

Giorgio Bonaccorso
BLAGDAN. VRIJEME BEZ VREMENA

UVOD

Tema blagdana neizbježno se susreće sa složenošću pitanja koje zalaze u sferu kulture, religije i psihologije. Na području liturgije ovo pitanje pogađa odnos između ‘svetkovanja blagdana’ i ‘obrednog slavljenja’. U njemu je također sadržano pitanje blagdana i njegove ludičke dimenzije, koja joj biva pridana kao bitna označnica iz nereligioznog ugla gledišta. *Sveza između obreda, blagdana i igre je očigledna; manje očiglednim se čini širina tih sveza. Zanimljivo je primijetiti kako upravo o širini tih odnosa dvaju različita gledišta – antropologa i teologa – iskazuju stanovitu perpleksnost.*

Podimo od gledišta jednoga antropologa.¹ Alfonso Di Nola preuzima perspektive otvorene od nekih fenomenologa (Eliade, Kerényi, Jensen) prema kojima obred podrazumijeva blagdan i s njime igru. Di Nola, međutim, primjećuje da obredna igra ili, još preciznije, ‘blagdanska igra’, koja podrazumijeva obrednost, ne može biti stavljena uvijek u odnos s pravim ‘igranjem’, s autentičnim ‘duhom igre’ koji se očituje u nereligioznim blagdanima. Igra koja se odvija u blagdanskome ozračju bez religioznih nakana odnosi se na „ludičku dimenziju kao slobodu izraza i ozbiljenja unutarne i izvanjske slobode ili na ‘zabavu’ koja proizlazi iz čiste igre“, dok se religiozni blagdani „odvijaju prema obvezatnim, ritualiziranim i tradicionalno definiranim obrascima koji se nalaze u jezgri *duha igre* i koji su snažno

¹ Izvrstan prikaz antropoloških studija o blagdanu može se pronaći u članku S. Maggiani, *Festa/Feste*, u D. Sartore-A. M. Triacca (edd.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Paoline, Roma 1984., 557-568.

uvjetovani društvenim odrednicama.² Religiozni obredi tako ne bi dijelili obilježja blagdana, shvaćenog kao svečarski i ludički stav.

Gledište jednog teologa je različito. Eugenio Costa piše: „Blagdan se ne izjednačuje sa slavljem. Blagdan dopušta događanje ludičkog i maštovitog. On je jedna vrsta ‘prekoračenja’ koji ide onkraj nakana slavlja. Kršćansko slavlje može biti blagdansko, ali svako slavlje nije neophodno liturgijsko slavlje (...). Slavlje je blagdan u onom izvornom smislu ‘svetkovanja’; blagdan se, međutim, u potpunosti utjelovljuje kada slavljeno događaj smjera postati ‘totalni društveni fenomen’ s (brojčano) većim i (antropološki) globalnim sudjelovanjem. Granice obreda bivaju nadiđene; zabava i rekreacija zauzimaju glavni položaj; duboki smisao slavlja odlazi u drugi plan.”³

Oba primjera ističu stanovito ‘izobilje’ blagdana naspram obreda. U blagdanu, shvaćenom kao igra i zabava, čini se kao da se čovjek ‘oslobađa’ što se naizgled opire regularnosti i ozbiljnosti obreda. Osim toga, teolog smatra da to ‘izobilje’ može zastrti autentičnost crkvenih blagdana. Mnogo puta se citira primjer božićnog vremena u kojemu se ne čini da se suvremeno društvo ‘oslobađa’ radošću pastira i anđeoskim navještajem Kristova rođenja, nego se ‘oslobađa’ užitkom *shopping*-a. Čini se da se slavlje događaja spasenja zamjenjuje obredom darova, te da se mir zamjenjuje godišnjim odmorom. Neuvjerljivo zvuči u oba slučaja da u ‘profanom’ blagdanu kao i u onom ‘religioznom’ čovjek sebi priskrbljuje opuštanje i mir. Zapravo, ako se postignu isti učinci preko dva različita puta, jedan uvijek može zastrti drugi.

Činjenica je, međutim, da ova dva puta idu zajedno, a da se jedan drugomu ne pretpostavljaju. Zasiurno ne uspijeva onaj propovjednik, koji u ime vjere, stalno ponavlja kritike protiv konzumizma posvjetovnjačenih blagdana. No, isto tako ne uspijeva niti ono društvo slobodnog tržišta koje, oslanjajući se na svjetovnu kulturu, neprestano smjera podjarmiti religiozne motive ekonomskom profitu. Postavlja se pitanje nije li u oba slučaja na djelu nešto što se ne da ukloniti iz ljudskog iskustva, tj. nije li blagdan integracija onog motiva koji se smatra

² A. Di Nola, “Festa”, u: *Enciclopedia delle religioni*, II., Vallecchi, Firenze 1970., 1578.

³ E. Costa, “Celebrazione-festa”, u: *Dizionario teologico interdisciplinare*, 1., Marietti, Torino 1977., 523.

svjetovnim i onog motiva koji je religiozne naravi. Čini se da se ova pretpostavka artikulira kroz dvostruku perspektivu. Prva je vezana za pojam vremena i iskustva smrti; spram nje blagdan zadobiva svoju kompletnu fizionomiju. Druga se izravno odnosi na religiozni svijet te na dva bitna elementa kojega imaju svi blagdani: prirodni ciklus i povijesni događaji. Iz ove cjeline bi se mogao iščitati smisao blagdana i njegova sposobnost ujedinjenja različitih elemenata. Čini mi se da u ovoj složenosti i integriranosti daju uvidjeti važne posljedice bilo za dinamiku prošlosti/budućnosti bilo za duboki odnos koji vlada između blagdana i obreda.

1. VRIJEME I SMRT

Zacijelo nije moguće pružiti kompletnu definiciju u svim kulturama naširoko poznatog *homo festivus-a*⁴, jer je obilježen mnoštvom iznenađujuće raznolikih osobina. Tome u prilog ide gore spomenuta višeznačnost fenomena blagdana. Posljedica može biti isticanje jednog ili drugog vida. No, uvijek se ostaje unutar magičnog kruga blagdana. Pravi izazov se pojavljuje drugdje, točnije u onom zabrinjavajućem simptomu suvremene kulture u kojoj se čini kao da je čovjek „izgubio žudnju za blagdanom“.⁵ Ovdje nije u igri „način“ doživljavanja blagdana, nego sama „sposobnost“ slavljenja blagdana, bilo u religioznom smislu bilo u smislu svjetovnoga slavlja. Ova se pojava ne bi mogla svesti na gubitak smisla egzistencije ili želje za življenjem. Postoje osobe toliko zadovoljne sa svojim poslom, toliko motivirane svojim egzistencijalnim vrijednostima da ne osjećaju potrebu slavljenja blagdana. Nema *vremena* za blagdan, jer je sve iscrpljeno u više ili manje racionalnom programu koji teži za najvećom mogućom kronološkom homogenošću. To je ispunjeno vrijeme, homogeno vrijeme u kojemu svaki prekid biva izbjegnuto. Ljudska svijest u mnogim društvima i kulturama se okrenula u sasvim drugom pravcu. Na primjer, poznato je da „u primitivnim društvima ne postoji homogena predodžba trenutaka koji se izmjenjuju u

⁴ Usp. H. Cox, *La festa dei folli. Saggio teologico sulla festività e la fantasia*, Bompiani, Milano 1971., 25.

