

Fetyszizm i apofatyzm. Odpowiedź Tomaszowi Rowińskiemu

Paweł Rojek

W 2013 roku ukazały się dwa obszerne podwójne numery „Pressji” i „Christianitas” poświęcone w dużej mierze związkom chrześcijańskiej liturgii i nauk społecznych. W 32-33 tece „Pressji” zatytułowanej *Boże Ciało* próbowaliśmy wraz z zaprzyjaźnionymi autorami rozwinąć interdyscyplinarne podejście do liturgii, publikując artykuły o antropologii, socjologii, psychologii i metafizyce Eucharystii. Niedługo później ukazał się 53-54 numer „Christianitas” zatytułowany *Socjologia i liturgia* z ważnymi tekstami Tomasza Rowińskiego, Davida Martina, Kierana Flanagan i Victora Turnera. Nasze projekty łączył nie tylko przedmiot zainteresowań, lecz także ogólny kierunek poszukiwań. Rowiński w ciekawym komentarzu do *Bożego Ciała* opublikowanym w „Christianitas” słusznie – jak sędzę – zauważył, że nasi autorzy *stanęli w tym samym nurcie podtrzymywania dziedzictwa liturgicznego i intelektualnego pontyfikatu Benedykta XVI co redakcja „Christianitas”*, i to – jak podkreślał – *niezależnie od wszelkich różnic, akcentów w podejściu czy miejsc niezgody*¹. Rowiński uprzedzał nas także, niewątpliwie opierając się na doświadczeniu własnego pisma, że w świecie akademickim i w środowisku liturgistów wnioski z naszych tekstów *będą objęte całkowitym lub niemal całkowitym milczeniem i ignorancją*². Cóż, dobrze się stało, że nasza teka została zauważona przynajmniej przez „Christianitas”.

Tomasz Rowiński w swoim komentarzu do liturgicznych „Pressji” sformułował kilka krytycznych uwag do mojego tekstu *Semiotyka Eucharystii*³. Chciałbym skorzystać z tej okazji, by wyjaśnić kilka kwestii, wydaje mi się bowiem, że przynajmniej częściowo jego krytyka wynika z nieporozumień, zresztą najwyraźniej zawnionych przeze mnie. Chciałbym tu także skonstrastować proponowane przeze mnie antropologiczne podejście do Eucharystii

glossy

¹ T. Rowiński, *Msza interdyscyplinarna*, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 396.

² Tamże.

³ P. Rojek, *Semiotyka Eucharystii*, „Pressje” 2013, nr 32-33, s. 16-33.

z podejściem socjologicznym, które przedstawia celebrowany w ostatnim numerze „Christianitas” Kieran Flanagan. Porównanie to pokazuje, jak sędzę, wyższość antropologii nad socjologią w badaniach nad liturgią. Ujęcie antropologiczne, wykrywające w katolickiej liturgii elementy fetyszyzmu, wydaje się bardziej zgodne z teologią Eucharystii niż ujęcie socjologiczne, zwracające uwagę tylko na apofatyczny charakter celebracji.

Zajmę się tu tylko dwoma – najważniejszymi moim zdaniem – zarzutami Tomasza Rowińskiego. Pierwszy z nich ma charakter metodologiczny. Zdaniem mojego krytyka zastosowanie przeze mnie narzędzi semiotycznych do analizy religii wskazuje na uległość wobec „tendencji naśladowczej”. Tendencja ta polega na tym, że *chrześcijaństwo – a także jego wiarygodność – jest odtwarzane na podstawie porównania do zewnętrznego wobec niego kodu – jego autentyczność jest testowana przez logos struktur teorii antropologicznych. Sędzę – dodaje Rowiński – że nie tak realizuje się służebność nauk szczegółowych wobec teologii*⁴. Drugi zarzut odnosi się bezpośrednio do mojej propozycji użycia kategorii metonimii do opisu natury Najświętszego Sakramentu. Rowiński pisze: *Pozostaje pytanie, czy tożsamość, jaką mamy w Eucharystii, może być metonimią lub metaforą – Rojek uważa, że tak – jednak wygląda to na tautologię. Czy to samo może być znakiem i znacznym – konkretem i abstrakcją, fragmentem i całością?*⁵ Rowiński uważa, że nie. Zajmę się najpierw tym drugim zarzutem, wydaje mi się bowiem, że z nieporozumienia, na którym się opiera, wynika przynajmniej częściowo także pierwszy zarzut. Na boku zostawię trzeci ważny zarzut sformułowany przez Rowińskiego, dotyczący mojego postulat zachowania równowagi między elementami metaforycznymi a metonimicznymi w liturgii. Zaznaczam tylko, że postulat wynika z samej podwójnej semiotycznej natury Eucharystii, a nie z arbitralnej kompromisowej zasady złotego środka.

