosti — duhovno hodočašće

Hodočašćenje se u tolikoj mjeri posvjetovnilo — pripuštajući u svoj krug trgovinu relikvija, križarske ratove i bojovne pohode — da je s pravom počelo izazivati zazor i nepovjerenje naroda. Stoga su takvi grešni pohodi svetome mjestu bili podvrgnuti vrlo ozbiljnoj kritici. Na zloporabe je upozorio već sv. Grgur iz Nise u IV. stoljeću, a mnogo kasnije o njima izriču oštar prijekor Toma Kempenac, Erazmo i Calvin. Posebno su se na hodočašća okomili heretici i reformatorski pokreti u Crkvi. Tako je J. Wyclif ustao protiv prodaje oprosta, kulta svetaca, pobožnih slika i relikvija, a H. Zwingli u svojim tezama iz početka 1523. godine tražio da se iz crkava izbace slike, ukinu procesije, preskoče blagdani, zabrane hodočašća. Najdosljedniji je u tome bio svakako M. Luther. On piše kako ljudskoj duši baš ništa ne pomaže da tijelo bude odjeveno u raskošno svećeničko ruho; ne koristi ni pribivati u crkvi i na svetim mjestima, niti koristi klanjati se čudotvornim predmetima, moliti, postiti, odlaziti na daleka hodočašća i ispunjavati druge vjerske dužnosti u kojima posreduje tijelo. Treba, naime, da postoji još nešto potpuno različito od toga, a što tek donosi i daje ljudskoj duši pobožnost i slobodu. Jer, sve kultne djelatnosti — zaključuje M. Luther — može jednako obavljati i posve zao čovjek, licemjer i lažac. Zato se tim sredstvima, među koja naravno spada i hodočašćenje, ne čini drugo doli se stvar a rod dvoličnjaka u Crkvi.<sup>1</sup>

Kao što se vidi zastupnici radikalnih stajališta u pogledu hodočašća brzo su prešli od kritike na nijekanje. Umjesto da upozore na bjelodana zastranjenja u pojavi hodočašća i očiste ih od bolesnih izraslina, reformatori traže njihovo potpuno ukidanje. Hodočašćenje je dakle neko zlo u sebi. Time se zapravo hoće osporiti svaka mogućnost da zemaljski predmeti i ljudske kretnje budu posrednici u odnosu sa svetim. Iščeznuće svijeta predmeta i kretnji je međutim isto što i dospjeće u *eshaton* prije trenutka smrti — čemu u zbilji odgovara nasilno dokinuće obredna posredništva — a to je za povijesnog čovjeka posve nedohvatljivo stanje.

To će biti razlog da nam se učine prihvatljiviji oni pokušaji u srednjem vijeku koji su primjerenije religijskoj logici uzvratili na zastranjenja hodočašća, osobito kad su ona dobila obličje križarskih ratova. Jer, sad protivljenje ne dolazi toliko od učenih teologa i crkvenih reformatora, koliko od zabrinutih mistika i jednostavnih kršćana. Oni pripisuju odgovornost za neuspjeh križarskog oslobođenja Jeruzalema prije svega grijesima i nedostojnostima bogatih i moćnih koji, nesposobni da čine

<sup>1</sup> Martin Lutero, *Libertà del cristiano*, Torino, 1976, str. 27.

pokoru, ne mogu zbog toga dospjeti u Kraljevstvo Božje na nebu i zauzeti Kristov grob na zemlji. Sveti grad u stvari pripada samo siromasima, koji su istinski izabranici Isusovi, bliži duhovnim navjestiteljima nego križarskim ratnicima. Stečaj svih dosadašnjih pokušaja da se oslobodi Jeruzalem — premda zasvjedočen mesijanskim obećanjima — bio je za priprost puk još jedan novi dokaz da to oslobođenje ne mogu izvesti moćnici ovoga svijeta. Zato križarske nakame, bez ratničkih pomagala, preuzimaju ostvariti razni eshatološki i mistički pokreti, koji se okreću protiv bogatih vlastodržaca jer su upravo oni jedini krivci za neuspjeh oslobođenja Jeruzalema. U igri je dakle vjerski moral, a ne vojna nadmoć.

