

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 korizmeno-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 korizmeno-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 korizmeno-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 korizmeno-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 skupljana 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 pripreme 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 sviju 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 prehistoriji 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*). Rituali prijelaza 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 definiranom 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). Rituali prijelaza 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 rituali 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 ritual prijelaza 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 kršćanske vjeronanju, 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. Rituali 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 uskrsnuću 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 uskrsnuća 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 uskrsnuća 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 rabljen 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 uskrsnuća 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 uskrsnuće 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 preslojilo 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 Genep, 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 srednjem 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 izvide 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 izvide 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 jednim 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 *pripreme* za nadolazeći Uskrs, kao i jedno duže prijelazno razdoblje s točno utvrđenim pravilima *ponašanja*²².

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 tijeka ljudskoga života može pomoći objasniti paradoks da u trenutku sakralizacije (obnove, ponovnoga rođenja, obećanja transcendentalnoga života) što je donosi slavljenje uskrsnuća nastupa faza desakralizacije što prethodi uobičajenom životu. Ljudi se pripravljaju 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 transcendencija 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 oslobođanjem 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 oslobođanje 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 pripravu 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; Jardas, 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. Pepeo označuje čišćenje i poniženje (posipanje pepelom prešlo je i u poslovice), a u crkvi se obred izvodi uz riječi što podsjećaju da čovjek potječe iz pepela i vraća se u pepeo (cf. Maračić, 1991:10-11).

²⁵ Prvi je spomen Korizme kao preduskršnoga 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. Kuseca 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 (Jardas, 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 priređivali posljednju pokladnu zabavu u subotu prije prve korizmene nedjelje (Hečimović-Sesolja, 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 muškarcima (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 Svijećnice, 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 izvodio 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 štovala 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. Trodnevlje.

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

Žalost se nije ogledala samo u odijevanju ljudi u pokajničku odjeću već i u zastiranju kućnih slika svetaca i raspela crnim maramama, primjerice u Slavoniji (Markovac, 1940:86; Filakovac, 1914:168), isto tako i u crkvi, što nam je poznato i za Dalmaciju (Markovac, 1940:86; Filakovac, 1914:168; Zorić, 1991:68; Ivanišević, 1987:446; Čapo, 1983:14). Taj se postupak obavljao na petu korizmenu nedjelju, tzv. *gluhu*.

Pokajničko²⁹ se obilježje Korizme razaznaje i u izostanku zabava, sviranja, plesanja, uopće veselja (podaci iz Bačke, Slavonije, Istre i Dalmacije, cf. Sekulić, 1986:358; Marković, 1977:115; Markovac, 1940:84; Lovretić, 1990:455; Zorić, 1991:67-68; Mikac, 1933:220; Milićević, 1975:449), a i vjenčanja na što upućuju podaci iz matičnih knjiga vjenčanih u sjevernoj Hrvatskoj (Čapo, 1989). To se je kompenziralo posebnom društvenošću mladih, posebice raznovrsnim i maštovitim igrama djece, te dječojaka i mladića, zabilježenih u Slavoniji i Srijemu, na sjevernome i srednjemu Jadranu, u sjeverozapadnoj Hrvatskoj (Lovretić, 1990:450; Černelić, 1991:25; Turato-Mešter, 1970:452-3; Milićević, 1975:449; Rajković, 1981:239; Čapo, 1983:13; Balog, 1992:49-50).

Nabrojani i ukratko opisani glavni postupci u korizmno vrijeme - čišćenje, posebno odijevanje i jela, izostanak pjesme, glazbe i veselja pučke su interpretacije crkvenih propisa o tome kako se valja ponašati u korizmno vrijeme: čišćenje posuđa, kuća i cijelih naselja, kao i vlastitoga tijela te pokajničko odijevanje pučke su interpretacije crkvenoga propovijedanja o korizmnoj pripremi za uskršnu obnovu s jedne strane, te pokorničkoga značaja iste s druge strane. Posebna jela, osobito nemrs, te izostanak pjesme, glazbe, veselja i vjenčanja rezultat su izravnoga miješanja Crkve u ponašanje puka u Korizmi³⁰.

Međutim, ta ponašanja nisu rezultat samo crkvenih naloga i propovijedanja kojima se ljude želi pripravititi za ulazak u novi život omogućen Kristovim uskršnućem, nego su oni i općeniti elementi tzv. rituala prijelaza, univerzalni elementi odvajanja od svjetovnoga svijeta i pripreme za sudjelovanje u svetome. Te su zabrane i preporuke za ponašanje u Korizmi uobičajeni postupci za razlikovanje stanja ljudi - postupci odvajanja (separacije) od prethodnoga i postupci pripreme za ulaženje (inkorporaciju) u slijedeće stanje (cf. van Gennep, 1960:169). Post i askeza važna su obilježja rituala obnove, plodnosti i zaštite: da se omogućiti novi život prikladno je pripravititi se postom i askezom (James, 1961:221). Post, askeza, pranje, mijenjanje odjeće i posebna jela prisutni su u starim babilonskim inicijacijama i u inicijacijskim ritualima s različitih strana svijeta (cf. Gordon, 1983:44-45).

Prema Cazeneuveu dvije su osnovne funkcije tih postupaka i ponašanja - s jedne strane oni održavaju transcendenciju svetoga udaljujući ga od svjetovnoga³¹, a s druge oni omogućavaju i pripravljaju sudjelovanje svjetovnoga čovjeka u svetosti (transcendenciji) te dijelom i ostvaruju svetost čovjeka (Cazeneuve, 1971:225-226, 235-236, 245). Privremenim dokidanjem uobičajenih aktivnosti, uzdržavanjem od (mesnih) jela i seksualnih odnosa ukidaju se nečistoće što ih donosi svjetovno vrijeme i time se omogućuje dodir čovjeka sa svetim (ibid., str. 242). Zabranama se čovjek sakralizira, oslobađa se svega što ga posvjetoavljuje,

²⁹ Pokladna pjesmica sa Zlariina naviješta to žalobno razdoblje: "A poklade moj pritusti, u utorak dušu pusti, a slda ti dan dohodi, žalostan se ti nahodiš." (Rajković, 1981:239).

³⁰ Vidjeti primjerice jednu korizmenu propovijed iz 18. stoljeća u kojoj je ovim zabranama pridodana i zabrana seksualnih odnosa u Korizmi (Zečević, 1992, rkp.)

³¹ U van Gennepovoj terminologiji oni služe za razlikovanje svjetovnoga od svetoga stanja čovjeka.

čini svakodnevnim; on se time razlikuje od sebe svakodnevnoga i pripravlja za svoje posvećenje, u kršćanskoj Uskrsu za posvećenje po Isusu Kristu. To su stari postupci koje je kršćanstvo preuzelo i usvojilo davši im novo značenje: obnova prirode (negdje uz simboličnu smrt i ponovno rođenje kralja-boga) zamijenjena je obnovom čovjeka po smrtni i uskrsnuću Isusa Krista.

2. Veliki tjedan - jačanje pravila - sakralizacija

Opisani se postupci i ponašanja intenziviraju u posljednjemu tjednu prije Uskrsa, Velikome tjednu, osobito na Veliki četvrtak i na Veliki petak, dane posljednje večere i Isusove muke i smrti. Nemrs prerasta u post - u manje ili više potpuno uzdržavanje od jela na Veliki petak, kao u Poljicima, Lici i na Krku (Ivanišević, 1987:447; Hećimović-Seselja, 1985:194; Turato-Mešter, 1970:453). U varijanti posta bez pića 48 sati od Velikoga četvrtka do Velike subote zabilježen je u Poljicima (Ivanišević, 1987:447), ili pak u Lici kao post što se sastoji od rasola ujutro, zalogaja kruha u podne te obilnoga pijenja crnoga vina (Hećimović-Seselja, 1985:194).

Iako je cijela Korizma bila razdoblje žalosti i korote, Veliki je petak najveći dan žalosti. Ljudi su i nadalje u pokajnoj iako nešto svečanijoj odjeći, primjerice u Bunjevaca i u Posavini imademo taj podatak (Sekulić, 1986:358; Bogutovac, 1971:129; Markovac, 1940:84); u Poljicima i u bosanskoj Posavini ne čuje se smijeh (Ivanišević, 1987:447, Bogutovac 1971:129); a u bosanskoj se Posavini nije smjelo čak ni puno govoriti toga dana (Bogutovac, 1971:129). Cazeneuve drži šutnju izrazom štovanja što označava uzvišenost svetoga (1971:239), a van Gennepe i šutnju ubraja u razlikovne postupke prijelaznoga razdoblja. To je pojava sa značenjem identičnim značenju što ga u različitim ritualima prijelaza imaju uporaba posebnoga jezika, zabrana uporabe nekih riječi, mijenjanje odjeće, posebna hrana ili tjelesne mutilacije (van Gennepe, 1960:169).

Na Veliki se petak, nadalje, prekidaju uobičajene aktivnosti: u svim hrvatskim krajevima; dan se provodio u molitvi kod kuće i u crkvi uz Isusov grob a na otocima u procesijama (Marković, 1986:58-59; Filakovac, 1914:168-169; Bogutovac, 1971:129; Muraj, 1992:193; Čorak, 1991:284-285; Turato-Mešter, 1970:453; Čapo, 1983:14; Milićević, 1975:450-452). Ne samo da se povećava broj molitava kako je to zabilježeno u Dalmaciji i u Slavoniji gdje se na Veliki četvrtak i Veliki petak molilo i po 100 Očenaša, 100 Zdravomarija i 100 Slavaocu (u jednoj varijanti i 150!) (Ivanišević, 1987:447; Lovretić, 1990:315), već je i način moljenja bio izrazito pokornički - u Poljicima moleći se uz Božji grob na Veliki četvrtak ljudi nisu smjeli sjesti već samo kleknuti ili stajati (Ivanišević, 1987:447). Klečanje je u katoličkoj crkvi izraz najviše pokornosti i prihvaćanja vlastite ništavnosti, otprilike kao i saginjanje glave i prislanjanje lica uz zemlju. Stoga je razumljivo da se osobito prakticira na izrazito pokorničke dane kao što je Veliki petak (cf. Keler, 1980:334-335).

Procesije s križem održavale su se na Veliki petak, u Hrvata samo u primorskim područjima³² (Čapo, 1983:14; Milićević, 1975:450-451; Rajković, 1981:239 i 1990:77;

³² Križni je put prvo nastao u Europi a potom je prenesen u Jeruzalem. Oblik križnoga puta kakav se susreće u Korizmi prvi je put zabilježen u flamanskog svećenika Jana Pasha 1563. godine (Maračić, 1991:14-15).

³³ Ranije spomenuti ophodi s plugom na Pepelnicu vjerojatno su imali takovo značenje (cf. Gavazzi, 1988:17-20).

Širola, 1938:130). U procesiji neki autori vide prvobitne povorke inicijana u simboličnu smrt, a potom njihovo izranjanje u novi život (Gordon, 1983:39), dok će je drugi tumačiti kao svojevrsno povlačenje magijskoga zaštitnog kruga, kao označavanje granica i odbijanje magijskih zlih sila, štete i neplodnosti³³ (James, 1961:177-178). U kršćanstvu procesija imade slično iako donekle promijenjeno značenje - ona je čin kojim se okolina u kojoj živi čovjek sakralizira i oslobađa utjecaja zlih duhova³⁴. Takve su procesije blagoslova polja, novih kuća, bunara, dvorišta i sl. (Keler, 1980:335).

Ukratko, pri koncu korizmenoga razdoblja na Veliki četvrtak i Veliki petak uobičajena se obilježja Korizme pojačavaju - još jače dolaze do izražaja crkvene tradicije u pučkoj razradi: nemrs je prelazio u post, iznimno se puno molilo, često u otežanom položaju, i sudjelovalo u crkvenim pobožnostima, čak se nije puno govorilo, a ljudi su oblačili pokajničku odjeću. Dok tijekom cijele Korizme ljudi žive u prijelaznome razdoblju, diferencirani aktivnostima i ponašanjima od uobičajenoga svoga stanja, koncem istoga, ta se diferenciranost povećava pripravljujući ljude za veliki događaj Kristova uskrsnuća. Odvajajući se od svjetovnoga, uobičajenog stanja pripravljuju se za sveto ujedno se djelomično sakralizirajući. Kako je već naznačeno u tim je obilježjima Korizme moguće prepoznati pretkršćanske predodžbe poznate širom svijeta u ritualima prijelaza raznih vrsta.

