

Jasna Čapo

Zavod za istraživanje folkloru,
Zagreb

Primljeno: 01. 10. 1990.

»MI MISLIMO DA JE TAKO, MI ZNAMO, MI U TO VJERUJEMO.« PRELIMINARNO ISTRAŽIVANJE KATOLIČKE POBOŽNOSTI U HRVATA U MAĐARSKOME DIJELU BARANJE

SAŽETAK

Priklanjajući se recentnim mišljenjima o nedostacima statističkoga (kvantitativnoga) proučavanja religijske prakse, autorica se odlučuje za njezino kvalitativno, etnografsko istraživanje. Drugi se pomak u istraživanje te prakse, također usvojen u ovome tekstu, sastoji u napuštanju proučavanja arhaičnih pretkršćanskih oblika i sinkretičkih manifestacija religijskoga izraza, te okretanju k istraživanjima kršćanske (katoličke) pobožnosti: njezinih kolektivnih i individualnih izraza i recepcije crkvene dogme u društvu, dotično, u puku (u teologa govori se o toj pojavi kao o evangelizaciji crkvenih zajednica).

Ovaj pristup primijenjen je pri istraživanju pobožnosti kod Hrvata u mađarskome dijelu Baranje u kojih je katolička pobožnost zbiljska i živa stvarnost; osobito u privatnoj sferi. Autorica posebice ne ulazi u razloge naglašene pobožnosti, osobito individualne. Objašnjenja su razna: nemogućnost kolektivnih pobožnosti zbog odnosa vlasti spram manjina, koji je odnos samo produžena ruka dojučerašnje vladajuće ideologije, nastojanje da se očuvaju i prenesu jezik, tradicije i etnička svijest, promjene nastale nakon vatikanskoga koncila...

Ne istražujući, dakle, vanjska obilježja katoličke pobožnosti puka, autorica opisuje pobožnost iznutra, po sebi. Pokušava dati tipologiju kolektivnih i individualnih pobožnosti, te uz pomoć tih oblika religioznoga ponašanja i uz pomoć pučkoga tumačenja vjerskih tema, autorica donosi neke preliminarne sugestije o pobožnosti hrvatskoga puka u Baranji i o vrstama vjernika. Unatoč općenito visokome, iako slojevitome, stupnju evangelizacije u praksi (u tom se smislu pučka pobožnost obično definira kao življena), možemo razlikovati nekoliko vrsta vjernika: oni koji »znaju i vjeruju«, oni koji »misle i vjeruju« (s aktivnim kritičkim odnosom spram vjere), i oni koji »vjeruju« ali odbacuju posredništvo Crkve.

Etnološkim pristupom autorica analizira katoličku pobožnost kao praktični način življenja vjere u Hrvata u mađarskome dijelu Baranje. Građu analizira sa stajališta pobožnosti uopće i sa stajališta realizacije pobožnosti u pojedinca. Identificira tri religijska sloja u sklopu općenitih pobožnosti i tri tipa vjernika na planu pojedinačnih pobožnosti.

Tekst se sastoji iz dva dijela. U prvome dijelu sumarno prikazujem antropološka istraživanja religije i dajem operativnu definiciju pobožnosti na

kojoj se temelji tekst. U drugome dijelu analiziram s pomoću dvije (antropološke) etnološke¹ analize građu o pobožnosti Hrvata u okolici Pečuha, u mađarskome dijelu Baranje. Istraživanje je provedeno u kolovozu 1989. u suradnji s kolegom Šandorom Horvatom u sklopu etnološkoga istraživanja u organizaciji Demokratskog saveza južnih Slavena iz Budimpešte. Istraživali smo u baranjskim selima Kašad, Šikloš i Breme, nastanjenima hrvatskim življem.²

ZAŠTO ISTRAŽIVATI POBOŽNOST?

Antropološki pristup istraživanju religije

Proučavanje religije jedna je od velikih tema antropologije.³ Tri su glavna smjera istraživanja do danas: evolucionizam, pozitivizam i simbolizam. Evolucionizam devetnaestoga stoljeća proučavao je razvoj religijskih oblika. Krajem prošloga stoljeća nastaje pozitivizam kao reakcija na evolucionizam. Pozitivisti su podijelili istraživanje religije na psihološke i sociološke pristupe. U psihološkome pristupu religija se tumači individualnom psihopatologijom, tj. kao izraz nesvjesnih psiholoških čimbenika. Za predstavnike sociološkog smjera pokretač se religije nalazi u društvenoj zbilji.

Simbolizam se javlja u dvadesetom stoljeću. U ranijoj fazi, prije Drugoga svjetskog rata, simbolički se tumače religijski oblici i sredstva prenošenja ideja. U kasnijoj fazi, poslije Drugoga svjetskog rata, religijski se oblici tretiraju kao komunikacijski sistemi. Šezdesetih i sedamdesetih godina simbolička je antropologija postala dominantnom paradigmatom proučavanja religije, osobito predstavljanje Geertzovom koncepcijom religije (8).

To su u najkraćim crtama pristupi antropologa pri proučavanju religije. Uglavnom su usmjereni objašnjenju razvoja religijskih oblika, podrijetla i funkcije religije, te načina na koji se njome prenose poruke. Glavni je nedostatak sva tri smjera pretendiranje na uspostavljanje »velikih teorija« što pokušavaju obuhvatiti cjelokupnu pojavu religije u prostoru i u vremenu. Pojedinačni su nedostaci: izdvajanje iz društvenoga i religioznog konteksta religijskih elemenata (evolucionizam), psihološkim ili društvenim tumačenjem religije reduciranje religije na nešto izvanjsko (pozitivizam),⁴ te velika sloboda interpretacije bez čvršćega središnjeg teorijskog modela (simbolizam).

¹ U tekstu rabim termin »antropologija« u smislu sociokulturne antropologije između koje i etnologije ne pravim razlike (cf. 9; 15). Međutim, zbog raširenosti toga pojma u angloameričkoj znanosti, upotrebljavam termin »antropologija« i »antropološki« kad navodim američke autore. Terminima »etnologija« i »etnološki« priklanjam se kad govorim o kulturološkim istraživanjima u Hrvatskoj i o onim europskim autorima koji rabe taj termin (primjerice, 10). Distinkcija se između antropologa i etnologa ne poklapa posvema s distinkcijom između istraživača izvaneuropskih i europskih kultura, jer su nekoji angloamerički antropolozi proučavali i europske kulture, i obratno. Međutim, vidjet će se iz teksta da su antropološki pristupi religiji nastali upravo na temelju proučavanja izvaneuropskih kultura. (Primjenu teorijskih dostignuća izvaneuropske antropologije na europski kontekst valja problematizirati. Radi se o kompleksnom zadatku što ga europski etnolozi tek načinju, primjerice 18.)

² Zahvaljujem kolegi Sandoru Horvatu na pomoći i suradnji.

³ Prikaz antropološkog pristupa proučavanju religije osniva se na Geertzovom tekstu u *Encyclopedia of Social Sciences* (8). Budući da taj tekst prikazuje uglavnom pristupe angloameričkih antropologa, to je ovaj prikaz u biti pregled pristupa religiji u anglo-američkoj antropologiji. Radi upotrebe termina »antropologija« vidjeti bilješku 1.

⁴ U nas je radikalnu kritiku svih redukcionizama u proučavanju religije iznio Jakov Jukić (11) u izvanredno preglednoj i čitkoj knjizi. Osnovni je autorov stav da religiju valja proučavati iznutra, kao pojavu *sui generis*.