S religijskim podzemljarima morali su računati čak i pokretači svetih ratova. Kad je papa Inocent III. objavio početak četvrte križarske vojne osobno se obratio F. di Neuillyju, poznatom apostolu siromaha u to vrijeme. On je inače silovito napadao bogate u ondašnjem crkvenom i svjetovnom društvu, propovijedajući pokoru i moralnu obnovu kao nezaobilazni uvjet uspjeha svakog križarskog rata. Ubrzo je međutim umro i nije dospio spriječiti da se Četvrti sveti rat ne pretvori u jednu od najtužnijih stranica u povijesti kršćanstva.

U isti sklop narodna otpora protiv svjetovnosti križarskih ratova, kao zadnjeg stupnja rastvaranja hodočašćenja, ulaze i dječje križarske vojne iz 1212. i vojne pastira iz 1251. i 1320. godine.<sup>2</sup> Djeca i nevini su u prvom redu čuvari eshatološke nade, a onda naravni nosioci depolitizacije i demilitarizacije križarskih ratova, što zapravo znači da ih nastoje vratiti na njihov izvorni oblik hodočasničkih pohoda. Za razliku od križarskih ratova koji su pomno pripremani i dobro organizirani, djeca odlaze osloboditi Sveti grob samoniklo, goloruki i bez pomoći oružja, u procesijama i molitvi, poticani isključivo religioznim razlozima. Njihov je cilj bio da pređu preko mora — što nije uspjelo kršćanskim kraljevima i crkvenim vitezovima — i da ponovno uzmu u posjed Kristov grob. Iako je taj pothvat završio tragično, nosio je u sebi sva obilježja otvorene pobune protiv zastranjenja hodočašća i njegovu rehabilitaciju. Jer što je drugo križarski rat u kojem nema naoružanih vojnika nego obično vjerničko hodočašće. Dječji križarski ratovi ulaze u opći tijek pučke pobožnosti. Zato veličaju nevinost, prostodušnost, poniznost, nenasilje, čistoću, iščekivanje čudesa, evanđeosku krepost siromaštva duhom. Nesretna pak sudbina djece i bjednika kao da je čin ispaštanja grijeha za sve izdaje križara, izokrenuta slika okrutnosti i svjetovnosti kršćanskih bojovnika, religiozni odgovor malenih na lukavstva ratnih vještina. Ponovno osvajanje svetih mjesta ne može dakle biti obavljeno drugačije nego božanskim čudom. A čudo se može dogoditi samo u prilog najčistijih, djece i siromašnih. Tako se hodočašće i rat najkraće odnose kao sveto i svjetovno.

Nadiranjem svjetovnosti hodočašćenje je ustuknulo za još jedan korak natrag: ono se pounutrašnjilo. To usmjerenje prema duhovnom prostoru

<sup>2</sup> Paul Alphandéry-Alphonse Dupront, *Le chrétienté et l'idée de Croisade*, II svezak, Paris, 1959, str. 40—145.

dobro je poznato iz povijesti mistike. Prosvjetljenije osobe naime bolje vide zablude i zastranjenja hodočašća pa se razočarani povlače u sebe i tu — na izvorima vlastite duše — traže sveto. U usporedbi s reformatorima koji hoće definitivno dokinuti hodočašća, mistici ih radije ispravljaju ponovnim življenjem u duhu. Ta spiritualizacija hodočašća nije bijeg od svijeta nego obogaćenje putova do svetoga. Ne treba dakako zamišljati da između neuspjeha hodočašća i pojave mističkog silaženja u tajno središte duše postoji neka neposredna uzročnost. Riječ je prije o tome da baš doticaji s nesavršenostima obredna posredovanja — među koja ide i hodočašće — pothranjuju u ljudskom biću neostvarljivu želju da se ti tegobni putovi i »padovi« preskoče, iako sad na način duhovne preobrazbe, a ne povijesna nijekanja.