⁵ L. V. Thomas, *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano 1976., 557.

vremenu“.⁶ Za taj mentalitet postoje samo različita ‘vremena’: druga vremena prošlosti pažljivo ušćuvana u kolektivnom sjećanju, postoje kozmička vremena, vremena godišnjih doba prirode, vremena generacija ljudi.

Homogeno vrijeme postaje poput ‘gigantske sadašnjosti’, zbiva se kao ostvarena vječnost. Radi se o ‘mitu’ vječnosti koja se opire svakom postajanju, koja odbacuje svaki vid neiščekivanoga, koja zazire od bolesti i smrti. Ritam života i povijesni događaji umrtvljuju se sve u cilju obesnaživanja tjeskobe smrti. Nažalost, smrt nikada ne kasni pa se čovjek nađe u situaciji da bude prevaren.⁷ Vrijeme ostaje neprekinuto, a njegova kronološka homogenost biva izigrana. Vječnost ostaje čovjekova žudnja. Ona je nedohvatljiva. Ona ostaje predmetom čovjekove nostalgije. Blagdan je vrijeme ove nostalgije, vrijeme koje izbjegava bilo zaborav bilo tjeskobu. Blagdan je ujedno pun ozbiljnosti i prepun radosti.⁸

Doista, možemo reći, barem do određene točke, da smrt i blagdan pretpostavljaju istu situaciju, onu koja se odnosi na izgublenu vječnost i nehomogeno vrijeme; ponajviše je pretpostavljaju na način da ih nije moguće razlikovati. Ovaj dvostruki vid problema trebao bi nas dovesti do dubljeg razmatranja odnosa o kojem je bilo riječi, između religioznih i profanih vidova, između ozbiljnih i ludičkih elemenata blagdana. Oni vidovi, koje bismo mogli nazvati profanima, zapravo, imaju duboki odnos s ljudskim životom i sa samom religioznom dimenzijom ljudskoga života. Sve do određenog trenutka, oni se poklapaju s jednim modelom religije koji je više vezan za prirodu i za njene cikluse, ponajviše, za život i smrt svijeta i čovjeka. Naprotiv, oni vidovi, koji u kulturalnom kontekstu kršćanstva, više vežu uz religiozno iskustvo, odgovaraju jednom povijesnom

⁶ G. Van Der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975., 306.

⁷ Želio bih upozoriti na izvrstan članak A. Grilla u kojem predlaže dijalog između filozofije i teologije o temi smrti: A. Grillo, „Un pensiero antico: il logos mediato o il paganesimo confutato“, u: E. Salmann, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996., 179-183.

⁸ Jedan od znanstvenika koji je ovu temu naširoko obradio i dokumentirao nedvojbeno je M. Eliade. Zanimljivo je primijetiti kako njegovo cjelokupno djelo „gravitira oko središnjeg i konstantnog religioznog problema ‘izlaska’ iz profanog vremena, koje je nositelj ‘strahote povijesti’ ili još jednostavnije odmaka od entropijskog interesa bića i njihova umiranja“. G. Durand, „L’uomo religioso e i suoi simboli“, u: J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro. I. Le origini e il problema dell’ homo religiosus*, Jaca Book-Massimo, Milano 1989., 113.

modelu religije. No, i u ovom modelu je od središnje važnosti odnos prema životu i smrti. U susretu između blagdana i smrti dvije religiozne forme se spajaju integrirajući one vidove koji se naizgled čine oprečnima: profani i religiozni vid blagdana.

2. PRIRODA I POVIJEST

Tko god se upućuje tragom pitanja o smislu života želi pronaći 'počelo' od kojega mu valja krenuti. Je li moguće krenuti od počela? (...). Iskustvo nam govori da možemo samo naznačiti to počelo u obliku 'retrospektivnog proroštva'.⁹ 'Počelo' je neuklonjivo i nedohvatljivo polazište. No, ono je dostupno preko narativne forme koja 'prorokuje' iskon svih stvari. Ta naracija je *mit*. Radi se o onome što se dogodilo na početku vremena ili na početku izvornog povijesnog događaja na kojemu se zasniva vjera jednog naroda. Religiozni mit pripovijeda iskon koji usmjerava život čovječanstva i cjelokupnoga svijeta. Više ili manje redovito ponavljanje tog mita jamči budućim generacijama vezu s iskonom.

Kao što je poznato iz povijesnih i antropoloških studija, ponavljanje mita nije samo čin pamćenja poput nekog ponavljanja naučenoga, nego je to religiozni čin koja dopušta da čovjek uđe u stvarni odnos s iskonom. Zbog toga je *obred*, u kojemu se upravo to događa, temeljni trenutak ljudskoga života. Njegovo ponavljanje zahtijeva uočavanje jednog zasebnog razdoblja čije su glavne označnice sljedeće: a) 'radikalno' razlikovanje od drugih razdoblja života; b) regularni 'povratak' u određeno vrijeme; c) 'sličnost' s izvornim događajem na kojega se odnosi.

Prva točka, odnosno, 'razlikovanje' obrednog vremena je ono koje u aktualnom načinu izražavanja, dopušta govoriti o *blagdanu* shvaćenom kao alternativnom razdoblju *praznika*.¹⁰ Druga točka, odnosno, regularni 'povratak' u vrijeme je ono koje dopušta blagdanu da on bude prigodan i privatn.¹¹ Ako uzmemo zajedno oba vida, onda nam oni obznanjuju normu *različitosti*¹²,

⁹ B. Forte, *Trinità per atei*, Raffaello Cortina, Milano 1996., 15.

¹⁰ Usp. V. Valeri, "Festa", u: *Enciclopedia*, VI., Einaudi, Torino 1979., 91. O osobitoj povijesti dvaju termina – praznika i blagdana – usp. R. Bracchi, "Feriae, Festus", u: *La Scuola Cattolica*, 100 (1986.), 357-367.