U sva tri pristupa malo je ili gotovo ništa pažnje poklonjeno proučavanju pobožnosti. U tradicionalnom antropološkom istraživanju, osobito izvaneuropskih kultura, potreba se istraživanja pobožnosti nije nametala istraživačima. Grupe koje su proučavale bile su relativno male, dobro definirane i kohezivne. Propisani su se i življeni elementi tradicije manje više podudarali (13 : 122), te se čini da nijedan pripadnik nije uspejavao izbjeći uskim pravilima grupe (3 : 12). Potonji je autor mišljenja da su u takvim povijesnim i tradicionalnim sredinama takvi postupci pri istraživanju bili razložni i uvjerljivi.⁵

Tek se s istraživanjem religije euroazijskoga prostora (s Bliskim Istokom i sjevernom Afrikom) u kojemu se velike religije (kršćanstvo, islam, hinduizam, budizam) susreću sa starijim religijskim tradicijama, počinje razlikovati službena od pučke religije, i s time u svezi veća pozornost poklanjati pobožnosti. O pučkoj se religiji može govoriti u tri aspekta: ona prethodi službenoj religiji (primjerice, pretkršćanski religijski oblici); ona nastaje sa širenjem službene religije među pukom u procesu reinterpretacije službene religije; ona se proučava u obliku novih religijskih pokreta što nastaju u opoziciji spram službene religije (11 ; 13).

Lanternari (13) tvrdi da se pučka pobožnost najčešće proučavala u ovom prvom obliku, primjerice, u kršćanskih naroda, u obliku arhaičnih pretkršćanskih oblika kao što su magija, vračanje, praznovjerice ili u obliku sinkretičkih manifestacija kao što su stari poganski kultovi remodelirani u kontekstu crkve. Prema istom autoru valjalo bi proučavati katoličke pobožnosti, primjerice votivna hodočašća (cf. 11), praznovanje svetaca zaštitnika (cf. 11), marijanske kultove (cf. 4) i sl., a posebno osobnu vjeru (13 : 126—127). Drugim riječima valjalo bi istražiti pobožnost u drugome gore navedenome smislu. Prvi oblik proučavanja omogućuje da se izmjene granice penetracije i prihvaćanja kršćanske civilizacije, tj. evangeliziranosti puka (cf. 19), smatra autor. No, mislim da i drugi pridonosi istom problemu, čak izravnije nego prvi. Njegovim istraživanjem izravno se ispituje stupanj evangeliziranosti puka. Time se ne isključuje prikaz pretkršćanskih i sinkretičkih pobožnosti, samo im se ne pridaje takav značaj kao u studijama koje su im posvema posvećene, a iz kojih se može steći dojam kako puk nije evangeliziran unatoč drugim stoljećima što su protekla od pokršćavanja.

U ovome tekstu zanimat će nas pučka religija u drugome obliku. Pritom polazim od definicije pučke religije kao *pobožnosti*:

»Netočno je govoriti o pučkoj 'religiji' u bilo kojem drugom smislu osim u smislu pučke pobožnosti (religiosity), jer puk je gotovo uvijek kršćanski, muslimanski, židovski, budistički.« (5 : 370—374, prijevod J. Č.).

O pučkoj se religiji može govoriti jedino u smislu pobožnosti jer njezin nositelj — puk — uvijek pripada nekoj velikoj svjetskoj religiji. Drugim riječima, pučka je religija *življeni* oblik religije (»religion as lived«, cf. 5; ili »religion as practiced«, cf. 2). Za većinu ljudi vjerovanja su izražena (»acted out«) u kultu ili ritualu, a ne mišljena (»thought out«) (5).

Prije nego je postala temom antropoloških studija, pobožnost se istraživala u okviru sociologije.

⁵ Radi se o kompleksnome problemu, što je predmetom kritike novije antropologije (etnologije) u posljednjih dvadeset-trideset godina, te u njega ne mogu ulaziti u ovome tekstu.

Sociološki pristup istraživanju religije

Sociolozi su se bavili pobožnošću u smislu pridržavanja dužnosti, svetkovanja, pridržavanja propisa (svi ti pojmovi obuhvaćeni su jednom sintagmom u engleskome jeziku — »religious observance«). Dva su osnovna smjera proučavanja — psihološki, što varijacije u pobožnosti tumači dobnom i spolnom strukturom te osobinama ličnosti; i sociološki što ih, između ostaloga, objašnjava razlikama u koncepcijama velikih religija, historijskim razvojem i društvenim klasama. U okviru sociološkog pristupa razvile su se i metode i tehnike istraživanja pobožnosti. One su kvantitativno i statistički pokušale obuhvatiti tu pojavu. Pohađanje bogoslužja izlučeno je faktorijalnom analizom kao najvažniji pokazatelj pridržavanja religijske prakse (o sociološkome pristupu 1).

Međutim, kritika postavki te teorijsko-metodološke paradigme razorila je kako samu paradigmu tako i njezine rezultate.⁶ Na temelju uvida da je pohađanje bogoslužja obično različito određeno u osnovnim postavkama religija, osporena je tvrdnja da je pohađanje bogoslužja najvažniji pokazatelj pobožnosti. Pokazalo se da za tvrdnje o historijskom razvoju k desakralizaciji društva, tj. opadanju religioznosti, nema pravih dokaza. Dapače, recentna istraživanja počinju od kritike teza o dekristijanizaciji ili sekularizaciji društva (10, 11; 22). Govori se o povratku svetoga (11), u javnoj domeni (10) ili, pak, u domeni privatnoga (22).

Isambert (10) zastupa stajalište da je kvantitativna (statistička) analiza religijske prakse, inzistiranjem na raširenosti pojava izvanjske pobožnosti (primjerice, pohađanje bogoslužja, primanje sakramenata, zaređivanje) sve do sedamdesetih godina promovirala ideju dekristijanizacije. Kvalitativnim istraživanjem pojava religijske prakse, autor očekuje da će postići nova saznanja o pobožnosti i osporiti tumačenje sužavanja raširenosti religijske prakse dekristijanizacijom, jer radi se tek o jednome izrazu religijske prakse što se povlači (10 : 12). Kvalitativno istraživanje jest *par excellence* monografsko i etnohistorijsko proučavanje religijskih pojava kao što su blagdani, molitve, hodočašća i osobna pobožnost (10 : 3; cf. 11).

U oporbi spram poimanja sekularizacije kao sveprisutnoga i ireverzibilnog historijskog procesa, te potaknuta rezultatima novijih istraživanja o nepostojanju znaka jednakosti između opadanja nekih kolektivnih manifestacija pobožnosti i nevjere, S. Tax Freeman stavlja težište istraživanja na prihvatne oblike pobožnosti (22). Autorica zapravo dopušta da opada kolektivna religioznost, no osporava da se radi o sekularizaciji. Radije, radi se o novome modusu iskazivanja vjere — ne kroz kolektivne već kroz osobne oblike (22 : 103-105).

Proučavanjem osobnih, pojedinačnih religijskih iskaza ustanovit će se da na tom planu nije došlo do sekularizacije. Drugim riječima, promijenio se oblik iskazivanja pobožnosti — iz kolektivne i javne sfere prešao u pojedinačnu i privatnu.⁷ Budući da izjednačuje kolektivnu i javnu sa službenom re-

⁶ Ipak, sociološka je paradigma istraživanja, iako sedamdesetih godina mnogo kritizirana, dala početni okvir za istraživanje pobožnosti te ostavila i neke pozitivne postavke za daljnje istraživanje, primjerice pretpostavke što ih je postavila o odnosu manjinskih grupa i pobožnosti, o pobožnosti na selu i u gradu, te o utjecaju medija masovne komunikacije na pobožnost (1). U nas je Srđan Vrcan sedamdesetih godina proveo iznimno dobro sociološko istraživanje religioznosti u zagrebačkoj regiji (23). (Zahvaljujem kolegici Jadranki Grbić za informaciju o toj studiji.)

⁷ Postoji izvjesna zbrka u S. Tax Freemana između pojmova kolektivno, javno i službeno, s jedne strane, te pojmova pojedinačno, privatno i pučko s druge. Autorica poistovjećuje pojmove u svakoj skupini, a skupine stavlja u opoziciju. Smatram da je takva dioba religijskih pojava nepotrebna. Službeno i pučko može biti i kolektivno i osobno, i javno i privatno.

ligijom, autorica nalazi locus svetoga samo u privatnome i pojedinačnom koje, pak, izjednačava s pučkim. Tako, za razliku od Isamberta koji govori o povratku religioznoga locirajući ga u pučko, kolektivno i privatno, S. T. Freeman ne govori o povratku religioznoga, već o promjeni njegova locusa iz javne u privatnu sferu.

