

HRVATSKI KORIZMENO-USKRSNI OBIČAJI U SVJETLU TEORIJE RITUALA PRIJELAZA

JASNA ČAPO ŽMEGAČ
Institut za etnologiju i folkloristiku
41000 Zagreb, Kralja Zvonimira 17

UDK 398.332.12(497.13)
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 16. II. 1993.

Autorica razrađuje tezu o korizmno-uskrsnim običajima kao o ritualu prijelaza. U uvodu se osvrće na pojam običaj u hrvatskoj etnološkoj teoriji i praksi, zatim prikazuje model rituala prijelaza i razmatra tezu o mogućnosti univerzalne primjene toga modela za interpretaciju ljudskoga ponašanja, te govori o slojevitosti kršćanskoga blagdana Uskrsa. On zahvaljuje obilježja rituala prijelaza pretkršćanskim elementima što se u njemu naziru (prijelaz iz zimskoga mrtvila u proljećem probuđenu prirodu) i svojemu kršćanskom tumačenju (prijelaz u novi, obnovljeni život čovjeka i cjelokupne ljudske zajednice zahvaljujući uskrsnuću Isusa Krista). U drugome dijelu teksta autorica etnografskom građom iz Hrvatske potkrepljuje svoju tezu.

UVODNE NAPOMENE (TEORIJSKE I METODSKE)

Umjesto još jedne polemike o pojmovlju i terminima vezanima uz običaj (cf. Narodna umjetnost, 1987; Prica, 1991) ograničit ću se u ovome tekstu na prikazivanje prikupljenoga materijala o uskrsnim običajima prikazujući ih s jednoga, možemo reći u znanosti dugo prisutnoga motrišta - teorije rituala prijelaza - koje u nas, koliko je meni poznato, još nije bilo korišteno u prikazivanju tih običaja.

Mogućnost analize korizmno-uskrsnih običaja u svjetlu rituala prijelaza izložila sam u jednome ranijem popularno pisanom tekstu (Čapo, 1990). Tada se je pokazalo da je gotovo sve elemente sadržane u tome običajnom sklopu moguće "čitati" u tome svjetlu. To me je saznanje iznenadilo ali i potaknulo na iznalaženje literature o ritualima prijelaza. Ustanovila sam da je van Gennep, tvorac teorije rituala prijelaza (1960 (1909)), koja se smatra jednim od osnovnih dostignuća u proučavanju rituala (cf. Maisonneuve, 1988; Bonté i Izard, 1991:630-631), na jednome mjestu zapisao kako je židovsku Pashu, o koju se naslanja kršćanski Uskrs, moguće analizirati kao ritual prijelaza (1960:40). Nažalost, to je i jedino što je van Gennep rekao u svezi s tim običajima. Slično je i s drugim autorima - u stranoj literaturi nedostaje prikaza korizmno-uskrsnoga sklopa običaja kao rituala prijelaza, što je vjerojatno posljedica činjenice da u njoj gotovo uopće nema zasebnih studija o uskrsnome sklopu običaja. Međutim, ta je literatura bogata analizama drugih rituala prijelaza. Kako svi rituali prijelaza imaju zajedničke elemente, koristila sam se tom literaturom za ilustraciju teze da su korizmno-uskrсни običaji rituali prijelaza. Studijski rad što je prethodio ovome tekstu

sastojao se iz dvije faze: analize građe u svjetlu rituala prijelaza, a potom traženja komparativne građe i tumačenja drugih rituala prijelaza; u tekstu je taj proces predstavljen obrnutim redom: prvo će se izložiti teorijske i methodske napomene a potom građa.

Iako ne želim ulaziti u terminološke diskusije, ipak, jer se u tekstu rabi termin običaj, valja reći zašto mi se čini da je to još uvijek relevantan i opravdan pojam etnološke znanosti u nas. Svjesna sam međutim, da neki autori smatraju da je danas više nemoguće zamisliti u nekoj knjizi poglavlje naslovljeno "običaji i navike", pa i to da običaj nije znanstvena kategorija (Brück, 1983:91).

Čini mi se da u hrvatskoj etnologiji taj termin imade upravo taj status, naime status znanstvene kategorije ili heurističkoga pomagala za znanstveno, specifično etnološko interpretiranje jednoga segmenta ljudskoga života¹. To me obvezuje na dvostruki način. Običaj je istodobno i znanstvena kategorija općeprihvaćena i općerazumljiva domaćoj strukovnoj javnosti i kategorija što je odredila etnografsku djelatnost u nas i organizaciju etnografskih opisa. Da bi tekst bio razumljiv kolegama etnologima, da bismo se mogli poslužiti ogromnom dosada prikupljenom etnografskom građom, ne možemo zaobići pojam običaj, konkretno u ovome tekstu govor o uskršnim običajima. Dovoljno je imati svijest o tome da običaj nije entitet što je objektivno dat i spoznatljiv, nego znanstvena apstraktnoteorijska kategorija. On je, parafrazirajući Kertzera (1988:8) znanstvena kategorija koja nam pomaže da ljudsko iskustvo predočimo u razumljivu okviru.

To što taj pojam pokriva nešto drukčije semantičko polje u nekim stranim etnologijama, ili, pak u njima uopće nema odgovarajućega izraza, ne treba nas zabrinjavati ili uputiti na nužnost njegova preispitivanja u našoj etnologiji. Radi se prije svega o razlici uvjetovanoj poviješću discipline i različitim predmetima istraživanja u pojedinim zemljama - ne samo o razlici da li je predmet europsko ili azijsko seljaštvo ili pak američke ili afričke žive ili nežive kulture, nego i o razlici unutar europskoga seljaštva nastaloj uslijed razlika u povijesti, u sociološkome, političkome i u kulturnome kontekstu u kojemu je ono živjelo. To što će Francuzi rabiti termin običaj za svaku uobičajenu no ne i obvezujuću radnju² (Bonté i Izard, 1991:182), te je njihovo shvaćanje običaja slično onome Uille Brück³, ne čini se relevantnim za hrvatsku etnologiju koja izdvaja običaj iz ukupnoga društvenog ponašanja, pridajući mu značenje onih radnji što označuju iskorak iz svakidašnjega ponašanja.

Druga obveza što nam je nameće naslijeđeni pojam običaja proizlazi iz građe što je skupljena na taj način da je običaj izdvojen kao posebno ponašanje. Da bi se iskoristilo to postojeće naslijeđe starije građe valja se prikloniti kategorijalnome aparatu na temelju kojega je ona prikupljena. Moj se prinos neće sastojati u izlaganju novoprikupljene građe, već u nastojanju da se postojeća građa, što se odnosi na razdoblje konca 19. i prve polovice 20. stoljeća, prikaže u novome svjetlu⁴. Pritom ću do neke mjere prekršiti i ono sveto pravilo

¹ Usporediti s diskusijom u kojoj Christine Bell (1992) pledira za nenapuštanjem termina ritual u zapadnoj antropologiji. Napominjam da će se pojmovi ritual (obred) i običaj u tekstu rabiti bez razlike. Određivanje njihova semantičkoga polja ovdje nije nužno.

² Čini mi se da je isto shvaćanje prisutno u Baltazara Bogišića u njegovu istraživanju pravnih običaja.

³ Autorica definira običaj kao kolektivno normirano ponašanje (1983:91). Drugim riječima, autorica smatra da su sva društvena ponašanja definirana kolektivnošću i normiranošću. Kertzer kritizira tu definiciju kao preširoku i neoperativnu (1988:8).