3. Zabrane i preporuke u dane sv. Trodnevlja

Uvriježilo se govoreći o uskršnim običajima u Hrvata manje pažnje posvetiti opisanome pučko-crkvenom sloju običaja vezanih uz Korizmu (otuda i poteškoće i manjkavosti građe kad se o njima želi govoriti), a više pažnje posvetiti vjerovanjima vezanima uz dane u Velikome tjednu, posebice uz Veliki petak iako se i među njima nalazi velik broj onih poteklih iz kršćanskoga učenja ili racionaliziranih na njegovu temelju.

Spominjemo samo one najraširenije: zabranu kopanja i obrađivanja zemlje na Veliki petak jer u njoj leži Isusovo tijelo, poznatu u svim hrvatskim krajevima, ponegdje obdržavanu tijekom sv. Trodnevlja (Filakovac, 1914:168; Bogutovac, 1971:129; Bakrač, 1987:355; Kotarski, 1917:297; Rajković, 1973:201; Hećimović-Seselja, 1985:194; Muraj, 1992:192; Mikac, 1933:220; Jardas, 1957:56; Rajković, 1981:239; Milićević, 1967/8:480 i 1975:450). U Kastavštini je čitav niz zabrana na Veliki petak, a sve su u svezi s Isusovom mukom i stradanjem toga dana (Jardas, 1957:56).

Među preporukama što valja na Veliki petak i/ili za vrijeme sv. Trodnevlja činiti radi osobnoga i gospodarstvenoga boljitka, a u kojima je moguće uočiti katoličko značenje tih dana, najraširenija je ona da na Veliki petak valja obilnije piti (crno) vino jer će od toga u tijelu nastati više krvi. To je vjerovanje bilo rašireno od Hercegovine preko Dalmacije i središnje Hrvatske do u Bačku³⁵ (Sekulić, 1986:359³⁶; Hećimović-Seselja, 1985:194; Škoda i Držić, 1941:75; Rajković, 1981:239; Milićević, 1967/8:480 i 1975:451; Čapo, 1983:14; Ivanišević, 1987:448, 616; Medić, 1928:279). Tomu su vjerovanju slična i ona da se na Veliki petak ne

³⁴ To je vjerojatno tumačenje značenja na užemu području srednje Hrvatske poznatoga ophoda *raspetnika* ili *križara* na Veliku subotu, običaja crkvenoga podrijetla (Gavazzi, 1988:33-34; Bakrač, 1987:356-357).

³⁵ U pregledanim izvorima o njemu nema zabilježbi u sjevernoj Hrvatskoj. Iz Koprivničkoga Ivanca dolazi podatak kako se na Veliki petak vino ne pije (Vrban, 1938:186).

³⁶ U bačkih se Bunjevaca pije crno ili crveno vino na Blagovijest (25. III.) a tumačenje je isto kao i kod istoga običaja na Veliki petak.

smije krvariti (Sinjska krajina, Milićević, 1967/8:480), na Braču da mesari ne smiju klati stoku a žene mijesiti kruh jer će u njemu biti krvi (Milićević, 1975:450-451) i vjerovanje u Kastavštini da na Veliki petak valja cijepiti vočke jer kako je Isusu krv tekla iz pet rana, onako će voda poteći iz cijepljenoga drveta na mladicu (Jardas, 1957:56).

Brojna su i u vrlo različitim varijantama i kolebanjima u danima kad se primjenjuju (Veliki tjedan ili Korizma) zabilježena gatanja o učinku vremena na plodove te preporuke i zabrane u vezi sađenja različitoga povrća - krumpira, krastavaca, graha (Filakovac, 1914:169; Marković, 1977:115; Zorić, 1991:70 i Lovretić, 1990:560 za Slavoniju; Bakrač, 1987:355 za okolice Zagreba; Kotarski, 1917:297, 198 i Rajković, 1973:201 za Hrvatsko zagorje; Hećimović-Seselja, 1985:194 za Liku; Rajković, 1981:239 za Zlarin). Ponegdje je rad na zemlji vezan uz šutnju zvona od Velikoga četvrtka do Velike subote, primjerice u Slavoniji, okolici Zagreba, u Istri i u Dalmaciji (Lovretić, 1990:315; Bakrač, 1987:355; Mikac, 1933:220; Škoda i Držić, 1941:75; Rajković, 1981:239). U okolici Zagreba u času zavezivanja zvona, pri njihovu zadnjem oglašavanju sade se krastavci (Bakrač *ibid.*), a u trenutku odvezivanja zvona³⁷ na Veliku subotu Zlarinjani sade grah jer će navodno posađen na taj dan dobro roditi (Rajković, *ibid.*).

Kako se ta vjerovanja mogu tumačiti a osobito da li ih je moguće tumačiti u svjetlu naše interpretacije uskršnoga ciklusa kao rituala prijelaza a Korizme, te posebice sv. Trodnevlja, kao liminalne faze istoga?

Zabrane i preporuke na Veliki petak ili na sv. Trodnevlje ne smiju nas začuditi unatoč proturječnostima što ih sadrže (primjerice, u Sinjskoj krajini zabranjeno je na Veliki petak kopati i orati vlastitu zemlju ali samo dopodne, cf. Milićević, 1967/8:480) i unatoč njihovu dvostrukom djelovanju - pozitivnome (preporuke) ili negativnome (zabrane)³⁸. Naime, svaki je petak ambivalentan dan, a Veliki je petak posebno imao taj podvojeni karakter (Varagnac i Chollot-Varagnac, 1978:48). To je poznato diljem Europe i prethodi kršćanstvu koje je samo još više istaklo kobnost i opasnost petka kao dana Isusove muke i smrti na križu (cf. Varagnac i Chollot-Varagnac, 1978:48 o francuskim vjerovanjima uz Veliki petak; Hiller, 1989:27-28, 135, 193-194 o njemačkim vjerovanjima vezanima uz četvrtak i petak a

³⁷ Zamiranje crkvenih zvona crkveni je običaj s raširenim pučkim tumačenjem da su zvona otišla u Rim (poznatim, primjerice Francuzima, cf. Richet, 1972:118 i Nijemcima, cf. Gräfin Schönfeldt, 1980:104-105). Puk ih zamjenjuje *čegrtajkama*, *škrabetajkama*, *vartajkama*, *klepetalom* i sl. nazvanim spravama što su osobito na veselje djeci koja su tih dana s njima obilazila selo pozivajući mještane na crkvene pobožnosti. Te su zamjene za zvona zabilježene u Srijemu i Slavoniji a osobito često u cjelokupnome primorju (Čemelić, 1991:32; Marković, 1986:57; Turato-Mešter, 1970:453; Ragužin, 1991:247; Mikac, 1933:220; Čapo, 1983:14; Jardas, 1957:55-56; Širola, 1938:130; Milićević, 1975:450; Rajković, 1990:78). Vezivanje sadnje biljaka uz zvonjavu zvona dobiva objašnjenje u kršćanskom puku raširenim shvaćanjem zvona kao posvećenih predmeta koji imaju moć tjeranja demona i gromova i pospješivanja uspjeha posla što se obavlja za vrijeme zvonjave (cf. Keler, 1980:334; Hiller, 1989:214). Nadalje, "zavezivanje zvona" (posljednja zvonjava na Veliki četvrtak) i njihovo "odvezivanje" (ponovno zvonjenje na Veliku subotu) nisu bilo kakve zvonjave - one najavljuju Isusovu smrt i uskrsnuće. Ta činjenica osobito pridonosi njihovome posebno blagotvomome djelovanju na sadnju biljaka u Sinjskoj krajini zabilježeno je da se sa zamiranjem crkvenih zvona skidaju ili začepljuju zvona što ih nosi stoka (Milićević, 1967/8:480).

³⁸ U zapisima često nije jasno rečeno kad je zabranjeno obrađivanje zemlje ili sadnja na Veliki četvrtak ili petak, pa se može steći dojam kako su te radnje istodobno i zabranjene i preporučene. Ta se proturječnost razrješuje u onim opisima u kojima se jasno navodi da se zemlja obrađuje ili da se sade određene biljke do ili za vrijeme posljednjega oglašavanja zvona, a da se ponovno može obrađivati zemlja i saditi biljke kad se zvona ponovno oglašavaju najavljujući uskrsnuće. U zapisima je to često nejasno možda i zbog toga što je u Crkvi bilo promjena u vremenu održavanja crkvenih obreda - održavali su se u različitim razdobljima ujutro, poslije podne ili navečer.

posebice uz Veliki četvrtak i petak). Proturječja što ih uočavamo u vjerovanjima unutar jednoga naroda ponavljaju se i pri njihovoj usporedbi u različitim narodima: istoj se radnji obavljenoj na Veliki petak u nas pripisuje dobro a u Francuza ili Nijemaca loše značenje, no imade i podudarnosti³⁹. To je isto objašnjivo petkom kao danom s podvojenim djelovanjem⁴⁰.

Komplementarno tumačenje vjerovanja vezanih uz sv. Trodnevlje moguće je izvesti iz teorije rituala prijelaza u originalnoj van Gennepovoj verziji i onoj razrađenijoj Jeana Cazeneuvea. Sveto je Trodnevlje, naime, po definiciji liminalno razdoblje, ujedno i opasno i moćno, ono je kulminacija pripreve i neuobičajenoga ponašanja prije inkorporacije u sveto stanje Uskrsa. Takvo obilježje dana rezultiralo je u pučkome poimanju nizom zabrana i preporuka za ponašanje i djelovanje. Davno prije kršćanstva ustanovljena razlika pogodnih i nepogodnih dana⁴¹ i uz njih vezana predviđanja budućnosti i/ili ocjenjivanja mogućnosti i nemogućnosti poduzimanja nekih radnji⁴² uklopila su se u kršćanski kalendar tek s neznatnim prilagodabama glede ne/pogodnosti pojedinih dana i radnji koje se tada preporučaju ili zabranjuju.

Predloženo je i da se ta vjerovanja kao i različite pučke prakse vezane uz kršćanske blagdane analiziraju *metonimijski* i *metaforički* (Belmont, 1982:18-19). Metonimijsko je objašnjenje temeljeno na načelu dodira u vremenu: naime, mnoge pučke prakse i vjerovanja nisu vezani ni na koji izravan način uz kršćanski blagdan, a jedina je njihova veza dodir u vremenu, tj. vremensko preklapanje pučke i kršćanske prakse. Te pučke prakse i vjerovanja imaju svoju magijsku djelotvornost zahvaljujući činjenici da se vremenski podudaraju s vremenom kršćanskih blagdana. Vjerovanja glede ne/sađenja pojedinih biljaka mogli bismo ubrojiti u te metonimijske pučke prakse: efikasnost se sađenja na Veliki četvrtak ili petak temelji na vremenskome podudaranju s tim svetim danima kršćanskoga kalendara. Primjer je slične prakse i postupanje s vočkama, primjerice u Slavoniji na Veliku subotu kad za vrijeme crkvenoga obreda zazvone zvona, seljaci protresu vočke ne bi li bolje rodile⁴³ (Lovretić, 1990:315; Markovac, 1940:87) ili kao u Jaskanskome prigorju, na Veliki petak u njih pucaju (Rožić, 1908:34).

Metaforičko je objašnjenje temeljeno na načelu sličnosti ili identiteta između pučke i kršćanske prakse ili vjerovanja. U metaforičke bismo prakse mogli ubrojiti vjerovanja u kojima neka pučka praksa dobiva racionalizaciju crkveno-kršćanskoga značaja. Tumačenje da na Veliki petak valja piti mnogo vina vjerojatno nastaje zbog sličnosti krvi (Isusova krv koja je toga dana prolivena) i vina. Istoga je podrijetla i pučko tumačenje da na Veliki petak ne valja kopati zemlju jer u njoj leži Isusovo tijelo koje bi se moglo povrijediti.

³⁹ Primjerice, u Francuskoj je, kao i u Hrvatskoj, na Veliki petak bilo zabranjeno obrađivati zemlju (Varagnac i Chollet-Varagnac, 1978:48). Istodobno u Francuza Veliki je petak bio sretan dan za tek rođeno dijete. Vjerovalo se da dijete rođeno u petak postaje vidovito (ibid.). Ovo je vjerovanje suprotno onome zabilježnome u Dalmaciji (Zlarin) kako Veliki petak nije dobar dan za rođenje djeteta. To se ogledalo u prebacivanju dana rođenja na Veliku subotu (Rajković, 1981:239).

⁴⁰ U kalendaru postoje i drugi istodobno i opasni i moćni dani s dvostrukim djelovanjem. To su dani između Božića i sv. Tri kralja (Varagnac i Chollet-Varagnac, 1978:41-42; Isambert, 1982:198), između Velike i Male Gospe i sl.

