

## SAKRALIZACJA CIAŁA. ZWIĄZKI EROTYKI I MISTYKI W POEZJI BOGUSŁAWA KIERCA

Edyta Soltys-Lewandowska, edyta\_soltys@wp.pl  
 Uniwersytet im. A. Mickiewicza  
 Ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań



### STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje interpretację poezji Bogusława Kierca w kontekście filozoficznych odniesień do ciała, mistycyzmu chrześcijańskiego i komunii, postsekularnej teorii nagości Georga Agambena oraz kategorii *epektasis*. Występujące w tej poezji elementy, jak „wychylanie się z ciała” czy erotyzacja osoby Chrystusa są transgresją przeciw schematom zachowań religijnych w celu poszukiwania nieograniczonej jedności z Bogiem, łącznie z poetyką sakralizacji ujawniają dążenie twórczości B. Kierca do podkreślenia wartości ciała i seksualności w doświadczeniu religijnym i możliwości tego doświadczenia w nowoczesności.

**Słowa kluczowe:** współczesna poezja religijna, sakralizacja, *sacrum*, mistyka, erotyzm, *epektasis*, postsekularyzm

**Sacralization of the body. The relationships between eroticism and mysticism in the poetry of Bogusław Kierc**

### ABSTRACT

The article presents the interpretation of the poetry of Bogusław Kierc in the context of philosophical references to the body, Christian mysticism and Communion, Agamben's post-secular theory of nudity and the category of *epektasis*. Such elements of Kierc's poetry as 'leaning out of one's body' and erotization of Christ constitute the transgression against religious behavioral patterns in an attempt to achieve absolute unity with God. Together with the poetics of sacralization, they reveal Kierc's artistic attempt to emphasize the importance of the body and sexuality in a religious elevation and the possibility of experiencing it in the times of modernity.

**Key words:** religious contemporary poetry, sacralization, *sacrum*, mystic, eroticism, *epektasis*, postsecularism

Cielesność należy do tych kategorii, które w nowoczesności (zainicjowanej w tym kontekście przez Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda) znajdują się w centrum rozważań i poddawane są nieustannym reinterpretacjom. Ciało jest „wehikułem bycia w świecie”<sup>1</sup>, pisał twórca fenomenologii ciała Maurice Merleau-Ponty, „a mieć ciało to dla żyjącej istoty wiązać się z określonym środowiskiem, utożsamiać się z pewnymi projektami i stale się angażować”<sup>2</sup>. Somatyczność wpisuje się również w ciągłe aktualne polemiki o kształt modernizmu. Włodzimierz Bolecki podkreślał, że poza różnymi cechami tej szeroko rozumianej formacji kulturowej, jak przełamywanie różnego rodzaju tabu czy prowokacyjność, znajduje się także refleksja nad podmiotowością, zwłaszcza zaś uwzględnienie cielesności w kształtowaniu tożsamości człowieka.<sup>3</sup>

Poza kontekstem filozoficznym i modernistycznym, dla których odkrycie oraz eksploracja cielesności i seksualności było fundamentalne, ludzkie *corporum* stanowi również ważny problem w sferze pytań o *sacrum* i *profanum*. Kwestie te dotyczą zarówno samego problemu przedstawiania ciała, który choćby dzięki sztuce *abject* wkracza w coraz to nowe obszary, jak i kontekstów mówienia o nim (zwłaszcza opozycja: naturalne-kulturowe). Z jednej strony dezawuuują one podział na *sacrum* i *profanum*, z drugiej – to w ciele, źródle godności i tożsamości człowieka, szukają śladów transcendencji lub znamion sakralności mu przydają. Rodzące się pytania o miejsce ciała, są pytaniami natury filozoficznej i teologicznej.