¹¹ Usp. A. Di Nola, "Festa", 1585-1586.

¹² B. Nacci, "Il cielo e la festa", u: *La Scuola Cattolica*, 110 (1982.), 120.

koja otvara drugačije načine življenja vremena od onoga svakidašnjega. U tom smislu, blagdan otvara različite mogućnosti života naspram onih koje su nametnute u svakodnevici, jamčeći prepoznavanje njihova 'roka trajanja'. Treća točka ili sličnost blagdana s izvornim događajem je najsloženija, jer pretpostavlja kriterij 'sličnosti' ili 'analogije'. Zapravo u njoj se događa podjela blagdana obzirom na njihov odnos prema prirodnom ciklusu ili pak prema povijesnim događajima.

Ako se mitski iskon poklapa s početkom vremena i stoga sa stvaranjem svemira, prirode i čovječanstva, blagdan biva vezan po 'sličnosti' uz prirodne događaje, na primjer, uz proljeće, uz zvjezdane cikluse ili pak uz mjesečne mijene. Naprotiv, ako se mitski iskon poklapa s povijesnim događajem, blagdan biva vezan po 'sličnosti' uz dan, uz mjesec ili uz razdoblje godine (ili pak stoljeća) u kojemu se zbio taj događaj, na primjer na dan kada je rođen utemeljitelj jedne religije ili na razdoblje godine u kojem je otišao sa ove zemlje.¹³ 'Sličnost' ili 'analogija' nameće dimenziju *metafore*. Drugim riječima, blagdan zadržava metaforički odnos s prirodom i s poviješću i zato se obično govori o blagdanima vezanim uz prirodu i o blagdanima vezanim uz povijest.

2.1. Blagdani vezani uz prirodu

Uobičajeno je reći da su „blagdani kod primitivnih naroda *blagdani prirode*“.¹⁴ Njihov je interes usmjeren prema kozmičkim fenomenima, ljudskom životu i njegovim glavnim trenutcima koji obilježavaju njegov ritam. U tom smislu, 'klasični' model blagdana je blagdan 'nove godine'. Može se reći, a da se ne zapadne u uopćene prosudbe, da „u većini arhaičkih kultura blagdani nove godine oslanjaju se na dramatičnoj predodžbi događaja prvotnoga vremena i osobito na temelju 'fenomena ishrane', tj. na temelju učinkovitih modaliteta skrbi za hranu, koje su posvjedočene u mitovima vezanim uz to iskonsko vrijeme. Ovome simboličkom stvaranju aktualne stvarnosti obično se

¹³ Neki autori predlažu i druge kriterije razlikovanja blagdana. Usp. P. Rossano, „Religioni non-cristiane e feste“, u: D. Sartore – A. M. Triacca (edd.), *Nuovo dizionario di liturgia*, 1162-1168.

¹⁴ F. Heiler, *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale*, Jaca Book, Milano 1985., 160.

pridružuje udaljavanje od negativnog razdoblja godine i početak povoljnog razdoblja“.¹⁵

Blagdansko razdoblje vezano uz ovaj fenomen predviđa ‘dramatizaciju’ vremena, odnosno uvećanje predodžbe iskonskoga vremena. Vrijeme nije neutralno, nije netaknuto, niti je nedefinirani *continuum*, nego predstavlja novi početak. Upravo ta početna dimenzija vremena blagdana je stavljena u pitanje. Kod mnogih naroda se bilježi ukidanje odvojenosti svijeta živih i svijeta mrtvih ili pak uključuje igru maski, predstavu antičke borbe između demona i predaka; blagdan podrazumijeva uporabu posebnog ruha u slavlju pobjede predaka; blagdan sadrži ples, igre i zabavu. Blagdan je ujedno dezorijentacija i sigurnost, ozbiljnost i igra, strah i žudnja, smrt i život. Upravo zbog toga blagdan dokida uobičajeno vrijeme u kojemu se jasno razlikuju stanja užitka i trpljenja, stanja mira i zabrinutosti. U blagdanu je na djelu jedna vrsta nenadvladive ‘dvoznačnosti’.

Želio bih ovdje upozoriti na jednu religioznu pojavu koja je dosta proširena iako može izgledati čudno u očima čovjeka odraslog u zapadnjačkoj kršćanskoj kulturi. Radi se o takozvanoj ‘svetoj ludi’ čija obredna obilježja obznanjuju odlučujući vid blagdana. „On je višeznačna i dvolična osoba. U svojoj neobičnoj strukturi sažima obilježja koja se međusobno suprotstavljaju i izokreću. U obredu, luda je istovremeno element slavlja i rasonode, ozbiljnosti i zabave, ugroze i apsurdnosti, mudrosti i ludosti, svetoga i profanoga. Njegova unutarinja struktura nije homogena. Činjenica da nije ‘ni jedno ni drugo’, upućuje na holističku strukturu ove figure, na oprečnost njegovih obilježja.“¹⁶

Luda odigrava ‘ironijsku’ funkciju koja onemogućava da se uzme previše zaozbilj ‘jedna strana’ egzistencije. Pokazujući uvijek drugu stranu, onemogućuje da se uzme preozbiljno jedan i drugi vid života. Ova figura obesnažuje bilo preozbiljan posao bilo razigranu zabavu. Zato je luda istovremeno tragična i komična. Nemogućnost da se ograničimo na jednu od ovih dviju mogućnosti potiče nas da na religioznom području razmotrimo šire zbiljnost blagdana kao što možemo u njemu pronaći ‘Božjeg

¹⁵ Usp. J. Henninger, “Festa del nuovo anno”, u: M. Eliade (ed.), *Enciclopedia delle religioni. II. Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Jaca Book-Marzorati, Milano 1994., 228.

¹⁶ D. Handelman, “Buffone sacro”, u: M. Eliade (ed.), *Enciclopedia delle religioni. II.*, 53.

žonglera' ili 'svetu lutalicu'¹⁷ koji ne pretpostavlja ništa veličini svojega Gospodina.