Najświętsza Metonimia

Semiotyka kultury bardzo często odwołuje się do odróżnienia metafor i metonimii. Metafory to symbole oparte na podobieństwie, a metonimie to symbole oparte na przyległości. W swoim tekście w „Pressjach” próbowałem zastosować to rozróżnienie do opisu form symbolicznych obecnych w liturgii. Argumentowa-

⁴ T. Rowiński, *op. cit.*, s. 398-399.

⁵ Tamże, s. 400.

łem, że obecne w świątyniach wizerunki Chrystusa są symbolami metaforycznymi, a Najświętszy Sakrament jest Jego symbolem metonimicznym.

Sprawa jest jednak bardzo delikatna i kontrowersyjna, ponieważ, jak słusznie zauważa Rowiński, *definicje metonimii są niezwykle pojemne i nieostre*⁶, a ponadto mówienie o symbolu w wypadku Eucharystii wydaje się w oczywisty sposób zagrażać rzeczywistej obecności Chrystusa. W jakim sensie Najświętszy Sakrament jest symbolem metonimicznym Ciała Chrystusa? W tym, że nim jest. Mój w istocie bardzo prosty pomysł polegał na tym, by skorzystać ze zwrotności relacji przyległości. Każda rzecz jest do siebie przyległa, jest więc także w trywialny sposób swoim własnym symbolem metonimicznym. Przyznaję, że może się to wydawać nieco nieintuicyjne, na co zresztą zwracało uwagę wielu czytelników. Taki zarzut zgłaszał na przykład o. Mateusz Przanowski OP podczas dyskusji nad moim tekstem w Krakowie w ramach wspólnego seminarium „Pressji” i Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego. Oczywiście w normalnych warunkach o symbolach mówimy tylko wtedy, gdy zachodzi różnica numeryczna między tym, co znaczące, a tym, co znaczone, jednak logika relacji przyległości pozwala mówić także o „tautologicznych”, jak powiada Rowiński, symbolach, w których znaczące jest tym samym co znaczone.

Być może tautologiczne symbole metonimiczne staną się bardziej zrozumiałe, jeśli porówna się je z tautologicznymi symbolami metaforycznymi. Relacja podobieństwa, będąca podstawą metafor, polega na posiadaniu tych samych własności. Na mocy tej definicji każda rzecz jest podobna do siebie samej, posiada bowiem – zgodnie z zasadą tożsamości – te własności, które posiada. Wobec tego można uznać, że każda rzecz jest swoim własnym symbolem. Oczywiście prawie nigdy nie czynimy z tego użytku, bo symbolizujemy zazwyczaj to, co nieobecne. W wypadku tożsamości numerycznej symbol i to, co symbolizowane, zlewają się ze sobą. Tak samo jest w przypadku metonimii.

Najświętszy Sakrament, zgodnie z nauczaniem Kościoła, choć zachowuje przypadłości chleba i wina, jest substancją Ciała i Krwi Chrystusa. Konsekwentna Hostia jest więc nie tylko podobna do Chrystusa, lecz także jest do Niego w metafizyczny sposób przyległa na tej samej zasadzie, na jakiej każda rzecz jest przyległa do

⁶ Tamże.

siebie samej. (Chleb jest w jakiś sposób podobny do Chrystusa, bo daje życie, udziela się innym itd.). Eucharystia jest zatem szczególnym wypadkiem metonimii. Twierdzenie to w niczym nie zagraża doktrynie realnej obecności, ponieważ podstawą metonimii jest w tym wypadku tożsamość substancji, a nie jakaś tylko zewnętrzna przyległość. To właśnie transsubstancjacja jest podstawą metonimiczności. Twierdzenie o metonimicznym charakterze Najświętszego Sakramentu jest po prostu semiotycznym wyrazem doktryny przeistoczenia.

