

## PROPITIVANJE RELIGIJSKOG IDENTITETA NA PRIMJERU ISTRE

**MARIJANA BELAJ**

Filozofski fakultet  
Odsjek za etnologiju  
10000 Zagreb, Ivana Lučića 3

**UDK 398:33**

Izvorni znanstveni rad  
Original scientific paper  
Prihvaćeno: 01. 12. 2003.

*Religijski identitet se u domaćoj literaturi, ponajviše sociološkoj, promatra gotovo jedino na njegovoj površinskoj i simboličkoj razini u okviru grupe, odnosno u kontekstu oblikovanja etničkog identiteta. Ovim radom nastoji se ukazati na njegovo dublje i složenije, a u temelju i drugačije značenje kod pojedinca ili u zajednici. Pojam se propituje suprotstavljanjem dosadašnjeg uobičajenog stajališta promatranja (oblikovanje etničkog identiteta) stajalištu nekih koncepcija religije same te putem spoznaja o mjestu i ulozi svetaca zaštitnika u životu vjernika u Istri na temelju njihovih kazivanja.*

*... istodobno [su me] uvjerovali da sve ima svoju svrhu i svoj cilj, ali i da su putovi Gospodnji nepoznati i nama nedokučivi (Vrcan 1984:120).*

Pojam religijskog identiteta, poput bilo kojeg drugovrsnog identiteta, u sebi sadrži pripadnost nečemu i istovjetnost s nečime, no istodobno i nepripadnost i različitost od nečega. Osim što je višeznačan, on je, kao i drugi identiteti, slojevit i promjenjiv, te u stalnom prožimanju s drugim identitetima. S druge pak strane sadržaji koji se iščitavaju iz njega ovise o polazištu. Potaknuta činjenicom da se religijski identitet u domaćoj literaturi gotovo jedino iščitava na razini znakova pretvorenih u simbole grupe, namjera mi je ukazati na njegovo dublje i složenije značenje, odnosno na njegovo mjesto, sadržaj i ulogu kod pojedinca ili u zajednici, te istodobno na jedno drugo polazište njegova promatranja — sa stajališta bitnih koncepcija religije same.

Pojam religijskog identiteta u domaćoj literaturi spominje se i razmatra, čini se, jedino u radovima sociologa i to gotovo u pravilu u odnosu na etnički (ili nacionalni) identitet.<sup>1</sup> Pritom se religija, točnije religijski identitet, poput

---

<sup>1</sup>Vidjeti radove, primjerice, Kumpes 1990; 1998; Dugandžija 1986; ili zbornike radova: *Religija i nacija*. Centar za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb, 1984. i *Kultura, etničnost, identitet*. Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 1999.

običaja, jezika, kulture, povijesti i drugog, smatra činiteljem u oblikovanju etničkog identiteta. Nadalje, smatra se da je veza religije s etničkom zajednicom gotovo uvijek izražena te da je nerijetko religijsko zajedništvo imalo i veću težinu od etničkog (primjerice, v. Kumpes 1990; 1998). *Religija (odnosno konfesija) osobito u kriznim i prijelomnim vremenima, preuzima na sebe prizvuk etničkoga (u kontekstu porijekla i povijesne identifikacije), a etničnost ponekad poprima religijske dimenzije* (ibid. 1990:364-365).

Raspad starih i nastanak novih država dovodi do razdvajanja etničkih zajednica ne samo uspostavom novih granica, već i pripadnošću različitim ideološkim sustavima i različitom etničkom okruženju. U takvim okolnostima, zbog opiranja nasilnoj prilagodbi i nestanku, pojedinac i grupa nastoje očuvati svoju posebnost, pa dolazi do oživljavanja identiteta: nastoje se ojačati veze koje čine zajednicu (primjerice, obiteljsku, lokalnu, etničku) homogenom. Nerijetko, pritom, kako neki smatraju, ulogu pokretača i snažne potpore svijesti o pripadnosti, često etničkoj, ima Crkva putem njegovanja materinskog jezika u obredima, izdavaštvu, prosvjećivanju i drugom (Domini 1990:325-326).<sup>2</sup> Obredi na materinskom jeziku osobito na višejezičnim prostorima izraz su i etničkog identiteta.<sup>3</sup>

No, očito je da razmatranje religijskog u odnosu na etnički identitet ne pruža uvid u potpuno spoznavanje značenja pojma *religijski identitet*. Stoga ću pokušati razmotriti pojedine značajke religijskog identiteta, točnije katoličkog identiteta u Istri, kako bih se približila njegovu pravom značenju.

Iako svi pripadnici velike katoličke zajednice prihvaćaju i poistovjećuju se s jednim pogledom na svijet, ideološki gledano kršćanskim, među njima, od područja do područja, postoje pojedine razlike u izrazima te religioznosti. Polazim od toga da su te razlike u prvome redu uvjetovane povijesnim činjenicama. Naime, brojni su viševrnsni događaji tijekom povijesti (primjerice, politički, kulturni, etnički) imali odjeka i u crkvenoj povijesti ili je Crkva u njima imala osobitu ulogu, a preslojavanja i prožimanja tih povijesnih događanja u većoj su ili manjoj mjeri ugrađeni, ili su barem utjecali na oblikovanje religioznosti i na tlu Istre.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ipak, u razmatranju ovakve uloge Crkve, navedenom mišljenju valja suprotstaviti činjenicu da, izuzevši hrvatske glagoljaše i sjedinjene istočne katoličke crkve, u Katoličkoj crkvi je stoljećima liturgijskim jezikom bio latinski. Tek se nakon Drugog vatikanskog koncila u katoličku liturgiju uvode živi nacionalni jezici.