Sakralizacja (uświęcanie, uwznioślanie) ciała, a także sfer związanych z ludzką cielesnością, jest zgodna z biblijnym przekazem (człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga), a mimo to słabo obecna w potocznej świadomości religijnej (dominujący manicheizm). Zostaje ona na nowo wykorzystana przez poezję, która dla tego typu przedstawiania ciała, szuka nie tylko uprawomocnienia w kontekstach *stricte* religijnych (biblijnych, mistycznych, teologii ciała), co również skutecznie ślady *sacrum* odnajduje w codzienności i w ludzkich doświadczeniach.

1 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, s. 227.

2 Tamże.

3 W. Bolecki, *Modernizm w literaturze polskiej XX wieku, [rekoncesans]*, „Teksty Drugie” 2000, s. 4, 22-23.

### „WYCHYLANIE SIĘ Z CIAŁA”

Ciekawie problematyka sakralizacji przedstawia się w poezji (obfitej i różnorodnej) wrocławskiego poety Bogusława Kierca. Jego twórczość niepokoi przedziwnym splotem erotyki i wiary. Wielkimi tematami tej poezji są: ciało, erotyzm, Bóg, ukazane jako punkty styczne różnych ludzkich doświadczeń. Zarówno ciało, jak i dusza są tu erotyczne. Erotyczne, czyli, tak jak u Georgesa Bataille'a czy Oktavio Paza, sprzeciwiające się zwierzęcemu seksualizmowi<sup>4</sup>. W twórczości Kierca erotyzm staje się metaforą życia, niekiedy ekstatycznego, sycącego się możliwością seksualnego spełnienia, innym razem świadomego własnych ograniczeń (cielesnych, społecznych), ale także i wiary: miłości do Boga spalającej się w ogniu namiętności. Erotyzm jest tym, co w poezji autora *Cła* łączy zarówno duszę, jak i ciało. Oba te obszary, o fundamentalnym dla człowieka znaczeniu, tylko ujawniając wzajemną zależność umożliwiają właśnie „bycie człowiekiem”. Paradoksalnie zbliża to twórczość wrocławskiego poety do tez G. Bataille'a: „(...) doświadczenie erotyczne jest bliskie świętości. (...) oba doświadczenia są skrajnie intensywne. Kiedy mówię o świętości, mam na uwadze życie określone przez obecność w nas jakiejś rzeczywistości świętej, która może wstrząsnąć naszą najgłębszą istotą”<sup>5</sup>.

Bohater twórczości Bogusława Kierca, poszukujący intymnego zjednoczenia zarówno z drugim człowiekiem jak i z Bogiem, „wychyla się z ciała”, objawiając nieograniczoną zachłanność bycia, możliwą jedynie w „aktywnie zmysłowym” kontakcie<sup>6</sup>. Jest to właśnie owym skrajnie intensywnym doświadczeniem, wstrząsającym, wytrącającym z biegu codziennych doświadczeń, jak w wierszu *Wiara*<sup>7</sup>.

„Bycie poza ciałem” to wciąż nie dość zaspokojona potrzeba bohaterów poezji Kierca. Wyjście z siebie, pewna szczególna transcendencja, udowadnia, że człowiek potrzebuje zmysłowego kontaktu, potrzebuje „mojej skóry”, „myśli i wnętrzości”. Cała ta cielesność buduje opozycję doświadczenie-wiara. O ile, jak ukazuje przywołany utwór, wiara jest olśnieniem, błogosławieństwem pewności bez „niewidzenia”, o tyle kontakt z Innym wymaga uruchomienia zmysłów. „Ciało jest jedyną strukturą, przez którą mogę poznać Innego”<sup>8</sup>. Sam Kierc komentuje to w ten sposób: „To, co nazywam wrażeniem »wychylania się« z ciała dotyczy tak zwanego mojego ciała. Tak zwanego, bo nie wiem, jak szeroko istnieje m o j o ś ć ciała, czy zakres zmysłowej ekspansji i przestrzeni myślenia też jest tym moim ciałem. Powiedzmy, że jest. I że to moje styka się z nie moim. Zazwyczaj dopiero to zetknięcie daje mi odczuć moje i nie moje, choć to nie moje natychmiast staje się moje – w moim doznaniu i pomyśleniu – na granicy zetknięcia. (...) twoje ciało (albo, gdy mówię o Tobie) Twoje), kiedy je przyjmuję czy odpycham, jest właśnie ograniczone przez moje ciało”<sup>9</sup>.