⁴¹ U starome Rimu oni su poznati kao *dies fasti* i *dies nefasti*. U nepogodno je dane valjalo svesti na minimum sve svjetovne poslove (James, 1961:170; Molet, 1990a:246).

⁴² Schmitt (1988:482) navodi da su ta predviđanja bila u srednjemu vijeku u središtu sukoba puka i Crkve jerih je Crkva smatrala pokušajem da se zavlada vremenom, koje je u nadležnosti Boga.

⁴³ Analognih postupaka nalazimo u božićnome razdoblju.

U razlikovanju metonimijskih i metaforičkih vjerovanja i praksi u osnovi je Frazerovo razlikovanje dvaju magijskih načela - dodira (kontigviteta) i sličnosti (homeopatije). Roman Jakobson je na primjeru jezika pokazao da su metafora i metonimija osnovni načini mišljenja (navedeno prema Belmont, 1982:18-19).

Mogli bismo reći i da prakse i vjerovanja metonimijskoga karaktera upućuju na njihovo nekršćansko podrijetlo (koje se saživjelo s kršćanskim blagdanima zahvaljujući moći što je puk pridaje određenim izrazito svetim danima liturgijske godine), a prakse i vjerovanja metaforičkoga karaktera na njihovo kršćansko (ili možda nekršćansko no kristijanizirano) podrijetlo.

4. Postupci očišćenja i obnove - sakralizacija

U prethodnim je paragrafima u svjetlu rituala prijelaza protumačena kulminacija uskrnsne pripreve na koncu Korizme. Sve radnje na Veliki četvrtak i petak - post, tamna odjeća, šutnja, mnoštvo pobožnosti, iznimno veliki broj molitava ponekad u otežanome položaju - sve su te radnje odvajale ljude od svjetovnoga svakidašnjeg svijeta pripravlajući ih za ulazak u sveti svijet, svijet otkupljen Isusovom žrtvom na križu, svijet vječnoga života. Na Veliku subotu još su dva postupka s istom svrhom - paljenje vatre i blagoslov vode (s umivanjem), oba simbolična postupka čišćenja ljudi pred konačno sjedinjenje sa svetim. Kao i prethodnim postupcima i ovima se čovjek pripravlja za posvećenje a dijelom već i biva posvećen.

Crkveni obred na Veliku subotu započinje blagoslovom vatre koju je u Srijemu, Slavoniji i u Istri palio zvonar (Černelić, 1991:34; Marković, 1986:59; Mikac, 1933:221) ili drugdje seljaci (Gavazzi, 1988:31). O starini toga obreda svjedoči paljenje vatre kresivom, zabilježeno u Slavoniji (Marković, 1986:59), u Istri i u Dalmaciji (Mikac, 1933:221; Milićević, 1975:452). Svećenik blagoslivlja vatru a zatim ljudi na njoj u Srijemu i Dalmaciji pale glavnju (Černelić, 1991:34-35; Ivanišević, 1987:448; Škoda i Držić, 1941:75; Milićević, 1975:452) a u Slavoniji, Hrvatskome zagorju, Međimurju, Jaskanskome prigorju i Kastavštini *gubu* (vrsta gljive) (Markovac, 1940:87; Bogutovac, 1971:129; Zorić, 1991:71; Kotarski, 1917:197; Blažeka, 1941:71; Rožić, 1908:39; Rajković, 1973:201; Jardas, 1957:57) i nose je kući, pazeći da se ne ugasi te njome, stvarno ili simbolično, gaseći ili samo obnavljajući staru vatru pale novu vatru na svojem ognjištu. U Posavini su gorućom gljivom kadili kuću, staje i pčelinjak da bi bilo zdravlja i napretka (Bogutovac, 1971:130). U Poljcima se blagoslovljena vatra čuvala tijekom cijele godine da ne bi blagoslov napustio kuću (Ivanišević, 1987:448), a u Hrvatskome zagorju do početka nekoga posla, primjerice sijanja kukuruza (Kotarski, 1917:197).

Uz paljenje vatre kao dijela liturgije Velike subote u nekim je krajevima zabilježeno i paljenje vatre što je nevezano uz crkveni obred. Ti krijesovi zvani *vuzmenka*, *vuzmica*, *vuzelnica* i sl. bili su poznati u sjeverozapadnoj Hrvatskoj - u Hrvatskome zagorju, okolici Zagreba, Jaskanskome prigorju, okolici Karlovca, Bilogori, možda i na Baniji (Kotarski, 1917:198; Rajković, 1973:202; Pinter, 1934:7; Medić, 1915:177; Rožić, 1908:39; Sertić, 1936:94; Hećimović-Seselja, 1970:178-179; Bakrač, 1987:356; Muraj, 1992:193). Krijesovi su različita oblika i veličine. Pale se u različito doba - na Veliki petak, u noći na Veliku subotu,

u zoru pred Uskrs, a uz njih su vezana slična vjerovanja, primjerice u križevačkome kraju vjerovanje da ako dim ide ravno uvis bit će dobra, a ako se vuče dolje loša godina (Hećimović-Seselja, 1970:179) i radnje - u Jaskanskome prigorju i u Hrvatskome zagorju puštali su stoku preko ugaraka krijesa, u Loboru uz vjerovanje da vještice neće moći naškoditi stoci te godine (Rožić, 1908:39; Kotarski, 1917:198). Osobita se moć ugaraka sa zgarišta ogledala i u njihovu stavljanju na njive ili u vrtove (Gavazzi, 1988:35).

Najčešće se vatra interpretira kao sredstvo simboličnoga uklanjanja nečistoće (Chevalier i Gheerbrant, 1989:738-740; Cazeneuve, 1971:114-115), sredstvo obnove i izvor života što zahvaljuje svojoj sličnosti suncu - darovatelju života (James, 1965:107-108). Pročišćavajuću i obnoviteljsku ulogu vatre potvrđuju različiti postupci vezani uz njih: kroz njih ili preko ugaraka vodi se stoka za zaštitu od bolesti i/ili očišćenja od zlih sila, ljudi skaču preko vatre i stavljaju ugarke po poljima za dobar urod ili ih nose kući i pale novu vatru na ognjištu. Ti su postupci potvrđeni pri paljenju vatri na različite datume u nas⁴⁴. E. James je mišljenja da crkveni blagoslov nove vatre predstavlja prežetak raširenoga običaja da se u proljeće pale vatre i izvode rituali obnove (primjerice u Kelta, James, 1961:168, 312-313). Navodno je tek kasnije reinterpretnan stari simbolizam proljetnih poganskih vatri i vatra što se pali na Veliku subotu protumačena kao pobjeda nad grijehom, smrću i silama tame (James, 1961:216). Isto tumačenje simbolike subotnjega svjetla - paljenja uskršne svijeće⁴⁵ na obnovljenoj i blagoslovljenoj vatri bilježimo i u tekstu jednoga suvremenog teologa (Maračić, 1991:15).

Velikosubotnji crkveni obred blagoslova vatre nastavlja se u obred blagoslova svijeće i pjevanja pohvale svijeći (*Exultet*). To pjevanje komemorira povijest stvaranja i mističnoga ponovnog rođenja svijeta što se uspoređuje s prolaskom Židova kroz Crveno more pri izlasku iz Egipta; to je "novi izlazak Božjega naroda iz ropstva grijeha u slobodu djece Božje" (Maračić, 1991:15). Kako novi Božji narod u kršćanstvu nastaje krštenjem (James, 1961:216-217), tako nas liturgija Velike subote dalje vodi do obreda blagoslova vode.

Blagoslov krsne vode drugi je liturgijski obred Velike subote kojega simbolično možemo tumačiti kao čišćenje i obnovu a time i kao pripremu za Uskrs. U pučkome obliku pojavljuje se kao umivanje u vodi, a obavlja se u različite dane i u nekoliko varijanata, od Cvjetnice do Velike subote.

Crkveni obred blagoslova krsne vode na Veliku subotu bio je vezan uz obred krštenja koji je u ranomu srednjem vijeku bio središnji dio obreda Velike subote. Korizma je bila razdoblje konačne priprave kandidata za krštenje koje u kršćanstvu imade inicijacijsko značenje (odnosno koje je važan kršćanski ritual prijelaza): u noći od Velike subote na nedjelju krštenjem su katekumeni simbolično pokapani s Kristom (uranjanje u vodu), a zatim ponovno rođeni kao nove osobe (izranjanje iz vode). To je tema Pavlove doktrine ponovnoga rođenja, prema kojoj katekumen krštenjem prolazi mističnim grobom u novi život, pa smrt otada nad njim više nema vlast (cf. James, 1961:209, 215-216; Mitchell, 1977:84-85).

⁴⁴ Vatre su se u nas osobito palile na Jurjevo i Ivanje, a imade ih ponegdje i na Duhove, na Petrovo, Ilinje i u novogodišnjemu razdoblju (Gavazzi, 1988).

⁴⁵ Blagoslov je vatre i svijeće duga tradicija u kršćanskoj crkvi. Vjerojatno je preko Franaka iz Jeruzalema u 11. stoljeću stigao u Europu (James, 1961:212, 216). James u dva svoja teksta razlikuje stoljeće prve uporabe uskršne svijeće - 6. stoljeće (James, 1965:109) ili pak 9. stoljeće (ibid., 1961:216).

Voda je u ritualu krštenja ujedno element smrti - kao što je primjerice u potopu svijeta, i element života - kao u pričama s različitih strana svijeta o nastanku svijeta iz prvotnoga oceana (Mitchell, 1977:84-85; James, 1965:113). Krštenik je, prema van Gennepu, polijevanjem ili uranjanjem u vodu postajao *regeneratus* u doslovnome smislu, dotično ponovno začet (1960:93-95, 183-184).

Očišćavajuća i obnoviteljska funkcija blagoslovljene vode vidi se i u promijenjenome obredu Velike subote iz kojega je nestalo krštenje, ali je naglašena obnova krsnih obećanja i molitva svećenika pri blagoslovu vode (*Consecratio fontis*). Ta molitva sadrži stare predodžbe o plodnosti i novome rođenju po vodi vitaliziranoj svjetlom Svetoga Duha (cf. James, 1965:116).

Dok je krštenje, taj tipni kršćanski inicijacijski (prijelazni) ritual, bilo sastavnim dijelom proslave Uskrsa, ono je na užemu planu ponavljalo cijeli ritual prijelaza što ga imade ukupno obilježavanje Uskrsa potkrepljujući tezu o uskrsnome sklopu običaja kao o jednome tipu rituala prijelaza. Prerastanjem krštenja u neovisan samostalan ritual što se može obaviti tijekom cijele godine nije ukinuta struktura rituala prijelaza u uskrsnome razdoblju već samo jedan njezin element. Ukinuta je samo njegova kulminacija, njegovo uprizorenje, a uskrsno-korizmno razdoblje i postupci vezani uza nj i nadalje zadržavaju strukturu rituala prijelaza kako to pokazuju druga obilježja toga razdoblja.

To potvrđuje u pučkoj tradiciji raširena uporaba vode poznata u nekoliko oblika: uporaba u crkvi blagoslovljene vode na Veliku subotu; umivanje u vodi u različite dane - bilo u čistoj vodi (blagoslovljenoj ili neblagoslovljenoj), vodi u koju je stavljeno proljetno cvijeće, te vodi u koju su stavljene ljuske od uskrsnih jaja; napokon javlja se, koncem prošloga stoljeća već jako reducirano, polijevanje vodom.

Vodu blagoslovljenu na Veliku subotu, čime je ona postala nositeljicom čudotvorne sile, prenositeljicom božanske moći izbavljenja (koju nosi svaki blagoslov, cf. Keler, 1980:330-332) puk je u Dalmaciji koristio u različite zaštitne svrhe, za slučaj bolesti ljudi i životinja, za zaštitu od groma (Rajković, 1990:78; Ivanišević, 1987:449), u Srijemu za posvećivanje kuće, bunara i svih gospodarstvenih zgrada (Černelić, 1991:35), u Hrvatskome zagorju za krštenje djeteta kod kuće i protiv glavobolje (Kotarski, 1917:197). Na Silbi se čuvala zajedno s vodom blagoslovljenom na sv. Tri kralja te se rabila u slučaju smrti za škropljenje umrlih i blagoslov vinograda (Čapo, 1983:14).