Hodočašće je tim pokušajem zakoračilo u svoje treće razdoblje, što se međutim ne smije predočiti u slici vremenskog slijeda nego kao uvijek isto stupnjevito zbivanje u području kulturnog ponašanja. Shodno novom usmjerenju, cilj se kršćanskih hodočašća promijenio. Dok je u križara to bilo vojno oslobođenje Jeruzalema, a u karizmatičkih i dječjih pokreta moralno pohođenje Jeruzalema, sad u trećem slučaju cilj hodočašća postaje duhovno doseganje Jeruzalema. Za pogodnost takva opredjeljenja moglo se naći obilje uporišnih točaka u tekstovima židovskih i kršćanskih svetih knjiga.

Ta je povijest uostalom dobro poznata. David će Jeruzalem proglasiti političkom prijestolnicom svojega kraljevstva, a Salamon u njemu sagraditi velebni hram. Stoga Jeruzalem nije bio samo boravište vrhovne državne vlasti nego i religiozno središte izabranog naroda. Poslije toga slava Jeruzalema opada i tamni. Mnogi proroci pokušavaju skupiti sve Izraelce oko jednog zajedničkog svetišta. No Sveti je grad često nevjerran svojem Bogu. To je razlog da mu Ezekiel navješćuje skorou propast, što će se zaista zbiti razorenjem grada od strane Nabukonodozora. Sad proroci — Izaija, Jeremija Ezekiel — okreću poglede prema novom Jeruzalemu. Ponovnom izgradnjom hrama kao da su se počela ostvarivati njihova proročanstva, ali samo prividno. Jeruzalem ne doživljava toliko očekivani i obećani politički rascvat, premda u duhovnom smislu sve više privlači vjerne Židove, što se iskazuje u brojnim i pobožnim hodočasničkim pohodima. Stoga poruke posljednjih proroka ističu upravo eshatološku dimenziju Jeruzalema u kojemu će se istodobno održati zadnji sud i ostvariti nebeska preobrazba.

Poslije drugog uništenja Jeruzalema i hrama u njemu eshatološki sadržaji još više dolaze do izražaja. Suprotno povijesnoj zbilji — koja nije blistava — židovska apokalipsa predlaže sve maštovitiju sliku budućega Grada. Za izabrani narod odsad postoji prvenstveno nebeski Jeruzalem kojemu je Davidov grad samo nesavršen odraz i blijed otisak. Taj će duhovni Jeruzalem Jahve otkriti u punom sjaju tek na kraju vremena i spustiti ga na zemlju.<sup>3</sup> Sion će biti središte svijeta i mjesto prema kojem pritječu svi narodi. U to sretno doba Gospodin će dakle povesti

<sup>3</sup> Michel Join Lambert-Pierre Grelot, *Jeruzalem*, u *Rječniku biblijske teologije*, Zagreb, 1969, str. 397—405.

i izvesti cijeli svijet na sveto brdo Sion. U vizionarskom zanosu Izaija vidi Jeruzalem kao uvirište ljudskoga roda, gdje Jahve izriče konačan sud narodima. Rata više neće biti, a mačevi će se pretvoriti u plugove. Zanimljivo je da se među rukopisima u Kumranu nalazi tekst *Vizija Novog Jeruzalema* koji predstavlja detaljan opis budućega hrama u nebeskom Gradu.

Poslije je židovstvo pokušalo uspostaviti još složeniji odnos između nebeskog i zemaljskog Jeruzalema. Prema tom zamišljaju nebeski Jeruzalem se nalazi točno iznad zemaljskog Jeruzalema. Dok je hram na nebu postojao prije stvaranja svijeta, nebeski Jeruzalem je poslije stvoren i to radi velike ljubavi Božje prema zemaljskoj prijestolnici Židova. U budućim će vremenima Jeruzalem naime sići s neba na zemlju, ali ne zato da bi uzeo mjesto zemaljskom Jeruzalemu nego da bi ovaj mogao doživjeti nečuvani razvoj i proširiti se tako do prijestolja Božjega.