Ciało zatem, nie tyle znaczy samo w sobie, ale dzięki swojemu otwarciu na doświadczanie Innego, dzięki zmysłom i cielesnej percepcji, staje się bramą poznania. Stąd niejako każde doświadczenie cielesne jest doświadczeniem granicznym, w tym sensie, że przekracza granice „mojości”, zaczynając od ciała, wkracza do świadomości, myślenia, staje się doświadczeniem w pełni egzystencjalnym. Znamienne jest to, że w poezji Kierca istnieje silny dualizm, zarówno w przeciwstawianiu sobie ciała i duszy, materii i ducha, jak i w podejściu do samej fizyczności. Niezwykle bliskie jest mu z ducha platońskie spojrzenie na ciało jako więzienie duszy, tym samym deprecjonowanie i wręcz negowanie wartości własnej fizyczności (z biegiem lat również uzupełnione o kontekst starzenia się ciała): „dusza oblepiona obłożonym ciałem”<sup>10</sup>, „obmyty z prochu/ ciała/ do czystego tchnienia”<sup>11</sup>, „by mu wystrugał, gdy duszyczka zbrzydła,/ dla mdłego ciała szczydła albo skrzydła”<sup>12</sup>. Dla ciała zarezerwowane są więc telluryczne epitety, silnie konotowane z biblijnym „prochem ziemi”, przywołujące tym samym topos *vanitas*. Gdyby jednak poprzestać jedynie na tych uwagach, nie byłoby w poezji Kierca nic wykraczającego ponad kilka przez wieki powielanych biblijno-barokowych toposów. Mimo tak licznych przykładów na wiarę w dualizm cielesno-duchowego człowieka, twórczość autora *Cła* naznaczona jest zarazem pewnym niedosytem wobec tych ustaleń. Podmiot tej poezji, uwikłany we własną cielesność, seksualność, ale i potrzebę transcendencji, jest podmiotem, który niejako na własnej „skórze” doświadcza niejasności i „płynności” obu tych kategorii:

4 „Erotyzm jest aktywnością seksualną człowieka o tyle, o ile różni się od aktywności zwierząt. Aktywność seksualna człowieka niekoniecznie musi być erotyczna. Staje się erotyczna, ilekroć przestaje być elementarną, zwierzęcą seksualnością”. G. Bataille, *Erotyzm*, Gdańsk 2007, s. 31.

5 G. Bataille, *Świętość, erotyzm i samotność*, [w:] M. Janion, Z. Majchrowski (red.), *Transgresje*, T. 2, Gdańsk 1982, s. 349.

6 B. Kierc, *Bazgroby dla składowca modeli latających*, Szczecin, Brzeszcze 2010, s. 16.

7 Tenże, *Wiara*, [w:] Tenże, *Plankton*, Wrocław 2006, s. 51.

8 M. Samińska-Górecka, *Ciało jako ontyczny fundament podmiotowości*, Toruń 2012, s. 184.

9 Tamże.

10 Tenże, *Raz na zawsze*, Wrocław 1997, s. 5.

11 Tamże, s. 22.

12 Tenże, *Zaskroniec*, Wrocław 2003, s. 9.

„(...) dusza (...)  
która jest, jak być powinna –  
tyle stała, ile płynna;  
nie wiem, czy wtopione w stałość  
duszy – w duszy pływa ciało,  
czy w płynności ciała staje  
płynna dusza i udaje  
ciało stałe nieco bardziej  
twardo niż przeciętny twardziel (...)”<sup>13</sup>