Blagdan i ne samo blagdan nove godine rubno je vrijeme koje ne ostavlja po strani niti jedan vid života. Zbog toga blagdan u sebi sadrži mogućnost ponovnog stvaranja i ponovnog rađanja. Zato je on obilježen obredima prijelaza u kojemu pojedinci i zajednice prelaze iz jednoga stanja (socijalnog i religioznog) u drugo, odnosno, prolaze kroz proces novoga rađanja. Svaki prijelaz je kritičan, jer se čovjek ne nalazi više u onom prethodnom stanju, ali istodobno ne nalazi se ni u novom stanju. Identitet biva dokinut, a vrijeme zaustavljeno. Iz svega toga čini se da se rađa jedan novi stav u čijem se središtu ne nalazi više 'tijek' vremena, nego globalni 'smisao' vremena. Blagdan spašava smisao vremena tako da ukida užurbani način njegova življenja. Iz tog se gledišta može reći da je blagdan *vrijeme bez vremena*.

U spomenutoj pojavi ponovno je razvidna dvoznačnost blagdanskoga vremena. Ta je dvoznačnost osobito dragocjena za neke religiozne fenomene. Mislim na misterijske religije i njihove obrede tako usko povezane sa smrću i uskrsnućem boga spasitelja.¹⁸ Izidijski i eluzejski kultovi u svojim obrednim procesima artikuliraju raznolike motive kao što su nestanak i pojavak božanstva. 'Blagdanska klima' koja ih obilježava nije jednostavno povjerena samo jednom vidu egzistencije, nego zadržava čvrsti odnos i s onim negativnim. Smrt ne biva zaboravljena, nego proživljena u dramatičnoj napetosti prema životu. Smrt ne biva uklonjena kao što ne biva zaboravljen božanski događaj. Iz tog 'ne-zaborava' ili sjećanja izranja spasenjska vrijednost obreda, koja je jedna od osnovnih označnica obreda.

Najvažniji vid je vazda plod suodnosa dvaju elemenata: aktualnoga iskustva življenja i umiranja (bilo ljudi bilo prirode) i spomena na neke događaje iz daleke prošlosti. U toj točki stječu se također drugi religiozni blagdani vezani uz 'prirodu'. U njima pronalazimo dvostruki splet: a) splet između ozbiljnih, ponekad tragičnih elemenata i ludički, ponekad komični elementi; b) splet između prirodnih ciklusa i onih jedinstvenih događaja koji stoje u počelu svijeta. Ova polarna strategija može postati potka onim blagdanima koji su tradicionalno i na izravan način vezani uz povijest.

¹⁷ Usp. A. Caprioli, "Ancora sulla festa, una teologia da fare", u: *La Scuola Cattolica*, 110 (1982.), 191.

¹⁸ Usp. K. Kerényi, *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1980.

2.2. Blagdani vezani uz povijest

„U razvijenim religijama se dogodila preobrazba pojma svetog vremena. Zasigurno i ovdje nije moguće zanijekati njihov odnos sa starim blagdanima prirode. No, za razliku od starih religija, u novima povijesni događaj nije samo slavljen u obliku sjećanja, nego on postaje stvaran. U tim religijama se slave rođenje i drugi događaji života njihova utemeljitelja i otkupitelja. (...) U budizmu glavni događaji života Bude ujedinjeni su u jedan jedinstveni dan koji je nazvan *vesakha* po imenu mjeseca proljeća. Hinduisti, osim slavlja rođenja boga mudrosti, slave rođendan *Krišne* rođenog u štali između pastira. I *islam* slavi dan rođenja i smrti proroka na jedan jedinstveni dan. Još jači su odnosi s poviješću u judaizmu i u kršćanstvu.“¹⁹

Na različitim razinama povijesna zbivanja imaju za židovsku i kršćansku svijest veliku ulogu. To se događa i u slučaju židovskih i kršćanskih blagdana.²⁰ Dovoljno je podsjetiti događaj izlaska i saveza za židovsku pashu ili smrt i uskrsnuće Kristovu za kršćanski Uskrs. Tema ‘memorijala’, koja se razvijala u oba religiozna okružja, pridonosi vrjedovanju ovoga fenomena. No, potrebno je izbjeći naivno viđenje povijesnog događaja u svojoj jedinstvenosti i neponovljivosti kao nešto u potpunosti ‘neovisno’ od svijesti iz koje izvire sjećanje. Na primjer, *Pasha* nipošto nije samo događaj kojemu su prisustvovali Mojsije ili apostoli; ona je vazda uvođenje u širi okvir koji priznaje Boga za autora povijesti. Zato je potrebna zajednica koja prihvaća taj okvir Božjega djelovanja. To znači da se vrijeme povijesnog događaja susreće s vremenom vjere crkvene zajednice.

S ovoga gledišta linearni model kao slijed zbivanja događaja postaje u potpunosti nedovoljan: naspram neponovljivosti činjenice događaja vjernik ponavlja da je to djelo Božje. Vjera je pozvana ponavljati i onda kada priznaje da je njezin predmet neponovljiv. I na tom se mjestu upisuju prirodni ciklusi: kako bi se moglo bilo što ponavljati ako ne bi postojao kružni model vremena? I gdje pronaći kružnu mjeru vremena ako ne u prirodnim ciklusima, bilo kozmičkim bilo ljudskim? Uzmimo za

¹⁹ F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 161.

²⁰ Više o tome: Usp. G. Ravasi, “Strutture teologiche della festa biblica”, u *La Scuola Cattolica* 110 (1982.), 143-181.

primjer godišnju i onu tjednu Pashu.²¹ Prva povezuje povijesni događaj s kružnim gibanjem zvijezda, druga upisuje sami događaj u dan koji ukida redovni tijek ljudskoga vremena i djelovanja.

Stjecaj prirode i povijesti utemeljuje vrijeme blagdana i u židovstvu i u kršćanstvu. *Sjećanje* izranja upravo iz ovoga stjecaja. Zapravo nije moguće zadržati odnos s povijesnim događajem, a da mu se ne približi preko iskustva prirode, niti to iskustvo ima bilo kakvu religioznu vrijednost, a da izgubi odnos s povijesnim događajem. Da bismo bolje razumijeli duboki međuodnos koji postoji između sjećanja i spleta povijesti/prirode, potrebno je imati na umu da takozvano sjećanje nije nikada samo razumski sadržaj, nego također jedna izražajna forma: sjećati se ne znači samo misliti, nego i izreći sjećanje. No, ništa se ne može 'reći' niti 'izraziti' bez prirode, odnosno, bez tijela i svijeta, bez njihova ritma i njihovih ciklusa. Na primjer, Uskrs nije jednostavno 'događaj' koji se dogodio u određenom trenutku povijesti, niti je naprosto mentalno sjećanje na taj događaj, nego je također forma koja izražava taj događaj.