<sup>3</sup> Jezik kao najznačajniji izraz različitosti osobito se uključuje u slučaju kad religijsko obilježje nije primarno za etničku različitost (Kumpes 1998:9). Uopće, vezano uz religiju, ovdje je zanimljiva sociolingvistička uloga jezika, prema kojoj je jezik sredstvo kulturne komunikacije, obrazovanja i širenja kulture, te manifestativna uloga jezika prema kojemu je on sredstvo religijske i etničke identifikacije (Grbić 1990:336).

<sup>4</sup> O povijesnim događanjima u prvome redu povezanim s religijom i Crkvom u Istri vidjeti, primjerice: Bartolić-Grah 1987; Draganović-Buturac 1944; Šanjek 1996.

Tako su, primjerice, osvajači širili svoju vlast ili su je pokušali učvrstiti i osnažiti putem širenja kultova "svojih" svetaca. Vjerovanje u svece zaštitnike odražava čovjekovu nadu i želju da se zaštiti od zla i osigura dobro putem Božjih ugodnika i posrednika. Stalna potreba za duhovnom snagom u svakodnevnom životu pogodovala je prihvaćanju svetaca kao zaštitnika u raznovrsnim prigodama. To, dakako, nije značilo niti povlačilo za sobom i (potpuno) iskorjenjivanje postojećih kultova. Upravo je na primjeru kultova svetaca moguće pratiti pojedine događaje i previranja u prošlosti, primjerice:

U Pazinskim Novakima, koji se kao župa spominju prvi put 1487. godine, danas stoji župna Crkva sv. Mihovila, u kojoj je na glavnom oltaru stajala slika sv. Uldarika. No, godine 1606. pićanski je biskup Antun Zara zapisao da je u Pazinskim Novakima crkva posvećena sv. Uldariku. Također je poznato da je uslijed ratnih razaranja (1613.-1618.) selo spaljeno, a novo naselje (današnje) stanovnici su podigli nešto niže. Podignuta je i nova (današnja) crkva posvećena sv. Mihovilu koja je djelovala već 1649. godine. Nema podataka tko je i kada posvetio novu župnu crkvu. Budući da je gornja crkva bila posvećena sv. Uldariku i da je služila za bogoslužje barem do 1649. godine, pretpostavlja se da je na mjestu nove župne crkve stajala neka ranija Crkvice sv. Mihovila. Na nekadašnju gornju župnu crkvu podsjeća još Kapelica sv. Uldarika u njezinoj blizini (Grah 1989:81-82). Valja pridodati da je sv. Uldarik, augsburški biskup, iz 10. st., bio vrlo omiljen u Njemačkoj i uopće na njemačkom govornom području, a i u Sloveniji je među najčašćenijim svecima (Schauber-Schindler 1995:333-334). Kult sv. Mihovila arkandela, pak, počinje u zapadnoj Crkvi krajem 5. st., a raste u Rimu povezano s viđenjem pape Grgura Velikog (Fučić 1985:402). Sv. Mihovil se tako veže uz najstariji ranokršćanski sloj, pa bi njegov kult u Istru došao u vrijeme početka kristijanizacije koja se ovdje širila izravno iz Rima (Badurina-Tadić 1988-89:60). Nekadašnja je župna crkva u Novakima, kako se pretpostavlja, bila posvećena sv. Uldariku 1487. godine (prvi spomen župe) kad su grofovijom upravljali kapetani njemačkoga podrijetla. Osim toga, iako je današnja župna crkva posvećena sv. Mihovilu, zanimljivo je da, kako je zabilježeno, župljani i danas više slave *Oldreševo* nego *Miholju* (Grah 1989:82-83).

Sveci Mihovil i Uldarik u Pazinskim Novakima, između ostalog, ukazuju na smjene različitih uprava kroz povijest na ovom području, a time i na činjenicu da kultovi svetaca imaju i političko značenje ne samo kao oznaka gospodara već i zajednice kojom on upravlja.

U kojoj mjeri su se sveci pojedine provenijencije ukorijenili na nekom području, može se iščitati iz sveobuhvatnog popisa titulara na tome području.

U popisu današnjih titulara crkvi u hrvatskom dijelu Istre (Porečko-pulska biskupija) zabilježeno je sljedeće: sv. Martin (21 crkva), sv. Ivan Krstitelj (18), sv. Antun Opat (17), sv. Juraj (17), Blažena Djevica Marija (14), sv. Mihovil (14), sv. Nikola (14), sv. Križ (12), sv. Antun Padovanski (11), sv. Marija Magdalena (11)... (Bartolić-Grah 1987:189-191). Tako se, primjerice, učestalost pojavljivanja sv. Martina, najzastupljenijeg titulara u Istri, može objasniti činjenicom da su njegov kult u ranim razdobljima širili Franci i da su ovo područje tijekom 8. i 9. st. pokrštavali franački misionari, odnosno benediktinci.