W tym opartym na lingwistycznej zabawie fragmencie postawione zostaje pytanie, które Kierc stawia wielokrotnie, a mogłoby ono brzmieć: „W którym miejscu kończy się dusza a zaczyna ciało?” Czy niedookreśloność obu tych kategorii nie wskazuje na ich współzależność, a tym samym właściwie uniemożliwia postawienie granicy między nimi? Ten paradoks zdaje się być nie do przewyciężenia, bowiem poezja Kierca wkłada się w dwie filozoficzne tradycje, z których czerpie pełnymi garściami: platońską i arystotelesko-tomistyczną, wzbogacone niekiedy o myśl judaistyczną. Platonizm i opierające się na nim późniejsze różne gnostyckie i manichejskie nurty chrześcijaństwa nieortodoksyjnego, nakazujące bohaterom tej poezji „wychylać się z ciała” („jakbym nie miał ciała/ i jakby tylko dusza nago się wspinała”<sup>14</sup>), traktując je jako coś gorszego i odrębnego od duszy<sup>15</sup>. Natomiast Arystoteles, a później św. Tomasz z Akwinu, który rozwinął jego teorię, twierdził, że „ciało jest substancjalnym wyrazem duszy, która dopiero w nim uzyskuje konkretną rzeczywistość”<sup>16</sup>. Stąd jasne jest, że ciało stanowi pewne medium, pośredniczy w komunikacji (u Kierca dotyczy to zarówno sfery antropologicznej, jak i transcendentnej). Równocześnie dusza zależna jest od doznań ciała, realizuje się w tej mierze, w jakiej współuczestniczy w cielesnym świecie, biorąc udział w zmysłowej relacji międzyludzkiej<sup>17</sup>. Ten kierunek myślenia przyjęła teologia ciała, bardzo bliska poetyckim wyobrażeniom ciała w twórczości wrocławskiego poety.

Mając więc do czynienia z tak skomplikowanym filozoficznie obrazem ciała, ukuty przez samego poetę termin „wychylanie się z ciała” nie może być jednoznaczny. W twórczości Kierca wydarza się ono wyłącznie w dwóch momentach: akcie seksualnym i doświadczeniu mistycznym. Najczęściej jednak to jedno doświadczenie rozpisane na nakładające się na siebie etiudy, jak w wierszu *Jakby z ciała wyleciała*<sup>18</sup>. Już w tytule, odwołującym się do średniowiecznej *Skargi umierającego*, podejmuje Kierc polemiczną grę z tradycją, wskazując na znany europejski topos duszy opuszczającej ciało<sup>19</sup>. Wędrownka duszy w utworze wrocławskiego poety nie jest jednak spowodowana śmiercią. Funeralny topos ulega modyfikacji, a punktem wyjścia staje się doświadczenie metafizyczne. Ciało opuszcza świadomość bohatera lirycznego, nazwana przez niego duszą, co sugeruje religijny kierunek interpretacji. Dusza opuszczająca ciało występuje w tej poezji w kilku wariantach: 1. jest to doświadczenie epifaniczne, 2. dusza wyrusza na spotkanie z Innym lub jej wyjście jest konsekwencją tegoż spotkania (ekstaza), 3. jej wędrownka, choć często kończy się spotkaniem, ma też wymiar poznawczy, translokacja pozwala zmienić punkt widzenia, 4. jest to metaforycznie przedstawiona podróż w czasie (wspomnienia), pojawiająca się nagle, w asocjacyjnym ciągu, 5. jako element metafizyczno-mistycznego doświadczenia pozwala na niezwykle intensywne przeżycia przemieniające człowieka.