Christian (5) je, sa svojom definicijom pučke religije kao življene vjere, po kojoj opozicija spram službene vjere postaje irelevantnom, razriješio ova nesuglasja: ne radi se ni o povratku svetoga, ni o premještanju njegova locusa, nego o istraživanju pučke pobožnosti na temelju drugih pokazatelja osim pohađanja bogoslužja (što je samo jedan oblik iskazivanja pobožnosti, kolektivan i javan). Pučka pobožnost može biti javna, kolektivna ili pojedinačna; ili privatna, kolektivna ili pojedinačna. Osim toga ona obuhvaća shvaćanja, tumačenja i promišljanja odnosa čovjeka spram vjere, pobožnosti i dogme.

Iako smo prije početka terenskoga rada bili nesvjesni ove kritike donedavno prevladavajuće paradigme sociološkog istraživanja pobožnosti, istražujući pobožnost u Hrvata u mađarskome dijelu Baranje nismo tražili statistički uzorak, niti smo tragali za uobičajenim pokazateljima religijske prakse (pr. pohađanje bogoslužja), nego za pojedinačnim iskazima o svim pojavama pobožnosti (javnih i kolektivnih, privatnih i pojedinačnih, službenih i pučkih).

Pri terenskom istraživanju javile su se poteškoće. Kazivači su ponekad nalazili da je nemoguće raspravljati o vjeri, a mi smo ponekad uzalud tražili odgovarajuću formulaciju pitanja kojom bismo kazivačima olakšali razumijevanje i odgovaranje. Ponekad smo, da bismo dobili odgovor na izvjesnu temu, morali postaviti pitanje što se naizgled doimalo kao pitanje o nekoj drugoj temi. O nekojim je temama bilo vrlo teško raspravljati jer kazivači međusobno o njima ne razgovaraju a niti o njima razmišljaju na način koji bi im olakšao kazivanje.⁸ O nekojima, pak, mogu dati samo impresije. Nekoliko posjeta selima i nekoliko sati razgovora s kazivačima nedosatni su za istraživanje ove osjetljive teme. Naše je istraživanje ograničeno i metodološki jer počiva na kazivanjima a zanemaruje opservaciju, koju je bilo nemoguće primijeniti u kratkome vremenu istraživanja. Stoga, na ovom mjestu ponavljam u naslovu izrečenu ogradu glede zaključaka ovoga istraživanja. Radi se o preliminarnoj analizi pobožnosti što je u ovom trenutku utemeljena na ponekim nedovoljno istraženim elementima.

ANALIZA KATOLIČKE POBOŽNOSTI U HRVATA U BARANJI

U analizi građe poslužit ću se jednom teorijom o kategorijama katoličke pobožnosti. Postavio ju je Christian godine 1972. u knjizi *Person and God in a Spanish Valley*. Čini mi se da ju je godine 1986. nadopunio Pina-Cabral svojom monografijom o jednoj pokrajini u sjeverozapadnome Portugalu. Pina-Cabral je Christianovo prerigidno kategoriziranje religijskih slojeva prema vrstama pobožnosti ublažio, dopustivši da se unutar jedne vrste pobožnosti nalazi nekoliko religijskih slojeva. No pođimo redom, prvo prikazom Christianovih istraživanja, i u njihovu svjetlu analizom građe, a potom, razradom osnovne teze Pina-Cabrala i primjenom te teze na našu građu.

⁸ Nakon što su ova razmišljanja bila napisana, kolegica Maja Povrzanović upozorila me, u svezi s jednim zajedničkim poslom, na studiju J. Frykmana (7) u kojoj autor kritizira tendenciju etnologa da temelje znanja o kulturi na naraciji. Njegova je teza da postoje izvjesne aktivnosti o kojima ljudi ne mogu pričati, tj. koje ne mogu objašnjavati. Područje je pobožnosti, kao što sam i sama uvidjela jedno takvo područje.

Religijski slojevi i tipovi pobožnosti

Christian je identificirao tri religijska sloja što, iako kronološki različita postanka, paralelno opstoje na španjolskome selu krajem šezdesetih godina kad je istraživao.⁹ Najstariji religijski sloj, tzv. predtridentski, sloj je instrumentalnih pobožnosti i pratećih mortifikacija, osobito pri svetištima. Mlađi, tzv. posttridentski sloj, sloj je purifikativnih i otkupiteljskih pobožnosti što vode spasenju pojedinca koji ih se pridržava. Ta je religija nelocirana u prostoru, univerzalna, a kao posrednik između čovjeka i Boga, javljaju se crkva i svećenstvo. Oni preuzimaju ulogu što ju je priroda imala u starijemu sloju. Christian navodi kako se crkva dugo borila sa starijim religijskim slojem. U toj borbi protiv instrumentalnoga skupa vanjskih pobožnosti, a za unutrašnji duhovni život, crkva je dugo vremena gubila: puk je usvajao tzv. univerzalne pobožnosti i upotrebljavao ih kao svetišta staroga tipa. Najnoviji religijski sloj prodire službeno tek poslije drugoga vatikanskog koncila, a neslužbeno nešto prije. On vodi sve većoj personalizaciji odnosa čovjeka i Boga. Odnos teži da bude izravan, a ne preko prirode ili crkve; spas prestaje biti ciljem te postaje usputni produkt dobrog života; te se naglašava potreba interiorizacije moralnih principa kršćanstva (sažeto u zaključku, 6 : 180-187).

Ta tri sloja koegzistiraju, iako su različitoga vremenskoga postanja. Starijim slojevima odgovaraju i različiti tipovi molitava. Tako tzv. instrumentalne molitve i molitve za ispunjenje godišnjega ciklusa, a ponekad to mogu biti i tzv. univerzalne afektivne molitve bez posebne namjene osim slavljenja Boga, dio su religijskoga izraza što počiva na svetištima. Molitve za oprost, spas te ponekad i afektivne molitve pripadaju novijim, tzv. univerzalnim pobožnostima posttridentskoga razdoblja (6 : 129).¹⁰

Analizu građe o pobožnostima prikupljenu u mađarskoj Baranji provest ću s pomoću te klasifikacije molitava (ili općenitije pobožnosti). Klasifikacija će mi omogućiti prepoznavanje religijskih izraza tamošnjega hrvatskog pučanstva.

Najčešće spominjane molitve jesu »Oče naš«, »Zdravo Marija«, »Slava Ocu«, »Vjervanje«, »Anđeo gospodnji navijestio Mariji«, te zatim kompozitne molitve što se sastoje iz ovih osnovnih uz dodatak prigodnih tekstova i pjesama, primjerice, krunica, devetnica, litanije i križni put. Česte su i jutarnje i večernje pobožnosti što osim gore navedenih osnovnih molitava, još sadrže i prigodna, jutarnja i večernja kazivanja. Unatoč njihove učestalosti kazivači ne navode dnevne molitve kao glavne molitve. »Oče naš« najsvetija je i najvažnija molitva. Djeca je uče kao prvu molitvu zajedno sa »Zdravo Marijo«. No, u nekih se ljudi prije tih molitava, čiji je primat utvrđen katoličkom dogmom, uče tzv. pučke molitve. Radi se o molitvama što se pamte ili upisuju na papiriće u molitvenike jer je glavni način njihova prenošenja usmenom predajom, napose ženskom linijom.¹¹ Iako su te molitve neki molili svaki dan nisu ih smatrali glavnim molitvama.

⁹ Prvo je izdanje knjige iz 1972, a drugo, nešto promijenjeno, iz 1989 (6).

¹⁰ Nejasno je zašto Christian ne svrstava niti jedan tip molitve u postvatikanski religijski sloj. Prema karakteristikama toga sloja, čini se da bi mu pripadale tzv. univerzalne afektivne molitve bez posebne namjene.

