

TOPOGRAFIJE SVETOГA

na području Buškoga Blata



Marijana Belaj
Zvonko Martić
Mirjam Mencej



hed

Marijana Belaj, Zvonko Martić, Mirjam Mencej

Topografije svetoga na području Buškoga Blata

Izdavač
Hrvatsko etnološko društvo, Zagreb

Za izdavača
Tihana Petrović Leš

Recenzenti
Katja Hrobat Virloget
Luka Šešo

Lektura
Matea Filko

Prijevod sa slovenskoga jezika
Krešimir Krnic

Oblikovanje i grafička priprema
Banian ITC, Zagreb

Naslovница
Nakića grob u Koritima (fotografija: Zvonko Martić, 2009.)
Misa u povodu blagoslova polja, Bilobrkova pećina, Vinica
(fotografija: Martina Arapović, 2008.)
Izvor Ričine u Vrili kod Prisoja (fotografija: Mirjam Mencej, 2017.)

Tisk
Tiskara Zelina d. d.

Objava knjige financijski je potpomognuta sredstvima
Ministarstva kulture Republike Hrvatske

ISBN 978-953-8232-08-4 (tiskano izdanje)
ISBN 978-953-8232-07-7 (e-izdanje)

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001028851.

© Hrvatsko etnološko društvo, 2019.

Marijana Belaj, Zvonko Martić, Mirjam Mencej

TOPOGRAFIJE SVETOGA

na području Buškoga Blata

hed
Hrvatsko etnološko društvo
Zagreb, 2019.

Sadržaj

Uvod u topografije svetoga na području Buškoga Blata	7
Marijana Belaj	
Sakraliziranje prostora: Nakića grob u Koritima	15
Marijana Belaj	
Uvod	15
Nakića grob i Nakići	18
Nakića grob u imaginaciji i praksama njegovih posjetitelja	22
Posjetitelji Nakića groba	23
Predaja među posjetiteljima Nakića groba	25
Grobovi nekrštene djece	33
Nakića grob kao posvećeno mjesto	38
Privlačnost Nakića groba: „to je lokalna priča“	56
Zaključak	66
Obred blagoslova polja u sakralizaciji prostora	69
Zvonko Martić	
Uvod	69
Postanak i razvoj obreda blagoslova polja	78
Blagoslovi polja u Bosni i Hercegovini	87
Blagoslov polja u selima Buškoga Blata	98
Zaključak	130

Konstrukcija prostora putem predaja o vilama	135
Mirjam Mencej	
Uvod	135
Predaje kao mentalni zemljovid prostora	138
Vile kao predstavnice stranoga svijeta	143
Vile u stranom prostoru	145
Komunikacija s vilama kao komunikacija sa stranim svijetom	153
Zaštita od vila kao pripadnica stranoga svijeta	168
Zaključak	172
 Literatura i izvori	177
 O autorima	191

Uvod u topografije svetoga na području Buškoga Blata

Marijana Belaj

U ovoj knjizi s etnološkoga i kulturnoantropološkoga stajališta govorimo o tome kako stanovnici na području Buškoga Blata u Bosni i Hercegovini transformiraju i prilagođavaju fizički u življeni prostor putem svojih vjerskih predodžbi i praksi. U razumijevanju i promatranju prostora pomičemo se, dakle, od fizičke (geografske, prirodne) dimenzije pojma prema njegovojo metaforičkoj (konceptualnoj, mentalnoj) i društvenoj dimenziji (usp. Knott 2012: 159; Lefebvre 1991: 11). U etnološkom i kulturnoantropološkom ključu riječ je o preoblikovanju prirodnoga ili materijalnoga prostora u višeslojno kulturno značenjska mjesta putem simboličkoga djelovanja i društvenih praksi (Čapo i Gulin Zrnić 2011: 27, 35). Takva se preoblikovanja ostvaruju u interakcijskom odnosu između ljudi i prostora – ljudi upisujući kulturna značenja u prostor oblikuju njima važna kulturno značenjska mjesta, pri čemu mjesta sudjeluju u njihovim identifikacijskim procesima (Fernandez 2007: 189–190; Low i Lawrence-Zúñiga 2007: 13–14; Sheldrake 2001: 1). Prostor, prema tome, sagledavamo kao sustvaratelja sociokulturnih značenja te društvenih praksi i odnosa. Religioznost – niša u kojoj pratimo navedene procese – nerazdvojivo je povezana s tako shvaćenim pojmom prostora: promatramo je kao kulturni fenomen koji egzistira, izražava se i oblikuje u prostoru te koji istodobno proizvodi i oblikuje prostor (Knott 2012: 159) u njegovim različitim dimenzijama

i mnogoznačnosti. U tako zacrtanom okviru s jedne strane usmjereni smo na pitanje kako ljudi svojim vjerskim predodžbama i praksama mapiraju prostor u kojemu žive: kako iscrtavaju (imaginarnе) granice prostora koji smatraju svojim i kako sebe upisuju u njega dodjeljujući mu značenja. S druge strane zanima nas kako taj prostor istodobno posreduje u ljudskim praksama te konceptualiziji i oblikovanju predodžbi o sebi i o svijetu oko sebe.

U našem su fokusu mjesta koja su referentna točka za izražavanje vjerskih ideja i potreba, odnosno posvećena mjesta. Pritom se ne usredotočujemo nužno na mjesta koja su institucionalno posvećena, već na prostore u kojima se sakralizacija, kao proces oblikovanja značenjskoga tj. svetoga mjesta, odvija „odozdo“. Svetost takvih mjesta definirana je i podržana angažmanom onih koji se njima koriste u komunikaciji sa svetim, točnije koji u ta mjesta upisuju svoje vjerske predodžbe, imaginacije i iskustva artikulirane u prostornim vjerskim praksama i naracijama.

Vjerske prakse i naracije o kojima u knjizi govorimo nisu nužno zacrtane okvirima teološkoga nauka, već sadržavaju i neformalna i neslužbena vjerovanja i prakse, stavove i osjećaje kojima zajednica ili pojedinac izražavaju odnos prema svetom, neovisno o tome kako se ono definira i izražava institucionalno, a koje ljudi oblikuju i izražavaju prema vlastitim potrebama (Badone 1990: 5–6; Hoško 2001: 381–382; Rebić, ur. 2002: 806). Upravo stoga što su takvi neslužbeni vjerski izrazi zacrtani i posredovani kulturom, pri čemu službeni nauk religije kojoj pojedinac pripada može ili ne mora biti uključen, oni su predmet etnološkoga i kulturnoantropološkoga istraživanja. Kako bi se u religioznosti naglasio aspekt prakticiranoga, a ne propisanoga (usp. Christian 1981: 178), ti neslužbeni i neformalni vjerski izrazi imenuju se terminom pučka pobožnost ili izvaninstitucionalna religioznost. Ona je, kako ističe Christian (*ibid.*), često suzdržana prema promjenama koje nameću vanjski autoriteti. Za razliku od teologije, etnologija i kulturna antropologija usmjerena je na perspektivu istraživanih

i aspekt življenoga, odnosno na subjektivne i partikularne vjerske interpretacije i iskustva, te pritom ne propituju istinitost vjerskih stavova, vjerovanja i praksi u odnosu na teološke zasade neke religije. U takvoj perspektivi, čija je temeljna premla kulturna heterogenost i različitost, subjektivne vjerske interpretacije i iskustva razotkrivaju svoja značenja, smisao i legitimitet. Međutim, unatoč tome što neformalni i neslužbeni vjerski stavovi, iskustva, prakse ili naracije ne moraju biti autentični sa stajališta teologije, štoviše mogu biti suprotni službenom religijskom nauku, vjernici te religije doživljavaju ih dijelom istoga religijskog tkiva, a ne nekim odvojenim i samostojnjim entitetom. Govoreći primjerice o kršćanstvu, nije rijetkost da vjernici stvaraju svoju kvalitetu religioznosti bilo da kršćanski interpretiraju neko (nekršćansko) vjerovanje povezano sa zbivanjima u prirodi, bilo pak da reinterpretiraju kršćansko vjerovanje prema vlastitim životnim (ovozemaljskim) potrebama – o kojem se god procesu radilo, vjernici ih doživljavaju dijelom koherentnoga simboličkog sustava, tj. potpuno kršćanskima (Belaj, M. 2006: 262). Ono što, dakle, u religioznosti kršćanskoga vjernika nije identično službenom kršćanskom nauku, on „više ili manje sretno“ uklapa u sustav kršćanskoga svjetonazora (Šagi-Bunić 1983: 147). Religijski simboli (postupci, predmeti, riječi i dr.) jesu ti koji posreduju heterogene vjerske izraze i objedinjuju ih u jednu moćnu vjersku cjelinu (O'Connor 1999: 384–385). U skladu s navedenim, i sveto kao temeljna kategorija religioznoga štovanja može posredovati heterogene i neinstitucionalizirane konceptualizacije ovoga pojma te se odnositi na različite religijski neinstitucionalizirane pojave, entitete i prostore. Svetu je vrhovna vrijednost i vrhunski ideal vjernika definiran i artikuliran kulturom (Bowman 1991: 120; Morinis 1992: 4, 18; Rebić, ur. 2002: 911, 915) uz koji se mogu vezati kvalitete sigurnosti, spokoja i privlačnosti, jednako kao i nesigurnosti, opasnosti i zabranjenoga.

Premda su posvećena mjesta o kojima govorimo fiksne geografske lokacije, ona su (kao i sva sveta mjesta) ishodište umnažanja značenja

čije se značenjske konture šire u skladu s raznim strategijama simboličkoga djelovanja onih koji se tim mjestima koriste (Chidester i Linenthal 1995: 18–19). Sveta su mjesta tako i prostori moći jer su usko povezana s pitanjima vlasništva nad tim mjestima, prava njihove upotrebe, identiteta, političkih teritorijalnih pretenzija i sl. Religijske imaginacije i prakse imaju ključno mjesto u osvajanju prostora (Knott 2005: 27–28). Na tom tragu zanimali su nas i načini religijsko-političkoga „osvajanja“ i označavanja prostora, kao i demonstracije i zaštite „svojega“ prostora, odnosno teritorija življenja (no, bez pretenzija da zahvatimo sve moguće načine). Drugim riječima, polazeći od vjerskoga aspekta, značenjske konture koje izviru iz istraživanih mjesta pratili smo u smjeru identifikacijskih procesa zajednice u sprezi s njezinom teritorijalnosti i činjenjem prostora svojim, tj. načinima njegova „osvajanja“. Navedeni aspekti, naime, ne stoje poput nekih samostojnjih entiteta, već se međusobno isprepliću.

Knjiga sadržava tri etnološke i kulturnoantropološke studije usmjерene na procese kreiranja posvećenih prostora različitim karaktera, na ideje koje stoje iza tih procesa te na ulogu posvećenih prostora u oblikovanju ideje o zajednici i „svojem“ prostoru na području Buškoga Blata. U užem su tematskom i istraživačkom fokusu tri teme – sakralizacija prostora štovanjem kultnih grobova, blagoslov kao ritualno posvećenje prostora te narativni vilinski prostori – promotrene u široj sociokulturnoj niši. Studije su zasnovane na kvalitativnoj metodologiji, točnije, na etnografskim terenskim istraživanjima. Ona omogućuju uvid u perspektivu istraživanih i njihova subjektivna iskustva svetih mjesta izražena u naracijama ili obrednim postupcima, od gesti do složenih obrednih praksi. Upravo legitimacija perspektive istraživanih i istraživanje subjektivnih iskustava razotkriva stvarnost svetih mjesta koja je, kao što je već naznačeno, raznolika i više značna. Premda je u radovima fokus na vjerskoj dimenziji, istraživanje subjektivnih iskustava svetih prostora zahvaća i druge dimenzije u kojima se mjesto ostvaruje, poput

društvene, političke, povijesne, mnemonijske i dr. Slijedom toga, autori su u svojim istraživanjima interakcija vjerskih perspektiva i iskustava te prostora promatrali i učinak koji ti prostori imaju na društvene vrijednosti i nazore, na integritet, koheziju i solidarnost zajednice, na njezino razumijevanje sebe i svojega prostora življenja itd. Konačno, takav pristup nudi dublji uvid u to kako neko mjesto postaje i biva ključnom točkom u topografiji religijske i šire sociokulturne stvarnosti jedne lokalne zajednice. Kako bismo u što većoj mjeri naglasili snažnu povezanost ljudi s prostorom u kojem žive te predočili i istaknuli njihovu angažiranost u konceptualizaciji i organizaciji toga prostora, u studijama donosimo obilje etnografske građe. Ujedno, njezinom objavom nastojimo ponuditi potencijalni komparativni materijal za neka buduća istraživanja s ovoga etnološki i kulturnoantropološki neistraženoga područja.

Istraživanja na kojima se temelje naredna poglavljia provedena su na buškoblatskom području – prostoru oko Buškoga jezera¹ u jugozapadnoj Bosni i Hercegovini – koji administrativno dijele općine Livno i Tomislavgrad, a crkveno Banjalučka i Mostarsko-duvanska biskupija. Sela, zaseoci i dijelovi naseljenih mjesta buškoblatskoga područja podijeljeni su u pet današnjih župa (v. kartu):

- Župa Podhum posvećena sv. Ivanu Krstitelju sa selima Podgradina, Vržerale, Podhum, Bilo Polje, Miši i Golinjevo („Povijest župe“ 2018)
- Župa Prisoje posvećena Uznesenju Marijinu sa selima Prisoje, Karlov Han, Vrilo, Drmića staje, Sučića staje i Ćurića staje („Sela župe“ 2016)
- Župa Grabovica posvećena sv. Antunu Padovanskom sa selima Grabovica, Dobrići, Bukova Gora, Korita i Zidine („Povijest župe“ [s. a.])

¹ Buško jezero jest umjetna hidroakumulacija puštena u rad 1974. godine. Prije potapanja polje gdje se danas nalazi jezero nazivalo se Buško blato. Čitavo se područje tada, a i danas naziva Buško Blato.

- Župa Rašeljke posvećena sv. Franji Asiškom sa selima Liskovača, Rašeljke, Reniči, Renića dolac, Kazaginac, Prisika, Kurtovina i Galići („O župi Rašeljke“ 2011)
- Župa Vinica posvećena Rođenju Marijinu sa selima Vinica, Mijakovo Polje, Zaljut, Rošnjače, Podzavelim, Vlajčići i Pasić („Vinica (Tomislavgrad, BiH)“ 2015).

Župa Podhum pripada Banjalučkoj, a župe Grabovica, Prisoje, Rašeljke i Vinica Mostarsko-duvanjskoj biskupiji.

Buškoblatsko područje nastanjuje oko 4500 stanovnika. Riječ je o etnički i vjerski uglavnom homogenom prostoru koji gotovo stopostotno naseljava stanovništvo hrvatske i rimokatoličke pripadnosti. Sela Podhum i Golinjevo, uz hrvatsko katoličko stanovništvo, naseljava i bošnjačko muslimansko stanovništvo. Unatoč tome što se područje doima kulturno homogenim, zbog brojnih radničkih iseljavanja potaknutih razdobljima porača te izgradnje umjetnoga jezera koje je prekrilo plodno polje kao i zbog održanih kontakata s iseljenim članovima obitelji područje nije lišeno utjecaja globalizacijskih procesa.

Premda su naša istraživanja zahvaćala i neke druge teme te geografski šire područje, u etnografskoj podlozi ove knjige donosimo podatke iz intervjua provedenih s oko 120 stalnih stanovnika buškoblatskoga područja. Samo iznimno, a tada isključivo uz njihovu privolu, koristimo se njihovim imenima, u skladu s etičkim smjernicama etnološke i kulturnoantropološke struke. Uz toplu zahvalu na iznimnoj gostoljubivosti, srdačnosti i suradnji, svima njima posvećujemo ovu knjigu.



Karta: Sela, zaselci i dijelovi naseljenih mjeseta buškoblatskih župa

Sakraliziranje prostora: Nakića grob u Koritima

Marijana Belaj

Uvod

Nadovezujući se na uvodno poglavlje, u ovome će poglavlju govoriti o sakraliziranju, tj. procesu sakralizacije prostora, prisvajanju (svetoga) mesta te ulozi takva mesta u identifikacijskim procesima na primjeru kultnoga groba, i to u smjeru sljedećih pitanja: kako određeno mjesto postane referentna točka za izražavanje religijskih potreba, kako to mjesto pojedinci i zajednica čine „svojim“ odnosno kako ga „osvajaju“ te kako ono podržava ideje o zajednici. Pritom, kako je već naznačeno u uvodniku, neće biti riječi o nekom institucionalno i dekretom posvećenom mjestu, nego o mjestu na kojem se sakralizacija zbiva „odozdo“, bez čina institucionalizacije, odnosno izvaninstitucionalno. Riječ je o Nakića grobu u Koritima, mjestu koje je lokalna zajednica odabrala za iskazivanje vjerskih praksi i štovanja te koje je scena njihovih društvenih aktivnosti i identifikacijskih procesa.

Prije nego što predstavim sam Nakića grob, zacrtat će okvir unutar kojega će ga promatrati. Okvir se kreće na liniji odnosa između čovjeka i mesta, točnije između iskustva koje čovjek stječe u interakciji s mjestom i načina na koje mjesto utječe na oblikovanje osjećaja pripadnosti. Prema tome, mjesto ne sagledavam kao geografsku, već kao kulturno značenjsku pojavnost koja uključuje „iskustvenu, emocionalnu, vrijednosnu, interakcijsku i relacijsku, kognitivnu

i senzornu, povijesnu i memorijsku dimenziju“ (Čapo i Gulin Zrnić 2011: 35). Između čovjeka i kulturno značenjskoga mjesta postoji recipročna uvjetovanost, ali ne samo to – „svaki je ključan za postojanje drugoga“ (Casey 2001: 684): upisivanjem svoje nazočnosti i iskustva u prostor putem praksi i naracija ljudi konstruiraju i kreiraju za sebe važna kulturno značenjska mjesta, dok istodobno ta mjesta utječu na oblikovanje ljudskih iskustava, društvenih interakcija i identiteta (Low i Lawrence-Zúñiga 2007: 13–14; Rodman 2007: 207). Odnosi mjesta i onih koji se njima koriste, dakle, obostrano su i istodobno konstituirajući (Casey 2001: 684; Fernandez 2007: 189–190). U tim interakcijama ljudi investiraju u mjesto kulturna značenja, a mjesto je jednakopravan akter u stvaranju tih značenja. Ujedno je svako mjesto u pravilu višeznačno. U poimanju pripadnika lokalne zajednice Nakića grob primarno je posvećeno mjesto koje potiče njihova religiozna iskustva i zadovoljava religijske potrebe, međutim ono je i njihov moćan okidač u oblikovanju i podržavanju društvene kohezije, identiteta i teritorijalnosti te predstavlja scenu (svojedobnoga) religijskog aktivizma i propitivanja društvenih vrijednosti.

U navedenoj perspektivi mjesta su dinamična i procesualna kulturno značenjska i društvena konstrukcija. Dinamična i procesualna dimenzija mjesta omogućuje da se Nakića grob u lokalnoj zajednici definira i ostvaruje kao mjesto religioznoga i svetoga značenja, a da pritom kvaliteta svetoga mjesata ne mora istodobno biti potvrđena nekim institucionalnim dekretom.

Svetost takvih mjesta definirana je angažmanom vjernika, odnosno njihovim kontinuiranim prostornim (religijskim) praksama i naracijama te povrh svega vjerom da se je u tim mjestima moguće posebno približiti svetome, s njime izravno komunicirati i izravno ga doživjeti. U imaginaciji vjernika takva moć mjesata izvire iz mjesata samoga. U pravilu, u procesu sakralizacije prostora puno veću težinu, ako ne i presudnu, imaju upravo kontinuirane

vjerske prakse, a ne čin institucionalizacije (Belaj, M. 2012: 8–9). Izvaninstitucionalna sveta mjesta, kao i izvaninstitucionalna religioznost uopće, ostvaruju se u dimenziji manje formalnih i neformalnih ponašanja, izravnom iskustvu, osobnim ekspresijama i fleksibilnosti (Morinis 1992: 14). Važno je pritom naglasiti da za vjernike takva izvaninstitucionalna religiozna ponašanja, iskustva i ekspresije ne predstavljaju suprotnost, odstupanje ili odvojenost od formalne institucionalne religije. Religioznost vjernika kreće se između tih dvaju polova, institucionalnoga i izvaninstitucionalnoga, a oba pola, kao i cjelokupnu svoju religioznost između njih, vjernici doživljavaju dijelom istoga religijskog okvira i oni za njih čine jedan koherentan religijski sustav (Belaj, M. 2006: 7–11). Slijedom toga u ovom istraživanju pitanje teološke autentičnosti onoga što se štuje i načina štovanja nije ključno pitanje. Štoviše, kulturnoantropološka istraživanja ne vrednuju utemeljenost, istinitost i korektnost vjere i kulta u skladu s teološkim premisama, već polaze od toga da je istinitost i autentičnost vjerskih fenomena zasnovana i zacrtana kulturom koja ih podržava i u okviru koje pridobivaju važno mjesto u životu vjernika. Ta perspektiva time uključuje i one aspekte i sadržaje vjere i kulta koji odudaraju od teološki zasnovanih ideja i učenja o njima.

Uz analizu povjesnih izvora i povjesničarskih interpretacija o Nakićima i Nakića grobu u svrhu kontekstualizacije teme, istraživanje sam utemeljila na kvalitativnoj metodologiji koja je obuhvatila etnografski terenski rad i analizu diskursa. Etnografsko terensko istraživanje provela sam u lipnju 2017. i svibnju 2018. godine. Ono je obuhvatilo intervju s dvanaest osoba u pet mjesta buškoblatskoga područja – Korita, Zidine, Podhum, Kazaginac i Liskovača – te sudioničko promatranje u Koritima koje se odnosilo na praćenje situacije posjeta Nakića grobu *in situ*. Etnografsko terensko istraživanje u kombinaciji intervjeta i sudioničkoga promatranja dalo je uvid u prostorne prakse i naracije posjetitelja Nakića groba, odnosno u

njihove interpretacije i upotrebe toga mjesta naslonjene na njihove stavove, mišljenja i iskustva, kao i u odnos između normativnoga i izvedbenoga. Analiza diskursa obuhvatila je tekstualne i vizualne medijske priloge kao dodatne izvore reprezentacije, proizvodnje značenja i oblikovanja znanja vezanih uz Nakića grob.

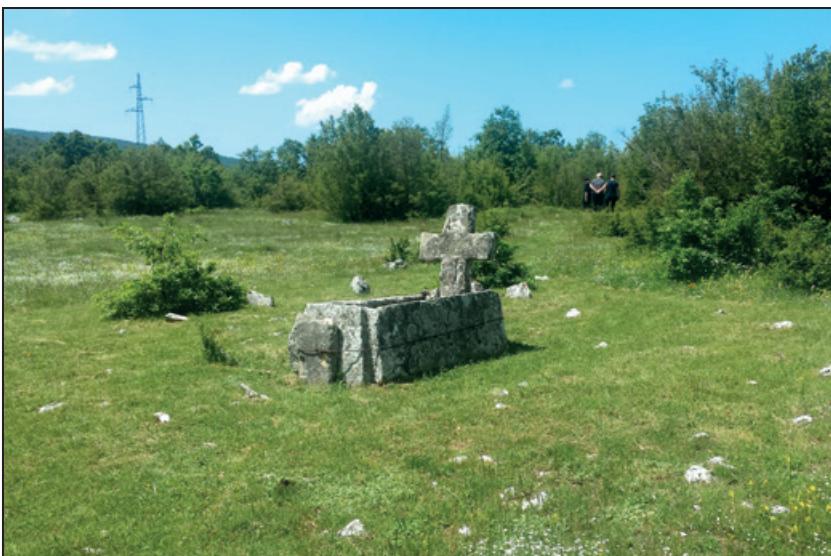
Već uvid u metodologiju primijenjenu u radu pokazuje kako istraživanje nije bilo usmjereni na rekonstrukciju povijesnih događaja vezanih uz Nakića grob i Nakiće, već na uvid u suvremenu upotrebu prostora Nakića groba te ulogu i značenje koje on ima za svoje posjetitelje. Tako zasnovano istraživanje usmjerava se na perspektivu „korisnika“ (posjetitelja) prostora Nakića groba, odnosno na njihova subjektivna iskustva, razumijevanja i oblikovanja toga mjesta te ulogu koju mu pridaju u konceptualizaciji sebe i svijeta oko sebe. To, dakako, uključuje i njihovo tumačenje povijesti Nakića i Nakića groba, kao i stav o toj povijesti.

Nakića grob i Nakići

U Koritima, naselju uz magistralnu cestu na jugoistočnoj strani Buškoga jezera, nalazi se staro groblje u okviru kojega dominira jedan oveći kameni grob s nadgrobnim križem. Groblje je smješteno nekoliko stotina metara istočno od magistralne ceste, iza samoga naselja, u području Korita s danas zapuštenim seoskim imanjima. Od posljednjih koritskih kuća do groblja nema nekoga označenog i uređenog puta. Veliki grob, kao i čitav lokalitet, mještani i okolno stanovništvo nazivaju Nakića grob ili Nakića križ. Veliki Nakića grob uokviren je kamenim pločama u formi otvorenoga kamenog sanduka i označen masivnim kamenim križem, a oko njega se na sve strane razaznaje niz manjih grobova uokvirenih neobrađenim kamenjem (slike 1 i 2). Broj okolnih grobova nije utvrđen jer se pri svakom ponovnom krčenju okolne šume razotkriju novi.



Slika 1: Nakića grob, Korita (fotografija: Marijana Belaj, 2017.)



Slika 2: Nakića grob s okolnim grobovima, Korita (fotografija: Marijana Belaj, 2018.)

U objavljenim izvorima nema puno podataka o Nakića grobu ili o Nakićima u ovome kraju – zapisana je tek pokoja predaja, a pokušaji povijesne rekonstrukcije događaja vezanih uz grob i Nakiće rijetki su.

O borbama Nakića u ovim krajevima piše kroničar Pavle Šilobadović navodeći kako 3. lipnja 1686. godine „harambaša Nakić Matij, samo s 2 hiljade ljudi, porobi Župan Potok [naziv za Tomislavgrad u doba Osmanlija] i Stipanjiće u Dumnu [naziv župe]“ (1888: 114). Međutim, Šilobadović u svojoj *Kronici* spominje kako su mnogi vojvode nanijeli neprocjenjivu štetu Osmanlijama, ali su i poginuli – među njima i vojvoda „Nakić u Neretvi“ (ibid. 88).

O Nakićima piše i Andrija Kačić Miošić. U svojoj pjesmarici *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (1756; 1759) među brojnim slavnim bosanskim i hercegovačkim junacima, vojnim zapovjednicima, kapetanima, alaj-barjaktarima i „ostalom gospodom“ (Kačić 1759: 378) spominje hercegovačku obitelj Nakić kao slavne „vitezove od Drniša“ „rata Bečkoga i Sijskoga“ (Kačić 1756:26). Tumačeći lozu Nakića, u *Razgovoru ugodnom* kao prvoga u nizu Nakića navodi kneza Ivicu Vojinića (odnosno Vojnović; Kužić 2005: 210) kao gospodara „od [zapadnohercegovačkih] mista Vojinića, Rompovića, Buovića, Ovina, i drugih selâ“ (Kačić 1759: 398), a koji se po majci prozvao Nakić. Prikazavši lozu kroz pet generacija nekih od Ivičinih nasljednika, Kačić ponajviše u *Razgovoru ugodnom* spominje serdara Matiju rođenoga 1628. godine, potom njegova sina Grgura rođenoga 1680. godine, a donosi i ponešto podataka o Matijinu bratu Martinu rođenom 1630. godine. Ne podnoseći sužanjstvo i osmanlijski zulum na svojoj djedovini te želeti se Osmanlijama vojno suprotstaviti, Matija sa svojom braćom i s „dvì iljade kuća“ (ibid. 399) kojima je bio vladar napušta hercegovački kraj i odlazi pod kršćansko „krioce dužda mletačkoga“ (ibid. 401; v. i Kačić 1760: 296). Mlečani su mu, naime, odobrili prelazak i formiranje zbjega u Republici kao odgovor na njegovu predstavku koju im je uputio 1684. godine (Stanojević prema Kužić 2005: 195, 213). Pod okriljem Mletačke Republike,

kako navodi Kačić, iskazana mu je velika čast te je dobio posjede u Drnišu i Petrovu polju. Pod svoju je vlast dobio i drniške krajišnike s kojima je do kraja života ratovao. „[S]ikuć mlade Turke Gabeljane, Mostarane i Počiteljane“ (Kačić 1759: 402) i niz drugih, porobljavao je Osmanlije u dalmatinskom i bosanskohercegovačkom području, među ostalim i u livanjskom i duvanjskom kraju. Kačić navodi kako je „zaradi smrti Firdusove [beg]“ (Kačić 1756: 94) Matija uhvaćen i pogubljen kod Gabele 1694.² godine (Kačić 1759: 400):

„Ej Gabelo, da bi se prosila,
pod tobom je junak poginuo
po imenu Nakiću Matiju,
luta zmija od grada Drniša.“ (Kačić 1756:56; 1759: 597)

U *Razgovoru ugodnom* o Matijinu bratu Martinu saznaje se tek da je bio Matijin suborac. O Matijinu sinu Grguru ističu se njegove visoke časti te da je osvetio oca u nizu viteških pohoda na Osmanlije. Filip Grabovac, kao i Kačić, spominje smrt Matijina sina Grgura na Glamoču (1747: 205), a o smrti Matijina brata Martina Nakića ne donosi podatke.

Smrt Matije Nakića kod Gabele spominje i pisac i svećenik Filip Grabovac (1747: 204). Neki povjesničari, pak, navode da je Matija poginuo u lipnju 1694. godine pri napadu na Čitluk (Stanojević prema Kužić 2005: 195).

Međutim, istraživač i svećenik Ante Škobalj o Nakića grobu u Koritima zapisao je sljedeće:

„O Nakića grobu pripovijeda se, da su u tursko vrijeme Nakići porobili Gabelu i Počitelj te se s plijenom vraćali natrag. Za njima da su isli Turci u potjeru, dostigli ih na ovome mjestu u Koritima, svladali ih i sasjekli. Tu su ih pokopali, a vojskovođi

2 U izdanju djela *Razgovor ugodni* iz 1756. godine piše da je to bilo 1689. godine (usp. 1756: 94), no i povjesničar K. Kužić (2005: 195) navodi 1694.

podigli spomenik, zidani stećak, koji se do danas zove Nakića grob.“ (Škobalj 1970: 253, 255)

Povjesničar Robert Jolić smatra da je taj vojskovođa upravo Matej Nakić (2002: 171, bilj. 118). I povjesničar Tomislav Perković, inače iz buškoblatskoga mjesta Podhum, u našem je zajedničkom razgovoru naveo isto pojašnjavajući:

„Dugo se pričala priča da je on poginuo negdje dolje u Gabeli. Ma nije! To je baš tu i to je to. Poginuo je mjesec dana prije Stojana Jankovića. Stojan Janković je poginuo gore na Privali, a ovaj je poginuo dolje, baš ondje gdje ste vidjeli taj njegov križ.“

Slijedom zapisanih predaja, izvora i povjesničarskih tumačenja razvidno je razilaženje o tome gdje je poginuo vojskovođa Matija Nakić, a onda i o tome tko je pokopan u Nakića grobu. Međutim, navedeno nesuglasje nije ključno za ovaj rad. Predmet ovoga rada ni nije utvrđivanje povijesnih činjenica o Nakićima i Nakića grobu, već se rad usmjerava na interakciju između mjesta i onih koji ga posjećuju, odnosno između posjetitelja Nakića groba te samoga groba i groblja. U toj je interakciji ključno kako se prošlost reflektira u sadašnjosti, u životima ljudi, odnosno kakvo sjećanje na Nakiće pobuđuje Nakića grob kod svojih posjetitelja i kako se to sjećanje manifestira.

Nakića grob u imaginaciji i praksama njegovih posjetitelja

Grob kao činjenica u ovome prostoru potiče naracije i prakse koje povratno transformiraju taj fizički (materijalni) prostor u kulturno značenjsko mjesto. Mjesto, dakle, makar ono bilo i imaginarno, jednakopravan je akter u oblikovanju značenja koja su u njega upisana. U prethodnom sam dijelu prikazala što o Nakićima i Nakića grobu

govore zabilježene predaje te povijesni izvori i povjesničari. U ovome dijelu slijedi prikaz percepcija koje o Nakićima i Nakića grobu u Koritima imaju oni koji posjećuju grob. Praćenje njihovih percepcija, odnosno doživljaja i refleksija izraženih u naracijama i praksama vezanima uz grob otkriva značenja koja grob ima u njihovim životima te u prostoru koji grob i njegovi posjetitelji dijele.

Posjetitelji Nakića groba

Prema kazivanjima Nakića grob jest lokalitet uglavnom poznat u uskom lokalnom prostoru – u Koritima i susjednoj okolici. U selima udaljenijima od Korita, a osobito sa sjeverne i sjeverozapadne strane Buškoga jezera, Nakića grob u pravilu je nepoznat – iznimno, za njega znaju oni koji su podrijetlom iz Korita i njima bližih susjednih sela, ili su pak zainteresirani za povijest svojega šireg kraja. Današnji posjetitelji groba, dakle, prije svega su mještani Korita, koji grob posjećuju često i redovito. Na grob dolaze i mještani bližih susjednih sela: Zidina, Bukove Gore, Dobrića i Grabovice. Iz tih susjednih sela, a rjeđe i iz onih udaljenijih, posebno dolaze žene koje su podrijetlom iz Korita, a udane su u tim selima. Osim njih, u posljednjih desetak godina na Nakića grob dolaze i redovnici iz obližnjega samostana „Karmel sv. Ilike“ u Zidinama te skupine gostiju samostana koje dovode redovnici. Na grob dolaze i iseljenici iz gradova Bosne i Hercegovine ili inozemstva koji su podrijetlom iz Korita i navedenih susjednih sela kad su u posjetu svojim ovdašnjim obiteljima ili prijateljima. Uz rijetke istraživače, mještani samo povremeno na Nakića grobu sretnu njima potpuno nepoznate ljude.

Sudeći prema sjećanjima najstarijih kazivača, do polovice prošloga stoljeća Nakića grob bio je znatno posjećeniji, a brojnost posjetitelja primjetno se smanjila nakon Drugoga svjetskog rata zbog masovnijih iseljavanja iz ovih krajeva i posljedičnoga starenja stanovništva:

„Nestalo naroda. A prije rata dok je god bilo naroda, uvijek se išlo. Nema kuće iz koje nije. Možda di koja kuća da nije išla.“
(Korita)

„Jesmo onda išli, brate, svi, svi. (...) Više je bilo naroda. Nikad ti nisi ovdje došao da nema nikoga. Sad su ostali stariji... To [put do Nakića groba] je sad ureslo [zaraslo] sve.“ (Korita)

U vrijeme posljednjega rata (1992. – 1995.) grob su posjećivali i izbjeglice iz Jajca³ koji su u to vrijeme bili smješteni u Koritima i susjednim selima. Mještani navode kako je tada na Nakića grobu bilo više Jajčana nego domaćih ljudi:

„Oni su stvarno išli, uh! Oni su više išli nego naši.“ (Korita)

Kako je naveo kazivač iz Zidina, velik broj Jajčana koji su tada posjećivali grob potaknuo je i domaće ljude na učestalije posjete grobu.

Ipak, u posljednjih nekoliko godina broj posjetitelja Nakića groba ponovno je u porastu zahvaljujući aktivnostima redovnika iz obližnjega karmeličanskog samostana:

„U zadnje vrijeme pročulo se. Dođu i sa strane.“ (Korita)

„Dovode ih i vodaju ovi iz samostana, kad ostanu kod njih.“
(Korita)

O tim aktivnostima koje u posljednje vrijeme doprinose porastu broja posjetitelja Nakića groba bit će riječi poslije. Ovdje još valja dodati kako mještanima nije poznato posjećuju li grob vjernici drugih vjera osim rimokatoličke.

3 Tijekom jednoga drugog istraživanja na području Jajca, unatoč svojim intenzivnim nastojanjima, nažalost nisam uspjela stupiti u kontakt s nekim tko je tijekom posljednjega rata bio u izbjeglištvu u mjestima oko Buškoga jezera.

Nakića grob, kao što sam ukratko prikazala, predmet je povremenih povjesničarskih rasprava i njihovih različitih interpretacija. Istodobno, brojnost i lokalna pripadnost posjetitelja te lokacije upućuju na to kako Nakića grob ima važno mjesto u lokalnoj topografiji. Polazeći od toga da su ljudsko iskustvo i kulturno značenjska mjesta uvijek u interakciji te da je uspostavljanje kulturno značenjskih odnosa s mjestom sastavni dio identifikacijskih procesa, ključno pitanje kojim će se u nastavku baviti jest kako se uspostavlja veza između posjetitelja i Nakića groba, odnosno: kako posjetitelji oživljavaju, razumiju i interpretiraju Nakića grob, kako Nakića grob oblikuje njihovo iskustvo i u kojem se ključu materijalizira imaginacija posjetitelja groba čineći to mjesto važnim, tj. „svojim“ u oblikovanju osobnoga i lokalnoga identiteta. Smjernice su ovoga rada, dakle, uloga i značenje koje Nakića grob ima u životima svojih posjetitelja, a ne, kako sam već navela, rekonstrukcija povijesnih događaja vezanih uz taj grob kao ni prepoznavanje osoba pokopanih u njemu.

Predaja među posjetiteljima Nakića groba

U predaji koja dominira među lokalnim stanovništvom, posjetiteljima Nakića groba, a prepričavaju je i oni koji su podrijetlom iz ovoga kraja, na mjestu gdje se nalazi grob od turske ruke poginuli su duvanjski plemić Nakić i njegova mlada sa svojim svatovima. Nakić je sa svojim svatovima otišao po mladu, a u povratku su zastali na ovome mjestu i zapalili vatrnu kako bi prenoćili. No, dočekali su ih i napali „turci“ (Osmanlije) s obližnjih brežuljaka i sve poubijali. U velikom grobu pokopani su Nakić i njegova mlada, a oko njih svatovi.

To je okosnica priče o Nakiću pokopanom u Koritima koju prenose svi kazivači, posjetitelji Nakića groba. Zapisala ju je i kroatistica Marjana Ćurić (2009: 38–39), inače podrijetlom iz Korita. U jednom njezinu ranijem radu doznajemo i zašto su Nakić i njegovi svatovi poginuli:

„Povrh sela Korita nalazi se mnoštvo grobova. Ljudi govore da su na tom mjestu pobijeni neki svatovi kao i uvijek na našem kraju gdje ima grobova. Kako je bio običaj kod turaka da beg ima pravo na prvenstvo, odnosno da sa tek udatom djevojkom može provest noć, ovi mladenci to nisu željeli i odlučili su svadbu napraviti tamo gdje ih beg neće naći. Beg je to saznao i odlučio je progoniti svatove i tražiti svoje pravo. Svatovi su bježali, bježali no beg i njegovi vojnici su ih stigli. Beg im je bio spreman sve oprostiti ako mu dadnu djevicu. Mladoženja i njen otac to nikako nisu dali i došlo je do okršaja. Naravno, begovi vojnici bolje naoružani brzo su pobili sve svatove. Poginulo je puno muškaraca, žena i djece. Pošto se okršaj dogodio povrh Korita svi su tu i pokopani.“ (Ćurić 2005: 2–3)

Grgo Mikulić, turistički djelatnik, putujući i bilježeći predaje u Hercegovini, o Nakića grobu zabilježio je kako je riječ o svatovskom groblju na kojem je pokopano dvadesetak pripadnika plemena Nakića iz Drniša, „rođenih buntovnika i hajduka“ (Mikulić 2009: 107). Oni su, prenosi Mikulić (ibid. 107–110), dobro naoružani i na konjima išli po mladu u Hercegovinu, a na povratku su s njom kod Korita, premda svjesni da su još na osmanlijskom području, iscrpljeni zastali kako bi prenoćili. Osmanlije su ih motrili i nakon što su Nakići tvrdo zaspali, upali su u logor, sve ih ubili i popljačkali. Mještani su pokopali mladoženju i mladu u jedan grob, a oko njih „ostale svatove“ (ibid. 109). Mnogo je godina kasnije, bilježi Mikulić, u selo došao neki čovjek raspitujući se za mjesto gdje su pokopani svatovi te je prema predmetima koje su mještani od poginulih sačuvali prepoznao kako je riječ o Nakićima iz jednoga sela u okolici Drniša. Otada mještani groblje nazivaju po Nakićima. Potom je, ponovno nakon mnogo godina, u Korita došao sin ovdje poginuloga djevera mladoženje Nakića te je tijekom dva tjedna izgradio spomenik na središnjem grobu obloživši ga isklesanim kamenim pločama i označivši ga križem

na uzglavlju. U lijevi i desni krak križa uklesao je po jedan mali križ, a u gornji krak križa „mladi mjesec kao znak sveopće prolaznosti“⁴ (ibid. 110). Mikulić zabilježenoj predaji dodaje i to kako tijekom 350 godina seljani na Nakića grob dolaze moliti jer „[m]olitve nad nevinom krvlju uvijek se uslišaju“ (ibid.).

Međutim, jedna mještanka Korita, koju u Koritima ističu kao posebno radoznualu i zainteresiranu za priče o lokalnoj prošlosti, prenosi priču o Nakiću obogaćenu dodatnim i drukčijim pojedinostima te je takvu smatra „najistinitijom“ jer, kako ističe, ta priča dolazi od samoga Nakićeva potomka:

„Onda ti je meni priča jedan, što je, kako bih rekla, najistinitije.

Umro je zimus... On je doli iza Trilja, neko selo, šta ja znam, Vojnići. On se zove Nakić. Dolazio je on vamo kod mene, i žena mu. I on kaže: ‘Ja bih tu [na Nakića grob] rado doša i sviću zapalio, tu ti je od moga potomka [misli na pretka]. To je bilo za vrijeme Turske. Meni je pričala baba, a toj je babi pričala njezina svekrva.’ To je, znači, malo manje od dva tri stoljeća. To je bilo, ja mislim da to sada ima trista i osamdeset i nešta godina kako su bili Turci tude, kako je to bilo... I, kaže [čovjek iz Trilja], on je, taj jedan njegov [predak] od te njegove prababe brat, bio u Veneciji [Mletačka Republika], taj glavni vojvoda od vojske. I hodalo se svakud pješke. I naša curu u Bosni, bit

⁴ Ne umanjujući Mikulićevo tumačenje simbolike mladoga Mjeseca, čini mi se važnim dodati kako mladi Mjesec, kao jedna od četiriju Mjesečevih mijena koja traje približno sedam dana, i druge Mjesečeve mijene imaju važno mjesto u raznim religijskim i filozofskim sustavima. U kršćanstvu pojavi mladoga Mjeseca na nebu naznačuje početak tzv. „mladih dana“, dana u tjednu koji slijedi, ispunjenih osobitim pobožnostima. U izvaninstitucionalnoj religioznosti i vjerskom životu različita vjerovanja, zabrane i obredni postupci na te dane isprepliću se s vjerovanjima o mladom Mjesecu koja su nekrsćanskoga i pretkršćanskoga podrijetla i koja se naslanjaju na ciklički protok vremena, odnosno na lunarni kalendar. Mladi dani, osobito mlada nedjelja, nerijetko su u vjerovanjima i personificirani (npr. Mlada Nedjelja), što posebno upućuje na svetost toga razdoblja (usp. npr. Španiček 2009).

će gore u Duvnu [današnji Tomislavgrad], šta ja znam. I on povede svoju vojsku. Ne mora to bit Nakića vojnici... Nakića je taj mladoženja, a vojska... sam Bog zna čiji su to sinovi. Pješke povede, iđe po curu u Bosnu. I pješke, i gori i doli [do Duvna i natrag]. I vrate se odozgar. Onda je bilo golo, čisto, nije bilo ni šume ni ništa, pošto ovo slabo, malo [malo je bilo plodne zemlje pa se krčila šuma]. Čudo naroda, ali zemlja škrta pa nema ništa. I tu će noćiti. I nalože vatru, na ledini, skupe se grijati se – i ta mlada i mladoženja, i vojska koju je on vodio da ga prate. A tada su bili u našem selu, u Koritim, najviše stanovali Turci, ti nekakvi begovi. (...) Onda, jesu oni [begovi] bili moćni, ali su uvijek bili na đavoljoj strani. (...) I ti su Turci negdje bili na brdu, šta ja znam. To se ratovalo. I opaze vatru i odozgar dođu i tu ih sve... Ja sam čula tako od svojih starih. Jedni kažu da su odozgar bacili tu bombu, top, šta je moglo da to bace ne znam. A drugi kažu da su ovi pozaspali pa da su ih ovi poklali. E, to dvoje ne znam. I onda kad su tu ti svatovi poginuli, kako se dojavilo, dođe ih iz Venecije pokopavat. I da taj vojvoda nije bio dosta moćan, i iza njega ti [potomci vojvode], ne bi mu onakve bedrenjače, kamene ploče stavilo u ono vrijeme. I križ.“

U pričanju ove mještanke Korita prepoznaje se stapanje koritske predaje o mladencu Nakiću i Nakića grobu s podacima i interpretacijom koju nude pojedini povjesničari o vojskovodi Matiji Nakiću. Povezivanjem predaje s konkretnim (i stvarnim) historijskim zbivanjima sama predaja u interpretaciji kazivačice pridobiva snagu i vjerodostojnost, a time i lokacija uz koju je predaja vezana stječe osobitu važnost. Ugrađivanjem poznatih historijskih podataka u lokalnu predaju kazivačica nastoji naglasiti povijesnu težinu događaja i lokacije te njihovo važno mjesto i ulogu u povijesnim zbivanjima na ovim područjima. Unatoč tomu što spomenutu mještanku Korita ostali mještani smatraju „stručnjakinjom“ za lokalnu prošlost,

poznavateljicom „priča starih ljudi“, pojedinosti koje ona navodi, odnosno njezinu obogaćeniju interpretaciju o vojskovodji Matiji Nakiću nisu prihvatili i ugradili u osnovnu (i svoju) okosnicu priče. Štoviše, inzistirajući na tome kako u događaju o kojem govori predaja nije riječ o vojscu, nego o svatovima, u dubljim razgovorima otkrivaju svoja promišljanja i argumente za „točnost“ svoje inačice priče, one o svatovima:

„Ja mislim da nije vojska. Da je vojska pobijena, iz tog vremena... ona se uglavnom tako ne pokopava. Ona se ne pokopava. I mislim, iz te cijele predaje o Nakića mladencima, i uopće svega toga, i tih veza koje su i iz pučkih napjeva – Kačićevih napjeva, i dalje ide [argumentacija u smjeru] kao da su pobijeni svatovi. Jesu li oni u snu pobijeni ili u nekom prepadu, to je sad manje važno. Ono što je još važno kod svatova znat je da su svatovi uvijek imali vojnu formaciju i uvijek su išli pod naoružanjem. I to može biti nekakva [translacija u predaji]... kad govore da je vojska pobijena. Ja i dalje mislim da to nije vojska.“ (Zidine)

„Bio je običaj ako se u Bosni ženiš, beg mora najprije s curom spavat. I ne bi smija [mladoženja Nakić] odvest curu, jer bi on [beg] morao spavat sa curom. I oni [Osmanlije] ih dočekali i tu ih sve poubijali. I to su se ti svatovi sve pokopali tude, a mladoženja i mlada u tom grobu.“ (kazivačica iz Kazaginca, podrjetkom iz Korita)

Inzistirajući na tome da je u događaju u Koritima bila riječ o svatovima, a ne o vojscu, u navedenim dvama kazivanjima kazivači ističu pojedinosti vezane uz tradicijske svadbene običaje i nekadašnje („tursko“) običajno pravo ovoga kraja kao argumente. Ostali kazivači u zajedničkom propitivanju Nakićeve sudbine ističu kako su im pojedini detalji vezani uz Nakića i njegove svatove nepoznati ili pak nejasni, jer „nitko ne zna tako baš u detalje. Sve je to, netko je nako

reko, neko vako“ (Korita). Tko je mladence sa svatovima pokopao i tko je podigao kamenu grobnicu s križem, kazivačima je nepoznato ili prepostavljaju da su grob podigli Nakićevi potomci. Također, nije im poznato otkud je Nakić iz predaje – jedni prepostavljaju kako je iz „ovih“ (kazivačima domaćih) krajeva, dok drugi prenose kako su čuli da je s područja Drniša. Nepoznato im je i otkud je Nakićeva mrlja, odnosno kamo je po nju išao Nakić te ih posebno intrigira pitanje, i nisu suglasni oko toga, jesu li Osmanlije doista imali adekvatno oružje kojim bi s okolnih brežuljaka mogli ubiti Nakiće ili su se pak spustili među njih kako bi ih ubili.⁵ Unatoč tomu, za kazivače je od tih nejasnih i za njih manje važnih pojedinosti u predaji mnogo važnija uspostava osnovne i zajedničke, homogene okosnice priče. U trenucima otkrivanja nejasnoća u događaju i propitkivanja vjerodostojnosti pojedinih detalja mještani u zajedničkom razgovoru o Nakiću i njegovim svatovima inzistiraju na uspostavi zajedničke istine o događaju, najčešće se pozivajući na autoritet starijih kao mjerodavan, bilo da je riječ o vlastitom senioritetu, bilo o kazivanjima starijih mještana, na primjer:

Mlađa Korićanka: „Ali meni to čudno kad kaže neko ‘iz brda ih’. A s čim su ih iz brda? Kao da je bilo tada oružja!“

Starija Korićanka: „Na Goloj strani’ [obližnja uzvisina], kaže meni svekar pokojni.“

Mlađa Korićanka: „Ma znam! Al nije bilo oružja ko danas da se može s brda.“

Starija Korićanka: „Šta nije bilo?! Došli tu, bona!“

Mlađa Korićanka: „E, to! Ja [Da]. Došli tu pa ih poubijali. Ja, ja!“

Starija Korićanka: „Aj tebe!! Došli ovde i pobili ovde!“ (Korita)

5 Važno je napomenuti da su se rasprave o ovim pojedinostima odvijale na samoj lokaciji Nakića groba te nisu bile potaknute mojim pitanjima, ali su vjerojatno bile inspirirane mojom prisutnošću te, naravno, samim grobom i krajolikom u kojem se nalazi.