Jest zatem tak, odwołując się do G. Bataille’a, że ciało nie stanowi, jak w manicheizmie, przeciwieństwa duszy, ale miejsce, gdzie to, co duchowe się wydarza, jest miejscem epifanii. Ta integracja (tomistyczna) powoduje, że choć osobno, byty te wzajemnie na siebie wpływają, nie stanowiąc starotestamentalnej jedności, nie istnieją też w rozłączeniu. Umożliwia to erotyczne ciało. Erotyczne, to znaczy źródłowo otwarte na doświadczenie Innego<sup>20</sup>. Jednocześnie działa to również

13 Tenże, *Narcyz w siebie wpatrzon przyjemnie*, [w:] Tenże, *Zaskroniec*, dz. cyt., s. 16

14 Tamże, s. 12.

15 J. Kosiewicz w odniesieniu do całego chrześcijaństwa pisze o nurtach w teologii podważających pozytywne znaczenie ciała, mówiąc o orientacji orficko-platońsko-gnostyckiej; Zob. Tenże, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1998, s. 18-37, 52.

16 M. Niemczuk, *Filozofia kultury jako filozofia ciała rozumianego transcendentnie*, [w:] A. Kiepas, E. Struzik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Katowice 2010, s. 607.

17 Tamże.

18 B. Kierc, *Ciało*, Wrocław 2008, s. 29-30.

19 Topos duszy opuszczającej ciało został omówiony m.in. w: J. Kott, „Lubo snem, lubo cieniem, lubo marą nikczemną”, [w:] Tenże, *Kamienny potok. Eseje o teatrze i pamięci*, Kraków 1991; K. Wyka, „Dusza z ciała wyleciała...”, [w:] Tenże, *Wędrując po tematach*, T. 2: *Puścizna*, Kraków 1971; M. Czermińska, *Sen-śmierć-dotknięcie. W związku z wierszem Anny Kamieńskiej „Ciało”*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace historycznoliterackie” 1989, nr 15, s. 155-166.

20 K. Matuszewski, *Georges Bataille’a mistyczna partuza*, [w:] Tenże, *Georges Bataille – imwokacje zatruty*, Łódź 2006, s. 167-222.

w drugą stronę, gdyby nie to, że erotyczne doznania odbijają się w duszy, nie byłby możliwy rozwój życia duchowego. Jak pisał M. Merleau-Ponty „ciało jest gestem, całością ścieżek już wyznaczonych, władz już ustanowionych, osiągniętym dialektycznym podłożem, na którym dokonuje się przybieranie wyższej formy, a dusza jest sensem, który właśnie się w nim ustanawia”<sup>21</sup>. Źródłowo otwarte ciało doświadcza Innego, a dusza nawiązuje z nim po-rozumenie.

### MISTYCZNA PROWOKACJA

Wrocławski poeta konsekwentnie od lat tworzy poezję ukazującą w sposób bardzo dwuznaczny, niekiedy bulwersujący i prowokujący, związki erotyki i wiary (zob. np. *Engels und Puppe*, *Wielki czwartek*). Wielokrotnie narusza religijne i obyczajowe tabu. Najbardziej szokujący obraz Boga, jaki się z tej twórczości wyłania, to młody chłopiec, nawiązanie do dwunastoletniego Chrystusa nauczającego w świątyni<sup>22</sup>. Młodzieniec-Bóg ukazywany jest w poezji Kierca jednocześnie jako obiekt fantazji seksualnych<sup>23</sup>, ideał niewinności, nieświadomy przewodnik po cielesno-duchowych rozkoszach oraz jako Chrystusowe alter-ego, pierwiastek boski, którego się poszukuje w sobie (*Tyber z piaskiem*) albo ten utracony dziecięco-młodzieńczy witalizm, nieskrępowany niczym, dający upust rodzącemu się (niewinnemu) seksualnemu napięciu (*Jeszcze nie, Róża*).