Należy jeszcze zwrócić uwagę, że Eucharystia nie jest zwykłą tautologiczną metonimią, jaka zachodzi w wypadku każdej rzeczy. Jest to Ciało Chrystusa, ale wygląda jak chleb i wino. W przypadku Eucharystii i Ciała Chrystusa mają zatem miejsce identyczność substancji i różnica przypadłości, czyli ścisła przyległość i brak bezpośredniego podobieństwa. Sytuacja jest tu więc dokładnie odwrotna niż w wypadku ikon, które są podobne, ale nie przyległe, to znaczy dzielają z Chrystusem pewne przypadłości, lecz nie substancję. Skłonny jestem sądzić, że pojawiająca się tu strukturalna symetria jest znakiem, że analiza poszła w dobrym kierunku.

Mam nadzieję, że te wyjaśnienia mogą pomóc w zrozumieniu proponowanego przeze mnie połączenia semiotyki i metafizyki Eucharystii. W swoim tekście próbowałem wskazać szereg konsekwencji wynikających z ujęcia Najświętszego Sakramentu jako metonimii, między innymi w logice rytuału eucharystycznego, w teorii sztuki liturgicznej czy w kwestii oceny zmian liturgicznych. Najważniejszą i najbardziej spektakularną konsekwencją jest jednak znalezienie punktu wspólnego między teologią Eucharystii a teorią fetysyzmu. Z punktu widzenia semiotyki kultury fetysz jest przekształceniem metafory w metonimię. Coś, co było tylko symbolem przez podobieństwo, jest uznawane za symbol przez przyległość. Lingam przypominający bóstwo Śiwę jest uznawany za samo to bóstwo. Z tego punktu widzenia Eucharystia jest oczywiście rodzajem fetysyzmu. Chleb przypominający Chrystusa zostaje uznany za Ciało Chrystusa. Podstawą katolickiego fetysyzmu jest oczywiście transsubstancjacja. Twierdzenie o fetyszystycznym charakterze Najświętszego Sakramentu jest wręcz antropologicznym wyrazem doktryny przeistoczenia. Rzecz jasna pogański fetysyzm

różni się od katolickiego na różne sposoby, przede wszystkim tym, że ten pierwszy jest fałszywy, a ten drugi prawdziwy. Lingam jest bałwanem, Eucharystia jest sakramentem. Nie zgadzam się więc z Rowińskim, że *nazwanie obrzędu katolickiego fetyszyzmem jest wypełnieniem marzenia Edmunda Leacha, by sami ludzie religii prawdziwej przyznali, że nie ma w niej nic Boskiego*⁷, nazwanie bowiem czegoś fetyszyzmem nie przesądza, że jest to fetyszyzm fałszywy. Zgadzam się za to z moim krytykiem, gdy pisze, że *Eucharystia nie jest metaforą pomyloną z metonimią, ponieważ nie chodzi tu o żaden zabieg retoryczny ani błąd w myśleniu*⁸, ale wynika to z mojej wiary, a nie ze struktury katolickiego rytuału. W oczach wyznawców w obu wypadkach mamy bowiem do czynienia z realną obecnością Bóstwa w pewnym szczególnym obiekcie.

⁷ Tamże, s. 399.

⁸ Tamże, s. 400.

Chrześcijańska semiotyka

Sądzę, że po wyjaśnieniu centralnej idei mojego tekstu łatwiej można odpowiedzieć na pierwszy zarzut Tomasza Rowińskiego. Czy wyrażenie nauki Kościoła w kategoriach semiotycznych czy antropologicznych jest – jak sugeruje mój krytyk – błędem metodologicznym? Na pewno jest to inne i chyba bardziej ambitne zastosowanie nauk społecznych niż bezpieczne trzymanie ich na polu analizy tego, co społeczne. Rowiński nie ma problemów z tym, by socjologia mówiła o społecznych uwarunkowaniach kultu, antropologia oceniała skuteczność konkretnych rytów, a psychologia mówiła o oddziaływaniu ich na podświadomość. Moja propozycja idzie jednak dalej, ponieważ mówi o tajemnicy Eucharystii w kategoriach semiotycznych i antropologicznych. Nie widzę w tym jednak problemu, a na pewno nie większy niż mówienie o tajemnicy Eucharystii na przykład w kategoriach metafizycznych. Nie ma przy tym znaczenia, czy kategorie semiotyczne były pierwotnie wprowadzone w celach krytycznych wobec religii, podobnie jak nie ma znaczenia, w jakim kontekście pojawiły się pojęcia substancji i przypadłości.