U kršćanstvu zemaljski Jeruzalem također gubi postupno na značenju jer njegov hram nije više povlašteno mjesto Božjega boravka. Djela milosrđa su iznad pribivanja u obrednom prostoru. Na Jakovljevu zdenču Samarijanka će zapitati Isusa: »Naši su se očevi klanjali na ovome brdu, a vi kažete da je Jeruzalem mjesto gdje se treba klanjati«. Isus joj odgovori: »Vjeruj mi, ženo dolazi čas kad se nećete klanjati Ocu ni na ovoj gori ni u Jeruzalemu... Čas je već tu — kad će se pravi klanjaoći klanjati Ocu u duhu i istini, jer Otac takve klanjaoće želi. Bog je Duh, i koji mu se klanjaju, moraju se klanjati u duhu i istini« (Iv 4, 20—24). Time je put hodočašćenja do kraja spiritualiziran: ne posjećuje vjernik sveti zemaljski grad nego u sebi traži novu duhovnu stvarnost. Prvi kršćani idu istim stazama. Sad je osoba uskrsnulog Isusa novi Jeruzalem i njega treba pohoditi: braću u nevolji i blagovanje u euharistiji. Uza sve to vjernici ipak ostaju stranci i pridošlice jer im zavičaj nije ovdje na zemlji nego na nebesima. Hodočasnici su trajno putnici i tuđinci u vlastitoj domovini. Tako je stari Jeruzalem prevladan novim, kojemu je ishodišta na nebu. Sv. Pavao govori o hramu koji nije načinjen ljudskom rukom. Jeruzalem je znači neka izrazito transcendentna zbiljnost, pa zemaljski Grad polako nestaje iz vidika. Stoga u vidokrug zanimanja počinje ulaziti samo njegov nebeski uzor i pralik: *Caelestis urbs Jerusalem, beata pacis visio*. Od sv. Pavla do Apokalipse nastavlja se započeto otkrivanje tog čudnovatog hodočašćenja u duhu.

Dapače, Baruhova apokrifna Apokalipsa, pisana na sirijskom jeziku, doziva u sjećanje jedan nebeski Jeruzalem koji je bio pripremljen ljudskom rodu još u zoru vremena i pokazan Adamu prije njegova pada, ali poslije prvoga grijeha ostavljen na nebu (II, 2, 2—7). Zato se do božanskoga Grada ne može više doći zemaljskim hodočašćenjem nego se on poniranjem u unutrašnjost duše može samo naslutiti. Jeruzalem je u isti mah eshatološka stvarnost i cilj duhovnih težnji.

Iz tih tekstova proizašlo je opravdanje pounutrašnjenja traženja svetoga. Koliko se hodočašće otuđilo u križarskim ratovima, toliko se spiritualiziralo u asketskim doživljajima kršćanskih mistika. U njihovim vizijama i ekstatičkim viđenjima javljaju se svi već spomenuti pojmovi iz Svetoga pisma — Jeruzalem, hram sa žrtvenikom, gora Sion, hodočašće.

pohodi svetim mjestima, uspinjanje na brdo svijeta, rat dobra i zla — ali su sad više simboli i alegorijski znakovi mističkog značenja nego povijesni pokreti i zemaljski događaji. Slijedom toga i hodočašćenje je ponajviše putovanje kroz labirinte vlastite duše i unutrašnjeg svijeta. Sva kršćanska mistika postaje dakle oblik hodočašća. Čak je M. Luther, u času nadahnuća, zagovarao duhovni pohod svetome. Sad možemo obavljati istinska kršćanska hodočašća koja se dopadaju Bogu, piše M. Luther, a to znači da u vjeri brižljivo i pomno čitamo proroke, psalme i evanđeliste: onda nećemo kroz svete gradove i mjesta nego kroz naše misli i srca hodati prema Bogu, koji je cilj pjesama pohvalnicama i raj vječnoga života (*Erl* 61, 161). Ta tendencija produhovljavanja išla je dotle da je poznatog vizionara i teologa Swedenborga dovela do tvrdnje kako sav svemir, a ne samo duša, imaju bitno spiritualnu strukturu. U knjizi *Apocalypsis relevata* otkriva ljudima duhovni smisao Svetoga pisma. Zato će nadolazak Crkve novog Jeruzalema — kako je on naziva i proriče joj naglo širenje u svijetu — postati znak upravo duhovnog povratka Isusa Krista.