Kao što ni povjesna interpretacija o vojskovođi Nakiću nije jednoglasna, tako ni pojedinosti u lokalnoj priči o njemu i njegovoj sudbini nisu ujednačene. No, kao što kazivanja govore i kako sam već istaknula, u predstavljanju priče o Nakićima mještanima je važna zajednička koherentna okosnica priče. Pozivanjem na svoje „stare“ izvore – kazivanja ili sjećanja na kazivanja starijih mještana – kao mjerodavne izvore znanja koji pomažu u razrješenju nejasnoća u predaji lokalno stanovništvo predstavlja Nakića i njegovu sudbinu kao zajedničku ujednačenu priču, katkad namjerno lišenu različitih njima nejasnih, nepoznatih i ujedno manje važnih detalja. Tako oblikovana ujednačena okosnica priče koju dijele i predstavljaju pripadnici lokalne zajednice, upisana u Nakića grob, osigurava posebnost ovoga mjesta u lokalnoj zajednici i čini ga osobitim mjestom u lokalnom krajoliku. Ujednačena priča o Nakićima važna je za koheziju zajednice, baš kao i mjesto u koje je priča upisana. Mjesta poput grobova, groblja, spomenika, arheoloških lokaliteta, svetih središta i drugih markera prošlosti u krajoliku potpomažu naše sjećanje i daju smisao našim životima (Sack 1997: 135) te su time i instrument u održanju i potvrđivanju koherenthoga identiteta zajednice.

Uz navedenu predaju koja u grob smješta mladoženju (ili vojskovođu) Nakića, neki mještani Korita spominju i kako je do njih dospio podatak da je u velikom grobu sahranjen svećenik, štoviše biskup. Ipak, ni ta pojedinost ne samo da nije zaživjela u njihovu prepričavanju predaje nego je odlučno ne prihvaćaju:

„A neki govore da je svećenik ukopan. Ma nije! Ono su mladenci.“ (Korita)

„Kad su prvi put došli oni [osobe višega ranga u Crkvi], on [jedan od njih] govori: ‘Ma ovdje ti je’, kaže, ‘ukopan biskup’. Znam da je svećenik [taj s kojim je razgovarala], znam da je vrhovni, sve to znam. Ali ja jezičina, pa ne mogu da pređem

preko toga! ‘Ne ne’, rekoh, ‘velečasni, kakav biskup?! Nije. Ma nit je biskup, nit se tko moli biskupu!’“ (Korita)

Kao što je vidljivo u kazivanjima, detalj prema kojem bi u grobu bio ukopan svećenik, odnosno biskup, mještanima nije prihvatljiv, čime je ponovno naglašena težnja za koherentnom predajom vezanom uz važnu lokaciju u lokalnoj zajednici. Za sada samo usput naznačujem kako posljednja rečenica prethodnoga kazivanja upućuje na osobito značenje Nakića groba koje u njega upisuju njegovi posjetitelji. O tome će biti riječi poslije.

Zaključujući o ovoj predaji, može se reći kako historijski događaj vojnoga okršaja i historijska figura vojskovođe Mateja Nakića, o kojem govore, npr., spomenuti povjesničari Škobalj, Jolić i Perković, ne odgovaraju događaju odvođenja mladenke i figuri mladence Nakića o kojima pričaju mještani Korita. Kao što se to često događa u predajama, neupitno je da one podržavaju i slave povijesni karakter osoba i događaja, no ta povijesnost u predaji ubrzo podlegne koroziji mitoizacije – „povijesna istina“ koju predaja čuva gotovo nikad ne počiva na stvarnim i autentičnim povijesnim događajima i osobama (usp. Eliade 1959: 42–43). I u Koritima svjedočimo procesu metamorfoze historijskoga događaja i lika u svojevrstan mitski događaj i herojski lik koji se naslanja na zapamćenu lokalnu prošlost o nekadašnjim društvenim odnosima, običajima i normama u „tursko“ vrijeme te na lokalni krajolik. Koritska predaja oslikava povijesno pamćenje na nesiguran život eksploatiranoga stanovništva u vrijeme zločudne, pohlepne i nasilne „turske“ vladavine te se uklapa u opus povijesnih usmenih predaja Bosne i Hercegovine (usp. Palavestra 2004: 53, 55) koje se tematski iscrpljuju u nasilnom odvođenju kršćanskih djevojaka i žena, u polaganju prava na prvu bračnu noć, u obmanama, prevarama i napadima radi prisvajanja imovine. Govoreći o svatovima stradalim od osmanlijske ruke i smještena u lokalni krajolik, koritska predaja o Nakića grobu podržava i čuva model koji je prikladan

u ovom i širem kraju, a koji je vezan za stara groblja, u predajama često zvanim „svatovska groblja“, kao svjedočke sjećanja na stradanja ovdašnjega stanovništva pod tlakom osmanlijskih pretenzija i normi.

Ipak, Korićani ističu kako je njihovo groblje posebno i drugačije u odnosu na druga stara, odnosno „svatovska groblja“. Naredni izvod iz kazivanja upravo naglašava posebnost ovoga mjesta u kontekstu šire regije:

„U tomislavgradskoj općini ima dosta tih grobova na mistima.

I svagdi vele ‘svatovi’. (...) U nas je to, vidiš, di je god neki skup

grobova, ljudi govore ‘bili svatovi’. A ovo je Nakić! Nakići!

Zovu se tako“ (Korita)

Isticanje ove, prema kazivanju, posebnosti – pripadnosti koritskoga groba stvarnoj povijesnoj osobi – u odnosu na ostala „svatovska groblja“ nepoznatih pokojnika u širem kraju – još jednom upućuje na posredovanje Nakića groba u identitetском (samo)definiranju zajednice u odnosu na ostali širi tomislavgradski prostor (i prostor gdje se uopće „svatovska groblja“ pojavljuju).

Grobovi nekrštene djece

Kada je riječ o pripadnosti grobova oko velikoga Nakića groba, kako je prikazano, oni pripadaju ili svatovima mladoženje Nakića, kako govori većina kazivača, ili pak vojsci vojvode Nakića, kako navodi jedna kazivačica, Škobalj (1970: 253, 255) i pojedini povjesničari (usp. Jolić 2002: 171, bilj. 118; kazivač Tomislav Perković iz Podhumu). Međutim, na ovome groblju neki od grobova ne pripadaju ni svatovima ni vojsci. Pokazujući mi malen grob kraj velikoga Nakića groba (slika 3), mještani Korita rekli su sljedeće:

- Dite se rodilo i nisu im dali [propisi Crkve nisu dopuštali]
u groblje [pokopati mrtvo dojenče], i evo ga tu. Bože moj!



Slika 3: Grob nekrštenoga djeteta uz Nakića grob, Korita (fotografija: Marijana Belaj, 2018.)

Kao, dite se nije krstilo. (...) Ovdje iz našeg sela [su bili ti ljudi s umrlim djetetom], tu neki. Nema ih sada. Ima godina... ima četrdeset, pedeset [godina kada se to dogodilo]⁶. Ja uvik gledam [taj mali grob], Bože moj, šta ovo nije moglo u red? Nisu dali u groblje, pa onda tu. (...) Ovdi ga [dijete] doni, na grebala ne [ne na mjesno groblje]. Dite nevino, rodilo se... ne znam... sramota! Evo, vidiš groba. (...)

- Je, je. Žensko [dijete]. Znam kad su ukopali. Sramota! (Korita)

O ukopu jednoga djeteta tijekom Drugoga svjetskog rata svjedočila je i kazivačica iz Kazaginca, rodom iz Korita:

„Meni je bilo dvanaest godina kad je bio Drugi svjetski rat. I, onda su bili izbiglice u nas. Izbiglice vodili od Glamoča.

6 Prisutni mještani u kasnjem razgovoru izračunali su da je ukop ovoga djeteta bio prije 60-ak godina, dakle krajem 50-ih godina 20. stoljeća.

Sve su to bili pravoslavni. (...) I onda su u nas stali. Onda rasprodililo ih po kućama. Po kući rasprodililo komu dvoje, komu troje. (...) I onda su stajali tu ti pravoslavci i umre im dite. I kad je umrlo to dite, sad, gdje će ga zakopat? A u nas dosad bilo, kad dite ne bi se krstilo, mi nosi tu dite zakopat. (...) Dolazili su tu zato što su dite pokopali. Išli svom ditetu u tom Nakića križu. Tu su pokopali to dite svoje. Mi rekli da tu odnesu i oni su odnjeli i pokopali dite. (...) [Ima li tu puno grobova nekrštene djece?] Bilo gropčića kolko hoćeš, ima ih, ja mislim.“ (Kazaginac)

Još jedna mještanka Korita, inače rodom iz obližnje Grabovice, sa zgražanjem prepričava ukop djeteta koji je njoj poznat:

„Mali grebčić, iz sela jedne žene. Tako je prije bio divlji narod. Kad bi se dite rodilo, kako god da vam umrlo, onda ti ne daju u greblje, kao nije kršćeno. Ma divljaci! (...) I onda je ta jedna žena... di će [pokopati dijete], pa je tu [pokopala]... računaj da zero pripada na svetije mjesto. Jer se tu puno moli, puno blagoslivlja, puno dolazi. To znam sto posto. Malo prije je to bilo nego sam ja došla u Korita. Ja mislim da je to moglo bit oko sedamdesete [1970. godine].“

Ukopi nekrštene djece izvan katoličkih grobalja, na neposvećenim mjestima, bila je široko rasprostranjena višestoljetna praksa vezana uz teološke spekulacije o konceptu limba, koji uključuje i nekrštenu djecu (*limbus infantum*)⁷, i njihove refleksije na pogrebna pravila Katoličke Crkve. Nekrštena djeca, izopćena s puta spasenja zbog tereta „istočnoga grijeha“ naslijedenoga rođenjem, obilježena su i zabranom ukopa na kršćanska groblja. Kako svjedoče arheološka istraživanja, od srednjega vijeka naovamo nekrštena su se djeca pokapala na

7 *Limbus infantum* ili limb djece službeno je sveden na teološku hipotezu 2007. godine Papinom potvrdom izvještaja Međunarodnoga teološkog povjerenstva.

neuobičajenim, neposvećenim mjestima, poput napuštenih groblja, rubova naselja, u širem prostoru oko naselja, u samim naseljima i sl. (usp. Sekelj Ivančan i Tkalcèc 2003: 28; Tkalcèc 2016; Krznar i Tkalcèc 2017: 258).⁸ Kao što kazivanja pokazuju, ukopi nekrštene djece oko Nakića groba, na (neposvećenom) rubu naselja umjesto na (posvećenom) mjesnom groblju, pogrebna je praksa u nuždi, izlaz u situaciji ograničavajućih pravila Crkve o ukopima nekrštenih. Premda su dokinuta i danas više ne vrijede, takva pravila, kao i društvo koje ih je podržavalo, još uvijek među mještanima, mojim kazivačima, izazivaju veliko ogorčenje i prezir. Mali grobovi kod Nakića groba u kojima su pokopana nekrštena djeca pobuđuju među mještanima empatiju prema nevinoj djeci, kako su uzastopno isticali, te riječi osude i zgražanja zbog takvih, kako smatraju, okrutnih i amoralnih vrijednosti tadašnje zajednice i Crkve:

„Nisu dali u groblje, pa onda tu. Kao, nekršteno [dijete]. E, to ne mogu shvatiti! Zamisli ti! Uvik me boli kad vidim grobčić. (...) Dite nevino, rodilo se... ne znam... sramota! (...) To mi ja najžalije, dite što tu leži. Bože moj! Ne da ditetu u svoje groblje! To mi nije jasno. Dite se rodilo, pa šta? Da je moje, ja ga ne bih [ovdje pokopala]. Ja bih ga zakopala tamo [na mjesno groblje], pa ti pričaj! Ajte! U svoju grobnicu, pa ti pričaj.“ (Korita)

„A jadna ona, di je pokopana?! Nevino dite!“ (Korita)

„Tako je prije bio divlji narod. Kad bi se dite rodilo, kako god da vam umrlo, onda ti ne daju u greblje, kao nije kršćeno. Ma divljaci! Ne treba zaključivati da je to u redu. To je narod bio tako divlji!“ (Korita).

8 Arheološka istraživanja također pokazuju kako su u srednjem vijeku, a osobito u novom vijeku prisutna i odstupanja od strogih crkvenih pravila, odnosno, prisutni su ukopi nekrštene djece i u posvećenim prostorima (Tkalcèc 2016: 177).

Kazivanja inspirirana grobovima nevine nekrštene djece, dakle, ne samo da upućuju na pojedine detalje u življenoj prošlosti i epizode u kulturnoj i društvenoj povijesti u razdoblju Drugoga svjetskog rata naovamo nego i prizivaju suočavanje s vrijednostima „divljaka“ koje su neprihvatljive u moralnom sustavu današnjih Korićana. Navedena kazivanja snažna su refleksija na svijet kakav je, na to kakav bi trebao biti te što treba učiniti da bi svijet bio u redu, moralno ispravan. Mještani svojim kazivanjima izražavaju jasan stav: umrloj djeci, bila ona krštena ili ne, mjesto je uvijek na lokalnom (katoličkom) groblju. Kada je to bilo neizvedivo, zbog krutih pogrebnih pravila Crkve, izbor Nakića groba kao lokacije pokapanja nevine nekrštene djece činio se najboljim rješenjem. Taj izbor nije slučajan.

Naime, Nakića grob kao mjesto ukopa nekrštene djece mještanima ne predstavlja neposvećen prostor. Kako je vidljivo u prethodno prikazanim kazivanjima, kada mještanka Korita objašnjava zašto u Nakića grobu nije pokopan biskup te zašto su nekrštena djeca pokapana upravo na ovome mjestu, ona govori sljedeće (ističem važne dijelove kazivanja):

„Ma nit je biskup, nit se tko *moli* biskupu!“

„I onda je ta jedna žena... di će [pokopati dijete], pa je tu [pokopala]... računaj da zero pripada na *svetije mjesto*. Jer se tu *puno moli, puno blagoslivlja*, puno dolazi.“

Dakle, premda Nakića grob nije institucijski (Crkveno) posvećeno mjesto, u njega kvalitetu svetosti upisuju mještani, odnosno vjernici koji ga posjećuju. Naglašavanje nevinosti djece koja nisu krštena i dodjeljivanje „svojega“ svetog mjesta za ukop, a ne nekoga nedefiniranog i ne-svetog prostora, može se shvatiti kao pokušaj vraćanja djece na put spasenja, odnosno kao intervencija u „scenarij kakav je predložen od same Crkve“ (Tkalčec 2016: 174). Grobovi nevine nekrštene djece kod Nakića groba, dakle, u lokalnoj zajednici

pobuduju splet pozitivno i negativno obojenih sjećanja i time su značenjski izrazito kompleksni: za današnju zajednicu ti su grobovi s jedne strane rezultat neprihvatljivosti previše rigoroznih Crkvenih pravila te, s njima u vezi, „divljaštva“ tadašnjega društva; s druge strane, bar kako na to upućuju riječi pojedinih kazivača, pokapanje nevine djece kod Nakića groba, za njih posvećenoga mjesta, moralna je i samorazumljiva alternativa kojom se toj djeci osigurao dostojanstven ukop, kojom se nastojalo intervenirati u zagrobni život nevine djece te izraziti njihova pripadnost zajednici, bilo da je riječ o društvenoj i prostornoj, bilo o religijskoj tj. kršćanskoj pripadnosti. U interakciji Nakića groba i mještana koji posjećuju taj za njih posvećen prostor grobovi nekrštene djece podsjetnik su na svojedobni religijski aktivizam njihove zajednice, izazivaju politički i društveni komentar, potiču na propitkivanje društvenih vrijednosti i ujedno reflektiraju moralni i religijski sustav lokalne zajednice kao i njezino razumijevanje zajednice i identiteta.

Nakića grob kao posvećeno mjesto

Zašto Nakića grob mještani smatraju posvećenim mjestom i kako se taj aspekt mesta manifestira? Kada govori o događaju pogibije Nakića i njegovih svatova, lokalno stanovništvo ističe sljedeće:

„Oni su puginuli, ono, pobijeni, mučeničkom smrću. Nisu se mogli braniti. Čime će se braniti?!“ (Korita)

„Evo, oni su mučenički pobijeni. U nas ako si mučenički pobijen, odmah se smatra da si, ko što ono kažu, na pravdi. Dočekani svatovi i pobijeni. Mučeničkom smrću. Pravi zdravi, što bi se reklo.“ (Korita)

„A Nakići⁹ su u svemu tome zato što su tu pravednici. Pravednici pогinuli, poklani, pobijeni, bilo kako bilo, pогinuli. Pravedni momci, ljudi bezveze [obični ljudi], na putu. Oni su duše ispustili u pravednosti. Drugo je kad se ja i ti pobijemo pa koja padne mrtva, mrtva. Nema tu da si ti svetac. (...) E to je tako, na taj način. Na pravdi. Šta se god na pravdi podnese, to ima nekakvu svoju svrhu. (...) Nakića umrle duše nisu sveci, nego su na pravdi duše ispustili. Na pravdi. Ha, nije nitko tražio da budu sveci!“ (Korita)

„Nevino prolivena krv, bez obzira što su radili, oni su tu nevino stradali. A nevino prolivena krv ima zagovorničku moć. Duše umrlih, koji su kod Boga, koji su u raju, imaju moć zagovarati mene pred Bogom. (...) Vjerujem u to da mogu svojim zagovorom pomoći. Ljudi koji su tragično stradalii. (...) U narodu, ta nevino prolivena krv, mučenička krv, ima zagovorničku moć. (...) Jer nema puk izraza ‘mučeništvo’ u onom kršćanskom smislu u kojem mi to govorimo, (...) to nije izvanredno mučeništvo, vjerni svjedok vjere. Jer mi ne znamo o njihovom svjedočenju vjere.“ (Zidine)

„Pa računaju, taj mladoženja i mlada bili nevini i pогinili, ti svatovi, na pravdi Boga velikoj. Eto zašto iđe to. E, i to pomaže. I to pomaže tko dođe.“ (Kazaginac)

Kako kazivači tumače, pогinuli na ovome mjestu nasilno su ubijeni i nevino stradali ljudi te se na tome temelji ideja o njihovu mučeništvu.

9 Kazivači, kada govore o konkretnoj predaji i konkretnim osobama u događaju iz predaje, prezime Nakić navode u jednini, misleći pritom na mladoženju ili vojvodu Nakića. Međutim, izvan toga okvira pojedini kazivači prezime Nakić navode u množini, misleći pritom na mladence ili čak i svatove. Kako bih u radu što vjernije prikazala i interpretirala stavove i mišljenja kazivača, oblik prezimena navodit ću onako kako na to upućuju kazivanja.

Pritom, kako sam već gore navela, „[m]olitve nad nevinom krvlju uvijek se uslišaju“ (Mikulić 2009: 110). Mučeničko stradanje motiv je na kojem se gradi sakralni aspekt prostora Nakića groba jer se nevino prolivena krv Nakića i svatova sagledava u mještanima bliskom religijskom ključu, u kršćanskom referentnom okviru – iz nevino prolivene krvi i mučeništva stradalih ljudi proizlazi ideja o njihovoj blizini Bogu i time ideja o njihovoj zagovorničkoj moći pred Bogom. Naravno, riječ je o tzv. pučkoj, odnosno izvaninstitucionalnoj sakralizaciji stradalih ljudi i prostora na kojem su, prema vjerovanju, pokopani.¹⁰ Da je riječ o razumijevanju Nakića kao moćnih zagovornika pred Bogom govori i sljedeće kazivanje o mještanima:

„Oni su davali misne intencije na čast Nakićima. Onda su ih svećenici upozoravali da se na čast daje samo kanoniziranim svecima. I oni sad kad dođu ovdje kod nas, [kažu:] ‘vi upišite za duše Nakića, a mi znamo zašto je misa.’ (...) Ja slušao u Prisoju, i ovdje – ‘za duše Nakića’. Oni [vjernici] tako i njemu [svećeniku] kažu. Ali oni [vjernici] daju [misnu nakanu] u biti na čest Nakićima. Ta famozna pučka kanonizacija!“ (Zidine)

I sami mještani Korita s kojima sam razgovarala potvrđuju to svojim kazivanjima. Osim što plaćaju mise za umrle duše Nakića, plaćaju ih i s nakanom da im sami Nakići pomognu u nekoj osobnoj dobrobiti, kao zavjet:

„Mole se i Nakićima. Svak ima svoju nakanu za nešto, pa će moliti njima. Za njih se i mise plaćaju, ali mole se ljudi i za svoje potrebe njima.“

¹⁰ Govoreći o vrstama usmene predaje, priča kazivača o Nakićima zbog pridodanoga aspekta mučeništva i na njega naslonjenih religijskih konotacija ima karakteristike legendi. Međutim, ipak je riječ o predaji sa samo pridodanim legendarnim elementima (na pojašnjenu zahvaljujem doc. dr. sc. Evelini Rudan Kapec s Odsjeka za kroatistiku Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu).

„Za pokojne Nakiće platit ču misu na neku nakanu – dite ti studira i da položi ispit, platit ču misu.“

„Ja plaćam i misu Nakićima. Često. Jesam! Misu na moju odluku, nešto što sam ja odredila za djecu u školi, za na putu su, za ovo, za ono, šta me muči.“

Način razumijevanja Nakića i njegovih svatova reflektira se i na razumijevanje prostora gdje su, kako se vjeruje, pokopani. Raznovrsne naracije i prakse upućuju na to da je Nakića grob za one koji ga redovito posjećuju osobito mjesto – sveto mjesto. Kako pojedini mještani govore, ono je takvo otpočetka, „otkad je groblja, 17. stoljeće, kad su Turci bili“ (Korita). Kako bi istaknuli svetost i osobitu moć toga mjesta, mnogi kazivači prizivaju svoja sjećanja na čudesne događaje ozdravljenja, bilo da je riječ o ljudima bilo o stoci. Tako, primjerice, osamdesetogodišnjakinja koja je udajom napustila Korita sredinom 20. stoljeća govori o čudima vezanim uz Nakića grob, ali i o pobožnostima prije, tijekom i neposredno nakon Drugoga svjetskog rata:

„I onda bi mi išli, kad bi se zavjetovali. Ajde devet dana post i lizi [kretanje na koljenima] oko toga križa i moli. I ako ti zaboli blago, obolilo ti je vola, konja, kravu... i mi dodji tude i obađi [obiđi, oko groba], i obađi tri puta, i molili Boga, i prođe. Blago ozdravi. Tako smo mi išli o tom Nakića križu. Ma bio je, eto, kao svetinja. Mi smo to računali da je to svetinja. (...) Kad iđe Gospa [kad se bliži svetkovina Uznesenja Blažene Djevice Marije na nebo, tj. Velika Gospa], znalo se po osamnaest dana postit [dvije devetnice]. Ne bi se prekidalo ako postiš. Po osamnaest dana postiš i kad god to ispostiš, ideš na Nakića križu. Kad završiš deveticu, ideš na Nakića križu i moliš se. Pa dvi devetice. Pa ideš za ovu, pa onda ideš za onu. E, pa ajd u polje kupi, pa posti po osamnaest dana. Ja [da], posti, moja draga. Postilo se, i sve. I Bog je i davao. Bilo je bolje nego danas. Jašta

je. (...) U mene je bio vrt taj ispod Nakića križa, jedan. A jedan kod Nakića križa, odmah gori. I onda uvik smo tude bili. I uvik si, kad si god nanišao si molio, uvik se pomolio. Ako je zabolilo blago [stoku], moj čača i mater vodili. Nisam ja blago vodila. Ja sam bila curica. Oni su vodili blago i oni su molili. I pomoglo je. Pomoglo je. (...) Tko je god iša i pobožno se pomolio, njemu je pomoglo.“ (Kazaginac)

Ističući moć i svetost Nakića groba, i drugi kazivači naglašavaju srodne čudesne događaje:

„Selo je bilo četrdeset, pedeset kuća. Nije ko sad. I kad bi se stoka razbolila, odveli bi gore, jer kao da ima neku moć. (...) Ja sam govorio, u nas, dok su stari živjeli, išli su za stoku. I sad, zaboli konja, kravu i odvede gore i moli. I moli za ozdravljenje. Dosta je svita reklo da je ozdravilo, da je pomoglo.“ (sedamdesetogodišnjak iz Korita)

„Dolazila je moja mater [iz Grabovice] kad je bila cura. Ja samo pričam svoju istinu. Čula sam što priča. Kad je bila cura, noge je bolile. Cura bolesna, nema udavanja! A ona imala sestru u Koritima. (...) I tako, dođe ona sestri u Korita, kao, ovako malo će ići gore, nešto joj pomoći, pa kad nikog nema, bilo je [inače] puno svita, onda će lizit [kretati se na koljenima] okolo križa, da bi eto... za bolest. I mater mi je doživjela 97 godina. I govorи: ‘nikad me poslije nisu noge zabolile’. (...) I ja sam vodila blago. Blago se držalo. Pa razboli se konj, ovo, ono, pa vodaj gori. Ja sam vodila konja koji se razbolio. Bilo je kasno, gotov, krepaje. Govori mi svekar: ‘Nevista, ne morete to. Sprema se kiša, pa ga odvest Nakića križu.’ I ajmo, ja i čovik [suprug]. Mi ga [konja] jedva doveli, jedva iđe. I hodam ja, hodam ukrug i molimo Nakiće da nam Bog dadne ozdravljenje živini da ne bude štete, jer se živilo o tom [od stoke]. To nije priča, to je istina. Dok

smo mi obašli tri puta naokolo s njim, do grobnice, izmolili, on na bus brsti. Doveli kući, zdrav, brsti. To je sve moja živa istina.“ (sedamdesetogodišnjakinja koja je iz Grabovice došla u Korita početkom 70-ih godina 20. stoljeća)

K Nakića grobu stoku se vodilo ako je bila bolesna, no ista kazivačica posebno naglašava kako stoka tamo inače nikad nije željela pasti niti je mogla mirovati:

„Nikad nam nisu htjeli konji se ondje smiriti ni zapasti. Bilo ono ledine, pa da miruju, ma kakvi! Čim dođu do onih grebova, planu se i [pobjegnu] gore na ono brdo. Kao da si ih pojašio, jedno za drugim. Nikad, nikad se nisu tudi htjeli smiriti konji. Nikad. Ja sam koliko puta, koliko puta imala konja, imala krave, sve. Ali nisu se smirili, nikad. A blago svakako je hodalo. Pa i budu svi ti potresi i ovo i ono, ali nikad se ni jedan grob nije provalio. Nikad, nijedan!“

Navedeno kazivanje ide u srž sakralnoga aspekta prostora Nakića groba ako pojmom sakralnosti sagledavamo etimološki. Riječ „sakralan“ prema lat. *sacer* jest ‘svet, posvećen bogu’ i stoji nasuprot riječi „profan“ koja prema lat. *profanus* znači ‘ispred hrama’. Time bi sakralno bilo unutar hrama, odvojeno od profanoga. Neki jezikoslovci smatraju da je izrazu *sacer* srođan glagol *saepio, -psi, -ptum*, što znači ‘ograditi’. Slijedom toga sakralno bi bilo ono što je smješteno u sveti, ogradieni, odvojeni, zaštićeni prostor, prostor namijenjen štovanju, fizički ili simbolički omeđen granicom spram ne-svetoga tj. profanoga. Iz perspektive profanoga sakralni bi prostor bio iza ograde, nedodirljiv profanom svijetu, nepovrediv. Upravo se u prethodnom kazivanju isticanjem nemira konja i druge stoke u blizini Nakića groba naglašava nepovredivost i sakralnost prostora Nakića groba spram okolnoga profanog prostora. I Mircea Eliade, rumunjski povjesničar religije, piše kako su ljudi otkrivali svetost mjesta oslanjajući se, među ostalim,

na znakove koje im upućuju životinje (Eliade 2003: 80). Ograda, odnosno fizički ili simbolički uspostavljena granica između svetoga i profanoga, od velike je religijske važnosti jer predstavlja prekid prostornoga kontinuiteta (ibid. 79). Kako mnogi antropolozi religije naglašavaju, iz profanoga prostora u prostor sakralnosti ulazi se putem rituala. Trostrukim obilaskom groba („I hodam ja, hodam ukrug... mi obašli tri puta naokolo“ (Korita); „dođi tude i obađi, i obađi tri puta“ (Kazaginac)) aktualizira se ritualni ulazak u prostor sakralnosti, ali i potiče posvećenje ostatka svijeta (Eliade 2003: 93). Kružni hod oko groba jedan je od oblika ritualne cirkumambulacije koja je poznata u različitim inačicama i s različitim funkcijama diljem Europe, ali i znatno šire, među Indoeuropljanim (usp. Mencej 2013: 91–137). U podlozi svih funkcija obreda s kruženjem jest uspostava komunikacije između svjetova živih i mrtvih (ibid. 136). U navedenoj koritskoj inačici kružnoga ophoda sa stokom ili pak bez nje, u čijem je središtu grob kao sveti objekt i izvor svetosti, temeljna je funkcija uspostava komunikacije sa svetim radi upućivanja molbe za dobrobit i ozdravljenje, bilo stoke bilo ljudi, i u nadi uslišanja te molbe.

Mještani Korita obilaze Nakića grob slijeva nadesno, tj. u smjeru prividnoga kretanja Sunca ili kazaljki na satu, što pojašnjava jedan od kazivača:

„Katolici u Bosni i Hercegovini obilaze sve slijeva nadesno.

To je naoposum¹¹. A *naopako* je zdesna nalijevo. Tako rade pravoslavni vjernici.“ (Zidine; istaknula M. B.)

Razlike u smjeru kretanja tijekom obreda između katoličkih i pravoslavnih vjernika utvrđene su utjecajima Katoličke, odnosno Pravoslavne Crkve – Katolička Crkva poduprla je kretanje slijeva nadesno, tj. u smjeru kretanja Sunca, a Pravoslavna je proširila kretanje zdesna nalijevo, tj. ususret Suncu (Stojković 1929: 31).

¹¹ U hrvatskom govornom području jedna od inačica naziva za kretanje u smjeru prividnoga kretanja Sunca, tj. u smjeru kretanja kazaljki na satu, slijeva nadesno.

Stoga kazivač, katolik, govori o suprotnom, pravoslavnem, obrednom smjeru kretanja kao „naopakom“. Međutim, kako folklorna građa pokazuje, smjer kretanja treba razmatrati u značenju desne i lijeve strane. Desno je povezano s dobrobiti, obiljem, zdravljem, redom, životom, sretnim, ispravnim i pozitivnim, dok je lijevo povezano sa štetom, neplodnošću, negativnim, smrću, nesrećom, neredom i krivim. I brojna srpska folklorna građa pokazuje kako se desno razumijeva kao dobar i pozitivan smjer, a lijevo kao loš i negativan (usp. Mencej 2013: 120–121). Slijedom toga, unatoč kasnije crkveno proširenim razlikama u smjeru obrednoga kretanja između katoličkih i pravoslavnih vjernika, Mencej zaključuje kako obredno kretanje ususret Suncu tj. zdesna, i kretanje u smjeru Sunca tj. prema desnom, premda transponirano u prostor jest suprotno, istoga je značenja kada se promatra u značenju desne strane (ibid. 128–129).

Mještani Korita, kao i katolički vjernici uopće, u okviru svojega kulta u pravilu ističu čudesne događaje. Isticanje izvanrednih, čudesnih događaja u kultu ima višestruku funkciju. Čudesni događaji ukazuju na transcendenciju i potvrđuju svetost onoga komu se pripisuju, njima se propagira kult, osnažuje religioznost, a katkad su i opomena (Belaj, M. 2006: 280, 282). U kultu, kako navodi teolog Vjekoslav Bajsić, čuda pripadaju specifičnoj dimenziji svetosti te zauzimaju važno mjesto jer ističu svečevu¹² zagovornu snagu. Isticanjem se čudesnih događanja pripisanih svecu „gotovo mjeri – barem od oka – i njegov transcendentni, nadnaravni kalibar“ (Bajsić 1974: 53–54). Ruski povjesničar Aron Gurevič ističe kako na vjernike velik utjecaj ima onaj svetac čija se svetost ogleda u djelotvornoj i aktivnoj čudotvornosti: „Svetac koji ne čini čudesa, ne uživa popularnost i poštovanje“ (Gurevič 1987: 92–93). Francuski povjesničar Jacques Le Goff u koncepciji čudesnoga vidi susret izvaninstitucionalne

12 Ovim referiranjem na Vjekoslava Bajsića, a poslije i na Arona Gureviča nije mi namjera implicirati svetaštvo Nakiću ili Nakićima, nego je riječ o načinu na koji se u izvaninstitucionalnoj religioznosti ostvaruje kult štovanih i čašćenih osoba.

religioznosti i naučavanja Crkve, koncepciju koja odražava strast „da se iza osjetljivoga konkretnog otkrije istinske apstraktno“ i istodobno potrebu „da se privede pojavnosti ta skrivena stvarnost u liku dostupnu osjetilima“ (Le Goff 1998: 425, 431). Čuda u okviru kulta zadovoljavaju stvarne i simboličke potrebe vjernika, ona imaju zbiljske učinke u životima pojedinaca i zajednice te su stoga povijesna realnost (Španiček 2002: 217). Konačno, čudima se potvrđiva Isus kao Božji pomazanik.¹³ Čudesni događaji koje navode mještani Korita za njih se pokazuju kao sakralizirana stvarnost koja nastaje u interakciji s Nakića grobom – „svetinjom“ gdje su pokopani, kako vjeruju, oni koji su „duše ispustili u pravednosti“, koji su „nevino stradali“ prolivši „mučeničku krv“. Naglašavanjem čudesnih događaja vezanih uz Nakića grob u kazivanjima se propagira svetost i zagovorna snaga toga mjesta.

Kazivači govore kako su Korićani, kad je u selu živjelo više ljudi, na Nakića grob išli često, u manjim skupinama, u pravilu jednom tjedno, obično nakon nedjeljnoga ručka, ali i pojedinačno kad je bilo neke osobne potrebe:

„Nediljno. Jesmo onda išli, brate, svi, svi. Neko uvik ima [kod Nakića groba], uvik neko ima.“ (Korita)

„A prije rata [prije devedesetih godina 20. st.] dok je god bilo naroda, uvijek se išlo. Uvijek iz našeg sela... nema kuće iz koje nije [netko išao]. Možda di koja kuća da nije išla. Najviše nedjeljom. Nedjeljom ne radiš vani. Dođi od crkve, ručaj, Nakića križu.“ (Korita)

¹³ Primjerice: *Kad Ivan u tamnici ču za Kristova djela, posla učenike svoje da ga pitaju: „Jesi li ti onaj koji ima doći, ili da drugoga čekamo?“ Isus im odgovori: „Idite i javite Ivanu što čujete i vidite! Slijepi progledaju, bromi hodaju, gubavi se čiste, glubi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se propovijeda Radosna vijest. Blago onomu tko se zbog mene ne pokoleba!“ (Biblija, Mt 11, 2–6).*

„Bude nedjelja. Nedjeljom imaš vremena. I onda odmah poslije ručka iđe po četiri, pet, po dvi, tri, po pet, šest žena. Skupi se cijeli, kako bih rekla, dernek.“ (Korita)

Kako pojašnjavaju, nekad se češće posjećivao grob jer „nije bilo auta, nije imalo priliku otići dalje... al' svejedno je [kamo se ide] – ako pomaže, šta?!“ Međutim, i danas odlaze u manjim skupinama, premda znatno rjeđe, kako bi prošetali i prokomentirali tekuća zbivanja, a onda se na koncu kod Nakića groba i pomolili:

„I sad ti iđu dvi, tri ove, dvi, tri one, i tako.“ (Korita)

„Ono, nekad, hajde, idemo prošetat i usput ćemo do Nakića križa, tu se malo pomolimo.“ (Korita)

„Većinom idemo popodne... onda se malo i priča. Onda molimo zajednički ako nas ima gore. Onda zajednički molimo *Očenaš*. I onda obiđemo okolo tri puta i tako to.“ (Korita)

Tijekom mojega istraživanja i mene su dvije mještanke, na njihov prijedlog, povele u šetnju do Nakića križa, premda nije bila nedjelja. Moje sudjelovanje u šetnji bila je prigoda da prikupim podatke o neposrednim (i neposredovanim) iskustvima tijekom jednoga od oblika posjećivanja Nakića groba te detaljnije i živopisnije komentare i refleksije o prostoru proizašle iz izravne interakcije s njime. Na putu do Nakića groba našoj tročlanoj skupini pridružio se još jedan mještanin. Tijekom našega desetominutnog hoda, od posljednjih kuća u Koritima do Nakića groba, mještani su u razgovoru izmjenjivali razne teme uobičajene za usputne razgovore, poput aktualne vremenske prognoze ili zatečenoga stanja u kojem se nalazi staza kojom smo se uputili prema Nakića grobu. Inspirirani prostorom i mojom prisutnošću, govorili su o tome kako je Nakića grob nekad posjećivalo mnogo više ljudi iz okolice te su se prisjećali pojedinih svojih (osobnih i

zajedničkih) akcija krčenja okolnoga grmlja i šume. Po dolasku na Nakića grob upoznali su me s topografijom prostora smještajući u krajolik događaj pogibije Nakića i svatova te priče o smrti pojedine nekrštene djece – pokazali su mi gdje su Nakić i svatovi noćili te iz kojega su ih pravca napali Osmanlije, pritom dekonstruirajući kako se točno napad odvijao; pokazali su mi gdje su pokopani svatovi, gdje se nalazi grob kojega nekrštenog djeteta i gdje se još skrivaju grobovi zarasli šumom. Oko samoga velikog groba prisjetili su se pojedinih svojih aktivnosti vezanih uz njegovo uređivanje, a potom je, nakon kratke prepirke o tome tko će predvoditi molitvu, uslijedila molitva za onoga „tko je pokopan u ovo groblje, da se mi molimo za njih i oni za nas“. Rutinski i izrazito brzo smjenjivali su molitve *Pokoj vječni, Očenaš i Zdravomarijo*, ponovivši ih tim redom tri puta. Prigodom molitve nisu ritualno obišli grob. Odmah nakon što su završili s molitvom, nastavili su razgovor o predmetima koje su sami ostavili ili ih je netko drugi ostavio u okviru kamenoga sanduka velikoga groba. Naime, unutar kamenoga okvira, podno križa, bilo je nekoliko svijeća, maslinovih grančica i krunica, a u jednom svojem ranijem „izletničkom“ posjetu grobu s jednim mještaninom naišla sam na posudicu s blagoslovljenom soli i bocu blagoslovljene vode (slike 4 i 5). Kako su rekli, maslinove grančice svake godine, nakon što ih blagoslove na Cvjetnicu, nose na „svoja greblja“, pa tako i na Nakića grob. Svijeće gotovo redovito donose pri svakom posjetu, a obavezno, uz cvijeće, na blagdan Svih svetih kada posjećuju sva „svoja greblja“. Također su napomenuli da ako netko ne ponese svoju krunicu, tada se na Nakića grobu može za svoju molitvu poslužiti nekom od krunica koje su tamo ostavljene. Posudicu s blagoslovljenom soli ostavila je jedna žena iz sela kako bi, tko želi, mogao njome „malo poškropiti greb“. U povratku prema selu razgovor je ponovno išao u smjeru usputnih ili aktualnih seoskih tema, poput prepoznavanja ljekovitoga bilja koje raste uz stazu i upućivanja u njihovu učinkovitost, o tome tko je od rodbine bio kome u posjetu ili gdje tko od mještana trenutno

izbiva i slično. Uz navedeno, razgovori među mještanima u skupini, i sa mnom, tijekom ovoga hoda omogućili su mi uvid u izravne refleksije o prostoru do i oko Nakića groba, u sjećanja evocirana prostorom i derivirana iz biografije zajednice i autobiografija prisutnih u skupini te komentare o društvenim vrijednostima i odnosima moći upisanima u prostor Nakića groba. Svi su ti podaci u radu prikazani putem predočenih kazivanja.

Takvi skupni odlasci na Nakića grob, kao što je razvidno, uključuju zajedničku molitvu na Nakića grobu, međutim, oni su prije svega šetnja – rekreacija i prigoda za manja seoska druženja i razmjenu informacija o aktualnim seoskim zbivanjima. U zajedničkim posjetima mještana Nakića grobu društveni život zajednice ima primat pred religijskim motivom. Pretpostavljam da tek inspirirani prisutnošću njima „strane“ osobe govore o samom događaju pogibije Nakića



Slika 4: Predmeti ostavljeni na
Nakića grobu, Korita
(fotografija: Marijana Belaj, 2017.)

ili ukopima nekrštene djece. Naime, najmlađa među mještanima u skupini s kojom sam posjetila grob, a koja se u Korita doselila udajom krajem sedamdesetih godina prošloga stoljeća, prvi je put čula da su u nekima od malih grobova pokopana nekrštena djeca, a u nastaloj prigodi prisutnosti „strane“ osobe u kojoj mještani smještaju detalje zbivanja pogibije Nakića u konkretan prostor kontinuirano je propitivala svoju percepciju toga događaja.

Prema kazivanjima skupni nedjeljni posjeti mještana imaju drukčije naglaske kada ih na hod prema Nakića grobu potakne o. Zvonko Martić, redovnik iz obližnjega karmeličanskog samostana (i suautor ove knjige). Tada je skupni posjet, sudeći prema redovnikovim riječima, više religijski obojen:



Slika 5:
Predmeti ostavljeni na Nakića grobu, Korita (fotografija: Marijana Belaj, 2017.)

„Ja se njima javim, i onda se one skupe i mi idemo zajedno moliti krunicu. Nedjelja bi bila. Bile su mi slobodne, rasterećene nedjelje. I onda, kad grupe [gosti koji posjeti samostan] završe, pospremim, ručam i onda lagano u Korita. Pokupim ih, javim im se. Nekad im kažem u nedjelju kad su one ovdje na misi, ‘e danas nailazim’ ili ih jednostavnom zovnem, i onda one ostave sve i idu sa mnom.“ (Zidine)

Tako je obojen i posjet Nakića grobu kad spomenuti redovnik vodi skupine gostiju njegova samostana:

„Kad idemo pješice cijelim putem molimo krunicu. Onda malo šutimo, onako jedan dio puta. Onda opet nastavim drugu krunicu. I gore dok dođemo, uglavnom se uvijek potrudimo, barem ja se potrudim, da tamo iza Lucine kuće krene nova krunica, jer toliko traje taj put. I onda kad dođemo, jednostavno onako baš pučki ja njih provedem [obilaženje]. Tako sam i fratre proveo. U krug moleći, dok završimo molitvu. Onaj veliki krug. Znači, onaj krug što se hoda, a ne onaj mali na koljenima. I kad završimo molitvu, onda uglavnom većina ljudi ostane onako u osobnoj molitvi, u šutnji, kratko se pomole. I onda se vratimo, rijetko kad u povratku molimo. Neke grupe su baš htjele da se može izmoliti sva četiri otajstva, pa molimo dva gore, dva dolje. Molili smo i tako. Uglavnom, znači, ja uvijek priupitam kako bi oni. Objasnim koliko ima vremena, što se može izmoliti. Baš ta atmosfera gdje oni ušute, to je meni gore uvijek nekako fascinantno. I tako mi uvijek padne na pamet ona njihova priča da tu blago neće pasti. Da, blago bježi. To me uvijek, onako, to mi bude nekako prva asocijacija kad ljudi zastanu gore. Jednom sam vodio jednu malu grupu, bilo ih je možda petero, šestero. I to im je bilo zanimljivo, oni su čak međusobno govorili da će se zavjetovati. Nitko od njih nije spomenuo što, ali da će napraviti zavjet.“ (Zidine)

Isključivo religijski motivirani posjeti Nakića grobu prepoznaju se u samostalnim odlascima mještana potaknutima raznovrsnim osobnim potrebama ili potrebama njihovih bližnjih te izraženima u raznolikim vjerskim oblicima:

„Odem češće. Ne baš često. Ali odem. Ono, ponešte sviću i pomoliš se. (...) Cure bi išle, nekoliko sam ih čula. Ono, kao, nema momka, pa eto, da joj se netko nađe. Eto, možda žena koja ne može roditi ide zato, netko ide bolestan... nema tu pravila. Svaki ima neku svoju nakanu. Nema neke određene nakane da bi tu išla.“ (Korita)

„Išao je svak za svoju potrebu. Išla sam ja i sama. (...) On [sin kazivačice] je otišao mlad, '74. godišće, od prvog dana u rat. Jedini sin. Jesam li crkla? Jesam. Jesam li milijun puta otišla Nakića križu [moliti] krunicu Isusovu? Svaki dan za svoga Stipana! Svaki dan. Hvala Bogu da je završio kako more najbolje.

(...) Radiš svašta, ali nisam hodala doktoru. Tu i tamo malo. I, savrlo [slomilo] me, ne mogu nikud. I ležala sam. Jesam ja išla doktoru. Rekla [lijecnica] da nešto treba operisati, šta ja znam. 'Ajte, đavlja će vam dat', ja govorim sebi. A jedna do mene [susjeda] kaže meni ovako: 'Pa kako ti nisi nikad za se Boga molila, a kod Nakića križa uvijek letiš? Znam kad ti je sin išao u školu, kad je dobio jedinicu, odletiš Nakića križu.' 'Istina je', rekoh, 'sebi [za sebe] nisam.' Nikad mi nije palo na pamet. I ja govorim ovako: 'Umrle duše Nakića, pomozite mi, zagovarajte, koji ste ondje na pravdi poginuli, da ja samo prohodam.' (...) Hvala ti Bogu dragomu, davali su mi doktori pokoju tabletu. Ona [lijecnica] govori 'nema ti tu lika bez [o] peracije, jedino malo blaži bol'. Rekoh: 'Neću ja to pit, volim ja durat.' I ja sam prohodala i ozdravila. (...) A kad idem, ovako uvijek obećajem: za svoga sina, kako je započeo u školu

ići, odredila moliti Isusovu krunicu – tridesetri *Očenaša* i pet *Slavaocu* i pet *Zdravih Marija* i jedno *Virovanje*. To ja molim i to sam ja ovako odredila u sebi. Molit će ti, Isuse, krunicu na Nakićim da oni budu zagovornici kod Boga koji mogu pomoći. Nadam se da su pravednici i da mogu izmoliti milosrđe kod Isusa. Pa mi pomozite. Onda bi bio kraj škole, pa ovo, pa ono, pa za ocjene... za sve sam letala. Ali ja ti mogu kazati da sam se ja svaki put osjetila duševno... jednostavno se razveselim. Pa je pošao mi sin u rat, u 18. godini je otišao. To su šokovi. Nisam spavala, nisam imala mira ni živaca. Ja gori [Nakića grobu] letim svaki dan i molim tako da mi čuva sina da čujem za nj, da me umrle duše Nakića zagovaraju kod Isusa, da me razvesele i da čujem glas. Jer često je puta bio na terenu, pa sad ne znam ni gdje je ni šta je, niti znam ništa... ma šta će ti govoriti. Taj koji ne sprema sina, taj ne zna šta je muka. I ja se stalno tako molila: 'Nakići, pravednici, zagovarajte. Morete pomoći pa mi pomozite.'