¹¹ Pučke su molitve različitoga postanka i podrijetla. Između ostaloga, mogu potjecati iz službenoga crkvenog izvora, od svećenika. Osim usmenim putem, dakle, širile su se putem rukopisnih ili štampanih antologija ili molitvenika (21 : 206-209). Slično tumačenje nekih pučkih religijskih praksi navodi Christian (6 : 94) kad kaže kako su pobožnosti što ih svećenici danas smatraju pučkim ili devijacijskim, često samo praksa što ih je crkva poučavala prije dvije do tri generacije. Istraživači mogu zapasti u sličnu zamku određujući da je neka pojava pučkoga podrijetla na temelju uvida da danas postoji u puku te da se prenosi usmenim putem.

Analiziramo li molitve u svjetlu Christianove podjele molitava (prema njihovoj namjeni), uočavamo da su najčešće spominjane tzv. molitve za ispunjenje godišnjega ciklusa i instrumentalne molitve, dakle, kojima se traži svenamjenska zaštita i kojima se označuje tijek vremena, ponavljanje postojećega poretka kroz manje (dan) ili duže (godina) vremenske razmake; i molitve s pomoću kojih se moli za prevladavanje poteškoća i za božansku intervenciju na ovome svijetu. S prvim se tipom često preklapaju molitve na čast i slavu božanskih likova, tj. sve one što se mole bez posebno naznačene svrhe, u sklopu dnevnoga ritma, jutarnje i večernje obveze moljenja.

Najkarakterističniji su primjeri molitava za ispunjenje očekivanoga tijekom godine kalendarski¹² određene molitve, primjerice, krunica u svibnju i u listopadu (tzv. kruničarski mjeseci) ili u Korizmi, križni put u Korizmi, devetnice pred sv. Trojstvo, Srce Isusovo, Josipovo, Antunovo itd. Neke od tih molitava nije moguće svrstati isključivo u jednu, odnosno u drugu kategoriju pobožnosti. Tako devetnice mogu biti kalendarske pobožnosti ali i instrumentalne pobožnosti kojima se utječe u poteškoćama. Također, molitve u uobičajene dane godine vezane uz svece zaštitnike, su i posebno namijenjene traženju pomoći u nevolji. I križni put može imati specifičnu namjenu molitve u slučaju bolesti ili dolaska na put.

Hodočašća se također prema namjeni mogu svrstati bilo u instrumentalne bilo u kalendarske pobožnosti. Hodočašće ponekad ima funkciju obvezatnog odlaska u svetište u određeni dan u godini. U tom je slučaju hodočašće shvaćeno kao obveza što se ne smije propustiti. Prema Christianu, unutrašnja prisila (ili potreba) da se hodočasti svake godine, određenoga dana, ako nema posebnu instrumentalnu namjenu, sredstvo je ispunjavanja ugovora s božanskim. Međutim, hodočašće ponekad ima značaj instrumentalne pobožnosti (cf. 6 : 116). Oba su tipa hodočašća potvrđena kod Hrvata. Često su obje namjene bile povezane: u osnovi radilo se o godišnjoj obvezi pohoda svetištu, prilikom kojega se božanstvo nešto molilo.

Ljudi se mole za različite stvari. Primjerice u Mariagyüdu, obližnjemu poznatom Marijanskom svetištu, moli se Majci Božjoj za zdravlje djece, dobro učenje,¹³ ukratko, »za moć u svakoj nevolji, ljudskoj i marvinskoj«. Općenito, nije izdiferencirano kome se i za što moli. Pojedinaac ima nekoji božanski lik koji preferira i komu se utječe u svim prilikama.¹⁴ Najčešće su molitve upućene Presvetom Srcu Isusovu,¹⁵ Mariji majci Božjoj, svetome Antunu Pustinjaču,¹⁶ svetome Josipu,¹⁷ a spominje se u jednome iskazu i sveta Terezija. Upućuju im molbe za sve vrste nužde i nevolje (misli se na nesreće, bolesti, te životne brige različite provenijencije i tipa). Bogu i božanskim posrednicima upućuju se i različite želje, primjerice želja da se predvodi molitva za vrijeme svećane mise. U svim stvarima, željama, nadama, pothvatima, prilikama, potrebna je božanska prisutnost i njoj se utječe, primjerice i pri pečenju kruha. Bog pomaže i na najmanju molbu, no treba mu se moliti ustrajno i pobožno.

¹² Kalendarske pobožnosti u smislu godišnjih običaja nisu bile predmetom istraživanja.

¹³ To govori jedna postarija žena koja se očito sjeća prijašnjih hodočašća jer su joj danas djeca odrasla i već odavno napustila školu.

¹⁴ Valjalo bi razvidjeti postoje li različite li različe u zazivanju svetaca ovisno o težini nevolje u kojoj se osoba nalazi.

¹⁵ Isusovci su proširili pobožnost Srcu Isusovu u Hrvata. U dvadesetom je stoljeću zadobila poseban utjecaj, osobito na žene (20). U katoličkoj Crkvi, Srce Isusovo ima misu i oficij od godine 1765, a općim blagdanom postaje godine 1856 (14 : 542–543).

¹⁶ Svetome se Antunu osobito moli za stoku. Svetac se često prikazuje sa svinjom. Što predočuje demone požude i proždrljivosti, a znači pobjedu Sv. Antuna nad grijehom. Ta oznaka pribavila mu je glas moćnoga zaštitnika kod uzgoja svinja i ostale stoke (14 : 118–119).

¹⁷ Štovanje svetoga Josipa u Hrvata može biti u svezi sa svećevim patronatom nad kraljevstvom Hrvatske, Dalmacije i Slavonije (20 : 174).

U Kašadu, osobni se zaštitnici poklapaju s kolektivnim zaštitnicima sela. Srce Isusovo i Gospa glavni su kolektivni zaštitnici. Gospa, o blagdanu što se slavi u srpnju, tzv. Srpnjica, bila je zaštitnicom sela zbog zavjeta koji su mještani dali da bi se spasili od neke teške bolesti¹⁸ ili leda. Poslije rata zaštitnik je sela Srce Isusovo komu je bio posvećen i oltar u prijašnjoj improviziranoj crkvi u školi, dok je nova crkva, po želji mještanki, posvećena štovanju Velike Gospe. Velika je Gospa ujedno bila i zavjetom seljana kojim su se zahvaljivali Gospi što ih je očuvala od teške bolesti. Stoga je to bio dan hodočašća u Marijino svetište u Mariagyüd. Odnedavno je sveto Trojstvo zaštitnik sela.

Iz navedenoga proizlazi da je prepušteno pojedincu da izabere za što i kome će se moliti. Nadalje, odabir je molitava i dužina molitve također stvar pojedinca. Nema pravila koliko se treba moliti. Pojedinaac odlučuje sam koliko će vremena provesti u molitvi. No, kazivačice znaju koliko se tko moli iz njihova kruga poznanika, prijatelja i rodbine. Više se moli u kasnijoj životnoj dobi kad imaju više vremena.¹⁹

Dužina, vrste molitve i molbi, te izbor svetaca kojima se molitve upućuju, ovisni su o dobi, spolu, o psihološkim sklonostima osobe koja se moli te o njezinoj životnoj situaciji. Općenito, ljudi se ponajviše mole u nesreći, što je, prema jednoj kazivačici, prirodna ljudska potreba. Međutim, većina žena s kojima smo razgovarali ne mole se samo u nesreći. Mole se svaki dan bez obzira na trenutnu životnu situaciju. Molitva je obvezatan dio njihova života, tj. imanentna životu, dio naravnoga poretka stvari. Molitva je nesvjesna prisila, obveza što se više takvom ne osjeća jer je interiorizirana. »Moliti se ne smije i ne može zaboraviti.« Taj iskaz najbolje ukazuje na dvostruki karakter molitve kao obveze i potrebe.