W dwuznaczny charakter prezentowania postaci Chrystusa-Chłopca-Młodzieńca wprowadza nas utwór *Wszystko przez Niego*:

„Gdybym nie kochał tego Żyda,  
do niczego bym się nie przydał;  
gdybym nie wielbił tego Chłopca,  
Planeta byłaby mi obca;  
Młodzieńca gdybym nie pokochał,  
słyszałbym tylko wciąż: *wymocha!*;  
gdybym Mężczyzny nie miłował,  
próżne by były moje słowa;  
gdybym Krwi nie pił z jego rany,  
nigdy bym nie był zakochany;  
gdybym nie poznał smaku Ciała –  
czego by dusza moja chciała? (...)”<sup>24</sup>.

Zaskakuje w tym utworze fakt, że szczególnie akcentowanymi atrybutami Chrystusa są: jego wyznanie, chłopięco-młodzieńczość i płeć. Gdyby traktować ten wiersz wyłącznie jako dzieło konfesyjne (co mogą potwierdzać szczególnie aluzje Eucharystyczne), główną jego treścią byłoby podkreślenie przemieniającej (przebóstwiającej) i niezbędnej dla rozwoju duchowego człowieka miłości do Chrystusa. Zastanawia jednak, że ukazany w tym utworze ów Transcendentalny Młodzieniec właściwie bardziej przynależy do sfery ziemskiej niż religijnej, do *profanum* aniżeli *sacrum* (mowa jest chociażby o smaku ciała). Jasne jest zatem, że wiersz ten nastawiony jest na wywołanie szoku u odbiorcy, rzadko bowiem w tradycji chrześcijańskiej w związku z miłością Chrystusa podkreśla się jego płeć i cielesność. Utwór ten, podobnie jak wiele innych Kierca<sup>25</sup>, skupia się na adoracji męskości, męskiego ciała, z jawnie homoseksualną kodą: „Gdybym się przy Nim Boga nie bał/ Jakże bym poczuł, że jest z nieba?”. Nakładające się na siebie dwa porządki: seksualnego pożądania i namiętnej miłości do Boga, znak rozpoznawczy poezji wrocławskiego poety, zostają na koniec wyekspozowane. Bycie z mężczyzną, choć nieakceptowane przez Boga<sup>26</sup>, to

21 M. Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, Paryż 1942, s. 226, [cyt. za:] M. Sarnińska-Górecka, dz. cyt., s. 13.

22 Wskazać tu należy podkreślane mistyczne pochodzenie tych obrazów. W poezji Kierca odnajdujemy aluzje do doświadczeń mistycznych mistrza Eckharta, natomiast w prozie autobiograficznej uzupełnia je o dwie postacie: błogosławionego Henryka Suzona i Hugona von Hofmanstahla, którzy również odwołują się do epifanicznej postaci młodego Jezusa, zob. B. Kierca, *Bazgroły...*, dz. cyt., s. 21-25.

23 Zob. Tenże, *Engels i Puppe*, *Zaćmienie*, [w:] Tenże, *Zaskroniec*, dz. cyt.; Tenże, *Ośmiolecie*, *Co z tego, Patrzenie (z Samiej Skąły)*, [w:] Tenże, *Cło*, dz. cyt.; Tenże, *Czy ja umarłem?*, [w:] Tenże, *Plankton*, dz. cyt.

24 Tenże, *Cło*, dz. cyt., s. 51

25 Zob. Tenże, *Rozstanie*, *Tobiasz i anioł*, [w:] Tenże, *Raz na zawsze*, dz. cyt.

26 Najciekawszy kontekst zarówno homoseksualnej (w domyśle) winy, jak i rozbuchanego seksualizmu przedstawia utwór *Według świętego Jana* ([w:] Tenże, *Cło*, dz. cyt., s. 21), w którym podmiot wyznaje m.in. „Na co Ci moje gadanie (...) / łapanie zachwytem / co przyzwoite, co nieprzyzwoite – rozpatrywanie: przyjaźń czy kochanie (...)”, „sen unieważni dwuznaczność pragnienia”. Problematyka potencjalnej grzeszności miłości do chłopca będzie w tej poezji wracać raz po raz i silnie naznaczy próby miłosnego (i platońskiego) opisu relacji między mężczyzną i młodzieńcem (chłopcem). Zob. Tenże, *Znów*, [w:] Tenże, *Cło*, dz. cyt., s. 38.