(...) Išla sam ja često sama. Često. Od moje kćeri jetrva, maloga je neka gadna bolest. Ona [kćer] mene zove, bio je još snijeg i zima: 'Mama' kaže, 'kako bi bilo da ti odeš Nakića križu za toga maloga.' 'Hoću, hoću, nije mi teško, nek je snig.' Obujem ti ja čizme i gore [Nakića grobu], po snigu. Ja se tako nadam i tako se uzdam i srčano preporučujem da su moćni pomoći.

(...) I onda ja gore tri puta obađem. Prije sam lizila [kretala se na koljenima], svaki je lizio, lizila kruga tri.

(...) Kad dođem gore, ja onda vapijem, eto, došla sam Nakićima, 'pomozite mi, pomozite mi, zagovarajte kod Boga', pa mi dajte ovo i ono. Dicu čuvajte od zla, najviše je to. I onda hodam, prije sam lizila tri puta oko greba. Poslije, tri puta obađem, i onda oko onih grebova cijelih, tri puta [tri obilaska oko velikog groba i još tri šira obilaska oko grobova]. Tri puta obađem i molim. Vapijem i govorim, 'pomozite mi umrle duše

Nakića, pa mi dajte, evo na primjer, mom sinu zdravlje, veselje, sriču, da mi zdravo dođe, da ga čuva Bog, ovo, ono...’ I tako to, raznih potreba [ima], šta će kazati.

(...) I svete soli ima u jednoj časici, to je jedna žena isto davno metla [stavila], tako da kad dođem ovako, uzmem pa poškropim i prekrstim se i tako.

(...) Imam baš sad u kući jednu svijeću. Dala mi jedna žena starija, otišla [odselila odavde] u Kaštela, živi sa dicom. Onda često, ona kad dođe s dicom, ona meni ostavi sviču i kaže: ‘Tu sviču ponesi, molim te, pa mi zapali za moju kćer.’ Obolila [kćer te žene] od raka. ‘Hoću, ja će zapaliti i izmoliti ču i *Očenaš*.’ I to tako po više puta [ta žena zamoli]. Ili nekom drugom.

(...) Ali sam rekla, tko se god sto posto srčano preporuči i virusi, neće mu biti džabe. Neće mu biti džabe.” (Korita)

„Ja obično kad idem sama, krunicu molim. Cijelim putem, do gore Obično ponesem sviču i zapalim. To kad dođem, upalim sviču Nakićima. (...) Kad dođem tri puta obilazim. Molim Gospinu krunicu, molim Isusovu krunicu, tri puta obađem di je pokošeno [širi prostor oko grobova]. Onda tu dođeš [pridješ velikom grobu]: ‘Eto vam, zbogom moji, počivajte u miru. I molite se za nas.’ Eto ti. Eto, neko poljubi križ. Ja obavezno poljubim. (...) A ljubim ga uvik. Više sam ga puta poljubila nego mi na glavi dlaka! (...) Ja se molim najprije za njih [za Nakiće]. A ako morete kod Boga i vi [Nakići] pomoći i meni, što je najpotrebniјe, vi znate šta je najpotrebniјe. (...) Netko će se zavjetovat kod Nakića križa zbog neke potrebe, zavisi kakav ko zavit odredi. I onda mu Bog usliši. I ne mere svakom uslišiti. Nekad spasi tko zna čiju dušu. Tko zna. (...) Pomoli se za njih [Nakiće] i da oni mole za nas i tako. I oni su pomogli. Neko više ‘meni je pomogao’, ako ga boli.“ (Korita)

Premda prema vjerovanjima i kazivanjima vjernici odlaze moliti na Nakića grob ponajviše radi zdravlja, moć Nakića shvaća se znatno šire – ne postoji neka određena životna potreba u kojoj ih se doživljava „specijaliziranim“ pomoćnicima ili zagovornicima. U odnosu na svece zaštitnike prisutne u pobožnosti u ovome kraju, Nakićima se pridaje važno mjesto. O tome je govorio i redovnik iz obližnjega samostana u intervjuu za jedne novine (Hairlahović 2017) opisujući poziciju Nakića u vjeri Korićana: „Kada govore o snazi uslišanja molitve, kažu da su Nakići moćni kao sveti Ante.“ Na moje pitanje komu se najradije u molitvama obraćaju, Nakićima ili nekom lokalnom (institucionaliziranom) svecu, mještani Korita u pravilu ne rade razliku:

„Kad Gospu pozdravljam, obavezno i Nakiće. Obavezno to radim. Svaku večer i jutro. (...) Pa volim i to, i to. Sveti Anto je moje ime. Volim i to.“

„Molim se i svetom Anti¹⁴, obavezno! Svetom Anti molim krunicu svako jutro. (...) Ja plaćam i misu Nakićima. (...) Ne mogu ja sad tako. Mogu i to i to. Sveti Ante je isto da će pomoći. A Nakići, kad imam vrimena idem gori i obećam. Imam zavjet, molim se Nakićima.“

„Ja vjerujem u svakoga ko pomaže.“

Izostanak institucionalnoga posvećenja prostora Nakića groba zaobiđen je i nadomješten raznovrsnim religijskim praksama koje njegovi posjetitelji upisuju u prostor i time ga sakraliziraju: ritualnim trostrukim obilaženjem velikoga groba te širega prostora oko grobova, nekada i na koljenima, paljenjem svijeća, ostavljanjem krunica, maslinovih grančica, posvećene soli i cvijeća, upisivanjem Nakića

14 Sv. Antun Padovanski titular je lokalne župne crkve.

groba u blagdanski (Cyjetnica, Svi sveti) kalendar zajednice te napose molitvama krunice, zazivima i zavjetima motiviranim vjerom u moć Nakića kao zagovornika i pomoćnika u raznim potrebama ljudi. Sakralizacijske prakse kojima se Nakića grob definira kao mjesto na kojem se ostvaruje komunikacija sa svetim i gdje zagovorna moć počiva i izvire definiraju Nakića grob kao „točku oslonca“ (Eliade 2003: 76, 81), sigurnosti i orientacije, odnosno kao vidljiv izraz organizacije i strukturiranja (ibid. 85) prostora življenja lokalne zajednice. Ispisujući u prostor svoj religijski sustav i vrijednosti u okviru kojih se razumije i objašnjava moć Nakića, odnosno groba u koji je upisana ta moć, lokalna zajednica taj prostor nastanjuje i čini ga svojim.

Privlačnost Nakića groba: „to je lokalna priča“

Kako dosad navedena kazivanja pokazuju, a također i naredno kazivanje, privlačnost Nakića groba jest višedimenzionalna:

„Meni je to jedna lijepa hodočasnička šetnja nedjeljom popodne, ja stvarno volim otići gore. Ne znam... ja se tamo lijepo osjećam. Meni je tamo lijepo. Taj poludivlji prostor, kad odjednom baneš na onu njivu. A i ta njiva... ništa osim tog križa koji nekako стоји тамо, kao ni тамо ни ovamo. I jednostavno mi je lijepo. Volim otići i ne mogu reći da je to samo turistički, ne samo šetnja. Drago mi je otići, drago mi se pomoliti. I ja ih [Nakiće] molim za zagovor. Ponekad znam neke nakane predati njima u ruke. (...) A ne mogu reći da nisam fasciniran i vjerom ljudi koji gore dolaze. Ne mogu reći da me to ostavi ravnodušnim. Ne ostavlja me nikad ravnodušnim kad vidim kako oni, kad oni poljube križ... Recimo, ja nikad nisam poljubio križ, nikad. I kad idem gore nikad se ne sjetim, recimo, ponijet svijeću, što oni rade. Svaki put sebi kažem da jednom moram ponijet blagoslovljene vode i radi tih ljudi kojima to

znači. (...) I stalno slušam tih svjedočanstva ljudi. To utječe i na tebe, jednostavno utječe. (...) Nije to nikakav mističan zanos, nije to ništa što bi bilo izvanredno, nekim teološkim rječnikom. Jednostavno mi je ugodno, mir. Cijeli taj ambijent koji, kad uđem u taj prostor, mene jednostavno primiri. (...) Jednoj sam baš skupini [gosti u obližnjem samostanu] rekao, kad su me pitali, da je meni važno to mjesto, ne u onom smislu da mi sad ovisi vjera od tog mjesta, ali mi je važno za moj duhovni život, da ne kažem religiozni. Kad ja dugo ne odem, onda oni [mještani] to prvi primijete.“ (Zidine)

Privlačnost prostora Nakića groba, kako je to istaknuto u navedenom kazivanju, sadržana je u mjestu ispunjenom značenjima i u praksama ljudi koji ga posjećuju. Riječ je o duhovnoj privlačnosti (*spiritual magnetism*, Preston 1992: 33), snazi mjesta da privuče vjernike. Ona objektivno ne proizlazi iz samoga mjesta, već je plod ljudskih koncepcija o mjestu te ima primjetan učinak u iskustvenoj stvarnosti i može se vrednovati isključivo iz perspektive vjernika (ibid.). Posebice je duhovna privlačnost Nakića groba razvidna u riječima o. Zvonka, redovnika iz obližnjega karmeličanskog samostana, u dokumentarnom filmu *Leteći fratar* (Borić 2017)¹⁵ u kojem pojašnjava kako je prigrlio i prisvojio Nakića grob (o važnosti toga bit će još riječi poslije):

„... polagano vjerujući ljudima u njihovo iskustvo, ali i osobno doživljavajući određena uslišanja (...). Čovjek ima uvijek potrebu tamo gdje se osjeća ugodno, lijepo, gdje osjeća da mu je Bog blizu, to mjesto ponovno posjetiti i doći. Evo, tako je Nakića grob postao jedno od mojih osobnih hodočasničkih mesta.“ (Borić 2017)

¹⁵ Film portretira ovoga karmelićanina sâmog, o. Zvonka Martića, mojega kazivača i jednoga od autora ove knjige. Film je prikazan na festivalu dokumentarnoga i etnografskoga filma *Margaret Mead Film and Video Festival*, 2018. godine u Museum of Natural History, New York.

Dva potonja izvoda iz kazivanja, kao i ostale naracije posjetitelja, mojih kazivača, te ono što čine oko Nakića groba redom naglašavaju višežnačnost toga mjesta i višedimenzionalnost veza koje se s njime ostvaruju. To je mjesto koje svojim ambijentalnošću privlači na šetnje i nudi opuštanje, pobuđuje empatiju prema pokopanima i time nudi olakšanje u sagledavanju vlastitih problema („... dok odem Nakića križu, nekako mi je drukčije i lakše. Oni nevini poginuli. Nije to lako“, Korita), budi nadu i mir zbog vjere u zagovorničku moć i pomoći u osobnim problemima i potrebama te podsjeća na epizode iz osobne ili prošlosti zajednice. Navedeni rekreacijski, (pozitivno) emocionalni, transcendentni (religiozni) i mnemonijski aspekti odnosa i veza između Nakića groba i njegovih posjetitelja, međusobno isprepleteni i objedinjeni, reflektiraju jaku privrženost pojedinaca i lokalne zajednice ovome mjestu. Kako će prikazati, ta se privrženost Nakića grobu, a ujedno i osjećaj za lokalnu zajednicu, prepoznaje i u aspektu već spomenute brige oko uređenosti prostora do i oko Nakića groba. U kazivanjima kazivača izvan užega koritskog područja koji nisu ni podrijetlom od tamo ne razaznaje se ni jedan od navedenih aspekata povezanosti s Nakića grobom. To još više ojačava činjenicu kako Nakića grob pripada mještanima Korita, kako je ono njihov prostor.

Aktivnosti uređivanja prostora do i oko Nakića groba, kako sam spomenula, također su još jedan aspekt odnosa i veze lokalne zajednice s Nakića grobom iz kojega se iščitava kako se ono osjeća i čini „svojim“. Mještanima nije poznato tko je Nakića i svatove pokopao i tko je podigao grobnicu obloženu kamenim pločama te je označio velikim kamenim križem, a neki od njih samo pretpostavljaju kako su to učinili Nakićevi potomci. Danas najstariji mještani sjećaju se da je u razdoblju nakon Drugoga svjetskog rata gornja pokrivna ploča na grobnici bila razbijena, križ je bio polomljen i ležao je sa strane na zemlji, a mali grobovi bili su označeni kamenim križićima koji su postupno nestajali:

„Nije on [veliki kameni križ] bio u onoj grobnici, on je bio izvan. On je bio izvan. A odozgar u grobnici je bila kamena ploča, kao i sa strane, poklopac. I onda je to bilo za vrime poslije rata [Drugog svjetskog rata], ono, kao partizani [komunisti], šta ja znam... stuklo, stuklo! I to je bila cila hrpa u grobnici ploča i kamenja. I taj križ turnut, prebijen. I puno je bilo onda križića, sve su to bili čak do rata [Drugog svjetskog rata]. Ali, ne znam, ne mogu sumnjati ni na koga, samo se meni češće puta učini – pa nema onog križića, pa nema onoga. Pa odbijeno, pa sve je to odbijeno... Pa to je bilo sve do rata, križići kameni, sitni. Mali križići na grebovima. Na svakom je bio križ. Poslije rata [Drugog svjetskog rata] onih križića je nestalo i ovako odbijeni. Ali što su odbijeni – nema ni kamenja! Znači da je netko to sve odbijao i nosio. Ja kad sam došla u Korita [1973], ja sam sve to zatekla.“ (Korita)

I drugi, mlađi kazivači prenose slično:

„Bilo je dobro očuvano i kad je razbijeno onda se počelo urušavat. Jer to je, po pričama što su oni rekli, bilo baš očuvano do Drugog svjetskog rata. Ja znam da je bilo porušeno nakon Drugog svjetskog rata. (...) Ploča je pukla. To je bio kameni sanduk gore. I onda, četrdeset i pete, šeste, nakon Drugog svjetskog rata, da ljudi ne bi išli tamo, komunisti su razbili to. A razbijen je i križ bio.“ (Zidine)

Da u razdoblju od Drugoga svjetskog rata do devedesetih godina 20. stoljeća tadašnji politički sustav nije bio sklon Nakića grobu, dodatno pojašnjava jedna mještanka Korita:

„I taj daljnji stric, on je stoto [rođen 1900. godine], on kaže da je on išao doli u Brač. To po ratu [nakon Drugog svjetskog rata]. Doli u Brač kopat one loze za litar ulja... bijeda, šta ćeš. I pitali ga: ‘Da li ti poznaš di su ti Nakići pokopani?’ I on sve

ispriča. I pitali ga: 'Bili ti to malo ogradio? Pitaj blago koje ti je drago.' A on kaže: 'A ne smijem brate, tko ti smije.' Ono, ko nije se smilo. Tko ti to smije spominjati, tko li ti smije tu hodati i raditi. Kriomice žene iđu moliti, uvijek, uvijek. Nikad svećenik ni jedan koji je bio na župi, nije nikad tu rekao misu, niti je spomenuo, niti je došao. Ne smije se. Kao, zbog partizana [komunista].“ (Korita)

Prva intervencija mještana kako bi spriječili potpuno propadanje grobnice učinjena je još tijekom spomenutoga razdoblja, za vrijeme komunističke Jugoslavije. Tijekom noći dvoje mještana popravili su polomljen veliki kameni križ. Spojili su razdvojene dijelove križa, no, kao što je i danas vidljivo, gornji su dio križa krivo okrenuli, tako da je prednja strana križa postala stražnjom. Tek mnogo godina kasnije mještani su prionuli uređenju ostatka grobnice.¹⁶ O svemu tome pričaju moji kazivači, od kojih su neki i sami, ili netko njima blizak, popravljali grobnicu:

„A razbijen je i križ bio. I onda su oni [dvojica mještana] čekali mrak da to naprave i zato su krivo okrenuli. Po noći su to učinili, da se ne zna tko je bio.“ (Zidine)

„Ja se sitim, pokojni Jure... Moj muž. Umro je, sada šesnaesta godina ulazi [otkad je umro]. Evo vidiš, ovo je bilo, puknut križ, evo, ovuda. Vidiš kako ga je dobro napravio da se skoro i ne vidi. Moj pokojni Jure i Medo, oni su ga popravili. Oni su to radili, i ja sam bila. I vidiš kud su sastavili agregat koji će nositi struju. I oni su [popravili križ] kako se moglo sastaviti. Ma nema veze [što je križ okrenut], križ je križ. Tu su oni sastavljeni agregat. Križ vam je skroz bio doli, na zemlji.“ (Korita)

¹⁶ Jedan je mladi mještanin učvrstio kamene ploče željeznom šipkom, a dvoje mještana kasnije su isčistili kameni sanduk od urušenoga kamenja i s njegove gornje strane izlili beton.

„Čovjek mladi, jedan dečko. Kak se ono raspadalo, vidjela si. Bilo je to prije, davno je to bilo. Onda je on uhvatio ono željezo i otišao gore i stegao i sve uredio. To je mlada osoba, <74. [1974.] godište. Iz sela. Iz Korita. Stipe mu je ime. I ja kad sam vidjela, rekoh, Bog mu pomogao!“ (Korita)

„Ovo je bilo puno stina. To sam ja izbacio. I malo salio [betona] unutra.“ (Korita)

Posljednji navedeni kazivač govori o jednoj akciji uređenja pokrova sanduka grobnice u kojoj su sudjelovali on i njegova supruga. Za suprugu ta akcija ima osobito, osobno značenje – to je njezina zahvala Nakićima za uslišanu molbu za ozdravljenje i ujedno trenutak kada se trajno zavjetovala da će moliti za svakoga tko uređuje prostor Nakića groba:

„I ja govorin ovako: ‘Umrle duše Nakića, pomozite mi, zagovarajte, koji ste ondje na pravdi poginuli, da ja samo prohodam. Ako prohodam i mognem doći do gori [Nakića grobu], gore ču ja i moj muž iznijeti onu grudinu [kamenje] iz one grobnice, pa ćemo malo polit [beton, po grobu] da se mogu sviče paliti.’ (...) I ja sam prohodala i ozdravila. I govorin: ‘Ići ćemo nas dvoje. Potiramo cement, pa ćemo politi.’ Iznese on vriðan sve te stine, ploče. (...) To mi poklopimo stinom, polijemo cementom i malo zeru stine da se ne raspadne. To ima 20 godina [to se zbilo 1998. godine]. (...) I govorin njima [unucima]: ‘(...) Gori ćete pokositi kud ja reknem. Od tamo, šuma i grebovi.’ (...) Tko god dođe, rekoh, ‘hvala mu’, a ja ču molit Nakići da budu zagovornici kod Boga za vas koji čiste njihovo tlo da se more doći Boga moliti. I to je moj zavjet, dok mogu.“ (Korita)

Sve navedene intervencije ostali su redoviti posjetitelji Nakića groba u pravilu prihvatali s odobravanjem i zadovoljstvom:

„I križ, lip je, naopako napravljen.“ (Korita)

„Sad kad uzmeš sviču, možeš doli metnut i neće je vitar utrnit.“
(Kazaginac)

„.... dosta je osoba reklo ‘ajde dobro si ono napravila, sad ima gdje zgodno za zapalit sviču.“ (Korita)

Danas Korićani uređuju i čiste prostor Nakića groba kad god uoče potrebu – kose travu, krče okolno grmlje i šumu, uklanjuju dogorjеле svijeće:

„Sviće se uvijek donose. Oda kad netko dođe, počisti i baci. Bilo tko. Čisti, vodi računa o svićama bilo tko.“ (Korita)

„Onda smo mi jedne godine dva, tri traktora usjekli [granja]. Ajmo čistiti, ajmo čistiti. I onda opet najesen. Onda se pokosi. (...) E vidiš, ovo smo mi sve posjekli, gledaj. Vidiš ovo smo mi dozemljili [raskrčili do zemlje]. Sve smo mi ovo počistili, sve. I opet šuma narasla. Još gorereste kad se posiće. To bi tribali pošpricat. Ja kad sam zadnji put bila, bilo je još i svića, pa [sam ih] izbacila, kad su izgorene.“ (Korita)

Mještani ističu kako se o Nakića grobu povremeno brinu i redovnici samostana „Karmel sv. Ilije“ u obližnjim Zidinama, ali i kako, za razliku od njih, dosadašnji lokalni župnici nisu nikad pokazivali zanimanje za taj, mještanima posvećen prostor. Kako će dalje pokazati, briga današnjih redovnika o Nakića grobu, posebno o. Zvonka Martića, ima vrlo važan utjecaj na poimanje groba u identifikacijskim procesima lokalne zajednice. Mještani, ali i pojedinci iz udaljenijih područja Buškoga Blata, ističu zasluznost o. Zvonka za popularizaciju Nakića groba kao kulturnoga mjesta u široj javnosti:

„To je o. Zvonko najzaslužniji, što se malo češća ide. I što se spominje taj Nakića križ. On je dosta zaslužan za to. On kad god dođe neko, kakva grupa ili nešto [u samostan], on ih vodi gore. Snimao ih je.“ (Korita)

„To je lokalna priča, koju je o. Zvonko digao na jednu razinu malo više. Mislim da su u zadnjih pet, šest godina oni to revitalizirali. Obilazak, recimo. Prije ovoga rata [devedestih godina 20. st.] nije to baš bilo tako posjećeno...“ (Podhum)

Nakića grob, naime, u posljednjih 10-ak godina pridobiva na važnosti i time svoj novi (ili obnovljeni) život, otkad u obližnjem samostanu živi spomenuti redovnik. Uz pokoji spomen Nakića groba u novinama te u svojoj monografiji (Bagur i Martić 2010), karmelićanin o. Zvonko grob spominje i u, kako je već navedeno, dokumentarnom filmu *Leteći fratar* (Borić 2017). No, kako i sami mještani ističu, najveći vid popularizacije Nakića groba jest u tome što redovnik na grob dovodi skupine gostiju samostana. On sâm, međutim, ističe kako je namjera dovođenja gostiju obogaćivanje duhovnih sadržaja koje dobivaju tijekom njihova boravka u samostanu:

„Skupine koje su tu na duhovnim vježbama ili posjetima, odvedem gore. Nisam ja to nikad shvaćao kao nekakvu [svoju] želju za popularizacijom. Nego, idemo prošetat, a usput možemo nešto vidjeti, čuti. Bila je jedna skupina lječnika kojih se to strašno dojmilo, kad su to sve gore doživjeli. Nije se doživjelo [kao] da je to želja da se popularizira, nego jednostavno da se napravi jedan mali izlet i da se moli. A onda kad već ima nekakvo kulturno mjesto, onda ga jednostavno inkorporirati u taj naš put. Nisam nikad recimo ljudima govorio ‘odite na Nakića grob, pa tamo molite, učinite zavjet’, to ne.“ (Zidine)

Posjet skupina gostiju samostana Nakića grobu, dakle, religiozne je prirode. S obzirom na to da su gosti samostana iz raznih krajeva Bosne i Hercegovine i inozemstva, šira popularizacija Nakića groba za mještane je glavni, a prema ovom karmelićaninu tek kolateralni učinak takvih posjeta. Međutim, važno je naglasiti kako angažman ovoga redovnika, ali i drugih redovnika obližnjega samostana oko Nakića groba mještani prepoznaju kao važan vid privrženosti lokalnoj zajednici. Unatoč tomu što nisu trajnije naseljeni u ovome kraju, redovnici su Nakića grob uklopili u svoj način života, gotovo u svim aspektima kao i mještani Korita, i time su prihvaćeni u lokalnoj zajednici te su postali njezinim dijelom. Povratno, karmelićani, a među njima u prvoj redu o. Zvonko, svojim su aktivnostima u posljednjih desetak godina osobito pridonijeli ne samo oživljavanju već i utvrđivanju Nakića groba kao mjesta poželjnoga identiteta lokalne zajednice ili, drugim riječima, kao ključnoga identitetskog mjesta u lokalnoj topografiji.

Put do Nakića groba nije označen. Premda u okolnom kraju postoje oznake za druge kulturne, prirodne ili povijesne lokacije, ne postoji putokaz koji bi upućivao na Nakića grob. Čini se da ta činjenica nije puka slučajnost, već svojevrsna taktika lokalnih stanovnika u čuvanju prostora „svojim“, na što upućuju riječi jednoga kazivača iz užega koritskog područja:

„Oni, uvijek imaju problema gdje su granice, pa samo ruše [oznake]. (...) U selima oko Buškog jezera postoji silna potreba utvrđivanja granica između pojedinih sela. Imao sam prigodu slušati intelektualce porijeklom iz ovoga kraja, a danas žive izvan BiH, kako raspravljaju gdje je granica između njihova dva sela. Taj problem se reflektira i na putokaze. Ovi iz cesta stave putokaze, ali tijekom noći putokaz samo nestane. Bio je jedan slučaj kada je jedan stanovnik jednoga sela porušio znak koji su tek postavili djelatnici cesta i to pred njima. Bio je na

sudu i platio kaznu. Kaže ne kaje se što je to učinio. Ploča s imenom toga sela još uvijek nije postavljena. (...) Oni općenito imaju jedan, onako, uzak regionalan, onaj seoski osjećaj sela i, ono, „sta vi meni“. Ponekad i kad govore o tome, može se iščitati da imaju taj... da je to njihovo i ne daju.“

Prema ovome kazivanju, zajednica će mjesto koje smatra važnim za sebe i svoj život nastojati zaštiti skrivanjem, makar i prvidnim, npr. izostavljanjem putokaza do toga mjesta. Nepostojanje putokaza do Nakića groba bila bi, sa stajališta lokalne zajednice, još jedna manifestacija strategije održavanja prostora „svojim“, odnosno čuvanja „svogega“ teritorija. Kao što je i sam teritorij društvena konstrukcija koja se ostvaruje društvenim praksama, a ne neki prirodni entitet (Delaney 2005), tako su i granice teritorija društveno uspostavljene i podržane. Prema granica oko Nakića groba, više značnoga identitetskog mjesta lokalne zajednice, nije čvrsto i čisto definirana niti je neprohodna za „drugoga“, ona je ipak uspostavljena i podržana i od mještana koji nisu iz užega koritskog područja. Primjerice, činjenica je da Nakića grob ne posjećuju mještani s udaljenijih područja Buškoga Blata, a artikuliraju je i oni sami: „Livanjski kraj¹⁷ nije baš nešto bio puno vezan za Nakića grob, jer to je lokalna priča“ (Podhum). Parafrasirajući Mirceau Eliadea (2003: 76), a na temelju prikazane građe, može se zaključiti kako se za religiozne mještane Korita i okolnih naselja Nakića grob u beskrajnom neodređenom i neposvećenom prostoru nadaje kao jedna, ali višedimenzionalna točka orijentacije.

17 Sintagma „livanjski kraj“ u buškoblatskim kazivanjima odnosi se na mesta uz Buško jezero koja pripadaju Livanjskom polju.

Zaključak

U ovom poglavlju propituje se recipročan i obostrano konstituirajući odnos između kulturno značajskoga mesta i onih koji se njime koriste, tj. njegovih posjetitelja. Usmjerila sam se na suvremene upotrebe Nakića groba u Koritima kraj Buškoga jezera istražujući međuodnos između subjektivnih iskustava koja posjetitelji upisuju u to mjesto i načina na koje ono utječe na oblikovanje njihova osjećaja pripadnosti te zajedništva i teritorijalnosti. Iz takva je pristupa razvidno da mjestu nisam pristupila kao geografskoj činjenici, već kao sociokulturno konstruiranoj stvarnosti koja je scena društvenih aktivnosti i identifikacijskih procesa. Upisanim predodžbama i sjećanjima putem naracija i tjelesnih praksi posjetitelja Nakića grob ostvaruje se kao upisan i otjelovljen prostor (usp. Low i Lawrence-Zúñiga 2001). Istodobno, uporabe toga prostora ne reflektiraju neke rodne razlike ni transnacionalne ili translokalne transformacije, a njegovi posjetitelji te posebno ne-posjetitelji iz širega buškoblatskoga područja Nakića grob definiraju kao usku „lokalnu priču“. Stoga Nakića grob nije rodni, transnacionalni ni prijeporni prostor (usp. ibid.). Izostanak potonjih kvaliteta prostora, a posebice prijepora i pregovora oko prava na njega – jer se to pravo neupitno pripisuje lokalnoj zajednici – Nakića grob čini konstitutivnim mjestom gradnje i održanja koherenthnoga lokalnog identiteta koritske zajednice.

Živa predaja vezana uz Nakića grob, prema kojoj je na tome mjestu sa svojim svatovima od osmanlijske ruke mučeničkom smrću poginuo mladoženja (u jednoj inačici vojvoda) Nakić, temeljni je čimbenik u tvorbi toga kulturno značajskog mesta. U emotivnoj se dimenziji uz Nakiće, ali i uz pojedine grobove u koje su u nedavnoj prošlosti ukopana nekrštena djeca, oblikuje posebno prisan i empatijski odnos lokalne zajednice s tim mjestom. Međutim, ključni su aspekt predaje Nakića kao figura mučeništva, što prostor Nakića groba pretvara u scenu religijskih aktivnosti. Vjera u moć mučenika Nakića, shvaćenih

kao pomoćnika ili posrednika do Boga u rješavanju životnih potreba i nedaća, potiče lokalno stanovništvo da plaćaju mise za njih i njima na čast te da svoje potrebe i probleme izraze upravo na Nakića grobu u obliku osobnih molitvi, zaziva, molitvi krunice i zavjeta, da „škrope“ grob blagoslovjenom soli, da ritualno obilaze grob ili širi prostor oko okolnih manjih grobova, katkad i na koljenima, te da ljube kameni križ na grobu. Uz navedene tjelesne prakse, na njemu pale svijeće, ostavljaju cvijeće, posvećene maslinove grančice, krunice ili posvećenu sol, obilježavajući to mjesto svojom prisutnošću. Raznovrsnim tjelesnim praksama, naracijama i ostavljenim predmetima ispisuju u prostor Nakića groba svoje osobne životne potrebe i nade te na njih naslonjenu svoju osobnu povijest. Uz to, religijske prakse i naracije koje ih prate, kao i ostavljeni nabožni predmeti, sakraliziraju to mjesto, čime se ujedno nadomješta izostanak njegova institucionalnoga (Crkvenog) posvećenja.

Koherentno značenje koje pripadnici lokalne zajednice, posjetitelji Nakića groba, upisuju u njega pogoduje oblikovanju koherentnoga identiteta zajednice. Grobovi nekrštene djece oko velikoga groba evociraju sjećanja na pojedine epizode iz prošlosti zajednice te su za nju izraz svojedobnoga religijskog aktivizma. Oni i danas izazivaju društveni i politički komentar nekadašnjih pravila Crkve i refleksija tih pravila u životu vjernika te ujedno potiču na konsolidiranje moralnoga i religijskoga sustava i društvenih vrijednosti suvremene zajednice, kao i njezina razumijevanja zajednice i identiteta. Zajedničke šetnje do Nakića groba kao oblik društvenosti zajednice, ostavljanje predmeta drugima na korištenje, akcije čišćenja i uređenja Nakića groba te čvrsto mjesto Nakića groba u blagdanskom kalendaru zajednice prakse su koje odražavaju privrženost zajednice tomu mjestu, osjećaj pojedinaca za zajednicu i pripadnosti toj zajednici.

Dimenzije u kojima se ostvaruju odnosi i veze između Nakića groba i njegovih posjetitelja (emocionalna, religiozna, mnemonijska, rekreacijska te društvena u raznim aspektima) konstruiraju to mjesto u

čvorište koje učvršćuje posebnost lokalne zajednice u odnosu na ostale u buškoblatskom području, kao i zajedništvo njezinih pripadnika, te istodobno iscrtavaju posebnost Nakića groba u lokalnom krajoliku. To je mjesto za lokalno stanovništvo orijentir u strategijama za oblikovanje i održanje zajednice i teritorija na kojem ona živi. Time se Nakića grob nadaje ne samo kao ključna točka u topografiji religijske nego i šire sociokultурне stvarnosti lokalnoga stanovništva.

Obred blagoslova polja u sakralizaciji prostora

Zvonko Martić

Uvod

Obred blagoslova polja kao institucionalna religijska praksa u bosanskohercegovačkom religijskom kontekstu veoma je važna jer joj se temeljne religijske linije značenja znatno proširuju u dimenziju sociokulturnih interakcija. Ovo je poglavlje usmjereno na ulogu katoličkoga obreda blagoslova polja u sakralizaciji prostora, identifikacijskim procesima pojedinaca i lokalne zajednice te markaciji prostora na kojemu žive i koji smatraju svojim. Obred blagoslova polja definiran je institucionalnim zadatostima, međutim, sudionici mu pripisuju i vlastita značenja koja su ponekad na rubu ili izvan njihova religijskoga sustava. Vjerske naracije i prakse koje su izvan propisanoga obreda, kako je istaknuto u uvodnom poglavljju, čvrsto su naslonjene na njega i s njime se isprepliću. Slijedom toga, ovi se izvaninstitucionalni vjerski izrazi (ili tzv. pučka pobožnost) promatraju u međuprožimanju s institucionalnim vjerskim izrazima kao supostojeći te kao sastavni dio procesa sakralizacije prostora.

Određenje pojmljiva obred ili ritual, koji se u ovom radu rabe kao sinonimi, poprilično je složen i težak postupak. Obred se istražuje i tumači u njegovim različitim aspektima i ulogama u društvenim odnosima i kulturnim kontekstima. Već sâm uvid u

količinu sličnih i različitih tumačenja toga pojma u domaćim i stranim rječnicima pokazuje koliko je složen problem njegova definiranja (usp. Povrzanović 1987). Obred o kojem je ovdje riječ prije svega je religijski institucionalizirana stvarnost i označen je kao formaliziran čin koji konstituiraju propisane „geste, prakse i verbalni obrasci kojima čovjek izražava svoj odnos prema svetome“ (Rebić, ur. 2002: 651). Odnos sa svetim, kao temeljna oznaka religioznosti, izražen je kroz težnju religioznoga čovjeka da vanjskim činom izrazi svoj unutarnji vjernički stav u riječima, gestama i kretnjama utjelovljujući vjeru „preko posredničke uloge znakova i simbola“ (Škunca 1998: 14–15). Obredi se razlikuju prema učinku koji se želi postići njihovom izvedbom. Primjerice, u vrijeme naglašenoga agrikulturalnog karaktera društva nastaju obredi kojima se zaziva božanska zaštita i uspjeh nad poljoprivrednim djelatnostima. Kao i u pretkršćanskem vremenu (usp. Belaj, V. 2007), takav karakter društva i njegove potrebeinicirali su nastanak srodnih obreda i u novijim vremenima, pa tako i nastanak kršćanskoga obreda blagoslova polja.

Izraz blagoslov više značan je i prisutan je u raznim religijskim tradicijama. Blagoslov je

„kulturna ili obredna riječ ili niz riječi kojima se izriče spas, zaštita i pomoć božanstva. [...] U kršćanstvu blagoslov je obredna molitva nad osobama, životnjama ili predmetima kojom vjernik zahvaljuje Bogu na udijeljenim darovima, zaziva njegovu pomoć i zaštitu. U Katoličkoj crkvi obredno se blagoslivljuju, najčešće polaganjem ruku, znakom križa i molitvom, predmeti, ljudi i životinje.“ (Rebić, ur. 2002: 106)

Jednostavno rečeno, u katoličanstvu se različitim obredima blagoslivlja sav ljudski život i životni prostor. Polja u okviru obreda blagoslova u prvom redu obuhvaćaju obradive poljoprivredne površine i korisne prostore, ali u konačnici i sav životni prostor. Obredi utječu na cjelokupnu egzistenciju religioznih pojedinaca i skupina, a lokalna

zajednica prilagođava ih i izvodi u okviru vlastitoga kulturnog diskursa, „prema posebnostima prostora, vremena, ponašanja“ (Šaško 2004: 25). Promatranje lokalnih posebnosti otvara scenu heterogenih konkretnih doživljaja i iskustava jer se „pred nama ocrtava čitava mreža fenomena i aktera, dinamika njihovih intersubjektivnih odnosa i njihova značenja u širem društvenom kontekstu“ (Škrbić Alempijević, Potkonjak i Rubić 2016: 16).

Povezanost obreda blagoslova polja sa sakralizacijom prostora prije svega temeljim na koncepciji sakralizacije kao vidu zaposjedanja prostora, označavanja i uređivanja vlastitoga teritorija življenja, pri čemu u njega pojedinci i skupine upisuju svoje iskustvo i to primarno doživljaj svetoga. Sveti prostor sagledavam kao

„upisan prostor koji implicira da ljudi trajno ‘ispisuju’ svoju prisutnost u svoje okruženje. [...] [O]dnos između ljudi i njihova okruženja obuhvaća više od pridruživanja značenja prostoru. Uključuje prepoznavanje i kulturnu elaboraciju uočenih svojstava okoliša na uzajamno konstituirajuće načine kroz naracije i praksu.“ (Low i Lawrence-Zuniga 2007: 13–14)

Religiozni pojedinci i skupine kroz različite prakse i naracije konstituiraju prostor posvećujući ga i čineći ga „svojim“. Razumijevanje svetoga prostora, kako objašnjava Eliade, polazi iz perspektive primarno religioznoga iskustva „koje prethodi svakoj refleksiji o svijetu“ (Eliade 2003: 75). Pritom se, iz takve perspektive, cjelokupni prostor promatra u dihotomiji svetoga i profanoga. Sveti je prostor uređen, siguran i poznat, a okružen je i suprotstavljen neposvećenim, odnosno neuređenim, stranim i nesigurnim prostorom. Takvo viđenje uređenosti prostora i svijeta „jest distinkтивna crta religijske misli“ (Durkheim 2008: 93). Kako navodi Eliade, kategorija svetoga (uređenog ili kozmiziranog) odnosi se na nastanjen teritorij, „naš svijet“, dok kategorija ne-svetoga (neuređenog i kaotičnog) pokriva „drugi svijet“ nastanjen „avetima,

‘strancima’ (koji su, uostalom, izjednačeni s demonima i fantomima)“ (Eliade 2003: 82). Između tih dvaju svjetova ili prostora jest granica koju Eliade objašnjava simbolikom praga:

„Prag je istovremeno međa, granica koja razdvaja i suprotstavlja dva svijeta, i paradoksalno mjesto gdje oni međusobno opće, gdje se odvija prijelaz iz profanoga u sakralizirani svijet.“ (Eliade 2003: 78)

Kako je za religioznoga čovjeka moguće „živjeti samo u atmosferi prožetoj svetim, za očekivati je da je on razvio mnoštvo tehnika za posvećivanje prostora“ (Eliade 2003: 81). Među njima su i rituali kružnoga kretanja, poput obreda blagoslova polja, čiji se simbolizam može „razumjeti kroz njegov rezultat, proizvod – krug koji ima ulogu granice, barijere između svoga i stranoga svijeta, svetoga i profanoga, sigurnoga i opasnoga, pozitivnoga i negativnoga“ (Mencej 2013: 131). Takvim se obredima „izgrađuje jedan sveti prostor“ (Eliade 2003: 81). Pritom obredni čin postaje „sredstvo, instrument pomoću kojega možemo doseći obnavljanje ili očuvanje principa kozmičkoga reda. Stoga je obred u načelu istovjetan stvaralačkom činu. On obnavlja ono što je stvoreno na početku“ (Belaj, V. 2007: 33–34).

Govoreći o obredima blagoslova polja kao obliku sakralizacije i prisvajanja prostora, važno je naglasiti specifičan odnos ljudi prema zemlji. Nije to odnos prema cijeloj zemlji, nego prema vlastitom teritoriju, odnosno svojini, jer

„religijski odnos prema zemlji po pravilu nije uopćen. Naime, zemljoradnik nije emotivno vezan za zemlju uopće, već samo za ono zemljишte koje ga hrani, koje mu osigurava sredstva za opstanak – ukratko: za zemlju koja je njegova svojina.“ (Bandić 1980: 295)

Zemlja, odnosno teritorij koji se smatra vlastitim traži određenu sigurnost jer iza vlastitoga, nastanjenoga, uređenoga i zaštićenoga

teritorija postoji onaj drugi koji ga okružuje. Kako bi prostor postao nastanjen, „svoj“ i zaštićen od onoga drugog, treba ga urediti, kozmizirati, odnosno sakralizirati:

„Nastaniti se na jednom teritoriju u krajnjem slučaju znači sakralizirati ga. Kada to nastanjene nije privremeno kao kod nomada, već stalno, ono podrazumijeva vitalnu odluku koja obavezuje egzistenciju cijele zajednice. ‘Smjestiti se’ na jednom mjestu, organizirati ga, nastaniti – to znači izvesti niz postupaka koji prepostavljaju jedan egzistencijalni izbor: izbor Univerzuma, do koga se dolazi ‘stvarajući ga’“ (Eliade 2003: 85)

Govoreći o zaposjedanju prostora mitskim predodžbama, a srodne predodžbe možemo prepoznavati i u suvremeno doba, Vitomir Belaj ističe kako je bez sumnje „jedna od bitnih komponenti postupka zaposjedanja zemlje bilo unošenje svojih bogova u novu postojbinu, ispunjavanje prostora mitom“ (2007: 452). Ne ulazeći u povezanost obreda i mita (za to upućujem na Belaj, V. 2007: 17–38), navedena tvrdnja poslužit će kao temelj za konstataciju da je za prisvajanje i zaposjedanje teritorija nužan obredni čin.

U obredu blagoslova polja procesijskim i kružnim kretanjem definira se i potvrđuje vlastiti teritorij (Čapo 1997: 143). Ljudi su izvodili obredno kružno kretanje duž granica seoske zajednice, poljoprivrednih posjeda i sakralnih objekata kako bi taj prostor ograničili, prisvojili, demonstrirali svoju vlast nad njime, preventivno ili kurativno ga zaštitali od nedaća, odnosno osigurali njegovu svetost (Mencej 2013: 185–186). Pritom „posvećenje nekog teritorija odgovara njegovom kozmiziranju“, odnosno „kozmizacija nepoznatih teritorija uvijek je posvećivanje“ (Eliade 2003: 82, 84).

Obred blagoslova polja, dakle, možemo promatrati kao čin (ponovnoga) uspostavljanja, povezivanja i potvrđivanja vlastitoga prostora te istodobno kao čin razdvajanja dvaju prostora, vlastitoga i zaštićenoga od tuđega i nesigurnoga. Zajednica koja sudjeluje

u obredu svojim gestama, simbolima i kretnjama „upisuje“ svoja razumijevanja svetoga u prostor (a time i ne-svetoga u „tudi“ prostor), dok istodobno posvećeni prostor, odnosno sveto u njega upisano, nudi uvid u interakcije među ljudima:

„Pojam ‘svetoga’ – čin sakralizacije – postaje otvoreniji za empirijsku provjeru kada ga se teoretizira na temelju postupaka, događaja i namjera kulturnih posrednika u specifičnim kontekstima dok stvaraju razlike između prostora, označavaju ih za specifične namjene, stvaraju vidljive i nevidljive granice te uspostavljaju kulturne obrasce ponašanja koji se odnose na te granice. Ukratko, ‘sveto’ koje razdvaja, povezuje, nadilazi i pročišćava jest mjesto ritualne komunikacije.“ (Anttonen 2005: 198)

U toj ritualnoj komunikaciji, kako je već navedeno, uz institucionalne obredne prakse vjernici izvode i razne postupke koji nisu u suglasju sa službenim naukom religije kojoj pripadaju. Katolička teologija, naime, polazi od toga kako se posvećivati može gotovo svaka zgoda života pri čemu se postupci usmjeruju prije svega na hvalu Bogu. Među raznim tehnikama posvećenja ističu se obredi blagoslova kojima se posvećuju razne prilike života, ali i životni prostor. Katolička teologija pritom ističe prvenstvo izricanja proslave Boga, a na drugo mjesto stavlja posvećenje „stvari i mjesta određena za ljudsku djelatnost ili za liturgijski život, a blagoslovila i ono što se odnosi i na pobožnosti i duhovnost. U tom ima pred očima ljude koji se tim stvarima služe ili u tim mjestima djeluju“ (*Blagoslovi* 2007: 12). O obredu blagoslova kao sredstvu posvećenja katolički teolozi govore kroz šest kriterija:

- „(1) Blagoslovljati se može sve stvoreno, po čemu se slavi Bog,
- (2) i što progovara smislom iz vjere, (3) slaveći u zajednici vjernika, (4) liturgijskim slavljem, (5) bez magijskog pristupa

blagoslovima kao ‘spremnicima moći’, (6) naglašavajući darovanost i Božju dobrotu.“ (Šaško 2007: 10)

Potaknuti utilitarnim ciljevima, vjernici propisanom obredu pridodaju postupke „izazovno-srećenosne magije“, osobito u okviru važnijih godišnjih običaja ili uz važnije gospodarske poslove, no istodobno vlastiti život posvećuju kršćanskim gestama i molitvama kojima se zaziva Božja pomoć i Božji blagoslov (usp. Grbić 1998: 328–329).

Budući da je obred religijska stvarnost za religioznoga čovjeka u okviru koje on izražava svoje religiozno iskustvo i potvrđuje pripadnost religijskoj zajednici, uloga obreda višestruka je: „Obredi daju oblik svetom, prenose nauk, otvaraju putove do nadnaravnoga i oblikuju pojedince u zajednice“ (Schechner 2013: 52). Uz to, dakle, što se u obrednoj komunikaciji između svetoga, prostora i ljudi događa proces sakralizacije kojim se definiraju i potvrđuju granice vlastitoga prostora, obred postaje referentnom točkom u procesima identifikacije zajednice i njezinih pripadnika. U obredima poput blagoslova polja kroz kretanje u prostoru, geste, simbole i uopće religiozno iskustvo može se iščitati „kolektivna simbolička koncentracija identiteta čije iskazivanje obećava posredovanje, osnaženje i komunikaciju zajedničkih vrijednosti i značenja“ (Žižić 2009: 3). Mreža interakcija pojedinaca i skupina u okviru religijskoga obreda u središte stavlja procese identifikacije primarno u religijskoj dimenziji, pri čemu religijske norme i vrijednosti imaju veći utjecaj na vjernike od drugih vrsta utjecaja:

„U svim svojim raznovrsnim izrazima i dimenzijama, svjetske religije udovoljavaju potrebi pojedinca za osjećajem smještenosti – društvene, ponekad zemljopisne, kozmološke, vremenske i metafizičke. Religijski sustavi značenja iscrtavaju obrise najširega mogućeg raspona odnosa – prema sebi; prema drugima, bliskim i dalekim, priateljima i neprijateljima; prema

neljudskom svijetu; prema svemiru; te prema Bogu, odnosno prema onome što se smatra posljednjom stvarnošću ili istinom. Nijedno drugo spremište kulturnih značenja nije kroz povijest imalo tako puno ponuditi kao odgovor na ljudsku potrebu za razvijanjem sigurnoga identiteta. Religija je stoga često u samoj srži individualnoga i skupnoga identiteta.“ (Seul 1999: 558)

Svoj osobni unutarnji doživljaj vjere religiozni ljudi prema van manifestiraju religijskim praksama koje su u pravilu snažno obilježene komunitarnom dimenzijom, skupnim sudjelovanjem i kolektivnom identifikacijom. Ipak, u temelju religioznosti subjektivni je doživljaj vjere, pa bi religioznost i religijski identitet valjalo

„razmatrati u prvom redu sa stajališta osobne vjere pojedinaca, što više 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 (vjerojuće 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 sveću, svetačkom kipu, misi, procesiji i drugo.“ (Belaj, M. 2002/2003: 65 [istaknula M. B.])

Religijski simboli poput svetaca, procesijskoga kretanja ili obreda u kojima se vjera materijalizira odražavaju sveukupnost odnosa sa svetim, ali i međusobnih odnosa vjernika. U njima se iščitavaju društvena kohezija ili isključenost, podržane ili odbačene društvene vrijednosti i sl.

Iz svega dosad navedenoga proizlaze osnovna pitanja kojima će se u radu baviti, a to su: kako vjernici u okviru obreda blagoslova polja oblikuju odnose među sobom i sa svojim životnim i svetim prostorom, kako prostor sakraliziraju i upisuju u njega značenja vlastitoga te kako u okviru obreda i posredstvom prostora zajednica

definira i iskazuje prihvaćene društvene vrijednosti, oblikuje društvenu koheziju i potvrđuje svoj integritet.