Nie sądzę też, by wyrażanie rzeczywistości teologicznej w terminach innych dyscyplin musiało od razu prowadzić do ulegania zgubnej – w tym miejscu zgadzam się w pełni z Rowińskim – „tendencji naśladowczej”. W wypadku semiotyki Eucharystii, tak samo jak w przypadku metafizyki Eucharystii, nauki pomoc-

nicze nie stają się sędziami Najświętszego Sakramentu, lecz są narzędziami pozwalającymi na wskazanie jego tajemniczej natury. Mówienie o metonimii, fetyszyzmie czy transsubstancjacji jest raczej wskazaniem problemu, a nie jego rozwiązaniem. Zgadzam się z Rowińskim, że *po prostu sama Eucharystia jest tym, co centralnie nadprzyrodzone w naszej wierze, i każda metafora naturalistyczna czy nawet filozoficzna musi się o nią rozbić*⁹, ale nie sądzę, by niedoskonałość naszego języka usprawiedliwiała porzucenie projektów rozumnego wyrażenia doświadczenia wiary.

Mało tego, wydaje się, że zarówno w wypadku semiotyki, jak i metafizyki Eucharystii mamy do czynienia z zupełnie odwrotną relacją niż w słusznie piętnowanej przez Rowińskiego „tendencji naśladowczej”. Można bowiem argumentować, że w wypadku obu podejść to teologia kształtuje te teorie, a nie one teologię. Są to przykłady – jak kiedyś to określiłem – filozofii teologicznej, a nie teologii filozoficznej¹⁰. Kategorie metonimizacji metafor i przeistoczenia zostały wprowadzone specjalnie po to, by wyrazić naturę sakramentu. Ich wprowadzenie wymagało dostosowania zastanych teorii, dopuszczenia tautologicznych symboli czy poluzowania związku przypadłości i substancji. Jest tu więc „tendencja naśladowcza”, ale w odwrotnym kierunku: nauki naśladują teologię, a nie teologia nauki. Teorie te, dopasowane do teologicznej treści, można wręcz uznawać za przykłady chrześcijańskiej semiotyki i metafizyki.

Liturgia apofatyczna?

Na zakończenie chciałbym porównać proponowaną przeze mnie analizę z przypomnianą przez redaktorów „Christianitas” teorią liturgii brytyjskiego socjologa Kierana Flanagana. W piśmie ukazały się tylko dwa rozdziały jego niezwykle zawile napisanej książki *Sociology and Liturgy*, być może więc moja rekonstrukcja jego koncepcji opiera się na zbyt wątych podstawach lub na niezrozumieniu. To, co otrzymaliśmy w przekładzie, pozwala jednak – moim zdaniem – na pokazanie, że teorie niebiorące pod uwagę nadawanego przez wiernych znaczenia nie są w stanie właściwie zinterpretować fenomenu chrześcijańskiej liturgii. Socjologiczna analiza katolickich rytuałów doprowadziła bowiem Flanagana do wniosku, że mają one charakter apofatyczny, co – jak sądzę –

⁹ Tamże, s. 399.

¹⁰ P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej* [w:] T. Obolevitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Biblos, Tarnów 2009, s. 23-44.

nie wyczerpuje tego, co antropologia mówi o rytuale, a teologia o Eucharystii.