Ta spiritualizacija hodočašća nije međutim prisutna samo u kršćanstvu nego je poznaju i druge religije. Prisjetimo se samo jednog odlomka iz najstarijih *Upanišada* u kojemu se kaže da baš od *Atmana* — te neuhvatljive, besmrtnne, netjelesne zbilje, satkane od svijesti i rastavljene od tijela, a što je čovjekov unutrašnji *brahman* — idu u hodočašće oni koji čeznu za istinskim zavičajem (*Brhadāranyaka-Upanisad*, IV, 4, 22). Time hodočašćenje zapravo postaje simbolom jednog čisto duhovnog procesa. No opreka između uvijek mogućih zastranjenja hodočašća i njegove mistične interpretacije došla je najviše do iskaza u islamskoj religiji. Ima se čak dojam da upravo onoliko koliko je sveti rat — *džihad* — bio duboko ukorijenjen u muslimansku tradiciju, toliko je reakcija njihovih mistika, u smislu produhovljenja hodočašća, bila radikalna.

Danas se *džihad* svakako drugačije shvaća nego u doba kad se pojavila velika asketska struja sufizma. Već je u *Kuranu* moguće naći mnogo ublažavajućih mjesta o svetome ratu (II, 190), što je zacijelo ovlastilo muslimanske teologe da svaki *džihad* smatraju ograničenim sa dva bitna uvjeta: zabranom prekoračenja granica u vojničkim borbama i dopuštenjem ratovanja samo s onima koji napadaju. Zato se u suvremenoj teologiji i šerijatskom pravu sve češće piše o iznimkama u svetome ratu: poštovanju i izuzeću staraca, žena, djece, zatvorenika, svetih predmeta i džamija. Štoviše, u nekim je modernim muslimanskim zemljama — valjda pod utjecajem društvenih pokreta i marksizma — *džihad* gotovo poistovjećen s borbom vjernika za oslobođenje naroda od gospodarske i kulturne zaostalosti.

U vrijeme kad su mistici ustajali protiv krutosti i svjetovnosti obredne prakse, pa vjerojatno i *džihada*, muslimanska tradicija i teologija nisu bile sklone davati veće značenje duhovnim sadržajima u vlastitoj religiji. S obzirom na čovjekovu grešnost i slabost, *Kuran* ne ohrabruje ni asketizam ni monaštvo. Još manje preporučuje pretjeranost i neumjerenost u duhovnom životu vjernika. Sveta knjiga se uostalom ne obraća

svecima i manjini savršenih nego svim ljudima. Zato je zagovaranje isključivo mističnog iskustva predstavljalo opasnost za same temelje ortodoksnе muslimanske teologije, iako se to, razumljivo, više odnosilo na sunitski nego šiitski ogranak. Islam dakle nema veliko povjerenje u mističku religioznost. Usamljen život, potpuno posvećen adoraciji — *ta abbud*, koji zanemaruje stanoviti broj društvenih dužnosti — *mu'āmalāt*, što ih inače islamski zakon strogo nalaže nije bio nikad s oduševljenjem prihvaćen od pravovjernih muslimana. Bog doduše može neposredno govoriti ljudskom srcu, ali čovjek najprije treba da bude dobar vjernik koji revno izvršava zapovijedi i redovno ispunjava obredne obveze. Prva religiozna krepost jest pokornost, a ne asketska pustolovina.

Ta je kritika mistike osobito oštro iznesena u nekih muslimanskih teologa. Tako je Ibn al-Gawzi naučavao da se materijalni svijet, stvoren od Boga, ne smije odbaciti. Stoga Demon — *Iblis* — obmanjuje svakog onog čovjeka koji hoće da bude odveć duhovan. Kao sve djelatnosti tako naime i duhovna ima neku mjeru. Ali samo Zakon donosi i određuje tu mjeru, a ne čovjek po vlastitoj volji. Duša askete se dakle ponaša radije prema zahtjevu svoje ludosti — *ru'una* — nego prema dužnostima božanskog Zakona. Povući se u usamljenost i živjeti na pustim planinama je u suprotnosti s naučavanjem Proroka. Napustiti ljudsko društvo je gubitak, a ne dobitak za vjernika jer ga odijeljenost od svijeta priječi da uči umnost od bližnjih. Ostaviti pak rodbinu znači prekršiti zapovijed sinovske ljubavi, što je za muslimana težak grijeh. Ibn al-Gawzi također prigovara sufitskim misticima da se odriču onoga što je inače posve dopušteno. Neki se između njih lišavaju hrane i pića, ali zapravo traže slavu duhovnog vođe. Na taj način postaju žrtve dvo-lične razmetljivosti i hvalisanja, koja su utoliko pogibeljnija što ostaju njima skrivena, dok u konačnici označuju pobjedu demonskog Zavodnika.