U nastojanju da obred blagoslova polja smjestim u širi općecrkveni i bosanskohercegovački kontekst rad započinjem analizom povijesnih izvora o nastanku i razvoju obreda blagoslova polja, prikazom njegova teološkoga tumačenja te komparacijom pisanih izvora i vlastite etnografske građe o tom obredu u različitim dijelovima Bosne i Hercegovine. U potonjem dijelu, ali i u cijelom radu, koristim se svojom složenom istraživačkom ulogom koja objedinjuje razne pozicije u odnosu na temu: teološku, etnološku te poziciju vjernika laika i svećenika tijekom obreda blagoslova polja. Naime, od najranijega djetinjstva sudjelovao sam u obredu blagoslova polja u okolini Dervente i Doboja, u Komarici, mojem rodnom mjestu, i u Bukovcu, rodnom selu moje majke, kamo bismo rodbini odlazili na obiteljski ručak nakon blagoslova polja. Postavši svećenik, bio sam u ulozi predslavitelja u obredu blagoslova polja u Oštrosi Luci i Boku u okolini Orašja, gdje sam obavljaо službu župnoga vikara od 1996. do 1998. godine, i naposljetku u Župi Čemerno u okolini Sarajeva, gdje sam djelovao kao župnik od 1998. do 2004. godine. Iz navedenih razdoblja u raznim neformalnim razgovorima saznavao sam i podatke o raznim praksama, vjerovanjima i značenjima povezanima s blagoslovom polja. Za potrebe ovoga rada uključio sam i kazivanja o blagoslovu polja troje kazivača iz okolice Dervente i četvoro iz Župe Čemerno. Svojom složenom istraživačkom ulogom koristio sam se podjednako u prikupljanju i analizi etnografskih podataka s područja Buškoga Blata. Etnografsku građu na buškoblatskom području prikupljaо sam tijekom 2017. i 2018. godine. Putem intervjua građu sam prikupio od trideset i četvoro kazivača: dvadeset i sedmoro kazivača iz buškoblatskih mjesta Dobrići, Grabovica, Kazaginac, Korita, Liskovača, Mijakovo Polje, Prisoje, Rašeljke i Zidine, koji svi aktivno sudjeluju u obredima blagoslova polja, četvorice župnika u buškoblatskim župama, jednoga bivšeg župnika iz Župe Vinica

rođenoga u Dobrićima te dvojice profesora teologije koji ne žive na buškoblatskom području. Građu o buškoblatskim blagoslovima polja donosim i na temelju vlastitoga sudjelovanja u tom obredu u Zidinama 2008. i 2009. godine. Kazivanja navodim prema nazivima naselja u kojima žive moji kazivači.

U interpretaciji uloge obreda u sakralizaciji prostora polazim od subjektivnoga religioznog iskustva istraživanih, jer njih valja promatrati kao one „*koji doživljavaju*, a ne samo *primaju* različite vrste poruka; kao *tvorce značenja*, a ne samo kao *interpretatore*; kao *aktere*, a ne *promatrače*“ (Frykman i Gilje prema Škrbić Alempijević, Potkonjak i Rubić 2016: 13; istaknuto u izvorniku). Takva perspektiva daje uvid ne samo u obred kao religijsku praksu već i u sociokulturne procese i pojave koje proizlaze iz njega, poput označavanja vlastitoga teritorija, konceptualizacije uže i šire zajednice, identifikacijskih odnosa i sl.

Postanak i razvoj obreda blagoslova polja

Blagoslov polja pripada religijskim praksama dugoga povijesnog trajanja na razini cijele Katoličke Crkve. Uz blagoslov polja u katoličkoj pobožnosti izvodi se sličan obred prosnih dana, koji se slavi u suslijednoj trodnevnoj pripravi za proslavu svetkovine Uzašašća Gospodinova ili Spasova. Oba su obreda slična po tome što su im u središtu molitve u procesiji te im je cilj zaštita od raznih nesreća i traženje pomoći na poljoprivrednim, obradivim površinama i drugom korisnom prostoru. Postanak i razvoj obreda blagoslova polja i prosnih dana najrazumljiviji su u agrarno-ruralnom kontekstu.

Zbog širih društvenih promjena nastalih procesom industrijalizacije te reformatorskom djelatnošću Drugoga vatikanskog sabora dokinut je blagoslov polja na blagdan sv. Marka (25. travnja) na razini cijele Katoličke Crkve (Duvnjak 2010: 76), dok je obred prosnih dana

zadržan. Međutim, dokidanje blagoslova polja nije imalo karakter zabrane. Reformom se predviđalo sačuvati neke lokalne osobitosti u pučkoj pobožnosti uz njihovu prilagodbu suvremenim teološkim i liturgijskim dosezima davanjem ovlasti biskupskim konferencijama za uređenje pojedinih religijskih praksi. Prema *Odredbi o liturgiji Kvatri i Prosnih dana Biskupske konferencije Jugoslavije* iz 1983. godine, kako ih prenosi *Službeni vjesnik Mostarsko-duvanjske i Trebinjsko-mrkanske biskupije* (1984: 9–14), usvojen je reformski naputak i dana je prednost proslavi prosnih dana pred slavlјem blagoslova polja. Prema navedenoj *Odredbi* dio obreda vezan uz procesije prosnih dana može se izvoditi i kod blagoslova polja. Prosni dani postali su

„svojina zapadne liturgije općenito te su se vremenom preoblikovali u molitvene ophode za uspjeh poljoprivrednih radova. [...] Budući da se u nekim našim krajevima održava i procesija na Markovo i proljetni blagoslov polja, koji su istog smisla kao i kod Prosnih dana, može se ovaj obred upotrijebiti i u ovim svečanostima.“ (*Odredba o liturgiji Kvatri i Prosnih dana...* 1984: 12)

Kako se svetkovina Uzašašća Gospodinova slavi četrdeset dana poslije Uskrsa i uvijek pada u četvrtak, prosni dani slave se u ponedjeljak, utorak i srijedu organiziranjem procesija s molitvama za Božji blagoslov polja i ljudskoga rada s pokorničkim obilježjem (*Red euharistijskih procesija, kvatri i prosnih dana* 1985: 54; *Direktorij o pučkoj pobožnosti i liturgiji* 2003: 197). U slavlju prosnih dana naglašen je pokornički karakter procesije, koji se održao dugo kroz povijest, pri čemu post nije uključen (Kniweland 1938: 177).

Za religijske prakse blagoslova polja i prosnih dana veže se nastanak molitvenih obrazaca litanija.¹⁸ U hrvatskoj katoličkoj terminologiji

¹⁸ Sama riječ litanija ima značenje prošnje, molitve. U katoličkoj liturgiji molitva litanija sastavljena je „od niza prosnih zaziva, što ih izgovara predmolitelj, a na njih odgovara zajednica. [...] Pružena su tri uzorka (duži, kraći i kratki) s napomenom

za litanije s imenima svetaca upotrebljava se naziv *Litanije svih svetih*. U *Općem religijskom leksikonu* (Rebić, ur. 2002: 519) u objašnjenju pojma litanije govori se i o procesijama vezanim uz *prosne dane* pred Uzašašće i za blagoslov polja te se pritom navodi kako se naziv *Velike litanije* upotrebljava za prosne molitve na blagdan sv. Marka, a *Male litanije* za trodnevnu pripremu pred Uzašašće. O nastanku i razlozima terminoloških razlika Velikih i Malih litanija bit će govora kasnije. Ukratko, izrazi imaju podrijetlo u latinskom jeziku: litanije koje se mole na procesijama pred Uzašašće nazivaju se *litaniae minores*, dok su uz Markovdan vežu *litaniae maiores*. Po litanijama se u anglosaksonskoj terminologiji cijeli ophodni obredi nazivaju *Minor Litanies* i *Major Litany* (Hill 2000: 211; Dyer 2007: 114). Za prosne dane upotrebljava se i izraz *Rogation Days* (Hill 2000: 211). Na njemačkom govornom području prosni dani nazivaju se *Bittprozession* i definira ih se kao „godišnji ophod na određene dane ili ophod koji odredi sam mjesni biskup kako bi se izmolio Božji blagoslov za zemlju, odvraćanje prijetećih opasnosti ili izbavljenje iz neke nevolje“ (Buchberger i Kasper 2006: 512).¹⁹

Iz navedenoga bi se moglo zaključiti kako je u anglosaksonskoj terminologiji u obredu blagoslova polja naglasak stavljen na molitve litanija, u njemačkom jeziku naglasak je na procesiji kao molitvenom ophodu, dok se u hrvatskoj terminologiji u nazivu obreda ističe željeni učinak i prostor nad kojim se zaziva božanska pomoć.

da se mogu unijeti i imena svetaca mjesne crkve. Zazivi su podijeljeni u više skupina: Bogu, Kristu, svećima. [...] Litanije se danas mole za vazmenog bdijenja u uskrsnoj noći, pri podjeli sakramenta krštenja, sv. reda, redovničkih zavjeta, za prosnih dana i različitim ophoda (procesija)“ (Rebić, ur. 2002: 519).

¹⁹ U kojoj su mjeri u pojedinim bosanskohercegovačkim župama biskupi određivali vrijeme kada će se slaviti blagoslov polja, teško je reći. Međutim, iz iskustva znam, a potvrdili su to i župnici koji su sami uvodili blagoslov polja u pojedine dijelove svojih župa, kako su oni sami određivali dan blagoslova polja u dogовору с vjernicima.

Nastanak procesija prosnih dana potaknut je poteškoćama u francuskom gradu Vieni u 5. stoljeću i blagoslovom polja krajem 6. i početkom 7. stoljeća u Rimu zbog raznih nevolja koje su pogodile te gradove. Procesija prosnih dana održala se prvi put 474. godine u francuskom gradu Vieni prema naredbi tamošnjega biskupa sv. Mamerta „da bi Bog od njegove biskupije odvratio razne bićeve, koji su ju zadesili“ (Benković 1940: 3). Sinoda u Orleansu 511. godine protegnula je slavlje na cijelu Galiju, a u rimsку liturgiju integrirane su galsko-franačke prosne procesije za pape Leona III. (795. – 816.) (Buchberger i Kasper 2006: 513).

Legendu o nastanku prosnih dana talijanski dominikanac Jacobus de Voragine (oko 1228./29. – 1298.) opisao je u svojoj knjizi *Zlatna legenda* (2013: 312–313). Ustvari, J. de Voragine govori o legendama vezanim za nastanak Velikih i Malih litanija. O ovim potonjim piše da se zovu manje

„jer ih je ustanovio manje znamenit biskup, u manje važnom mjestu i zbog manje strašne bolesti. Razlog njihova ustanovljenja bio je ovaj: u to su vrijeme u Beču [sic]²⁰ bili česti i veoma jaki potresi koji su porušili vrlo mnogo kuća i crkava, a noću su se često čuli buka i vapaji. Tada se dogodi i druga strahota: na dan Uskrsa pade organj s neba i spali kraljevsku palaču. Dogodi se i nešto još neobičnije: kao što su, naime, đavli ušli u svinje, tako su ondje ulazili u vukove i druge zvijeri, pa su one bez ikakva straha lunjale ne samo po putevima nego pred svima u gradu, kadikad proždirući djecu, starije muškarce i žene. Budući da su se svakodnevno događali tako bolni slučajevi, rečeni je biskup naredio trodnevni post i ustanovio litanije i tako uminu spomenuta patnja. Potom ih je Crkva odobrila i naredila da se općenito svugdje čine.“ (de Voragine 2013: 312–13)

20 U hrvatskom prijevodu knjige *Zlatna legenda* galikanski grad Viena, u današnjoj Francuskoj, greškom je zamijenjen s današnjim nazivom za Beč.

Postanak procesija blagoslova polja i nastanak *Litanija svih svetih* (Velikih litanija) vežu se uz papu Grgura I. (590. – 604.), koji je te litanije prvi put upotrijebio u procesiji organiziranoj u Rimu koja se slavila na isti dan kao i rimska poganska svetkovina Robigalija. Ispisujući legendu o nastanku Velikih litanija, de Voragine ih naziva različitim imenima: uspoređujući ih s litanijama nastalim u Galiji, naziva ih veće litanije, ali i sedmerorednom procesijom i crnim križevima:

„Zovu se veće litanije zbog tri razloga: s obzirom na onoga tko ih je ustanovio, to jest zbog Grgura Velikog, rimskog pape, s obzirom na mjesto gdje su ustanovljene, jer Rim je gospodar i glavni grad svijeta, ondje je tijelo apostolskog prvaka i Apostolska Stolica; po povodu zbog kojega su ustanovljene, zbog velike i veoma teške epidemije. Nakon što su u korizmi postili i o Pashi primili tijelo Gospodnje, Rimljani su iza toga pustili uzde jelima, igramu i tjelesnim užicima. To je izazvalo Gospodina pa je na njih poslao veoma veliku epidemiju zvanu slabinska kuga, to jest gnojenje i otjecanje slabina. To je kuga bila tako strašna da su ljudi iznenada umirali na ulici, za stolom, za vrijeme javnih igara ili u razgovoru, i to tako da bi oboljeli dušu ispustio čim bi kihnuo. Pa kad bi tko vidio nekoga kako kiše, povikao bi: ‘Bog ti pomogao’. [...] Drugo, zove se sedmeroredna procesija po tome što je blaženi Grgur u procesijama koje je tada vodio raspoređivao ljude u sedam redova. [...] Takvog se rasporeda osoba sada ne možemo držati, pa broj redova nadoknađujemo brojem litanija: litanije se moraju ponoviti sedam puta prije nego se odlože križevi. Treće, zovu se crni križevi, jer su se ljudi u znak žalosti zbog tolikoga pomora puka i u znak pokore oblačili u crnu odjeću i možda zbog istoga razloga križeve i oltare zastirali blagoslovjenom kostrijjeti. I vjernici su morali oblačiti pokorničku odjeću.“ (Voragine 2013: 312)

Kako je već naznačeno, postanak obreda blagoslova polja objašnjava se kršćanskom supstitucijom rimske religiozne prakse poznate kao svetkovina Robigalija, koja se slavila 25. travnja. To je bila svečanost posvećena uklanjanju žitne rđe u kojoj prebiva misteriozno božanstvo: „Božanstvo je bilo zamišljano čas kao muško čas kao žensko: [a] ime duha koji je obitavao u žitnoj rđi je *Robigus*“ (Milićević 1990: 98). Podaci o svetkovini Robigalija sačuvani su zahvaljujući Publiju Ovidiju Nazonu (P. Ovidus Naso, 43. g. pr. ne. e. – 18. g. n. e.) i njegovu spjevu *Fasti* (v. Ovidije 2016: 141–143).²¹

U pjesničkom opisu svetkovine Ovidije opjevava svećenika koji odlazi do šumarka stare Robigo i nudi crijeva psa i ovcu u plamenu. Cijeli obred vodio je *flamen Quirinalis* (glavni svećenik boga Kvirina) moleći da ljkuskasta rđa poštedi oštice žita. Na kraju opisa u obliku dijaloga između svećenika i pjesnika iznosi se razlog prinošenja žrtve:

„Onda je svećenik rekao: ‘Pitaš zašto nudimo gadnu žrtvu

U ovim obredima.’ (Pitao sam) a onda saznao razlog.

Postoji Pas,²² nazivaju ga ikarijskim, a kada se on digne (na nebu)

Suva zemlja je spržena a žito sazrijeva prerano.

Ovaj pas je stavljen na oltar da označi onog zvjezdanog

I jedini razlog za to je zbog njegovog imena.“ (Ovidije 2016: 143)

21 *Fasti* su kameni spomenici na kojima je zapisan rimski kalendar, odnosno „veoma precizan prikaz rimskog kalendara i religije, pisani za Ovidijevu publiku, a ne za stručnjake. [...] 8. g. n. e. Ovidije je zbog nepoznata razloga poslan u progonstvo u Tome na Crnom moru. To je prekinulo rad na *Fastima*, tako da je opisano i obrađeno samo prvih šest knjiga“ (Milićević 1990: 9, 13-15).

22 U komentarima srpskoga prijevoda *Fasti* prevoditelji pojašnjavaju razlog spominjanja psa: „Mit se odnosi na sazviježđe Canis Maior (Veliki pas, sa najsjajnijom zvijezdom Sirijus) čiji se helijakalni izlazak ljeti događao u vrijeme najvećih vrućina. Tako je pojavljivanje Sirijusa često koincidiralo sa sušom, pa postoji realna opasnost da tom sušom žito bude teško pogodeno. Proizlazi da se pas žrtvuje Sirijusu, u vrijeme kada se približava njegov večernji zalazak, u nadi da suše neće biti“ (Ovidije 2016: 143).

Procesija je išla rimskim ulicama: „Na *Prenestinskim fastima* se vidi da se odvijala na petoj milji *Via Claudia* u svetom gaju“ (Milićević 1990: 98).

Prvi pisani podaci koji povezuju procesije Robigalija i nastanak Velikih litanija pape Grgura I. potječe od pape Adrijana I. (772. – 795.) i to su „najraniji izvori koji ne samo da povezuju datum Velikih litanija s 25. travnja nego također nude detaljne dokaze za procesijsku rutu“ (Twyman 2004: 211–212). Premda postoje i druga tumačenja nastanka Velikih litanija i poklapanja poganskih i kršćanskih procesija, zajedničko im je da je to „poganski agrikulturni ritual koji zaziva zaštitu bogate žetve premješten u kršćanske litanije i služi sličnim apotropejskim funkcijama“ (Dyer 2007: 115).

Uobičajena procesija Robigalija od sredine 12. stoljeća ide kraćom rute i doživljava promjenu središnje polazišne točke. Tako umjesto crkve sv. Lorenza u Lucini polazišno mjesto procesije postaje crkva sv. Marka, da bi krajem 12. stoljeća Lateranska bazilika postala mjesto s kojega je kretala procesija (Dyer 2007: 125).

U samim počecima blagoslova polja sv. Marko evanđelist nije bio povezan s tom religijskom praksom, što više u poznatim izvorima „o životu ovoga sveca nije moguće razumjeti općerašireno vjerovanje u njegovu ulogu zaštitnika polja koji donosi plodnost zemlje. Procesije s blagoslovom polja na Markovo, kao izraz toga vjerovanja, izvorno nisu u vezi s ovim kršćanskim svecem“ (Belaj, M. 2007: 66). Važno je i dodati kako prema danas dostupnim podacima nije moguće definitivno tvrditi da su se Velike litanije prvi put održale baš 25. travnja. Naime, u pismima pape Grgura I. nema datacije kojom bi se to moglo potvrditi ili osporiti (Twyman 2004: 211). Međutim, tijekom duge povijesti slavlje blagoslova polja postat će neodvojivo od blagdana sv. Marka evanđelista i u pučkom imaginariju taj svetac postat će zaštitnik poljoprivrednih usjeva i polja.

Sveti se Marko u Bibliji spominje na nekoliko mjesto i to s dvama imenima: Ivan Marko. O tom svecu u komentarju *Jeruzalemske Biblije* (1994: 1565) na njegov prvi spomen (Dj 12, 12) stoji napisano:

„Ivan Marko pojavljuje se opet u 12, 25; 13, 5.13; 15, 37–39. Za vrijeme Pavlova uzništva (u Efezu?), kada Pavao piše poslanicu Filemonu, Marko je bio uz njega (Flm 24), Kol 4, 10 naziva ga Barnabinim nećakom; u 2 Tim 4, 11 Pavao moli da mu se pošalje Marka kao pomoćnika. 1 Pt 5, 13 naziva Marka Petrovim ‘sinom’, želeći ga time označiti kao Petrova učenika. U njemu je kasnija predaja prepoznavala autora drugog Evanđelja.“

Dok su povjesni podaci o sv. Marku šturi, legende o njemu i njegovu životu veoma su raširene. Srednjovjekovne legende o životu sv. Marka jednako su brojne i na Zapadu (Voragine 2013: 267–273) i na Istoku (Shenouda III. 1995: 9–55). Na osnovi povjesnih izvora i kasnijih predaja o sv. Marku evanđelistu pretpostavlja se da je rođen oko 10. godine u Cireni, kao i to da je potomak židovskoga roda levita. Ime Marko u kršćanskoj tradiciji tumači se višezačno:

„Marko znači *velik u poslušnosti, siguran, pognut i gorak.* [...] Ili se Marko zove po *marcus*, što znači *veliki bat*, koji jednim udarcem kroti željezo, proizvodi melodiju, otvrđnuje nakovanj. Tako je Marko jednim naukom svoga evanđelja ukrotio nevjerojatnog vjerjaca, raširio Božju slavu i ojačao Crkvu.“ (Voragine 2013: 267, istaknuto u prijevodu)

Unatoč važnoj ulozi koju je sv. Marko imao u kršćanskoj povijesti, ponajprije kao pisac drugoga evanđelja, ali i blizak suradnik sv. Petra, nema pisanih povjesnih podataka o mjestu njegove smrti ni načinu na koji je umro. Prema legendi njegovi protivnici napali su ga za oltarom, vezali su ga oko vrata i vukli ulicama Aleksandrije dok nije preminuo na dan 25. travnja 68. godine. Također prema predaji sv.

Marko utedeljio je aleksandrijsku biskupiju na koju danas polažu pravo nasljedstva „poglavar Koptske pravoslavne Crkve s titulom aleksandrijski papa i patrijarh cijele Afrike na Svetoj stolici svetoga Marka, Grčke pravoslavne Crkve, Koptske katoličke Crkve, Grčko-melkitske katoličke Crkve Antiohije, Aleksandrije i Jeruzalema“ (Bish 2010: 431). U ikonografiji se uz sv. Marka redovito prikazuje „krilati lav, i to zato što njegovo Evanđelje – po tumačenju nekih – naglašava kraljevsko dostojanstvo Isusa Krista, ‘Lava iz koljena Judina’“ (Badurina 2000: 426).

Sveti Marko zaštitnik je „grada Venecije i otoka Reichenaua; zaštitnik zidara, građevinskih radnika, staklara, bojača stakla, bilježnika, pisara i pletača košara, pomoćnik za dobro vrijeme i dobru žetvu, protiv grmljavine i tuče, protiv iznenadne smrti“ (Gorys 2003: 270). Izgleda da su neki događaji koji su u predajama pripisivani čudesnoj intervenciji sv. Marka utjecali na to da je postao zaštitnik nekih obrta. Tako se može zaključiti o predaji nastaloj tijekom gradnje katedrale u Veneciji kada je jedan zidar pao s katedrale, ali je ostao nepovrijeden, što se pripisalo pomoći sv. Marka (Papić 2017: 149).

U hrvatskoj izvaninstitucionalnoj pobožnosti sv. Marko, kao i sv. Juraj, zaštitnik je polja koji donosi plodnost zemlji (Belaj, M. 2006: 242). U Bosni i Hercegovini podatak o sv. Marku kao zaštitniku polja u poznatim je etnološkim zapisima zabilježen samo u Mišinu Hanu kod Banje Luke, gdje se „na spomendan sv. Marka donosi na blagoslov kukuruz, trava za stoku ili drugo što uzgajaju, jer se vjeruje da će se stoka očuvati od bolesti, a urod će biti bolji“ (*Upitnice Etnološkog atlasa* prema Belaj, M. 2006: 135²³).

Zaključno, povezanost sv. Marka evanđelista i rimske svetkovine Robigalija u početku se svodila samo na podudaranje datuma slavlja, da bi se s vremenom u vjerničkoj imaginaciji i naracijama uloga toga sveca sve više upisivala u obred blagoslova polja. Kombinacijom

²³ *Upitnice Etnološkog atlasa* čuvaju se u Arhivu Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

crkvene potrebe davanja kršćanskoga obilježja nekršćanskoj svetkovini i obredu te vjerničkih potreba i imaginacije lik sv. Marka spojen je s učinkom blagoslova polja i njegove zaštite plodova zemlje.

Blagoslovi polja u Bosni i Hercegovini

Obrede blagoslova polja ili njima slične obrede u Bosni i Hercegovini osim katoličkih poznaju i pravoslavni vjernici i muslimani. Kod potonjih naziv je prilagođen islamskom kontekstu te se nazivaju molitvama *dovama*, a po tome su doobile imena i lokacije slavlja, *dovišta*. Muslimanske molitve održavaju se najčešće uz grobove ili groblja, u približno istom kalendarskom razdoblju kao i kršćanski blagoslov polja. Željeni učinak muslimanskoga obreda jest da polja dobro rode i da se otklone zle prirodne sile, štetočine. U njemu sudjeluju članovi jedne određene zajednice koja sakralizira i označava vlastiti teritorij. Uz obred se vežu i interakcije članova obitelji i njihovih gostiju iz obližnjih sela. Zbog navedenih sličnosti s kršćanskim obredom muslimanske *dove* mogu se usporediti „sa blagoslovom polja kod bosanskih katolika i pravoslavnih“ (H[ažijahić] i H. H. S. 1981: 483 [istaknuli H. M. i H. H. S.]).

Blagoslov polja kod pravoslavnih vjernika u Bosni i Hercegovini održava se na grobljima, ali i oko crkava i u poljima od svetkovine Duhova do sv. Ilike proroka (2. kolovoza). U središnjoj Bosni započinju treći dan Duhova kada svećenik na groblju „sveti vodicu, a poslije toga bude molitva za kišu ili za lijepo vrijeme, već prema potrebi“ (Filipović 2003 [1949]: 122). Pravoslavni vjernici u nekim selima u Bosanskoj Posavini za potrebe toga obreda postavljaju križ na sredinu polja i onda u procesiji idu od crkve do križa (H[ažijahić] i H. H. S. 1981: 483). Ista praksa nekada je postojala u Kožuhama u okolici Doboja, ali na svetkovinu sv. Ilike proroka (2. kolovoza), patrona te parohije. To mi je tijekom jednoga terenskog istraživanja u tom mjestu

potvrdio i paroh Mirko Jokić. Taj blagoslov polja u Kožuhama imao je i međureligijsko obilježje jer su prije rata 90-ih godina prošloga stoljeća u njemu sudjelovali i katolici (usp. Martić 2016: 167–71).

Kod katolika u Bosni i Hercegovini obred blagoslova polja veoma je raširen, dok je praksa slavlja prosnih dana gotovo nepoznata. Jedini podatak o slavlju prosnih dana u Bosni dao mi je fra Stjepan Duvnjak, profesor patrologije na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, koji je obavljao službu kapelana u Tolisi od 1976. do 1978. godine. Iz toga se vremena sjeća:

„.... da je u Tolisi pokojni fra Marko Prgomet držao prosne dane, što je mene iznenadilo. Imao je neku procesiju ispred crkve. Kao mladi kapelan nisam se raspitivao o pobožnosti prosnih dana.“

To je očigledno bio pokušaj uvođenja obreda prosnih dana, ali praksa nije zaživjela i danas je nepoznata, kako kazuje fra Zvonko Benković, bosanski franjevac i etnolog, koji je rođen i djelovao je u Tolisi. Na moje pitanje zašto praksa prosnih dana nije zaživjela u životu katolika u Bosni i Hercegovini Tomo Knežević, profesor liturgike na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu, odgovorio je:

„Da, pobožnost prosnih dana nakon provedbe liturgijske obnove Drugog vatikanskog sabora nije zaživjela u Bosni i Hercegovini. Ali, moram priznati da sam i sam sudjelovao u nekim inicijativama da se pobožnost prosnih dana uoči Uzašašća ponovno i kvalitetnije uredi. Međutim, sve je ostalo na inicijativi. Mislim da bi takav preuređeni oblik pobožnosti vjernici rado prihvatili. Isto tako trebali bismo barem pokušati organizirati i ovu procesiju. Ona sama po sebi ne bi zamjenila blagoslov polja, bilo u starom, bilo u novom obliku, ali prosni dani trebali bi više isticati uskrsno otajstvo. I to je jedan od razloga zašto sam prosne dane i njihovo važeće tumačenje ugradio u *Direktorij Vrhbosanske nadbiskupije*, koji koristi više biskupija u Bosni i Hercegovini, i u *Imendanske kalendare* za minule godine kao i za 2019. godinu.“

Unatoč nekim pokušajima uvođenja, dakle, pobožnost prosnih dana nije zaživjela u Bosni i Hercegovini. Međutim, obred blagoslova polja, premda je u liturgijskoj reformi dokinut za cijelu Katoličku Crkvu, kod bosanskohercegovačkih katolika ostao je sveprisutan tako „da svako selo ima svoj ‘blagoslov’, dapače negdje i manja skupina kuća istoga sela održaje zasebno takav svoj ‘gôd’“ (Benković 1940: 4). Među svećenstvom i pukom drži se da se blagoslov polja obavlja „od starina“ (ibid.). Iako je obred u ovim krajevima poznat od davnina, o njegovu održavanju nema pisanih izvora sve do 19. stoljeća, a do tada se blagoslov polja ne spominje ni u veoma „brojnim okružnicama biskupa i Uprava franjevačke provincije Bosne Srebrne, u kojima se donose odredbe, upute, poticaji i upozorenja“ (Duvnjak 2010: 81). Moguće je da se neizravno spominje u jednom dokumentu iz 16. stoljeća. Prema kazivanju fra Stjepana Duvnjaka:

„Ovogljeta je jedan njemački osmanist, dr. Ursinus, pregledavao tursko-arapske spise koji se čuvaju u samostanskom arhivu [Franjevački samostan u Kraljevoj Sutjesci] i otkrio je jedan s početka 16. st. U njemu je zabilježena začuđenost nekog od predstavnika turske vlasti da katolici idu s križem i izvan sela. Fratri su se branili tako što su isticali da su to uvijek činili. Mislim da je to bio obred pobožnosti blagoslova polja.“

Blagoslov polja izravno se spominje pod nazivom „fratarski ručak“, o čemu u radu govorim kasnije, u prijepisu odredbi i okružnica u arhivu Franjevačkoga samostana u Kraljevoj Sutjesci, u naredbi koju je dao fra Andrija Karačić, zamjenik apostolskoga vikara u Bosni, u poslanici od 22. siječnja 1852. godine:

„Zločesti običaji od ručaka koji se naredjuju nekim Bogljubnim Krstjanima u dane svečane od Misnika, kad S. Misu govore u mistu odalečenomu od kuće njihova pribivanja nemoguće u isto povratiti na vrime, u takoj prigodi ona obitel koja daje i čini ručak i čini za 40, 50, i do 60 kipova [osoba] od različitoga

plemena, pakse zove ručak fratarski, a premda siroma Misnik jedva će pojesti jednu litiju zahire. Zato hoćemo i zapovidamo da se ovi zločeti običaj odma, brez ikakva otezanja, po svim našim župama, gdi se nalazi, iskorene.“ (AFSKS, Pok. 2: 395)

U Bosni i Hercegovini obred blagoslova polja u pravilu se odvija na grobljima, rjeđe uz kapele ili kao molitveni ophod kroz naselja. Radmila Kajmaković navodi da je običaj održavanja proljetnih misa vjerojatno „kontaminacija više raznih običaja: seoske slave, blagoslova polja (proljetna magija za pospješivanje vegetacije) i zajednički spomen umrlim precima sa daćom (kult predaka)“ (1969/1970: 309). Druččije mišljenje iznio je fra Stjepan Duvnjak:

„Mislim da mjesto održavanja blagoslova polja u groblju nije povezano s kultom mrtvih. Ta praksa je odraz povijesnih okolnosti u kojima su katolici živjeli u okviru Osmanskog Carstva, osobito poslije Bečkog rata (1683. – 1699.) kad je u cijeloj Bosni i Hercegovini ostalo samo pet crkava. Mise su se slavile na otvorenom, u grobljima ili mjestima koja su se zvala misišća. Apostolski vikar fra Augustin Miletić u svojoj knjizi *Naredbe i uprave* (1818.) donosi odredbe kako su trebala izgledati misišća. [...] Obred pobožnosti blagoslova polja je kasnije, osobito poslije Bečkog rata, bio ograničen samo na groblje te se ta praksa zadržala i poslije kad su katolici stekli punu slobodu.“

Tom mišljenju u prilog ide opis položaja bosanskohercegovačkih katolika i načina održavanja liturgijskih slavlja iz otomanskoga razdoblja:

„Riedko je svećenik svetkovinom doma misio, no obično na groblju i to među četiri kolca stavio bi daske ‘altare poltatire’, a ozgor ga nadkriv granjem, a po granju razstriv kabanice, pokrovce i čilime. U Posavini samo smjedoše kršćani po grobljih kapelice

sagradit i groblja svoja ogradom ogradit, po drugih mjestih to se nije smjelo od Turaka činit.“ (Nedić 2011 [1848]: 91–2)

Na grobljima se u okolici Kraljeve Sutjeske uz blagoslov polja obavljaju i molitve za pokojnike (Filipović 2003 [1949]: 122–23). Ista je praksa i na Starom groblju u Boku, u okolici Orašja, na Duhovski ponedjeljak. Tamo su mi vjernici kazivali da se *opijelo*, molitva za pokojne, moli uz blagoslov polja zato što je to jedini dan u godini kada se slavi misa na tom groblju.

Ni poslije Drugoga svjetskog rata nije bilo uvjeta za organiziranje blagoslova polja izvan groblja. U skladu s tadašnjom komunističkom ideologijom zabranjivane su javne religijske prakse, osim u crkvama i na grobljima.

Uz takve političke okolnosti zbog kojih su se obredi odvijali na groblju, važno je istaknuti i vjernički odnos prema svojim pokojnim, tj. dušama umrlih. O tom odnosu *Katekizam Katoličke Crkve* (1994: 259) navodi: „Naša molitva za njih [duše umrlih] može im ne samo pomoći, već i njihov zagovor učiniti uspješnim u našu korist.“ U vjerničkim praksama taj se odnos iskazuje na različite načine, a upućuje na čvrstu i višeslojnu povezanost živih s njima bliskim pokojnim precima, o čemu govori i kazivačica iz Župe Čemerno u okolici Sarajeva:

„Blagoslovom činimo ono što su činili naši stari i onako kako su to [oni] činili. Mi njima sada palimo svijeće, donosimo cvijeće, dajemo mise i za njih molimo. I oni mole za nas. Oni su nam ostavili zemlju i mi sada po njoj hodamo i od nje živimo. Naši preci nas prate iz te zemlje i mi ćemo otići njima i našoj zemlji. Od zemlje stvoreni u zemlju se vraćamo. Sveta je naša zemalja jer u njoj su naši sveti stari.“

Kako upućuje navedeno kazivanje, zajedništvo živih s njihovim pokojnim nije prekinuto. Putem naracija i religijskih praksi živući

članovi zajednice njeguju svijest o tome kako naseljavaju isti i zajednički, od svojih predaka naslijeden i posvećen prostor. O njemu se brinu i posvećuju ga kako su to činili njihovi pokojnici koji ih pritom „prate iz zemlje“.

Lokacije gdje se izvode blagoslovi polja samo se ponekad navode i u obrednicima blagoslova polja. Lokacija obreda nije navedena u jednom od najstarijih hrvatskih latiničnih obrednika za blagoslov polja koji je korišten i sačuvan u Franjevačkom samostanu u Kraljevoj Sutjesci. Napisao ga je Josipp Banovcz [Josip Banovac], franjevac provincije Presvetoga Otkupitelja, pod nazivom *Blagosov od Poglia i Zaklignjagniā zlii vrimenā ū četiri diila razdiglieni, veoma, i moghuchi suprot svakoj xivini sckodglivoj, i vlastimā Ajerskiim; Data na svitlōst zā sluxbu Misnikā slovinskīih* (1767). Dok donosi uvjete koje svećenik mora ispuniti kako bi dostoјno obavio blagoslov polja i molitve zaklinjanja, proklinjanja i blagoslova, Banovac nažalost ne piše o podrijetlu i raširenosti te religijske prakse. U uvodu on piše kako u knjizi navodi blagoslov soli i vode „zà dillo od Zakligniagnia, Cetiri blagosova kripotna, i primoguchia od Poglia, i svega sctoje ū Pegliu posijano, i posagieno, takogar Zakligniagniā, i protiragniā svake xivine s kod glive, kakochiese svaka vidi na svoji mistii ū oviih kgnixczah“ (ibid. 4). Prema molitvenom obrascu zaklinjanja može se pretpostaviti da je „blagoslov prema ovom obredniku obavljan u polju“ (Duvnjak 2010: 81).²⁴

U polju je održavan i obred blagoslova polja prema obredniku Đakovačko-bosanske biskupije, što potvrđuju upute u opisu obreda u kojima stoji „kad se kod njive dođe“ (*Obrednik biskupije bosansko-đakovačke i sríemske* 1878: 231). Ne može se sa sigurnošću reći je li se u Bosni rabio obrednik Bosansko-đakovačke biskupije, ali da je bio

24 Jedan od primjeraka čuva se u knjižnici u Franjevačkom samostanu u Kraljevoj Sutjesci gdje sam u razgovoru s fra Stjepanom Duvnjakom iščitavao arhivske zapise o blagoslovu polja te s njime razmjenjivao mišljenja o tom običaju.

poznat potvrđuje i prvi zasebni obrednik blagoslova polja u Bosni (usp. Benković 1940: 5).²⁵

Blagoslov polja u Mostarsko-duvanjskoj i Trebinjsko-mrkanskoj biskupiji obavlja se prema obredu koji donosi *Molitvenik fra Andžela Nuća* (Marić, ur. 2011: 240–246). U *Molitveniku* se uopće ne spominje lokacija gdje se obavlja obred. U uvodu u opis običaja u *Molitveniku* je istaknuto kako se donosi skraćeni oblik blagoslova polja: „Postoje dva oblika blagoslova polja: s četiri postaje i s jednom postajom. Mi ovdje donosimo kraći oblik – s jednom postajom, jer se u nas danas obično tako obavlja“ (ibid. 240). Zbog toga danas u hercegovačkim biskupijama oni koji rabe taj *Molitvenik* imaju samo jednu postaju za blagoslov polja s jednim evanđeoskim čitanjem, Evanđeljem po Luki (Lk 12, 22–31). U zaključnoj molitvi, uz gestu znaka križa, moli se:

„Usliši nas, molimo, i daj da ostane nepovrijeđen [svećenik rukom čini znak križa] blagoslov ovih polja. [...] Smjerno zazivamo tvoju pomoć na ove usjeve da ih ne potuče grad, ne povali vihor, ne uništi oluja, ne spali žar sunčani. Čuvaj ih neoštećene i učini da za našu uporabu potpuno dozriju.“ (ibid. 244)

U Bosni se blagoslov polja odvija prema tekstu molitvenika *Biserje sv. Ante* (Šarčević, ur. 2017: 155–164). U njemu se navodi kako se „od starina ovi obredi i blagoslovi drže po grobljima ili drugim mjestima tako da svako selo ima svoj blagoslov“ (ibid. 155). Za razliku od obreda blagoslova polja s jednom postajom u hercegovačkim biskupijama,

25 Benković (1940: 5) navodi kako se obazirao na običaj u zagrebačkoj nadbiskupiji i đakovačkoj biskupiji. Ostavio je tekst koji tijekom obreda izgovaraju vjernici „dok se nije moglo uvrstiti sve ono što svećenik moli odn. pjeva. I dok za te biskupije ne izadu posebne knjižice, i ova će dobro doći, jer dosad nema ni ovakove a ni bolje [istaknuo A.B.]“

u Bosni se obred obavlja prema navedenom molitveniku na četiri postaje:

„U Bosni je običaj da se Litanije svih svetih prekidaju na četiri mjesta (postaje) i tada svećenik pjeva četiri odgovarajuća dijela evanđelja. Kod I. postaje okrene se prema istoku, kod II. postaje okrene se prema jugu, kod III. prema zapadu i kod IV. prema sjeveru. Iza svršenog evanđelja svećenik blagoslovlja narod i polja: križem, jednom svijećom (jedinstvom) trima svijećama (‘trojstvom’) i blagoslovljenom vodom, okrenuvši se najprije na onu stranu kamo je bio okrenut kada je pjevao evanđelje. Iza toga se okrene i na ostale tri strane podjeljujući blagoslov.“
 (Šarčević, ur. 2017: 155)

Kako je navedeno u molitveniku (Šarčević, ur. 2017: 155–164), obred blagoslova polja započinje okupljanjem vjernika ispred kapelice, crkve ili improviziranoga oltara, gdje svećenik započinje ophod riječima: „Ustani Gospodine, pomozi nam i izbavi nas radi imena svoga. Bože, ušima svojim slušasmo, oci naši pripovijedaše nama.“ Potom odmah počinje pjevati ili recitirati Litanije svih svetih sve do prvoga zaziva posvećenoga Mariji. Tada u procesiji krenu iz crkve, kapele ili s mjesta gdje je započeo ophod. Kada dođu na prvu postaju, čita se odlomak iz Evanđelja po Mateju (Mt 7, 7–12). Uz kratki dijalog između svećenika i vjernika svećenik izgovara zaključnu molitvu na prvoj postaji i onda uzima križ i govori: „Po znamenju svetoga križa od neprijatelja naših“, a puk odgovara: „Oslobodi nas, Gospodine!“ Tada svećenik podiže križ i čini znak križa govoreći: „U ime Oca i Sina i Duha Svetoga“. Uz pravljenje znaka križa s jednom zapaljenom svijećom svećenik moli: „Od munje, grada i zla vremena“, a vjernici odgovaraju: „Oslobodi nas, Gospodine!“ Svećenik ponovo izgovara: „U ime Oca i Sina i Duha Svetoga“. Kod molitve uz tri svijeće („trojstva“) svećenik moli za zaštitu „od kuge, gladi i rata“, narod odgovara istom formulom kao i kod činjenja znaka križa. Uz

škropljenje blagoslovlenom vodom svećenik izgovara: „Da se dostojiš plodove zemlji dati i uzdržati“, a narod odgovara usklikom: „Tebe molimo usliši nas“. Završava se znakom križa.

Isti zazivi i geste ponavljaju se na preostalim trima postajama. U procesiji se između postaja mole pojedini dijelovi Litanija svih svetih. Na drugoj postaji čita se Evandelje po Marku (Mk 4, 3–9), na trećoj čitanje po Luki (Lk 12, 22–32), a na četvrtoj Ivanovo Evandelje (Iv 15, 1–8). Nakon dijela obreda obavljenoga na četvrtoj postaji vjernici se u procesiji vraćaju „na polazno mjesto, a litanije se mole od kraja, i završavaju molitvom“ (Šarčević, ur. 2017: 164). Obred završava blagoslovnom molitvom Litanija svih svetih koju izgovara svećenik čineći jedanput znak križa nad vjernicima koji isti znak čine na svojem tijelu govoreći: „Blagoslov Boga Svemogućega, Oca i Sina i Duha Svetoga, sašao na nas i na ova polja i ostao uvijek s nama!“ Vjernici zaključuju usklikom „Amen“ (sve prema Šarčević, ur. 2017: 155–164).

Iz svega navedenoga može se zaključiti da se u obrednicima na hrvatskom jeziku predviđa čitanje četiriju evanđeoskih tekstova, mole se slične molitve i kod svih je „bitno i glavno, da se idući u ophodu pjevaju litanije Svih svetih s pripadnim molitvama i blagoslove usjevi, te iza toga održi sveta misa. Sve ostalo je ponešto različito u raznim krajevima“ (Benković 1940: 5).

Ovdje valja naglasiti kako sudionici blagoslova polja upotrebom simbola i kretnjama tijela iskazuju i potvrđuju i svoju religijsku pripadnost. Križ je najznačajniji kršćanski simbol. Ako se obred odvija na jednom mjestu, sudionici na svojem tijelu znak križa čine šesnaest puta, dok se pri blagoslovu na četiri postaje taj broj umnaža, odnosno i znamenovanje znakom križa ponavlja se šezdeset i četiri puta. Nadalje, jednom svijećom izražava se vjera u jednoga Boga, a tri svijeće izraz su kršćanske vjere u Svetu Trojstvo. Škropljenje blagoslovlenom vodom shvaćeno je u katoličanstvu kao prisjećanje na krštenje kojim se postaje članom Katoličke Crkve. Simbolima

križa, svijeća i blagoslovljene vode izražavaju se osnovna kršćanska značenja.

Početak blagoslova polja u pravilu je na Markovdan. Međutim, Radmila Kajmaković (1969/1970: 309) zapisala je: „Svake nedjelje od Jurjeva do Ivanjdana drže se proljetne mise u po jednom seoskom groblju.“ Koliko mi je do sada poznato, postoji samo jedan blagoslov polja vezan uz Jurjevo i odvija se u Bukovcu, u Župi Foča između Doboja i Dervente. Jedna mještanka iz toga sela kazivala mi je:

„Naš je blagoslov bio prvi blagoslov u Župi. Uvijek je bio prvi naš blagoslov na Jurjevo. Prvo je bilo tamo di je bila drvena kapela. Ma, više je to bila udžera [drvena zgrada], dok nije napravljena nova kapela. Mislim da je kapela, je sjećam se, to je bilo oko 1975. Napravljena je kapela što je bila zapaljena sad u ratu [90-ih godina 20. st.] i prid kapelom je bio blagoslov polja. [Zašto ste baš izabrali Jurjevo za blagoslov polja?] Ne znam. Stvarno, ne znam. Nikad niko nije pričo zašto je izabran sv. Jure. Ali, kod nas je uvijek bilo [blagoslov polja] za Jurjevo i uvijek prvo u Župi.“

Iako je početak blagoslova polja, barem u jednom primjeru, na Jurjevo, ti obredi ne završavaju na Ivandan (24. lipnja), već na spomendan sv. Ilike proroka (20. srpnja), no ima i slučajeva da su se odvijali i kasnije. Tako je u Kraljevoj Sutjesci, gdje ti obredi završavaju na Sv. Anu (26. srpnja), te u Teševu i na groblju Kalanac, gdje završavaju dan ili nekoliko dana nakon Sv. Ane (Filipović 2003 [1949]: 122–23).

U Bosni je jedan od važnih segmenata u blagoslovu polja bilo darivanje župnika. U okolini Doboja i Dervente vjernici su na grobljima darivali župnika novcem – *upisivali blagoslov*, „da Bog blagoslovi polja i urod i rod [u značenju uže i šire obitelji]“ (Komarica). Kako je zapisano, u Rami „bi svi domaćini, koji su imali *sitnog mala* [sitna stoka], davali u *blagoslov* najbolje janje ili jare, baš

kao nekad na starozavjetni žrtvenik. Po selu bi se ružno govorilo o onom domaćinu koji bi u *blagoslov* dao rđavo živinče“ (Topić 2005: 188, istaknuto u izvorniku). Do 90-ih godina 20. stoljeća u Župi Čemerno domaćini koji su imali ovce obvezno su darivali po jedno janje smatrajući da tako „budu blagoslovljene naše njive i ajvan [stoka]. Da, budu sretniji kuća i ukućani“, kako je rekla jedna starija kazivačica iz Župe Čemerno.

Darivanje je shvaćeno i kao uzvraćanje za već primljeni blagoslov, ali i kao nužnost za povoljan učinak aktualnoga obreda. Naime, vjeruje se da se prinošenjem dara s ranije posvećenoga vlastitog prostora i sudjelovanjem u obredu pospješuje željeni učinak obreda te da je nužan reciprocitet između darovanoga i očekivanoga²⁶:

„Upisivao se blagoslov i davalо se ono što se dobije od svojih polja. Imaš svoje i blagoslov se daje paroku [župniku]. Ako od Boga tražiš blagoslov, moraš i ti njemu nešto dati. Bog će ti dati blagoslov ako tražiš, a ako ne tražiš, onda nema ni blagoslova. Ako ti je Bog dao blagoslov na njivama i u ajvanu [stoci], dadneš i ti živo nešto da ti se dadne više u ajvanu. Davalо se kasnije i žita, krumpira i [o]vako što se ima od uroda svoga vlastitoga. I za sve drugo: zdravlje, sreću, mir i što nam Bog [da]. [Upisujete li blagoslov samo u svojem groblju?] Je, daje se samo za svoje groblje. Naš je blagoslov, i drugi daju kad je njihov [blagoslov]. Svako daje za sebe i svoje. Blagoslov se uvijek pisao za svoje groblje. Mi za svoje, a neka oni daju za sebe. Njima njiove njive, nama naše.“ (Čemerno)

Iz navedene dihotomije „naše – njihovo“ proizlazi jasno definiranje granica i vlastitoga teritorija u odnosu na susjedni teritorij. Kako kazivanje govori, prisvajanje te označavanje i potvrđivanje „svojega“

26 Ovdje se jasno raspoznaće model koji je James Georg Frazer, britanski socijalni antropolog i folklorist, svrstao u kategoriju imitativne magije čije je načelo „da slično proizvodi slično, ili da učinak nalikuje svojemu uzroku“ (Frazer 1922: 19).

teritorija odvija se i darivanjem dijela onoga što je dobiveno prethodnim blagoslovom nad tim (svojim) prostorom.

Nastavak obreda blagoslova polja odvija se u okružju doma, odnosno u zajedničkom okupljanju rodbine i prijatelja u domovima onih koji slave blagoslov polja:

„Poslijе zajedničke molitve u kojoj učestvuju svi oni čije se porodice sahranjuju u tom groblju, kao i njihovi rođaci i prijatelji (koji su tog dana došli u goste), održava se zajednička gozba i veselje – ‘dernek’. Ranije se gozba održavala u samom groblju, dok sada svaki domaćin vodi svoje goste svojoj kući, a omladina ostaje da se veseli.“ (Kajmaković 1969/1970: 309)

Sam naziv „dernek“ za ovaj segment blagoslova polja nisam susreo tijekom svojega terenskog istraživanja. U okolici Orašja to se naziva *kirbaj* ili *kirvaj*, a u okolici Kraljeve Sutjeske *fratarski ručak* zato što se u zajednici organizirao ručak za misnika na groblju. Milenko Filipović navodi da se za župnika peče janje i da je to „uređeno tako da jedne godine jedan domaćin zove misnika kod sebe na ručak a do druge godine drugi, i tako redom. [...] Na groblju ne jedu ni drugi nego u selu“ (2003 [1949]: 123).