Ista je voda bila i važnim predmetom subotnjega crkvenog obreda. Naime, na zvuk zvona što najavljuju Kristovo uskrsnuće, ljudi se nastoje umiti - stvarno ili simbolično - u toj vodi. Umivanje u blagoslovljenoj vodi, ponegdje i pijenje te vode, bilo je poznato osobito u primorskim hrvatskim krajevima (Milićević, 1975:452; Širola, 1938:130-131; Čapo, 1983:14). Znakovit je opis s Paga kako žene na zvuk zvona trče prema blagoslovljenoj vodi da se operu (jer pranje djeluje samo za vrijeme zvonjave!⁴⁶), vjerujući da će zahvaljujući tome ostati zdrave i da "neće prišćina past" na njih. Pritom nastane veliki žamor i zbrka u crkvi te svećenik mora opominjati ljude. S time je u svezi i dosjetka crkvenjaka koji je da bi spriječio

⁴⁶ Usporediti s već spomenutim sađenjem biljaka na zvuk zvona, prestankom rada kad se ogluše i ponovnim početkom rada kad se odvežu. Radi se o istoj metonimijskoj vezi zvona kao svetih predmeta i postupaka pri kojima je potreban blagoslov i nadnaravna pomoć. Ovo je, k tome, osobito moćna zvonjava jer najavljuje Isusovo uskrsnuće.

taj običaj jednom u škropionicu natio crnilo od sipa (Širola, 1938:130-131). Ovaj zapis svjedoči o tome kako se je radilo o pučkoj interpretaciji (i inovaciji u obred Velike subote) kojoj se crkveno osoblje protivilo jer nije bila dio liturgijskih propisa.

Dok se u nekim krajevima Dalmacije za umivanje koristila uglavnom blagoslovljena voda koja se nosila i u polje da bude pri ruci kad zatreba (Miličević, 1967/8:480 i 1975:452; Ivanišević, 1987:449), drugdje se, uz isto vjerovanje, naime da to donosi zdravlje te osobito ljepotu i čistoću lica, umiva i u neblagoslovljenoj vodi. Bilo je dovoljno na zvuk zvona potrčati do bilo koje vode i njome protrljati oči i obraze ili se umiti - iz boce, na bunaru, potoku, u rijeci ili u moru. O tome imademo podatke iz Slavonije, iz okolice Zagreba, iz Hrvatskoga zagorja i Međimurja, s Banije, iz Kastavštine i s Krka te iz Dalmacije (Lovretić, 1990:560; Bogutovac, 1971:129; Zorić, 1991:72; Bakrač, 1987:355; Rajković, 1973:129; Blažeka, 1941:71; Muraj, 1992:193; Jardas, 1957:57; Ragužin, 1991:248; Škoda i Držić, 1941:75; Miličević, 1975:451; Ivanišević, 1987:623).

Umivanje blagoslovljenom ili neblagoslovljenom vodom u trenutku najave uskršnuća na Veliku subotu (kad zazvone zvona) analogno je s druga dva umivanja u uskršnome razdoblju - s umivanjem u cvjetnoj vodi i u vodi s ljuskama jajeta⁴⁷. Ovo se prvo uglavnom prakticira na Cvjetnicu, posljednju korizmnu nedjelju. Dva su osnovna postupka na Cvjetnicu - prikupljanje cvijeća u kojemu su se ljudi umivali ili kojim su ukrašavali seoske bunare⁴⁸, te blagoslov cvijeća u crkvi. Oba postupka govore o obnovi prirode i simbolično prenose njezinu obnoviteljsku moć na čovjeka, pa se tim postupcima obnavlja i sam čovjek: pretkršćanskom vegetacijskom simbolikom i moćima obnovljene prirode čovjek se pripravlja i posvećuje za ulazak u sveto uskršno razdoblje.

Umivanje u cvjetnoj vodi na Cvjetnicu ili ponegdje kao u Lici na Uskrs (Hećimović-Seselja, 1985:193) rašireno je s istim vjerovanjem kao i prethodno opisano umivanje - ono donosi zdravlje, mladost i osobito ljepotu lica. Biljke stavljene u vodu najčešće su drijenak, ljubice, bršljan, u Bunjevaca, Sinjskoj krajini i Poljcima i mlado žito (Sekulić, 1986:360; Hećimović-Seselja, 1985:193; Miličević, 1967/8:479; Ivanišević, 1987:446). Te biljke imadu obnoviteljsku i zdravonosnu moć što se vidi iz nekoliko uzrečica zabilježenih u Lici. Kaže se da je netko "zdrav k'o drinac", da je djevojka "lipa k'o fijolica (ljubica)" ili da dijete "treperi i raste k'o bršljan" (Hećimović-Seselja, *ibid.*).

Treća je varijanta obrednoga umivanja također u funkciji zdravlja i ljepote lica. To je umivanje u vodi u kojoj su stajala ili su se kuhala uskršna jaja i/ili u vodi u kojoj su ta jaja i oguljena. Ono se obavljalo obično ujutro na Veliku subotu ili na Uskrs a nalazimo ga u Slavoniji, Lici i Kastavštini (Marković, 1977:115; Čolić, 1917:146; Lovretić, 1990:316; Zorić, 1991:72; Hećimović-Seselja, 1985:193; Jardas, 1957:58). Tom se vodom škropilo i oko kuće, tako u Kastavštini (Jardas, 1957:58). U Poljcima su se lupine od jaja koristile u magijskim činima za zaštitu stoke⁴⁹ ili su se bacile daleko od kuće radi zaštite okućnice (Ivanišević, 1987:448-449).

⁴⁷ Umivanje je još jedan vrlo raširen običaj u Hrvata. Osim u korizmno-uskršnome sklopu javlja se u različitim varijantama i u druge dane, primjerice na Jurjevo i na Ivanje (Gavazzi, 1988:57, 108 i Blažeka, 1941:72).

⁴⁸ Taj je običaj s naglašenim društvenim značenjem bio poznat u Slavoniji (Lovretić, 1990:318-320; Bogutovac, 1971:130-135), i u Dalmaciji (Škoda i Držić, 1941:74; Miličević, 1975:450; Rajković, 1990:77).

⁴⁹ Tome je sličan postupak zabilježen na Baniji - u vodi u kojoj se je kuhala uskršna šunka peru se noge stoci za zaštitu od munja. Postoji i pokladni običaj istoga tipa (Muraj, 1992:193).

Uz obrede vezane uz vodu valja još spomenuti i polijevanje vodom što se u Bunjevaca odvijalo na Uskrсни ponedjeljak (Sekulić, 1986). Srodnih je običaja bilo u Europi, primjerice u Poljskoj (Keler, 1980:374). James ga spominje uz engleski običaj "podizanja" ljudi uvis. Autor tumači taj postupak kao prvotni proljetni običaj poticanja rodnosti polja uspoređujući ga sa skakanjem uvis rimskih Salija⁵⁰ (1961:306-307).

Svi navedeni oblici obrednoga umivanja - u blagoslovljenoj vodi ili u vodi uopće pri najavi uskrsnuća, u cvijeću na Cvjetnicu te u vodi s ljuskama jajeta, kao i polijevanje na Uskrсни ponedjeljak možemo tumačiti kao postupke kojima se simbolično prenosi na ljude zdravosna i zaštitna moć vode kao izvora života, sredstva očišćenja i obnavljanja; u proljeće obnovljenih prvih biljaka; jajeta kao simbola plodnosti, obilja i sreće (cf. Hećimović-Seselja, 1985:193); te blagoslova kao specifično kršćanskoga postupka davanja moći nekome predmetu.

Voda je prastari simbol očišćenja i obnove života (cf. Chevalier i Gheerbrant, 1989:755-760) te je stoga i razumljivo da blagoslov vode i obredno umivanje zauzimaju značajno mjesto u uskrsnim obnoviteljskim običajima, te da vodu rabi puk i samostalno ili u kombinaciji s drugim zdravosnim regenerativnim elementima (cvijeće, jaja) kao sredstvo obnove. Proljetnome se bilju pripisivala slična simbolika jer je bilo najava (Čudesne) godišnje obnove prirode. Jaje je također prastari simbol izvora života i obnove (ibid., str. 213-215). U svim se oblicima umivanja radi o istoj predodžbi koju puk tumači kao osiguranje zdravlja i ljepote (emsko tumačenje) a koju mi interpretiramo (etski) kao očišćenje i obnovu. Puk je preuzeo i crkvenu definiciju moćnih predmeta - to su svi oni kojima se obredom blagoslova ucjpljuje ta moć - ovdje voda, a kasnije ćemo vidjeti da i bilje i jaja mogu zadobiti slične moći po blagoslovu. Blagoslovom se samo potvrđivala i povećavala moć vode, bilja i jaja koji su i prije kršćanstva nosili simboliku koju je i kršćanstvo dalo proljetnim običajima - simboliku umiranja i ponovnoga rađanja, obnove života. Zbog toga su stariji agrarni rituali bili lako uključeni u kršćansko tumačenje proljetne obnove kao obnove čovjeka.

5. Obnova prirode prenosi se na čovjeka

Na ovome mjestu spomenut ću još dva postupka u svezi s proljetnom obnovom prirode - blagoslov proljetnoga bilja na Cvjetnicu (što postoji kao dio liturgije, ali uza se veže i niz pučkih vjerovanja) i udaranje klupa šibama jedan ili više dana u Velikome tjednu. Blagoslovu je bilja podrijetlo u pretkršćanskoj pučkoj tradiciji obilježavanja obnove vegetacije u proljeće i pridavanja regenerativne i zdravosne moći prvome proljetnom cvijeću (Gavazzi, 1988:25-26). Njegova se moć razaznaje u već opisanoj tradiciji umivanja u istome, kao i u ponegdje zabilježenome propisu konzumacije proljetnoga (blagoslovljenog) bilja⁵¹ (Istra, Hrvatsko primorje, Dalmacija cf. Gavazzi, 1988:25-26; Mikac, 1933:221; Milićević, 1975:452), u propisu njegova korištenja u pripravljanju sira u Poljicima (Ivanišević, 1987:103) ili stavljanju u vodu u kojoj se kuha uskrсна šunka (Zorić, 1991:70). Crkva je preuzela to

⁵⁰ Možda je ljuljanje na ljuljački obješenoj o stablo ili negdje drugdje, izvođeno u Srijemu na Pepelnicu, običaj slična simbolična značenja kao podizanje ili skakanje uvis. Naime, uz to što se i ljuljanjem podiže uvis, taj se postupak opravdava time da će kudjelja visoko narasti, a pri ljuljanju se izgovara i sljedeće: "Krušaka, jabuka, sljiva." (Čermelić, 1991:25). Ljuljanje se navodi i kao jurjevski običaj poznat u dinarskim krajevima (Gavazzi, 1988:57).

⁵¹ Usporediti s Hiller, 1989:24, 208.

vjerovanje koje puk daje proljetnome bilju blagoslovom potvrđujući i potencirajući njegovu moć. Blagoslovom ono postaje moćno u kršćanskome smislu.

U sjevernome i središnjemu dijelu Hrvatske na blagoslov se najčešće nosio drijenak, vrbovina u cvatu i razne druge grančice (Markovac, 1940:86; Lovretić, 1990:40; Filakovac, 1914:168; Zorić, 1991:68; Balog, 1992:49; Bakrač, 1987:355; Rožić, 1908:34; Sertić, 1936:93; Kotarski, 1917:197; Rajković, 1973:200; Hećimović-Seselja, 1985:193; Muraj, 1992:192), a u primorskoj Hrvatskoj najčešće maslinove i palmine grančice (Jardas, 1957:55; Mikac, 1933:200; Širola, 1938:129; Milićević, 1967/8:479 i 1975:449; Rajković, 1981:239 i 1990:77; Čapo, 1983:13; Ivanišević, 1987:446). Ljudi su grančicama blagoslovljenim u okviru liturgijskoga obreda na Cvjetnicu pridavali dvostruku moć - zaštitnu kako za ljude i kuću tako i za životinje, osobito od oluje i tuče (Lovretić, 1990:597; Zorić, 1991:68 i Filakovac, 1914:168 za Slavoniju; Balog, 1992:49 i Bakrač, 1987:355 za sjeverozapadnu Hrvatsku; Sertić, 1936:94, Hećimović-Seselja, 1985:193 i Muraj, 1992:192 za središnju Hrvatsku; Jardas, 1957:55 za Kastavštinu; Škoda i Držić, 1941:74, Rajković, 1981:239 i 1990:77, Milićević, 1967/8:480-481 i Ivanišević, 1987:24 za Dalmaciju), i plodonosnu - one osiguravaju dobar urod, zdravlje i sreću, osobito u Lici i u primorskoj Hrvatskoj (Hećimović-Seselja, 1985:193; Milićević, 1975:449; Rajković, 1981:239 i 1990:77; Ivanišević, 1987:447). Grančice se stavljaju u vrt, na polje, u pčelinjak, staju, hambar, zatiču se za trijem ili pod strehu, na jarbol ili na grobove (Markovac, 1940:86 i Filakovac, 1914:168 za Slavoniju; Bakrač, 1987:355 za okolicu Zagreba; Rajković, 1973:200 za Hrvatsko zagorje; Hećimović-Seselja, 1985:193 za Liku; Muraj, 1992:192 za Baniju; Mikac, 1933:220 za Istru; Škoda i Držić, 1941:74, Milićević, 1967/8:480 i 1975:220, Čapo, 1983:13, Rajković, 1990:77 i Ivanišević, 1987:446-447, 629 za Dalmaciju). U Hrvatskome zagorju i u okolini Zagreba iznimna se moć blagoslovljena drijenka ogledala u njegovoj uporabi za izradu kućnih potrepština - bičeva, dijelova čunka, batića za pravljenje maslaca i vrhnja te klina na jarmu. Vjerovalo se da drijenak donosi sreću u poslu oko maslaca i vrhnja, a pomoći će i da se upregnuta stoka ne plaši (Bakrač, 1987:355; Rajković, 1973:200-201).