Unatoč takvu nepovoljnu sudu stanovite teologije, čiji je simbol *džihad*, mistika se u prostoru muslimanske religije ipak uspjela proširiti i postati njezinim vrlo dragocjenim dijelom. Ne podcjenjujući utjecaj kršćanstva na učenje sufizma,<sup>4</sup> treba priznati da je upravo ta islamska mistička škola začela i oživjela najoriginalnije iskustvo duhovna hodočašća. Stoga se odnos između nepovoljnih prilika nastanka i kasnijeg povijesnog zamaha sufizma iskazuje još kao odnos neuspjela hodočašća — do pada u *džihad* — i čovjekovih dubokih potreba da pohod svetome spasi od svjetovnosti, ostvarujući barem u duhu njegovu blagotvornu i spasenjsku prisutnost.

Pounutrašnjenje hodočašća odvijalo se postupno,<sup>5</sup> pa su njegovi prvi stupnjevi bili djelomično prožeti tjelesnim obilježjima. Za muslimanske askete obred hodočašćenja ima značenje poništenja i brisanja grijeha. Jedan *hadis* — prorokčke izreke koje sačinjavaju Predaju — poučava da vjernik koji se tijekom hodočašćenja u Meku nije držao nečudoredne

<sup>4</sup> Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965, str. 8.

<sup>5</sup> Roger Arnaldez, *La mystique musulmane*, u zborniku *La Mystique et les mystiques*, Paris, 1965, str. 616—619.

namjere ili se nije odao razvratnosti biva očišćen od svojih grijeha kao na dan rođenja. Hodočašćenje je isto što i oslobođenje od grijeha: neka vrst duhovne obnove i religiozna preporoda vlastita bića. No uspješnost toga pothvata ovisi o vjeri. Zato treba čvrsto vjerovati u istinitost kulturnog čina hodočašćenja. Drugi pak *hadis* govori da najveći grijeh čini onaj čovjek koji bi nalazeći se na brdu Ararat blizu Svetoga grada, mislio da mu Bog nije oprostio. Sve to pokazuje da je hodočašće zapravo izjednačeno s moralnom i duhovnom preobrazbom njegovih sudionika, pa više spada u askezu nego u obred.

Polazeći od spomenute preobrazbe izvanjska obreda u duhovnu zbilju moguće je učiniti korak dalje. Pokazat će se tako da je čin hodočašćenja u još većoj mjeri podložan spiritualizaciji. Poznato je, primjerice, da prema odredbama islamskog prava — *šerijat* — jedan vjernik može uvijek zamijeniti drugog vjernika koji je spriječen da sam obavi hodočašćenje — *hadž* — u Meki. Ta pravna institucija biva sad pounutrašnjena i mistički doživljena. Zato umjesto tjelesne zamjene prisutnog za odsutnog imamo dobrovoljno posredovanje jednih za sve druge hodočasnike u vjerskoj zajednici. Jer Bog ne prima svačije hodočašćenje. Prema jednom *hadisu* onaj kojemu je hodočašće uslišano dolazi u osobit položaj: ako pita, Bog mu daje; ako moli, Bog mu oprašta; ako saziva, Bog mu odgovara; ako se zauzima za druge, Bog prihvaća njegovo posredništvo. Pounutrašnjenje hodočašća nastaje u trenutku kad Bog prihvati posredništvo vjernika za bližnje: one kojima hodočašće nije potvrđeno. Ta ideja bit će znatno razvijena u doktrini *abdāla*,<sup>6</sup> što ovdje jasno ne možemo podrobnije iznositi.