U okolici Doboja i Dervente pojmom *užina* označen je i religijski čin i zajedničko druženje unutar obitelji u okviru blagoslova polja. U istom značenju termin *užina* upotrebljava se i u široj okolici Tomislavgrada, pa tako i na području Buškoga Blata. O tome kao i blagoslovu polja na tom užem području riječ je u sljedećem poglavljtu.

Blagoslov polja u selima Buškoga Blata

Blagoslovi polja u buškoblatskim župama Grabovica, Prisoje, Rašeljke i Vinica odvijaju se na devetnaest lokacija – šesnaest na grobljima i tri izvan groblja. Obred izvan groblja u Župi Rašeljke odvija se na brdu Ošljar, na oko 1000 metara nadmorske visine, a prvi put održan je 1998. godine. U Župi Vinica blagoslov u Rošnjačama uz kapelicu je Srca Isusova, a uveden je kao zavjet prije Drugoga svjetskog rata. U viničkoj župi obred se odvija i u Bilobrkovoј pećini od 2008. godine (v. srednju sliku na naslovniци ove knjige). O buškoblatskim blagoslovima, uz vlastita opažanja, donosim podatke na temelju kazivanja župljana i četvorice župnika navedenih buškoblatskih župa. U njihovim kazivanjima, premda vrlo sažetim, prepoznaje se struktura blagoslova polja koju čini ophod na groblju, euharistijsko slavlje i zajedničko druženje uz objed u obiteljskim domovima.

Blagoslovi polja u župama Buškoga Blata započinju na Markovdan. Sam obred izvodi se prema već spomenutom *Molitveniku fra Andjela Nućića* (Marić, ur. 2011). Neki rabe molitvenik *Zdravlje bolesnih* (Zovko, ur. 2003), u kojem je isti obrazac obreda. Župnik u Rašeljkama obred predvodi prema *Redu euharistijskih procesija, kvatri i prosnih dana* (1985).

Blagoslov polja u Župi Grabovica obavlja se na sedam različitih lokacija. Župnik don Blaž Ivanda navodi kako blagoslovi polja započinju na blagdan sv. Marka na najstarijem groblju na Gromili. Slijedi blagoslov u Bukovoj Gori na spomendan sv. Josipa Radnika (1. svibnja) te potom dva blagoslova u Dobrićima: na groblju Pod Grginim gajem na svetkovinu Presvetoga Trojstva te na Kuštrinu Brdu na Uzašašće ili Spasovo ili *Križe*, kako se ta svetkovina naziva na području Buškoga Blata. U Grabovici se blagoslov odvija i na Malom ili Mjesnom groblju, ali ne na neki fiksni dan, već prema dogовору. Na groblju u Koritima blagoslov polja obavlja se također prema dogовору između župnika i stanovnika toga sela. Posljednji

godišnji blagoslov polja u Župi Grabovica održava se na svetkovinu sv. Petra i Pavla (29. lipnja) na groblju u Zidinama. Jedino groblje u grabovačkoj župi na kojem nema blagoslova jest Nakića grob ili Nakića križ²⁷ u Koritima.

U Župi Prisoje, prema kazivanju župnika te župe don Ivana Bebeka, blagoslovi polja održavaju se na tri lokacije i započinju na Markovdan na groblju u Vrilu. To groblje naziva se Maletovac. Mještani pojašnjavaju kako groblje tako nazivaju zato što su na njemu sahranjivana samo djeca. Prema kazivanju župnika na groblju uz grobove djece ima samo jedan grob odrasloga čovjeka. Druga lokacija na kojoj se odvija blagoslov polja u Župi Prisoje jest na groblju Maljevine, na kojem se nalazi i župna crkva. Blagoslov polja тамо se odvija prve nedjelje u svibnju. Treći blagoslov polja u Župi Prisoje jest na groblju Glavičica, u Dučiću, na svetkovinu Uzašašća. Župnik u Prisoju kazuje kako je to groblje najposjećenije te ima i hodočasnički karakter jer na svetkovinu Srca Isusova dolaze mještani iz Golinjeva i Miša, sela u Župi Podhum, koja pripada Banjalučkoj biskupiji.

Blagoslov polja u Župi Rašeljke započinje na Markovdan na groblju pored župne crkve. Uz taj imaju još dva blagoslova: u Blaževićima na spomendan sv. Josipa Radnika (1. svibnja) te na brdu Ošljaru na svetkovinu Uzašašća. Prema kazivanju župnika don Mije Klarića na Ošljaru je do 50-ih godina prošloga stoljeća bio blagoslov blaga. Do tada su na tom obredu sudjelovali i župnici i mještani Voštana²⁸ (Splitsko-makarska biskupija) zajednički blagoslivljući „stada i pastire koji bi izlazili na ljetnu ispašu“. Mještani Liskovače kažu kako je u vrijeme socijalističkoga sustava blagoslov stada na Ošljaru bio zabranjen te je umjesto njega uveden obred blagoslova polja (slika 6).

27 O Nakiću grobu u ovoj knjizi piše Marijana Belaj.

28 Mještani Voštana i stanovnici buškoblatskoga područja zajednički su izgonili i napasali svoja stada na istim pašnjacima na Ošljaru i oko njega. Zato su i župnici Voštana sudjelovali u blagoslovu stada.



Slika 6: Misa i blagoslov polja na Ošljaru (fotografija: Mirko Lukač, 2018.)

Obred blagoslova polja na Ošljaru danas kao svoj blagoslov slave mještani Liskovače. Ustvari, mještani toga sela sada imaju dva blagoslova polja. Naime, Liskovčani su do uvođenja blagoslova polja na Ošljaru svojim blagoslovom polja smatrali obred na Markovdan u Rašeljkama. Kako kazuje don Mijo: „Liskovčani su tada smatrali da je to njihova misa i skupljali su darove i darivali župniku. Na Ošljaru se danas slavi misa za pokojne iz Liskovače i obavlja njihov blagoslov polja.“ Na Ošljaru je, dakle, zbog promjene tipa blagoslova došlo i do promjene sudionika jer više ne dolaze mještani Voštana, nego samo Liskovčani. Oni su time svoj blagoslov polja izmjestili iz Rašeljaka na Ošljar, ali napominju da se ne odriču ni blagoslova polja uz župnu crkvu:

„Naš je blagoslov na Ošljaru. Najprvo je bilo na Ošljaru, ali i ono je naše [blagoslov] u Rašeljkama. Je, je, naše. To je naša liskovačka misa.“ (Liskovača)

Župnik župe Vinica don Jakov Renić je naveo mjesta gdje se u ovoj župi izvode blagoslovi polja: u Pećini na Sv. Marka, na groblju u Vinici na Uzašače Gospodnje, u Mamićima prve nedjelje u lipnju, u Perkovićima na svetkovinu Presvetoga Trojstva, na groblju u Zaljuti, nazivanom i Ivandino groblje, na Duhovski ponедjeljak (ponedjeljak nakon svetkovine Duhova) (slika 7), na brdu Zavelim na svetkovinu Srca Isusova te u Rošnjačama (to je novo groblje) na spomandan sv. Ane (26. srpnja) (slika 8).

Broj sudionika na svim buškoblatskim blagoslovima polja razlikuje se od lokacije do lokacije. On prije svega ovisi o broju obitelji čiji su pokojnici pokopani na pojedinim grobljima. Općenito, u obredu blagoslova polja sudjeluje veći dio zajednice čiji su pokojnici ukopani na tom groblju, odnosno „oni čije je groblje i čiji je blagoslov“ (Korita). Na blagoslov polja dolaze i brojni iseljenici iz područja Buškoga Blata, tako da je, na primjer, godine 2008. na groblju u Perkovićima na blagoslovu bilo oko tristo sudionika, „domaćih i odseljenika“ (Drmić 2012: 192).



Slika 7: Blagoslov polja na groblju u Zaljuti (Ivandino groblje) na Duhovski ponedjeljak, Župa Vinica (fotografija: Zavičajni klub Zavelim, 2011.)



Slika 8: Blagoslov polja u Rošnjačama, Župa Vinica (fotografija: Zavičajni klub Zavelim, 2011.)

„Dođu i iz Hrvatske oni čje su kuće u selu. Otišli su ljudi, ali ostale su kuće. Pa, dođu ljudi svojim kućama za blagoslov polja. Mislim da iz svake kuće dođe poneko.“ (Mijakovo polje)

Sudjelovanjem u slavlju obreda i iseljenici iz tih župa, iako žive izvan područja Buškoga Blata, vjeruju da se blagoslov širi i na njihovo novo životno okružje. Istodobno, sudjelovanjem u slavlju potvrđuju svoju pripadnost prostoru na kojemu su nekada živjeli, odnosno iz kojega su se iselili:

„Uvijek dolazimo na naše greblje [groblje] na blagoslov polja. I taj blagoslov nas prati i u Zagrebu. Nije to samo molitva za pokojne, nego i za nás žive. Za naše obitelji. Blagoslov našega greblja pomaže nam gdje god živjeli. Mi živimo od istih predaka i iste zemlje. Pokušavam to prenijeti i na djecu, da ne zaborave na svoje korijene i blagoslov s našega greblja.“ (Grabovica)

Među onima koji dolaze na blagoslov polja ima i mlađih sudionika, ali mnogo je više starijih koji su rođeni na području Buškoga Blata. Smatra se da je današnji manji broj mlađih sudionika u obredu posljedica velikoga vala iseljavanja s toga prostora u posljednjih desetak godina. Među sudionicima obreda koji nisu iseljenici u pravilu je više muškaraca. Razlog tomu je što su „žene taj dan zauzete pripremanjem objeda i poslovima oko dočeka gostiju“ (Korita). Međutim, sveukupno u obredu sudjeluje podjednak broj žena i muškaraca jer dolaze žene rođene u buškoblatskom kraju koje žive negdje drugdje.

U pripremama za proslavu blagoslova polja nije bilo posebnih religijskih praksi, poput zavjeta ili posta. U Župi Rašeljke zabilježeno je donošenje zelenila na blagoslov. Iako u samom obredu nije bilo posebnoga čina blagoslova bilja, vjernici smatraju kako je bilje blagoslovljeno samim donošenjem i izlaganjem blagoslovu. Bilje danas ne nose svi, nego

„nosi ako ko ima kravu. Nosi se malo diteline [djettelina], ili što [drugo]. Nosilo se zeleno štogod i dadneš blagu. Kuruz i kumpir kod nas se nosi za Uskrs. Ono što se sadi, nosi se na Uskrs. Nosila se ditelina [djettelina] ili štogod zelena. Ako nema diteline, nosi se ono zeleno zimi [imela], vidio si ono na busu [grmu]. I onda na Markovdan procvita i drinjak, i to se odlomi i nosi. To se blagoslovi i ostavi se i u kući i dâ se stoci da pojede to.“²⁹

Ubiranjem bilja s vlastitih polja i njegovim unošenjem u obred zajednica izražava vjerovanje da se blagoslov prenosi na sve dijelove prostora na kojem žive i na sve koji u tom prostoru žive, pa i na bilje i stoku. Naime, blagoslov na groblju odnosi se na sve u prostoru življenja:

„Naša groblja obuhvaćaju ono što pripada našim grobljima. Pripada zemljiste, polja, usjevi, pšenica, ječam, kukuruz i ljudi, naravno, oni koji pripadaju tim grobljima. Sve.“ (Dobrići)

Srođno tomu u jednoj svojoj propovijedi don Ilija Drmić (2012: 366) istaknuo je da se locirani blagoslov proteže na sav ljudski život, pri čemu „blagoslivljamo polja kao dio za cjelinu, tj. molimo Božji blagoslov za sveukupni naš život i rad da u zdravlju i zadovoljstvu ubiremo i blagujemo plodove svoga rada i Božje darežljivosti.“

U vjerovanje vezano za blagoslov polja vjernici unose i značenja koja povezuju sa sv. Markom, na čiji spomendan započinju blagoslovi u svim župama na području Buškoga Blata. O liku sv. Marka vjernici najviše saznaju u propovijedima, u kojima se, uz naglašavanje vrijednosti blagoslova, ističu djelo i lik toga sveca:

29 U svim selima na području Buškoga Blata nešto od onoga što bi se sijalo nošeno je na blagoslov jela. Međutim, u nekim selima nosilo se i zvono koje se stavljalo na govedo: „Za Uskrs bi se ponila zvona, zeru kompira, šenice, gra[h]. Sada se ne nosi. Niti ima vola niti bronce“ (Korita).

„Kad je naš Zrno prediko [propovijedao] on kaže: ‘Sveti je Marko veliki svetac bio, a njemu su glavu osikli [odsjekli] na oltaru.’ On [župnik] je gori iz Bosne [Šujica, mjesto između Tomislavgrada i Kupresa]. On je to prediko da je [sv. Marko] dobar svetac bio.“ (Prisoje)

Među vjerovanjima naslonjenima na blagoslov polja i Markovdan jesu i ona proricateljske prirode o uspješnosti agrarne godine.³⁰ Na primjer, vjeruje se da „kakvo je vrime na sam Markovdan, tako će biti cila godina“ (Liskovača). Osobitim blagoslovom smatra se kiša na spomendan sv. Marka, bez obzira na količinu padalina. Samo jedna kap kiše, prema vjerovanju, osigurala bi dobar urod: „Ako volu se skvasti rog na Markovdan, onda će biti dobra godina“ (Korita, Liskovača, Prisoje). I sam spomen imena svetoga Marka mogao je osigurati potrebnu kišu za dobar urod. Štoviše, ako bi se u liturgijskim čitanjima ponavljalo Evandjele po sv. Marku, bio bi to dobar znak:

„I ako je po Marku Evandjele češće, onda će biti kišna godina. Po svetomu Marku danas Evandjele, kažu, bit će kiše. Ja znam, jedna pokojna žena iz Renića kaže: ‘O, nije Evandjele po Marku, nema kiše.’“ (Liskovača)

Blagoslov polja i spomendan sv. Marka imaju posebno mjesto u agrarnom kalendaru zajednice. Markovdan je označavao svršetak zimskoga mirovanja i početak agrarne godine: „Od Svetog Luke metni u nidra ruke, ne vadi ih vanka do Svetoga Marka“ (Liskovača, Prisoje). Poljoprivredne i stočarske aktivnosti planirale su se tek nakon što bi se obavili svi blagoslovi polja:

30 Vjerovanja proricateljske prirode nisu u skladu s katoličkim naukom. Naime, „ispravan je stav kršćanina u tom da se, u stvarima koje se tiču budućnosti, s povjerenjem predla u ruke Providnosti i da u tom pogledu izbjegava svaku nezdravu radoznalost“ (*Katekizam Katoličke Crkve* 1994: 530).

„Ja znam da se govorilo ‘dokle prođe blagoslov po grebljim [grobljima], onda će se ovce šišat’. Ovce svak[i] [je] drža[o], pa se onda ovce šišaju. Onda okrene nevrime, pa poginu gole i to. Dok još ne prođe blagoslov, to je užasno šišati ovce. More nevrime. Nek prođe blagoslov polja, pa kad se izredaju mise, onda si kao i od grâda i od svega zaštićen. Narod je to sebi, kao, virovat, a Boga ima. Tako se cijenio blagoslov.“
(Korita)

Da je riječ o posebnom danu u godišnjem kalendaru, govore kazivanja pojedinaca koji naglašavaju kako se taj dan treba uzdržavati od rada zbog nesreća koje su, kako vjeruju, time izazvane:

„Moj svekar kaže ovako: da je on jedanput iša[o], i njegov stričević, gore na Suvezu, gore na brdu, išo orat. I kad gori, taman priko struge gone volove, zmija zapune vola od toga njegova stričevića i vo[!] krepa, pada mrtva. I onda, pokojni mi svekar kaže: ‘Nikad više na Markovdan rada nema da ga više nikad posadit neću. Nikad više.’ To je bilo uvik kako ko. Nekoga je ustravilo i nije mu palo napamet [raditi na Markovdan].“
(Korita)

Unatoč tome, uzdržavanje od rada nije bilo opća praksa: „Ko bi radio, ko ne bi. Na Veliki petak bi radili onome ko nema vola njemu ori. Ko je siromašan“ (Kazaginac). Moglo se je, dakle, raditi na vlastitim imanjima, no taj dan najčešće se vlastitim radom, alatom i stokom pomagalo siromašnijim pripadnicima zajednice.

„Na Markovdan, i na Veliki petak, od podne sirotinji idi orat. Sastanu se ljudi koji imaju svoje volove i plugove. Sve što treba orat, posijat i pobranat [usitnjavati]. Jer do sada je bilo: u Crkvu se išlo jutri, a od podne se išlo sirotinji orat.“ (Korita)

Štoviše:

„Sirotinji je sevap³¹ orat. Ko nema vola, ko je bio bez sina. Onda su žalili ko je bio bez sina. [...] Oralo bi se siroti koja nema sina. To bi se računalo sirota. Oralo bi se onome ko nema, ko je nemoćan. Onome se oralo na Markovdan. Po dva pluga bi se znalo orati u jednoj njivi sirotinji.“ (Kazaginac)

Kako proizlazi, spomendan svetoga Marka posebno se obilježavao činjenjem dobrih djela onima kojima pomoći treba, odnosno izražavanjem solidarnosti zajednice.

U kazivanjima o blagoslovu polja kazivači su kao vremensku razdjelnici u promjeni značenja i pojedinih praksi postavljadi vrijeme ratnih zbivanja 90-ih godina prošloga stoljeća. Neke prakse koje su pratile blagoslov polja nestale su upravo tih godina. Jedna od njih bilo je žalovanje, odnosno naricanje, namjerno i glasno plakanje za pokojnikom. Naricanje nije bilo posebnost vezana samo uz blagoslov polja nego i uz druge prigode pohoda grobljima. Međutim, kako su redovito na obred blagoslova polja dolazile kćeri i sestre umrlih iz drugih sela, bila je to prigoda za iskazivanje žalosti. Inače, naricali su „oni čiji je zadnji umro i komu je ža[o]. Idu na žalovanje. Neko zna žaliti moderno, nekoga ružno čut“ (Korita). U nekim grobljima se naricalo prije, a negdje „kad se misa svrši, onda oturiši [počni]. Ova ondi [ondje], ona ondi žaluje“ (Prisoje).³²

31 Riječ *sevap* turcizam je koji potječe od arapske riječi *səvāb* i znači 'dobro djelo koje zasljuže božju nagradu; nagrada za dobro djelo' (Škaljić 1966: 561).

32 Jedan od razloga prestanka takva oblika iskazivanja tugovanja jest što se smatralo kako mlađe žene više ne znaju naricati kao što su to znale starije žene. Zato je lokalna zajednica sve manje prihvaćala taj oblik tugovanja za pokojnikom. „Žalilo. Totalo. Mi bi rekli tota. Žali, a kada se ko ruga, reknu 'tota': 'O, moj Stipe, dušo moja.' Onda 'O, moj babo, dušo moja.' A onda bi oni privrni [rugati se] i više: 'Doša[o] đavo ko po svoje.' I totalo i žalilo. I kasnije se sve to pomalo zakorilo [prestalo].“ Tijekom etnografskoga istraživanja za ovaj rad kazivačice su redom odbijale izreći tekstove naricanja, iako su same svjedočile kako su javno

Naricanje je praksa poznata i u drugim krajevima. U njoj se isprepliću govor, pjevanje i plač, a svrha joj je komuniciranje s pokojnikom. Obraćajući mu se kao da s njim izravno razgovara, pokojniku bi žene „nabrajale njegove vrline i njegova dobra djela koja je učinio za života te bi se, izražavajući tugu zbog njegova odlaska, od njega oprštale. K tomu, poručivale bi mu da pozdravi na drugome svijetu njihove bližnje koji su prije umrli“ (Marošević 2005: 41).

Obraćanjem umrlima i njihovim zazivanjem, bilo kroz vjerovanje da su povezani u molitvi, bilo po komunikaciji raznim oblicima žalovanja, pojam zajednice proširuje se i na njezine pokojne pripadnike. Time je i odvijanje blagoslova polja na groblju razumljivo jer se na taj način izražava jedinstvo zajednice živih i umrlih. Kao članovi iste zajednice uključeni su u definiranje vlastitoga prostora i njegovu sakralizaciju. Pritom groblje predstavlja središte vlastitoga teritorija iz kojega se širi blagoslov na taj teritorij, cijeli prostor življenja. Da se groblje shvaća središtem teritorija življenja zajednice i da ono definira samu zajednicu koja svoje pripadnike ukapa na tom groblju, potvrđuje i jedno kazivanje o posvećivanju vlastitoga teritorija obredom blagoslova polja. Kazivač je stavio zdjelu sa suhim voćem na sredinu stola i počeo objašnjavati:

„Ovo je naše groblje [još jednom uzima zdjelu i gleda je li na sredini stola], a ovo je naš prostor, [rukom prelazi rubove stola]

naricale na sprovodima i na grobljima. Ranije je bilo sramota ako ne žališ: „A di ćeš žalit za svekrvom. Tuđa kost. Ne boli, ali moraš. Rugaju se. 'Eno, niko ne žali', kažu ako niko ne žali.“ Na uporno inzistiranje potpomognuto nagovaranjem još dviju kazivačica jedna je izrekla dio svojega naricanja:

„Zbogom [ime] lipo cviče
Dosta bili i živili
Nema više zlato moje
Zbogom podi srce moje
Dovidjenja, zbogom
Bog ti grije oprostio
I Bog ti se duši smilovao.“

Valja istaknuti i kako su gotovo sve kazivačice, ali i kazivači, ispričali i poneki slučaj „neuspjelog žalovanja“, zbog kojega su neke osobe bile izvrgnute sramoti.

naš stol. I sad ovdje svećenik iđe, i ovdje стоји u groblju, i okreće se na četiri strane – istok, zapad, sjever, jug – i blagoslivlja ovaj stol. Znači blagoslivlja naše ljudе koji pripadaju ukopnom mjestu.“ (Dobrići)

Groblje pod Grginim gajem, gdje se slavi blagoslov polja za ovaj dio Dobrića, osnovano je kada su zabranjeni ukopi na Gromili. O toj zabrani bit će riječi kasnije. Na pitanje zašto su mještani Dobrića izabrali baš tu lokaciju dobio sam sljedeći odgovor:

„Pod Grginim gajem ukopali su prvoga mrtvaca 1901. godine. Ukopali su ga jer je u Gromili bilo više nemoguće kopati, jer nije bilo više stijena [kamenja kojima su prekrivali umrle] i kosti su se vidjele. I onda su počeli svako za sebe, svako selo imati za sebe svoja groblja. I onda su se naši odlučili za tu predivnu lokaciju, što se meni sviđa. [Zašto je izabrana baš ta lokacija za groblje?] Bio je to jedan proplanak, jedna livada slobodna, gdje nije nikome smetalo i gdje je bilo moguće kopati te ljudе. I gdje je bio prekrasan pogled i gdje je bilo izvan sela i povezano s ovim dijelom sela i onim drugim dijelom sela što mi zovemo Gadže. To je bilo *negdje u sredini*. I onda su tu zakopali prvoga mrtvaca. Slučajno je to bio moj pokojni šukundjeda, 1901. godine. I imaju dokumenti, Jakov Omrčen Beljan. I onda su zatrnili [trnjem okružili] taj grob, da ne može živina dolaziti na taj grob. [...] Ne znam kada je počeo blagoslov polja. Prije je bio kod nas blagoslov polja na Duhove. I onda od odlaska našega biskupa u pržun [zatvor], vraća se prvi župnik, don Andrija Iličić, 1958. godine i otada se počelo blagoslivljati kako je on našao šemu.“ (Dobrići; istaknuo Z. M.)

Izbor lokacije za groblje nije bio slučajan. Kako kazivanje govori, u odabiru se vodilo računa o središnjosti pozicije groblja s obzirom na udaljenost svih domaćinstava koja će se ukapati na njemu. Ponovno

je naglašeno kako se od groblja, kao središta, širi teritorij zajednice. Blagoslov, kako ga shvaćaju, dopire samo do granica vlastitoga teritorija:

„A ovi gore na Kuštrinom brdu blagoslivlju do naše granice.

Ne smiju dalje [smije se]. Bog zna točno dokle je naša granica.

A, ovi ako ne blagoslivlju, nije im blagoslovljeno. Naše je sto posto blagoslovljeno.“ (Dobrići)

Mještani se u pravilu rijetko gdje slažu gdje prestaje jedno, a počinje drugo selo. O granicama se žestoko raspravlja. Jedni smatraju da se granice sela moraju promatrati prema nazivima katastarskih čestica, dok drugi ističu kako se kupovinom zemlje i naseljavanjem iz drugih sela novonaseljeni trebaju početi identificirati s mještanima od kojih su kupili zemlju i moraju preuzeti blagoslov bivših vlasnika, a ne „donositi svoj blagoslov“:

„Rekao sam Dobrićanima: ‘Di god se doselite, tu kažete da je to vaše. Spustili ste Dobriće na cestu. I sad bi da tu bude i vaš blagoslov?!” (Grabovica)

Važnost groblja i obavljanja obreda na njemu može se iščitati iz protivljenja skupine vjernika u Vinici tijekom pokušaja gradnje današnje župne crkve izvan groblja početkom 30-ih godina 20. stoljeća. Kada su svećenici obznanili ideju o gradnji nove crkve dalje od groblja, javio se tako snažan otpor da je bilo i prijetnji otpada i pristupanja velikoga dijela vjernika Starokatoličkoj Crkvi (Jolić i Drmić 2010: 148–67, 198–9). Župna kuća bila je stara zgrada tvrđave, a župna crkva nalazila se na groblju. Biskup piše: „Gdje je sada župnik, to je centar župe“ (ibid. 152).³³ Vjerničko razumijevanje središta župe

33 Jedan svećenik koji nije rođen u Buškom Blatu, a odlazio je povremeno u ovu župu, prokomentirao mi je kako mu je smiješna lokacija na kojoj je smještena nova župna crkva u Vinici jer, kako je rekao, „ona ne gravitira ničemu“.

opisao je glavar Vinice 1938. godine objašnjavajući značenje lokacije stare crkve za vjernike:

„Ona posjeduje svoje vrline ravnog zemljišta, dičnih starih hrastova, čempresa i lijepo ograđenim grobljem u kome se nalaze naši mili na vječnom počinku, koje vjernici uobičajenim načinom obilaze i mole se vrućim molitvama Bogu za spas duša njihovih, jer po starom običaju u toj crkvi se govori sv. misa. Naša crkva gradjena je za vrijeme turske vladavine kada kršten čovjek ni iz kuće nije mogao izaći i za to su naši djedovi i pradjedovi svoje glave gubili i ona nama ostaje vječita spomen, jer njen kamen temeljac obliven je našom krvlju.“ (ibid. 155)

Riječ je, dakle, o dvama različitim pogledima na središte teritorija življjenja. S jedne strane, biskup središtem smatra sjedište institucionalnoga predstavnika, a vjernici s druge strane smatraju kako je središte njihova prostora življjenja groblje. Za vjernike je u tom središtu upisana vlastita povijest te se tu ostvaruje zajedništvo živih i umrlih.

U prepiskama o prijeporu oko gradnje župne crkve izvan groblja u Vinici kao uzrok prijepora spominje se *lokalizam*. Objašnjavajući razloge sukoba oko gradnje crkve u Vinici, tadašnji je biskup fra Alojzije Mišić rekao: „U našega svijeta puno puta hirnost, mušice, lokalizam prevažuju i nadmašuju najkorisnije stvari. Čak i viši interesi vjere i crkve podredjuju se hirovitosti – ćeifima nastrana i nepromišljena lokalizma“ (prema ibid. 152). Pod izrazom „lokalizam“ tu se misli na veoma snažan osjećaj prema vlastitom teritoriju i čvrstom postavljanju granice prema susjednom teritoriju, pri čemu se drugima oduzima pravo na pregovore oko tih granica. Na izravno pitanje jednom kazivaču iz Grabovice koji živi u Zagrebu može li se prijepor oko granica teritorija naselja nazvati lokalizmom, on je odgovorio:

„To je to. Kod nas dolje [u Buškom Blatu] je kao nigrdje naglašen taj lokalizam. Svatko misli samo na svoje selo. Pogledaj samo kako se svi bore oko toga gdje počinje i gdje završava selo. Teško je to razumjeti, ali tako je. Sve je sporno.“

Na području Buškoga Blata ima i jedan primjer blagoslova polja koji nadilazi granice pojedinih sela i lokalizme i putem kojega se sakralizira cijeli prostor četiriju buškoblatskih župa (Grabovica, Prisoje, Vinica i Rašeljke). Riječ je o obredu blagoslova polja na najstarijem groblju Gromila ili Gomila (Gornja Grabovica), u kojem sudjeluju i stanovnici drugih sela navedenih župa, iako nemaju rodbinu u Grabovici i nisu gosti na *užini*. Unatoč tome taj blagoslov smatraju svojim:

„Ne, ne. [...] Ono gore [na Gromili] je naše zajedničko. Dođe, recimo, stotinjak ljudi. Bude nešto iz Prisoja, nešto iz donjeg kraja i najviše nas iz Dobrića.“ (Dobrići)

„Gromila je centralno groblje za sav naš kraj. Ma, kažu da su se nekada kopali iz Aržana ovde. Nije više isto. Šteta što je devastirano groblje.“ (Grabovica)

Razlog sudjelovanja vjernika iz drugih sela u obredu na Gromili jest što njihovi preci pokopani na ovom mjestu osiguravaju prijenos blagoslova i na njih:

„Mogu itekako utjecati. Moji prapreci, ako su zaradili bolji život, onda oni meni mogu itekako pomoći da budem bolji čovjek. Ja vjerujem duboko u to. Ja osobno mislim da preko tih svojih prapredaka, ne moji samo iz Dobrića, nego iz Liskovače, iz Vinice, iz Rašljaka, iz Prisoja, čak iz Prisoja, koji su donosili tu svoje pretke, pokojnike tu, podrazumijeva se, premda o tome se ne govori, da se taj blagoslov prenosi i dotiče ne samo Dobrića i Grabovice.“ (Dobrići)

Gromila je najstarije groblje na području Buškoga Blata i na njemu su se umrli pokapali slaganjem kamenja oko i na pokojnika. Iako su pokapanje na tom groblju zabranili tadašnja mjesna vlast i lokalni župnik, ukopi su jedno kratko vrijeme nastavljeni i poslije zabrane (Jolić 2018). Vjernost groblju, naime, veoma je izražena pojava. Na primjer, u Vinici su privremeno ili stalno bile naseljene neke obitelji iz Dalmacije koje svoje pokojnike nisu pokapale na groblju u Vinici, nego na grobljima svojih predaka u dalmatinskim selima. Tu su praksu njihovi potomci zadržali do današnjega dana (Jolić i Drmić 2010: 280). No, ta pojava nije vezana samo uz Dalmatince. Robert Jolić, hercegovački franjevac i povjesničar, ističe kako je riječ o općoj pojavi, što potvrđuje i suvremenii primjer u okolini Tomislavgrada, gdje i danas postoje slučajevi da umrle njihovi najbliži ne žele pokopati na groblju mjesta u kojemu žive, nego ih pokapaju na groblja u mjestima odakle su se doselili. U tim grobljima izvan mjesta njihova stanovanja vjernici sudjeluju i u obredu blagoslova polja smatrajući taj blagoslov „svojim“.

Povezanost vjernika buškoblatskoga područja s grobljem Gromila, uz obred blagoslova polja, osnažuje i sjećanje na porušenu crkvu sv. Marka koja se nalazila u blizini toga groblja. Naime,

„još dok su sva sela pripadala prastaroj župi Livno (kasnije Vidoši) s ove strane Buškog Blata, govorila se misa za narod. To je ujedno bila filijala te župe. Na groblju je bio postavljen za Božju službu prijenosni oltar, a kasnije sagrađena i mala kapelica. [...] Od 1828. Grabovica je mjesna kapelanijska župa Vidoši. Tad je imala svoju crkvicu posvećenu sv. Marku Evandelisti. [...] U Gornjoj Grabovici, nedaleko od Gromile, bio je, dakle, odavno centar okupljanja vjernika na svetu liturgijsku službu.“ (Drmić 1981: 29)

Premda na blagoslov na Gromili dolaze mještani Grabovice i drugih sela, obitelji koje su naseljene najbliže tom najstarijem groblju posebno

svojataju taj blagoslov. Tu „svoj blagoslov imaju Šarići i Alagušići. Al nema više Alagušića, ostale samo dvi kuće“, kazuje jedna starija kazivačica iz Korita rođena u Grabovici. To su jedine dvije skupine obitelji iz Grabovice kojima u goste dolazi rodbina na *užinu*. Mještani Donje Grabovice pak imaju posebno „svoj“ blagoslov na Malom groblju.

U novije vrijeme Gromila s kapelicom dio je većega turističko-ugostiteljskog kompleksa čiji je vlasnik izveo građevinske radove i promijenio izgled groblja. Lokacijom dominira i nagrduje je „preružna betonska otvorena kapelica sagrađena u novije vrijeme“ (Jolić 2018). Kapelica je u međuvremenu obložena kamenom. Upravo zbog navedenoga u posljednjih desetak godina Gromila je mjesto prijepora te je prema tome srodnna drugim svetim prostorima koji su arene „za međuigru raznolikih uvezenih percepcija i razumijevanja, u nekim slučajevima međusobno fino diferenciranih, u drugima radikalno polariziranih“ (Eade i Sallnow 1991: 10):

„Čujem od ljudi da se intervencija u to groblje nekome ne svida, nekome svida. Meni ne umanjiva uopće značaj te Gromile. Meni se osobno baš i ne svida što je napravljeno.“ (Dobrići)

„Ne napadam ja nikoga, nisam ni jalan, ali Gromila je devastirana. Kako je to bilo lijepo groblje.“ (Grabovica)

„A da je to bio narod koji je bio. Ne bi on [vlasnik ugostiteljskog objekta] smio [to] raditi. Mladi dođu tamo [u restoran] i počaste se. Nije to ona Gromila što je bila. To je bilo pusti[h] križeva. Sad nestalo križeva. Pa, odbijeno. A je odbijeno, gdje je? Ali su to bili križevi. Onda je bio jedan križ visok. Nema to [križa]. Sve stari[h] nestalo, mladi ne znaju. To nije bilo onako ništa. Sve drukčije. A pošto je to bio narod što je bio, ne bi on [vlasnik ugostiteljskog objekta] smio to radit. A mladi, ko dođe tamo, počasti se i navija za nj. I to ti je to.“ (Grabovica)

Štoviše, govori se kako neki mještani drugih sela zbog građevinskih intervencija više ne dolaze na blagoslov polja na Gromili:

„Čuo sam da govore kako neki odbijaju dolaziti na blagoslov na Gromilu. Nije ni čudo. To [groblje] nije ono što je bilo.“
(Grabovica)

I u prošlosti je oko Gromile bilo prijepora jer je to groblje za jedne bio posvećen, a za druge neposvećen prostor. O tome mještani govore:

„onda mi dica skači i janjce čuvaj. Onda bi se obično bili [tukli] s Ćurkovićim[a], Šolama, onima iz Donje Grabovice. Mi Šarići odovud, [oni] odovud. Mi se nismo podnosili. [...] Mi ne damo njima janjce da im idu na Gromilu, a oni su svoje janjce uvik [puštali] na Gromilu. Onda mi odovud, mi ženske s ove strane, bile smo više nego muško. Bile smo [o]vako na svoju ruku. Mi ne damo na Gromili da im pase blago. [A je li vaše blago paslo na Gromili?] Ne, nikada mi nismo pustili blago na Gromilu.“
(mještanka rođena u Grabovici)

„A je, puštali smo janjce na Gromilu i tukli smo se sa Šarićima. Oni su uvijek jači jer su bacali nistrmu [nizbrdo], a mi ustrmu [uz stranu, uzbrdo]. Zato su bili jači.“ (Grabovica)

Tijekom prikupljanja podataka o suvremenim prijeporima oko uređenja groblja na Gromili na jednom zajedničkom druženju više svećenika pokrenuo sam razgovor o toj temi. Jedan prisutni svećenik glasno mi je uputio upozorenje da pazim što će pisati, štoviše da se „okanim toga posla“, ističući kako prigovori na obnovu (on je tako nazvao građevinski zahvat) groblja na Gromili dolaze od onih koji nikada nisu dolazili na blagoslove polja. Premda su neki od prisutnih svećenika bili iznenadeni pitanjem o prijeporu oko Gromile, pojašnjavajući kako o tome prvi put čuju, drugi su bili veoma strastveni

u svojem govoru i većina ih je zauzimala jednostran stav, bilo da podržavaju intervenciju, bilo da se s njom ne slažu.

Prema svemu navedenom, može se zaključiti kako je navedeni lokalitet veoma važan većem dijelu buškoblatske zajednice. Naime, kako je pojašnjeno, do osnivanja novih groblja u pojedinim selima Gromila je bila zajedničko groblje za četiri župe Buškoga Blata, ali i nekih susjednih sela iz Hrvatske. Zbog toga i stanovnici tih sela, ako im građevinske intervencije ne smetaju, sudjeluju na Gromili u obredu blagoslova polja.

Uspostavom novih groblja Gromila prestaje biti zajedničko groblje više buškoblatskih župa. Iz gore navedenoga kazivanja o prvom ukopu na groblju u Dobrićima može se pretpostaviti kako su se gradila i ostala seoska groblja na kojima su se uvodili obredi blagoslova polja. Također je već navedeno kako je osnivanje novoga groblja i uvođenje obreda blagoslova polja na njemu značilo i „osvajanje“ toga novog prostora, odnosno označavanje svojega teritorija posvećenjem. O označavanju svojega teritorija putem obreda blagoslova polja te razumijevanju samoga obreda i njegova učinka govore naredna kazivanja:

„Naša groblja obuhvaćaju ono što pripada našim grobljima. Pripada zemljište, polja, usjevi, pšenica, ječam, kukuruz i ljudi, naravno, oni koji pripadaju tim grobljima. [Znači vaš teritorij?] Tako je. A, oni drugi gore na Kuštrinu brdu graniče s nama i blagoslivljaju svoj teritorij do naše granice. Grabovčani blagoslivljaju svoj teritorij do naše granice. Tako da je sve blagoslovljeno. Ali ne s jednog mista. To ne, ne može. Ne može dobaciti s jednog mista.“ (Dobrići)

„Naše je što pripada našim grobljima: njive, polja, usjeve. Kad se blagoslivlja naše ljude, naša grobna mjesta i to dotekne. Blagoslov pada na zemlju i na nas ljude, na obitelji. Na svaki blagoslov, bilo za Božić, bilo za blagoslov polja, ja vjerujem da se blagoslivlju naša imanja i od čega mi živimo. Blagoslov

pomaže i da se živi po onoj ‘ni u šuši [suši] glada, ni u kiši blaga’. Bitno je blagoslovljeno. Nemoj se veseliti, bolan, kiši i blagostanju, niti se žalosti kada je šuša [suša]. Manje žita, manje krumpira, plići pijat [tanjur], ali blagoslovljeno, doteći će. Blagoslov ljudi znači sreću ljudi, probitak ljudi. To je jedno veselje. Mi barem doživljavamo tako da se na blagoslov polja blagoslivljuju ljudi i naša polja, urod i blagoslov toga uroda i zdravlje i sreću. Mir.“ (Dobrići)

U razgovorima o značenju blagoslova većina kazivača isticala je posvetu svega što obuhvaća određeni životni prostor i ima značenje za ljude: „ljudi, marva, polja, njive, urod i sve pokriva blagoslov“ (Kazaginac).

Govoreći o značenju blagoslova polja, mnogi su se kazivači osvrtnali i na promjene u izvođenju obreda te na važnost načina izvedbe obreda, odnosno ophod s četirima postajama ili jednom postajom. Iz toga kako se obred izvodi kazivači izvode i zaključke o njegovoј učinkovitosti. Neki tumače da, ako se obred ne odvija tako da se procesija zaustavlja na četirima postajama, „na četiri čoše“, i na svakoj blagoslivlja križem, jednom svijećom, trima svijećama i škropi blagoslovljrenom vodom, onda blagoslov nije učinkovit. Štoviše, sumnjaju u učinkovitost obreda nad svojim teritorijem ako se izvodi u skraćenom obliku: „Ne znam može li dobaciti do svake njive samo s jedne čoše?“ (Korita)

Kako je već navedeno, u spomenutim obrednicima predviđene su četiri postaje u obredu, dok se obred sa samo jednom postajom donosi u *Molitveniku fra Andela Nuića* (Marić, ur. 2011) i molitveniku *Zdravlje bolesnih* (Zovko, ur. 2003) koji upotrebljavaju župnici u Grabovici, Prisoju i Vinici. Danas se samo u Župi Rašeljke zastaje na četiri mjesta i župnik don Mijo Klarić kaže kako pri blagoslovu polja upotrebljava obrednik *Red euharistijskih procesija, kvatri i prosnih dana* (1985). U opisu procesije na Markovdan u Rašeljkama svećenik rođen u toj župi piše:

„U pola devet jedanput se oglasi zvonom te nakon pola sata, po prilici čekanja, ide se u crkvu. Župnik odjeven u roketu i ljubičastu štolu, stojeći pred oltarom ispjeva ‘Ustani Gospodine..’ Zatim klečeći započne s pjevačima (Franjo Ivanković i Frano Pavić) litanije svih svetih, a narod odgovara. Poslije zaziva ‘Sveta Marijo...’ sví ustani i podu ovim redom: križ, kadioničar, nosioci posude s blagoslovljenom vodom, uskrsne svijeće i trojice a jednu od zastava nosi jedan od muških članova obitelji Braovac, a drugu neki od obitelji Jokice Pavića. Obje obitelji nabavile su te zastave. Procesija ide do vrata od groblja i tu se čita jedno evanđelje. Drugo stajalište je kod južne strane prezbiterija, treće na sjevernoj strani crkve i četvrto na zapadnoj strani groblja i tu se čita jedno evanđelje. Prije je išla procesija na šumarevu kuću, pa pokraj Lojićeve kuće i kroz polje natrag. U crkvi se izmole molitve kako stoji na koncu litanijskih svih svetih i služi se sveta misa. Svijet ne radi ništa dok se ne svrši misa. Od ovoga dana kupi se po selima novac za svete mise za blagoslov polja. To su dobrovoljni prilozi i iz toga novca odlučuju se svete mise za blagoslov plodova po našim njivama.“ (Čirko 2004: 267)

Župljani Župe Rašeljke rado ističu kako imaju „blagoslov po dosadašnjem, gdje se moli na četiri čoše“ (Liskovača):

„Na Svetoga Marka sad ima... prominilo se. Prija je svećenik ‘oda’ najprije prid crkvu. Naš ovi [župnik] što je, na Svetoga Marka on još ob[i]lazi oko crkve na četiri mista.“ (Kazaginac)

„Po dosadašnjem je. I na Ošljaru se moli na četiri strane. Ovdje se kod nas blagoslov polja nije prominio. Otkad je počelo isto je: na četiri strane, Velike letanije. To su Letanije svih svetih i te se mole za blagoslov.“ (Liskovača)³⁴

³⁴ „Male letanije su Gospine letanije i moliš ih kad god očeš.“

U župama gdje se blagoslov polja odvija u procesiji samo s jednom postajom, ili bez procesije izvođenjem obreda ispred crkve ili kapele na groblju, sudionici imaju podijeljena mišljenja. Neki vjernici takav oblik blagoslova smatraju nedostatnim, dok drugi smatraju kako je važan blagoslov, a manje je važno kako se obred izvodi:

„Sad moli s jednog mista, ali se okreće na sve četiri strane. Prije je išo, a sada ne. Samo s mista, da plod zemlji dati i uzdržati [karikira pokrete i riječi] ‘tebe molimo usliši nas’. Hop, hop, na četiri strane. I misa i ajde. Sad samo ovako križa, pa dokle stigne. Lino [lijeno] doći iz čoška u čošak. A tako je sada. [Druga kazivačica se uključila u razgovor govoreći kako se blagoslov izvodi samo na jednoj postaji ako su lošiji vremenski uvjeti, na što joj je ova kazivačica odgovorila:] Bilo je bona i lipo [vrijeme], nemoj, bona, pričati. Nemoj ga braniti. Neka ide iz čoše u čošu.“ (Prisoje)

„Sve se ulinilo [ulijenilo], pa teško i blagoslivljati.“ (Mijakovo Polje)

„A sada, ima zadnjih godina, samo se sađe [dođe] ispred kapele i okrene se na četiri strane. [...] I onda misa. Sada, ono, samo s praga. Svejedno [je]. Bog usliši i ovako i onako. Ako neće uslišit, džaba je da skačeš u nebo. Ali se [prije] [h]odalio u četiri čoška, i svica, i to sve kako triba naokrug, i u svakom se čošku se moli. Ono, ‘oslobodi nas Gospodine.“ (Korita)

„Ja mislim da to [blagoslov] može s jednog mista dobaciti [doseći]. Nisam našao nijednog čovjeka koji bi pokazao otpor da kaže da mora sa svih strana bit blagoslovljeno. ‘Ko vjeruje u blagoslov, to uopće nema smisla. Ako svećenik blagoslivlja s jednoga mista, ne mora se ni okrećat [okretati] čak. To znači

blagoslov polja. Svejedno je l[i] se blagoslivljalo odavle, odanle, ili otkuda.“ (Dobrići)

„Može blagosloviti iz crkve, ne mora ni izlaziti. Može blagosloviti odakle hoće. Neko ne vjeruje ako se nije točno na tome mjestu. Tako isto kada se blagoslivlja hrana ili grančice na Cvjetnicu, ako ne padne nijedna kap na hranu ili grančice, neki protestiraju tamo ‘poškropi, ali do nas ne dobaci ni zere [nimalo].“ (Dobrići)

Premda su mišljenja o učinkovitosti obreda s obzirom na njegov skraćeni ili duži oblik podijeljena, to ne prijeći vjernike da sudjeluju u blagoslovu polja. Pitanja kako će se izvoditi blagoslov na pojedinim grobljima važna su samo za one koji vežu svoj blagoslov uz vlastiti teritorij: „Ako oni [vezani uz druga groblja] blagoslivlju svoje, što bi se ja petljo u to. Oni će blagosloviti svoje, a mi svoje“ (Dobrići).