Budući da su se osvajači mijenjali, a pojedini su njihovi titulari ostali, popis titulara ukazuje i na prijemčivost i omiljenost tih svetaca zaštitnika u puku te na određene potrebe za njima. Sv. Martin je omiljeni svetac u istarskome puku zbog pridodane mu uloge zaštitnika i krstitelja vina.

Naklonost pojedinom svecu u puku se iskazuje i procesijama, hodočašćima, imenovanjem bratovština i dr. U iskazivanju naklonosti često se pojedini svetac nastoji vezati uz područje lokalne zajednice, ne bi li se učinio *svojim*. U Marušićima sam zabilježila kazivanje<sup>5</sup> o tome kako je sv. Martin u selo došao s Učke (i kako je došao na bijelom konju jer je na Učki bio snijeg). U Zrenju pak kazivači uvjereni tvrde kako je sv. Jeronim upravo iz njihovog mjesta, iako u znanosti nije potvrđen položaj Stridona, mjesta odakle ovaj svetac potječe. Ovdje je važno istaknuti kako ni sv. Martin u Marušićima ni sv. Jeronim u Zrenju nisu titulari tamošnjih crkvi, ali su lokalizirani u pobožnosti zajednice.

U navedenim primjerima nazire se put službene religije od univerzalnih ideja i načela do prihvaćanja u zajednici (lokalnoj, etničkoj, nacionalnoj i sl.). Univerzalne ideje univerzalnog kršćanstva jačaju zajedništvo. No, težnja kršćanstva je pridobiti što veći broj pristaša, stoga, da bi se ukorijenila na određenom prostoru, Crkva podupire nastanak i djelovanje narodnih crkvi (Dugandžija 1986:11,12). I pojedini se sveci smatraju nacionalnima (primjerice, sv. Jeronim), a nekima je dodijeljena uloga zaštitnika i skrbnika nad pojedinim narodom (primjerice, sv. Josip).

U smještanju univerzalnoga u određeni prostor, a u kontekstu oblikovanja etničkog identiteta, odražava se veza religijskog s etnicitetom. No, ukoliko se izmakne promatranju religijskog sa stajališta etničkog identiteta i pribjegne stajalištu religije same, čini se da samo specifične, odnosno izuzetne okolnosti, imaju presudnu ulogu u ostvarenju veze religijskog s etničkim. Usredotočiti se na prostor gdje religija doista je, između ostalog, faktor diferencijacije između

---

<sup>5</sup> Ovo i ostala kazivanja u tekstu dio su terenskih bilješki s istraživanja provedenih u Istri u travnju i listopadu 2002. godine.

dva etnika, zapravo je samo vrlo *zahvalno* (Ćimić 1984:33), ali ne i punovrijedno za utvrđivanje religijskog čimbenika u oblikovanju etničkog identiteta. (Uostalom, na jednokonfesijskom prostoru, kao što je Istra, religijski identitet je nešto posve drugo nego u mješovitim područjima.) Jednako vrijedi i za specifičan vremenski kontekst, poput kriznih i prijelomnih razdoblja. U takvim se izuzetnim okolnostima za oslonac uzima religijska pripadnost kao *surogat* u nedostatku *drugih dostatnih odgovarajućih struktura za identifikaciju* (Šagi-Bunić 1984:53). Religija tada postaje medij za izražavanje etničkih, nacionalnih, regionalnih i opozicijskih stavova (Maštruko 1984:106), a religijski simboli dobivaju ulogu etničkih, odnosno nacionalnih simbola. Kršćanstvo u takvom kontekstu zapravo poprima *pretkršćansko plemensko-nacionalno shvaćanja religije i Boga* (Šagi-Bunić 1984:65), a *povezivanja nacije s kršćanskom religijom duboko zasijeca u samo srce kršćanstva* (ibid. 69). Uostalom, konkretno povezivanje religijskog s etničkim, odnosno nacionalnim, u mahom specifičnim okolnostima, pokazuje kako se može njima manipulirati bilo u smislu suradnje, bilo sukoba. Veza je postavljena iz svjetovnih razloga, a ne iz biti kršćanske religije.<sup>6</sup> O tome kako kršćanstvu nije svojstveno nikakvo svjetovno grupiranje govori i apostol Pavao u svojim poslanicama:

*Dakako svi ste po vjeri sinovi Božji u Kristu Isusu, jer svi koji ste u Krista kršteni, Krista ste obukli. Nema tu više ni Židova ni Grka* (Gal 3 26-28).

*Ako tko drugi misli da ima razloga u tijelo se uzdati, ja ih imam još više: obrezan osmi dan, iz roda Izraelova, iz plemena Benjaminova, Hebrej od Hebreja; po Zakonu, farizej; po revnosti, progonitelj Crkve; po pravедnosti koja dolazi od Zakona, besprijekoran. Ali sve to što mi je bilo vrijedno, izgubilo je u mojoj cijeni vrijednost za me zbog Krista.* (Fil 3 4-7).

*A naša je domovina na nebesima, odakle i Spasitelja postojano očekujemo, Gospodina Isusa Krista* (Fil 3 20).

No, *napetost između dvostruke pripadnosti kršćanskog vjernika, pripadnosti njegovoj prirodnoj zajednici (narodu, državi, društvu) i pripadnosti Crkvi kao narodu Božjem koji ovdje nema domovine* ostat će trajnom baštinom kršćanstva (Šagi-Bunić 1984:60). U kontekstu ovih citata razmatranje religijskog sa stajališta etničkog identiteta pokazuje se neprimjerenim te istodobno nalaže promjenu ishodišta za propitivanje religijskog identiteta.