⁴ Ulla Brück (1983:91) će reći da se nova interpretacija može postići samo prikupljanjem nove građe jer samo ona može odgovoriti na nova pitanja, a stara je prikupljena prema jednome starijem modelu pitanja i onemogućava drukčiju

etnologije - pravilo holizma, odnosno neizdvajanja jedne pojave iz njezinoga konteksta⁵. Uskrse će se opisati odvojeno od cjelokupnoga godišnjeg sklopa blagdana u koji se on upisuje i odvojeno od društvenoga konteksta druge polovice 19. i prve polovice 20. stoljeća. To se može opravdati time što je u središtu zanimanja struktura toga običaja, njegov oblik kao što kaže U. Brück. K tome, Uskrse će biti analiziran u širem sklopu godišnjega tijeka - počam od Korizme do postuskrsnoga razdoblja.

Iako smatram da postojeća građa s već ugrađenim određenim teorijskim pretpostavkama može poslužiti za novu intepretaciju, ipak je ona uglavnom iznešena na način koji to ponekad onemogućava. Naime, izdvajanje Uskrsa iz godišnjega tijeka blagdana rezultiralo je ponekad ograničavajućom građom - građom što se odnosila isključivo na blagdan Uskrsa u užemu smislu i na sveto Trodnevlje (Veliki četvrtak, petak i subotu), a da se ništa ne saznaje o dugome razdoblju pripreve što prethodi Uskrsu i dobiva svoj smisao tek u alternaciji s Uskrsom ili pak pokladama prije toga.

Stoga je najpotpunije podatke o korizmeno-uskrsnim običajima bilo moguće dobiti iz postojećih prikaza cjelokupnoga narodnog života (pr. Lovretić, 1990 (1987-1899, 1902, 1916, 1918); Ivanišević, 1987 (1905); i sl.) jer pretežno u takvima možemo naći sve one podatke koji nam trebaju za smještanje Uskrsa u širi kontekst vremena i ponašanja. U tim su prikazima relevantni podaci raštrkani na različitim mjestima, primjerice, nalazimo ih u poglavljima o običajima, prehrani (kad se što jede i pripravlja, kako se prema toj hrani odnosi i sl.), o odijevanju (uključivši podatke o tome što se je odijevalo u pojedinim razdobljima godine, što je ovisilo i o dobi i o spolu i o statusu pojedinca), u poglavlju o igrama i zabavama (podaci o uskrsnim igrama i plesanju), u različitim drugima pak o vjerovanjima vezanim uz pojedine dane u Korizmi, o izrekama o vremenu. Ponekad se nešto relevantno nalazi i u opisu svakodnevnih stvari. Za mnoge krajeve takvih opsežnih opisa cjelokupnoga života nema te je bilo potrebno poslužiti se i kraćim opisima isključivo običaja. Ograničenje što ga nameće građa rezultiralo je time da za sve hrvatske krajeve ne raspolazem svim potrebnim podacima, nego iz podataka iz različitih regija stvaram jednu sintetičku sliku obilježavanja korizmeno-uskrsnoga razdoblja u Hrvata⁶. Ona je opravdana time što mi cilj nije dati sustavan pregled uskrsnih običaja u pojedinim hrvatskim regijama koncem prošloga stoljeća i u prvoj polovici ovoga⁷, nego podastrijeti podatke za interpretaciju njihove strukture kao strukture rituala prijelaza. Pritom, nastojala sam obuhvatiti sva ponašanja i vjerovanja vezana uz Uskrse.

interpretaciju građe. Autorica želi reći kako je u prikupljenoj građi već sadržan izvjestan teorijski pristup te da ju je zbog toga moguće interpretirati samo u tome smislu. Smatram da tome nije tako i da se stariju građu može iskoristiti za nove interpretacije, iako, kako će se pokazati u ovome tekstu, ponekad nedostaje sva građa potrebna za drukčiju interpretaciju.

⁵ U. Brück smatra da su takva istraživanja prihvatljiva ako im je cilj istraživanje oblika, podrijetla i raširenja običaja (1983:89).

⁶ Nepotpunost mnogih opisa običaja ne znači nužno da nekih običaja u pojedinim regijama nije bilo.

⁷ Mnogi rabljeni zapisi nastali su nakon 1950. godine, no oni uglavnom donose građu s početka stoljeća ili između dva svjetska rata. Nažalost, u mnogima nema vremenskoga određenja prikupljene građe te možemo samo nagađati o kojemu se razdoblju radi. "Bezvremenost" etnografskih opisa poseban je problem etnološkoga pisanja u nas.

MODEL RITUALA PRIJELAZA

Danas van Gennepovu teoriju o tripartitnoj strukturi rituala poznaje već svaki student etnologije, kako u svijetu tako i u nas. No često se njezino poznavanje svodi samo na uvijek isto kratko izlaganje o pojedinim fazama rituala a nedovoljno je poznat kontekst u kojemu je ta teorija nastala i novina koju je teorija unijela početkom stoljeća u istraživanje rituala (1909). Stoga je korisno upozoriti na nekoliko elemenata bitnih za razumijevanje van Gennepove sheme⁸.

Jedan je, kojega i sam ističe (1960:89), istraživanje rituala u kontrastu i u kontekstu drugih rituala a ne izolirano od drugih ili pak izdvajanjem njegovih pojedinačnih dijelova. Tek im kontekst drugih rituala daje značenje i otkriva njihov položaj u dinamičkoj "ceremonijalnoj cjelini", tek se tako uopće može prepoznati njihova prijelazna shema. Do van Gennepa istraživači su se bavili pojedinačnim elementima rituala koje prepoznaju kao magijske, homeopatske ili kontagiozne, pozitivne ili negativne, animističke ili dinamističke tehnike za manipulaciju nadnaravnim silama. A nitko nije, prema van Gennepovim riječima, uočio da je redoslijed rituala u vremenu sam po sebi magijsko-religijski element temeljnoga značenja (van Gennep, 1960:88-89).

U potkrepu svojoj tezi autor ističe dotadašnje proučavanje istočnjačkih misterija kao homeopatskih rituala za plodnost i djelovanje na kozmičke procese. Nasuprot tome, van Gennep u njima iščitava "ceremonijalnu cjelinu što prenosi neofita iz svjetovnoga u sveti svijet i stavlja ga u izravnu i stalnu komunikaciju sa svetim svijetom" (1960:89). Neki sastavni elementi tih misterija, što su ujedno univerzalni elementi rituala prijelaza, a na primjeru eleuzijskih misterija jesu blagoslov neofita svetom vodom što stoji uz vrata hrama⁹, očišćenje neofita pranjem u moru i bivanje u tamnome prostoru što simbolizira njihovu smrt za svjetovni svijet i njihovo ponovno rođenje u sveti svijet, svijet iniciranih u eleuzijski misterij, posebna jela i sl. (1960:90-91). Ti osnovni elementi javljaju se pri inicijacijama u orfički kult i religijska društva Trakije, te u kultove Dioniza, Mitre, Atisa, Adonisa, Izide. Prema predodžbama ljudi ti bogovi kao bogovi vegetacije umiru u jesen, ponovno se rađajući u proljeće¹⁰. Stoga ceremonije njihovih religija uključuju dramatično uprizorenje njihove smrti, s pogrebnim tabuima i žalovanjem, prijelazno razdoblje u kojemu prestaje uobičajeni život i uskršnuće ili, točnije, njihovo ponovno rođenje (van Gennep, 1960:91-92). Isti elementi - smrt, prijelaz i uskršnuće sastavni su elementi rituala vezanih uz trudnoću, rađanje, krštenje, inicijacije u dobne skupine ili u različita religijska društva, zaruka i sklapanja braka, pogreba (1960:92), u misi¹¹ (str. 96), i u nizu drugih radnji (vidjeti str. 15-17, 27-30, 38-39, 47-48, 52-54, 62, 130-132, 134, 164, 175), kojima autor stoga daje zajednički naziv *rituali prijelaza*.

⁸ Nažalost, ostala mi je nedostupna van Gennepova knjiga *Manuel de folklore français contemporain* (1937) i originalno, znatno duže francusko izdanje knjige *Les rites de passage* (1909). Koristila sam se skraćenim engleskim prijevodom ove druge knjige iz 1960.