Obredu blagoslova polja u Buškom Blatu pridaje se i značenje zaštite ljudi i teritorija od utjecaja mitskih bića koja nisu sklona čovjeku. Upravo zaštita od „vila, vukodlaka i drugi[h] utvara“ (Korita) navodi se kao razlog uvođenja i održavanja blagoslova polja:

„U stara vrimena nije bilo blagoslova. Jer nije to rano počeo blagoslov, za stari[h] vrimena. [...] Onda se govorilo da svagdi plaši. Pa se plaši grebalja [groblja] kada nanidi kraj grebalja. Pa, ondi svića gori, nunde ono, nunde [h]oda ovo, pa mrtvi po grebljima. Tako te razne priče.“ (Prisoje)

„Nije to [blagoslov polja] bilo oduvik. Nije to davnih dana. Otkad je blagoslov po grebljim poljskim, odonda nema ni vila, ni vukodlaka. To sve blagoslov i molitva. I dok toga nije bilo, kud god bi krenuo, mogao si vidit [ta bića]. I to je i moguće. Svašta je moguće.“ (Korita)

„Da su vile igrale kolo kada bi počela kiša. I kada bi se konji puštali u pašu, onda kažu ‘eno vile’. A otkada je blagoslov polja i sveti sakrament se pokazuje, nema više vila. (Liskovača)

Među vjerovanjima u mitska bića nailazi se i na vjerovanje da se neki mrtvi mogu pojaviti u obličju vukodlaka. Znakom pretvaranja umrloga u vukodlaka smatrani su i oštećeni grobovi:

„Eno, propunta [oštetio se] se greb [grob]. Možda se to loše napravilo, metnulo, ne znam ni ja. Ma, neki pametniji govore ‘ma slabo napravilo’, neki govore, ko zna, vukodlak. Bio [o]vaki, [o]naki, pa izlazio. Svake te razne priče.“ (Korita)

Prestanak blagoslova polja omogućio bi, kako se vjeruje, ponovno djelovanje mitskih bića. Na opasku župnika Grabovice kako će ukinuti blagoslov polja jedna mještanka Zidina zaključila je: „E, eto, opet će zavladati vile.“

Uz moć zaštite od ljudima nesklonih mitskih bića, blagoslovu polja pripisivala se moć obrane od svakojakoga zla:

„Blagoslov polja brani svako zlo. Sad je nestalo utvorica otkad je blagoslov polja. Nema više utvorica. Pa bi stariji ljudi rekli: ‘Ma [h]ajde, moj sinko, otkad je blagoslov polja, kad to blagoslivlja se i moli se, nema to više.’ Kalondorska svića [svijeća blagoslovljena na Svićećnicu, 2. veljače], nema više vištica ni napasti. [...] Blagoslov polja štiti od svega. Od svakoga zla. Tako smo se nadali i uzdali. Ono što se kaže i od vuka i [h]ajduka i od zmije otrovnice, od nevrimena, krupe i grada, od svakoga kao zla.“ (Korita)

Moć blagoslova, dakle, neograničena je u smislu raznorodnih zala, no ograničena je u smislu teritorijalnosti. Oranice i sva obradiva polja zaštićeni su jer „tu je pa[o] blagoslov. A, gdje padne blagoslov, to nema to [zlih utjecaja].“ Blagoslov polja pada do granica teritorija označenoga međom koja je ponekad bila suhozid napravljen od kamenja iskopianoga

tijekom obrade polja. Taj suhozid zvao se „mrganj i blagoslov je išao do mrganja. Tu su bile međe“ (Grabovica). Osim prostora iza međa, i putovi su ostajali nezaštićene i neposvećene lokacije:

„Kad si na putu i kad nešto vidiš, skreneš s puta na njivu i toga više ne vidiš. Ne more ti ništa na njivi. Tu je pa[o] blagoslov.“
(Prisoje)

Ovdje valja nadodati kako se granice posvećenoga prostora, pragovi i vrata između svetoga i profanoga teritorija (usp. Eliade 2003) ne označuju samo obredom blagoslova polja. Vlastiti se prostor nastoji sakralizirati i blagoslovom koji se izvodi na svetkovinu Bogojavljenja ili *Vodokršća* (6. siječnja). Tada se u crkvi blagoslivljuju voda i sol:

„Za Vodokršće se nosi sol i voda [iz crkve]. I onda mi s tom blagoslovljenom vodom i soli idemo blagosloviti naše kuće, naša polja i naša groblja. Obavezno groblja.“ (Dobrići)

„Na Vodokršće dođi, ja znam, oduvik pamtim kad bi tu vodu donili, onda ručali i [potom] u kući se blagoslovi mater, čaća ili starešina kuće i moli uz *Virovanje* za pokojne i za rod, birićet [dobrobit] i blagoslov: *Očenaš, Zdravomariju, Slavaocu i Virovanje*. I *Pokoj vječni* za naše pokojne. I onda otidi mater i s njom dica. Moli i za blago obavezno sv. Anti – da sačuva našeg mala [stoku] svake šćete [štete] i zijana [gubitka]. I onda otidi u prve bašće [vrtove]. Ja, najprija oko kuća, svaki trap, i onda na groblja.“ (Dobrići)

Kao što kazivanja pokazuju, vodom se blagoslivljalo samo do međa vlastitoga teritorija. Kada je mlađa kazivačica iz Dobrića, dok je slušajući kazivanja svojih roditelja, upitala: „Zar nije blagoslov dobacio i na među i na put i na ljude? Ako je dobacio na njivu, mora i na među?“, objasnili su joj kako

„blagoslov dobaci do granice. Je. Naš je dobacio do naše Strančine [ime njive]. Naše je uvijek posvećeno. A oni gore s Kuštrinog brda blagoslivljaju do naše granice, ne smiju dalje. Je li onaj blagoslov s Kuštrinog brda ozgar dobacio [posvetio]? E, ko to zna?“³⁵ (Dobrići)

Navedeno kazivanje osobito naglašava blagoslov polja kao čin posvećivanja prostora u smislu definiranja vlastitoga teritorija i identiteta, odnosno uspostave granica „svojega“.

Uz sve navedeno, naišao sam i na pojavu prisvajanja blagoslova polja. Uoči Markovdana u Liskovači skupljali su se darovi po selu. Dvojica muškaraca išla bi u zaseoke Renići, Lukači i Matići kako bi prikupili novčane darove.³⁶ Iznos nije bio određen, nego je „dava[o] koliko ko [h]oće“. Prikupljanjem darova za blagoslov polja izražavana je želja prizivanja dobrobiti i prosperiteta nad prostorom u kojem živi zajednica. Od svih se članova očekivalo da sudjeluju u darivanju bez obzira o kojem se iznosu radilo. Naime, „svaka bi kuća ponešto davala da bude više birićeta i blagoslova za sve“ (Liskovača). Zbog aktivnosti toga dijela župe oko prikupljanja darova misa na Markovdan zvala se i *Liskovačka misa*.

„Znam za Markovdan da bi misa bila liskovačka. Onda bi Rašeljčani rekli: ‘Nećemo ići [na misu] to je Liskovačka misa.’ [...] Na Markovdan svak je dolazio, a to su Liskovčani odredili da je to njihova misa.“ (Liskovača)

35 Slična je praksa i u Komarici u okolini Dervente, što potvrđuje jedno kazivanje iz toga sela: „Ja sam uvijek škropila od Vodokršća [Bogojavljenja] do poklada. Svake subote. A moglo se blagosloviti i svaki dan osim nedilje. Nediljom ne mora to je sveti dan. Škropilo se svetom vodicom sve do međe, dokle je twoja međa. Nije se škropilo međom, jer u međi je nesretnik [đavao] i zato su svađe oko međa.“

36 Praksa prikupljanja darova za blagoslov polja bila je poznata još samo u Koritim do 80-ih godina 20. stoljeća.

Navedeno upućuje na svojevrsno nadmetanje unutar zajednice te uz njega vezano svojatanje obreda kojim se označava i posvećuje prostor. Iz te perspektive prikazan odnos prema obredu može se tumačiti i kao pokušaj dominacije zajedničkim prostorom jednoga dijela zajednice.

Darivanje priloga u Liskovači prestalo je 1998. godine, kada je, kako je već navedeno, obnovljeno okupljanje vjernika na Ošljaru i tamo uvedena pobožnost blagoslova polja. Liskovčani su prisvojili i blagoslov na Ošljaru dajući misne stipendije prigodom obrednoga slavlja na novoj lokaciji. Promjenom lokacije i uvođenjem obreda blagoslova polja Ošljar je postao središte iz kojega se posvećuje životni prostor, tj. čitav teritorij življenja Liskovčana. To objašnjavaju time što je

„najprije bio blagoslov našeg blaga gori na Ošljaru. I to za cili ovaj naš kraj. Dolazili su odasvakud. Onda kad nisu dali komunisti slavit blagoslov polja. [...] Ošljar je bio najprvi blagoslov i to je naš blagoslov.“ (Liskovača)

Obred blagoslova polja vjernici proširuju druženjem u okružju obitelji i gostiju u svojim domovima. Nakon svršetka euharistijskoga slavlja nema dužih zadržavanja oko groblja, već se gosti s groblja pozivaju na obiteljski ručak – *užinu*. Prema tome ih se naziva *užinari*. Na groblju u obredu sudjeluju većinom muškarci i djeca. Mjesne žene, osobito domaćice, veoma su rijetko dolazile na groblja jer su bile zauzete spremanjem objeda za *užinare*.³⁷ Međutim, u obredu blagoslova polja sudjelovale su kćeri koje su udane izvan područja koje obuhvaća groblje na kojemu je obred i s njima njihovi muževi i muževljevi roditelji te ponekad muževljeva braća i sestre. Uz njih, goste na *užini* činila je i rodbina snahe u kući koja taj dan slavi svoj blagoslov.

37 „Nikada se nije nosilo jesti kod groblja. To se nosilo kod crkve na Sv. Antu.“ Poslije podne nije bilo zajedničkih okupljanja. Ostajalo bi se samo na ručku kod domaćina i poslije ručka *užinari* bi odlazili svojim kućama.

Rijetko se događa da na blagoslov polja dolaze članovi zajednice koji nisu povezani rodbinskim odnosima nastalim ženidbenim vezama. Ovakvim interakcijama – zajedničkim sudjelovanjem u obredu i nastavkom druženja u domu – ponovno se potvrđuje i osnažuje pripadnost i povezanost među članovima šire obiteljske zajednice oblikovane ženidbenim vezama. Posebno stoga valja istaknuti važnu ulogu blagoslova polja u procesima lokalne identifikacije i društvene kohezije.

Gosti na *užinu* dolaze nakon svršetka obreda, katkad i bez posebnoga poziva jer je dolazak rodbine na *užinu* samorazumljiv:

„Ali, moje sestre, zetovi, oni nisu pozvani. Nasrnu i dođu u groblja. I zna se. Oni dođu u groblja i dođu na okrepnu. Tako i ja dođem kod njih. Ne treba mene niko zvati.“ (Dobrići)

Unaprijed se znalo tko komu ide na *užinu*. Događalo se i da gosti dođu na objed, a da nisu bili na groblju, no „tako ritko. Bilo je to sramotno. Doša[o] ist [jesti], a nije bio na misi. Desi se. I toga je bilo. Ali ritko“ (Korita). I danas su rijetki oni gosti koji dolaze na *užinu*, a da nisu sudjelovali u molitvenom ophodu i euharistijskom slavlju na groblju. Nakon blagoslova polja na svim grobljima, dakle, obvezne su *užine*, izuzev slavlja kod župnih crkava u Prisoju i Rašeljkama gdje nema zajedničkih objeda. U tim dvama mjestima u obredu blagoslova polja sudjeluju samo članovi župnih zajednica, kao i na redovitim nedjeljnjim slavljima. Njima gosti dolaze na slavlje zaštitnika župe: u Prisoju na Veliku Gospu (15. kolovoza), a u Rašeljke na spomendan sv. Franje (4. listopada):

„Ne bi niko dolazio. Ovdje kod nas ne dolaze za Markov dan. Tada se nije zvalo u kuću. [...] U nas nije ovdje običaj da dolaze. Jok! Kod nas [ne dolaze] za Markovdan, nego na sv. Franu i na Stipanjdan. To je naše bilo da se dolazi tada. Gore u nas [Koritima], išlo se na užinu.“ (Kazaginac)

Broj prisutnih *užinara* u domu bio je jedan od znakova ugleda obitelji. Veći broj gostiju značio je da je domaćin uživao važniji status u lokalnoj zajednici.

„Bio je običaj gdje je rodbina, tu na užinu ići. Obavezno tada ići na užinu. Bile su nam od zaove rodbina, prijatelji [zetov ili snahin otac] i prije [zetova ili snahina majka], pa moji iz [mjesta rođenja]. [...] U nas krčilo [bila gužva] uvik puno. Puste dice dovedi to. Dica su obaška [sa strane] sila [sjela]. Ali nisi mogu nanit soka. Pa bi ljudi govorili: ‘Ajde, bilo u [ima domaćina] ko zna [koliko gostiju]. To je bila neka vrsta ugleda. Da bude više gostiju.“ (Korita)

Kao što je već navedeno, prostor na koji se prenosi utjecaj obreda blagoslova polja obuhvaća i domove članova zajednice na čijem se groblju obavlja blagoslov. Mještani na području Buškoga Blata uoči blagoslova svoje su domove, staje i cijele okućnice obavezno uređivali i čistili kako bi *užinare* dočekao red, a uređen i strukturiran prostor znak je njegove posvećenosti (usp. Eliade 2003). Neki su kazivači uspoređivali to čišćenje s uređenjem doma na Čistu srijedu:

„Pa onda, ta nedilja, prije čisti se kuća. Sve što si ima[o] u kući, triba si odnit i oprat, jer nema druge vode na čatrnji. Ušćedi [uštedi] za napit se. Čudo naroda, čudo blaga, a voda samo čatrnja. Nego doli Mukišnica, voda kako vrije. Bilo je to, zna se gdje se pere. Uprti robu i nosi. Dolazi blagoslov i dolazi lito, pa sad triba, sve triba oprat, pa i konjske zobnice. I to smo nosili prat. Sve što god ima. Kažu, ako nisi opra[o], onda to ode u ciло lito, i onda nastane rađa ova, ona, i poslije izgubiš volju. Ne znam zbog čega, ali je to [čišćenje] bilo obavezno do grebalja [blagoslova polja]. I nedilju da se razapne i sve što ima po kući. [Je li se moralo čistiti zbog gostiju *užinara*?]. Je, to zbog užinara. Pa onda bio običaj, dođu ti užinari i odaj ti iz sobe u sobu, gledaj ovdje, ondje.“ (Korita)

„Običaj je bio očistiti kuću. Itekako se čistilo. Prije, ono, male kućice, malo ubožno se čistilo. Misa je na groblju. To je nešto sveto i to je nešto o nama. Sve se to živo čistilo. Ja bi rekla da nije ovoga blagoslova groblja i polja, kad bi očistio ovako kuću? To se sve očisti, ali nije bio običaj da ti neko zaviriva. Ako je neko [h]tio [h]odati po kući i sobam[a], to je druga stvar.“ (Dobrići)

Iako pregledavanje kuća tijekom *užine* danas više nije toliko izraženo, ipak se u jednom mjestu još uvijek običava pregledati kuća domaćina i zbog toga je nužno temeljito očistiti cijelu kuću:

„E, nema vala do onih [iz Župe Vinica]. Oni kada dođu, samo razgledaju po kući i priupituju: šta je ovo, šta je ono. A kada dođeš kod njih na užinu, sve rastvore. Vrata otvorena od svake sobe. I sada je to kod njih. I sada.“ (Zidine)

Čišćenje i uređivanje, kako je predstavljeno u kazivanjima, imalo je funkciju svojevrsne prezentacije doma gostima, pri čemu se rado izlagao vrjedniji tekstil, osobito ruho novih mlađenki u kući domaćina:

„Ko kakav stolnjak ima da se promini. To je bilo u svakoj kući. Cura i mlada u kući, ono malo ru[h]a što je glavnije iznese se iz ormara i prikrije krevete, jer ovi užinari i rodbina [h]oda po kući, svagdje [h]oda. Prigleda se kuća, da vidi kako je ko sredio, kako je ko očistio. Onda je bilo nekom i draga i da mu vidi. Tako je bilo. [H]odanje. [Sad toga više nema?] Ne! Sad je to glupo, ali to su stari jedva čekali, [h]odati. Tako je to gledalo. Prikrivaj, sređivaj. [...] Znam dobro, i ja kad sam došla, pa što god bi imala [pokazivala bi] što lipše čašafe navezene. Što je ko donio. Pa kad se najedu, onda odaju po kući, pa po štali da vide blago.“ (Korita)

Tijekom užine predstavljanje obitelji njihovim gostima i razmjene informacija u zajedničkom druženju pridonosile su dijeljenju

vrijednosti i društvenoj koheziji unutar uže i šire obitelji, ali i cijele lokalne zajednice. Međutim, ima i drukčijih odnosa, poput međusobne distanciranosti, smanjenih kontakata i izostanaka posjeta, pa i dolazaka na *užinu*. Takav je primjer na području Buškoga Blata u odnosima između mještana u Prisoju. Naime, selo je podijeljeno, kako mještani ističu, na liniji različitoga društveno-političkog svjetonazora. Štoviše, taj je društveno-politički karakter društvene podjele prenesen na posvećena seoska mjesta i posredno na snagu obreda na tim lokacijama. Društveno-politička polarizacija među mještanima naglašava se i nazivima dijelova sela koji, kako mještani shvaćaju, simboliziraju različite svjetonazole. Prisoje čini *Vatikan* i *Moskva*, a pojedinci smatraju da tu podjelu treba nadopuniti i trećom prisojskom zajednicom:

„Imaju oni i *Nesvrstane*. To su oni oko crkve i Novo naselje. Oni su malo pobožniji od *Moskve*, ali nemaju svećenika i časnih kao iz *Vatikana*.“ (Zidine)

Naziv *Vatikan* odnosi se na zaseoke Dučići i Ivančići, iz kojih potječe velik broj svećenika i časnih sestara. Zaseok Brlavci glavni je predstavnik *Moskve*. U *Vatikanu* se kao razlike u odnosu na *Moskvu* navode njihova vjernost Crkvi, brojna duhovna zvanja, u prošlosti protivljenje komunističkom režimu koji su podržavali oni iz *Moskve* i veće značenje njihova groblja, na kojemu na blagoslovu polja sudjeluju i hodočasnici iz Župe Podhum. Dio mještana *Moskve* pak smatra da je neutemeljeno takvo držanje onih iz *Vatikana*, jer i oni u *Moskvi* idu na misu, slave Božić, Uskrs i druge katoličke svetkovine, a sudjeluju i u blagoslovu polja u Maljevinama kod župne crkve i u Maletovcu. Takoder, smatraju kako je blagoslov sam po sebi jednak u *Vatikanu* i u *Moskvi*.

Kada sam u razgovoru naveo argumente mještana tzv. *Vatikana*, jedna kazivačica iz tzv. *Moskve* reagirala je veoma burno. Ljutito stišćući šake zastajala je u kazivanju, zbog čega su uočljivi prekidi i nedovršenost njezinih misli:

„Nismo mi *Moskva!* Mi smo *Vatikan!* Govore tamo Dučićani da je *Vatikan*. Oni su *Moskva*. Maljevine naše, mi smo se ovdje kopali. Ono je gore neka strina nji[h]ova bila. Di su sada nji[h] ova groblja, tu su se konji kopali. U Dučiću se konji kopali. Evo nji[h] pola groblja [o]vamo. Samo otkako su se nji[h]ovi fratri zauzeli za to groblje. Ono, reci, ondje su se konji kopali. Kuda će oni tamo. Ono je tamo tri[d]est, četer[d]est godina. Naša su groblja jača.“

Očito je da se mišljenja jednih o drugima uzimaju veoma ozbiljno, izazivaju prijepor unutar zajednice i utječu na međusobnu komunikaciju, pa i onu vezanu uz vlastite svete prostore. Za tu podjelu zna se na cijelom području Buškoga Blata. Mještani Novoga naselja u Prisoju također uočavaju prijepore između *Vatikana* i *Moskve*, ali ih ne priznaju jer su neki od njih podrijetlom iz jednoga ili drugoga dijela. Slično te odnose vide i žene koje su se nakon udaje doselile u Prisoje te s s njima ne suživljjavaju:

„Ne znam da jedni drugima dolaze na blagoslov. Ako netko nekome i dođe, mislim da je to rijetko. Samo ako su baš neka velika rodbina. Inače, tako se slabo međusobno druže i samo mogu reći što sam uočila da jedni druge ne vole.“ (kazivanje doseljenice u Prisoje)

U svakom slučaju, svi se manje ili više slažu kako je između tih dvaju ili triju dijelova sela slab intenzitet komunikacije u svakodnevnom životu, a onda i u interakcijama povezanim s obredom blagoslova polja. Time se, kao i sa svim navedenim podacima u ovom poglavlju, potvrđuje kako je blagoslov polja (kao i religioznost uopće) sastavni dio cjelokupne ljudske stvarnosti i kako se, stoga, ne može promatrati kao izolirano područje ljudskoga djelovanja i postojanja.

Zaključak

Blagoslov polja na buškoblatskom području promatran je prije svega kao religijski obred u funkciji sakralizacije prostora te kao jedan od mehanizama definiranja i potvrđivanja teritorija zajednice i zajednice same. Dok je u drugim jezicima u nazivu obreda naglasak na molitvama litanija ili pak na godišnjim procesijama, u hrvatskom jeziku naglasak je na učinku koji se očekuje te na prostoru na koji se zaziva božanska zaštita. Kako je građa pokazala, u institucionalno propisan obred vjernici uvelike ugrađuju izvaninstitucionalna značenja i prakse utilitarnoga karaktera. Naime, obredom blagoslova polja kao religijskim činom uvodi se red i struktura u životno okružje i doziva se prosperitet pojedinca i zajednice unutar teritorija njezina življenja. Time je, kako smatra Eliade, blagoslov polja čin sakralizacije prostora.

Za razumijevanje značenja blagoslova polja kao vida sakralizacije prostora i zajednice koja tu obitava važna je činjenica kako se obred u pravilu odvija na groblju. U buškoblatskom području groblje se pozicionira na jednakoj udaljenosti od svih skupina domaćinstava čiji se umrli sahranjuju na njemu. Groblje u okviru blagoslova polja zajednica određuje kao simboličko središte cijelog prostora življenja. Ono u okviru obreda ima ključnu poziciju osobito stoga što se duše umrlih predaka, koje prema vjerovanju imaju utjecaj na život živućih potomaka, shvaćaju dijelom zajednice. Iz groblja kao simboličkoga središta prostora življenja obredom blagoslova polja simbolički se ispisuju granice vlastitoga teritorija.

Sudionici u obredu blagoslova polja smatraju da blagoslov dopire, odnosno „dobacuje“ samo do granica prostora življenja onih domaćinstava na čijem se groblju izvodi blagoslov. Blagoslov time, kako se shvaća, ima ograničen doseg i pokriva samo određeni teritorij koji sudionici blagoslova smatraju svojim. Za susjedni blagoslov i teritorij vjernici ne pokazuju posebna zanimanja, osim ako ne

smatraju kako susjedna skupina domaćinstava polaže pravo i na dio njihova teritorija. Naime, na području Buškoga Blata više skupina domaćinstava smatra da polažu pravo na isti dio teritorija koji se blagoslivlja iz njihova groblja. Time se i blagoslovi polja različitih skupina uvlače u prijepore oko granica teritorija i postaju njegovim sastavnim dijelom. Uz takva svojatanja teritorija postoje i međusobna nadmetanja i svojatanja samoga blagoslova polja, o čemu govori primjer iz Liskovače u Župi Rašeljke.

Sudionici u obredu blagoslova polja upotrebom simbola i kretnjama tijela, osim što sakraliziraju prostor, definiraju i potvrđuju svoju religijsku te istodobno i teritorijalnu pripadnost. Blagoslovom polja religijska pripadnost upisuje se u vlastiti teritorij življenja. Blagoslovu polja kao institucionalnom obredu, javnoj religijskoj aktivnosti pojedinaca i lokalne zajednice, posebnu kvalitetu daje predvoditelj obreda, svećenik. Njegovo sudjelovanje jamči učinkovitost samoga obreda, koja ne ovisi o kvaliteti njegove osobe nego o tekstu koji izgovara te gestama i kretnjama u obredu. Izvedenim obredom zajednica pridobiva potvrdu posvećenosti sebe i svojega cjelokupnog prostora življenja. Sudionicima u obredu važan je i način obavljanja obreda te obraćaju pozornost na promjene u njegovoј formi. Na primjer, kao što je građa pokazala, skraćivanje obreda blagoslova polja prate i prijepori sudionika o takvoj promjeni: s jedne su strane oni koji vjeruju kako je obred sam po sebi učinkovit bez obzira na njegovu formu, dok su s druge strane oni koji skraćenom obredu pripisuju slabiju učinkovitost. Međutim, ni potonji ne odriču moć obredu blagoslova polja u posvećenju svojega teritorija i zaštiti od raznih nedaća.

Blagoslov se s groblja širi na dom, okućnicu, staje, odnosno na ljude, stoku i usjeve te sve ono što se smatra dijelom vlastitoga teritorija življenja. Uvođenje strukture i reda u teritorij podrazumijeva i predradnje čišćenja kuće i okućnice kako bi učinak blagoslova bio uspješan i potpun. Nakon same religijske izvedbe blagoslova učinak

blagoslova produljuje se na okupljene obitelji i rodbinu na *užini* u domovima mještana u smjeru obnove njihove obiteljske i rodbinske pripadnosti i povezanosti. Za vjernike *užina* nije samo epifenomenalna pojava obreda blagoslova polja nego je njegov važan i neodvojiv dio. U vremenu blagoslova polja, odnosno posvećenja zajednice i njezina teritorija življenja, zajednica osobito vodi računa o svojim nemoćnim ili siromašnim pripadnicima. Na Markovdan, odnosno početak blagoslova polja, zajednica im posebno pomaže u obavljanju proljetnih radova na poljima. Riječ je o vremenu kada se posebno iskazuje pripadnost zajednici te njezina kohezija i solidarnost.

Iako je blagoslov polja institucionaliziran katolički obred, u njega su mještani buškoblatskoga područja utkali značenja i vjerovanja koja izlaze izvan okvira kršćanskoga nauka. Ipak, i takva vjerovanja oni ne smatraju nekim zasebnim vjerskim sustavom, već ih vješto isprepliću s kršćanskim vjerovanjima tvoreći jedan koherentan vjerski sustav. Tako se obredom blagoslova polja suzbija moć i djelovanje opasnih mitskih bića na čovjeka na blagoslovom posvećenom teritoriju koji obuhvaća ne samo uski prostor življenja već i obradive poljoprivredne površine i svu imovinu. Blagoslov dopire do međa teritorija i putova, a tamo počinju utjecaji ljudima nesklonih sila i bića. Štoviše, vjeruje se kako je blagoslov polja upravo uveden kako bi se sprječio utjecaj tih bića i kako bi prestankom izvedbe obreda ta bića ponovno dobila moć nad teritorijem zajednice te bi mogla nauditi ljudima.

Imajući u vidu ulogu blagoslova polja u procesima identifikacije te definiranju i potvrđivanju teritorija zajednice, u nastojanju da se zajednici i njezinu teritoriju življenja osigura prosperitet, u snaženju društvene kohezije, ali i izazivanju društvenih prijepora te u poticanju solidarnosti zajednice, taj obred svakako je jedan od ključnih fenomena za razumijevanje topografije svetoga u buškoblatskom području.

Konstrukcija prostora putem predaja o vilama

Mirjam Mencej

Uvod

Priče koje si pričamo, koje slušamo, čitamo kroz tiskane medije, a u suvremenom svijetu sve više i na internetu, nedvojbeno su važan dio našega života. Često smo okruženi pričama, a da ih nismo zapravo ni svjesni jer se mogu pojaviti kao tek atomizirani djelići, aluzije, asocijacije, nagovještaji, referencije... Na naš život utječu na više razina. S jedne strane kada se slušaju priče, svakako je prisutan estetski užitak, a s druge strane priče koje pričamo ili čitamo i na razne načine širim dalje uvelike odražavaju i naš vlastiti svjetonazor, naša razmišljanja, uvjerenja, strahove, tjeskobu. Kroz predaje dionici tradicije mogu tako izraziti i prenositi svoje osobne psihološke strahove i tjeskobe (Ward 1976; Tangherlini 1994: 18–19; Dégh 2001: 127–128; Ellis 2003: 11–12; Valk 2008: 169). Osim toga priče odražavaju i kulturni i društveni kontekst unutar kojega kruže, pogled na svijet onih koji ih pripovijedaju, moralne norme, pravila ponašanja i nadasve promjene koje se događaju u zajednici i mogu u ljudima potaknuti različite osjećaje, pobuđuju, na primjer, tjeskobu, strah, nelagodu. Kao što piše Hafstein, folklor nam pruža narativni okvir za raspravu o značenju, valjanosti i važnosti promjena za kulturni sustav vrijednosti i identiteta (2000: 96; vidi i Abrahams 1971; Fine 1985; Tangherlini 2013: 51).

Usmjeravajući raspršene energije koje proistječu iz problema u oblik koji se pokazao korisnim za rješavanje istih izazova u prošlosti, folklor se uspješno suočava s društvenim problemima; štoviše, imenujući prijeteće sile i predstavljajući ih u izmišljenom, umjetnom obliku i kontekstu, daje nam utisak da su one pod kontrolom (Abrahams 1971: 18–19).

Priče koje si međusobno pričamo u pravilu se prenose kroz u tradiciji provjerene oblike komunikacije koje razumijemo kao žanrove. Žanrovi nisu samo književni oblici već su to kulturno oblikovane govorne prakse, načini spoznaje koji izražavaju specifičan pogled na svijet (Bowman i Valk 2012: 8). Od triju temeljnih žanrova koje folkloristi prepoznaju u širenju folklora danas najvažniju ulogu ima žanr predaje. Pripovjedači i slušatelji predaje jesmo više-manje svi, za razliku od pripovjedača bajki, koji su „stručnjaci“ za pripovijedanje: predaja ne zahtijeva izvrsno i zaokruženo pripovijedanje kakvo zahtijeva bajka te je se u svakodnevnom životu sasvim prirodno prenosi dalje kroz razgovore, preko asocijacija i razgovora koji na nešto upućuju (Dégh 2001: 2, 140) pa se čini da je to idealan oblik za prenošenje poruka.

Predaje su žanr koji svakako najsnažnije odražava dotičnu kulturu i zajednicu pripovjedača i slušača i njezine teškoće, a ujedno je i žanr koji je u pravilu najuže povezan s lokalnim prostorom unutar kojega se predaje. U stvari je jedna od glavnih osobina žanra predaje, koju su prepoznali već i prvi folkloristi, upravo njihova lokaliziranost, ukorijenjenost u lokalno okruženje u kojem pripovjedači i slušači žive i poznaju ga (Tangherlini 1994: 22). I ako se radi o migracijskoj predaji (*migratory legend*) (usp. Christiansen 1958), što znači da su njezine inačice rasprostranjene na širem zemljopisnom području, događaji se u njoj u pravilu uвijek iznova nadovezuju na točno označena mjesta u lokalnom okolišu pripovjedača i slušača koja su im dobro poznata. Često se vezuju uz neki uočljiv, istaknut predmet u prostoru i objašnjavaju njegov nastanak: taj predmet može biti ljudska tvorba

ili prirodna formacija, na primjer stijena, sjecište putova, groblje, brežuljak, špilja, crkva itd. Ta veza predaja sa stvarnošću nije važna samo za etiološke predaje, kojih nastanak valja zahvaliti ljudskoj potrebi da rastumači neke istaknute predmete u svojem okolišu (Dégh 2001: 156), već je, kao što je već rečeno, karakteristična za žanr predaje kao takav: događaji o kojima govore predaje u pravilu su smješteni u konkretan prostor i povezani su s konkretnim točkama u prostoru.

Mjesta su naime mnogo više od zemljopisne lokacije: to su prostori sjećanja i poprišta susreta u pripovijedanju priča (Valk i Sävborg 2018: 7). Većina iskustava i sjećanja vezana je uz prostor pa je on nabijen značenjem, osjećajima (Laurén 2012: 42) i kao takav konstrukt je zajednice. A kako su oni artikulirani kroz pripovijedanje, možemo prostor razumjeti i kao proizvod pripovijesti. Predaje su dakle, kao što piše Terry Gunnell, jedan od načina na koji se prostori (*spaces*) mijenjaju u mjesta (*places*), pa bi se moglo također utvrditi kako su prostori „artikulirani“ pričama koje ljudi pričaju“ (2008: 15).

U ovom poglavlju usredotočit ću se na ulogu predaja u definiranju prostora na jednom konkretnom prostoru na kojem sam u svibnju i lipnju 2017. godine obavila gotovo jednomjesečno terensko istraživanje. Radi se o području u Hercegovini, točnije o selima i zaselcima u okolini Buškoga Blata, odnosno o selima i zaselcima Zidine, Grabovica, Korita, Kazaginac, Prisoje, Vrilo, Perkovići, Mamići, Ivande, Bukova Gora i Vinica. Iako sela Kongora, Sarajlije, Roško Polje (Kosica, Hambar i Gornji Vojkovići), gdje sam također provela terensko istraživanje, ne pripadaju području Buškoga Blata, nego se nalaze u širem području, svejedno sam zbog zajedničkih tema i sličnosti predaja za usporedbu uključila i predaje zapisane u tim selima. Tijekom terenskoga istraživanja³⁸ obavila sam ukupno

38 Istraživanje za ovaj članak financijski je pomogla Europska istraživačka agencija u okviru 7. okvirnog programa (FP7/2007–2013, *ERC grant agreement* br. 324214) i slovenski ARRS. Željela bih najljepše zahvaliti svim svojim sugovornicima što su odvojili vrijeme kako bi mi ispravljali svoje priče.

64 intervjua i intervjuirala 87 sugovornika, od toga 54 žene i 33 muškarca. Uglavnom su bili starije dobi, svi odreda katolici.

Predaje kao mentalni zemljovid prostora

Kada se predaje nadovezuju na konkretan okoliš (fizički ili društveni) koji pripovjedači naseljavaju i unutar kojega se svakodnevno kreću, često osobito upozoravaju na opasne točke u tom prostoru i time uspostavljaju svojevrstan „mentalni zemljovid“ koji predstavlja stoljeća akumuliranih iskustava iz života pojedinaca u lokalnom prostoru. Stanovnici zajednice koriste se tim kognitivnim zemljovidima kao mnemoničkim sredstvom s pomoću kojega si olakšavaju orijentaciju u prostoru i njegovo razumijevanje. Pored kartografiranja mobilnih izvora opasnosti koji nisu vezani uz specifičan lokalni prostor i obično se protežu preko širih područja (npr. kuga – usp. Hiiemäe 2016: 176), većina predaja upozorava na izvore opasnosti u prostoru koji imaju određenu, fiksnu lokaciju. Ukažuju na opasna mjesta na kojima ljudi često susreću nevidljive sile; na mjesta na kojima prijeti opasnost da čovjek stane na zakopan magijski predmet kojim mu netko želi učiniti nešto nažao; na mjesta na kojima nemaran putnik može ući u „natprirodan svijet“ u kojem vrijeme teče drukčije i shodno tome – na mjesta kojih se stoga bolje kloniti jer su posljedice za pojedinca do kojih može doći na takvim mjestima uglavnom neugodne, ako ne i pogubne. Onima koji ne mogu izbjegći to da idu preko tih lokacija nude također i upute kako se ponašati u slučaju da ipak dođe do neugodna iskustva i na

Ne navodim ih ovdje poimence jer se radi o temi koja može biti delikatna s obzirom na to da zadire u osvijedočeno vjerovanje sugovornika u postojanje vila. Posebno zahvaljujem Zvonku Martiću za uspostavljanje nekoliko kontakata sa sugovornicima na terenu i za korekturu jezika transkriptata te Vinku Ljubasu, Anti Sladoji i Petru Galiću koji su mi dogovorili nekoliko razgovora i čak me osobno odveli do sugovornika.

taj način daju ljudima barem subjektivan osjećaj da nekako mogu pobijediti i izbaviti se iz opasnosti. Ti zemljovidi ne govore samo o fizičkoj dimenziji prostora već odražavaju i njegov kulturni kontekst i društvenu dimenziju. Imaginarni zemljovidi opasnosti, koji se temelje na prostornim lokacijama i načinjeni su na temelju mentalnih predodžbi, sadržavaju i informacije i sjećanja na razini emocija, osjetilnosti (Hiiemäe 2016: 178). Kao što piše Laurén, fizičke se i društvene dimenzije u strahu pred određenim prostorom isprepliću, što znači da je strah pred određenim mjestima ostvaren u društvenom procesu (2012: 44). Zemljovidi opasnosti predstavljaju stoga okvir za razumijevanje događaja koji su se dogodili u prošlosti, a ujedno funkcioniraju kao bezvremenski prostorni modeli. Kada se takav zemljovid usidri u sjećanje, aktivira se sa svakom sljedećom sličnom situacijom i zato predstavlja kombinaciju cjelokupnoga tradicijskog i kulturno određenog znanja, kao i svakodnevnih čovjekovih iskustava (Hiiemäe 2016: 182, 184–185).

No, mjesta u prostoru koja u lokalnom imaginariju predstavljaju opasne točke, na koje predaje upozoravaju ili daju ljudima upute kako se suočiti s tom opasnošću i prevladati je, ne izražavaju samo iskustva i osjećaje pojedinca, odnosno iskustva i osjećaje šire zajednice; u njihovu položaju u prostoru možemo prepoznati i osnovne tradicijske predodžbe o strukturi prostora koje su si u Europi (pa i šire) međusobno vrlo slične. Prostor, kako ga zamišlja europska tradicija, nikada nije samo jedne vrste. Osnovna predodžba o prostoru koju možemo prepoznati na temelju analize obreda, pripovijesti, zapisa o vjerovanjima itd. pokazuje se u njegovoј dihotomiji: s jedne strane on je „svoj“, siguran, uređen prostor, s druge strane on je „tud“, opasan, kaotičan prostor. Ta podjela prostora proizlazi iz osnovne čovjekove potrebe za time da prostor u kojem obitava definira, da ima u njemu jasnu orijentaciju i da se u njemu može osjećati sigurnim. Kako bi prostor mogao postati „siguran“, treba ga prvo takvim učiniti različitim obredima koji uspostavljaju fizičke ili simboličke pregrade

na razmeđu onoga sigurnog i uređenog prostora te onoga opasnog i kaotičnog. U europskim kulturama ta se opozicija obično izražava kao suprotnost svojega, domaćega, organiziranoga, osvojenoga ljudskog prostora s jedne strane i tuđega, divljega, udaljenoga, neosvojenoga, neograničenoga prostora punoga opasnih sila kao što su demoni, duhovi, divlje životinje i stranci. Taj strani, kaotični, divlji prostor stoga je prostor koji ljudi (još) nisu osvojili, promijenili i „učinili domaćim“, a osim toga može podrazumijevati i odnositi se na sve što predstavlja ogrješenje o pravila zajednice, na ono što se smatra neciviliziranim i neprihvatljivim za zajednicu. Konkretno, ta se osnovna opozicija u prostoru najčešće iskazuje kao opozicija između vlastite kuće s dvorištem, ponekad uključujući i selo (ovisno o tipu naselja) s jedne strane i šume, neobrađenih polja, travnjaka i sl. s druge strane. Kao što piše Stark, osobito je šuma „[...] predstavljala područje opasnosti, koje se smatralo iz temelja drukčijim od ljudskoga svijeta, kao neupitno ‘Drugo’ koje je u suprotnosti i s ljudskim tijelom i s ljudskom zajednicom. U stvari, suprotnost između šume i ljudima nastanjenoga područja bila je jedna od najtemeljnijih dihotomija narodnoga promišljanja“ (2006: 361; vidi i 2002: 75–137; 1998: 161–162; Tarkka 1998: 134). Iako je takva tradicijska konceptualizacija prostora razmjerno tipična za europske tradicijske zajednice, ipak se ne radi o univerzalnim kategorijama te je razumijevanje prostora uvijek ovisno i o načinu života i time kulturno specifično. Ilustrirat će to jednim primjerom: Jakuti, zajednica iz istočnoga Sibira, na primjer, ne zna za takvu distinkciju između područja koje naseljavaju ljudi i šume – ista riječ kod njih označava i „selo“ i „šumu“. Ali zato u njihovoј kulturi postoji jasna konceptualna distinkcija između šume u kojoj su ljudi aktivni i udaljenih šuma koje su još netaknute i koje ljudi još nisu počeli mijenjati (Maj 2011: 157).

U europskim su tradicijskim zajednicama kućni prag, ograda ili granica posjeda i rub sela, tj. granice koje su odvajale posjed jednih od posjeda drugih te selo od nenaseljenoga područja ili od područja

drugoga sela, u pravilu značili liminalne prostore, osobito ranjiva mjesta kroz koja, prema tradicionalnom svjetonazoru, bolest, magija i druge nevolje najlakše prodiru u siguran prostor sela ili kuća. Zato je u mnogim djelatnostima koje su namijenjene zaštiti od magije jasno uočljivo općenito vjerovanje da vještice upravo na ta granična mjesta postavljaju čarobne predmete kojima žele naštetiti. „Žrtve“ vještičjega napada po uputama protivnika vještica štetne vještičje predmete u pravilu traže upravo na granicama, odnosno pod pragovima kuća i štala, pod ogradom, odnosno na granici imanja (usp. Favret Saada 1989: 45; Mencej 2017: 235). Iz istoga razloga se za mjesto izvođenja magičkih djelatnosti i zagovora najčešće odabiru upravo te iste liminalne točke u prostoru. Granice se mogu iskazati s obzirom na horizontalnu ili vertikalnu podjelu prostora, kao i na suprotnost kopno – voda, čisto – nečisto. Tipična su liminalna mjesta stoga, osim granica kuće, ograda, naime dvorišta i sela, još i ognjište, krov, dimnjak, panj za drva, smetlište, zahod, svinjac, bunar, a među točkama udaljenijima od kuće u prostoru to su vode, osobito izvori, mlinovi, mostovi, groblja, ruševine, špilje, jame i nadasve križanja, a u određena doba dana, osobito noću, i crkve (Radenković 1996a: 177–196; usp. i Puhvel 1976; Hrobat 2010; Cowdell 2011).

Upravo te granice u prostoru često su mjesta uz koja se vezuju predaje koje govore o iskustvima ljudi koji su se našli na njima, i to u pravilu „u krivo vrijeme“, i koja se smatraju ne posve „običnima“. Vrijeme i prostor u tradicijskoj su kulturi naime tijesno povezani – Bahtin tu neodvojivost prostornih i vremenskih odnosa označava terminom kronotop (*chronotope*), doslovno „vrijemeprostor“ (Bakhtin 1986: 84; usp. Asplund 2006; Hrobat 2010; Mencej 2012). Pojedina mjesta nisu nužno opasna u svako doba, nego su takva u pravilu u točno određeno doba dana, nadasve tijekom noći i posebno u najdublje doba noći, tj. u „gluho doba noći“, negdje između ponoći i tri sata ujutro, odnosno do svitanja ili prvoga pijevčeva pjeva, ali i

u liminalnim trenucima dnevnoga ciklusa, kao što su sumrak, zora ili podne (Tolstaja 1995). Liminalne točke u vremenu i prostoru predstavljaju dakle točke gdje i kada strani svijet, koji predstavlja predvorje onostranoga svijeta i već ima njegove osobine, najlakše prodire u naš svijet.

Granice, koje na kognitivnim zemljovidima stanovnika zajednice označavaju i uspostavljaju razdjelnice između geografskih područja čistoće i sigurnosti, nečistoće i opasnosti, najčešće se uspostavljaju kroz predaje koje govore o (navodnim) iskustvima, koja bismo u okviru poslijeprosvjetiteljske racionalne paradigmе mogli razumjeti kao „natprirodna“. Prilagođena i umetnuta u narativne okvire lokalnoga tradicijskog kulturnog repertoara, takva su iskustva tipično verbalizirana kao susreti s natprirodnim bićima kao što su vještice, vile, vukodlaci, vrag, mōre i drugi. Natprirodna bića većinom se susreću u prostoru izvan „ljudskoga“ svijeta, u stranom okolišu, što znači na području koje se proteže izvan granica imanja, sela, i koje predstavlja liminalne prostore između ovoga i onoga svijeta; ponekad se pojavljuju i unutar liminalnih prostora u samoj kući (podrum, tavan, ognjište) ili na granici kuće (prag), na dvorištu, odnosno na rubu imanja (ograda).

U ovom poglavlju, što se tiče konstrukcije prostora, bavit će se prije svega jednom od tih skupina predajā o natprirodnim bićima, i to upravo onom koja je najbrojnija na području Buškoga Blata i općenito u Hercegovini gdje sam obavljala terensko istraživanje, a ujedno je i najtešnje povezana s prostorom – to su predaje o vilama. Druga natprirodna bića koja se pojavljuju u pričama koje sam zabilježila na tom području i koja se na ovaj ili onaj način tiču konstrukcije prostora jesu još vukodlaci, mōre i, rjeđe, vještice, a predaje o njima znatno su malobrojnije nego predaje o vilama, a osim toga više se dotiču kršenja normi zajednice i prekoračenja tjelesnih granica odnosno dopuštene blizine (*proximity* – vidi Hall 1963, 1968) nego prekoračenja granica u prostoru (iako to dvoje nije uvijek jasno razlučeno).

Vile kao predstavnice stranoga svijeta

Vile su u folklornim pričama najčešće opisane kao lijepе djevojke s jednom životinjskom nogom ili dvjema životinjskim nogama (magarećim, konjskim, kozjim) (Pócs 1989: 12; Đorđević 1953: 58–59; Marjanić 2004: 238; Brkić Vučina 2013: 75; Kropej Telban 2015: 85). Kombinacija životinjskih i ljudskih crta na njihovim tijelima predstavlja u stvari način na koji ljudi izražavaju drugačijost vila, njihovu pripadnost stranom svijetu, svijetu (neudomaćene) Prirode. I moji sugovornici i sugovornice na području Buškoga Blata obično su vile opisivali kao izvanredno lijepе djevojke duge kose koje su imale samo jedan nedostatak: magareća (rjeđe konjska ili kozja) kopita odnosno noge; po drugim verzijama imale bi životinjsku samo jednu nogu, dok bi druga noga bila ljudska:

I³⁹²: „[...] Eto, ove vile što su odnugdi, [od nekud] ono, kad su momci upali. To je pokojni babo [svekar] naš kaziva.“

I3: „To stari su kazivali.“

I2: „Momci su došli, ugledali cure. Lipe gore, kad dole magareće noge. Odmah se razbjježe. [...]“

I3: „Dvi side, kaže, žute kose, lipe, kršne.“

I2: „Češljaju se.“

I3: „Ja sam čula od njega. Kad, kaže, [...] pogleda, vidi jada, noge magareće. A ja, biž! To su priče.“ (142, Korita)

I: „Znate da su vile imale sve što imaju žene. Samo imaju, imaju... imaju magareće noge. Znate to?“ (179, Vinica)

39 U transkriptima intervjeta „I“ je oznaka za sugovornika (informatora), a „M“ označava mene (Mirjam). Broj na kraju intervjeta oznaka je pojedinoga informatora u popisu svih intervjuiranih sugovornika. Sve snimke i transkripti pohranjeni su u arhivu Mađarske akademije znanosti u Budimpešti. Kako se sugovornike ne bi moglo identificirati, zbog delikatnosti pojedinih tema, njihova imena nisu navedena. Sva su imena u prepričavanjima izmijenjena, a nije navedena ni dob sugovornika.

M: „A šta se pričalo o vilama?“

I2: „Svak je imao svoju viziju. Govorili su, govorili su kako su to lijepo djevojke s dugim kosama, a imaju magareće noge [smijeh].“ (166, Bukova Gora)

I: „A drugo, govori, u vile je jedna curska [djevojačka] noga, jedna magareća... Lipa ko jabuka, ko će znat to... [...] to su, ono, malo ima izmišljotine.“ (153, Kongora)

I1: „Kažu ljudi, kažu da su te vile postojale, to znam...“

I3: „Ali su imale jednu magareću nogu. Vile. Da nisu imale prave noge. Jedno je prava, jedna je magareća. Da su pričale...“ (158, Sarajlje)

O tome kako su ljudi uvjereni da vile imaju životinjske noge, govori i intervjui u kojem sugovornica tvrdi da su ponekad u polju nalazili vilinske sandale koje su izgledale kao „kopita“:

I: „I tako. A kolko smo mi po strani našli! Ovolišno! Sandalica od njizi.“

M: „Sandalica od vila?“

I: „Od vila, da.“

M: „Kako izgledaju sandalice?“

I: „Okruglo! Ko kopita!“

M: „Stvarno?“

I: „Života mi! Okrugle, ovlike [pokazuje].“

M: „A od čega?“

I: „A od čega?... Kako bi t[i] ja rekla, ona, od gume, il šta ja znam...“ (182, Prisoje)

Takva je kombinacija ljudskoga i životinjskoga istovremeno i suprotna ljudskim estetskim idealima – budući da su „lijepo“ i „dobro“ u tradicijskim predodžbama tjesno povezani, prikaz koji

ne odgovara tom estetskom idealu, odnosno našim predodžbama o lijepom, ponekad predstavlja i napad na naš moralni poredak (Stewart 1991: 180).