Uspostavlja se dakle mnoštvo — cijela jedna hijerarhija — posrednika koji zapravo omogućuju da hodočašće uopće daje ploda. Posrednici — *abdāl* — su prijatelji Božji, sveti ljudi, proroci, askete. To pokazuje kako hodočašće uvodi vjernika u jedan svijet koji nije samo ustrojen od duhovnih vrednota nego je nastanjen izabranim bićima, svetim osobama, a u širem smislu, svima što ih Bog uslišava i koji preuzimaju teret posredovanja za druge. Tako se hodočašće — kultni čin koji zacijelo ima najviše sastojaka zajedništva u islamu — interiorizira. Zbližavajući srca u Bogu koji je Bog svih ljudi i poništavajući time zle sklonosti samoljublja, ta jedinstvena i zajednička povorka hodočasnika ide na put koji nezabludivo vodi do nebeske *Ka'abe*. Stoga nije iznenađenje kad se kaže — u mističkoj metafori — da je upravo odlaženje u Meku onaj pravi i jedino ispravan smjer kojim Bog vodi zajednicu svojih vjernika.

Duhovno shvaćeno hodočašćenje ima dakle u svojem središtu vrlinu plemenitosti ili dobročinstva — *sahā'* — bez čega bi se cijeli ovaj mehanizam mistička posredništva brzo raspao i nestao. U jednom tekstu Aly bn al-Muwaffaq priča da je s tugom mislio na one brojne vjernike kojima hodočašće — *hadž* — nije od Boga primljeno. Zato potican velikodušnošću on prinosi svoje hodočašće za njih. Ali ta plemenitost — *sahā'* — ne dolazi nikad od čovjeka nego je djelo Božje. U istom kontekstu

<sup>6</sup> Georges C. Anawati-Louis Gardet, *Mystique musulmane, Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1961, str. 44.

trebalo bi podsjetiti na to da je, recimo, Abu Hayyān al-Tawhidi napisao čak i knjigu pod naslovom »O spiritualnom hodočašću« — *'akli* — dok je Abu Sa'īd nukao sve one koji su htjeli otići na hodočašće u Meku da im je bolje posjetiti najbliži grob kojeg sveca — *wali* — i okrenuti se oko njega sedam puta, tumačeći to spoznajom da nebeski prauzor ili pralik *Ka'abe* (*bayt al-ma'mur*) silazi sam s neba više puta tijekom dana ili također noću da bi posjetio onoga koji istinski traži Boga i kružio uokolo njegove glave.

Ove unutrašnje vrijednosti duhovna hodočašća dostigle su svoj vrhunac u muslimanskih mistika što prethode, sačinjavaju ili se pak nadovezuju na asketsku školu al-Hallāja. U tom sklopu obično se spominje Dhū'l-Nūn al-Misri,<sup>7</sup> koji je podržavao tezu o vječnosti Kurana, prvi objelodanio klasifikaciju mističkih stanja i uveo razlikovanje između intuitivne spoznaje ili iskustva, *ma'rifa*, i racionalne spoznaje, *'ilm*. Zna se da je za to bio progonjen od pobornika muslimanske ortodoksije i nasilno odveden u Bagdad. U jednom spisu Dhū'l-Nūn al-Misri govori o čovjeku iz Damska koji je dobrovoljno odustao ići na hodočašćenje u Meku da bi djelatno pritekao u pomoć svojem nevoljnom, blijednom i izgladnjelom susjedu. Jedino s obzirom na toga dobrotivoga čovjeka koji je duhovno obavio hodočašće, zaključuje spomenuti *sufi*, Bog će dati svoj oprost svim onim hodočasnicima što su te godine bili tjelesno skupljeni na brdu Arafat.<sup>8</sup>