⁹ Autor taj postupak uspoređuje s katoličkim križanjem prstima umočenim u blagoslovljenu vodu pri ulasku i izlasku iz crkve (van Gennep, 1960:90).

¹⁰ Tome slična predodžba postojala je i u nekim krajevima Crne Afrike. Međutim, tamo su kraljevi - utjelovitelji i čuvari prirodnoga porečka - ritualno ubijani kad su počeli pokazivati znakove starosti.

¹¹ Prema van Gennepu jedina je teorijska razlika između mise i inicijacije u tome što je misa inicijacija što se periodički obnavlja (1960:96).

Pretežan broj rituala u kojima van Gennep pronalazi strukturu prijelaza obilježavaju izvjesne promjene vezane uz životni tijek pojedinca - prijelaz od djeteta u odraslu osobu, iz stanja neiniciranosti u stanje iniciranosti u neku skupinu, iz momaštva/djevojaštva u status oženjenoga muškarca/udate žene, stanja bez djece u stanje s djecom i sl. Prema autorovu shvaćanju cjelokupan ljudski život jest tranzicija s razdobljima u kojima se izmjenjuju mirovanje (bivanje u nekome stanju) i pojačana aktivnost (prelaženje u novo stanje) (cf. Kimball, 1960:IX). U tome je pogledu čovjekov život sličan životu prirode: "svemirom vlada periodičnost koja ima posljedica na ljudski život, sa stanjima i tranzicijama, kretanjima naprijed i razdobljima relativne neaktivnosti" (van Gennep, 1960:3). Stoga je i razumljivo da van Gennep u rituale prijelaza uključuje i rituale vezane uz kozmičke promjene - solsticije, ekvinocije, promjene godišnjih doba, mjeseci i godina (1960:178-182). Izravnu paralelu s ritualima životnoga ciklusa autor nalazi u onim ritualima kojima je svrha osigurati ponovno rođenje vegetacije nakon prijelaznoga razdoblja zimskoga sna¹² (1960:179). Najizraženiji element tih godišnjih rituala u slučaju kad je vegetacijska moć personalizirana (pr. kultovi Ozirisa i Adonisa) je dramatiziranje ideje smrti, prijelaza i ponovnoga rođenja personalizirane vegetacijske sile¹³ (1960:180). Istu ideju smrti i ponovnoga rođenja sadrže i tranzicije ljudskoga života - one su jednake odustajanju od staroga života (smrt) i okretanju nove stranice (novi život)¹⁴. Prema van Gennepu u kršćanstvu ideja smrti i ponovnoga rođenja živi samostalno kao smrt i uskrsnuće Spasitelja - ona služi kao polazište za interpretaciju simbolične smrti i ponovnoga rođenja kršćanskih inicijanata u obredu krštenja (van Gennep, 1960:183-184).

Ukratko, prema van Gennepovu shvaćanju nema niti jedne ljudske ni kozmičke aktivnosti koja nije prijelaz iz jednoga u neko drugo stanje (1960:182). Otuda je objašnjivo da se tranzicije u ljudskome životu lako identificiraju s tranzicijama u prirodi. To objašnjava i zašto se, prema van Gennepu, svi rituali - i oni u životu pojedinca i oni vezani uz promjene u prirodi - mogu tumačiti kao rituali prijelaza (van Gennep, 1960:189-194).

O UNIVERZALNOSTI RITUALA PRIJELAZA

Van Gennepova pretpostavka o univerzalnosti rituala prijelaza vodi nas do pitanja o njezinu smislu. Naime, ako sve običaje možemo interpretirati kao rituale prijelaza ne gubi li ta analiza svaki smisao i ništa ne pridonosi objašnjenju pojedinačnih rituala. Ukratko ću se osvrnuti na takav mogući prigovor interpretaciji uskrsnoga sklopa običaja kao rituala prijelaza.

¹² To je i doba u koje dolazi do ponovne spolne aktivnosti domaćih životinja što rezultira povećanjem stočnoga fonda, dakle i stoka se obnavlja otprilike u isto vrijeme kao i priroda (ibid.)

¹³ O tome kasnije u tekstu.

¹⁴ Eliot Chapple i Carleton Coon iznijeli su značajnu dopunu van Gennepove interpretacije rituala (1942., navedeno prema Kimball, 1960:XIII). Ti autori sintagmu "rituali prijelaza" rabe isključivo za rituale usredotočene na pojedinca, a one rituale koji su grupni događaji nazivaju ritualima *intenzifikacije*. Prvi su rituali jedinstveni događaji ljudskoga života, drugi, vezani uz godišnja doba i periodičke događaje što ih donose promjene u ljudskoj aktivnosti ponavljaju se u određenim dužim ili kraćim ritmovima i okupljaju čitavu zajednicu (cf. Haviland, 1990). Knjiga Chapplea i Coona bila mi je nažalost nedostupna u vrijeme pisanja ovoga teksta.

Edmund je Leach postavio dvije pretpostavke o ljudskome doživljaju vremena (1961). Prva je da je poimanje vremena ljudska kategorija a ne sastavni dio prirode, dotično, poimanje je vremena subjektivna i kulturološki određena, a ne objektivna i univerzalna kategorija. Druga je pretpostavka da ljudi svijju kultura misle vrijeme kao diskontinuitet ponovljenih kontrasta, kao vrijeme uobičajeno, svjetovno i kao vrijeme neuobičajeno, sveto. Takve su suprotstavljene kategorije dan i noć, radni dan i nedjelja, običan i prazničan dan. Za ljude je tijek godine označen slijedom blagdana koji su trenutni odmori od uobičajenoga svjetovnog reda i doba sudjelovanja u neuobičajenome, svetom redu. Prema Leachovoj je analizi jedna, ali važna, funkcija blagdana da uređuju vrijeme dijeleći ga na sveto (blagdansko) i svjetovno (obično). Prijelazi su iz tih faza označeni ritualima *odjeljivanja* ili *separacije* od stare i ritualima *agregacije* ili *inkorporacije* u novu fazu.

Ta analiza objašnjava zašto se u velikoj većini blagdana može prepoznati ritual prijelaza, naravno, ako se blagdani, kako je to preporučio van Gennep, proučavaju u kontekstu drugih blagdana.

Pierre Gordon, pak, smatra da se svi rituali ne mogu analizirati kao rituali prijelaza¹⁵ (1983:90-91). On ipak dopušta da se nekim ritualima obilježava prijelaz iz svjetovnoga u sveto i za te rituale rabi sintagmu rituali prijelaza. Time on razvija misao što je postojala u van Gennepa (1960:89), a koju imade i Leach (1961:134), o ritualu kao o prijelazu iz svjetovnoga u sveto stanje. Stoga Leach i naziva tri ritualne faze *sakralizacijom* (umjesto separacije), marginalnom fazom te fazom *desakralizacije* (umjesto inkorporacije kod van Gennepa). Rituali su, dakle, po svojoj trojici autora tek tehnike za mijenjanje stanja pojedinca i društva - iz svjetovnoga u sveto i iz svetoga u svjetovno.

Iz osnovne tvrdnje da se putem blagdana čovjek oslobađa svakidašnjega vremena i prostora, te da se ponovno rađa da bi bio uključen u sveto (kojemu teži jer je sveto njegovo prvobitno stanje, cf. Gordon, 1983:38, 152), Gordon izvodi podrijetlo rituala, pretpostavljajući da je prvobitni i univerzalni ritual bio inicijacijski, naime ritual u kojemu čovjek simbolično umire da bi se ponovno posvećen rodio (ibid.). Gordon pretpostavlja kako je u prethistoriji postojao jedan takav pra-blagdan kojim su ljudi sakralizirali svoje živote, a koji je tijekom stoljeća u raznim dijelovima svijeta prešao na različite datume te ga stoga danas nalazimo u svim blagdanima godišnjega ciklusa (1983:31, 39). Kršćanstvo je u osobi Isusa Krista tome prvobitnome inicijacijskom prazniku i njegovim kasnijim inačicama dalo novi smisao, no zadržalo je njegovu inicijacijsku strukturu. Gordon nalazi da je posebno zanimljivo da kršćanski rituali nisu nastali u namjeri da kopiraju prethodne poganske rituale, no uvijek imaju inicijacijski smisao poganskih rituala (1983:92).