Iz dosad opisanih pobožnosti, što su mahom pobožnosti instrumentalnoga ili kalendarskog tipa, proizlazi, prema Christianovoj tipologiji, da je dominantan religijski izraz u Hrvata u nekoliko baranjskih sela u Mađarskoj tzv. predtridentski tip štovanja božanstva i odnosa čovjeka i Boga.²⁰ On je u Hrvata ponajviše karakteriziran Božjom imanentnošću u svijetu, tj. vjerom u Božje djelovanje u ovome svijetu posredovanjem molitve,²¹ a manje, barem prema dosadašnjoj analizi, štovanjem božanskih likova u svetištima tako tipičnim za španjolsku pobožnost (6). Međutim, primijenimo li model istraživanja pobožnosti Pina-Cabrala unutar instrumentalnih molitava uočavamo elemente kasnijih religijskih slojeva. Ta analiza upućuje na prisutnost instrumentalnih molitava s elementima predtridentskoga i posttridentskog utjecaja, kao i na postojanje modernoga, postvatikanskog religijskog izraza.

Religijski slojevi unutar istoga oblika pobožnosti

Pina-Cabral (17) postavio je hipotezu o postojanju različitih religijskih slojeva u okviru jednoga tipa molitve, odnosno pobožnosti, dotično u okviru instrumentalnih pobožnosti. Te je slojeve razlučio na temelju proučavanja za-

¹⁸ Kazivačice govore o koleri, no čini se da svaku neliječivu bolest što se je javljala u prošlosti zovu kolerom, pa je nesigurno tvrditi da se radilo baš o koleri.

¹⁹ Svi se ovi navodi odnose samo na žene. Nije jasno mole li se i koliko muškarci (vidjeti niže).

²⁰ Ponavljam ogradu da se radi tek o preliminarnoj analizi, što je možda nedovoljno informirana o drugim tipovima molitava.

²¹ Instrumentalne molitve Lešek Kolakowski nazvao bi magijskim i praznovjernim pobožnostima (navedeno prema 24 : 216–217). Budući da su definicije magijskoga i religijskoga sporne preferiram taj tip molitve promatrati kao zaseban religijski izraz.

vjetnih darova. Promjene u vrsti zavjeta i zavjetnih darova autor tumači kao promjene u odnosu čovjeka i božanstva, te kao promjene u poimanju čudesnoga. Obje vrste promjena tumače se kao mijene religijskih slojeva. Kronološki i tipološki, zavjeti su trovrstni. Imade zavjeta što obvezuju molitelja na uzvrat odgovarajućega dara (uzvrat u metaforičkome smislu) u ime zahvale za božju pomoć. Zavjetni su predmeti u tom sustavu voštane figure cijeloga lika ili pak samo onoga dijela tijela što je izliječen, kosa, štaka, haljine i sl. Osim što takvo zavjetovanje podrazumijeva ravnopravan odnos božanstva i čovjeka (simetričan reciprocitet), ono poima čudo ne kao nadnaravan događaj, nego kao dio poretka stvari u kojemu je božja pomoć čovjeku prirodna (17 : 165-167). Druga vrsta zavjeta podrazumijeva asimetričan odnos između božanstva i čovjeka. Čovjek u tom odnosu ne može uzvratiti dar što mu ga je Bog dao, on je inferioran božanskom. S time u svezi mijenja se i poimanje čudesnoga u svijetu — ono je sve više nadnaravno, neprirodno, abnormalno događanje u ovome svijetu. Primjeri su zavjetnih darova votivne slike s prikazom čuda i javni oblici samo-mučeništva (17 : 168-9). Treći je oblik zavjeta, a to su u ovome sloju nespecifični predmeti, nastao iz novoga poimanja odnosa čovjeka i Boga i novoga poimanja čuda. Odnos je čovjeka i Boga personalan, izravan, božanski je čin nepotrebno naplatiti — on je čin milosrđa. Stoga pojam »čudo« dobiva nov smisao čina milosrđa i dobročinstva. Zahvala za taj čin značila bi uvredu božanstva (17 : 171-172).

Pri dosadašnjemu poznavanju građe o pobožnosti Hrvata u mađarskome dijelu Baranje možemo reći da postoje potvrde o sva tri tipa religioznosti: dva starija naći ćemo u kazivanjima o zavjetima kod instrumentalnih molitava i o čudesnome, onaj najmlađi naći ćemo samo u kazivanjima o čudesnome.

Instrumentalne su molitve dvojake: molbe za pomoć u nesreći, bolesti ili, pak, samo želje. Oba tipa mogu biti sa unaprijed obećanom zahvalom za njihovo ispunjenje ili bez nje. Zahvalu u obliku zavjetnoga dara kazivačice danas rijetko spominju. Najčešći je oblik zahvale molitvom. Na ovom stupnju istraživanja prerano bi bilo tvrditi da je instrumentalne molitve zavjetnoga tipa nestalo. Nešto se više može reći o zavjetnim darovima u prošlosti. Zavjeta je Gospi u Mariagyüdu bilo za dijete, oca, ili majku. Sastojali su se iz nekih oblika trpljenja, primjerice iz obilaženja crkve ili crkvenoga oltara u Mariagyüdu na koljenima ili pješice. Pored takvih radnji, ljudi su u svetištu ostavljali i različite stvari: pramen kose, svijeću, domaće tkanje u visini čovjeka (za koga se zavjetuje) kojim bi se prekrivao Isusov kip na oltaru, natpisi sa zahvalom. U ime zavjeta mogla se također uplatiti misa.

Preciznu kronološku dataciju tih zavjetnih darova nismo ustanovili. Međutim na temelju modela Pina-Cabrala deducirat ću njihovu kronologiju i pripadnost religijskim slojevima.²² Najstarijemu bi religijskome sloju pripadali zavjetni predmeti kao pramen kose, tkanje u visini čovjeka i svijeća; a srednjemu bi odgovaralo trpljenje obilaženjem crkve na koljenima i natpisi sa zahvalom. Uplaćivanje bogoslužja ne navodi se kao primjer zavjeta u primijenjenome modelu, te ga stoga uvjetno označavam kao primjer najnovijega religijskoga sloja.²³ U okviru instrumentalnih molitava, dakle, mogu se razlikovati dva oblika pobožnosti: predtridentski, posttridentski, a možda i postvaticanski.

²² U nedostatku izravnih podataka o odnosu čovjeka i Boga što je u modelu Pina-Cabrala u svezi sa zavjetnim darovima, uzimam da tipovi zavjetnih darova izolirani od cjelokupne zavjetne situacije mogu poslužiti za klasifikaciju religijskih slojeva.

²³ Ovu dedukciju valja provjeriti budućim empirijskim istraživanjima.

To se potvrđuje i po tome kako Hrvati shvaćaju čudo.²⁴ Postoji stav nečuđenja spram čuda, tj. stav da čudo nije protivno prirodnome poretku stvari u svijetu. Primjeri su takva stava priče o bolesnoj nozi zbog nepoštivanja svetosti kruha, javljanje božanskoga glasa što je spriječio jednu ženu da se osvećuje mužu, te kazna što je stigla jednu ženu zbog nepoštivanja zabrane rada na blagdan. Za sve te događaje kazivačice ne rabe pojam čudo, vjerojatno stoga što termin ima konotacije nadnaravnoga, a za njih u tim zbivanjima nema mjesta nadnaravnog: u tim je slučajevima Božja intervencija na ovome svijetu nezačudna i prirodna. Međutim, ima i zbivanja što se mogu označiti čudom. Primjerice, svladavanje fizičkoga napora što ga iziskuje penjanje na uzvišicu u svetištu Majke Božje Međugorske unatoč godinama i slabosti; ili, uslišana molitva jedne kazivačice da predvodi molitvu tijekom svečanog bogoslužja, primjeri su čuda. Ta su dva događaja smatrana čudesnima, tj. neprirodnima. Treći se stav spram čuda nazire u onim razgovorima u kojima se naglašava Božja milost, milosrđe i dobrostivost Božja. U tim kazivanjima čudo se ne spominje. Zamijenjeno je pojmovima milosrđe i dobrostivost. Ovi navodi, kao i dedukcija religijskih slojeva prema zavjetnim darovima, ukazuju na postojanje sva tri načina iskazivanja pobožnosti u Hrvata u Mađarskoj.