---

<sup>6</sup> *No nije tako da tek neko mišljenje, neka ideologija, religija ili slično, stvaraju sklonost prema stvaranju grupe, nego su one samo prilika da se oko njih (možda zato što su posebno prikladne (...)) oblikuju neke grupe, možda vrlo dinamične i kompaktne, koje, kad su brojne i moćne, bivaju i netolerantnije* (Bajsić 1984:22).

Uvid u literaturu i podaci dobiveni na terenskim istraživanjima izravno upućuju na nužnost razmatranja religijskog identiteta u prvome redu sa stajališta religije. Stoga bi razmatranje kršćanskog identiteta, odnosno njegova mjesta, sadržaja i uloge kod pojedinca ili u zajednici, moralo krenuti od kršćanskog nazora i pogleda na svijet. Tek nakon što ga se tako odredi, moguće ga je dalje promatrati kao čimbenika u oblikovanju kakvog drugog identiteta kulturne, političke ili društvene prirode.

Kršćanstvo se, oslonivši se na Isusa Krista — na individuu, izdvojilo iz židovske nacionalne religije i okupilo ljude iz *različitih naroda i kultura u novo zajedništvo univerzalnoga karaktera*. Otkrivena je osnovna vrijednost pojedinačne ljudske osobe i njezina osobna savjest, nasuprot državnoj i društvenoj prisili pod religioznim plaštem. Stoga se ne može prikazivati kršćanska religija u obliku *negdašnjih plemenskih religija* (Šagi-Bunić 1984:55). Nasuprot kakvoj društvenoj ili državnoj prisili, kršćanstvo okuplja ljude *riječju*, odnosno propovijedanjem po Duhu Svetomu (ibid. 59). Proživljavanje kršćanstva na osobnoj razini, odnosno osobna vjera (u Božju transcendenciju) temeljni je smisao kršćanstva (ibid. 66,67,71).

Sljedećim primjerima namjera mi je prikazati neke mogućnosti iščitavanja religijskog identiteta. U primjerima se on može povezati s etničkim ili lokalnim identitetom, s društvenim, političkim ili gospodarskim sustavom, s poviješću itd. No, ono na što želim ukazati je osobna vjera, smisao kršćanstva, kako je gore navedeno, koja je jedina koja se neprestano provlači kroz sve te odnose i koja, stoga, leži u biti kršćanskog (ovdje katoličkog) identiteta.

Primjeri se temelje na izvacima iz pojedinih kazivanja i bilješki zabilježenih pri istraživanju vjerovanja u svece zaštitnike. Govor kazivača u okviru ove teme gotovo redovito polazi od titulara mjesne i susjednih crkava i svetaca zastupljenih na njihovim oltarima te u hodočasničkim mjestima. Pritom, kad se govori o *mjesnim* svecima, često se rabe sintagme “naš patron”, “mi imamo” [procesiju / svece ili dr.] itd. spram “njihov patron”, “oni imaju” itd. u govoru o *susjednim* svecima. Govor u množini (“mi imamo”) ujedno ukazuje na kazivačevo zauzimanje pozicije predstavnika zajednice. Kazivanja o mjesnim i susjednim svecima zasnivaju se na općepoznatim činjenicama o svecima odnosno tzv. *javnom znanju*<sup>7</sup>, no u njima su također sadržani pojedini iskazi osobne vjere. Nakon ove razine slijedi govor o jednom ili o više svetaca koji su živo prisutni u svakodnevnom životu pojedinog kazivača, bilo u molitvama bilo u zahvalama, i koji su odabrani prema kazivačevim intimnim mjerilima.

<sup>7</sup> Moglo bi se reći da u nekoj zajednici postoji baza općepoznatoga znanja o svecima i njihovim ulogama.

Odabrani svetac najčešće se smatra životnim pratiteljem i skrbnikom, a zaziva ga se i pomaže u raznovrsnim životnim prigodama, a ne samo u onima koje nalaže javno znanje. Tek ovaj posljednji govor, prema mojem mišljenju, izravno i snažno odražava predanu osobnu vjeru, temeljnu značajka katoličkog identiteta.

Primjer 1: Buje, 27. 04. 2002.

Povod za razgovor u Bujama bio je sv. Servul, zaštitnik grada, jedan od tzv. istarskih mučenika<sup>8</sup> prvih kršćanskih vremena (Nežić 1985). Koliko mi je poznato, osim ovdje, ne pojavljuje se drugdje u Istri, no on je i zaštitnik tršćanske Crkve. Uz Trst, točnije uz špilju u njegovoj blizini, veže se i legenda o njemu. Iako Nežić u *Leksikonu ikonografije...* navodi da se sv. Servul u Bujama slavi 16. svibnja, a u Trstu 28. svibnja (Nežić 1985:272), dan obilježavanja ovog sveca i u Trstu i u Bujama je 24. svibnja.