Ova je teorija, iako to njezin autor odriče, vrlo bliska van Gennepovoj teoriji: i jedan i drugi autor prepoznaju u ritualima simbolični prikaz smrti i ponovnoga rođenja pojedinca bilo zajednice, godišnjega doba, vegetacije, božanstva koje upravlja vegetacijom, godine. Van Gennep podrijetlo rituala vidi u kozmičkim i ljudskim tranzicijama što u

¹⁵ Međutim, iz njegova teksta nije jasno zašto je tome tako, pače, njegova se analiza po mojemu sudu nadovezuje na literaturu o ritualima prijelaza, pritom objašnjavajući njihovu univerzalnost. Jedino je, čini mi se, po čemu se Gordon razlikuje od većine teoretičara rituala (počev od van Gennepa), u tome što on ne vidi podrijetlo rituala u teškim trenucima u životu pojedinca i zajednice koji se ritualiziraju da bi ih se lakše preživjelo (pojedinaac) ili da bi se ponovno uspostavio red u društvenoj strukturi (zajednica). Takva su objašnjenja prisutna u: Bell, 1992; Cazeneuve, 1971; Maisonneuve, 1988; Kertzer, 1988.

čovjeku stvaraju nelagodu i tjeskobu, a Gordon, možda na sličan način u tjeskobnoj težnji čovjeka da se vrati u sveto stanje iz kojega je prema gotovo svim mitologijama potekao. Leach pak pridonosi objašnjenju univerzalnosti rituala prijelaza pretpostavkom o tome kako rituali služe za označavanje tijeka vremena kojega ljudi doživljavaju kao diskontinuitet ponovljenih kontrasta.

RAZRAĐENA SHEMA RITUALA PRIJELAZA - TEORIJA JEANA CAZENEUVEA

Razlikovanje nečistoga, magijskoga i religijskoga *numena* (svetoga) u temelju je Cazeneuveleva razlikovanja rituala vezanih uz nečisto, magijskih i religijskih rituala (Cazeneuve, 1971). Rituale prijelaza autor smješta među rituale vezane uz nečisto, no nalazi ih i među religijskim ritualima, pa je korisno nešto reći o obje vrste dok o magijskim ritualima posebice neće biti govora¹⁶.

Ritualima vezanima uz nečiste sile cilj je udaljiti nečistoću bilo očuvanjem od svakoga dodira s njome (zabrane ili *tabu*), bilo očišćenjem ako dodir nije izbjegnuto (*purifikacije*). Ritualni prijelazi jedna su vrsta rituala vezanih uz nečisto, a sačinjeni su od zabrana i očišćenja (Cazeneuve, 1971:43). Nečisto autor definira kao sve ono što izmiče sustavu pravila jednoga društva, što izlazi iz okvira čovjeku dobro poznata i uređena svijeta, sve što je neuobičajeno, nepoznato i nepredvidljivo ili što je na razini nesvjesnoga te čovjeka čini nerazumljivim (i opasnim) samome sebi. Ta definicija počiva na psihološkoj pretpostavci da čovjek mora živjeti u dobro definiranome svijetu određenom sustavom pravila. Međutim, kako svijet u kojemu živi čovjeku uvijek donosi nove nepoznanice, to u njemu rađa tjeskobu i strah od rušenja njegova dobro uravnotežena svijeta (ibid., str. 26-27, 42-43, 61-62, 204). Ritualni prijelazi su rituali udaljšavanja ili očišćenja od nečistoća, dotično nepoznanica što ih donose tjeskobne (nove, jedinstvene i stoga opasne) situacije tijekom vremena. Na simboličnome planu ponavljajući traumatičan prijelaz ritualni što nastaju uz te životne situacije imaju za funkciju smanjenje šoka što ga donosi promjena. Oponašajući traumatičan prijelaz, čovjek ga čini podnošljivim, stvara iluziju da njime ovladava ukidajući time njegove tjeskobne efekte (ibid., str. 116-125).

Da postanu religijski, kaže dalje autor, dovoljno je da se simboličan čin koji se izvodi u ritualu prijelaza smatra ponavljanjem jednoga arhetipskog čina, jednoga događaja izvan ljudskoga svijeta. Tada ritualni prijelazi nije više odbijanje prihvaćanja činjenice tijekom vremena već konsekracija (posveta) arhetipskog događaja (Cazeneuve, 1971:125, 280). U blagdanu Uskrsa taj je arhetipski događaj uskrsnuće Isusa Krista kojim je on prema kršćanskoj vjerovanju, žrtvujući se, otkupio ili spasio (u Cazeneuvelevoj terminologiji posvetio) cjelokupno čovječanstvo.

¹⁶ Ukratko, prema Cazeneuveu, magijski su rituali postupci za ovladavanje numenom da bi se njime manipuliralo u korist ljudi (Cazeneuve, 1971:147-148, 168, 204-205). U osnovi je magijskoga rituala shvaćanje da je numen ne samo opasan (pri kojemu se shvaćanju primjenjuju rituali nečistoće) već i moćan. Ritualni nečistoće oslanjaju se na opasan, a magijski rituali i na srećonosan karakter numena. U religijskome ritualu ta je dvoznačnost numena prevladana - religijski je numen moćan a da više nije opasan. Magijski se ritual razlikuje od religijskoga po tome što se čovjek koji se utječe magiji mora odreći svakodnevna ljudskog svijeta; da bi bio efikasan on je izvan njega u svijetu koji izmiče ljudskim pravilima. U religijskome poimanju svijeta numen nije izvan svijeta nego ulazi u nj i utemeljuje ga (primjerice, prema kršćanstvu Bog stvara svijet, ibid., str. 217).

Uskršni sklop običaja stoga možemo analizirati kao rituale religijske konsekracije u kojima se komemorira (kao uostalom i u svakoj misi) jedan arhetipski događaj - uskršnuće Isusa Krista, kao rituale pomoću kojih čovjek postaje dijelom svetoga, pomoću kojih je čovjeku omogućen dodir sa svetim, dotično kao rituale koji u sebi sadržavaju prijelaz iz svjetovnoga u sveto stanje, dakle kao rituale prijelaza.

Dakle, tri su autora umnogome pridonijela analizi rituala, a posredno i ovoj analizi korizmno-uskršnoga sklopa običaja - Arnold van Gennep, Jean Cazeneuve i Pierre Gordon. Van Gennepa zanima prije svega oblik rituala; otkriva ga proučavajući ritual u ukupnome ritualnom kontekstu - jedino je u njemu moguće otkriti značenje prijelaza koje on sadrži. Pritom se autor bavi i prijelazima u životu pojedinca i kozmičkim prijelazima. Polazi od tvrdnje da je regeneracija zakon ljudskoga života i svemira; ona se u društvu zbiva kao ritualna smrt i uskršnuće, a rituali ublažavaju poremećaj što ga izaziva obnova.