U usmeno prenošenim molitvama također se nalaze potvrde o postojanju posttridentskoga religijskog sloja. Neke od tih molitava imaju stereotipan završetak kojim se sklapa ugovor s božanskim (cf. 21).²⁵ Ugovor se sastoji iz uvjeta što ga molitelj mora ispuniti za realizaciju svoje molbe. Najtipičniji je oblik da molitelj mora izmoliti nekoliko puta tu molitvicu. Za uzvrat zadobit će božji dar što može biti raj ili spas na onome svijetu, ili neki dar na ovome svijetu, za koji se već moli. Evo nekoliko primjera:

1. Leti leti golubak,
al to nije golubak
već je božji anđelak.
Pod krilom mu zlatna kruna
i na kruni sedi Josip i Marija.
Josip reče: Tko bi ovu molitvicu izmolio²⁶
taj bi raja zadobio. Amen.;

ili, u jednoj varijanti, umjesto zadnjega stiha nalazimo:
ne bi se bojo straha strahovita,
mraka mrakovita,
turskih ruka
i paklenskih muka.²⁷

2. Na kamenu Gospa kleči

.....
Majka božja odgovara: molim Boga da tko bi ovu molitvu izmolio 77 puta
na veliki četvrtak tri bi duše spasio — očevu, majčinu i onoga tko moli.²⁸

3. Faljen Isus. Sedi Gospa na zlatnoj stolici

.....

²⁴ U prikupljenoj građi o shvaćanju čuda nema tipova instrumentalne molitve kao što je to kod Pina-Cabrala (17). Vidjeti bilješku 22.

²⁵ Upozoravam da Lahner (citirano prema 21 : 193) smatra završetke molitava »izvanjskim pridavcima«, te stoga valja biti oprezan pri datiranju molitava na temelju njihovih završetaka. Može biti da su neke molitve starije od završetaka.

²⁶ Zabilježeno u Kašadu.

²⁷ Zabilježeno u Siklošu u Hrvata doseljenih iz Sv. Martina.

²⁸ Zabilježeno u Kašadu. Varijante te molitve zabilježio je Jeronim Setka (21 : 226—227) iz okolice Sinja, Imotskog i na Braču. Lahner je bilježi u Dalmaciji (12 : 13), a Oreč posvuda po Bosni i Hercegovini (16 : 105).

Sam Bog s neba zivka: ako bi se našla koja duša kršćanina ili kršćanke ako bi ovu molitvicu izmolio u subotu uveče i u nedjelju uveče ovaj bi imao na ovom svitu božji dar a na drugom svitu duši raj.²⁹

4. Danas je petak Isusa Krista mučenički dan

.....

(Isus progovara:) Ako netko ovu molitvu svakoga petka izmoli tri puta kad ustane, tri puta kad će leć', neću mu dati da ugleda oganj vječni, odvest ću ga u domovinu mojega oca, u raj nebeski. Amen.³⁰

Svi su navedeni završeci molitava slični. Glede formalnih svojstava nisu u stihu nego su nevezani govor (cf. 21 : 192). Glede sadržajne strane, u funkciji su postizanja spasa za osobu koja moli, i/ili za njene bližnje. Karakteristično je da ih treba nekoliko puta izmoliti te da se obično mole u određene dane (cf. 21 : 196). Samo se na taj način postiže spas duše — pobožnošću i ustrajnom molitvom. Po tome svojstvu, mogli bismo završetke molitava, ako ne i cijele molitve,³¹ svrstati u posttridentski religiozni izraz, što, kako je rečeno, želi proširiti ideju kako je spasenje cilj života (6; 17 : 172). Čovjek se može izboriti za spas na onome svijetu pobožnostima; da bi Bog djelovao na ovome svijetu, čovjek ga također mora umoliti. Situacija je drukčija negoli u predtridentskome sloju u kojemu čovjek nije morao ulagati napor da bi Bog djelovao u svijetu. No, zato mu se posebno zahvaljivao i zavjetovao za njegovo djelovanje. U starijemu se religijskom sustavu božja intervencija nije trebala posebno zaslužiti, bila je naravnom, dijelom poretka, no valjalo je uzvratiti zavjetnim darom ili zavjetnom molitvom. Nasuprot tome, završeci pučkih molitava sugeriraju da je božja intervencija iznimna stvar što se postiže posebnim pobožnostima.

U zaključku ovoga dijela razmatranja pobožnosti kod Hrvata u mađarskoj Baranji možemo u najkraćim crtama reći sljedeće: u okviru tipova molitava prema namjeni, u okviru instrumentalnoga tipa molitava i tzv. pučkih molitava, te na temelju kazivanja o čudu i njegova tumačenja, identificirana su tri postulirana sloja religijskih manifestacija — predtridentski, posttridentski i postvatikanski. Ti slojevi koegzistiraju u današnjici, no njihovu relativnu važnost tek valja istražiti.

Analiza vjernika

Dosad sam općenito govorila o vrstama pobožnosti a sad ću ukratko pokazati kako se pobožnost konkretizira na individualnoj razini. Pritom se osvrćem i na stavove spram pobožnosti i kršćanske dogme. Razmatranja nisu temeljena na statističkom uzorku, pa iako ću govoriti o tipovima pobožnosti, odnosno vjernika, bit će to u smislu identiteta a ne u smislu njihove kvantitativne raširenosti.

Dvokratni, višesatni intervju s nekoliko žena u hrvatskome selu Kašad dao je povod za ovo razmatranje. Te žene pripadaju tzv. »društvu«, tj. skupini žena koje se dogovaraju oko zajedničkih molitava. Ne moraju biti fizički na

²⁹ Molitva je prepisana u Kašadu onako kako ju je kazivačica zabilježila. Dijelovi se te molitve nalaze u molitvama navedenim u prethodnoj bilješci, kao i u još jednoj molitvi što ju je zabilježio Lahner (12 : 12).

³⁰ Molitva je zabilježena u Kašadu.

³¹ Vidjeti bilješku 25.

okupu kad se mole, niti se moraju moliti u isto vrijeme. Važno je samo da sve određenoga dana izmole odgovarajuće, unaprijed dogovorene molitve.³² Između ostaloga, njihova se pripadnost grupi ogleda i u razmjenjivanju molitava i pjesama, te u zajedničkom pjevanju i molitvi pri bogoslužju. Vrlo je vjerojatno da su te žene pobožnije od drugih, barem glede svoga sudjelovanja u aktivnostima »društva« kojemu pripadaju. Čini se, nasuprot tome, da nisu ni manje ni više pobožne od drugih žena u posve privatnoj, pojedinačnoj molitvi, kao ni u posve javnoj, kolektivnoj pobožnosti (kao što je pohađanje bogoslužja ili primanje svetih sakramenata).

Muškarci ne sudjeluju u tim »društvima«. Uostalom, s muškarcima jedva da smo i razgovarali. Ponekad bi nam se u razgovoru sa ženama pridružio i poneki muškarac, što bi obično dalo povoda ženama da govore o njihovoj pobožnosti umjesto njih samih. Sve pobožnosti o kojima je dosad bilo govora, dio su ženskoga svijeta, tako da bismo tekst mogli nasloviti »ženska katolička pobožnost«. Navodno je rat bio prijelomnom točkom iza koje nestaje pobožnosti kod muškaraca. U poslijeratnome razdoblju muškarci ne poštuju javne, kolektivne oblike vjerskoga izražavanja, primjerice, nedjeljni odlazak u crkvu. O privatnoj pobožnosti muškaraca teže je suditi, jer, kako i žene kažu, »tko bi znao što oni rade«. Drugim riječima, pobožnost nije predmetom kućne rasprave, ona je intimna stvar svakoga pojedinca, no dok se kod žena ona podrazumijeva, kod muškaraca ona je upitna i stoga neke žene o njoj ne žele dati mišljenje. No, sve se slažu u uvjerenju da muškarci vjeruju. Dakle, muškarce možemo okarakterizirati kao one koji »vjeruju«, ali odbacuju posredovanje crkve i svećenika, tj. javne manifestacije vjerovanja.