U razgovoru je sudjelovalo dvoje kazivača. Kazivačica (K1) rođena je 1928. godine u Trstu. U djetinjstvu je doselila u Oprtalj, a kasnije u Buje. Po zanimanju je domaćica. Čivi sa svojim bolesnim sinom. Kazivačica je razgovarala djelomice na talijanskom, djelomice na hrvatskom jeziku. Kazivač (K2) rođen je 1962. godine u Bujama. Visokoškolskog je obrazovanja. Uopće je vrlo upućen u način i svrhu etnoloških istraživanja. Aktivni je sudionik i jedan od organizatora procesija u Bujama. Oboje kazivača osjeća se Talijanima.

Upoznati s temom (vjerovanja u svece zaštitnike), kazivači su započeli razgovor nabranjem poznatih im titulara i procesija u susjednim mjestima. Na upit o sv. Servulu kazivač K2 je iscrpno iznio brojne podatke o životu ovog sveca naglašavajući razliku između povijesti i legendi. Spominjući čudesa koja se pripisuju ovom svecu, svjestan da ih se ne može svih sjetiti, predložio je da sutradan donese tekst o tim čudesima, uz napomenu da je na talijanskom jeziku. Naveo je da se sv. Servula u Bujama slavi kao zaštitnika od 13. stoljeća, a inače je jedan od 14 zaštitnika Trsta. Svetac se smatra zaštitnikom od ludila, jer je, prema kazivačici K1, uslijed progona poludio, a prema kazivaču K2 je neke ozdravio od ludila. Kazivač K2 je potom opisao procesije za Sv. Servula ističući razlike koje su se događale tijekom nedavne prošlosti. Naime, procesije do 1955. godine uslijedile bi nakon mise, te se put kojim se išlo uokolo Buja uvijek mijenjao. *Procesija je bila stvarno velika, sudjelovao je i gradonačelnik, cijeli kler i limena glazba.* Osim glavnoga kipa sv. Servula, nosilo se još sedam drugih

---

<sup>8</sup> Budući da arheološki ostaci ne pružaju podatke za provjeru legendi o istarskim mučenicima, pretpostavlja se da su *plod maštovitoga srednjovjekovlja i lokalpatriotskog pretjerivanja* (Cambi 2002:210).

bujskih svetaca ispred kojih je išla po jedna od sedam bratovština, svaka sa svojom zastavom i drugim svojim obilježjima. Kipove su nosili ljudi iz najpoznatijih bujskih obitelji. Sveukupno je oko stotinjak ljudi aktivno sudjelovalo u procesiji. Nadalje, kazivač ističe godinu 1955. kao prijelomnu za procesiju, jer je, objasnio je, uslijed političkog pritiska nastupio veliki egzodus Talijana iz Buja u Trst, pa se o njoj više nije vodilo računa. *Mislim, slavio se sv. Servul, ali u okviru crkve.* Oživljavanje procesije započelo je 1985. godine zahvaljujući župniku. Put procesije je tada bio kratak no 1990. su produljili itinerar. Od 1985. godine nosi se samo kip sv. Servula (nose ga pripadnici istoimene bratovštine), a umjesto ostalih bivših bratovština idu dječaci odjeveni u njihovu odjeću. Ostali kipovi se ne nose, jer, prema kazivaču, nema dovoljno ljudi na raspolaganju. Osim procesijom, god se javno ne obilježava nikakvim drugim događajem, jedino se u obiteljima svečanije objeđuje. Na pitanje o značenju ovoga sveca kazivačima osobno, kazivačica K1 je navela da ga poštuje jer je bio mučen zbog kršćanstva do kojeg je držao i širio ga, jer je propovijedao *dobre stvari*. Kazivač K2 ga smatra *pozitivnim uzorom*, te ističe kako ga Bujci slave jer je tada cijela obitelj na okupu — dolaze svake godine i iz Amerike. Potom je kazivač istakao još jednu legendu prema kojoj se sv. Servul vezuje ne uz špilju kraj Trsta, već uz jednu u Momjanštini, u kojoj je, prema nekima, pronađen njegov kip, a Momjanci su ga smatrali svojim zaštitnikom. Taj su kip oteli Bujci što je bilo povodom za međusobni rat. U srednjem vijeku sastali su se predstavnici Buja i Momjana na njihovoj granici i pomirili se, a dan pomirbe se obilježava i danas.

Uslijedilo je pitanje o “njihovim” omiljenim svecima, na što je inicijativu u razgovoru preuzela kazivačica.

K1: *Ja posebno imam Padre Pio, jer neke stvari mi je pomogao. Poslije imam sv. Anton. Isto je meni pomogao. I Majka Božja iz Međugorja. Sv. Anton, nije da ga moliš, treba ga voljeti. Imaš neku potrebu, moliš nešto upomoć, tvoji roditelji su u bolesti, ti si u bolesti, željela bi nešto. Onda ja molim kronicu na čast sv. Antonu, neka mi to pomogne.*

— I pomogao Vam je?

K1: *Da.*

— Jeste li mu kako zahvalili za to?

K1: *Da.*

— Imate li kakvu posebnu molitvu za njega?

K1: *A ima više molitvi i to molim svaki dan. “ekaj, evo vidiš. [Pokazuje mi molitvenik Pregate, pregate, pregate (1981), koji je stajao na stolu. Potom*



pokazuje molitvu *Preghiera a S. Antonio*, kojom se sv. Antuna moli za obitelj, za njezin mir i dobar život, za mlade, bolesne, patnike i samce.]

— Zašto ste izabrali sv. Antuna?