jednak w wymiarze cielesnej bliskości, która dana jest przez Stwórcę, uświęca dwoje ludzi, otwiera ich na inny wymiar spotkania z Bogiem. Zatem owo „bycie z nieba” mężczyzny możemy rozumieć co najmniej dwojako, w kategorii daru z siebie, ważnej w kontekście teologii ciała Karola Wojtyły, w której to drugi człowiek staje się darem, dzięki któremu „ja” dojrzewa do pełnej miłości oblubieńczej. Jednocześnie mężczyzna ten jest Bogiem, z którym mistyczne zjednoczenie nie może być inaczej opisane, jak tylko za pomocą słownika ludzkiej erotyki. Poezja autora *Cia*, dzięki niezwyklej plastyczności przesyconej zmysłowością (szczególnie ważne są tutaj: dotyk, wzrok, smak) ukazuje, że istniejące obok siebie i przenikające się języki mistyki i erotyki nie mieszczą się w ortodoksji, ponieważ karmiąc się indywidualnym doświadczeniem i najbardziej skrywanymi pragnieniami, wymykają się językowi powszechnego kultu.

Szczególny splot języka religii i erotyki, powielany i przetwarzany według paradygmatu alegorycznych odczytań *Pieśni nad Pieśniami* i toposu (a także symbolu religijnego) Chrystusa-Oblubieńca, niejako z natury rzeczy implikuje wykroczenie. W pogaństwie, jak pisze G. Bataille, nieodłącznym elementem *sacrum* była transgresja, łącząca to, co czyste i nieczyste. Chrześcijaństwo zdecydowanie odwróciło się od nieczystości. „Odrzuciło winę, bez której *sacrum* jest nieosiągalne, gdyż tylko pogwałcenie zakazu daje do niego dostęp”<sup>27</sup>. Idealnie czysta religia tym samym wyrzekła się też ciała, waloryzowanego wcześniej zdecydowanie negatywnie, wykluczając je na długi czas z horyzontu własnych zainteresowań. Istniała jednak nisza, w której i ciało i erotyka służyły duchowości – mistyka. W stosunku do tzw. normalnych praktyk religijnych wykroczenie *par excellence*<sup>28</sup>.

Transgresyjny charakter erotyzmu *sacrum* w poezji Kierca wypływa z potrzeby ujawniania wszelkich mechanizmów ograniczających człowieka (normy społeczno-religijno-kulturowe), jak i obalania schematów zachowań uznawanych jako religijne w celu poszukiwania nieograniczonej jedności z Bogiem. Opisy modlitwy, przeżywania sakramentów czy mistycznych uniesień niejednokrotnie są tu wzorowane na ludzkim akcie płciowym, w którym podkreślana jest, często w dość brutalny sposób, naruszana granica cielesności, „mojści” („wdzieram się”, „wepchało się”, „wbiję”, „wtykał”, „wcisnął”, „gwałcone niebo”). Gwałtowność, popędliwość, nieokiełznanosć instynktów są w tej poezji synonimami „pełni życia”, kreatywności, twórczego nieopanowania, a człowiek musi nauczyć się z nich korzystać tak, aby zachowując swoją nieujarzmioną zachłanność bycia, jednocześnie nie zatracił swoich aktywności duchowych.