Cazeneuve također imade koncepciju o tjeskobi kao izvoristu rituala vezanih uz nečisti, magijski i religijski aspekt svetoga. Ritualom prijelaza smatra jednu posebnu skupinu rituala vezanih uz tijek vremena. Međutim u raspravi o religijskim ritualima koji omogućavaju čovjekovo kontaktiranje sa svetim zbiva se čovjekovo posvećenje, prijelaz iz svjetovnoga u sveto stanje, pa su oni uvijek po strukturi rituali prijelaza u van Gennepovu smislu. Zbog nepomirljivosti svjetovnoga i svetoga svijeta čovjek ne može prijeći iz jednoga u drugi a da ne prođe međufazu, te stoga rituali imaju tripartitnu strukturu.

Po Gordonu, pak, ta je struktura neodgovarajući model analize rituala, no iz autorova teksta ostaje nerazumljivo zašto. Prema istome su autoru rituali prijelaza prihvatljivi za objašnjavanje prijelaza iz svjetovnoga u sveto, dakle u smislu Cazeneuveljeva religijskoga rituala, ali ne i za pojedinačne i skupne, životne i kalendarske prijelaze kojima se bavi van Gennep. Autor je toga mišljenja jer zanemaruje van Gennepovo tumačenje da su ti prijelazi "sveti" u smislu da su nabijeni opasnostima te da se za njih valja pripremiti na isti način na koji se priprema za susret sa svetim (numenom).

SLOJEVITOST KRŠĆANSKOGA BLAGDANA I RITUAL PRIJELAZA

Uskršu, kršćanskome blagdanu, što se slavi u prvu nedjelju nakon prvoga punog mjeseca iza proljetne ravnodnevice kao središnji događaj kršćanske liturgijske godine (događaj otkupljenja, vrhunac povijesti spasenja ljudskoga roda), prethodilo je u pretkršćansko vrijeme nekoliko blagdanskih slojeva u kojima se također može prepoznati shema rituala prijelaza. Istraživači ističu tri sloja što su prethodila kršćanskome blagdanu: najstariji, pastirski blagdan obilježavan žrtvom janjeta slavljen je u doba židovskoga nomadstva (James, 1961:107-111; Tiloh, 1980:264; Mitchell, 1977:29-33; Molet, 1990b:328); nešto mlađi blagdan beskvasnoga hljeba (blagdan godišnje obnove u proljeće kad započinje žetva mladi razvijen u doba kad Židovi napučuju Kanaan i prelaze na sjedilački ratarski način život (James, 1965:22-30; Tiloh, 264-265; Mitchell, *ibid*; Molet, *ibid*.)¹⁷. Kasnije su ta dva proljetna prvotno odvojeno slavljenja blagdana reinterpreterana povezivanjem s povijesnim

¹⁷ Nazvan je blagdanom beskvasnoga hljeba jer na početku nove žetve ljudi još nisu raspolagali kvascem za pravljenje novoga kruha, a nije se smio upotrijebiti kvasac načinjen od staroga ječma (Mitchell, 1977:29-33; Tiloh, 1980:264-265).

događajem izlaska židovskih plemena iz Egipta (James, *ibid.*; Tiloh, *ibid.*; Mitchell, *ibid.*). Sjećanje na taj događaj učinilo je da glavni motiv proljetnoga blagdana postane oslobađanje Izraelaca iz ropstva i započinjanje novoga života. Ta se komemoracija izlaska uklopila u proljetno oslobađanje od okova zime i buđenje novoga života (Tiloh, 1980:265) prisutno i u starijemu pastirskom i u kasnijemu agrarnom blagdanu. U postegzilskome razdoblju (nakon babilonskoga ropstva) u židovske je rituale uključena ideja staroga Istoka o ritualnoj smrti i uskrснуću vegetacijskih bogova (u Babilonu Marduk) s kojom su povezani proljetna obnova vegetacijskoga ciklusa i kraljevi koji su u istočnim civilizacijama personalizirali i jamčili prirodni red. Kroz proljetne rituale obnove kralj je, možda čak prvotno ubijan, a kasnije samo ponižavan, obnavljao snagu, spašavao život zajednice i bivao ponovno ustoličen za kralja (James, 1965:6-15, 26). Vegetacijski kultovi što sadrže ideju smrti i uskrснуća boga (i diviniziranoga zemaljskog kralja) bili su vrlo rašireni u starome svijetu. Poznati su, primjerice, u starome Egiptu, u različitim mezopotamskim civilizacijama, uključivo babilonsku, a navodno se i u nekim starim kanaanskim tekstovima iz doba prije židovskoga naseljavanja Kanaana također može nazrijeti mitologija smrti i uskrснуća vezana uz obnovu prirode. Bila je poznata i u grčko-rimskome svijetu u misterijskim kultovima, inspiriranim vegetativnim ritualima staroga Istoka, u kojima bogovi umiru i oživljeni daju obnovljeni život iniciranim u njihove kultove (James, 1965:1-41).

Ti su različiti religijski sustavi "pripremili scenu" (cf. James, 1965:40) za dolazak utjelovljenoga kršćanskog Boga. U poganskome je svijetu, smatra se, bez sumnje postojao "praeparatio Evangelii" a evanđelje ne bi moglo biti prihvaćeno da nije pronašlo eho u religijskim vjerovanjima vremena u kojemu se pojavljuje (Bailey prema Jamesu, 1965:41). James smatra da je staroistočna koncepcija diviniziranoga kralja - jamca obnove prirode i ljudi¹⁸ vjerojatno vrlo različita od koncepcije osnivača kršćanstva, jer nema prave paralele u mitologijskome putu Ozirisa, Demetre i Dioniza i života i propovijedanja Isusa. Godišnja obnova života kralja kao utjelovitelja napretka zajednice u kršćanstvu je ustupila mjesto duhovnoj obnovi čovjeka, no simbolizam raobljen u kršćanstvu nije u biti drukčiji od staroistočnih koncepcija, smatra isti autor (James, 1965:41). Kršćanstvo je dalo novi sadržaj ritualnim oblicima staroga Istoka (misterijskim kultovima uskrснуća boga spasitelja i godišnje obnove prirode i s njome čovjeka) - sadržaj spasenja ljudi (Mitchell, 1977:25, 52, 170) U današnjih je istraživača, kaže isti autor, prisutno mišljenje da su ritualni oblici starih religija u pozadini kršćanstva, ali da se u kršćanstvu objavljuje Bog koji spašava ljude, te da je po tome kršćanstvo novo i drukčije od prethodećih mu religijskih oblika. Drugim riječima, kršćanstvo je ukorijenjeno u svim prethodnim ritualima, samo što starim oblicima daje novi sadržaj (Mitchell, 1977:83; van Gennep, 1960:183-184).

U različitim proljetnim blagdanima staroga Istoka, što su se nastavljali jedan iza i jedan na drugoga, oduvijek je bila prisutna ideja prijelaza i otuda mogućnost njihove interpretacije kao rituala prijelaza. Prvotno radilo se o ritualu kojim se označava obnova prirodnoga godišnjeg ciklusa (pastirski blagdan i blagdan beskvasnoga hljeba) često

¹⁸ Jamesova je teorija da je najstalniji i najčešći kompleks rituala i vjerovanja usredotočen u kralju i njegovu odnosu sa zajednicom. Kralj kao jamac života zajednice imade svoje mjesto i u kršćanstvu u liku Isusa Krista. Unatoč razlici u poimanju najstarijega i najraširenijega rituala, James imade i sličnosti s Gordonovom teorijom. Naime, obojica smatraju da je najstariji ritual bio inicijacijski, obnoviteljski, a smrt i uskrснуće bili su mu glavnim sadržajem.

povezan s likom božanskoga kralja, jamca te obnove (kao u Egiptu, Babilonu, i sl.), a zatim o ritualu kojim se obilježava jedan povijesni događaj koji je egzemplarna prijelazna situacija - izlazak iz Egipta, put kroz pustinju i ulazak u svetu zemlju, blagdan u kojemu je prisutna ideja obnove židovskoga naroda, napuštanja staroga stanja i novoga početka. Konačno, kršćanstvo je preslijilo sve te starije proljetne blagdane, stavljajući u otprilike isto vrijeme svoj ritual prijelaza - obilježavanje smrti i uskrsnuća Isusa Krista, koje se uskrsnuće po kršćanskome shvaćanju odnosi i na Isusa Krista i po njemu na sve ljude svijeta u smislu jamčenja vječnoga transcendentalnog života. Uprethodećim je agrarnim kultovima ponovno rođenje bilo prije svega *obnova prirode* (rađanje proljeća) simbolizirano na Istoku ritualnom smrću ili kasnije ponižavanjem kralja, utjelovljenja božanske osobe i njegovim ponovnim rađanjem. U Uskrsu je ponovno rođenje prvenstveno *obnova čovjeka* zahvaljujući Isusovoj žrtvi. Kako su stari istočnjački rituali bili novogodišnji blagdani, tako je i Uskrs ustvari po svojoj prirodi novogodišnji blagdan (po tome što je početak ponovnoga stvaranja svijeta otkupljenjem čovjeka) (James, 1961:119, 216).