K1: *Jer sam imala jednu potrebu. Ja sam se obratila njemu...*

Usljediла je priča o njezinom odlasku s bolesnim sinom na Brijune k Josipu Brozu. On ju je, kako navodi, i pozvao da dođe. U Fažani ju je dočekaо komandir.

K1: *... došlo je nevrijeme, [i rekao joj] “ne možete preko, samo ako idete na avion”. Rekla sam da se u avion bojim i da ja ne idem. I onda je došao general Titov u Fažani i on me je sve ispitivao. Bojala sam se kad sam vidjela toga čovjeka. Pozvao me gore i pročitao moju molbu koju sam napisala, onda je plakao. Vidjela sam da mu idu suze. Onda je stavio pred mene mikrofon i rekao mi je da kažem sve što me srce stiska. I Tito je bio na otoku, ja sam bila u Fažani. Rekla sam sve kako je bilo, šta je bilo, da mene muče, da sam trebala dobiti stan, da su stan dali drugima, da sam išla u drugi stan jer sam dobila rješenje. Sada me [opet] tjeraju.*

Nakon razgovora s J. Brozom gospođa je uz policijsku pratnju vraćena u Buje. Kako se pokazalo, nitko ju kasnije nije došao izbaciti iz stana. Priču je ovako završila:

K1: *Ma nije došao nitko. Nitko nije došao. I vidite, to sam ja njega [sv. Antona] pitala neka mi dođe na pomoć i riješila sam tu stvar.*

U nastavku razgovora kazivačica je pokazala propovijed Padre Pija, te molitve raznim svecima koje redom jednu po jednu, čita dan za danom i napominje da ako koji dan propusti, onda valja krenuti ispočetka. Svece kojima se moli, uglavnom smatra zaštitnicima mladih. Sv. Mihovila je, napominjući da je *najviše za mlade*, izravno usporedila sa svojim sinom, a čini se da je svrha molitvi i ostalim zaštitnicima mladih vjerojatno ista.

Primjer 2: Buje, 27. 04. 2002.

U razgovoru je sudjelovalo troje kazivača: kazivač K2 iz prethodnog razgovora i dvoje supružnika. (Kazivač K2 je u ovom razgovoru samo jednom iznio svoje mišljenje, što je u tekstu i naznačeno.) Kazivačica (K3) rođena je 1920. godine u Bujama. Po zanimanju je domaćica. Kazivač (K4) rođen je 1916. godine u Bujama, a po zanimanju je bio poljoprivrednik. Supružnici se osjećaju Talijanima i govore isključivo talijanskim jezikom.

Razgovor smo započeli izravno o sv. Servulu. Kazivač K4 je odmah naglasio kako oni jako emotivno doživljavaju proslavu Sv. Servula. Uopće, u

opisu proslave više govore o onakvima kakve su bile prije komunizma, nego o obnovljenoj sredinom osamdesetih. Na prozore se stavljalno zelenilo, obično lovor, u onim ulicama u kojima je prolazila procesija. Po lovor se odlazilo obično u špilju Singarela u Momjanštini, jer je, prema kazivaču K4, tamo najljepši. To je također bio razlog za svađu s Momjancima. O zelenilu su rekli da nema neko značenje, već je bilo samo ukras. To smatraju *austrijskom* tradicijom, ili još starije. Kazivač K4 je odmah nadodao: *Prije je bila Venecija, pa Austrija, pa Italija. Venecija i Austrija su bile jako kršćanske. Svi su ovdje bili katolici.* Na pitanje u kojoj je špilji boravio sv. Servul, u Singareli ili u onoj kraj Trsta, kazivač K4 je istakao da je priča o Singareli samo legenda, a prava je špilja ona tršćanska. No, legenda ipak ima neki značaj, objasnio je, *jer je ta jama ipak bila slična onoj jami u Trstu. I zato su Bujci išli tamo u Singarelu uzeti lovor. Znači neka povezanost je ipak bila.* Kazivači K3 i K4 su potom govorili kako su prije Drugog svjetskog rata sv. Servula slavili samo Bujci i pridošli mještani iz okolnih sela. *I onda je bila zabrana, tako da je palo u zaborav. U zadnje vrijeme ga svi slave, i oni koji su došli iz drugih dijelova Hrvatske ili čak iz Slovenije.* [Prema naknadno dobivenim podacima na procesiji sudjeluju Talijani i Hrvati otprilike u jednakom omjeru, a dolaze i Slovenci, njih desetak, koji su na neki način povezani s Bujama, primjerice bračnom vezom. Misa je dvojezična.] No, za razliku od prije Drugog svjetskog rata, kazivač K1 smatra da sv. Servula ne osjećaju baš svi kao svojega. *Velika većina da, ali ne baš svi. Ima nekih koji su više vezani, iako su katolici, za Uskrs ili za Božić, nego za lokalnoga patrona. Valjda ne osjećaju. Barem ljudi srednje i starije generacije koji su došli. Mladi koji idu u školu, koji su u to uključeni od prvih dana, jer su prisustvovali kao prvopričesnici, ili su morali prisustvovati, onda oni to već osjećaju. To znam iz osobnog iskustva. Sad i ovi mladi, čiji su roditelji iz drugih krajeva, više osjećaju Sv. Servula. Manje ga [stariji] osjećaju i manje su ga osjećali u početku. Sad sve više ide, ali ne zahvaljujući starim generacijama, nego zahvaljujući mladima. Jer su starije generacije više vezane za njihove patrone u njihovim mjestima.*

Kazivačica K3 je nadodala kako ona sv. Servula jako osjeća jer je mlad mučen i umro.