Osim predodžbe o životinjskim atributima na vilinskome tijelu, na području na kojem sam istraživala nailazi se, premda rijetko, i na predodžbu o vilama u liku (kružnoga) vjetra. Inače je to razmjerno raširena predodžba o obliku vila na Balkanu (Tomić 1950: 243; Pócs 1989: 16; Franković 1990: 60, 139; Georgieva 1993: 147–149; Vražinovski 2000: 351, 359; Čića 2002: 96–97; Plotnikova 2004: 28; Timotin 2007: 433), pa tako i u Hercegovini (Radenković 1996a: 44; Brkić Vučina 2013: 82). Samo je jedan sugovornik spomenuo vile u obliku vrtložnoga vjetra:

„I bio je neki veliki vjetar, oni ga... [...] I, kaže, naiđe neki vjetar
jaki, bura okrene, kaže, majka [vila – op. M. M.] traži svoje dijete.
I dođe, ona zgrabi i otišla, odnesla.“ (180, Prisoje – vidi niže)

Vile u stranom prostoru

Ne samo da je tjelesni oblik vila drugačiji, „stran“ čovjeku, nego i prostori u kojima ljudi vile susreću u tradicijskoj konceptualizaciji prostora obično predstavljaju „strane“ prostore. Vile se u pravilu može vidjeti na planinama, udaljenim livadama, šumama i na šumskim proplancima, ali i na jezerima i izvorima, potocima. Na području na kojem sam istraživala ljudi su vile obično susretali izvan sigurnoga utočišta imanja ili sela, osobito na planinama, koje su – kao i šuma – strani prostor *par excellence* (Đorđević 1953: 87–88; Pócs 1989: 14; Ivančić Kutin 2016b). Simbolične konotacije planine u stvari nije moguće u potpunosti razlučiti od konotacija šume, s obzirom na to da je u slavenskim jezicima do 9. stoljeća ista riječ označavala i šumu i planinu jer je značila ‘šumom obraslu goru’ (npr. Radenković 1996b: 59):

I3: „Ja sam to čula od mojih starijih, a ja vila nikad vidla nisam.“

M: „A vaši stari su vjerovali?“

I3: „Je, oni su to viđali, stariji na primjer, koji su...Viđali, ja [da], di se češljaju vile u nekim kamenjem, u nekakvima... gdje je brdo veliko, pa gdje su kamen...“ (180, Prisoje)

I1: „Ja sam čuo od starih ljudi da su postojale bile [bijele] vile. Da su oni vidjeli te vile i da su... da su hodale po planinama. Većina se života ranije vodila u planine. U nas. Jer malo je polje u odnosu na [planine...], malo je polje. A većina posla obavljalo se u planini gore.“ (158, Prisoje)

Druga tipična lokacija na kojoj je dolazilo do susreta s vilama bile su vode, osobito izvori (Đorđević 1953: 65, 69–89, 91; Pócs 1989: 15; Brkić Vučina 2013: 96), koji po tradicijskim predodžbama predstavljaju osobite liminalne točke u prostoru. Čini se da su izvori i vodotoci bili mjesta na kojima su vile susretale prije svega žene koje su onamo odlazile po vodu ili kako bi prale rublje, što je, kao što se zna, klasičan ženski posao. Na našem je području inače ukazanje vila na potocima ili vodama rjeđe, vjerojatno i stoga što je veći dio tog područja brdovit i na njemu nema izvora. Izvor na koji se odnose mnoge predaje o vilama, a koje kruže i izvan užega prostora sela, nalazi se u špilji u Vrilu kod Prisoja, kamo su nekad išli po vodu (slika 9).

Te predaje govore o obitelji koja je jednom kod špilje u Vrilu, kod izvora Ričine, čula plač vilinskoga djeteta (po drugoj inačici uhvatili su ga ispod u mrežu dok su ribarili – vidi 183) i pobrinula se za njega. U znak zahvalnosti vila im je obećala da se na tom mjestu nikad nitko neće utopiti i to je obećanje održala (vidi 182; usp. Sabljić 2014):

I: „I moja bi pokojna mater kazivala gore, di izvire... Ričina.

Da je bila jedna... Čovik je iša, jesen je bila. Zima. I, čuje, dite plače. I unese on, to dite unese, i stavi do njega u kuću. Naša[o] dite. Dite je plakalo. I on... Uopće nisu vidjeli i stavili ga kraj ognjišća... Oni su primijetili da ima magareće noge.“



Slika 9: Izvor Ričine u Vriliu kod Prisoja (fotografija: Mirjam Mencej, srpanj 2017.)

M: „Ovo dite?“

I: „Dite! Da. Al to je bilo vilinče. To je moja pokojna mater... Ona je priko jezera gore rođena. I onda je ona to, rikne [ispriča] mi to. Naveće bi, ona nami priče ispriča svakorazne. Ona je svašta znala. Onda, pokoj joj duši, ona kazivala kako je, kad je došlo proliće [proljeće], vila ga je tražila. I kao je, kaže, uknula [puhnu-la] u ni [onaj], mi reknemo kaćun, onaj, oni plavi. Najranije kad izraste ona trava. Ona bi to i... Oni cvitak. Ona bi rekla ‘kaćun’. I dođe joj, kaže, vila i ukne u taj kaćun. Kaže, [h]oda majka, kuke [vilino dijete] svoje traži. I rekne da je rekla ovom čoviku: ‘Nikad vam se ovdje neće niko utopit.’ U izvoru, di Ričina izvire. I svarno, da je ženska uskočila [...] tude, na to mesto. I sidila je na vodi, nije se mogla utopit. [...] Toga su, i toga su čovika posle zvali vilenjakom [...], tog čovika koji je spasio to dite. Onda su ga zvali vilenjakom. Ma mislim, svit je, ima te svoje...“

M: „A onda je vila uzela ovo dite nazad?“

I: „Uzela je, ona je uzela. Uknula je, uzela je svoje dite i odnila, a njima je rekla da im se niko tude neće udušit [ugušiti].“ (170, Bukova Gora)

I: „Njegov je čaća uvatio vilenče. I...“

I: „To malo dijete, vilenče, kako se kaže.“

M: „Je, aha, dijete od vile, vilenče?“

I: „Malo, ja, dijete. Malešno bilo. [...] Samo kru[h] jelo, što se ono dobro ispeče, znaš? Što se pripeče. Samo je to moglo ist [jesti]. Ništa više nije tilo [htjelo]. I, kaže, naide neki vjetar jaki, bura okrene. Kaže, majka traži svoje dijete. I dođe, ona [vila] zgrabi i otišla, odnesla.“ (180, Prisoje)

I: „Da, to teb[i] kažem, to popričam, oni koji su stari ovdi bili. Ovo nije bilo ništa ovdi. Onda oni uvate vilinče!“

M: „Vilinče, to dijete od vile?“

I: „[glasno se nasmije] Ja, vilinče, koji[h] desetak godina, curicu. I onda oni nju uvate. Ona nije tila [htjela] ništa ist [jesti], već kruva ispod sača što pritisne. Kad meteš oni sač, znaš li šta je? [...] Pa onda, ono, kad bi se, kad je bio velik kru[h], samo bi to jela. [...] Tamo iz kuće, u kuću, vamo gore. Kaže, onda kaže, sve dođi tuda, budi i uveče i vilinče i vidiš. [...] A ona će ti, kaže... išli u cviče... eee, kaže, otkud majka traži svoje kukurje [vilino dijete]. [...] Mater je potvrla [tražila] po cviču. Ma svašta je... svašta je bilo. [...] Svega je... toga je dosta bivalo.“ (182, Prisoje)

I1: „Ljudi kazivali, kaže ona da je neka vila bila i kaže da su ljudi, kad su vatali [lovili] ribe, da su neko vilinče, šta ja znam, izvadili na neke mreže. I onda, eto tako, ona da je, vila rekla ‘ostavite ga tude na kopno’, to vilence malo. Kaže, ‘dok je mene i moga plemena, neće biti tude utopit nikad’. Tako da su govorili.

To stari ljudi pričali. Pa sad, jesu li, sinko, nisu li, ja ne znam to.“
(183, Prisoje)

I: „Stani, ona je tamo bila cura. Onda ne znam ko je nju potiro [potjerao] i ona nije tila [htjela] [nerazumljivo], lipa bila, i uskoči u jezero! I... i vako sidi na vodi. Nije se udušit [ugušiti] mogla. To je živcata istina [...]. Uskoči u vodu i sidi u vodi, evo, ovako [pokazuje]. [...] Sidi! Ajde ovamo, kaže, jel mogu ja ako oću samo... Sidi. Jer tako je moja tetka bila, pa je ona meni kazivala, i oni tamo išli i gledali. A tamo ti je ta velka pećina [špilja] [...], donosili vodu iž nje, bona. Mi, kad nestane vode, moraš ići u pećinu vodu tražit.“ (182, Prisoje)

Na isti izvor u Vriliu odnosile su se i predaje o natprirodnim događajima s kršćanskim elementima: ljudi su čuli da iz izvora dolaze glasovi kao da se u njemu služi misa kao i zvonjavu crkvenih zvona ili misnih zvonaca (usp. i Sabljić 2014):

„I onda išli na vodu, ja i jedna mlada. Nije bilo, znaš, bunara ko to sad tu. Onda išli mi. Ne znate vi, one, mi kazali, one vuče, na sebe nosile. E. I onda ja i ona otišli, onaj, u pećinu na vodu. A to su ljudi i prije stari pripovidali, da su oni čuli, da su vidili. Ali ja nisam vidila. Samo jesam čula. I ja otišla na vodu i još jedna mlada. Kad, ne znam, između Gospojina, oko šest sati. Tuda, na vodu, idemo. I ja i ona išli na vodu, i ja njoj kažem, reko[h], a njoj ime Marica, reko[h]: ‘E moja Marica’, reko[h], ‘kazivali ljudi stari da su, da je se misa ovdi govorila. Ja i ti sad same. Da oće sada Bog dat pa da mi čujemo.’ Ja nisam ni zadnju rič izgovorila, zazvoni zvono, crkovno. I kako je zazvonilo crkovno zvono, mi [o]nako, na nami [nama] one vuče, niti smo raskopčali, niti smo ništa, stali ko ukopani, e. I kad, kako smo nas dvi stale tako, harmonika zasvira, pet šest tanki grla, ko dičica. Andeli. Bog ti zna šta je. Šta ja znade kad nisam vidjela,

jel tako? Zazvoni, i tako harmonika svirala, svirala, i poče ko pratrovo [svećenikovo] grlo. I kako misa se govorila, ne mogu ja razumit, neki drugi jezik, samo sam razumila kirijelejson [*Kyrie eleison*] i Marijo. Te dvi riči razumila. Drugo nisam ništa mogla razumit. I tako je to, dušo moja. Misa se rekla, i kad se govorio misa, već je gotovo završila, sada opet tanki [zvuk] od tri zvončića, zvone. I tako mi slušali, slušali i otišli kući. Viču nama, ‘o šta ste’, kaže, ‘zakasnili, šta ste stali do sad, triba voda, triba oma [odmah]’. U mene svekrva bila, pokojna, zvala se Nane. ‘Ajde moja Nane, mi slušali misu u pećini i čuli.’ [...] Tako smo mi sve to razumile i otišle kući, kažem ti, onaj, psuju: ‘otkad vas nema?!’ Onda mi kažemo: ‘Ma kako ćemo doći, kad smo slušali misu i pet šest tankih grla svira uz harmoniku, i sve tako kako je lipo’, reko, Bože moj. [Oni:] ‘Ajde, moj sinko, nemojte vi to nikom govorit.’ Onda, nije se dalo [dopuštalo], šta ja znadem. [...] Nije se onda dalo, komunizam bio. Ne znam. Nije se dalo. Šutite. Mi tako pokrili, šutimo, sinko, i nismo nikad više ništa kazivali. Eto tako. [...] A u jezeru, doli u jezeru, to sam dva puta čula zvono crkovno zvoni. Ja sam prala one dičjine aljinice [djeće haljinice], znaš. Tu se ispiralo, u pećini. Jezero, mi kažemo. Al sad je puno vode, pa se ne vidi. I ja sam to, onaj, prala, zazvoni crkovno zvono. Jedna moja, onaj, daljnja svekrva, ona ovce čuvala, ja njoj kazivala: ‘A moja majko, kakvo zvono zvoni crkovno.’ ‘Ma di bona ne bila?’ ‘U pećini!’ Kaže ona: ‘Ajde, moj sinko, to ribe klapaju.’ Ajde, neću te ja uvjeravat, reko[h], dobro, ajde. Ona je umrla davno. I onda, dušo moja, reko[h], dobro. Po drugi put, ona ovce čuva, tuda nije bila voda, a ja opet pravila doli. Ja opet čujem, i onda idem ja, izletila iz jezera, nju zovem: ‘Dođi, dođi vamo.’ Ona k meni došla. ‘Čuješ li’, reko[h], ‘sada zvono crkovno?’ A ona sluša i sluša i ona kaže: ‘A je, moja nevista, je zvono crkovno’, kaže, ‘ja sam mislila, ajde, ribe klapaju.’ Eto sad, vidiš li sad? Uviruj se

sada.' 'Sad virujem, sad virujem kad sam čula.' 'Dobro', reko[h], 'eto ti, pa neću ti ja lagat.' Ko će to lagat, to je grijota [grijeh]... lagat. Ko laže, onda se služi sa đavoljim otim. On laže, sotona laže. Onda se služi s njegovim zakonom. A ja nisam od toga, nego se služim s Božjim zakonom. Kako je Bog odredio, tako se služim. Lagat neću, primicat neću, odmicat neću. Nako kako je bilo, nako rečem, i gotovo." (183, Vrilo)

„Ovo ima prije šezdeset godina, sedamdeset godina, ja mislim da je to bilo, ukazanje, kad su ovi išli tamo, i kad je zvona... Kad je se misa govorila u pećini tamo, su čuli. Jelte [je li], nevista, kad je se u pećini misa govorila tamo, to je davno bilo, jelte? Ja sam bila sa nekom strinom... [...] Starija žena bila. [...] Mi nismo imali tamo vode. Nego smo morali u tu pećinu ići. Obuj čizme ili one, one nekakve za blato, da moremo tamo doć do vode. I nosimo to na sebi, naprtili ono uže što se sveže ovako, na ramena, i to se drži tako. I idemo sa lončićem tamo. Lončiće, ono, da imamo čime zagrabit vodu, pa livati [lijevati] u tu, u tu drvenu posudu, tu vučiju. I ja sam, i strina moja, onako, oko jedanest sati, onaj, pri[je] podne. Tamo unišli u pećinu, i mi čujemo di se misa govori. E, di se misa govori. A nikoga nema. Nikoga nema, niko se ne vidi. A moro si, mogo si, moro si ponit svicu da užežeš [upališ], da vidiš tamo vodu na led. Tako ideš daleko, daleko... Ili baterijom [baterijskom lampom]. S čim posvitlit, da vodu naliješ. I mi se gledamo jedna u drugu, stra[h] nas. Vidimo di odjekuje, di se diže tilo [tijelo] i krv, misa se govori i ono zvono zvoni. [...] To je pećina velika i mi čujemo odjekuje, diže se tilo i krv, i odgovara, odgovara misu. [...] Misu odgovara. E, to je živa živcata istina. Ja Vam to tvrdim i dušom.“ (180, Prisoje)

Špilja u Vrili na koju se odnose predaje o vilama i o podvodnoj misi u stvari je šupljina u kojoj je bio izvor, ali ljudi su – sudeći po

pričama – viđali vile i u podzemnim špiljama ili planinskim jamama u kojima nije bilo izvora (usp. Đorđević 1953: 88–90). Kao i izvori, u europskoj tradiciji i špilje imaju ulogu liminalnoga mjesta, lokacije mogućega ulaza u onostrani svijet (Rees i Rees 1961: 303–304; Kelemina 1997: 250–252; Lecouteux 1997: 26; Šmitek 2004: 50; Ustinova 2009: 32), a vile kao predstavnice onostranoga svijeta svojom prisutnošću u špiljama ili jamama u brdima još više potkrepljuju takvu konotaciju špilja i jama:

I: „Da su živile [vile] dole u jamama, pećinama.“

M: „U ovim jamama, ovdje?“

I: „[smije se] Ja [da], ja, ja.“

M: „Znalo se točno u kojoj je to pećini, ili je to svugdje, u svim ovim jamama?“

I: „Pa ima u svima jamama, ja. A ko će [znati], to su babine priče. Mislim, ja u to nisam virovaо.“ (139, Ivande)

I sljedeće priče, koje inače ne govore neposredno o viđanju vila u špiljama ili jamama, već upozoravaju djecu na zabranu bacanja kamenja u špilje, tu zabranu temelje upravo pozivajući se na vile koje u špiljama borave. Te priče možemo, naravno, razumjeti kao „fikte“, to jest priče odraslih koje se ne temelje na stvarnim vjerovanjima, već su izričito namijenjene plašenju djece kako bi se spriječila nesreća (usp. von Sydow 1948), u ovom slučaju, na primjer, upadanje djece zbog naginjanja nad strmu špilju. A u kontekstu rasprave o prostoru možemo u njima prepoznati i predodžbe o prostoru, tj. označavanje točaka koje su osobito opasne.

I1: „Tako sam nešto čula, šta znam. Upale u klupko, onda bacali su dica stine. A vila da je rekla: ‘Nemojte mi bacat više, razbićete mi dičiji [dječji] čančić [drvena zdjelica].’ Onda su oni ušutli, Vila izleti, pogleda di su, i vrati se opet nazad. Oni se poplašli, kaže, od nje počeli bižat. Ona se opet vrati nazad...“

M: „Gdje su to bacali?“

I1: „To je, ko, ima velko... vidi se ovuda iza naše kuće, [nerazumljivo], mi reknemo. I u njoj ima jama. Zvečarka se zove. To bi ja, kad bi čuvala ovce, dolazila bi u tu, tu kod te jame. Moraš je vidjet, nekad se dobro i ne primijeti. Onda bi rekli ‘doli baci’. Dica do sad bacali stine, ono, ko da se javljalo iz te jame. Eto, ko će to znat. Da li se odatile vile javljale, ko će to... to je sve... kolko je to istina, kolko nije, to ne znam.“ (161, Hambar)

I2: „Kad smo bili dica mala, pa čuvali ovce, kad bi vidjeli neku duboku jamu, pa niko prići, bacajmo kamenja, kamenje se sruši. Pričali: ‘Nemoj, razbićeš mi ditetu glavu.’ Pa je se čulo, bilo je puno [vila] kažu, brdo, da je bilo [puno]...“ (177, Vinica)

Komunikacija s vilama kao komunikacija sa stranim svijetom

Na različite načine čovjek iz sigurnoga prostora cijelo vrijeme ulazi u strani svijet ili pak strani svijet ulazi u čovjekov siguran prostor. U kontekstu priča o vilama kao predstavnicama toga stranog svijeta možemo prepoznati oba gledišta: i ulazak vila u čovjekov prostor i ulazak čovjeka u vilinski prostor (usp. Harf-Lancner 1984). Iako se čovjek s predstavnicama stranoga svijeta najčešće susreće na područjima izvan sela, znači u prostoru koji jest prebivalište tih onostranih bića, ipak i ta onostrana bića ponekad ulaze u čovjekov kućni prostor. U pravilu se to događa noću, znači u vrijeme kada „vlada onaj svijet“, što ukazuje na to da je – slično kao što je po tradicijskom vjerovanju „strani“ prostor opasniji noću nego danju – i „svoj“ prostor opasniji noću nego danju. Ulazak vila u čovjekov „siguran“ prostor možemo prepoznati u predajama koje govore o tome kako one noću kradu, odnosno posuđuju konje iz kućnih štala; obično ih vrate pred jutro,

kada ističe „njihovo“ vrijeme. Na simboličkoj razini veza između konja i vila temelji se na tome da konj, kao i vile, u tradicijskoj kulturi ima ktonička obilježja (Radenković 1996b: 137–140). Vile se općenito smatra spretnim i divljim jahačicama, što je u skladu i s predodžbom o vilama kao predstavnicama divlje, neukrotive prirode pa ne čudi što se mladić kojega bi one na neko vrijeme odvele iz ljudskoga svijeta i zadržale ga kod sebe vraćao s izvrsnim znanjem jahanja, čemu su ga vile naučile (vidi 180). Vlasnici su noćno vilinsko jahanje konja obično prepoznavali po njihovoj grivi koja je bila spletena u pletenice i po jutarnjoj iscrpljenosti i preznojenosti. Tabuom se smatralo rasplesti zapletenu grivu i kršenje te zabrane donijelo bi nesreću pa se ljudi obično nisu usuđivali to činiti. Takve su priče na Balkanu općenito, pa tako i u Hercegovini, izuzetno raširene (usp. Šešo 2016: 269; Brkić Vučina 2013: 77–78). I na našem području snimila sam ih mnogo:

I1: „E, onda će ja to ispričati. Jako zanimljivo. Mi smo imali, znači, uvijek smo imali, imali smo uvijek konja. I čak kad smo nabavili, kad smo se počeli baviti malo ozbiljnije poljoprivredom, nabavili smo traktor, ali konja i dalje nismo željeli prodati. Tolko smo voljeli životinje. S tim da smo imali i ostale životinje sve. A šta je najzanimljivije u vezi konja – taj naš konj ima[o] je pletenice kao djevojka ispletene. A nemoguće i[h] bilo razmrsti. Ali krasno ispletene. Znači, ne postoji ljudska snaga da može tako zategniti, a da ne može rasplesti. I onda smo jednom prilikom, jednom prilikom je čača htio odsjeći pletenice, vukle su se do zemlje. A mater mu, ja se sjećam, ja sam bio dite, i mater mu veli: ‘Pa nemoj’, kaže, ‘nemoj mu odsjeći, znaš da može to gadno završiti, da će se osvetiti.’ ‘Ko?’ ‘Vile.’ Ali čača, uzme makaze [škare] i odsječe. Čača, ma otac, jel? I odsječe te pletenice noću. Jer se to zbilo sa konja. To je bio teretni konj, težak konj [...] on [konj] je završio u jaslama. Znate šta su jasle? U jaslama, uvezan onim lancima i samo još malo na životu. I mi smo od tu večer odsjekli sa velikim onim klijehstima za željeza,

odsjekli smo te lance, i on je živio, i nismo imali kasnije problem. A poslije toga... aaa, šta se dalje dešavalо! Mi smo imali, pojata, znači podrum, gdje je štala, jel? Štala prevode. Štala je odma do vrata bila, priko puta, jedno, znači, četri, pet metara od ove naše primaće sobe, kuhinje, gdje bi objedovali i tako. I svaku večer, skoro svaku, ne baš svaku, ali skoro svako večer je nama konj nestaja i u zoru se vraća, taj konj. A нико ga nije video di ni šta. A krakun [zasun na vratima] izvana bio, znači brava izvanka koja se zove krakun, zabije se u zid izvana. A svezan je on za... za jasle. Strašno dobar konj bio, nevjerojatno. Dobar, baš dobar konj i poslušan, i sve. Mi smo ga mogli puštat da on ode oko kuća, on štete nikad nije napravio. Ali, da se vratim na ono najbitnije, mi samo čujemo da kucne nešto, mi izletim, njega nema. Znači nama je izići vanka... pola minute. Ma nema ni toliko. Ali njega nema. A izvanka je on [nerazumljivo]. I tako je stalno on nama, skoro... Mi nismo vidjeli šta je, al je on nestaja. Nestaja je. Nikako nismo mogli dokućit šta ga može pustiti, šta ga izvanka može otvoriti da ode i do zore se ne vraća.“

M: „I što ste mislili, što bi to moglo...?“

I1: „Pa eto, naša je prepostavka da bi to moglo biti baš vile, znaš... Jer, nije nam jasno bilo šta bi moglo drugo. Jer nemoguće da bi čovjek moga[o] tom brzinom napraviti... Tako nešto da izvede, konja, odveže ga, izvanka ga, da mi ne čujemo.“ (164, Vinica)

„Navečer, kad bi konji ušli u kuću, onda bi, onaj, ujutro bi bili mokri. Kažu, vile ih jahale. I bili bi spleteni, grive. [...] Noćas je konja izmorila, jahala, onda da je pokojni čaćin did video, kad je vratila konje.“ (170, Bukova Gora)

I: „U ovaj kraj tamo. U ovo selo ovamo. Pušći konje. Ali konji idu. Ne mogu, pa ovako idu konji za travu. E, sačuvajbože, ne daju se vratiti – gori, doli, gori, doli. Onda bi vile ušle i jahale.“

M: „Stvarno?“

I: „Živa istina!“

M: „Vidjeli ste nekoga?“

I: „Nismo! Vidli smo konja. Ne moš [ne možeš] njizi [vile] vidić! Ko će njizi vidić? On je bio konj trkač! Dobar konj bio! A onda, evo, doli podrum, onda su bile daske. [...] Božje, uveče je on [konj] lego, nema on ovda [na vratu] ništa. Konj. Griva je... griva, nema, ispletena. Kažem ja, ko da oda neko. A to ti ne čuješ, ko [da si] gluv [gluh]. Ode konj iz kuće! Ma ajde, kaže, eto! Ja bi očutila i zatvori. Ujutro dođi, konj leži u goloj vodi. Ali sve mu je ispleteno! One su letale, šta ih briga, kud ih je volja, i vratile.“

M: „Što? U vodi? Znači, on se toliko...?“

I: „Oznojio se! Eto. To ti je živa istina. Sve su, šta je god bilo upleteno, to bi vile plele. A dosad budi po trista konja i volova gore na Tušnici. Al bilo oni[h] duvanjskih konja velikih. To bi, kaže, uzmi konje, trrrrrk, božetesačuvaj. To bi one sve isplete. [...]“

M: „Je li se moglo nešto učiniti da vile to prestanu raditi?“

I: „Nema, nema. Što su tile, to su radile.“ (182, Prisoje)

I1: „Da bi jahale [vile] konje cilu noć. Dobre konje. Kaže, uvečer je u konja ona griva raspletena. Ujutro, ujutro je ona pletenica, smršena. E sad, kako...“

M: „Je li pletenica ili je smršena?“

I3: „Zasukana, zapletena...“

I1: „Ne bi se plelo tu, da prostite, ko u vas što se plete. Ne. Nego ono. [...] Nije baš pletenica prava, ali je bilo slično.“ (158, Prisoje)

A vile se nisu zadovoljavale samo time da ukradu, odnosno posude konje. Neke od najčešćih priča koje su se ticali susreta vila i ljudi, a kružile su na istraživanom području, odnosile su se na djecu ili

mladiće koje su vile odnijele sa sobom (usp. i Brkić Vučina 2013: 79). Osobe koje su vile povremeno „nosile“ pripovjedači su obično nazivali *vilenik*, *vilenjak*, *vilovnjak* (izuzetno se taj izraz mogao odnositi i na muškarca koji je pronašao vilinsko dijete i brinuo se za njega sve dok vila ne bi došla po njega – v. gore 170; usp. Đorđević 1953: 117). Iako uglavnom nije posve jasno otkuda je vila mogla odnijeti dijete, jer je naglasak u tim pričama više na motivu nestanka i ponovnog vraćanja djeteta, ipak je iz nekih od tih priča očito da je vila dijete „ukrala“ iz neposredne blizine imanja u kojoj se dijete zadržavalo te da je stoga ušla u „ljudski“ prostor i dijete uzela odatle:

I1: „Odnile vile, i onda kasnije se on vratio, jedan Zekanović dole.“

I2: „Ovdi iz Vojkovića?“

I1: „Ja [da]. Oni su kazivali. Odnile ga vile, i onda... i onda on, kad se on vratio, onda on slabo je zna[o]. Nije dugo živio. One [su ga] isprebijale preko stina, vucale preko greda.“

M: „A koliko je dugo bio s njima?“

I1: „Pa šta ja znam, oni su kazivali, bio je, da su ga roditelji zaboravili. Nema ga, nema. Momak bio, momčić. Šta ja znam. Onda kad se vratio, vratile ga, i to tako. Nije onda dugo živio.“

M: „Pa je li on pričao što mu se događalo, kako je bilo s vilama?“

I1: „Onda je on, on je kaziva materi kako mu je bilo i kako je većinom, većinom bi divjački [divljački] one... eh. Šta ja znam. [...] Onda kasnije. Nije živio dugo, nego umro, eto.“

M: „A kako je on naišao na vile?“

I1: „Pa odnile ga.“

M: „Iz kuće?“

I1: „Pa isprid kuće, dica hodala...“

I2: „Dica se igrala.“ (147, Gornji Vojkovići)

I: „Pa to su dosad ljudi kazivali. Da je bilo vila. A ja to ne pamtim, znam da bi naši ljudi kazivali, ‘dođe’ kaže, ‘vila, dovuče

se i ukrade dite' I odnese dite. A da su vile lipe i kršne, samo ima, ko magare te noge da imaju, tako su nami pričali, ali [smije se]... To su kazivali da bi vile došle i da bi ukrale dicu. I odnesu.“

M: „Došle su u kuću ili negdje drugdje su ga uzele?“

I: „Pa dolje... nisu u kuću. O ti, ko to zna, malo dite... [smije se]“

M: „Aha. A je li bilo neko dijete baš ovdje u selu da su za njega to pričali?“

I: „A ne znam ti reći, šta ja znam. Kazivali su da je bilo. Kaže, ‘ukrale vile dite.‘“ (176, Grabovica)

O djeci koju su odnijele vile postoji mnogo priča, a zanimljivo je da to nisu uvijek priče iz neke davne prošlosti koje se odnose na nepoznate, apstraktne osobe, već se odnose na posve konkretne osobe za koje se zna gdje su živjele, a za neke čak i kako se zovu. Na području Buškoga Blata kao vilenjake spominje se dvojicu dječaka koji su bili iz Vrila i Grabovice, a s obzirom na to da slične priče o vilenjacima postoje i u Vinici i Roškom Polju, ovdje će za usporedbu prenijeti i predaje iz šire okolice. Dok je priča o vilenjacima iz Vrila i Grabovice očito stavljenja u dalju prošlost, priče o vilenjacima iz Roškoga Polja i iz Vinice odnose se na osobe kojima pripovjedači znaju imena i osobno su ih poznavali i koje su umrle ne tako davno:

I3: „A u Vrilu, [...] zvali ga vilenjak. Njega su vile odnile, kao bio dečkić... Ne znam ja gdje je on bio. Neki pričaju vile ga odnile. Pričali.“

M: „Znate li koliko je dugo on bio s vilama? Je li to bilo...“

I2: „Deset godina.“

I3: „E men se čini, men se čini sedam godina. [...] Sedam godina. Ja sam razumila sedam godina [nerazumljivo].“

M: „A kad se vratio?“

I3: „Kad se vratio? Eto, kao momak [...]“

I2: „Oženio se, kaže [...]“

I3: „Zvali ga vilenjak.“

M: „Jesu li ga vile nešto naučile?“

I2: „Đavolu su ga naučile, uplašile ga. [...] Kad se vratio, [...] ne zna ni mrdnut.“

I3: „Bio niko i ništa. Šta će ga naučit?!“ (142, Korita)

I2: „Što se tiče vila, recimo, ja kao mladić sam znao s onim starim ljudima, dakle, to, ajmo reć prije pedeset godina. A oni su onda imali sedamdeset, recimo, ko ja sad. Dakle, kad sam god govorio, ja sam to negirao sa svih strana. I onda vele, pa bio je vilenjak ovaj, onaj, bio je jedan u Grabovici. I sad ja, jedan stari čovjek je onda meni govorio. I on je to pričao, ‘al’, veli, ‘ja, mogu li se ja suočit s njima da ja to vidim?’ Pa on je umro! I to tako hoda. Što se toga tiče.“

M: „A što je bilo s ovim vilenjakom, što to zapravo znači vilenjak?“

I2: „Da je imao vezu s vilama. Čovjek koji je imao vezu s vilama. [...] Kad je on meni pričao, možda prije pedeset godina. On kaže, on ga je poznavao, al on je umro. Jer taj stari je bio već austrougarski vojnik, bio invalid. Dakle, davno, davno, davno. Ali ti ljudi su bili tako, ja bi rekao, opsjednuti nečim, nečim glupim. Smatrali su nadnaravnim. Al od toga nije bilo ništa.“ (166, Bukova Gora)

I1: „A Vinica, veliko je to selo. Samo jedan slučaj, što vas interesira, je bio jako zanimljiv i čudnovat. Jedno je dite nestalo. I to je dite nestalo, imalo je tri godine. Nestalo je, i dva miseca ga nije nigdi bilo. A pošto smo mi tako kao jedna... jedno pleme, i svi znamo o svakom sve... [...] I kod nas, znači mi sve znamo o svakome, šta drži ko u kući od inventara, pa nadalje. Ali nije zlonamjerno, da neko vodi brigu... nego tako smo se pomagali, to je način našeg življenja. I tako da su svi pričali o tom slučaju...“

I3: „... ali to je sve raštrkano, nije to jedno selo bilo...“

I2: „Da. I zašto sam ja počeo o tom ditetu koje je nestalo? Svi su se zainteresirali di je, šta je. Tražili ga, nisu ga mogli naći. I nakon dva miseca, možda nisam precizan, dva do tri mjeseca, dite se pojavilo ispred kuće. Mršavo, kost i koža. I onda ovi iz sela koji su malo utjecajniji, važniji, je li, pametniji ljudi, razmatrali su šta se desilo s ditetom. Di je nestalo dite? A to dite se zove danas Cukrić. Cukrić mu ime, nadimak. Cukrić, da. Prije možda jedno godinu dana čak i da je umro... S tim da to dite je tvrdilo da su ga divojke sa dugom kosom [h]ranile u nekoj rupi, sa korijenima cukrenim [slatkim]. I onda su došli do saznanja da su ga vile odnile, sumnjali su na to. I pošto ga nisu mogle othraniti, nisu imale način, vratile su ga. A [h]ranile su ga sa korijenima slatkim... Uvijek su smatrali da su to lipe cure, da su lipe cure sa dugim kosama, i sa kopitama od magareta. Magarećim kopitama.“

M: „A zašto bi ga one odvele, što je bio razlog?“

I2: „Ne znamo, samo se tako pričalo. Niko nije vidio vile, ali se tako tvrdilo po njegovoј izjavi, malog diteta, opisu njegovom, kolko je moglo dite to opisati. Oni su došli do zaključka da su vile. I ostalo mu, nadimak mu je osta Cukrić posle toga. I on je stalno govorio, da su ga ranili sa cukrenim korijenima.“ (164, Vinica)

I1: „Da, da. Pa imamo ovdi, imamo jednu priču ovdi u Roškom polju. Ovdi, ovaj zaseok Zaljuče. Zaseok. Bio je umro čovik, prija možda nekih šest, sedam godina. Ne znam čak kako mu je pravo ime. Znam da smo ga Đokom, nadimkom, zvali. Ali je zaista to istina da je on ko klinjo, ne znam kolko imo godina, recimo šesnaest. On je nestao. Dvadeset dana ga nigdi nije bilo. On je čuvao janjce, i nestalo ga. I kad je se pojavio, ispočetka se kao šutilo, da bi on na kraju odao tajnu, koju nije smio odat.

I on je reko da su ga vile otele, odvele ga u nekakvu pećinu, bla, bla, bla. Kasnije je taj čovik odrasto, ali nikad nije imao ni bradu, nit se je brijo. I odrasto, oženio se, djecu nije imao. Onda je priča bila, kao, vile su ga kaznile jer je odao tajnu. Jer je morao šutjet o tome.“

M: „Kaznile ga time da mu ne izraste brada?“

I1: „Ne, nije ima[o] dicu. Ali je on zaista nesto. Njega je, ovi stariji, ja se sićam, moja mama pokojna je pričala, od kog je ona čula, da je on zaista nesto[o], dvadeset dana ga nije bilo. Niko nije znao gdje. [...] To je, moguće, negdi [negdje] iza Drugog svjetskog rata, odma[h] nekako na početku. Nije u dvadesetoj bio. Ne znam koje je on točno godište. Po tome bi mogao procjenit otprilike kad je to bilo.“

M: „I svi su vjerovali da su ga baš vile odnijele? Ili su bile neke sumnje...?“

I1: „Pa naravno da su bile sumnje. [...]“

I2: „Pa virovalo se u to...“

I1: „.... pa babe naše jesu jako virovale. Ali pazi, skepsa je uvik postojala. Znaš.“

I2: „Skepsa je. Ali priče, eto, za malu dicu, onaj, kad pripadneš se nečim, sa ovim, baroga [lik stare žene kojom su se plašila djeca], ovo, ono [...] I ja sam se plašio.“

I1: „Pa dobro to... toga se sićam, razumiš, onaj [...] U to vrime jedan klinjo. Di bi on mogao biti dvadeset dana? Mislim, čudna je to priča. Znaš. A pazi, to je period gladi. Recimo, jednom ditetu, dvadeset dana da izbiva od kuće, bilo je u to vrime nepojmivo. Jer i kod kuće nisu imali što jest, a kamoli negdi drugdi.“ (146, Kosica)

Donja priča iz Prisoja govori o dječaku kojega su vile odnijele kao tinejdžera, a kući se vratio tek punih deset godina kasnije. Za to vrijeme naučile su ga izuzetno vještom jahanju. U južnoslavenskom

folkloru vrlo je raširen motiv da vile mladiće koje odvedu sa sobom nauče osobitim vještinama, obično liječničkim (prim. Čića 2002: 89–90; Brkić Vučina 2013: 91–94), no na području na kojem su se istraživali vilenjaci (ili vilenice) nikada nisu spominjali da su se vilenjaci vratili iz vilinskoga svijeta s nekim liječničkim znanjem:

I: „To je pokojni čaća priča da je negdi ovuda tamo, ne znam di, ne mogu ti pravo reć, da je onaj... momak bio. I nestalo ga, nije ga bilo možda petnest, šesnest godina. Momčić bio. Nestalo ga, odnili [odnijeli] ga. I nakon dvaestpet godina se vratio. I kako se kaže, konji, koji su jahači bili. Da je najbolji bio jahač konja. One ga naučile sve [...]“

M: „I znači, ovaj čovjek, njega su vile odnijele baš?“

I: „To ga... kao momak, petnest, šesnest godina to je bilo.“

M: „A zašto su ga odvele?“

I: „Pa šta ja znam šta su. Odveli ga, i tamo je on š njima... on kaže, bilo mu lipo.“

I: „I kad se vratio, ko dvaestpet, šest godina. To su davno pričali.“

M: „A zašto se vratio?“

I: „Pa one ga vratile. Kaže, ajde sa materom i čaćom. Došo, skoro ga niko nije mogo poznat. One su ga vratile. A ne bi se nikad vratio da nisu one ga vratile nazad.“

I3: „Nisam to čula, ne znam...“

I: „Eto, davno, to je priča.“ (180, Prisoje)

Priče koje govore o dolasku vila u ljudski svijet ili o dolasku čovjeka u vilinski svijet, znači o njegovu prelasku iz poznatoga i sigurnoga u nepoznat i opasni svijet u kojem može proboraviti duže ili kraće vrijeme, bilo kao kazna za pogrešku odnosno prekoračenje normi, bilo zato što su ga vile uhvatile i odnijele, moguće je svakako razumjeti na više načina. U društvenom smislu možda možemo te priče razumjeti kao pojašnjenje, a ponekad i opravdanje roditelja za izgubljeno dijete – dok se radilo u polju i u planini za svakodnevno preživljavanje,

nesumnjivo je roditeljima bilo teško stalno paziti na sigurnost djeteta. Ako su roditelji nestanak djeteta mogli pripisati tomu da su ga ukrale vile, bili su s jedne strane oslobođeni krivnje u očima zajednice, ali i sami pred sobom, jer se nisu dobro brinuli za sigurnost djeteta, a s druge strane takvo je objašnjenje pružalo i nekakvu nadu s obzirom na utješnu činjenicu da će s djetetom biti sve u redu jer će se za njega brinuti vile i nakon nekog ga vremena vratiti. Takve priče mogu biti namijenjene i prikrivanju i opravdanju bijega djece od obitelji, primjerice zbog obiteljskoga nasilja, kao što utvrđuje Šešo (2016: 241). Štoviše, čini se mogućim i da su priče o vilama koje su odnijele dijete neki pojedinci mogli širiti namjerno, odnosno to vjerovanje iskoristiti kako bi prikrili zlostavljanje djece (Narváez 1991), kao oblik pseudoostenzije (Ellis 1989: 213–214), premda je nadzor zatvorene seoske zajednice nad pojedincima sigurno bio veći nego u suvremenoj urbanoj zajednici. Ujedno je nedvojbeno da takve priče imaju i didaktičku ulogu i mogu se upotrijebiti kao odgojno sredstvo – kao upozorenje djeci da se ne udaljavaju od sigurnoga okoliša kuće ako ne žele da ih odnesu vile ili kao prijetnja odnosno upozorenje roditelja djeci ako se nisu ponašala u skladu s društvenim normama – kao što su neki moji sugovornici posebno istaknuli:

I1: „Još recimo, samo malo, kad bi recimo, nešto čovik pogrišio [pogrješio], momak, ili čovik, ili bilo ko. One bi, stare žene, rekle: ‘Odnile te bile vile! Šta radiš to?’ Pa ja kažem: ‘Pa di su te bile vile?’ Kaže: ‘Mi smo ih viđali.’ Reko: ‘Ja ih nikad nisam vidoio.’“

M: „I šta bi to značilo, kud bi ga odnijele?“

I1: „Pa negdi, daleko...“

I6: „U pećinu gore.“

I3: „Kad vas odvedu bile vile, niste ni za što.“ (158, Prisoje)

Priče o vilenjacima nisu se uvijek ticale samo djece ili adolescenata koje su vile ukrale iz neposredne blizine kuće ili sela već su vile ponekad

svoje žrtve, osobito kada se radilo o odraslim osobama, namjerno „pozvalo“ u svoj svijet.

I: „Bilo vilenika. Bio jedan vilenik. Onda, jedna bila naša, nije se udavala, onda ona nami [nama] priča, iz ove kuće, rodbina. Kaže meni, njezin čaća bio, kaže, a ona [vila] ga zvala, i kaže... ne znam kako ono mu bilo ime. Kaže, dodoše, ‘daj da malo proletamo.’ ‘Kako će kad su ustali. Ajde vile, ustali su.’ A njega su vile nosile. Pa ga zvali vilenikom. Vile su letile na muškarca koji je dobar. Čovik je, samo nek je životan. O! Da. I uđeš kod nje i odoše, e, onda vrati.“

M: „A koliko dugo je bio on s njima?“

I: „Pa bio je danom [h]odao. [nerazgovjetno] da je to odvedi ga, vrati ga.“ (182, Prisoje)

Do (obično neželjenoga i nehotičnoga) susreta vila i odraslih muškaraca, koji obično nije bio ugodan, najčešće je, kao što je već rečeno, dolazilo onda kada bi muškarac ušao u njihov prostor: u načelu je svatko tko je stupio u takav prostor, na primjer šumu, osobito noću, znači od mraka pa do prvoga pjeva pijetlova, bio u opasnosti koja je prijetila s onoga svijeta. Posljedice su mogle biti kobne. Mnoge predaje na Balkanu u jugoistočnoj Evropi govore o vilinskom kolu, tj. plesu vila u krugu (Penušliski 1968: 34–37; Marković 2004: 113–114; Kropej 2012: 147; Mencej 2013; Ivančić Kutin 2016a: 176), kojega se tragovi ponekad daju vidjeti kao trava sasušena u koncentričnim krugovima, a ponekad na krug u kojemu su vile plesale kolo ukazuju gljive koje rastu u krug (Stojanović 1996: 49–53; Andrejić–Senjanin 1972–3: 76; Franković 1990: 139–43; Brkić Vučina 2013: 81–82). Za čovjeka koji uđe u vilinski ples ili naleti na vile, odnosno ugleda ih dok plešu, to obično ne svršava dobro: vile ga mogu istući, oslijepiti, oglušiti, dezorientirati, učiniti da mu se završi ili ga pak napadnu nekom bolešću koja završi smrću (Đorđević 1953: 65; Pócs 1989: 20–21; Narváez 1991; Mesarić

2010; Brkić Vučina 2013: 79–81; Mencej 2018). Priče o ljudima koji su naletjeli na vilinski ples i imali od toga posljedica kruže i u području našega istraživanja.

I: „A pričo je jedan naš Zvonko doli da je [...] gori u Vrilu [ostali odobravaju], da su njega uzeli, [kao] nekoga vilenjaka za nedilju dana.“

I2: „Pokojna Prisojka nam stalno pričala o njemu.“

I: „Ja [da]! Nestalo ga za nedilju dana, kažu.“

I2: „Nanišla [naišla] vila. Naniša [naišao] na kolo vila, pa su ga, kaže, prebile, isprebijale ga.“ (139, Ivande)

I bilo koji drugi oblik dolaska na mjesto na kojem se nalaze vile obično se može svršiti vrlo loše:

I1: „Dal si ti čujo od matere? Od [Nakića križa] [...] kad [su] od samara nosili vodu u vučiji i počinuli, počinuli, i počela se dizati, nije se mogla dignut. Nikako. Ma kaki! Nikako. I zgazila u vilin čančić [drvena zdjelica].“

I2: „A ja [da], ja, sićam se, to su pričali. Ovo, ovo je bilo baš istina.“

I1: „Ovo je živa istina!“ (142, Korita)

Vile su mogle ne samo odnijeti čovjeka kada je naletio na njihovo kolo nego su ga mogle i namjerno prizvati k sebi. Mnoge folklorne pripovijetke govore o tome da su sebi pozvalе ili su otele nadasve mlade i lijepе muškarce, mladiće, kako bi s njima plesali, odnosno kako bi ih zavele u seksualnom smislu (Đorđević 1953: 73) – tako i na području istraživanja:

I3: „Pa eto, rekla sam što sam ja čula u jednom gore selu. Al to je selo već izumrlo i odselilo. Nema ga. Da su jednoga dečka, [...] da su nekakvog klapca vile odnile. I tu se igrale, [...] bilo više ledina, da bi tu one imale svoje kolo. I to tako, da su malo ga odnile i [...] da je bio sedam godina.“ (142, Korita)

I3: „Ali ja sam čuo ovako: da su one, kada im se momak svida ili nešto, pa da su napadale momke. Te bile vile. One su znale i drugim ljudima ispunjat i velike želje. Ako treba nešto i uradit. Razumiš? Da bi one kad on otiđe, onda da urade. [...] Ja samo znam da su pričali tako. Da bi one i želje ispunjale i nekoga napadale i, ovako, muškarci koji im se svidaju, šta ja znam, tako nešto.“

M: „Pa što su s muškarcima, napale su ga? Ili su ga baš odvele?“

I3: „Pa eto, odvede, pa igraj kolo s njime. I šta ja znam.“

I2: „Kaže, ima ovi stari anegdota, kaže: ako bi dotičnoga momka napale... napale, zapravo, ako bi ga osvojile, da se taj momak ne bi ženio. Kasnije, da. Vjerojatno da nema, nema take ženske u običnom svijetu...“

I1: „.... ko što ta bila vila...“ (158, Prisoje)

Posljedica takvih bliskih susreta vila sa seoskim mladićima, ako je suditi po pričama, bilo je ponekad i rođenje djeteta (Đorđević 1953: 73–75). Dijete rođeno iz veze vile i smrtnika uvijek je bilo ženskoga spola jer, prema vjerovanju, vile ne mogu roditi muško dijete (vidi gore 139):

M: „Aha. Znači, samo to da hodaš s vilama, onda dobiješ naziv vilenjak?“

I: „Ja [da], ja. Ili imaš s jednom vilom dite!“

M: „Ima takvih priča?“

I: „Ja, ja. Pa da šta, znaš šta, napravio dite to, šta li.“

M: „A gdje onda živi to dite?“

I: „Ja, pa s vilama, to je vilinsko dite.“

M: „Aha. Ne može ga on uzeti sa sobom u selo, ne?“

I: „Ne, [kroz smijeh] ne. Oni imaju konjske noge. Kopite sve imaju, one [smijeh].“ (139, Ivande)

Budući da su vile po predaji u svoj krug prizivale samo najjedrije i najljepše mladiće, neposredovana priča muškarca o plesu ili čak o intimnijem odnosu na koji su ga vile prisilile bila je nedvojben dokaz za to da je on lijep i poželjan. Pripovijedanje takvih priča o vlastitim iskustvima moglo je postati i način na koji si je pojedinac podizao status u zajednici ili barem kod ženskoga roda:

I: „Pa dobro, to je sad taj o sebi pričo kako je on osvojio vile.