Flanagan formułuje podstawową tezę swojej *Socjologii i liturgii* w następujący sposób: *Zrozumienie społecznej podstawy transakcji liturgicznych wymaga akceptacji w rytualnej formie niejasności zasobów kulturowych wykorzystanych do opanowania sacrum. Aktorzy celebrycy rytuał sprostać muszą oczekiwaniu, by zachowali cichą kontrolę nad paradoksem i wieloznacznością, które pozwalają realizować teologiczną podstawę rytuału w wiarygodny sposób*¹¹. Kluczową ideą Flanaganana jest właśnie to, że pojawiające się w rytuale niejasności, wieloznaczności i paradoksy pozwalają ludziom wyrażać naturę *sacrum*, która z istoty wymyka się jasnym, jednoznacznym i bezpośrednim wyrażeniom. Dlatego, jak pisał Flanagan: *Jednym z najistotniejszych celów, jakie są tu do osiągnięcia, jest podkreślanie wieloznaczności aktu liturgicznego [...] To poczucie paradoksu i zagadki pojawia się podczas celebrowania rytuału i stanowi okoliczność warunkującą jego podstawę*¹².

Niejasności rytuału, zdaniem Flanaganana, odzwierciedlają transcendencję Boga. Jak powiada, *elementy niepoznawalności, charakterystyczne najwyraźniej dla sacrum, przenikają do społecznej formy liturgii*¹³. Ostatecznie więc liturgia, tak samo jak poznanie Boga, ma charakter apofatyczny. Niejasności, wieloznaczności i paradoksy rytuału mają robić miejsce dla ukrywającego się za symbolami *sacrum*. *Toczenie walki ze znaczeniami jest – jak powiada Flanagan – sposobem poszukiwania i odnalezienia Boga*¹⁴. *Jedynie wówczas – pisze dalej – gdy zawodziły relacje ze sferą społeczną, porządek rytuału mógł odnieść sukces, wkraczając na drogę do odkupienia w łasce realizowaną nie poprzez socjologiczną analizę, ale przez odniesienie do tego, co apofatyczne*¹⁵.

Analiza natury rytuału prowadzi Flanaganana do praktycznych wniosków dotyczących reform liturgicznych. Przekład rytuałów na jasny, jednoznaczny i bezpośredni język niszczy ich apofatyczną naturę. Do tego właśnie sprowadzają się wszystkie próby inkulturacji czy uwspółcześniania liturgii. Trudno się więc dziwić Flanaganowi, że tak krytycznie podchodził do posoborowych reform. Wymarzone przez liturgicznych liberałów proste, zwarte i zrozumiałe rytuały po prostu przestałyby być medium ukrywającej się świętości.

¹¹ K. Flanagan, *Socjologia i liturgia*, przeł. J. Łuczak, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 92.

¹² Tamże, s. 103-104.

¹³ Tamże, s. 116.

¹⁴ Tamże, s. 103.

¹⁵ K. Flanagan, *Autorytet i istotność: autor o sobie*, przeł. J. Łuczak, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 138.

Warto zwrócić uwagę, że Flanagan w pewnym stopniu powtarza wcześniejszą o kilkadziesiąt lat argumentację Ernesta Gellnera, który wskazywał na ukryte funkcje absurdalnych wypowiedzi i przestrzegał antropologów przed ich nazbyt życzliwym przekładem. Gellner przywoływał przy tym katolicką dyskusję o transsubstancjacji ożywioną w latach sześćdziesiątych przez Pawła VI *Przekład, który pozbawiłby formułę absurdalności – pisał – pominąłby fakt komunikowania przez absurdalność, że dzieje się coś szczególnego, i dlatego musi być obecna jako absurdalność. Przykład transsubstancjacji jest instruktywny i użyteczny [...]. Autorytet uznany w obrębie religii sam uroczyście wyklucza jej symboliczne interpretacje, takie jak życzliwa interpretacja antropologiczna*¹⁶. Różnica między Gellnerem a Flaganem polegałaby na tym, że niewierzący Gellner uważał absurdalność za sposób uwydatnienia podniosłego charakteru interakcji, a wierzący Flanagan – za sposób przejawiania się Boga.