Budući da su naše sugovornice bile žene, imam više elemenata za karakterizaciju njihove pobožnosti. S obzirom na odnos između vjere i dogme uvjetno ih svrstavam u dva idealna tipa — u ženu koja »misli i vjeruje« i u onu koja »zna i vjeruje«. Stvarnu raširenost tih tipova vjernika možemo tek pretpostaviti: pobožnije i filozofski nadarene osobe bit će zasigurno iznimnije nego li umjereno pobožne osobe i one koje ne postavljaju puno pitanja o svojoj vjeri.

Tip žene koja »misli i vjeruje« inspiriran je jednom neobičnom ženom iz Kašada. Ona artikulirano odgovara na sva pitanja, vrlo se autoritativno (no ipak ne agresivno, nego s izvjesnom dozom skromnosti) upušta (i miješa ne bi li izrazila svoje mišljenje) u svaki razgovor, svaku temu o kojoj misli da ima nešto reći, bilo da se radi o jednostavnijim pitanjima praktične strane pobožnosti, bilo da se radi o filozofijskim zahtjevnijim pitanjima o temeljnim postavkama vjere. Svjesna je svojega dara, te za sebe kaže: »Nema svatko taj osjećaj. Ja mogu moliti, pjevati, divaniti.« Osim što je pobožna, kako u kolektivnim, javnim tako i u privatnim sferama vjere, u »društvu« ili pak sama za sebe,³³ ona je i tumač dogme na kojoj počiva njezina vjera, tako neobičan da su joj druge žene, začuđene nekojim njezinim stavovima rekle, izražavajući iznenađenje i čuđenje »A ti to tako...!«. Na žalost, taj njihov komentar gubi sve izraze čuđenja kad ga se transkribira i izvadi iz konteksta.³⁴

³² U Kašadu su dva takva »društva«, a u Siklošu petnaestak (nije jasno jesu li sva hrvatska). Valjalo bi podrobnije ispitati njihov nastanak, funkcije i način djelovanja.

³³ Bilo je i razdoblje njezina života u kojemu zbog posla i obiteljskih veza nije bila pobožna onoliko koliko to danas može i koliko je željela. Međutim, to razdoblje svojega života ne smatra negativnim — prihvaća ga kao nužno i stoga razumljivo i prihvatljivo.

³⁴ Očito se u njihovom »društvu« ne priča o temeljnim postavkama dogme niti raspravlja na apstraktan način o vjeri i pobožnostima. Žene nisu stoga naučene raspravljati o tim pitanjima, pa je, osim u slučaju ove iznimne žene, bilo teško dobiti odgovore na nekoja pitanja. Vidjeti opširnije u prvome dijelu teksta o tom problemu.

Primjerice, ova iznimna žena govori o vlastitim iskustvima Božjega djelovanja u svijetu sasvim slobodno (dok druge imaju više poteškoća, ili, pak uopće o tome ne žele govoriti i traže da se isključi magnetofon), o grijehu, o pojmovima kazne i kušnje, raspravlja o vjerodostojnosti nekog iskaza u Svetome Pismu, ili, pak, spekulira o čovjekovoj volji. Navest ću samo neke od njezinih misli za ilustraciju tvrdnje o njezinoj neobičnosti. Ljudi su grijешni po prirodi, cijelo vrijeme griješe, čak iako su svjesni da počinjaju grijeh. Ljudi ne mogu a da ne griješe, jer imaju »rđavu« volju. Uostalom, u tome se sastoji i Božja kušnja: Bog kuša čovjeka može li se oduprijeti grijehu. Ili, drugi primjer, naša kazivačica misli da je priča o potomstvu Adama i Eve nevjerovatna i ne do kraja objašnjena jer bi po njoj čovječanstvo nastalo iz incestuoznoga odnosa potomaka Adama i Eve (sic!).

Dok ova žena kaže »To se tako učilo i *mislimo* da je tako« (potcrtala J. Č.), dotle one koje sam označila kao one koje »znaju i vjeruju« kažu, u odgovoru ovoj prvoj — jedna: »Ne mislimo, mi znamo« i druga: »Mi znamo, mi u to tako vjerujemo.« Za ove je žene karakteristično da ne promišljaju o vjeri i pobožnosti, nego prihvaćaju ono što im je rečeno — sklop »mi to znamo« i zatim to što znaju ispovjedaju — sklop »mi u to vjerujemo«. U prikazu je tipa vjernika koji promišlja vjeru već bilo riječi o nekim svojstvima ove grupe vjernika. Zbog nepromišljanja postoje poteškoće u njihovu diskursu, postoji zbrka oko nekih pojmova (primjerice, oko pojmova kazna i kušnja), nemogućnost da se raspravlja o nekim pojmovima ili o dogmi, te, konačno, i nepovjerenje spram spekulativnih pitanja o vjerskim istinama i pobožnostima.

Pobožnost nije u svezi s (ne)kritičkim stavom spram vjere. Naime, osoba koja promišlja o vjeri isto je toliko pobožna koliko i osoba koja je ne promišlja, a nalazimo i slučaj u kojemu je osoba koja ne promišlja o vjeri daleko pobožnija od one koja promišlja o njoj. Pobožnost, dakle, nije funkcija kritičnoga stava spram same sebe. Pobožnost ovisi o drugim čimbenicima. Od onih koje je naveo Christian (6 : 130) ovdje je najistaknutiji onaj što proistječe iz individualnih razlika. Zatim su važni utjecaji obitelji i životne situacije. Drugi momenti (utjecaj svećenika, sela, dob i spol) nisu mogli biti pokazatelji pobožnosti jer smo razgovarali s osobama istoga spola i slične dobi, u istom selu — sa ženama u postarijoj životnoj dobi koje žive u selu Kašad ili u okolici.

U zaključku ovoga dijela teksta možemo reći da individualne razlike u pobožnosti (tj. mjesto religije u životu pojedinca), što su nastale pod utjecajem individualnih a pospješene djelovanjem društvenih prilika, najviše pridonose razlici u pobožnosti žena iste dobi i istoga mjesta stanovanja. Žene su svjesne tih razlika, uvažavaju ih ali im ne poklanjaju previše pažnje. Poštujući stav da je to privatna stvar svakoga pojedinca, o tim se razlikama ne razgovara.

Zaključak

Glede uvodnoga teorijskog dijela teksta, ovim istraživanjem katoličke pobožnosti u Hrvata u mađarskome dijelu Baranje pokazalo se, da sveto nije nestalo. Stoga nije potrebno govoriti o njegovu povratku, nego o njegovu kontinuitetu. Glede eventualnih promjena u sferi štovanja svetoga (opozicija javno — privatno), za sada nema čvrstih indicija da se iz jedne (javne) sfere prešlo u drugu (privatnu) sferu iskazivanja pobožnosti. Obje su sfere podjednako važne, i, čini se, kontinuirano prisutne.

Pokazalo se, osim toga, da je operacionalizacija pojma religija u smislu življene religije, tj. religijske prakse ili pobožnosti, antropološki (etnološki) relevantna, te da omogućuje ne samo istraživanja religije u užemu smislu, nego i istraživanje obuhvatnijih pojmova mentaliteta ili pogleda na svijet.