Zbog takova značenja Kristova uskrsnuća razumljivo je zašto je stoljećima sastavni dio slavljenja Uskrsa bilo i krštenje - tipni inicijacijski ritual što sadrži scenarij ritualne smrti i ponovnoga rođenja. Krštenje je inicijacija što dobiva svoje značenje iz krštenja Isusa Krista i iz sudjelovanja ljudi u misteriju njegove smrti i uskrsnuća (Mitchell, 1977; van Gennep, 1960:183-184).

Danas je Uskrs najkristijaniziraniji od svih blagdana kršćanske liturgijske godine¹⁹. On imade od svih praznika najmanje svjetovnih elemenata koje crkva izjednačuje s poganskim, pretkršćanskim elementima (cf. Isambert, 1982:141). Moguće ih je prepoznati u manje ili više kristijaniziranome obliku. U Uskrsu su usko isprepleteni pučki običaji i kršćanski propisi. Pučki bi običaji obuhvaćali sve one radnje što nisu propisane Crkvom, bilo one koje iako nisu propisane nastaju pod utjecajem Crkve, dotično koji su neka pučka interpretacija ili pučko prisvajanje nekoga crkvenog čina, teksta ili sl., bilo one što prethode kršćanstvu iako su naknadno mogle dobiti tumačenja (racionalizacije) iz kršćanskoga vjerovanja. Dakle pučki su običaji pretkršćanski (eventualno kristijanizirani) i kršćanski (u pučkoj interpretaciji).

Ponekad je teško (ili nemoguće) lučiti slojeve uskrsnoga sklopa: crkveni od pučkoga, crkveni što je možda nekad bio pučkim, pretkršćanskim, pučki pretkršćanski u kristijaniziranome obliku, crkveni koji je naknadno folkloriziran - svi su usko isprepleteni u opisima običaja s kraja prošloga stoljeća. U opisima uskrsnih običaja istraživači su ponajviše težili za opisom onoga pučkog sloja što ne proizlazi iz crkvenoga tumačenja i propisa, dakle za pučkim pretkršćanskim. Stoga su opisi Korizme i ponašanja u Korizmi razmjerno oskudni u postojećim etnografskim opisima, jer Korizma je crkveno godišnje razdoblje koje je naknadno dobilo pučke interpretacije²⁰.

¹⁹ Možda je tome razlogom to što je Uskrs mobilni blagdan pa je mobilnost priječila da bude stalno pripojen nekome prethodnome poganskom blagdanu (cf. Schmitt, 1988:478). Možda je to i razlogom složenosti i raznolikosti tradicija okupljenih u uskrsno doba.

²⁰ Bilo bi zanimljivo u postojećim opisima analizirati u njima implicitan stav zapisivača o tome što jest a što nije pučko, tj. što su oni prepoznavali i bilježili kao pučku tradiciju a što nisu. Nažalost, svim opisima nedostaje nešto što bi bilo dragocjeno za naše istraživanje - stav lokalnih svećenika (koji su ponekad bili i autori etnografija) o tome što se smatralo poganskim u vrijeme kad su oni zapisivali običaje.

Na teorijskoj razini možemo se pitati o opravdanosti i smislu reduciranja nekih dijelova uskršnih blagdana opisanih koncem prošloga stoljeća na njihovo daleko pretkršćansko podrijetlo. Schmitt postavlja to pitanje pri analizi karnevala pitajući se koliko ga valja reducirati na pogansko podrijetlo, pogotovo s obzirom na to da on nastaje kao gradski običaj, relativno kasno u srednjemu vijeku (12. stoljeće), a kao protuteža Korizmi definiranoj još u 6. stoljeću, uslijed nastojanja Crkve da kristijanizira vrijeme ističući suprotstavljenost razdoblja posta i blagdana (Schmitt, 1988:482, 544).

Mi možemo to pitanje postaviti na općenitiju razinu pitanjem da li je ta razlika - pučko:crkveno (pretkršćansko:kršćansko) uopće relevantna razlika za ljude koji izvode te postupke i imaju određeni sustav vjerovanja. Naime, Crkva je u Hrvata tijekom trinaest stoljeća manje ili više uspješno kristijanizirala mnoge pretkršćanske običaje, osobito u uskršnome ciklusu, puk je i sam to činio, a u svijesti se ljudi izgubila razlika pretkršćanskoga i kršćanskoga, iako je mogu osvijestiti svećenici zabranjivanjem izvođenja nekih postupaka²¹. Ljudi izvode određene postupke ne kao znanstvenici već kao njihovi sudionici. Kao primjer može se navesti shvaćanje puka o učinku granja blagoslovljenoga na Cvjetnicu i vode blagoslovljene na Veliku subotu. Oni su blagoslovom postali sveti, a sveto imade mogućnost prenošenja svoje svetosti na druge predmete. Ideja o kontagioznosti svetoga pučka je ideja ali koju rabi i crkva. Stoga i pitanje gdje je i da li je uopće moguće povući granicu crkvenoga i pučkoga. Kako je to često nerješivo valja kao Nicole Belmont uzeti i pučke i kršćanske obrasce ne kao suprotstavljene kategorije već kao manifestacije religijske sposobnosti i s tog gledišta jednake (1982:19). Stoga valja i jednima i drugima posvetiti podjednaku pažnju što ću u ovome tekstu nastojati i učiniti, razlikujući ih kad god će to biti moguće.

SHEMA RITUALA PRIJELAZA

I konačno, prije ilustracije primjerima iz hrvatskoga folkloru osnovne teze da su uskršni običaji rituali prijelaza na dvije razine - *prijelaza u obnovljeni život prirode i prijelaza u obnovljeni život čovjeka*, u ovome dijelu teksta izložiti ćemo shemu rituala prijelaza.

Van Gennep podijelio je rituale prijelaza na rituale *separacije, tranzicije i inkorporacije*, dotično na *predliminalne, liminalne i postliminalne* rituale (1960:11). Oni nisu u svim ritualima prijelaza jednako razvijeni, a može se dogoditi i da je tranzicijsko ili prijelazno razdoblje tako elaborirano da postaje neovisno i stječe izvjesnu samostalnost podvostručujući shemu rituala. Autor daje primjer jednoga takvog ceremonijalnog ciklusa - adolescencija-zaruke-brak - u kojemu su zaruke prijelazno razdoblje između adolescencije i bračnoga stanja, no istodobno prijelaz iz adolescentske faze u zaruke imade posebnu seriju rituala separacije, tranzicije i inkorporacije.

Isto se događa i s ceremonijalnom cjelinom poklade-Korizma-Uskrs: Korizma koja je prijelazno razdoblje između poklada i Uskrsa, istodobno stječe samostalnost i podvostručuje ritual prijelaza - u njoj su sadržani i rituali separacije od prethodnoga stanja i rituali pripreve za nadolazeći Uskrs, kao i jedno duže prijelazno razdoblje s točno utvrđenim pravilima ponašanja²².