Tu se pojavljuje ista dinamika 'znaka' koja uključuje jednu izražajnu formu, mentalni sadržaj i stvarnost na koju se on odnosi. U Uskrsu su prisutna sva tri elementa: a) referent Uskrsa je neponovljivi događaj koji se zbilo u *prošlosti*; b) značenje Uskrsa je sjećanje u vjeri Crkve u *sadašnjosti*; c) forma Uskrsa je ukupnost riječi, gesta i čina kojima sadašnjost *ponavlja* prošli događaj. Ponavljanje i kružni model vremena o kojemu je prije bilo riječi, ne ostvaruje se na prvom mjestu u mislima (u značenjima) nego u izrazima (u formama). Sjećanje je 'označeno' tijelom, prirodom, vremenskim razdobljima. Ovdje se ne radi toliko o mišljenju i meditaciji muke i proslave Kristove, nego o inicijaciji u *govor* trpljenja i radosti.

Vrijeme blagdana je ono koje u svojoj neredovitosti dopušta susret višeznačnih i oprečnih govora, koji drugdje bivaju odvojeni. Ali da bi se to ostvarilo, blagdan treba oblikovati vrijeme na način izlaska iz radikalne odvojenosti nepomirljivih trenutaka. Kružni i linearni model, priroda i povijest, razigranost i ozbiljnost, patnja i radost, upravo 'igra oprečnosti' sačinjava blagdansko vrijeme. Blagdan ne želi dokinuti tu igru, nego je upravo potiče. Zato u blagdanskom vremenu pronalazimo

²¹ Dovoljno je podsjetiti na problem datiranja Uskrsa. Usp. A. J. Chupungco, *The Cosmic Elements of Christian Passover*, Editrice Anselmiana, Roma 1977.

podjednako i pogrebne obrede i obrede ženidbe. Blagdan je 'vrijeme bez vremena', bez uobičajenoga vremena koje se odigrava samo u jednom vidu egzistencije. Blagdan je vrijeme mogućnosti u kojemu igre uvijek nanovo mogu biti odigrane, u kojemu se trpljenje može preobraziti u radost, u kojemu se tuga zamjenjuje nadom. I one uobičajene dimenzije vremena kao što su prošlost i budućnost isprepliću se u blagdanu.²²

3. PROŠLOST I BUDUĆNOST

Ako se nađem u nekom sušnom području i ako sam žedan, mogu se uputiti na izvor i osvježiti se; mogu se uputiti kroz prostor prema prema izvoru samoga života, prema iskonu. Na isti način mogu se kretati prema nekom novom mjestu koje nikada nisam posjetio; mogu se premješati kroz prostor kako bih dosegao ono što mi je još uvijek nepoznato ili kako bih dovršio dugo putovanje. U redu 'prostora' mogu se vazda kretati prema iskonu i prema kraju; prema onom iskonu i prema onom kraju koji se u vremenskom ruhu prošlosti i budućnosti, čine nedostupne čovjeku okovanom u čovjekovoj sadašnjosti. Točnije, iskon i kraj u vremenskom redu nisu na mojem raspolaganju, ne mogu ih doseći onom slobodom kojom se krećem u prostoru. U protoku vremena mogu ostvarivati moju slobodu, ali samo vrijeme čini se kao da izmiče mojoj slobodi, barem dok ono ne postane predmetom imaginacije.

Bilo bi pogrešno izbjegavati ili marginalizirati imaginaciju i fantaziju u odnosu prema stvarnosti. Kraj prema kojemu one odvođe nije kraj stvarnosti, nego njezin sami početak koji ne može biti dosegnut drugim sredstvima. Imaginacija je tijesno povezana s istinom svijeta²³ i povrh svega s religioznim i kršćanskim viđenjem svijeta.²⁴ No, povrh svega, ona čuva duboke sveze s vremenom, omogućavajući da ono bude percipirano kao

²² Ovaj je suodnos već bio predmetom drugih studija iako s drugih gledišta. Usp. G. Bonaccorso, „Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica“, u: *Rivista liturgica* 77 (1990.), 359-386.

²³ Usp. T. Todorov, „Fictions et vérités“, u: *L'homme*, 29/3-4 (1989.), 7-33.

²⁴ Postoji paralelna relacija između vjere, fantazije i imaginacije. Usp. D. Z. Phillips, *From Fantasy to Faith: The Philosophy of Religion and Twentieth Century Literature*, St. Martin's Press, New York 1991.; R. Cote, „Cristologia e immaginazione pasquale“, u: *Concilium* 33/1 (1997.), 117-128.

proširenje iskustva u njegovim mnogostrukim varijacijama. Nešto slično se zbiva s estetskim iskustvom prostora. Uzmimo za primjer sliku obješenu na zid koja prikazuje prizor jednog prirodnog krajolika. „Onkraj okvira zasigurno nisu niti polja niti planine, nego zid koji pridržava sliku; unatoč tome ono što stvarni prostor predstavlja nije oprečno onome što slika obećaje, jer je upravo odvojeno od njega. Iz toga proizlazi da okvir opisuje, ali ne ograničava oslikani prostor: on dakle nije rub između dvaju dijelova prostora (unutarnjega i izvanjskoga), nego je razdvojnica između dvaju različitih prostora, jednoga otvorenoga i pokretnoga i drugoga stabilno uokvirenoga na jedno mjesto.“²⁵ Slika na zidu unutar kuće zauzima mali prostor unutar šireg područja... možda upravo unutar prirodnoga krajolika. Na izvjesni način čitav se krajolik pojavljuje na jednom malom mjestu kuće, sabire se u slici na zidu. Onaj koji stanuje u kući, gledajući ovu sliku nema samo iskustvo različitih mjesta koja stoje jedan pored drugoga, nego ima iskustvo ispreplitanja prostora koja mu omogućuju da se orijentira. Ta je orijentacija satkana od čuvstava koja objavljuju ono što neka druga vrsta motrenja ne može dohvatiti. Slika je prostor imaginacije koja poriče planiranje prostora; slika ne hini nego objavljuje bogatu svezu perspektiva i emocija.

Blagdan slični na sliku. Na određeni način slika je vrijeme. Ona se nalazi u vremenu koje teče, ali i biva prekinuto otkrivajući druge načine življenja. Blagdan „dekodificira i rastvara stvarnost kako bi je zamijenila ‘jednim drugim’ vremenom, onim imaginarnim, satkanim od žudnje“.²⁶ Kao što se slika u redu prostora ne ograničava naznačiti rub između dvaju prostora tako i blagdan tvori stanovitu kronološku koncentraciju koja otvara prema drugom načinu vremena. Blagdan je vrijeme imaginacije gdje kronološke koordinate prošlosti i budućnosti bivaju preobražene na vrlo sličan način kao što slika preobražava prostorne koordinate. Tu je preobrazbu moguće nazvati nostalgijom i nadom.