Zarysowana tu teoria liturgii Flaganana wydaje się wątpliwa zarówno z antropologicznego, jak i z teologicznego punktu widzenia. Przede wszystkim jego podejście *prima facie* trudno pogodzić z dominującym w naukach społecznych przekonaniem, że rytuały mają za zadanie ustalać i utrzymywać znaczenia. Tak w szczególności sądził Roy Rappaport, którego koncepcję przypomniał w liturgicznych „Pressjach” Tomasz Dekert¹⁷. Sam Flanagan kładzie, co prawda, wielki nacisk na stałość rytuału w czasie, zarazem jednak sugeruje, że jego funkcją jest – paradoksalnie – wzmaganie niejasności, podważanie jednoznaczności i prowadzenie do paradoksów. Sam Flanagan dostrzegał różnicę swojego podejścia wobec klasycznego ujęcia. W rozmowie z Tomaszem Rowińskim mówił: *Teologia negatywna jest tak istotna, że każde skorygować przekonanie Rappaporta, że logika rytuału leży na poziomie tego, co w nim oczywiste. W rzeczywistości transcenduje ona sam rytuał w stabilności formy*¹⁸. Stabilność rytuału miałaby zatem polegać na stałej destabilizacji form, co na pierwszy rzut oka wydaje się po prostu niespójne. Co więcej, koncepcja apofatycznego, wieloznacznego, przekraczającego siebie i destabilizującego formy rytuału mogłaby – oczywiście wbrew Flagananowi – stać się podstawą eksperymentów liturgicznych, o których nie śniło się najdzikszym liberalnym reformatorom.

¹⁶ E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Universitas, Kraków 1995, s. 103.

¹⁷ T. Dekert, *Nowa msza: rytuał czy antyrytuał? Reforma liturgiczna w świetle teorii Roya A. Rappaporta*, s. 34-47.

¹⁸ *Zniszczony fundament. Rozmowa z Kieranem Flaganem*, przeł. N. Łajszczak, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 161.

Sądzę, że apofatyczna interpretacja liturgii Flanagana napotyka jeszcze większe problemy na gruncie samej teologii. Niewątpliwie najbardziej niejasnym, wieloznacznym i paradoksalnym aktem chrześcijańskiej liturgii jest wskazanie na konsekrowany chleb i powiedzenie, że jest on Ciałem Chrystusa. Flanagan, jeśli dobrze rozumiem jego koncepcję, uznałby ten akt za wskazówkę, że powinniśmy porzucić myślenie w kategoriach jakichkolwiek symboli i skupić się na wymykającym się wszelkim afirmacjom *sacrum*. *Sakramentalna ciemność Eucharystii* – pisał w pewnym miejscu – *nie może być badana. Co więcej, gdyby była ona zrozumiała, nie byłaby Boska*¹⁹. Socjolog w obliczu niepojętej formuły musi się wycofać i poprzestać na konstatacji jej społecznej funkcji, którą ma być kwestionowanie wszelkich symbolizacji *sacrum*. Takie ujęcie konsekracji wydaje się jednak niezgodne ze znaczeniem, jakie nadaje się jej w teologii, a także w zwykłej pobożności. Realna obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest niewątpliwie czymś niejasnym, wieloznacznym i paradoksalnym, ale nie w ten sposób, jak sądzi Flanagan. Zgodnie z nauką Kościoła Bóg bowiem jest rzeczywiście obecny w tym symbolu, daje się w nim czcić, dotykać, a nawet spożywać. Najświętszy Sakrament pełni więc, poza wszystkim, także funkcję semiotyczną – jest ośrodkiem stabilizującym znaczenia, rozjaśniającym sens pozostałych formuł i rozwiązującym sprzeczności. Warunkiem tego jest właśnie wejście w „sakramentalną ciemność Eucharystii” i zbadanie jej wewnętrznego sensu, choćby za pomocą narzędzi antropologicznych.

Niejasność, wieloznaczność i paradoks Eucharystii można rozwiązać w zupełnie inny sposób. Dla wiernych to raczej świat jest niejasny, wieloznaczny i paradoksalny, a nie sakrament. Zamiast uznawać, że słowa konsekracji nabierają innego znaczenia, można uznać, że konsekrowane przedmioty nabierają innej substancji. Katolicka nauka o transsubstancjacji traktuje słowa konsekracji najzupełniej dosłownie. To nie rzeczy są jednak miarą dla tych słów, lecz słowa są miarą dla rzeczy. Formuła konsekracji traci więc ostatecznie dla wierzącego absurdalność, choć dzieje się to za cenę podważenia potocznej wizji świata, to znaczy uznania transsubstancjacji chleba i wina. Takie rozwiązanie nie jest już jednak apofatycznym zwalczaniem symboli, lecz fetyszystycznym

¹⁹ K. Flanagan, *Socjologia i liturgia*, op. cit., s. 116.

zatrzymaniem się na jednym z nich. Takim, który jest rzeczywiście tym, co sam oznacza.