²¹ Karakterističan je primjer župnikova govora protiv paljenja uskršnjega krijesa u Krašiću 1992. godine.

²² Jean Cazeneuve iznosi da se marginalna faza može realizirati kao oslobađanje od svih pravila ili, suprotno tome, kao faza

Leach pak smatra da je sav ljudski život organiziran na sličan način, na način organizacije rituala prijelaza (1961:134-136). Fazu separacije Leach naziva i fazom *sakralizacije* - to je razdoblje prijelaza iz svjetovnoga u sveti svijet simboličnim umiranjem svjetovnoga svijeta, zatim slijedi *marginalna* faza u kojoj je pojedinac ili zajednica u neuobičajenom (svetome) stanju, te faza *agregacije* ili *desakralizacije* koja je vraćanje u svjetovni svijet simbolično prikazano ponovnim rođenjem. Tome autor još dodaje i razdoblje uobičajenoga života, interval između sukcesivnih blagdanskih cjelina. Leachov nam model organizacije tijekom ljudskoga života može pomoći objasniti paradoks da u trenutku sakralizacije (obnove, ponovnoga rođenja, obećanja transcendentnoga života) što je donosi slavljenje uskrsnuća nastupa faza desakralizacije što prethodi uobičajenom životu. Ljudi se pripravljuju za doček Krista, za susret u kojemu i oni postaju sudionicima svetoga (time što im je zajamčen vječni život), jednom dosegnuto to stanje, vraćaju se u uobičajeni život (a transcencija postaje dijelom njihovih života).

INTERPRETACIJA GRAĐE

Uskrs će biti analiziran kao dvostruki ritual prijelaza - kao ponovno rođenje ili *obnova prirode* slavljena u pretkršćanskim blagdanima što su prethodili kršćanskome Uskrsu i slavili se otprilike u isto doba, i kao ponovno rođenje ili *obnova čovjeka*, kršćanski blagdan kojim se obilježava žrtva utjelovljenoga Boga za spas svih ljudi svijeta. Uskrs je dakle dvostruki blagdan - kojim se obilježava umiranje stare prirode i čovjeka i uvođenje u novu prirodu i novoga čovjeka.

Prema Isambertu (1982:142) blagdan je dvostruko sveto vrijeme, obnoviteljsko vrijeme: u agrarnim blagdanima rezultira podvrgavanjem silama prirode, u kršćanskim oslobađanjem čovjeka od sila prirode. Elementi su ponovnoga rođenja prirode ili čovjekova podvrgavanja prirodi fragmentarni u hrvatskim uskrsnim tradicijama, tj. ne vide se jasno sve faze rituala prijelaza jer ti elementi više ne tvore sustav vjerovanja u kristijaniziranoj Europi konca 19. stoljeća (cf. Belmont, 1982:19), dok se cijeli redosljed kršćanske obnove i prijelaza jasno razaznaje, što je i razumljivo jer je kršćanstvo koncem 19. stoljeća dominantan sustav vjerovanja. Međutim, jedan se i drugi sloj (ili niz slojeva sadržanih i u jednome i u drugome obuhvatnijem sloju) upotpunjuju - značenja su im različita no oblik im je isti. Stoga je blagdan Isusova uskrsnuća bez poteškoća preslojio i apsorbirao blagdane obnove prirode.

1. Početak Korizme - rituali separacije

Pogledajmo početkom Korizme na koje sve načine čovjek i ljudsko društvo simbolično "umiru" da bi se, u kršćanskome smislu, pripravili za duhovnu obnovu (cf. Maračić, 1991:11) što je prvi i osnovni cilj korizmene pripreme prema tumačenju Crkve. Crkva propovijeda tri glavna usmjerenja pripreme - duhovnu obnovu što se postiže molitvom, postom i dobrim djelima (kao što je međusobno praštanje uvreda i sl.); - vraćanje u zajedništvo Crkve onih koji su zbog teških javnih grijeha iz nje izopćeni i - krštenje novih članova (Maračić, 1991:11-12).

jačanja pravila različitim negativnim propisima o tome kako se treba ponašati i ritualima očišćenja (1971:126-127). Poklade, koje su u jednoj drugoj ceremonijalnoj cjelini marginalna faza (božićno razdoblje-poklade-Korizma), realiziraju se kao oslobađanje od pravila, a Korizma kao jačanje pravila.

Te elemente pripreve za obnovu možemo vrlo jasno identificirati u ponašanju puka u razdoblju Korizme jer oni su ušli u pučku tradiciju posredstvom Crkve. Ta ponašanja imaju dvostruku funkciju - ona označuju odvajanje od prethodnoga razdoblja i priprevu za ulazak u novo razdoblje²³. Naime, kako je već rečeno, Korizma je ujedno i liminalna faza (između poklada i Uskrsa) i faza u kojoj se tripartitna struktura obreda prijelaza udovostručuje i ponavlja. Neka od obilježja Korizme imaju i funkciju separacije i funkciju inkorporacije, a isto obilježje može imati i jednu i drugu funkciju.

Koncem prošloga stoljeća i u prvoj polovici ovoga stoljeća osnovna su obilježja korizmene pripreve u hrvatskoga puka: čišćenje, post, ozbiljnost i tuga manifestirane u tamnijoj odjeći, uzdržavanju od plesanja, veselja i zabavljanja te u odgađanju sklapanja braka. U crkvenoj sferi, pak, izrazito je povećan broj pobožnosti, molitava, obvezna je godišnja ispovijed i sl.

Čišćenje je počimalo već na Pepelnicu ili Čistu srijedu²⁴ kojom započinje razdoblje Korizme²⁵. Toga se dana ispire posude da se uklone tragovi mesne hrane. Često se toga dana, tijekom Korizme ili početkom Velikoga tjedna, pere posude, čisti cijela kuća, bijele zidovi izvana i iznutra, a ponegdje se čišćenje proteže na okućnicu pa i na čitavo selo i na ljude. To simbolično i stvarno čišćenje spominje se u nekome obliku u svim hrvatskim krajevima, primjerice u Bunjevaca u Bačkoj, u Slavoniji, u okolici Zagreba, na Baniji i u Gorskome kotaru, u Kastavštini, u Istri i u Dalmaciji (Sekulić, 1986:359; Filakovac, 1914:167; Marković, 1977:115; Markovac, 1940:80; Zorić, 1991:67; Randić Barlek, 1987b:400-401; Muraj, 1992:192; Čorak, 1991:284; Jardaš, 1957:49, 55-58; Mikac, 1933:220; Miličević, 1967/8:478 i 1975:449; Rajković, 1990:77). Osobit je običaj čišćenja zabilježen u Dalmaciji gdje su se *komoštre* - lanci na koje se vješao kotao nad ognjištem čistile na taj način da su se vukle ulicama i prale u moru²⁶ (Škoda i Držić, 1941:74; Rajković, 1981:238 i 1990:77). Simbolički spirući

²³ Analognu funkciju i manifestacije u božićnome sklopu običaja imade Advent. To je tek jedna u nizu analogija koje korizmeno-uskršni sklop običaja imade s drugim običajnim sklopovima, osobito s onima božićnoga ciklusa.

²⁴ Naziv navodno potječe iz vremena kad su se od toga dana pa sve do sv. Trodnevlja grešnici odstranjivali iz crkve i pripravljali se za čin pomirenja. U 11. je stoljeću određeno i za laike i za klerike posipanje glave pepelom dobivenim od grančica blagoslovljenih na prošlogodišnju Cvjetnicu. Pepero označuje čišćenje i poniženje (posipanje pepelom prešlo je i u poslovicu), a u crkvi se obred izvodi uz riječi što podsjećaju da čovjek potječe iz pepela i vraća se u pepero (cf. Maračić, 1991:10-11).