²⁵ P. Spinicci, *La visione e il linguaggio. Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, Angelo Guerrini e Associati, Milano 1992., 70.

²⁶ A. Nesti, “Il festivo e la modernizzazione”, u: *Rassegna di teologia* 29 (1988.), 271.

3.1. Prošlost kao nostalgija

Čovjek se nikada ne uspijeva odvojiti od čari iskona. Eliade i Freud dokazali su da je ova strana čovjekova života vezana uz povijesno-biografske crte i u njima odlučujuću ulogu igraju mitovi i snovi. „U snu – piše jedan teolog – svaki pojedinac je pjesnik vlastitoga života, vizionar najdublje istine o sebi. No onkraj sna pojedinca nalaze se ‘veliki snovi’ naroda, snovi pjesnika, proroka, učitelja religioznoga života...“.²⁷ Snovi su prisutni u čitavim zajednicama, narodima, oni su često sadržani u *blagdanima*, tj. u vremenu u kojemu se jedan narod preko pjesnika proroka i učitelja zadobiva smisao vlastite povijesti. Ako se u snu svakoga pojedinca otkriva pjesnik vlastitoga života, u blagdanu svakoga naroda očituje se pjesma vlastite povijesti. I ako se u snu proživljavaju prve godine života, u blagdanu se proživljava iskon jednoga naroda.

Ono što u oba slučaja ne može biti zaboravljeno jest čuvstveni svez koji povezuje pojedince i narode s njihovim osobnim i kolektivnim iskonima. Nije moguće slaviti blagdan bez ove sveze, bez ‘nostalgije’ za prošlim događajem koji je obilježio prve godine života u obitelji. Postoji duboka sveza između Kristova rođenja i rođenja proživljenoga u obitelji i ta iskustva nije moguće razdvojiti. Sjećanje bez nostalgije ne uspijeva ugledati zvijezdu vodilju niti pripovijeda događaj poklonstva kraljeva. Sjećanje bez nostalgije ne uspijeva zamisliti da se u djetetu rođenom u štalici skriva Bog čitave povijesti. Povrh svega, sjećanje bez nostalgije ne uspijeva slaviti blagdan. Upravo u blagdanu ovi događaji bivaju nanovo proživljeni. U nostalgiji se sjećanje događa kao sadašnjost. Ono nije samo trenutak prošlosti nego epifanija sadašnjosti.

Sveza između ‘blagdana i ‘prisutnosti’ je veoma bitna. Prema Božjem očitovanju se možemo odnositi kao prema nekom izvanjskom događaju. O njemu možemo govoriti kao o nečem onostranom, neovisnom o nama. U blagdanu, međutim, postajemo dionici tog događaja, bivamo uvučeni u ‘ritam’ njegova očitovanja. Božje očitovanje u trenutku blagdana pokazuje mi moju prisutnost i sudjelovanje na tom događaju i obrnuto, Božje očitovanje je njegova ‘prisutnost’ za mene i u meni, u zajednici koja slavi blagdan. Ova situacija su-prisutnosti u religioznom

²⁷ E. Drewermann, *Psicologia del profondo e esegesi. 1. La verità delle forme. Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda*, Queriniana, Brescia 1996., 139.

kontekstu ponajbolje izriče termin 'epifanija' i to je ujedno razlog zbog čega epifanija znači blagdan.

Da bi smo razumjeli bolje odnos između blagdana i epifanije potrebno je podsjetiti na odnos koji se u našem religioznom iskustvu tvori između *prisutnosti* i *sadašnjosti*. Kao Božje očitovanje epifanija nije niti objektivna niti subjektivna. Ona je jedno i drugo ili je uopće nema. Kao što smo prije naznačili, ona je 'istovremeno' vrijeme darivanja prisutnosti Božje čovjeku i čovjekova darivanja prisutnosti Bogu. No, što znači ono 'istovremeno' ako ne upravo 'vrijeme blagdana'? I što je vrijeme blagdana ako ne vjernička zajednica koja slavi 'dan' i 'sadašnjost'? Između *prisutnosti* Božje u epifaniji i *prisutnosti* zajednice u blagdanu postoji neraskidiva veza, ne kao i u drugim iskustvima taj blagdan ima svoju sadašnjost, nego jer blagdan kao takav ima svoj osobiti način življenja sadašnjosti.

U uobičajenom vremenu čovjek se može sjetiti prošlosti u kojoj se Bog očitovao ljudima drugih generacija te doći do nesvladive daljine tog događaja. U blagdanu se ukida ovaj način odnosa s prošlošću, jer se ukida način življenja sadašnjosti.²⁸ U svakodnevnom životu svaki trenutak je u funkciji onoga sljedećega: ono što čini sadašnjost vrijedi samo iz motiva kojim se želi nešto postići u više ili manje dalekoj budućnosti. Vrijeme nezaustavljivo leti, jer smo obuzeti tjeskobom pred onim što dolazi. U blagdanu, naprotiv, ne postoji nikakvo 'bolje sutra' od onoga 'sada' kojega se trenutno proživljava: svaki trenutak vrijedi sam za sebe, a ne za ono što dolazi kasnije. Sadašnje vrijeme ne biva više proživljeno kao stalni tijek i prošlo vrijeme nije samo vrijeme iza nas. Možemo uzeti za primjer fenomen snažnog užitka. Naša iskustva često guta vrijeme. No, u trenutku snažnoga užitka iskustvo guta vrijeme. Nešto se barem djelomično slično događa u blagdanu gdje zabrinutost za sljedeći trenutak prepušta mjesto zadovoljstvu zbog onoga što proživljavamo u 'ovom' trenutku.

Blagdan napušta vrijeme sukoba i rađa vrijeme susreta između prošlosti i budućnosti: ako ne živimo sadašnjost u tjeskobi njezina nadilaska i prošlost nije u potpunosti nadiđena. To je pravi smisao nostalgije koja se bitno razlikuje od melankonije. Ako je melankonija osjećaj koji nas obuzima naspram nepovratno

²⁸ To je sličan način na koji djeluje i obred. Usp. A. N. Terrin, „Il rito come scansione del tempo. Per una teoria del rito come „indugio simbolico““, u: *Liturgia delle Ore. Tempo e rito. Atti della XXII. Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia. Susa (TO), 29 agosto - 3 settembre 1993.*, Edizioni Liturgiche, Roma 1994., 15-44.

izgubljene prošlosti, nostalgija je predivno iskustvo proživljavanja prošlosti u sadašnjosti. Obično vrijeme je ispunjeno melankonijom za prošlošću. Razlika između melankonije i nostalgije je podjednako psihološka i ontološka. No, ono o čemu je riječ zapravo je vrijeme. Što je vrijeme ako ne napetost između određenoga doživljaja koji se zbiva između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti? Ne postoji način objektiviziranja vremena bez subjekta koji to vrijeme proživljava. Blagdan je ontologija vremena i nostalgija je ona koja kazuje ontologiju odnosa između prošlosti i sadašnjosti.