Być może wskazana przeze mnie podwójna semiotyczna natura Najświętszego Sakramentu pozwala na integrację podejścia apofatycznego i fetyszystycznego. Apofatyzm odpowiadałby aspektowi metaforycznemu, a fetyszyzm – metonimicznemu. Konsekrowana Hostia jest bowiem – o czym nie wolno zapominać – ze względu na swoje przypadłości wieloznacznym symbolem opartym na podobieństwie, a ze względu na substancję – jednoznacznym symbolem opartym na przyległości. Metafora dostępna jest z zewnątrz, metonimia tylko z wewnętrznej perspektywy. Poprzedzenie wyłącznie na wymiarze metaforycznym nie pozwala jednak na ujęcie pełnego znaczenia Eucharystii.

Napięcie między fetyszyzmem a apofatyzmem ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla interpretacji liturgii, lecz także dla właściwej katolickiej odpowiedzi na postmodernizm. Flanagan w niezwykle przenikliwy sposób zauważył, że chrześcijańska liturgia paradoksalnie bliższa jest właśnie postmodernizmowi niż nowoczesności. Z tego punktu widzenia posoborowe reformy były niewczesną modernizacją tego, co przednowoczesne. Posoborowi liturgiści – pisał ze zjadliwą ironią – *zdołali opowiedzieć się za nowoczesnością, traktując to jako zwycięski los na loterii, dokładnie w momencie, kiedy przekształciła się ona w postmodernizm*²⁰. Coś podobnego starałem się pokazać w *Semiotyce Eucharystii. Kościół dostosował się do formy kultury w momencie, gdy kultura ta zaczęła właśnie szukać nowej formy. W ten sposób zamiast skorzystać na kryzysie, sam mu uległ i go pogłębił*²¹. Jak się zdaje, nienowoczesność liturgii Flanagan upatrywałby właśnie w jej wieloznaczności, paradoksalności i ostatecznie apofatyczności. Te cechy rzeczywiście zbliżają tradycję religijną z postmodernizmem, o czym świadczy zresztą zainteresowanie samych postmodernistów apofatyzmem²². Zamiast jednak kłaść nacisk wyłącznie na wieloznaczność i paradoks, można zauważyć, że liturgia, podobnie jak postmodernizm, kwestionuje dominację reprezentacji metaforycznej, proponując w zamian – tak samo jak postmodernistyczna sztuka – metonimiczne uobecnienie. Liturgiczną odpowiedzią na ponowoczesność powinien być więc także przednowoczesny fetyszyzm, a nie tylko ponowoczesna apofatyka²³. ■

²⁰ Tamże, s. 111.

²¹ P. Rojek, *Semiotyka Eucharystii*, op. cit., s. 32.

²² Zob. H. Coward,

T. Foshay (red.), *Derrida and Negative Theology*, SUNY

Press, Albany 1992 oraz

P. Sikora, *Logos niepojęty*.

Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia”

w perspektywie teologii

apofatycznej. Analiza

filozoficzna, Universitas,

Kraków. W sprawie

alternatywnej interpretacji

teologii negatywnej zob.

P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje” 2012,

nr 29, s. 216–231 oraz

polemikę z Sikorą: P. Rojek,

Rec. Piotr Sikora, „Logos

niepojęty”, „Pressje” 2011,

nr 26–27, s. 335–341,

P. Sikora, *Chrystus*

prawdziwie zmartwychwstał.

Odpowiedź Pawłowi

Rojkowi, „Pressje” 2012,

nr 28, s. 271–275.

²³ Dziękuję Piotrowi

Popiołkowi i Tomaszowi

Rowińskiemu za uwagi do

pierwotnej wersji tekstu.