Na pitanje o mogućim razlikama u štovanju svetaca spram hrvatskoga stanovništva kazivač K4 je rekao: *Prije nije bilo razlike. Po meni, uglavnom nije bilo razlike. Prije se više osjećao taj religiozni osjećaj, katolički osjećaj. Kao da su ljudi prije više vjerovali. U Bujama nije bilo razlika. Tu su bili uglavnom Talijani. Ali su isto dolazili iz okolice.*

Nadodao je da jako drži do sv. Servula i da je to *velika tradicija. Katolik*

*sam po vjeri i po tradiciji i tako sam to na svoju djecu. Djeca danas žive u Trstu i stalno dolaze ovdje, naročito dolaze za Sv. Servul, jer sin sudjeluje u procesiji. Mi jako držimo do toga.*

— Za što je posebno dobro moliti sv. Servula?

*K4: To ovisi o privatnim osjećajima. Ja držim i za sv. Ivan. Sv. Ivan Krstitelj je crkva tu blizu. Zbog posebnih zasluga u crkvi, kao jednog od starih Bujaca, župnik me je imenovao doživotno za počasnog "cameraro". Kao takav, držim ključeve te obližnje crkvice.*

U daljnjem razgovoru kazivači su samo činjenično nabrajali još neke svece koji se obilježavaju u Bujama, no bez ikakvih iskaza osobnoga stava prema njima.

\*\*\*

U razmatranju pojma religijski identitet iz dosada prikazanoga, a osobito iz navedenih primjera, čini se da je on vrlo složen i neograničen. Zato ga je teško odrediti i razraditi prema nekim obrascima ili "velikim teorijama". No, krećući se od njegovih temelja (ili od užeg značenja) prema površini (ili prema širem značenju) mogu se zapaziti pojedine razine:

U biti kršćanskoga (katoličkog) identiteta je kršćanski pogled na svijet. U temelju kršćanskog pogleda na svijet je, pak, osobna povezanost s Isusom Kristom (Šagi-Bunić 1983:143). Stoga bi takav identitet valjalo razmatrati u prvome redu sa stajališta osobne vjere pojedinca, štoviše zbog toga što se ona provlači kroz sve druge odnose i razine.

Nadalje, budući da se, kako je usađeno u pojedincu, osobna vjera jača u grupi (vjeruje se da molitva u grupi ima veću moć), ona se mora na neki način učiniti razumljivom i kodirati, pa se *materijalizira*, primjerice, u nekoj molitvi upućenoj svecu, svetačkom kipu, misi, procesiji i drugo. Tek na ovome stupnju znakove, u kojima se vjera materijalizira, možemo promatrati i kao simbole grupe, koja se oko njih okupila, te u tim simbolima iščitavati raznovrsna značenja, koja često poprimaju i svjetovni smisao.

Usput budi rečeno, iako u sebi sadrži vrlo složena značenja, simbol kao izraz čini se jednostavan i lako dokučiv, stoga je pogodan s jedne strane za manipulacije, a s druge za površne interpretacije. U ovom kontekstu čini mi se da bi bilo zanimljivije i ispravnije, iako i zahtjevnije, za kasnije interpretacije propitivati odnos pojedinca prema nekom simbolu svoje grupe u ne/skladu sa svojom osobnom vjerom.

## LITERATURA

- BADURINA, Anđelko - Marko Tadić (1988-89): Hagiotopografija Istre i dubrovačkog područja. *Radovi Instituta za povijest umjetnosti* 12-13 (1988./89.):59-63, Zagreb.
- BAJSIĆ, Vjekoslav (1984): Grupni a priori i "sveta pitanja". U: *Religija i nacija*. Centar za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske. Zagreb, str. 121-124.
- BARTOLIĆ, Marijan i Ivan Grah, urednici (1987): *Crkva u Istri*. Biskupski ordinarijat Poreč i Istarsko književno društvo "Juraj Dobrila" Pazin, Poreč-Pazin.
- CAMBI, Nenad (2002): *Antika*. Naklada Ljevak d.o.o., Zagreb.
- ĆIMIĆ, Esad (1984): Religija i crkva kao faktor etničke diferencijacije. U: *Religija i nacija*. Centar za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske. Zagreb, str. 26-33.
- DRAGANOVIĆ, K. - J. Buturac (1944): *Poviest crkve u Hrvatskoj*. Hrvatsko književno društvo sv. Jeronima, Zagreb.
- DOMINI, Mirjana (1990): Gradišćanski Hrvati — zajedništvo usprkos granica. *Migracijske teme*, god. 6, br. 3:325-334, Zagreb.
- DUGANDŽIJA, Nikola (1986): *Religija i nacija*. Stvarnost, Zagreb.
- FUČIĆ, Branko (1985): [Sv.] Mihovil. *Leksikon ikonografije liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Sveučilišna naklada Liber i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, str. 401-403.
- GRAH, Ivan (1989): Pazinski Novaki. *Istarska Danica*, Pazin, str. 76-86.
- GRBIĆ, Jadranka (1990): Upotreba materinjeg jezika i etnički identitet kod Hrvata u Mađarskoj (privatna i javna komunikacija). *Migracijske teme*, god. 6, br. 3:335-340, Zagreb.
- KUMPES, Josip (1990): Napomene o religiji, crkvi i etničkom identitetu (na primjeru Hrvata u Mađarskoj). *Migracijske teme*, god. 6, br. 3:363-370, Zagreb.
- KUMPES, Josip (1998): Religija i etničnost kod Hrvata u Mađarskoj: socijalno-historijski pregled. *Etnološka tribina* 21:9-33, vol. 28, Zagreb.
- MARUŠIĆ, Branko (1995): *Istra i sjevernojadranski prostor u ranom srednjem vijeku (materijalna kultura od 7.-11. stoljeća)*. Katalog izložbe, Arheološki muzej Istre, Pula, str. 9-21.
- MAŠTRUKO, Ivica (1984): Klase i religiozne ideologije. U: *Religija i nacija*. Centar za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske. Zagreb, str. 106-111.