3.2. Budućnost kao nada

197

U novije doba pojavljuje se rizik shvaćanja budućnosti u perspektivi 'osvajanja vremena'. „Budućnost se više ne zamišlja pod vidom njezine svrhe, nego kao razdoblje kojega treba potrošiti. Kao da je budućnost nešto što treba „žurno konzumirati i ostaviti iza sebe“.²⁹ Nema vremena za budućnost, nego samo za sadašnjost koja se produžuje. Strah od neočekivanoga koja se krije u takvom shvaćanju budućnosti biva dokinut uklaňanjem razlike između sadašnjosti i budućnosti: budućnost nije i ne treba biti različita od sadašnjosti. Čini se kao da se sadašnjost doživljava kao nešto što se odnosi samo na sebe kako se ne bi nikada krenulo u budućnost. Izokrećući ovu logiku, mogli bismo reći da je budućnost ona sadašnjost koja se kreće.

Posljedica suvremenoga shvaćanja vremena je nedostatak vremena za blagdan. Više nije moguće prekinuti sadašnjost, nije moguće živjeti drugačije vrijeme, više nije moguće dopustiti ništa 'drugog'. Sve je svedeno na hod bez kontinuiteta. No, *drugog* se treba naći u programu baš kao što se *budućnost* nalazi u svakom projektu. Možemo reći da nedostatak vremena za blagdan, nemogućnost prekida sadašnjosti podrazumijeva zatvaranje bilo prema 'drugosti' bilo prema 'budućnosti'. No, budućnost, unatoč svim naporima da ga osvoji i konzumira, ne pripada nama. Prije ili poslije nas iznenadi ponekim događajem koji dolazi od 'drugoga', odnosno, od onoga što se ne uklapa u naš program. Budućnost nije nikada samo 'moje vrijeme'. Budućnost je i vrijeme 'drugoga'. Upravo iz tog razloga, budućnost može biti i vrijeme proroštva, vrijeme Božje.

²⁹ A. Nesti, "Il festivo e la modernizzazione...", 171.

Na ovom mjestu još jednom se pojavljuje religiozno značenje blagdana. Kao što rekosmo prije, blagdan ne živi sadašnji trenutak u funkciji nadolazećega trenutka. Blagdan oslobađa sadašnjost od 'zabrinutosti' za ono što dolazi. Posljedica ovoga stava odnosi se upravo na ono 'poslije', na 'budućnost. Ako sadašnjost nije ispunjena željom za 'osvajanjem' budućnosti, budućnost nije jednostavno ono 'poslije', nego jedna neovisna stvarnost. Drugim riječima, budućnost nije 'već osvojen', niti je 'konzumiran', nego je ona slobodni prostor, netaknuto vrijeme. U blagdanu, vrijeme je oslobođeno od zabrinutosti, ono je slobodno u naviještanju nečuvenih mogućnosti kao što su proroštvo i nada. Dopušteno je nadati se, jer nismo podčinjeni diktatom posjedovanja vremena. Budućnost sve manje izgleda kao zadatak i sve više postaje očitovanje, 'epifanija'. Blagdanski način življenja budućnosti preobražava se u epifanijski način prihvaćanja budućnosti. Nada je ime koje sabire prihvaćanje budućnosti kao što je nostalgija ime koje izražava blagdansku sadašnjost vezanu uz prošlost.

Ponovno pronalazimo igru 'sadašnjosti' i 'prisutnosti'. Epifanija 'prisutnosti', prisutnosti prošlosti i prisutnosti budućnosti omogućuje 'sadašnjost' blagdana. Grčki termin 'paruzije' pobliže govori o ovom suodnosu. Zanimljivo je primijetiti kako Diodoro Siculo govoreći o dionizijevskim blagdanima „govori o božanskoj epifaniji među ljudima (...), ali koristi i termin paruzije, 'prisutnosti' kao uprisutnjenja“.³⁰ *Sadašnjost* religioznoga blagdana je epifanijska *prisutnost* božanstva. U kršćanskom ozračju, pod utjecajem židovske kulture, razvidno je da se termin 'paruzija' razvija u eshatološkom smislu. 'Paruzija' znači 'biti prisutan', ali znači i 'zbivanje prisutnosti'. Na taj dinamičan način, ona označava bilo Kristovo Utjelovljenje bilo njegov budući dolazak u slavi.³¹ *Paruzija je prisutnost koja se odigrava između sadašnjosti Crkve i budućnosti koju Crkva iščekuje i kojoj se nada.*

U svemu ovome ostaje značajna epifanijska perspektiva. Slavno Kristovo očitovanje nije jednostavno uvjerenje jedne Crkve kojom bi promicala ideologiju vjere. To očitovanje se ne

³⁰ A. Di Nola, "Teofanie, epifanie e manifestazioni divine", u: *Enciclopedia delle religioni*, V., Vallecchi, Firenze 1973., 1710.

³¹ O različitim uporabama termina 'paruzija' usp. A. Oepke, "Parusia", u: G. Kittel-G. Friedrich (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, IX., Paideia, Brescia 1974., 840-877.

može izjednačiti s čistom etikom vjerničke zajednice, jer bi se izgubila ravnoteža s kršćanskom nadom. Ono što će Bog učiniti u budućnosti, ono što iščekujemo od Gospodina ne može se postići vlastitim zaslugama. Nešto slično se događa i u vremenu blagdana. Slaviti blagdan znači činiti nešto što se ne uklapa jednostavno u svakodnevni život. Ako je Božji dolazak izvan svake vremenske dimenzije i zato obilježen vječnošću, blagdan je njegova slika. I baš kao slika Božjega vremena, blagdan je mjesto obećanja i proroštva.