Nema sumnje da se na najdublje hodočašćenje u vlastitu dušu zaputio al-Hallāj, veliki muslimanski mistik i mučenik. Prema njegovu učenju posljednja svrha svakog ljudskog bića jest mistično sjedinjenje s Bogom koje se ostvaruje putem ljubavi — *'ishq*. Tražio je patnju da bi do kraja shvatio tu »strastvenu ljubav«, što je drugo ime za Božju bit i misterij stvarnja. Zato ga nazivaju »svjedokom jedinstva ljubavi preko bolne žudnje«. Bog dakle nije u predmetima i obredima nego u čovjeku. Može se reći da Allah na neki način stoluje — *hulul* — u ljudskom biću. Odatle i obrat u poimanju hodočašća. Suprotno islamskoj tradiciji al-Hallāj sad uči da svaki vjernik koji je spriječen ići na hodočašćenje može to učiniti u vlastitoj sobi, obavivši pobožne meditacije. Umjesto putovanja u Meku treba da sedam puta obiđe *Ka'abu* svojega srca. To ga je, uz druge postavke,<sup>9</sup> stajalo života. Pismoznanci, juristi i ortodokсни teolozi zamjerili su mu da je zamijenio hodočašćenje u zemaljsku *Ka'abu* s unutrašnjim hodočašćem i što je to pravdao s heretičkom tvrdnjom da Bog stanuje u čovjeku. Iako je propovijedao ljubav Božju, zatvaran je u tamnice, bičevan, podignut na vješala i konačno pogubljen. Optužba ga je teretila — između ostalog — da je htio ukinuti svako hodočašćenje u Meku i umjesto toga tražio njegovo pounutrašnjene. Time je komunitarni ideal hodočašća do kraja spiritualiziran. Svojom je smrću pak al-Hallāj postao u najvećem mogućem stupnju duhovni posrednik — *abdāl* — za druge. Stoga je u jednoj divnoj molitvi

<sup>7</sup> Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, str. 42.

<sup>8</sup> Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, str. 62—63.



tražio od Boga da bude milosrdan prema onima koji se trude da mu oduzmu život.

Nije lako ocijeniti u kolikoj mjeri je to mističko shvaćanje hodočašća utjecalo na ublažavanje i dokidanje svjetovnih sastojaka u vjerničkim pohodima Meki. Sigurno je međutim da pojam svetoga rata, kao najvećeg izopačenja hodočašća, danas doživljava stanovitu preobrazbu. Ne zacijelo u svih, ali barem u nekih vjernika. Posve je vjerojatno da ta preobrazba mnogo duguje baš sufitskom življenju hodočašća kao duhovnom putovanju u unutrašnjost duše. U naše vrijeme mnogi muslimani žele da što više oponašaju svoje svece i mistike. Stoga radije provode spiritualni rat — *veliki džihad* — koji znači nešto sasvim drugo negoli svjetovni rat, *mali džihad*: duhovnu oporbu protiv svih oblika nepravde, mržnje, sukoba, ali prije svega borbu protiv njihovih tajnih saveznika u čovjekovu srcu, a to su sebičnost, oholost, požuda i duh nasilja.

U zaključku se otkriva da dvije tako različite religije, kršćanstvo i islam, doživljavaju zapravo neočekivano istu spiritualizaciju hodočašća koja je prouzročena bujanjem i rastom svjetovnih sadržaja u njemu — sve do križarskih ratova i *džihada*. Koliko god se to učinilo u prvi mah nečim pozitivnim i dobrodošlim, u stvari je suzilo prostor brojnim vjernicima za njihov masovni pristup činu hodočašćenja. Jer mistika je izričito elitistički fenomen u području religije. Zato duhovno hodočašće po svojim obilježjima doduše ulazi u našu temu, ali s druge strane po svojem elitizmu ne pripada više uopće pojmu pučke religije. Mistično se iskustvo i narodna pobožnost, naime, isključuju kao dvije oprečne zbiljnosti. Time smo se vratili na početak: kušnje i opasnosti »pada« hodočašća u svjetovno ne izostaju, premda se istodobno i pokušaji dohvata svetoga jednako uporno nastavljaju.

## RELIGIOUS AND SOCIAL DETERMINANTS OF PILGRIMAGE (II)

### Summary

*In the second part of his article the writer describes first the reaction of pious folks to the secular character of the crusades and mentions various mediaeval charismatic movements and children's crusades. This resulted in a spiritualisation of the social act of pilgrimage, especially with christian mystics and muslim sufis. After that the author offers some elements for a sociology of pilgrimage, and at the end of the article he considers the phenomenon of contemporary tourism as a secular surrogate of the religious need of pilgrimage. In the modern enthusiasm for tourism the author sees man's hidden nostalgia for going on pilgrimage towards the sacred.*

<sup>9</sup> Roger Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la croix*, Paris, 1964, str. 18.