²⁵ Prvi je spomen Korizme kao predukskrsnoga posta navodno iz 4. stoljeća no tada nije trajao punih 40 dana već 36 jer se nedjeljom u rimskoj crkvi nije postilo. Zbog toga je na Zapadu post pomaknut na srijedu pred prvu korizmenu nedjelju o čemu najstarije svjedočanstvo imadeno iz 8. stoljeća (Maračić, 1991:10). Prema Schmittu crkva je Korizmu definirala u 6. stoljeću. Prvotno je počinjala tek iza nedjelje četrdesetnice, a nedjeljom se nije postilo. Od 9. je stoljeća odlučeno da post bude kontinuiran 40 dana (uključivši i nedjelje), a data je mogućnost da se na početku Korizme, tijekom prva četiri dana jede meso (Schmitt 1988:544). Iako se ovi podaci vremenski malo razlikuju oba možda mogu objasniti kako je došlo do toga da se u nekim krajevima Hrvatske, primjerice na sjevernom Primorju i u sjeverozapadnoj Hrvatskoj vrijeme veselja i mrsa produžavalo, na Pagu do tzv. Kusica nedjelje (naziv za prvu korizmenu nedjelju, Širola, 1938:129), u Kastavštini, na Krku i u Hrvatskome zagorju (Lobor) do Pepelnice kad se oplakivao Pust ili Fašnik (Jardaš, 1957:49-50; Ragužin, 1991:250; Kotarski, 1917:197), a ponegdje u Dalmaciji (Braš) i u Hrvatskome zagorju (Lobor) i do četvrtka iza Pepelnice kad su se jeli ostaci mrsne hrane (Miličević, 1975:449; Kotarski, 1917:197). Ti podaci možda mogu objasniti i to da su u okolici Križevaca *plovari* obilazili selom na Pepelnicu i priredivali posljednju pokladnu zabavu u subotu prije prve korizmene nedjelje (Hečimović-Seselj, 1970:181), te da je u Otoku u Slavoniji i u Viduševcu na Baniji na Pepelnicu bio poznat sličan obilazak sela s plugom u koji su bili upregnuti žene ili i žene i muškarci (Lovretić, 1990:313; Muraj, 1992:191; Gavazzi, 1988:17-20). Mnogi su autori raspravljali o broju četrdeset koji se može često uočiti u raspodjeli praznika kršćanske liturgijske godine: četrdesetnica između Martinja i Božića, između Božića (zimski solsticij) i Svijetnice, između sv. Tri kralja i Pepelnice, između poklada i Uskrsa, Uskrsa i Spasova (Uzašašća) (Molet, 1990b:311, 316). Claude Gaignebet smatra da četrdeset dana predstavlja trajanje jednoga i po lunarnoga ciklusa što bi omogućilo prelaženje cijeloga kalendara dijeleći ga na četrdesetdnevne cikluse (1974, navedeno prema Molet, 1990b:311). Gordon (1983:131) nalazi analogije broju četrdeset u Bibliji i nabroja između ostalih ove četrdesetdnevne događaje: boravak Židova u pustinji, Mojsijev boravak na Sinaju, Filistejac Golijat izaziva Izrael, Ilijin boravak u pustinji, Isusov post u Judejskoj pustinji, i sl.

²⁶ Tome je identičan običaj što se je izvodilo u Puntu na Krku na Bednjak (Ragužin, 1991:248).

stari život ljudi su se pripremali za novi što će nastupiti s uskrslim Kristom. To čišćenje prešlo je i u nazive za korizmene nedjelje, primjerice u slavonskoj Posavini i u Srijemu prva je korizmena nedjelja zvana *čistom*, a druga *pačistom* (Markovac, 1940:85; Černelić, 1991:25).

Drugo je bitno pučko obilježje Korizme nemrs. Koncem prošloga stoljeća nemrs²⁷ se štovao manje ili više tijekom cijele Korizme, a negdje samo srijedom, petkom i subotom. Podaci o tome su zabilježeni u Bačkoj, u Srijemu i Slavoniji, u Jaskanskome prigorju, Istri, Kastavštini i u Dalmaciji (Sekulić, 1986:358-359; Černelić, 1991:25; Filakovac, 1914:167; Marković, 1977:115; Markovac, 1940:80; Zorić, 1991:67; Rožić, 1908:34; Mikac, 1933:220; Jardas, 1957:49; Čapo, 1983:13; Ivanišević, 1987:445). U slavonskome selu Retkovci i djeca su štivala nemrs, a onome tko bi pojeo imalo mesa ljudi su govorili da je gori od Jude (Filakovac, 1914:167). Drugim riječima, ne odoljeti iskušenju mesnoga jela u Korizmi bilo je sramotno i izdajnički. Korizmenoga su posta u Dalmaciji bili pošteđeni bolesnici, trudnice i mala djeca (Milićević, 1967/8:478 i 1975:449).

Za neka hrvatska područja imademo iscrpne podatke o korizmenome jelovniku. Neke od uobičajenih namirnica toga razdoblja u Slavoniji su grah, slatki i kiseli kupus, bundevino sjeme, ječmena kaša, krumpir i tjestenina, kruh, mlijeko, sir, kajmak, jaja, med, suho voće, suha riba (Filakovac, 1914:167-168; Marković, 1977:115; Markovac, 1940:80; Zorić, 1991:67). Jela su bila kuhana i začinjena maslom i kajmakom ili s malo octa, u nekim kućama uljem od bundevinog, suncokretovog ili repičinog sjemena (Markovac, 1940:80-81). Ivanišević donosi za Poljica iscrpne opise korizmenoga jelovnika u kojemu su kupus, leća i riba glavna hrana (Ivanišević, 1987:108-118).

Osim simboličnim i stvarnim čišćenjem te nemrsom, Korizma se isticala od prethodnoga i nadolazećega razdoblja i odijevanjem ljudi. Pokorničko obilježje toga razdoblja u puku je vidno manifestirano u odjeći koja se nosila. Općenito, ona je bila tamnija, pokajnička, manje ukrašena ili neukrašena, nije se nosio nakit, a djevojke i mlade žene prekrivale su glavu pri odlasku u crkvu, tako u Bačkoj i Slavoniji (Sekulić, 1986:358; Marković, 1977:115; Markovac, 1940:84; Zorić, 1991:67). Lovretić na različitim mjestima pri opisivanju otočke odjeće navodi njezin izgled u doba Korizme, kako za muškarce tako i za žene, a i prema dobnim i društvenim skupinama kojima su muškarci i žene pripadali²⁸ (Lovretić, 1990:71-73, 76-77, 84, 88, 108, 113, 236, 270, 271, 279, 397). Ovdje spominjem samo toliko da je otočka muška i ženska odjeća u Korizmi (i u Adventu) bila izrađena od grubljega materijala, posve bijela ili tek malo vezena, nikada svilena. Samo su djevojke u trećoj ili četvrtoj godini djevovanja i mlade žene bile iznimkom i ljepše odjevene, što im navodno nitko nije zamjerao (ibid., str. 279). Bila je to odjeća vrlo slična pokajničkoj, pa Lovretić kaže kako djevojkama nije bilo mrsko žalovati u Korizmi i u Adventu jer se onda ionako ne ide u kolo niti se nosi svila i zlato (ibid., str. 403).

²⁷ U gradi se najčešće govori o tome nemrsu kao o postu, no ta dva pojma valja razlikovati. Nemrs je apstinencija od namirnica mesnoga podrijetla, a post je apsolutno uzdržavanje od hrane. Nemrs je obilježavao Korizmu, a post uglavnom samo Veliki petak ili sv. Trodnevje.

²⁸ Taj tekst završuje poseban etnološki komentar jer obiluje podacima o društvenoj funkciji odjeće.