Iz bilješke iz Poljica "svud je sritno, da se blagoslov dotakne" (Ivanišević, 1987:447) razvidna je osnovna svrha čuvanja biljaka blagoslovljenih na Cvjetnicu. U pretkršćansko vrijeme njihovo je djelovanje bilo isto, samo je to zahvaljivano njima kao vjesnicima proljeća i obnovljenoga vegetacijskog ciklusa. U kršćanstvu je bilje kao vjesnik obnove prirodnoga ciklusa postalo i najava obnove ljudskoga života i pomaže toj obnovi prenoseći svoju zdravonosnu snagu na ljude.

Još se jedan postupak što ga nalazimo kasnije u Velikome tjednu, obično na Veliku srijedu, četvrtak ili petak može tumačiti na sličan način, naima kao simbolično obnavljanje života prenošenjem vitalne snage nanovo probudene prirode na ljude. To je običaj zvan *šibarine* (Slavonija) ili *baraban* (Dalmacija) pri kojemu su djeca ili mladići ljeskovim (Slavonija) ili drugim šibama, ponegdje ukrašenim (Čermelić, 1991:33; Čolić, 1917:146; Lukić, 1924:296; Škoda i Držić, 1941:75; Milićević, 1967/8:480) udarali po crkvenim klupama, a usput i jedni druge⁵² (Čermelić, 1991:33; Lovretić, 1990:315; Lukić, 1924:296; Marković, 1977:115; Čolić,

⁵² Analogan je običaj šibanja djece ili djevojaka i mladića međusobno poznat na Dan nevine dječice (28. XII., cf. Gavazzi, 1988:192-193). Iz naziva toga dana - *mladenci*, *mladinci* autor izvodi zaključak da se tim udaranjem ljudi međusobno pomlađuju, što je u svezi s vjerovanjem da svježe biljke udarcem prenose životnu snagu na ljude.

1917:146; Filakovac, 1914:168; Ragužin, 1991:247-248; Širola, 1938:130; Milićević, 1975:450; Rajković, 1981:239 i 1990:77; Čapo, 1983:13; Ivanišević, 1987:447).

Radi se o postupku u kojemu se prepliče nekoliko razina. Vjerojatno je udarac prastari pretkršćanski postupak sakralizacije što se je izvodio rukom, životinjskom kožom ili biljnom granom s ciljem da na osobu obično inicijanta dodirnom prijede nadnaravna moć što leži u predmetu ili osobi sa svetim moćima (cf. Gordon, 1983:75, 93). O starini obreda svjedoči i uporaba udarca pri babilonskim ritualima ustoličenja kralja vezanima uz proljetnu obnovu prirode (James, 1965). Isti autor opisuje rimske svečanosti luperkalije u kojima sudionici udaraju kožama žrtvenih životinja ljude, osobito žene da bi postale plodne i da lako rode, s objašnjenjem da je značenje udarca očišćenje⁵³ (James, 1961:177-178).

Prema jednome drugom izvoru podrijetlo je tome običaju u katoličkoj liturgiji prema kojoj su se na Veliku srijedu, četvrtak i petak molile duge molitve na latinskom (*Matutinum et Laudes*) na kraju kojih je prema starome brevijaru stajalo "neka bude malo udaranja i buke" što su svećenici nakon molitve činili udaranjem knjiga o klupe⁵⁴, a puk preuzeo u obliku udaranja klupa šibama (Marković, 1986:56).

Običaj je naknadno dobio pučka objašnjenja u skladu s razdobljem u kojem se izvodi. Primjerice u Otoku u Slavoniji djeca šibama tuku svoja posna jela (Lovretić, 1990:315); u Sikirevcima govore da tako vraćaju Židovima koji su bičevali Isusa⁵⁵ (Marković, 1986:56), a na Silbi da simbolično obilježavaju Kristove muke (Čapo, 1983:13). No, da se je radilo o običaju kojega je crkva smatrala svjetovnim (odnosno nekršćanskim) govori i podatak s Brača o tome da su svećenici nekad branili djeci da udaraju po klupama - navodno da ih ne bi oštetili, pa su djeca potajno unosila smokvine šibe u crkvu (Milićević, 1975:450). Namjena šiba, vrlo slična namjeni grančica blagoslovljenih na Cvjetnicu, također govori u prilog tezi da je simbolika šiba starija od kršćanstva. Šibe će potaći i/ili osigurati dobar urod pa se stavljaju u pčelinjak u Slavoniji (Filakovac, 1914:168), zatiču u voćnjak, cvjetnjak i povrtnjak u Slavoniji (Lukić, 1924:296; Marković, 1977:115; Čolić, 1917:146), u Dalmaciji se čuvaju u kući cijele godine (Rajković, 1981:239) i za zaštitu i gonjenje stoke (Škoda i Držić, 1941:75; Milićević, 1967/8:480) ili ih mornari zatiču za jarbole kao što su to činili i s blagoslovljenim palmama (Ivanišević, 1987:629). Značenje je uporabe i grančica i šiba prenošenje moći obnovljena proljetnog bilja na ljude radi njihove obnove.

6. Velika subota - inkorporacijski rituali

Korizma je, već je rečeno, liminalno stanje u kojemu se udvostručuje shema rituala prijelaza jer sadrži postupke što odjeljuju pokladno od korizmenoga razdoblja i pripravljanju ljude za uskršno razdoblje (propisi o jelu, odijelu, ponašanju, postupci očišćenja i obnove vatrom, vodom i grančicama), ali i postupke što premošćuju korizmeno i uskršno razdoblje,

⁵³ Korizno je spomenuti predavanje profesora Vitomira Belaja održano na Filozofskome fakultetu u Zagrebu 16. XII. 1992. godine u kojemu je bilo riječi o tome da je pranje tijela nekad uključivalo udaranje po tijelu radi poticanja cirkulacije, te da je praslavenski glagol prati značio udarati, a danas je ostalo značenje pranja.

⁵⁴ U opisu šibanja u Srijemu autorica navodi, vremenski ga ne određujući, obred pri kojemu svećenik udara knjigom o klupu (Čemelić, 1991:33). Opisujući isti običaj u Puntu na Krku Ragužin navodi da su ljudi stvarali buku udaranjem rukama po klupama a djeca pljeskanjem. Neki su dječaci potajno u crkvu unosili šibe a čak i kamenje. Njima su udarali ili gađali ljude (1991:247-248).

⁵⁵ Prema evanđeljima Isusa su mučili rimski vojnici a ne Židovi.

a koji su inverzni prethodnim postupcima i ponašanjima. Stoga ta ponašanja i postupci imaju inkorporacijsku funkciju. U te postupke i ponašanja ubrajamo skidanje pokajničke odjeće i ogavlja, skidanje velova kojima su zastrte kućne i crkvene svete slike i raspela, bučenje, te konzumiranje mesne hrane uz što je vezan i njezin blagoslov. Ti postupci najavljuju obilježja uskrsnoga razdoblja - veselje, radost, zabavu, ples, mogućnost vjenčavanja, kao i povrata uobičajenim poljodjelskim i kućnim poslovima.

Na Veliku se subotu za obreda uskrsnuća ili za blagoslova hrane prvi puta⁵⁶ oblači svečana, najljepša odjeća što su je ljudi imali. Etnografi su malo zabilježili takvih podataka. Iz podataka kojima raspoložemo razvidno je da se izjednačuju blagdanska, svečana i bogata, ponekad i nova odjeća. O odijevanju lijepe svečane odjeće na Veliku subotu imademo podatke iz Bačke, Slavonije i iz okolice Zagreba (Sekulić, 1986:360; Filakovac, 1914:170; Zorić, 1991:71; Bakrač, 1987:357), a za Otok podatak da se odijeva "bjelina i svila ali tiša"⁵⁷ (Lovretić, 1990:455). U Kastavštini i Poljicima pravilo je da barem dio te odjeće bude nov (Jardas, 1957:59; Ivanišević, 1987:449). U Otoku na Uskrs (ili o Božiću) djevojke upleću prvu pletenicu u znak početka djevovanja (Lovretić, 1990:236, 396), a ponegdje u Dalmaciji na Veliku subotu djeca dobivaju prvu odjeću (navedeno prema Černelić, 1991:36). Kao što za obreda uskrsnuća djevojke i mlade žene u Slavoniji skidaju ogavlja (Marković, 1977:115) a u Dalmaciji žene crne velove (Miličević, 1975:452), tako se otkrivaju na Gluhu nedjelju ili u Velikome tjednu pokrivena raspela i slike u crkvi i kod kuće. Ako je značenje pokrivanja glave i svetih slika odvajanje od svjetovnoga i izdvajanje u zasebni liminalni svijet (cf. van Gennep, 1960:168), tada njihovo otkrivanje možemo tumačiti kao izlaženje iz svetoga liminalnog razdoblja Korizme i ulaženje (inkorporaciju) u vrijeme i prostor obnovljena života po mucu i žrtvi Isusa Krista⁵⁸.

Korizmenome limeru suprotno ponašanje, a koje uvodi u radost uskrsnoga razdoblja, jest i bučenje pucanjem zabilježeno, najčešće na Veliku subotu (ali i na Uskrs⁵⁹), u Slavoniji, Hrvatskome zagorju i u Dalmaciji (Marković, 1986:60; Markovac, 1940:88; Zorić, 1991:71; Kotarski, 1917:197-198; Rajković, 1973:201; Čapo, 1983:14). Ono se tumači na razne načine - kao zaštitni postupak za obranu od zla (Gavazzi, 1988:164) s čime se slaže pučko tumačenje pucnjave u Hrvatskome zagorju (ona rastjeruje vještice, cf. Kotarski, 1917:197; Rajković, 1973:201). Moguće ga je kao i vatru, dim i vodu tumačiti kao sredstvo simboličnoga uklanjanja nečistoće (Cazeneuve, 1971:114-115). Ne isključujući ta tumačenja smatram da bučenje pucanjem na Veliku subotu valja kontrastirati s dijametralno suprotnim ponašanjem u korizmenome razdoblju - razdoblju žalosti, tišine i skrušenosti što na Veliki petak ponegdje kulminira s prije spomenutom apsolutnom tišinom i šutnjom. Pucanje je, u tome smislu, još jedan u nizu diferencirajućih postupaka u korizmeno-uskrsnome sklopu običaja.

⁵⁶ Osim što je i na Cvjetnicu bila posebna, nešto svečanija odjeća.

⁵⁷ Tako se odijevalo od uskrsnuća do Markova (25. IV.) kad započinje plesanje kola i pjevanje (Lovretić, 1990:455).

⁵⁸ Tiloh (1980:231) povlači paralelu između pokrivanja slika i raspela do uskrsnuća u katoličkoj liturgiji i u puku i babilonskoga rituala Nove godine i ustoličenja kralja koji se slavio u obliku vanjskih znakova i simbola velike tuđe, kaosa i pametne (smrt godine, prirode, kralja) a istodobno radosti i pobjede (ponovno rođenje godine, prirode, kralja). U njemu je kralj obavljao pokajanje kao čin obnavljanja pri čemu su njegova kruna i prijestolje bili zastrti - baš kao što se zastiru oltari i raspela u iščekivanju uskrsnuća.

⁵⁹ Bučenje pucanjem poznato je i na Badnjak i na Božić (Gavazzi, 1988:163-164).