Naspram bilo kakvoga pa i onog etičko-asketskog poimanja kršćanskoga života³², blagdan ostaje vrijeme vjere i nade, vrijeme slavljenja i molitve, vrijeme liturgije. U jednom Demokritovom fragmentu čitamo da je „život bez blagdana dugo putovanje bez predaha“.³³ Možemo nadodati da je život bez blagdana stalna obveza bez radosti, vjera bez nade. Blagdan ocrtava vrijeme, orijentira naš životni put bez pretenzija. Blagdan prihvaća dugi povijesni hod. Ne odvađa ga od svijeta prirode, nego otvara prema radosti života. Blagdan ne zaboravlja smrt. On je istodobno ozbiljan i radostan. Blagdan je simbol vremena koje se nikada ne prepušta samo jednom vidu egzistencije, nego se odigrava u čaroliji razlika u jedinstvu. Blagdan je vrijeme (različitosti) bez vremena (tj. bez zatvorenih identiteta).

4. BLAGDAN I OBRED

Vrijeme i smrt, priroda i povijest, prošlost i budućnost susreću se na originalan način u blagdanu. Tu nije samo u igri 'vrijeme', nego njegov metaforički odnos s ljudskim životom, sa životom i smrću, s prirodom i s poviješću. Blagdan je svez vremena i ljudskih iskustava. Problem koji ostaje otvoren je pitanje 'vidljivosti' tih veza. To je problem vezan uz činjenicu da je vrijeme nevidljivo. Kako i gdje mogu primijetiti vrijeme i, povrh svega, gdje i kako mogu zamijetiti njegov odnos s ljudskim iskustvima? Kako i gdje mogu zamijetiti blagdan? Vrijeme blagdana zahtijeva vidljivost na jednom mjestu, u jednoj gesti. Zato smo u iskušenju vazda govoriti o vremenu u prostornim

³² Usp. A. Dihle, "La fete chrétienne", u *Revue des études augustinienes*, 38 (1992.), 323-355.

³³ Democrito, fr. 230, u: H. Diels-W. Kranz (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Widmann, Bonn 1974.

kategorijama. Međutim, te kategorije su često nedovoljne i reduktivne. Potrebno je zaći onkraj kategorija i kušati prostor bilo tako da ga obitavamo bilo tako da se krećemo i djelujemo unutar njega. Prostor i gesta otvaraju različite načine percepcije, različite načine 'osjećanja' vremena.

Da bi moglo biti opisano i primijećeno, blagdansko vrijeme zahtijeva vlastiti prostor i vlastitu gestu. „Plesači, svirači, sustolnici, *apoptoi*. Blagdan je jedno tijelo.“³⁴ Samo tako dolazimo do načina percepcije vremena, do prostora u kojem samo vrijeme ulazi u temeljna čovjekova iskustva. Važnost koju igraju somatski i ergološki vidovi, tijelo i čin, približavaju blagdan obredu. I obredi obuhvaćaju „plasače, svirače, sustolnike“ u ozračje religioznoga iskustva. Oni predstavljaju somatsku i ergološku dimenziju svetoga. Obred, kao i blagdan, je jedno tijelo. I ako je blagdan tijelo u perspektivi vremena, obred je tijelo u perspektivi svetoga.³⁵ U oba slučaja, tijelo i njegove geste, te njegovi osjeti bivaju obilježeni posebnim intenzitetom koji je jamačno odsutan u drugim prilikama.

O ovoj tematici je govorio Romano Guardini. On, naime, povezuje liturgiju uz epifaniju upravo u perspektivi ljudske percepcije. Stvoritelj i stvorenje se očituju svim čovjekovim osjetima, „preko svjetlosnih formi očima; preko riječi ušima; preko čina rukama; preko snage prisutnosti i čuvstva stvarnosti. Sve je to 'epifanija'“.³⁶ Naspram Božjeg samoočitovanja, liturgija aktivira sve čovjekove percepcije. Liturgija stoji u božanskoj epifaniji. Ona jest epifanija. Onaj vid kojega ovdje treba posebno istaknuti odnosi se na obrednu aktualizaciju ljudskih percepcija kao i na obrednu artikulaciju prostora, geste, čina što vjerniku omogućuje jednu novu perspektivu, te mu pruža jedan novi način gledanja svijeta, društva, povijesti i vremena. To vrijedi upravo za obrede. Liturgijska artikulacija tjelesnosti (satkana od prostora, geste i čina) otvara kršćaninu pristup istini stvorenoga svijeta, vremena spasenja, dana Gospodnjega. Iz tog kuta gledišta, *obred sabire blagdansko vrijeme*, sabire u njega sve ono o čemu je prije bilo riječi, poglavito, spaja prirodu i povijest. Dovoljno je

³⁴ G. Scabia, "Fare la festa. Appunti di esperienze", u: *Rivista Liturgica* 70 (1983.), 62.

³⁵ Usp. E. M. Zeusesse, "Rito", u: M. Eliade (ed.), *Enciclopedia delle religioni. II*, 483-484.

³⁶ R. Guardini, "La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa", u: *Scritti filosofici, II.*, Fabbri, Milano 1964., 159.

podsjetiti na odnos koji vlada između nedjelje (vrijeme blagdana) i euharistije (obrednoga čina).

Za primjer nam može poslužiti Justinov govor o nedjelji. U Prvoj Apologiji piše: „Sabiremo se svi zajedno na dan sunca, jer to je prvi dan u kojem Bog, nakon što je preobrazio mrak i materiju, stvorio svijet; na taj je dan od mrtvih uskrsnuo Isus Krist naš Spasitelj. On je bio raspet u večer dana Saturna, a dan poslije se ukazao svojim apostolima i učenicima“.³⁷ Stvaranje svijeta i događaj uskrsnuća, odnosno, ono što s gledišta kršćanske vjere odgovara prirodi i povijesti u isti mah su prisutni u Justinovoj interpretaciji euharistijskoga slavlja.

ZAKLJUČAK

Dijalektika između prirode i povijesti kao i između života i smrti, između prošlosti i budućnosti, odgovara obrednoj formi i vremenu blagdana. Osim toga, bilo u jezgri obreda bilo u jezgri blagdana apsolutnu ulogu igra sadašnjost/prisutnost. To smo već vidjeli u slučaju blagdana te istaknuli u slučaju obreda. Liturgija, u prvom redu euharistijsko slavlje, odigrava se vazda u onome 'danas' koje je istodobno 'sadašnjost' Crkve i 'sadašnjost' Kristova. Sakramentalna Kristova prisutnost se isprepliće s kronološkom dimenzijom, s vremenom koje je upravo ono u kojem kršćanska zajednica slavi blagdan. Tu je upravo obred, liturgija ona koja ima potrebu živjeti blagdan.

(preveo Ivica Žižić)

³⁷ Giustino, *Prima apologia*, 67, 7 u: G. Gandolfo-A. Regaldo Raccone (ed.), *Le due apologie*, Paoline, Roma 1983., 119.