NEŽIĆ, Dragutin (1985): Istarski sveci i blaženici. *Leksikon ikonografije liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Sveučilišna naklada Liber i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, str. 264-277.

SCHAUBER, Vera - Michael Schindler (1995): *Svetniki in godovni zavetniki*. Mladinska knjiga, Ljubljana.

ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav J. (1983): *Katolička Crkva i hrvatski narod*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav J. (1984): Kršćanstvo sabire ljude, a ne nacije. U: *Religija i nacija*. Centar za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske. Zagreb, str. 51-75.

ŠANJEK, Franjo (1996): *Kršćanstvo na hrvatskom prostoru*. (Drugo prerađeno i dopunjeno izdanje), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

VRCAN, Srđan (1984): Proturječnost religijskih sadržaja. U: *Religija i nacija*. Centar za idejno-teorijski rad GK SKH Zagreb i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske. Zagreb, str. 117-120.

## SOME ASPECTS OF RELIGIOUS IDENTITY IN ISTRIA

### Summary

Religious identity is multi-layered and changeable as any other identity; it carries multiple meanings and it is in constant interaction with other identities. Additionally, its content highly depends on our standpoint. Religious identity in Croatian social sciences is discussed only as source of signs and symbols, and from the standpoint of formation of ethnic identities. However, it seems that only specific and highly specialized circumstances have an important role in linking religion to ethnicity. Focusing on a region where religion is, among other things, the differentiating characteristic between the two ethnic groups, can be very *rewarding* (Čimić 1984:33), but it cannot completely determine the religious factors which influence the formation of ethnic identity. (It is important to emphasize that the religious identity in a region, such as Istria, where one religion is dominant is something quite different that in regions where this is not the case).

This article is trying to show deeper and more complex aspects and meanings of the term *religious identity*, and point to its position, meaning and role, both for individual members of a given culture and for the community. It is also trying to include another standpoint in the analysis of the religious identity and that is the standpoint of the religion itself, or, in other words, from the Christian point of view, which, according to the data obtained during the fieldwork and the data found in literature, proved to be equally important.

Examples used in this article are taken from the interviews and field notes obtained during field research on patron saints. Interviewees almost always start with the patron saints of their own village or their own church, and patron saints which they can see on their church altars or whose sites of pilgrimage are situated near-by. When talking about their local patron saints, they commonly use terms such as 'our patron', 'we have' (processions, saints and so on) etc., as opposed to 'their patron', 'they have' and so on, when talking about their *neighbors'* saints. What they know about the local and other saints is basically *public knowledge*, but these accounts also contain expressions of individual religious feelings. The next step in discussing the saints are the individual stories of one or more of them, who are present in their everyday life, whom they address in their prayers, and whom they chose according to their own personal preferences. The chosen saint is referred to as a friend for life, as a personal guardian, and his help is asked in different real-life situations, and not only in those which are covered by *public knowledge*. This last account, according to the author, is direct and important illustration of dedicated personal creed, which is the basic characteristic of Catholic identity.

The term *religious identity*, according to the examples, is very complicated and almost impossible to define according to some pre-set principles and 'big theories'. However, if we start at the bottom (narrower meaning) and move towards the top (towards wider meanings), we can notice the following:

According to the examples, religious identity can be linked to ethnic and local identities, to social, political and economic system, to history, etc. But I am trying to point out that the element which is continually present in all these relations is personal religion and personal relationship with God. Personal creed, therefore, presents the basis of Christian (here, catholic) identity, and the Christian view of the world, and it is, above all, as it is stated in the literature, the core meaning of Christianity as such. Hence, religious identity should be, in the first instance, examined primarily as personal creed of every individual.

Furthermore, only after we define and examine the *religious identity* in that way, we can examine its role in the formation of cultural, political or social identity. Namely, individual faith exists independently, and needs no form. But even though it is embedded in individual life, personal creed is more powerful if performed in a group (it is believed that communal prayer holds greater power); it has to be, in a way, codified and materialized in, for example, a prayer to a particular saint, to a saintly statue, on a mass, procession etc. Only here we can examine the signs through which the religion is materialized as the symbols of a particular group, which is centered on them and for which these symbols carry different meanings, some of them moving into the realm of profane.

Translated by Tanja Bukovčan Žufika