Još je jedan inverzan postupak koncem Korizme: za Uskrs se nakon četrdeset dana manje ili više strogoga nemrsa priprema posebna mesna hrana. Priprava posebne hrane te njezin blagoslov na Veliku subotu ili na Uskrs općenita je hrvatska pučko-crkvena tradicija. U razdoblju o kojemu je ovdje riječ iz svake je kuće obično žena ili djevojka nosila u crkvu na blagoslov košaru punu jela zvanu *svetenje, posvećenje, posvetilište, posvećenica* i sl. (Sekulić, 1986:360; Filakovac, 1914:169; Markovac, 1940:87; Marković, 1977:115; Čolić, 1917:146; Lukić, 1924:296; Balog, 1992:50; Milićević, 1967/8:480). U košari su se obvezno nalazile jestvine što u prethodnome korizmenom razdoblju nisu konzumirane: jaja, šunka, kobasice, slanina, mladi luk ili ljutika, hren, sol, komad mesa (janjetina ili sl.), kruh ili uskrsno pecivo⁶⁰, vino i rakija (Sekulić, 1986:360; Filakovac, 1914:169; Lukić, 1924:296; Markovac, 1940:87; Marković, 1986:58; Bogutovac, 1971:130; Zorić, 1991:72; Bakrač, 1987:358; Rajković, 1973:201; Kotarski, 1917:198; Čorak, 1991:285; Hećimović-Seselja, 1985:194-5; Jardas, 1957:58; Mikac, 1933:221; Milićević, 1975:452 i 1967/8:480; Rajković, 1981:239 i 1990:78; Ivanišević, 1987:450).

Crkvenim blagoslovom jela dobijaju, kako smo to već vidjeli kod grančica blagoslovljenih na Cvjetnicu i vode blagoslovljene na Veliku subotu, posebne moći. Blagoslovljeni predmet imade moć širenja svoje svetosti na druge predmete s kojima dolazi u dodir (cf. Keler, 1980:330-331). Moć se blagoslovljene hrane razaznaje iz postupaka vezanih uz nju - od pažnje pri nošenju jela i utrke nakon blagoslova s posvuda raširenim vjerovanjem u osobni i/ili kućni boljitek za onoga tko prvi stigne (Filakovac, 1914:169; Marković, 1977:115; Zorić, 1991:73; Bakrač, 1987:358; Blažeka, 1941:71; Kotarski, 1917:198; Sertić, 1936:94; Muraj, 1992:193; Čorak, 1991:285; Hećimović-Seselja, 1985:195; Jardas, 1957:58; Rajković, 1981:239), preko ceremonijalnoga unošenja posvećene hrane u kuću u izgovaranja formula za boljitek kuće (Lukić, 1924:296⁶¹; Hećimović-Seselja, 1985:195) i odlaganja hrane u različite prostore na okućnici i u polju te uz uzglavlje djeteta u Kastavštini i na Zlarinu (Jardas, 1957:58; Rajković, 1981:239), do postupaka s ostacima hrane poznatim u svim hrvatskim krajevima. Naime, općenito je poznato da mrvice od blagoslovljene hrane i lupine od jajeta ne smiju pasti na pod već se bacaju u vatru (a pepeo posipa po polju, primjerice u Cerniku u Slavoniji) ili se kao u okolici Zagreba čuvaju u slučaju bolesti, te stavljaju u polje, primjerice na Čiovu (Sekulić, 1986:360; Filakovac, 1914:169-170; Markovac, 1940:88; Zorić, 1991:73; Bakrač, 1987:358; Balog, 1992:50; Rajković, 1973:201; Muraj, 1992:193; Škoda i Držić, 1941:75; Milićević, 1975:452; Rajković, 1981:239; Čermelić, 1991:40; Ivanišević, 1987:450). Ponegdje se tako postupalo s kostima mesa blagovanoga na Uskrs - zakapali su ih u polja i vrtove, objesili na vočku ili stavili u sjeme, tako u Bačkoj, u Slavoniji, Međimurju i Hrvatskome zagorju (Sekulić, 1986:360; Filakovac, 1914:170; Blažeka, 1941:71; Rajković, 1973:201)⁶².

⁶⁰ Za Uskrs su se radila posebna peciva, regionalno različita oblika i naziva, često pletena s umetnutim jajem namijenjena djeci. Literatura ih bilježi u Srijemu, Slavoniji, Hrvatskome zagorju, okolici Zagreba, Kastavštini, cijelome obalnom pojasu (Čermelić, 1991:37; Marković, 1986:58; Zorić, 1991:70-71; Rajković, 1973:201; Randić Barlek, 1987a:390; Jardas, 1957:51, 57; Šrola, 1938:131; Turato-Mešter, 1970:453-454; Škoda i Držić, 1941:75; Milićević, 1975:452; Rajković, 1981:239 i 1990:78; Čapo, 1983:15). Peciva su također i važan dio božićnih običaja.

⁶¹ Formula izgovorena u Varoši: "Sveto vam bilo svetenje, i u domu zdravlje i veselje, i u polju bjelica šenica, i u brdu vinova lozica, a na polje buve i stenica."

⁶² U Židova je pravilo da ostaci pashalnoga janjeta ne smiju ostati do jutra već se moraju spaliti. Taj postupak sugerira blagovanje hrane u bijegu i nužnost da se Egipćanima zamete trag (cf. Mitchell, 1977:32 i Tiloh, 1980:264).

7. Uskrсно razdoblje - inkorporacija - jelo, darivanje, igre

Na blagdan Uskrса i nakon njega, u to dugo očekivano razdoblje za koje se pripravljalo tijekom cijele Korizme, nastavljaju se postupci i ponašanja što ih možemo razumjeti u svjetlu teorije rituala prijelaza - ritualni obroci, darivanje, igranje, plesanje, pjevanje. Sve su to u kontekstu korizmeno-uskrsnoga sklopa običaja inkorporacijski rituali pojedinca, obitelji i šire seoske zajednice u novo obnovljeno razdoblje života - u kršćanskome vjerovanju obnovljeno zahvaljujući obećanju vječnoga života po žrtvi i uskrsnuću Isusa Krista.

U Poljicima svi ukućani dolaze za Uskrс (i o Božiću) kući "da se na ovaj veliki i blagi dan nađu svi zajedno za stolom" (Ivanišević, 1987:95-96). Ta nas rečenica upućuje na značenje uskrsnoga obroka kao inkorporacijskoga rituala. U njemu prepoznajemo ne samo simboliku obroka koji uspostavlja zajednicu - ovdje obitelj i koji u kršćanstvu dobiva posebno značenje s posljednjom⁶³ Isusovom večerom (cf. Mitchell, 1977:17-19), nego i posebnoga ritualnog obroka što inkorporira pojedinca u duhovnu obnovu (vječni život) što nastupa s uskrsnućem. Uskrсни je obrok ritualan zbog razlika koje ga odvajaju spram drugih uobičajenih obroka. On okuplja obiteljsku zajednicu koja više ne živi na okupu ali dolazi kući za taj dan, on je jedinstveni obrok u godini, s obiljem hrane, hrane bitno drukčije od korizmene, hrane što je k tome i blagoslovljena, što je jedinstveni slučaj obroka u liturgijskoj godini - sve to razlikuje uskrsni obrok od uobičajenoga obroka i prema Catherine Bell (1992:9) čini taj obrok simbolično dominantnim nad njegovim svakidašnjim analogijama.

Uskrсни se doručak, prethodnoga dana blagoslovljene hrane, odvijao prema u izvorima nažalost dosta slabo opisanome slijedu. Moguće je razaznati, međutim, da nije mogao svatko kušati blagoslovljene hrane jer je nije bio dostojan ako se nije pripremio kroz ispovijed i pričest (tako za Poljica govori Ivanišević, 1987:450). Time se jasno ističe značaj uskrsnoga obroka - kao inkorporacijskoga rituala za koji se je trebalo pripraviti. Vrhuncem pripreme Crkva, naravno, drži ispovijed - ritual oslobođenja i očišćenja od grijeha sličan asperziji vodom ili imerziji u vodu prilikom krštenja (cf. Cazeneuve, 1971:114-115; Maisonneuve, 1988:31; Gordon, 1983:90).

Ponegdje je prije uskrsnoga doručka zabilježena obvezna zajednička (glasna) molitva (pr. u Bačkoj i u Slavoniji cf. Sekulić, 1986:360; Markovac, 1940:88; Zorić, 1991:73), te red blagovanja pojedinih namirnica. Bunjevački su Hrvati prvo uzimali malo hrena, navodno na spomen muke Isusa Krista i da bi se podsjetili kako nema života bez muke i gorčine⁶⁴ (Sekulić, 1986:360). U slavonskoj Posavini prvo se uzimalo malo soli a zatim hren (Markovac, 1940:88), a u Kastavštini i u nekim drugim dijelovima Slavonije prvo luk (Jardas, 1957:58; Lukić, 1924:297) no nije zabilježeno pučko tumačenje tih jela⁶⁵. U Slavoniji i u Kastavštini bilježimo da je jaje bilo obvezatnim dijelom obroka za svakoga pojedinca (Filakovac, 1914:169; Markovac, 1940:88; Jardas, 1957:58).

⁶³ Pričest je prema van Gennepu ritual inkorporacije (1960:29).

⁶⁴ Ljute trave obvezatno su prisutne pri židovskoj Pashi, u spomen na gorku sudbinu Izraela (Mitchell, 1977:32; Tiloh, 1980:266).

⁶⁵ U Cemiku u Slavoniji zabilježena je uz blagovanje hrena obredna formula: "To ti je hrana za godinu dana." (Zorić, 1991:73).

Uskrсни ručak, iako također obilježen blagovanjem mesa nakon četrdesetdnevnoga nemrsa, bio je ritualno i simbolično manje dominantan obrok od uskrsnoga doručka. Blagovala se obvezno pečenka - živad u okolici Zagreba (uobičajena na Božić i za svadbu, cf. Randić Barlek, 1987a:388), janjetina u primorskoj Hrvatskoj ali u starije doba i u Slavoniji, iako je mogla biti zamijenjena i drugim mesom (Filakovac, 1914:169; Zorić, 1991:73; Jardas, 1957:59; Mikac, 1933:221; Muraj, 1981:305; Ivanišević, 1987:450).

Uskrсна se nedjelja provodila u obiteljskome krugu i/ili u krugu najuže rodbine, okupljene oko zajedničkoga obilnoga i mrsnoga uskrsnog stola, a tek na uskrсни ponedjeljak odlazilo se u posjet, čestitati Uskrs. To je zato što je uskršno blagovanje inkorporacijski obred pojedinca, obnova pojedinca simbolično označena konzumacijom blagoslovljene hrane (a ponegdje i blagoslovljenih grančica) i dan posvete najuže obitelji, utvrđivanja i učvršćivanja obnovljena zajedništva njezinih članova. Međutim, počevši od uskrsnoga ponedjeljka obnova se događa još na jednoj razini - na razini šire zajednice, a ostvaruje se posjetima i razmjenom darova, obično u hrani, ponajviše jajima. Razmjena hrane jest zamjena za zajedničko blagovanje. Naime, blagovanje hrane je jedan oblik razmjene hrane, a ako se razmjenjivanje obavlja bez zajedničkoga jela tada govorimo o razmjeni darova. I jedno i drugo su inkorporacijski rituali, rituali kojima se uspostavlja uobičajeni poredak u svijetu nakon četrdesetdnevnoga drukčijeg života (cf. van Gennep, 1960:29).

Razmjena je darova bila poznata u nekoliko oblika - povezivala je ljude različita ili istoga spola (djevojke i mladići, djeca i djeca), iste ili različite dobi (djeca i djeca, roditelji i djeca), ljude u različitim srodstvenim ili kumovskim odnosima (mlada žena posjećuje kumove ili rodbinu ili obratno), ljude različita društvena položaja (gazdarica i sluškinja ili pastiri, puk i svećenik). Najčešća je bila komunikacija između generacija, tj. darivanje djece jajima zabilježeno u Srijemu, Slavoniji, Hrvatskome zagorju, Jaskanskome prigorju i Sinjskoj krajini (Černelić, 1991:43; Filakovac, 1914:170; Zorić, 1991:73; Rajković, 1973:201; Rožić, 1908:34; Miličević, 1967/8:481), ili, pak, u primorskome pojasu uskrsnim pecivima u koja su upletena jaja (Jardas, 1957:57; Širola, 1938:131; Turato-Mešter, 1970:454; Miličević, 1975:452; Rajković, 1981:239 i 1990:78; Čapo, 1983:15).