Ali to je, mislim, neistinit događaj. Samo što je... A on je u nas jedan bio šofer, znaš ono... Baš lola bio, bekrija. I onda on kaže u Vranu, vamo u jednoj planini, Vran. Kaže, zapa[o] je, snig [snijeg] bio veliki. Kaže, osto, ostalo mu auto. Kaže, ‘kad ja tamo, vile mi razgrnile oko auta’, i oče š njin spavat, to, znaš, ono... kako je bio moćan i tako. Kaže, ‘one ko jabuke, ono... Milina ih bilo vidit. Jutri ja im ispunio želje’ kaže, pukle mu sve četri gume, one okrpile. [smijeh] To su, mislim...“

M: „Aha, znači, on im je ispunio želju, spavao je s njima?“

I: „Ja [da]. A one njemu gume okrpile i progrnule [razgrnule snijeg] i da mora sutra ići. Mislim, to je priča baš, ono, izmišljena, vidi se, ali...“

M: „A kada se to dogodilo?“

I: „Pa to on priča da mu je to bilo prije pedesetak godina, ali... A mislim... al to nije, mislim, to on izmislio priču sigurno, ali ko će znat. Ljudi svašta, znaš, pričaj. Sebe, znaš, cijenio da [je] jedan najmoćniji.“

M: „Aha, znači, vile su samo najmoćnije momke htjele?“

I: „Pa ja, ono. I kažemo da nema lipših cura od vila. Kaže, kose do zadnjice, lipa u glavi, sve milina. Kupaju se u prirodi... [smijeh]“ (153, Kongora)

Zaštita od vila kao pripadnica stranoga svijeta

Predaje, kao što je već rečeno, ne upoznaju samo ljudi s opasnostima u prostoru već im često nude i upute kako se obraniti od opasnosti koja prijeti od natprirodnih bića. U većini predaja koje sam snimila kao obrambeno sredstvo protiv vila ljudi navode gestu križanja, odnosno tjelesni položaj u obliku katoličkoga križa – tako na primjer u niže navedenim inaćicama fabulata koji se nadovezuje na Zavelim – planinu kod Roškoga Polja i vrlo je raširen na području Roškoga Polja:

I1: „To [je] moja pokojna mati meni pričala sto puta. Išla tri čovika iz [Imotskog] i zakasne. A ne smi se noći ić, vile su tu [h] odale. I onda će oni noćit, kaže, u Javorku. I kako će, da izvineš, legli, i onda jedan drugom metli, kaže, noge u nogavice. Onda dođe vila, pa rekne, kaže, ‘dojte moje vile, posestrime’, kaže, ‘ovo u životu vidla nisam, krst doli, krst gori’. Ništa to ne moš utuvit [ne možeš razumjeti]. A one nisu smile se dizat dok se, dok nije sunce izašlo. Kad sunce izlazi, onda nema vila, onda su one otišle. I onda one sve tako, one dolazile i ništa im nisu mogle. Pa kaže, ‘dovje, moje vile posestrime’, kaže, ‘ovo nikad vidle niste, krst gori, gori, krst doli’. A oni, kaže, jedan drugom metli noge u šarvale [hlače] i da ih vile ne... Tako kad sunce izašlo i onda se oni dignu, a vila im vikala iz grede. Kaže, ‘di ste do sada’ [...]. Onda im ništa nisu kad sunce izađe, kaže.“ (161, Hambar)

I1: „Uglavnom, ima jedna legenda koja kaže ovako: Znači, u tom periodu, jer se duhan švercovao iz Hercegovine, preko planine Zavelim, u kojem su stanovalе vile. I sad, ti, ti, ovi duhandžije, kako će se oni zaštiti od tih vila. A te vile, u biti, nisu bile baš tako zločeste. Ali su mladiće znale odvest sa sobom. Znači, one su bile plavokose, duge kose, i tako dalje, i tako dalje, magareće noge, ili kozije. I sad, sad, četvorica tih duhandžija, oni su došli. A to, ta legenda je više vezana za zavelimske izvore. Jer je to

specifikum da Zavelim ima sedamdeset sedam izvora. Znači, jedna kraška planina, sa toliko izvora, mislim, ono, rijekost. Recimo, čuvena Vran-planina poviše Tomislavgrada nema možda niti jednog izvora. Za razliku od ove planine. I sad, oni su zaledli negdje gore na livadice, kao noćit će. Al kako će se zaštititi od vila? I onda su legli u križ. Napravili su križ. Znači, noge u sredinu, njih četvorica, tako da su napravili križ. I sad je tijekom noći došla vila. Hoda oko njih, hoda oko njih i ne može im pristupiti. Jer je križ... kršten. I tad je ona navodno rekla: ‘O, tako mi doca Paripovca.’ To ima jedan dolac na Zavelimu. ‘I brda Kličinovca.’ To je jedan vrh zavelimovski. ‘I sedamdeset sedam zavelimskih vrila, ovakvo čudo još vidjela nisam.’ Eto, to ti je ta, jedna od tih legendi.“

M: „A zašto su legli u križ, zašto to?“

I1: „Zato što nije mogla [vila] krštenoj duši prići.“ (146, Kosica)

I3: „Al su bile, pričali, vile na Zavelimu gore, da su dvi nosalice – dvi žene, onda nosaj prodavati, i tako svašta bilo. I sad osvojila ih noć, one gore, zvale se [...] livadice. Gore u jedna planina, Zavelim vamo. I tu će one noćit, nema drugog spasa. I sad, znaju da ima te vile, di je ledina, da vile tuda skaču. A one su legle, jedna glavu tam, druga vamo. I ona noge njozzi oko vrata, a ova svoje njoj oko vrata. I vila ne smi na krst [križ].“

I2: „Boji se krsta.“

I3: „I tako, da ih neće vila odnit. I došle vile, i sad, vide ovih čudilaaa! ‘Tamo, da [je] i sedamdeset sedam vrila, nismo vidjeli ovaki čudilaaa! Gore krst, dole krst.’ Ne smiju nigdi prikučit [pristupiti]. Vile se boje krsta. To su pričali. Eto ti.“ (142, Korita)

„Pa pričali su da su neki išli iz Imotskog, iz grada, odozdol, i gore na vrh Zavelima. To je planina Zevelim. [...] I onda su

pričali kad su, noći su kasno išli, a govorili su da ima vila. I onda su se oni snašli pa su... Prije su se nosile one široke hlače. Onda su noge, u noge ugurali, raširili ruke na jedan kraj i na drugi. I onda je vila došla i vidjela to čudo, i rekla: ‘Tako mi doca Paripovca, grude Kličinovca, Zavelima i njegovih sedamdeset sedam vrla, ovo čudo još nisam vidla. Krst gore, krst dole.’“ (145, Kosica)

I razloge za to da danas više nema vila ljudi su na istraživanom području najčešće na ovaj ili onaj način povezivali s kršćanstvom – na primjer s početkom izvođenja obreda blagoslova polja⁴⁰:

I3: „Bilo je priča [o]vako: Prvo, do sad nisu bile mise po grebljim [grobljima]. Di su greblja. Dosad, u staro vrime. Nije bio blagoslov polja. [...] I onda di su greblja, kad dođe proljeće, peti mjesec, svake nedilje, zna se na kojim će grebljim bit. [...] I [h]odalo se prije u četri čoša [četiri ugla]. I moli se protiv groma, munje, grada, zli duša, bukvalno svašta. I to su tako pričali stari, kako je poša [zapoeo] blagoslov po grebljima, da više su uklete vile i da više toga nema. (...) Ali to je bilo. Nije prije bilo misa, znaš da nije.“

M: „Zašto? Baš otada, zašto vila tada...“

I3: „Zašto? Zato što se kaže da će to s molitvom [biti] vile uklete. Jer vile biže [bježe] od molitve i od krsta. I više nikom o tom ne priča, niti je ko čuja ovdje, ni ondi.“ (142, Korita)

I: „Neki su ljudi govorili da su ih viđali. Ja [da], mislim... što se mene tiče, nisam nikada [vidio vile]. Ja san opet posle, da bi moja pokojna mater [rekla]: ‘Je, moj sinko, dok su se počele mise govorit, onizi [njih, vila] je nestalo. A prije bi ljudi to viđali.’ [...]“

40 Više o tome u poglavljiju Zvonka Martića.

M: „A zašto bi vile nestale kad su se mise počele održavati?“

I: „Kao ono, mise se govore. Jer one, kako bi[h] rekla, nisu one... Ne znam! Jer sve, sve ono što je negativno, bi se uklanjalo od...“ (170, Bukova Gora)

Posebnu ulogu u nestanku vila predaje su pripisivale i moći (katoličkih) svećenika koji su ih prokletili da se ne smiju više prikazivati na tome području (Brkić Vučina 2013: 86–90):

I1: „Navodno su bile vile tu u Zavelimu, sve do momenta dok neki svećenik iz Sarajeva, odakle je doveden, ih je prokleo na sto godina da moraju otić iz Zavelima. Pa se ja maloprije zezam, možda je prošlo sto godina.“ (146, Kosica)

I2: „Pričalo se da su [vile] uklete do dvitisućite godine, a da su to zaklinjali svećenici s obzirom da se to često dešavalо. Neki su se tužili čak da su im nanile [nanijele] štetu. Ne kod nas ovdje, nego... Svećenici su tako prenosili narodu da su one [vile] nanile dosta zla. I da su ih zakleli da se ne smidu više pojavljivati. I posle do dvitisućite godine. Ja znam kad sam bio sedamdesetih godina, je li, to se pričalo o tome i do dvitisućite godine da su zaklete, a posle da će dobiti... ta zakletva da otpada.“ (164, Vinica)

Iako se s blagoslovima polja – koji su, kako su tvrdili moji sugovornici, uzrokovali odlazak vila – započelo već u ranijoj prošlosti (v. poglavlje Zvonka Martića), ipak su vile, sudeći po predajama, s ljudima komunicirale još dugo nakon toga. Bez obzira na tu nedosljednost, prikupljena građa na buškoblatskom području pokazuje kako kazivači pri tumačenju svojih vjerovanja i postupaka vezanih uz zaštitu od vila očigledno posežu isključivo za katoličkim referentnim okvirom – za razliku od drugih područja gdje sam istraživala, a gdje se upotrebljavaju različiti magijski postupci tradicijskoga (nekristijskog)

repertoara (na primjer, izokretanje odjeće naopako, upotreba urina, puštanje glasa odnosno proklinjanje itd.), ili pak izvode prakse u okviru obaju diskursa, katoličkoga i magijskoga (usp. Mencej 2017: 376–379). Na buškoblatskom području može se zaključiti da upravo kršćanstvo sa svojim obredima, obrednim postupcima i gestama, molitvama i svetim predmetima, kao i sa svojim predstavnicima, predstavlja opoziciju (nekršćanskim) vilama, odnosno simboličnu branu koja štiti prostor sela od prodora opasnih stranih bića u zajednicu koja je pod svetom zaštitom Crkve. Prostor koji seoska zajednica smatra „svojim“ time je još dodatno zaštićen od stranoga svijeta, a tu zaštitu mu na području s takoreći isključivo katoličkim stanovništvom osigurava Katolička Crkva.

Zaključak

Na koji god način razumjeli predaje o različitim oblicima susreta ljudi i vila – kao opis navodnoga stvarnog iskustva ili kao konstruirane priče koje imaju primarno društvenu funkciju i koje su pripovjedači mogli upotrebljavati više ili manje pragmatično – priče o vilama na ovaj ili onaj način govore o različitim oblicima komunikacije između ljudskoga i onostranoga svijeta. Kroz prizmu predaja kroz koju se jasno vidi artikulacija podjele prostora na onaj unutarnji i na onaj vanjski te na liminalne prostore moguće je uvid u promjenljive interpretacije prostora kako ga vide članovi zajednice (Tangherlini 2013: 50).

U selima u okolini Buškoga Blata možemo kroz analizu predaja o vilama prepoznati neke točke, odnosno područja, koji su u prostornom imaginariju lokalnoga stanovništva predstavljali prostor opasnosti, tj. divlji, stran, opasan svijet, koji su utjelovljivale vile. Čini se da je prvu granicu, najbližu sigurnom okruženju kuće, a izvan koje je prijetila opasnost, predstavljalo već područje gospodarstva, odnosno prostor koji se širio odmah iza kućnoga praga (prikuća) – kao što

govore priče o vilenjacima, vile su mogle odvesti dijete već u slučaju da se ono igralo u neposrednoj okolini kuće. Isto tako, vile su noću ulazile u štale na seoskom imanju kako bi iz njih odvodile konje i jahale ih do jutra, kada je „njihovo vrijeme“ prestajalo. Nešto dalje od sigurnoga područja pojedinih kuća odnosno sela, a još uvjek u blizini naseljenih područja, vile su se tipično pojavljivale na vodi (izvoru), kamo su žene išle po vodu ili kako bi prale rublje. U najobičnijem slučaju vile su naseljavale nenaseljena područja: osobito planine nad selima. Posebno su još na području planina bile označene jame i špilje u kojima su prebivale vile. Vidljivo je to ne samo iz fikta kojima su roditelji možda plašili djecu već i iz predaja koje govore o djeci koju su navodno odnijele vile – vilenjacima koji su, prema pričama, s vilama boravili u takvim špiljama (usp. 146, 158, 164).

Predaje o vilama možemo dakle razumjeti kao svojevrsne „folklorne mehanizme za uspostavljanje i održavanje prostornih i vremenskih granica“ (Narváez 1991: 336) unutar prostora u kojem se čovjek svakodnevno kreće. Te predaje time su uspostavljale „geografske oznake na kognitivnim zemljovidima stanovništva zajednice i ukazivale na segmentiran, nekontinuiran prostor“ (Narváez 1991: 353): upozoravale su čovjeka na opasnosti u prostoru izvan sigurnih granica posjeda i sela; brižno su upozoravale kako se treba ponašati i kretati na takvim mjestima; davale mu savjete kako prevladati opasnost; i tako na kraju još i osiguravale i čuvale nedodirljivost određenih mjesta u prirodi. Pomoću natprirodnoga sustava ujedno su se i uspostavljala pravila ponašanja ljudi (Narváez 1991: 353). Kroz priče o djelovanju i ponašanju vila kao antitezi moralnim normama utvrđivale su se društvene norme i vrijednosti koje priliče čovjeku (Stewart 1991: 188–189), jer su prodori natprirodnoga često komplementarni s „prodorom“ društveno neprihvatljivih djelovanja (Hafstein 2000: 94). Stoga je priče o vilama bilo moguće upotrijebiti i u didaktičke svrhe. Uz to, pripovijedanje predaja o vilama omogućavalo je i oslobođanje od tjeskobe koju je svijest o nužnosti ulaska u strani prostor pobudjivala u

ljudima (usp. Honko 1962: 118; Stewart 1991: 105–107; Hornaday 2002: 71–72; Valk 2006: 32, 35, 47; Cowdell 2011: 7; Nyce, Talja and Dekker 2015: 86–87).

Danas, u poslijeprosvjetiteljskoj „racionalnoj“ paradigm, predaje o vilama ipak polako gube važnost i funkciju u zajednici. Stoga ne čudi što mnoge priče govore i o tome kako su vile, iz različitih razloga, već prije nekoga vremena odlučile otići iz tih krajeva. Među razlozima kojima se objašnjava zašto ljudi danas više ne viđaju vile, ili barem ne tako često kao nekada (usp. Đorđević 1953: 69), nailazi se i na suvremenim način života u kojem su ljudi manje povezani s prirodom i, shodno tomu, s „bićima prirode“ – vilama:

I1: „Slušajte, zato što je došlo sad savremenije doba. Prija nije bilo ni radija, ni, ni... Koji imao radio recimo, prija?“

I3: „Kod nas je elektrika došla šezdeset i osme.“

I1: „I recimo struje ili [...] i nije bilo televizije. Kad je televizija postala? Svi mi znamo, jel tako? Znači, prija nije bilo ni televizije. Sad svaki ima mobitel, ima *Skype*, ima sve živo.“

I5: „Kaže [...] i junaka nestalo[lo]. Dok je nestalo junaka, nestalo je i vila. Po meni je tako.“ (158, Prisoje)

Premda mnogi stanovnici na istraživanom području danas poriču stvarno postojanje vila, ipak ih ima mnogo i takvih koji u postojanje vila vjeruju. S jedne se strane ipak čini da memorati koji pripovijedaju o osobnim susretima između ljudi i vila nestaju i da vile više ostaju prisutne na razini nekoga općenitog vjerovanja u njihovo postojanje. S druge pak strane, unutar diskursa pokreta *New Age* to vjerovanje dobiva dodatni poticaj (usp. Magliocco 2018) – nekolicina mojih sugovornika vile shvaća kao predstavnice strane, izvanzemaljske civilizacije koja je nekad u davnoj prošlosti naseljavala naš planet. Kako god bilo, predaje o vilama u promijenjenim uvjetima svakodnevnoga života, u kojemu čovjek više nije tako tjesno vezan uz svoj neposredni okoliš kao nekada (dijelom zbog napretka tehnologije, dijelom

vjerojatno i zbog iseljavanja jer mnogi domaći stanovnici danas dolaze na to područje samo ljeti), polako gube svoju funkciju označitelja prostora. Ali folklor o vilama zato dobiva neke nove funkcije: čini se da ponegdje (na širem području Buškoga Blata) postaje dio lokalne baštine koju zajednica prepoznaće kao svoju i na njoj temelji svoj identitet, kao što je to primjer s obredom „bile vile“ u Sarajlijama⁴¹ (usp. Bagur i Martić 2010: 178). Prema tome, vjerovanje u vile kao takvo do neke mjere ostaje, ali se mijenja njihovo razumijevanje i funkcije koje te priče imaju za ljude u selima na području Buškoga Blata.

⁴¹ Zahvaljujem članovima Kulturno-umjetničkoga društva „Sarajlije“ za sudjelovanje u razgovoru o obredu „bile vile“ i Anti Sladoji za organizaciju razgovora.

Literatura i izvori

- Abrahams, Roger D. 1971. „Personal Power and Social Restraint in the Definition of Folklore“. *Journal of American Folklore*, 84/331: 16–30.
- AFSKS: Arhiv franjevačkog samostana u Kraljevoj Sutjesci.
- Andrejić-Senjanin, Tomislav. 1972–1973. [Bez naslova]. *Raskovnik*, 18: 75–76.
- Anttonen, Veikko. 2005. „Space, Body, and the Notion of Boundary: A Category-Theoretical Approach to Religion“. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*, 41/ 2: 185–201.
- Asplund, Ingemark C. 2006. „The Chronotope of Enchantment“. *Journal of Folklore Research*, 43/1: 1–29.
- Badone, Ellen, ur. 1990. „Introduction“. U *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, ur. E. Badone. Princeton: Princeton University Press, 3–23.
- Badurina, Andelko, ur. 2000. *Leksikon ikonografije liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bagur, Vidoslav Vido i Zvonko Martić. 2010. *Vila bana zvala priko Vrana. Tradicijska odjeća, pjesme i plesovi Hrvata u Bosni i Hercegovini u 21. stoljeću / A fairy called the viceroy over the mountain of Vran – Songs and dances of Croats in Bosnia and Herzegovina*. Tomislavgrad i Zagreb: Samostan – duhovni centar „Karmel sv. Ilije“ i Karmelska izdanja.
- Bajsić, Vjekoslav. 1974. „Osjećaj za čudo i čudesno kao sastavni dio štovanja svetaca“. *Bogoslovska smotra*, XLIV/1:53–58.
- Bakhtin, Mikhail M. 1986. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Banovcz, Josipp. 1767. *Blagosov od Poglia i Zaklignjagniâ zlii vrimenâ ù četiri diila razdiglieni, veoma kripostni, i moghuchi suprot svakoj xivini skodoglivoj, i vlastimâ Ajerskiûm; Data na svitlôst zà sluxbu Misnikâ slovinskikh*. Jakin.

- Bandić, Dušan. 1980. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Belaj, Marijana. 2002./2003. „Propitivanje religijskog identiteta na primjeru Istre“. *Studia ethnologica Croatica*, 14/15: 55–68.
- Belaj, Marijana. 2006. *Sveci zaštitnici u hrvatskoj pučkoj pobožnosti*. Doktorska disertacija (neobjavljen). Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Belaj, Marijana. 2007. „Sveci zaštitnici u pobožnosti zajednice: studija o Krivom Putu kod Senja“. *Studia ethnologica Croatica*, 19: 47–76.
- Belaj, Marijana. 2012. *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća i sveto tlo Međugorja*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Belaj, Vitomir. 2007. *Hod kroz godinu. Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskog mitskog svjetonazora*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Benković, Ambrozije. 1940. *Blagoslov polja*. Bežlja: Katolička mala knjiga.
- Biblja: Stari i Novi zavjet*. 2000. Ur. J. Kaštelan i B. Duda. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bish, Ronald. 2010. *Jesus. „The Way, The Truth and The Life“*. Maitland: Xulon Press.
- Blagoslovi. Rimski obrednik*. 2007. Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija.
- Borić, Davor. 2017. *Leteći fratar* [dokumentarni film]. Zagreb: Hrvatska radiotelevizija.
- Bowman, Marion i Ūlo Valk. 2012. „Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief“. U *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, ur. M. Bowman i Ū. Valk. London i Oakville, Cincinnati: Equinox Publishing, 1–19.
- Bowman, Glenn. 1991. „Christian ideology and the image of a holy land: The place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities“. U *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*, ur. J. Eade i M. J. Sallnow. London i New York: Routledge, 98–121.
- Brkić Vučina, Mirna. 2013. *Noćno lice žene. Suvremena kazivanja o vješticama, morama i vilama Hrvata u Bosni i Hercegovini*. Zagreb i Sarajevo: Synopsis.
- Buchberger, Michael i Walter Kasper, ur. 2006. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, Basel i Wien: Herder.

- Casey, Edward S. 2001. „Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World?“ *Annals of the Association of American Geographers*, 91/4: 683–693.
- Chidester, David i Edward T. Linenthal. 1995. „Introduction“. *American Sacred Space*. Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press, 1–42.
- Christian, William A., Jr. 1981. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Christiansen, Reidar Th. 1958. *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. FFC 175. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Cowdell, Paul. 2011. *Belief in Ghosts in Post-War England*. Doktorska disertacija (neobjavljeno). Hertfordshire: University of Hertfordshire.
- Čapo, Jasna i Valentina Gulin Zrnić. 2011. „Oprostornjavanje antropološkog diskursa. Od metodološkog problema do epistemološkog zaokreta“. U *Mjesto, nemjesto. Interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture*, ur. J. Čapo i V. Gulin Zrnić. Zagreb i Ljubljana: Institut za etnologiju i folkloristiku i Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU, 9–65.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1997. *Hrvatski uskrsni običaji*. Zagreb: Golden marketing.
- Čića, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog prekršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Čirko, Jozo. 2004. „Sličice vjerskog života u župi Rašeljke“. U Župa Rešeljke 1934–2004., ur. J. Čirko. Mostar: Crkva na kamenu, 265–276.
- Ćurić, Marjana. 2005. *Suvremeni zapisi usmene književnosti iz Tomislavgrada*. Seminarski rad na Dodiplomskom studiju kroatistike (neobjavljen). Split: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu.
- Ćurić, Marjana. 2009. *Neofolkloristika i usmena književnost Hrvata Duvanjskoga polja*. Diplomski rad (neobjavljen). Split: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu.
- Dégh, Linda. 2001. *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press.
- Delaney, David. 2005. *Territory: A Short Introduction*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.

- Direktorij o pućkoj pobožnosti i liturgiji.* 2003. Kongregacija za bogoslovje i disciplinu sakramenata. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Drmić, Ilija. 1981. Župa Grabovica kroz 150 godina (1831 – 1981). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Drmić, Ilija. 2012. *Vinička baščina*. Mostar: Crkva na kamenu.
- Durkheim, Émile. 2008. *Elementarni oblici religijskog života. Totemistički sustav u Australiji*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Duvnjak, Stjepan. 2010. „Pobožnost mladih nedjelja i blagoslov polja“. *Kalendar sv. Ante 2011*: 75–82.
- Dyer, Joseph. 2007. „Roman Processions of the Major Litany (*litaniae mariores*) from the Sixth to the Twelfth Century“. U *Roman Felix – Formation and Reflections of Medieval Rome*, ur. É. Carragáin i N. de Vegvar. Hampshire i Burlington: Ashgate, 111–137.
- Đorđević, Tihomir R. 1953. *Veštica i vila u našem narodnom vjerovanju i predanju. Vampir i druga bića u našem narodnom vjerovanju i predanju*. (Serija: Srpski etnografski zbornik 66.) Beograd: [bez izdavača].
- Eade, John i Michael J. Sallnow. 1991. „Introduction“. U *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, ur. J. Eade i M. J. Sallnow. London i New York: Routledge, 1–29.
- Eliade, Mircea. 1959 [1949]. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper Torchbooks.
- Eliade, Mircea. 2003 [1957]. *Sveto i profano*. Novi Sad – Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Ellis, Bill. 1989. „Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder“. *Western Folklore*, 48/3: 201–220.
- Ellis, Bill. 2003. *Aliens, Ghosts, and Cults. Legends We Live*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Favret-Saada, Jeanne. 1989. „Unbewitching as Therapy“. *American Ethnologist*, 16/1: 40–56.
- Fernandez, James. 2007. „Emergence and Convergence in some African Sacred Places“. U *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, ur. S. M. Low i D. Lawrence-Zúñiga. Oxford: Blackwell Publishing, 187–203.

- Filipović, Milenko. 2003 [1949]. *Život i običaji u Visočkoj nahiji*. Visoko: Mak.
- Fine, Garry Allan. 1985. „Social change and folklore. The interpretation of social structure and culture“. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*, 41: 7–15.
- Franković, Đuro. 1990. *Mitska bića u podravskih Hrvata. Narodne predaje. Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj 9*. Tankönyvkiadó, Budimpešta: Demokratski savez južnih Slavena u Mađarskoj.
- Frazer, J. George. 1922. *The Golden Bough. A study in magic and religion*. New York: Macmillian.
- Georgieva, Ivanička. 1993. *Narodna mitologija*. Sofija: Nauka i izkustvo.
- Gorys, Erhard. 2003. *Leksikon svetaca*. Jastrebarsko: Naklada slap.
- Grabovac, Filip. 1747. *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga*. Venecija. [Pretisak: Matić, Tomo, ur. 1951. *Stari pisci hrvatski : Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga*. Zagreb: JAZU. Dostupno na: <http://dizbi.hazu.hr/object/1757> (27. 9. 2017.).]
- Grbić, Jadranka. 1998. „Predodžbe o životu i svijetu“. U *Etnografija. Svagdan i blagdan hrvatskoga puka*, ur. R. Senjković, G. Marošević, T. Zebec i I. Lozica. Zagreb: Matica Hrvatska, 296–336.
- Gurevič, Aron. 1987. *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Beograd: Grafos.
- Gunnell, Terry. 2008. „Introduction“. U *Legends and Landscape. Articles Based on Plenary Papers Presented at the 5th Celtic-Nordic-Baltic Folklore Symposium, Reykjavík*, ur. T. Gunnell. Reykjavík: University of Iceland Press, 13–24.
- H[adžijahić], Muhamed i H. H. S. 1981. „Pećina u Brateljevićima kod Kladnja kao kultno mjesto“. *Glasnik islamskog starješinstva u SFRJ*, XLII/5: 473–490.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2000. „The Elves' Point of View. Cultural Identity in Contemporary Icelandic Elf-Tradition“. *Fabula*, 41: 87–104.
- Hairlahović, Lejla. 2017. „Bile vile“ iz livanjskog kraja“. *Al Jazeera Balkans*, 7. maj 2017. Dostupno na: <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/bile-vile-iz-livanjskog-kraja> (23. 9. 2017.).
- Hall, Edward T. 1963. „A System for the Notation of Proxemic Behaviour“. *American Anthropologist* n.s., 65/5: 1003–1026.
- Hall, Edward T. 1968. „Proxemics“. *Current Anthropology*, 9/2–3: 83–108.

- Harf-Lancner, Laurence. 1984. *Les fées au Moyen âge. Morgane et Mélusine, La naissance des fées*. Paris: Librairie Honoré Champion.
- Hiiemäe, Reet. 2016. „Narrative Maps of Danger as a Means of Subjective Protection“. *Etnološka tribina*, 39: 176–186.
- Hill, Joys. 2000. „The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia, and Anglo-Saxons England: terminology, text and tradition“. *Early Medieval Europe*, 9/2: 211–246.
- Honko, Lauri. 1962. *Geisterglaube in Ingermanland*. FFC 185. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Hornaday, Aline. G. 2002. „Visitors from Another Space: The Medieval Revenant as Foreigner“. In *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, ur. A. Classen. New York i London: Routledge, 71–95.
- Hoško, Franjo Emanuel. 2001. *Franjevc i poslanje Crkve u kontinentalnoj Hrvatskoj*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Hrobat, Katja. 2010. *Ko baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ivančič Kutin, Barbara. 2016a. „Krivopete: Wild Women with Backwardfacing Feet in Slovenian Folk Narrative Tradition“. *Folklore*, 127/2: 173–195.
- Ivančič Kutin, Barbara. 2016b. „Bivališča ‘krivopet’: Lokacije in mikrotoponimi“. *Studia mythologica Slavica*, 19: 169–185.
- Jeruzalemska Biblija. Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama*. 1994. Ur. A. Rebić, J. Fučak i B. Duda. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Jolić, Robert. 2002. *Duvno kroz stoljeća*. Tomislavgrad: Naša ognjišta.
- Jolić, Robert. 2018. *Sto osamdeset godina župe Grabovica* (neobjavljen).
- Jolić, Robert i Ilija Drmić. 2010. Župa Vinica. Monografija prigodom 125. obljetnice osnutka župe (1885.–2010.). Tomislavgrad: Naša ognjišta.
- Kačić Miošić, Andrija. 1756. *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*. Mleci. [Pretisak: Matić, Tomo, ur. 1942. *Stari pisci hrvatski, Knj. 1: Razgovor ugodni*. Zagreb: JAZU. Dostupno na: <http://dizbi.hazu.hr/object/view/6Lgace6bnA> (27. 9. 2017.).]
- Kačić Miošić, Andrija. 1759. *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*. Mleci. [Pretisak: Matić, Tomo, ur. 1942. *Stari pisci hrvatski, Knj. 1: Razgovor ugodni*. Zagreb: JAZU. Dostupno na: <http://dizbi.hazu.hr/object/view/6Lgace6bnA> (27. 9. 2017.).]

- Kačić Miošić, Andrija. 1760. *Korablica – Pisma svetoga i svih vikova svita dogadaji poglavitih*. Mleci. [Pretisak: Matić, Tomo, ur. 1964. *Stari pisci hrvatski, Knj. 2: Korablica*. Zagreb: JAZU. Dostupno na: <http://dizbi.hazu.hr/object/view/3mRNcV6r9m> (27. 9. 2017.).]
- Kajmaković, Radmila. 1969./1970. „Narodni običaji stanovništva Lištice“. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija*, XXIV/XXV: 299–318.
- Katekizam Katoličke Crkve*. 1994. Hrvatska biskupska konferencija.
- Kelemina, Jakob. 1997 [1930]. *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro.
- Kniewald, Dragutin. 1937. *Liturgika*. Zagreb: Tipografija.
- Knott, Kim. 2005. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London i Oakville, Cincinnati: Equinox Publishing.
- Knott, Kim. 2012 [2005]. „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*, 41/2: 153–184. Dostupno na: <https://journal.fi/temenos/article/view/4778> (16. 2. 2018.).
- Kropej, Monika. 2012. *Supernatural Beings from Slovenian Myth and Folklore. Studia mythologica Slavica Supplementa 6*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kropej Telban, Monika. 2015. „Simbolna ekvivalenca motivov v pripovedih o ženskih bajeslovnih bitjih narave“. *Traditiones*, 44/3: 73–92.
- Krznar, Siniša i Tajana Tkalcec. 2017. „The identity of the community and the identity of the individual. The burial of the deceased within the settlement in the Middle Ages in Northern Croatia“. U *Religion, cults & rituals in the medieval rural environment. Ruralia XI*, ur. C. Bis-Worch i C. Theune. Leiden: Sidestone Press, 253–261.
- Kužić, Krešimir 2005. „Prilog biografiji nekih Kačićevih vitezova te podrijetlu stanovništva njihova kraja“. *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*, 47: 191–224.
- Laurén, Kirsi. 2012. „Fear in border narratives: Perspectives of the Finnish-Russian border“. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 52: 39–62.
- Lecouteux, Claude 1997. „Chasse sauvage/Armée furieuse. Quelques reflexions“. U *Le mythe de la chasse sauvage dans L'Europe médiévale*, ur. W. Phillip. Paris: Editions Champion, 13–32.

- Lefebvre, Henri. 1991 [1974]. *The Production of Space*. Oxford i Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Le Goff, Jacques. 1993. *Srednjovjekovni imaginarij*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Low, Setha M. i Denise Lawrence-Zúñiga. 2007. „Locating Culture“. U *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, ur. S. M. Low i D. Lawrence-Zúñiga. Oxford: Blackwell Publishing, 1–47.
- Magliocco, Sabina. 2018. „‘Reconnecting to Everything’: Fairies in Contemporary Paganism“. U *Fairies, Demons, and Nature Spirits*, ur. Michael Ostling. Cham: Palgrave Macmillan, 325–347.
- Maj, Emilie. 2011. „The Civilising Hero, a Question of Domestication of Yakutia“. U *The Space of Culture – the Place of Nature in Estonia and Beyond*, ur. T. Peil. Tartu: Tartu University Press, 153–164.
- Marić, Ante, ur. 2011. *Molitvenik fra Anděla Nuića*. Mostar: Hercegovačka franjevačka provincija Uznesenja Blažene Djevice Marije.
- Marjanić, Suzana. 2004. „Životinjsko u vilinskom“. U *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*, ur. R. J. Kirin i T. Škokić. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Centar za ženske studije, 231–256.
- Marković, Snežana. 2004. *Pripovetke i predanja iz Levča. Novi zapisi*. Beograd i Kragujevac: Centar za naučna istraživanja Srpske akademije nauka i umetnosti i Univerzitet u Kragujevcu.
- Marošević, Grozdana. 2005. „Naricanje u Hrvatskoj u povjesnom kontekstu“. *Narodna umjetnost*, 42/2:39–48.
- Martić, Zvonko. 2016. „Štovanje sv. Ilike u Bosni i Hercegovini: Do podne Ilike, od podne Alija“. U *Prorok Ilija. Zbornik radova o sv. Iliji u povodu 10. obljetnice Samostana-duhovnog centra Karmel sv. Ilike: 2006.–2016*. Zagreb: Karmelska izdanja, 155–180.
- Mencej, Mirjam. 2012. „Spaces of passage into supernatural time“. *Tautosakos darbai*, 38: 30–48.
- Mencej, Mirjam. 2013. *Sem vso noč latal v krogu. Simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi*. (Serija: Studia Slavica Supplementa 7.) Ljubljana: ZRC SAZU. Dostupno na: http://sms.zrc-sazu.si/Si/Supplementa/Supp_07.html (23. 11. 2018).
- Mencej, Mirjam. 2017. *Styrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork*. London i New York: Palgrave Macmillan i Springer.

- Mencej, Mirjam. 2018. „Something Came Over Him. Narratives on Being ‘Carried by Witches’ and Altered States of Consciousness“. *Preternature*, 7/1: 50–87.
- Mesarić, Marija. 2010. *Tko su bile vile i coprnice? Istraživanja o vjerovanju i tradicijskom svjetonazoru koprivničke Podravine*. Seminarski rad na Doktorskom studiju etnologije i kulturne antropologije (neobjavljen). Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Mikulić, Grgo. 2009. *Priče i legende iz Hercegovine*. Široki Brijeg i Zagreb: Gral i Gral Široki.
- Milićević, Marina. 1990. *Rimski kalendar*. Zagreb: Latina et Graeca.
- Morinis, Alan. 1992. „Introduction. The Territory of the Anthropology of Pilgrimage“. U *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, ur. A. Morinis. Westport, Connecticut i London: Greenwood Press, 1–28.
- Narváez, Peter. 1991. „Newfoundland Berry Pickers. ‘In the Fairies’: Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries Through Legendry“. U *The Good People, New Fairytale Essays*, ur. P. Narváez. New York i London: Garland Publishing Inc, 336–368.
- Nedić, Martin. 2011. [1848.]. *Stanje redodržave Bosne Srebrenе*. Zagreb: Fortuna.
- Nyce, James M., Sanna Talja i Sidney Dekker. 2015. „When ghosts can talk: Informant reality and ethnographic policy“. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 9/1: 81–97.
- O’Connor, Mary. ²1999. „The Pilgrimage to Magdalena“. U *Anthropology of Religion. A Handbook*, ur. S. D. Glazier. Westport: Praeger, 369–389.
- Obrednik biskupije bosansko-đakovačke i sriemske. Izdan po naredbi preuzvišenog, presvjetlog i pretčasnog gospodina Josipa Jurja Strossmayera. 1878.* Zagreb: Dionička tiskara.
- „Odredba o liturgiji Kvatri i Prosnih dana Biskupske konferencije Jugoslavije“. 1984. *Službeni vjesnik Mostarsko-duvanjske i Trebinjsko-mrkanske biskupije* 1: 9–14.
- „O župi Rašeljke“. 2011. *Franjevački samostan Tomislavgrad*. <http://www.samostan-tomislavgrad.info/index.php/raseljke/o-zupi> (17. 12. 2018.).
- Ovidije, Nazon Publje. 2016. *Fasti*. Beograd: Vlašići.
- Palavestra, Vlajko. 2004. *Historijska predanja iz Bosne i Hercegovine: studija – zbornik i komentari*. Sarajevo i Zemun: Buybook i Most Art.

- Papić, Ana. 2017. *Tragom narodne baštine*. Sarajevo: Svjetlo riječi.
- Penušliski, Kiril. 1968. *Obredni i mitološki pesni*. Skoplje: Makedonska kniga.
- Plotnikova, Anna A. 2004. *Etnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii*. Moskva: Indrik.
- Pócs, Éva. 1989. *Fairies and witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. FFC 243. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- „Povijest župe“. 2018. *Sv. Ivo moli za nas*. Župa sv. Ivana Krstitelja, Podhum. <http://www.zupapodhumlivno.com/index.php/o-zupi/povijest-zupe> (17. 12. 2018.).
- „Povijest župe“. [s. a.] Župa Grabovica sv. Ante Padovanskog. <http://www.zupagrabovica.com/index.php/povijest-zupe> (17. 12. 2018.).
- Povrzanović, Maja. 1987. „Pojmovi običaj, navika, obred/ritual, ceremonija, slavlje, svečanost i praznik u jugoslavenskim i inozemnim rječnicima, enciklopedijama i leksikonima“. *Narodna umjetnost*, 24/1: 39–82.
- Preston, James J. 1992. „Spiritual magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage“. U *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, ur. A. Morinis. Westport, Connecticut i London: Greenwood Press, 31–46.
- Puhvel, Martin. 1976. „The Mystery of the Cross-Roads“. *Folklore*, 87/2: 167–177.
- Radenković, Ljubinko. 1996a. *Narodna bajanja kod južnih Slovena*. Beograd: Prosveta i Balkanološki institut SANU.
- Radenković, Ljubinko. 1996b. *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Niš: Prosveta i Balkanološki institut SANU.
- Rebić, Adalbert, ur. 2002. *Opći religijski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Rees, Alwyn i Brinley Rees. 1976. *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson.
- Red euharistijskih procesija, kvatri i prosnih dana*. 1985. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Rodman, Margaret C. 2007. „Empowering Place: Multilocality and Multivocality“. U *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, ur. S. M. Low i D. Lawrence-Zúñiga. Oxford: Blackwell Publishing, 204–223.

- Sabljić, Željko. 2014. *Prisoje (općina Tomislavgrad), dokumentarni film*. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=49oqorxhWeY> (15. 7. 2018.).
- Sack, Robert David 1997. *Homo Geographicus: A Framework for Action, Awareness, and Moral Concern*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Schechner, Robert. 2013. *Performance Studies: An Introduction*. London: Routledge.
- „Sela Župe“. 2016. Župa Prisoje Uznesenja Blažene Djevice Marije. <http://www.zupaprisoje.net/home/sela-zupe.html> (17. 12. 2018.).
- Sekelj Ivančan, Tajana i Tatjana Tkalčec. 2003. „Arheološko nalazište Torčec – Cirkvišće“. *Podravina: časopis za multidisciplinarna istraživanja*, II/4: 5–36.
- Seul, Jeffrey. 1999. „Ours is the Way of God“: Religion, Identity, and Intergroup Conflict. *Journal of Peace Research*, 36/5: 553–569.
- Sheldrake, Philip. 2001. *Spaces for the Sacred. Place, Memory, and Identity*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press.
- Shenouda III. 1995. *The Beholder of God, Mark the Evangelist, Saint and Martyr*. Santa Monica: St. Peter and St. Paul Coptic Orthodox Church.
- Stark, Laura. 2002. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. (Serija: Studia Fennica Folkloristica 11.) Helsinki: Finnish Literature Society.
- Stark, Laura. 2006. *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. FFC 290. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Stark-Arola, Laura. 1998. *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. (Serija: Studia Fennica Folkloristica 5.) Helsinki: Finnish Literature Society.
- Stewart, Charles. 1991. *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Stojanović, Tatjana. 1996. „Kazivanja o vilama – iz okoline Topole“. *Raskovnik*, 85–86: 46–57.
- Stojković Marijan. 1929. „Oposun“, ‘naoposun’ i trokratno ‘naoposuno’ okretanje“. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, knj. 27: 25–42.

- Sydow, Carl W. von. 1948. *Selected papers on folklore*. Kopenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Šagi-Bunić, Tomislav J. 1983. *Katolička Crkva i hrvatski narod*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Šarčević, Ivan, ur. 2017. *Biserje svetog Ante*. Sarajevo: Svetlo riječi.
- Šaško, Ivan. 2004. *Litugrijski simbolički govor*. Zagreb: Glas koncila.
- Šaško, Ivan 2007. „Liturgija blagoslova: sveobuhvatni obredi bez kriterija za liturgijski pastoral?“ *Živo vrelo*, XXIV: 6–10.
- Šaško, Ivan 2009. „Procesija – obredno gibanje. Teološko-liturgijski okvir za oblikovanje jedne sastavnice slavlja“ *Živo vrelo*, XXVI: 6–9.
- Šešo, Luka. 2016. Živjeti s nadnaravnim bićima. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjeronauka. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Šilobadović, Pavle. 1888. *Kronika o Pavlu Silobadoviću o četovanju u Primorju (1662–86.)*. Zagreb: JAZU. Dostupno na: <http://dizbi.hazu.hr/?object=dl&id=848> (27. 9. 2017.).
- Škaljić, Abudlah. 1966. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Škobilj, Ante. 1970. *Obredne gomile: na temelju arheoloških nalaza povijesno-teološka rasprava o religiji i magiji*. Sv. Križ na Čiovu: vlastita naklada.
- Škrbić Alempijević, Nevena, Sanja Potkonjak i Tihana Rubić. 2016. *Misliti etnografski. Kvalitativni pristupi i metode u etnologiji i kulturnoj antropologiji*. Zagreb: Filozofski fakultet i Hrvatsko etnološko društvo.
- Škunca, Bernardin. 1998. *Duh i obred. O bitnosti i primjenjivosti katoličkoga bogoslužja*. Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.
- Šmitek, Zmago. 2004. *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Španiček, Žarko. 2002. *Slavonski pučki proroci i sveci. Studija iz pučke pobožnosti Slavonije*. Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje i Grafika.
- Španiček, Žarko. 2009. „Mlada nedjelja u pučkoj pobožnosti Slavonije. Uvod u etnologiju vremena“. U *Etnolog Vitomir Belaj – Zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja*, ur. T. Petrović Leš. Zagreb: FF press, 345–363.
- Tangherlini, Timothy R. 1994. *Interpreting Legend. Danish Storytellers and Their Repertoires*. New York i London: Garland Publishing.

- Tangherlini, Timothy R. 2013. *Danish Folktales, Legends & Other Stories*. Seattle, London i Kopenhagen: University of Washington Press i Museum Tuscanum Press.
- Tarrka, Lotte. 1998. „Sense of the Forest. Nature and Gender in Karelian Oral Poetry.“ U *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture* (Serija: Studia Fennica Folkloristica 4), ur. S. Apo, A. Nenola i L. Stark-Arola. Helsinki: Finnish Literature Society, 92–142.
- Timotin, Emanuela. 2007. „Un aspect méconnu des fées roumaines. Observations sur un texte magique manuscrit“. *Études Sud-Est Européennes*, XLV/1–4: 433–44.
- Tkalčec, Tatjana. 2016. „Odarbit mjesto za pokop djece u novom vijeku na primjeru Crkvara kod Orahovice“. *Zbornik Instituta za arheologiju / Serta Instituti Archaeologici*, vol. 4, ur. S. Krznar, T. Sekelj Ivančan, T. Tkalcèc, J. Belaj. Zagreb: Institut za arheologiju, 161–201.
- Tolstaja, Svetlana. M. 1995. „Mythologie et axiologie du temps dans la culture populaire slave“. *La revue russe*, 8: 27–42.
- Tomić, Persida. 1950. „Vilarke‘ i ‘vilari‘ kod vlaških Cigana u Temniću i Belici“. *Zbornik radova SANU*, 4/1: 237–62.
- Topić, fra Mato. 2006. *Ramske starine*. Franjevački samostan Rama – Šćit. Sarajevo: Svjetlo riječi.
- Twyman, Susan. 2004. „The *Romana Fraternitas* and Urban Processions at Rome in the Twelfth and Thirteenth Centuries“. U *Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, ur. F. Andrews, C. Egger i C. Rousseau. Leiden: Brill, 205–222.
- Ustinova, Yulia. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. New York: Oxford University Press.
- Valk, Ülo. 2006. „Ghostly Possession and Real Estate: The Dead in Contemporary Estonian Folklore“. *Journal of Folklore Research*, 43/1: 31–51.
- Valk, Ülo. 2008. „Folk and the Others. Constructing Social Reality in Estonian Legends“. U *Legends and Landscape. Articles Based on Plenary Papers Presented at the 5th Celtic-Nordic-Baltic Folklore Symposium, Reykjavík*, ur. T. Gunnell. Reykjavík: University of Iceland Press, 153–170.

- Valk, Ülo i Daniel Sävborg, ur. 2018. *Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas.* (Serija: Studia Fennica Folkloristica 23.) Helsinki: Finnish Literature Society.
- „Vinica (Tomislavgrad, BiH)“. 2015. *Wikipedia*. [https://hr.wikipedia.org/wiki/Vinica_\(Tomislavgrad,_BiH\)#%C5%BDupa_Vinica](https://hr.wikipedia.org/wiki/Vinica_(Tomislavgrad,_BiH)#%C5%BDupa_Vinica) (17. 12. 2018.).
- Voragine, Jacobus de. 2013 [13. st.]. *Zlatna legenda ili štiva o svecima*. I. Zagreb: Demetra.
- Vražinovski, Tanas, ur. 2000. *Rečnik na narodnata mitologija na Makedoncite*. Skoplje: Matica makedonska.
- Ward, Daniel. 1976. „American and European Narratives as Socio-psychological Indicators“. *Studia Fennica*, 20: 348–353.
- Zovko, Radoslav, ur. 2003. *Zdravlje bolesnih*. Mostar: Crkva na kamenu.
- Žižić, Ivan. 2009. „Procesionalni hod u gestama vjere. O liturgijskim procesijama i ‘mimohodima vjere’“. *Živo vrelo*, XXVI: 2–5.

O autorima

Dr. sc. Marijana Belaj izvanredna je profesorica na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Njezin glavni znanstveni interes kreće se u području suvremenih hodočašća, religije i politike, međureligijskih odnosa, religijske baštine, religijskoga turizma, (izvaninstitucionalnih) praksi i procesa posvećivanja mjesta, ljudi i vremena.

Dr. sc. Zvonko Martić teolog je, prior u karmeličanskom samostanu – duhovnom centru „Karmel sv. Ilike“ na Buškom jezeru te etnolog i kulturni antropolog. Njegov znanstveni interes usmjeren je na suvremena hodočašća, religijsku baštinu te međureligijski i međuetnički dijalog.

Dr. sc. Mirjam Mencej redovita je profesorica na Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Ljubljani. Njezino je glavno znanstveno područje folkloristika, a posebno je usmjerena na predaje povezane s vjerovanjima, izvaninstitucionalnu religiju, društveni aspekt vjerovanja u natprirodno te religijske diskurzivne prakse.

... istraživanja nedovoljno istraženoga prostora Bosne i Hercegovine koja bi nadišla okvire nacionalističkog uvelike nedostaju. Nasuprot takvim okvirima, autori polaze od koncepcija svetog u smjeru identifikacijskih procesa zajednice povezanih s teritorijalnošću, uključujući pitanja društvene kohezije i raslojavanja, sociokulturalnih vrijednosti, načina „osvajanja“ prostora, prostornih odnosa moći i dr. Ono što nadmašuje uobičajene kulturnoantropološke studije je usredotočenost ne samo na institucijski posvećena mjesta, već i na sveta mjesta koja su oblikovali ljudi vlastitim angažmanom i u komunikaciji sa svetim. (...) Snaga ove monografije nije samo u istraživanju međupovezanosti konceptualizacije prostora/mjesta i svetog, već i u uvjerljivoj integraciji teorije s bogatom etnografskom građom, što je u suvremenim europskim istraživanjima svakako izuzetak.

Doc. dr. sc. Katja Hrobat Virloget

Univerza na Primorskem

Fakulteta za humanistične študije, Koper, Slovenija

Premda svoj troje autora pripada sličnom znanstvenom habitusu (etnologija i kulturna antropologija te folkloristika) svaki od autora problemu stvaranja svetih prostora pristupa vlastitim znanstvenim istraživanjem i pogledima čime pridonosi rasplitanju zamršenih značenja i simbola koji se kriju iza međuodnosa čovjeka i svetih prostora. (...) *Topografije svetoga na području Buškoga Blata* zanimljivo je i znanstveno relevantno djelo koje zadovoljava niz stručnih, znanstvenih, ali i popularnih mjerila. Svojim sadržajem zadire u fascinantni svijet svetog, nadnaravnog i numinognog čime predstavlja mamac za pripadnike akademske zajednice, ali i šire čitateljstvo.

Izv. prof. dr. sc. Luka Šešo

Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagreb, Hrvatska

ISBN 978-953-8232-08-4



9 789538 232084

hed

Hrvatsko etnološko društvo