Pokazalo se također, da u tome smjeru još valja istraživati radi postizanja cjelovitije slike o vrstama pobožnosti, općenito i pojedinačno, te, u vezi s time, o interakciji religijskih slojeva na hrvatskome selu, u i izvan matične domovine.³⁵

LITERATURA:

1. Argyle, Michael. »Religious observance«. *The Encyclopedia of Social Sciences*, ur. E. Shills, New York: Macmillan Publishing Company, 1966.
2. Badone, Ellen. »Introduction« u: E. Badone (ur.): *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society*. Princeton: Princeton University Press, 1990, str. 3—23.
3. Bausinger, Hermann. »Novi aspekti empirijske znanosti o kulturi«. *Narodna umjetnost*, Zagreb: Zavod za istraživanje folkloru, 27, 1990, str. 11—19.
4. Belaj, Vitomir. »Marija u pučkim vjеровanjima Hrvata. Prologomena jednom istraživačkom zadatku«. *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*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 7—8, 1988, str. 190—195.
5. Christian, William A., jr.. »Folk Religion«. *The Encyclopedia of Religion*, ur. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, V, 1987, str. 370—374.
6. Christian, William A., jr.. *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton: Princeton University Press, 1989, II prošireno izdanje, 236 str.
7. Frykman, Jonas. »What People Do But Seldom Say«. *Ethnologia Scandinavica*, 20, 1990, str. 50—62.
8. Geertz, Clifford. »Religion«. *The Encyclopedia of Social Sciences*, ur. E. Shills, New York: Macmillan Publishing Company, 1966.
9. Haviland, William A. *Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehard and Winston, 1987, V. izdanje, 464 str.
10. Isambert, François-André. »Introduction«. u: *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris: Les Editions de minuit, 1982, str. 7—17.
11. Jukić, Jakov. *Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji*. Split: Crkva u svijetu, 1988, 182 str.
12. Lahner, Juraj. *Hrvatske narodne pobožne pjesme*. Zagreb: Hrvatsko književno društvo Sv. Jeronima, 1926, 44 str.
13. Lanternari, Vittorio. »La religion populaire«. *Archives de Sciences sociales des Religions*. Paris: Editions du CNRS, 53(1), 1982, str. 121—143.
14. *Leksikon ikonografije liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb: Liber i Kršćanska sadašnjost, 1985.
15. Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1985, 452 str.
16. Oreč, Leonard. »Marija u pučkoj pobožnosti katolika Bosne i Hercegovine (Dogmatska lika)«. *Bogorodica u hrvatskom narodu. Zbornik radova Prvog hrvatskog mariološkog kongresa Split, 9. i 10. rujna 1976., Radovi Hrvatskog mariološkog instituta*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1—2, 1978, str. 102—115.
17. Pina-Cabral, João de. *Sons of Adam, Daughters of Eve*. Oxford: Clarendon Press, 1986, 258 str.
18. Segalen, Martine i dr. (ur.). *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*. Paris: Presses de CNRS, 1989.

³⁵ Zahvaljujem Saši Muraj na kolegijalnim savjetima za poboljšanje teksta.

19. Sagi-Bunić, Tomislav J. »Fenomenologija evangelizacije kod katoličkih kršćana na našem tlu«, u: *Katolička crkva i hrvatski narod*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983, str. 142—160.
20. Sagi-Bunić, Tomislav J. »Ocrtni profila duhovnog života katoličkog kršćanstva u hrvatskom narodu«, u: *Katolička crkva i hrvatski narod*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983, str. 161—185.
21. Setka, Jeronim. »Hrvatska pučka religiozna poezija«, *Kačić*, Split, III, 1970, str. 187—266.
22. Tax Freeman, Susan. »Faith and fashion in Spanish religion: notes on the observation of observance«, *Peasant Studies*, 7 (2), 1978, str. 101—123.
23. Vrcan, Srđan. »Vezanost ljudi za religiju i crkvu u nas«, *Naše teme*, Zagreb, 7—8/1975, str. 1218—1239; 9/1975, str. 1418—1441; 1/1976, str. 171—191.
24. Zečević, Divna. »Ozračje pučkog nabožnog štiva, vjere i vjerovanja u pripovijedanju o zbivanjima iz svakodnevnog i osobnog života: Na primjerima kazivanja snimljenih u Cerniku kraj Nove Gradiške, 1987. godine«, *Narodna umjetnost*, Zagreb: Zavod za istraživanje folklor, 27, 1990, str. 211—244.

»AZT HISSZÜK, ÚGY VAN; MI TUDJUK, MI HISZÜNK ABBAN«; A BARANYA MAGYAR RÉSZÉBEN ÉLŐ HORVÁTOK KATOLIKUS ÁJTATOSSÁGÁNAK PRELIMINÁRIS KUTATÁSA

ÖSSZEFOGLALÓ

A vallásgyakorlat tanulmányozásának statisztikai (kvantitatív) hiányosságaira vonatkozó véleményeket vállaló szerző e gyakorlat minőségi, néprajzi kutatását vállalta. Jelen szövegében alkalmazott kutatási gyakorlatának másik eltérését abban látja, hogy a vallási kifejezőmód, archaikus, kereszténységelötti formáit és szinkrétikus tanulmányozásait el kell vetnie és kizárólag a keresztény (katolikus) ájtatosság tanulmányozása felé fordulnia: az egyházi dogmák kollektív és individuális kifejezése és befogadása felé, magánál a népnél. (A jelenséget a teológusok az egyházközösségek evangelizációjának nevezik).

A szerző a Baranya magyar részében élő horvátok ájtatossága kutatásainak ezt a hozzáállást alkalmazta, mivután ők a katolikus ájtatosságot — különösen magánkörökben — komolyan élő valóságnak tekintik. Nem bocsátkozott tehát a hangsúlyozott — különösen egyéni — ájtatosság indítékainak feltárásába, mert ezek igen sokfélék: a hatóságok kisebbségiránti viszonyulása miatt egy kollektív ájtatosság lehetetlen; az a napjainkig utalkodó ideológiának egy nyulványa; a horvát anyanyelv, hagyomány és etnikai tudat mevrőzésére és továbbvitelére irányuló igyekezet; a vatikáni zsinat után bekövetkezett változások...

A népesség katolikus ájtatosságsínsk külső jeleit nem kutatva, a szerző az ájtatosságot önmagából, belülről tanulmányozta és megpróbált a kollektív és egyéni ájtatosságról tipológiát adni. Az ájtatos magatartás formái és a vallási témák népi magyarázate segítségével a baranyai horvát népesség ájtatosságáról valamint a vallásosok besoroltságáról ad egy bizonyos előzetes szugeszciót.

Az általában magasfokú — noha rétegeződött — evangelizáció a gyakorlatban (ilyen értelemben a népi ájtatosságot életmódként szokás meghatározni) a vallásosok néhány féleségét teszi megkülönböztethetővé: Vannak tehát: »akik tudnak és hisznek«; akik »gondolnak és hisznek«; /aktív viszonyulással a vallás iránt/ és akik »hisznek« ám elvetik az Egyház közvetítő szerepét.

»WE THINK THAT IT IS SO, WE KNOW, WE BELIEVE IT« — A PRELIMINARY STUDY OF CATHOLIC DEVOUTNESS AMONG CROATS IN THE HUNGARIAN PART OF BARANJA

SUMMARY

Adhering to recent notions on the inadequacies of statistical (quantitative) analysis of religious practice, the author opts for a qualitative ethnographic study. A second shift in approach, likewise accepted in the text, consists in abandoning the study of archaic pre-Christian forms and syncretic manifestations of religious expression and turning instead to the study of catholic devoutness: its collective and individual expressions and receptions of church dogma in society, i. e. in the populace (among theologians this phenomenon is called the evangelisation of church communities). Such an approach is suitable for researching devoutness among Croats in the Hungarian part of Baranja, among whom catholic faith is an actual and living reality, especially in the private sphere. The author does not particularly examine the reasons for this emphasised devoutness, especially on the individual level. There are several explanations: the impossibility of collective devoutness due to the relationship of the government to minorities which is as relationship only the extension of yesterday's ruling ideology, efforts to preserve and transmit language, traditions and ethnic consciousness, changes brought about after the Vatican council... Therefore, not entering into the outer traits of popular catholic devoutness, the author describes devoutness from within, in itself. In an attempt to give a typology of collective and individual devoutness, using these forms of religious behaviour and popular explanations of religious themes, the author presents some preliminary suggestions on the devoutness of the Croatian populace in Baranja and on types of believers. Despite the generally high, although layered, level of evangelisation in practice (as such popular devoutness is usually defined as »living«), we can differentiate several types of believers: those that »know and believe«, those that »think and believe« (with an active critical relationship to religion), and those the »believe«, yet disregard the intermediation of the church.