Moglo se je raditi i o uspostavljanju veze između spolova, primjerice u Srijemu, Slavoniji, Lici, Hrvatskome zagorju i okolici Zagreba gdje su si mladići i djevojke međusobno darivali jaja u znak simpatije (Černelić, 1991:43; Filakovac, 1914:170; Markovac, 1940:88; Kotarski, 1917:198; Kožić, 1987:436; Hećimović-Seselj, 1985:194). U Podravini i u Međimurju društvena je funkcija jaja bila osobito izražena. U prvu nedjelju iza Uskrsa tzv. *Bijelu* nedjelju ili Mali Uskrs, djevojke su razmjenjujući jaja sklapale posestrimstvo nakon čega su jedne drugu zvale "sestrom" ili "matkom" (Gavazzi, 1988:39; Balog, 1992:55; Blažeka, 1941:71; Vrban, 1938:186). U središnjoj Hrvatskoj (Lika i okolica Karlovca) i u rumunjskih Hrvata općenito se posjećivala rodbina (Hećimović-Seselj, 1985:195; Sertić, 1936:94; Krpan, 1990:150). Drugdje su zabilježene posebne srodstvene i kumovske uskrсне razmjene. U Kastavštini je nedavno udata djevojka imala obvezu nositi u svoj bivši dom uskrсну pogaču (Jardas, 1957:60), a u Slavoniji posjetiti kuma darujući mu uskrсну hranu i ukrašene jabuke (Markovac, 1940:88; Čolić, 1917:146). U Konavlima je obveza kuće iz koje je te godine udata djevojka da pošalje o Uskrsu u dom mlade žene 100-150 jaja i uskrсни kolač za što biva povratno darivana, a osobito osoba koja je donijela dar⁶⁶ (navedeno prema Černelić,

1991:44). Iz Otoka saznajemo da je o Uskrsu svekrva slala snahi cvijeće i darivala je šarenim jajima, medenjacija i šarenom jabukom (Lovretić, 1990:337). Napokon, neki primjeri govore i o obvezi darivanja i između različitih društvenih staleža: u Kastavštini su gazdarice darivale sluškinje pogačom koju su ove nosile svojim obiteljima (Jardas, 1957:60); u Međimurju pastiri su dobivali dar u svakoj kući iz koje su pasli stoku (Blažeka, 1941:71), a u Pirovcu u Dalmaciji i u Koprivničkom Ivancu uskršno pecivo (navedeno prema Černelić, 1991:40; Vrban, 1938:186). U Koprivničkom Ivancu posebno je i zvonar dobivao uskršno pecivo (Vrban, 1938:186), a iz Sinjske je krajine zapis o darivanju svećenika većom količinom jaja, maslom i piletom (Milićević, 1967/8:480). Darivanje je u svim varijantama značilo potvrđivanje povezanosti različitih skupina ljudi u široj društvenoj zajednici nakon, prema kršćanskome vjerovanju, duhovne obnove ljudi. Ono je možda i u svezi novogodišnjih obilježja što ih iskazuje Uskrs (po tome što je početak ponovnoga rođenja čovjeka, cf. James, 1961:119, 216).

Igranje jajima u djece analogno je razmjeni darova u starijih. Dvije su najraširenije dječje igre s jajima u hrvatskim krajevima. Jedna je gađanje jaja novčićima pri čemu novac treća samo dotaknuti jaje i/ili ostati u jajetu, osobito raširena u primorskoj Hrvatskoj, no zabilježena i u Srijemu (Jardas, 1957:59; Mikac, 1933:221; Milićević, 1975:452; Černelić, 1991:43). Druga je igra *tucanje* jajima u kojoj se sudionici natječu čije je jaje najtvrdje, igra zabilježena u mnogim hrvatskim krajevima: Srijemu, Slavoniji, Lici, Istri, Dalmaciji (Černelić, 1991:43; Filakovac, 1914:170; Hećimović-Seselja, 1985:194; Mikac, 1933:221; Milićević, 1967/8:481). Igre jajima možemo promatrati kao jedan oblik razmjene jaja, kao varijantu inkorporacijskoga rituala, kojim se potvrđuje zajedništvo djece, kao što se u prethodno opisanim obvezama darivanja ustanovljuje i/ili potvrđuje zajedništvo odraslih u novome obnovljenom životu uskršnoga razdoblja.

Jaje je značajno obilježje Uskrša - susrećemo ga kao obvezatan dio *svetenja* i uskršnjega doručka, kao glavni predmet uskršnih razmjena i darivanja, kao posebno moćno sredstvo očišćenja (umivanje u vodi u kojoj su ostavljene lupine jaja), kao moćno sredstvo za postizanje obilja i plodnosti (u Lici se stavlja u žito za dobar urod, cf. Hećimović-Seselja 1985:195; na Pagu se konzumira pri blagoslovu polja na uskršni ponedjeljak, cf. Širola 1938:131; u Međimurju ljuške od jajeta spremale su se kao lijek za stoku, cf. Blažeka 1941:71) ili zaštite kuće i njive u Lici (Hećimović-Seselja, 1985:195), a u slavonskoj Posavini umrlih (jaja se stavljaju na grobove na uskršni ponedjeljak, cf. Markovac, 1940:88).

Ukrašena ili neukrašena, blagoslovljena ili neblagoslovljena, jaja su, dakle, prisutna u mnogim postupcima vezanima uz Uskrs. Jaje sa zametkom iz kojega će se razviti svijet univerzalan je i sam po sebi jasan simbol. K tomu jaje je i simbol periodičke obnove prirode, ilustracija mita o periodičkome stvaranju (Chevalier i Gheerbrant, 1989:213). Po Eliadeu ono nije simbol rođenja nego ponovnoga rođenja, ono potvrđuje i potiče uskršnuće koje nije samo rođenje nego povratak i obnavljanje (ibid., str. 214). Stoga je i razumljivo da su kršćani preuzeli jaje, taj pretkršćanski simbol ponovnoga izlaska⁶⁷, rođenja i obnove. Kršćanski

⁶⁶ Ove razlike u smjeru darivanja između različitih hrvatskih regija vjerojatno su u svezi s društvenim odnosima u pojedinim regijama.

⁶⁷ I pri slavljenju židovske Pashne, blagdana na koji se komemorira izlazak iz Egipta, na stolu se kao ritualna hrana pojavljuje tvrdo kuhano jaje (Molet, 1990b:331).

misterij izbavljenja, spasa cijeloga svijeta lako je mogao biti stopljen s pretkršćanskim obredima vezanima uz proljetno buđenje prirode u kojima se javljalo jaje kao simbol obnove. Već u 5. stoljeću sv. Augustin navodi da jaje kršćanima predstavlja simbol Kristova uskrsnuća i time novoga i vječnoga života (cf. Maračić, 1991:16).

Nabrojane uporabe jaja u Hrvata svjedoče o njegovu pretkršćanskom značenju, kao što uostalom o tome svjedoči i tradicija posebnoga ukrašavanja jaja⁶⁸ poznata u različitim europskih naroda (cf. Gavazzi, 1988:27). Magijsko-religijska značenja postupaka vezanih uz jaja preživjela su u kršćanstvu u manje ili više promijenjenome obliku. Kršćanstvo ih je kao simbol uskrsnuća uključilo u svoje obrede a blagoslovom koji im podaruje na Veliku subotu ona dobivaju novu moć koja još povećava moć koju im puk i inače pridaje. O sličnome je procesu već bilo govora pri opisu djelotvornosti grančica, vode i vatre, posebice kad su blagoslovljeni na Cvjetnicu ili na Veliku subotu.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Ovim se tekstom željelo što sustavnije razraditi tezu o korizmeno-uskrsnim običajima kao o rituality prijelaza. Obilježje prijelaza ti običaji zahvaljuju i svojim pretkršćanskim elementima (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). Zbog usmjerenosti na taj cilj nisu u istoj mjeri obrađeni svi aspekti Uskrsa, niti su iscrpljeni svi podaci iz regionalnih (starijih i novijih) opisa. Primjerice, za razliku od uobičajenih opisa Uskrsa, malo je pažnje posvećeno bojanju jaja i uskrsnim pecivima.

Opisom slijeda događaja u svjetlu teorije rituala prijelaza došli smo do kraja opisa korizmeno-uskrsnoga običajnog sklopa. Opisali smo postupke i ponašanja kojima se ljudi odvajaju od uobičajenoga načina života (čišćenje kuće, promjena odjeće, nemrsna jela, zabrane veselja i plesa, izrazitija pobožnost), dotično onoga tipičnog za predkorizmeno (pokladno) razdoblje čime se dovode u jedno posebno stanje, stanje čekanja i priprave za uskršno razdoblje - razdoblje obnovljena čovjeka kojemu je obećan vječni život. Koncem Korizme ti se postupci intenziviraju kulminirajući na sv. Trodnevlje (post, tuga i žalost, šutnja, trapljenje). Na Veliku subotu, uz daljnje postupke priprave očišćenjem (vatrom i vodom) mogu se uočiti i neki postupci prekida s liminalnim stanjem Korizme i inkorporacije u uskršno razdoblje, u obnovljeni duhovni život omogućen Kristovim uskrsnućem (promjena odjeće, bučenje, priprava posebne hrane).

Ta inkorporacija kulminira na Uskrs s ritualnim konzumiranjem blagoslovljene hrane pripremljene na prethodnoga dana ritualno obnovljenom domaćem ognjištu i potvrđivanjem zajedništva šire zajednice u tjednu nakon Uskrsa. Uskrсни je doručak prvi

⁶⁸ U Hrvatskoj je ta tradicija osobito dobro razvijena no na ovome mjestu nije o tome nužno govoriti jer ta tema nije vezana uz potvrđivanje osnovne teze ovoga članka o uskrsnim običajima kao o rituality prijelaza. Navodim samo izbor iz bogate literature o toj tradiciji osobito razvijenoj u kontinentalnoj Hrvatskoj (Marković, 1977:115-116; Framić, 1937:144-145; Markovac, 1940:87; Bakrač, 1987:356; Kotanski, 1917:198; Balog, 1992:50, 56; Rajković, 1973:201; Rožić, 1908:34; Mura, 1992:193; Hečimović-Seselja, 1985:194) a prema nekim izvještajima do prvoga svjetskog rata nepoznatoj u primorskoj Hrvatskoj (Miličević, 1985:452; Čapo, 1983:14). Zašto je ukrašavanje jaja baš vezano uz Uskrs postoje razna pučka tumačenja (Čapo, 1991:60).

zajednički obrok u obnovljenome životu. A život je obnovljen sa svih aspekata, stvarno i simbolično - obnovljena je vatra na ognjištu, obnovljena je kuća čišćenjem i bijeljenjem, okućnica i cijelo selo, zatim priroda što je razvidno iz obreda blagoslova grančica i uporabe šiba, obnovljeni su ljudi dodirod s vodom, proljetnim biljem, jajima. Obnova se ljudi iskazuje u nošenju nove i svečane odjeće, započinjanjem nekih novih faza u životu (primjerice djevovanje), plesom, pjesmom, sviranjem (cf. Gavazzi, 1988:40; Zorić, 1991:74; Balog, 1992:50, 56; Kotarski, 1917:197; Muraj, 1992:194; Hećimović-Seselja, 1985:195; Mikac, 1933:221; Rajković, 1981:239; Krpan, 1990:150) i otvorenom mogućnošću za vjenčavanje, te konzumacijom novih jela - mesa i to mladoga mesa (janjetina), mladoga luka i jaja. Sve u korizmeno-uskrsnome sklopu običaja naglašava vrijeme umiranja staroga i pojavljivanja novoga. Traje to do Maloga Uskrsa ili Bijele nedjelje, prve nedjelje iza Uskrsa, kad se, kažu u Kastavštini "završe Vazmi"⁶⁹ (Jardas, 1957:60).

⁶⁹ Crkva smatra da Spasovo i Duhove valja promatrati kao dio uskrsnoga sklopa običaja (cf. Maračić, 1991). Međutim ta se potreba ne vidi iz pučkih obilježja uskrsnih običaja niti u shvaćanju puka o povezanosti Uskrsa s tim blagdanima, te ovaj tekst završava ondje gdje puk smješta završetak uskrsnih slavlja. Naravno, u tekstu kojemu je cilj ukazati na sličnosti proljetnih običaja osobito u njihovome pretkršćanskome aspektu bilo bi nužno prikaz proširiti i na te blagdane kao i na blagdane sv. Jurja i sv. Filipa i Jakova.

LITERATURA

- Bakrač, Ivanka: Godišnji i radni običaji u okolici Zagreba, *Etnološka istraživanja* 3-4, Zagreb, 1987, str. 353-378.
- Balog, Dario: Gotalovečki vuzmeni svetki i pripovesti, *Kaj* 1-2, Zagreb, 1992, str. 49-62.
- Bell, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York i Oxford, 1992.
- Belmont, Nicole: Superstition and Popular Religion in Western Societies, u: ur. M. Izard i P. Smith, *Between Belief and Transgression*, The University of Chicago Press, Chicago i London, 1982, str. 9-23.
- Blažeka, Marija Ilona: Godišnji običaji u Prelogu (Međumurje), *Etnografska istraživanja i grada* III, Zagreb, 1941, str. 66-73.
- Bogutovac, Matiša: Cvjetnica u Posavini, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 45, JAZU, Zagreb, 1971, str. 129-136.
- Bonté, Pierre i Michel Izard: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses universitaires de France, Paris, 1991.
- Brück, Ulla: Swedish Studies of Custom: a Theoretical Perspective, *Studia Fennica* 27, Helsinki, 1983, str. 83-93.
- Cazeneuve, Jean: *Sociologie du rite*, Presses universitaires de France, Paris, 1971.
- Chevalier, Jean i Alain Gheerbrant: *Rječnik simbola*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989 (treće prošireno izdanje).

- Čapo, Jasna: Proljetni ciklus godišnjih običaja na Silbi, *Etnološka tribina* 4-5, Zagreb, 1983, str. 11-16.
- ***: Sezona sklapanja braka u sjevernoj Hrvatskoj, *Etnološka tribina* 12, Zagreb, 1989, str. 5-20.
- ***: Uskrсни običaji hrvatskoga sela, Izborov uskrсни magazin, NIP Revija Vjesnik, Zagreb, 1991, str. 4-10, 60-61.
- Černelić, Milana: Proljetni običaji u Hrvata, u: ur. Ž. Obad, *Pisanica. Hrvatski uskrсни običaji*, Otvoreno sveučilište, Zagreb, 1991, str. 23-70.
- Čolić, Juraj: Godišnji običaji (Varoš u Slavoniji), *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXI(1)*, JAZU, Zagreb, 1917, str. 143-147.
- Čorak, Željka: *Krhotine. Prilog poznavanju hrvatske provincije u devetnaestom stoljeću*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1991.
- Filakovac, Ivan: Godišnji običaji (Retkovci u Slavoniji), *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XIX(1)*, Zagreb, 1914, str. 153-175.
- Franić, Ivo T.: Staro narodno bojadisanje kućnim bojama, *Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu III*, Zagreb, 1937, str. 132-149.
- Gavazzi, Milovan: *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb, 1988 (II. novo priređeno izdanje).
- van Gennep, A.: *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Gordon, Pierre: *Les fêtes à travers les âges*, Arma Artis, Neuilly s/ Seine, 1983.
- Gräfin Schönfeldt, Sybil: *Das große Ravensburger Buch der Feste & Bräuche*, Otto Maier Verlag Ravensburg, 1980.
- Haviland, William A.: *Cultural Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., Chicago, 1990 (Šesto izdanje).
- Hećimović-Seselja, Mara: Neke etnografske značajke križevačkog kraja, *Križevački zbornik I*, Križevci, 1970, str. 178-182.
- ***: *Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa*, Zagreb, 1985.
- Hiller, Helmut: *Sve o praznovjerju*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1989.
- Isambert, François-André: *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Les Editions de Minuit, Paris, 1982.
- Ivanišević, Frano: *Poljica. Narodni život i običaji*, Književni krug, Split, 1987 (pretisak).
- James, E. O.: *Seasonal feasts and festivals*, Barnes and Noble, Inc., New York, 1961.
- ***: *Christian Myth and Ritual*, Meridian Books, Cleveland i New York, 1965.
- Jardas, Ivo: Kastavština, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXXIX*, Zagreb, 1957.
- Keler, Juzef: Religiozni običaji, obredi i simboli u hrišćanstvu, u: *Religiozni obredi, običaji i simboli*, Radnička štampa, Beograd, 1980, str. 323- 377.
- Kertzer, David I.: *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven i London, 1988.

Kimball, Solon T.: Introduction, u: A. van Gennep, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, str. V-XIX.

Kotarski, Josip: Lopor. Narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXI(2)*, Zagreb, 1917, str. 179-224.

Kozić, Maja: Dječje igre u okolici Zagreba, *Etnološka istraživanja 3-4*, Zagreb, 1987, str. 413-445.

Krpan, Stjepan: *Hrvati u Rekašu kraj Temišvara*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.

Leach, E. R.: Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time, u: *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press i Humanities Press Inc., London i New York, 1961, str. 124-136.

Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva, ur. Anđelko Badurina, Sveučilišna naklada Liber i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985.

Lovretić, Josip: *Otok*, Kulturno informativni centar "Privlačica", Vinkovci, 1990 (pretisak).

Lukić, Luka: Varoš, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXV(2)*, Zagreb, 1924, str. 255-349.

Maisonneuve, Jean: *Les rituels*, Presses universitaires de France, Paris, 1988.

Maračić, Ljudevit Anton: Dani vazmenog slavlja, u: ur. Ž. Obad, *Pisanica. Hrvatski uskrnsni običaji*, Otvoreno sveučilište, Zagreb, 1991, str. 7-18.

Markovac, Marijan: *Selo i seljaci u slavonskoj Posavini*, Zagreb, 1940.

Marković, Josip: *Običajnik župe Sikirevci*, Sikirevci, 1986.

Marković, Mirko: Selo Tomašanci kraj Đakova. Prilog poznavanju naseljavanja i narodne starine, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena 47*, Zagreb, 1977, str. 5-125.

Medić, Mijo: Vazmenka ili vazmenak, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XX(2)*, Zagreb, 1915, str. 177-181.

***: Vino i Veliki petak, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXVI(2)*, Zagreb, 1928, str. 279-280.

Mikac, Jakov: Godišnji običaji (Brest u Istri), *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXIX(1)*, Zagreb, 1933, str. 215-223.

Milićević, Josip: Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini, *Narodna umjetnost 5-6*, Zagreb, 1967/8, str. 433-515.

***: Narodni život i običaji na otoku Braču, *Narodna umjetnost 11-12*, Zagreb, 1975, str. 399-462.

Mitchell, Leonel L.: *The Meaning of Ritual*, Paulist Press, New York, 1977.

Molet, Louis: Histoire du comput et de quelques calendriers, u: ur. J. Poirier, *Histoire des mœurs 1*, Gallimard, Paris, 1990a, str. 181-268.

***: L'année sociale, la fête et les rythmes du temps, u: ur. J. Poirier, *Histoire des mœurs 1*, Gallimard, Paris, 1990b, str. 269-412.

Muraj, Aleksandra: Obrisi svakodnevnog života zlarinskih težaka, *Narodna umjetnost 18*, Zagreb, 1981, str. 257-320.

***: Simboličke konotacije godišnjih običaja na Baniji, *Narodna umjetnost* 29, Zagreb, 1992, str. 185-218.

Narodna umjetnost 24, Zavod za istraživanje folklor, Zagreb, 1987.

Pinter, Viktor: Vuzelnica. Uskrсни običaj u Jerovcu, u srezu Ivanec, *Etnografska istraživanja i grada* I, Zagreb, 1934, str. 7-14.

Prica, Ines: Granice običaja, *Narodna umjetnost* 28, Zagreb, 1991, str. 243-267.

Ragužin, Alojzije: Punat, knjiga 2, *Krčki zbornik* 24, Pos. izd. 18, 1991.

Rajković, Zorica: Narodni običaji okolice Donje Stubice, *Narodna umjetnost* 10, Zagreb, 1973, str. 153-216.

***: Običaji otoka Zlarina, *Narodna umjetnost* 18, Zagreb, 1981, str. 221-255.

***: Običaji otoka Šolte između dva svjetska rata, *Narodna umjetnost* 27, Zagreb, 1990, str. 73-97.

Randić Barlek, Mirjana: Prehrana u okolici Zagreba, *Etnološka istraživanja* 3-4, Zagreb, 1987a, str. 381-395.

***: Higijena i narodna medicina, *Etnološka istraživanja* 3-4, Zagreb, 1987b, str. 399-412.

Richet, Michèle: Un calendrier traditionnel, u: *La France et les Français*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1972, str. 101-129.

Rožić, Vatroslav: Prigorje. Narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* XIII(1), Zagreb, 1908, str. 16-112.

Schmitt, Jean-Claude: Les "superstitions", u: ur. J. Le Goff i R. Rémond, *Histoire de la France religieuse* vol. 1, Seuil, Paris, 1988, str. 417-551.

Sekulić, Ante: Narodni život i običaji bačkih Bunjevaca, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 50, JAZU, Zagreb, 1986.

Sertić, Zdenka: Narodni običaji iz Draganića, *Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu* II, Zagreb, 1936, str. 93-97.

Širola, Božidar: Novalja na Pagu. Narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* XXXI(2), Zagreb, 1938, str. 41-134.

Škoda, Klara i Marijana Držić: Godišnji običaji na otoku Čiovu i u Segetu, *Etnografska istraživanja i grada* III, Zagreb, 1941, str. 74-80.

Tiloh, Vitold: Religiozni običaji, obredi i simboli Bliskog Istoka i judaizma, u: *Religiozni obredi, običaji i simboli*, Radnička štampa, Beograd, 1980, str. 213-281.

Turato-Mešter, Ivan: O godišnjim narodnim običajima u Omišlju, *Krčki zbornik* I, 1970, str. 445-462.

Varagnac, André i Marthe Chollot-Varagnac: *Les traditions populaires*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

Vrban, Tomislav: Narodni običaji u Koprivničkom Ivancu, *Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu* IV, Zagreb, 1938, str. 180-187.

Zečević, Divna: *Propovjedne pouke 18. stoljeća i svakodnevni život. Žena, brak, pobačaj*, rkp., 1992.

Zorić, Snježana: *Obred i običaj*, Zavod za istraživanje folklor, Zagreb, 1991.

CROATIAN LENTEN AND EASTER RITUALS IN THE LIGHT OF THE THEORY OF RITES OF PASSAGE

Summary

The author proposes to interpret the rich corpus of Croatian historical ethnographic data concerning the so-called "Easter cycle of customs" in the light of one of the most widely exploited theories in the study of ritual - the theory of *rite of passage*. It was originally expounded by Arnold van Gennep, who only in passage mentioned that the Jewish Pesa'h had elements of a rite of passage. The first problem encountered by the author is that the anthropological literature has virtually no studies of Easter rituals on their own. But since it abounds in studies of other rites of passage these gave the necessary theoretical background for the present analysis.

The author's main contribution thus lies in interpreting in the new light the data which pertain to the end of the 19th and the first half of the 20th century, rearranging them and pointing to their, at least in Croatian ethnology, until now unperceived structural relations. At the same time, in her interpretation of Easter the author encompasses the entire period which precedes it (Lent), pointing thus to their inseparability.

The theoretical bases for the study are derived from the work of Arnold van Gennep and Jean Cazeneuve who significantly elaborated the original thesis, from the work of Edmund Leach on human perception of time and that of Pierre Gordon on ritual as transition from profane to sacred state. They all provide the basis for interpreting rituals related to Lent and Easter as rituals of religious consecration by which man becomes part of the sacred world and in which an archetypical event is commemorated - the resurrection of Jesus Christ.

Lenten and Easter rituals owe their transitional characteristics both to their pre-Christian elements and to Christian rituals which overlaid them. Christianity is deeply entrenched in all preceding religious forms; its novelty lies in that it gives new content to older forms. In older agrarian rituals re-birth was primarily the renewal of nature, in Christian Easter it is primarily the renewal of man. The author recognizes both meanings in Lenten and Easter rituals as they were celebrated in Croatia at the turn of the 20th cent. and up to World War II.

Lent as the transitional period is so elaborated to become independent and duplicate the scheme of the *ceremonial whole* (cf. van Gennep) Carnival-Lent-Easter. In other words, it contains both rituals of separation from the previous phase (Carnival), rites of incorporation into next phase (Easter), and a transitional period with well defined rules of behavior. Separation acts consist in cleansing houses and villages, changing outfit; transitional ones encompass special menus (no meat), proscription of entertainment of all sorts (music, dancing, wedding), an inflation of devotions, etc. By the end of Lent these acts are intensified culminating on Holy Thursday, Friday and Saturday with fasting, grief, mortification, silence, etc. Holy Saturday exhibits further acts of preparation by cleansing (with fire and water in various forms - in running water, in water in which spring flowers or egg shells were immersed), and others which incorporate men into Easter (changing outfit, making noise,

preparation of special foods). The incorporation culminates on Easter with ritual taking of blessed foods prepared on the symbolically renewed domestic fire and with the reinforcement of social relations in the week after Easter through visits, exchanging eggs, games with eggs, dancing and singing meetings. The life is renewed in all respects, literally and symbolically: hearths, houses, plants (Palm Sunday ritual) and people in contact with water, plants and eggs. All events underlie the dying of the old and the birth of a new life.