Próba wyzwolenia się ze sztywnej moralności jest także próbą przywrócenia wartości nie tylko ciała i seksualności, ale odarcia ich z fałszywej interpretacji grzechu pierworodnego. Poezja Kierca sakralizuje kontakt cielesny, w tym także seksualny. Mając świadomość przemijalności ciała i jego niedoskonałości, jednocześnie udowadnia, że bez jego udziału nie jest możliwy rozwój, wyjście poza własne egoistyczne doświadczenie. Tylko relacja z Innym, która wydarza się w ciele i poprzez ciało, może przemieniać. Ważne, że w równej mierze dotyczy to doświadczeń mistycznych, opisywanych językiem erotyki, jak i doświadczeń erotycznych, uwznioślających, uświęcających kochanków. Tym samym próbuje Kierca przywrócić bliskości fizycznej i nagości status niewinności, odrzec go z patologii poczucia winy i wstydu. Odkryć i wyrazić piękno i naturalność ludzkiej intymności.

### NAGOŚĆ CIAŁA – KENOSIS BOGA – ŚWIĘTOŚĆ

Niemal w każdej chwili uniesienia, ekstazy, doświadczeniu epifanii bohater twórczości wrocławskiego poety jest nagi, swoje i innych obnażenie rozumiejąc wielorako – cielesnie: „nagi, wydobyłem się/ na przestrzeloną świstem jawę”<sup>29</sup>, „nagi, zamknąwszy już powieki”<sup>30</sup>, „w ciele obnażonej żony”<sup>31</sup>, metaforycznie: „w moich oczach, ostruganym/ do naga, do nagego/ widzenia widzenia/ Ciebie”<sup>32</sup>, duchowo: „obnażony z grzechów”<sup>33</sup>, „święte nagości”<sup>34</sup>. Tylko będąc nagim, dzięki swojemu cielesno-duchowemu ukształtowaniu, chłonie świat i Boga całym sobą<sup>35</sup>:

27 G. Bataille, dz. cyt., s. 119.

28 L. Kołakowski opisuje trzy powody, dla których mistyka wiązała się z wykroczeniem przeciwko normom Kościoła: teologiczny, instytucjonalny i moralny. Zob. Tenże, *Bóg mistyków. Eros i religia*, [w:] Tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 107-115.

29 B. Kierca, *Raz na...*, dz. cyt., s. 5.

30 Tenże, *Plankton*, dz. cyt., s. 40.

31 Tenże, *Cia*, dz. cyt., s. 33.

32 Tenże, *Plankton*, dz. cyt., s. 26.

33 Tenże, *Raz na...*, dz. cyt., s. 27.

34 Tamże, s. 33.

35 Zob. Tenże, *Takie*, [w:] Tenże, *Rtęć*, Wrocław 2010; Tenże, *Błąd*, [w:] Tenże, *Zaskroniec*, dz. cyt.; Tenże, *Osmioletni*, *Gole*, [w:] Tenże, *Cia*, dz. cyt.

„Byliśmy nadzy. Czas nie miał znaczenia  
Ani zegarka. (...)  
To ciało,  
Które się z moim zderzyło w przelocie  
Donikąd – twoje, ale jakby Chleba  
Ciemnego [...]”<sup>36</sup>

Nagość zatem jest dozwolona w sytuacji intymnej. Niewystawiona na widok publiczny, jest wzajemnym obdarowywaniem się, bliskością, chęcią poznania swojej fizyczności. Sytuacja zbliżenia kochanków dzięki swej intymności, choć w percepcji podmiotu chce istnieć poza czasem, naznaczona jest jednak piętnem ulotności i przemijania. Wobec tego nagość jest tu symbolem erotycznym i kulturowym. Taka nagość pozwala na całkowite odsłonięcie przed Innym. Jest wyrazem zaufania, a także sygnalizacją otwartości ciała. Aby mogło dojść do zbliżenia (na poziomie fizycznym i duchowym) ciało zostaje obnażone, demonstrując swoją gotowość.

Jak pisze Giorgio Agamben, w naszej kulturze nagość łączy się ściśle z sygnaturą teologiczną, odsyłając w pierwszej kolejności do *Księgi Rodzaju*<sup>37</sup>. Wydarzenia w raju wiążą się w jego interpretacji z ostatecznym porzuceniem możliwości osiągnięcia czystej źródłowej nagości. Również teologia współczesna podkreśla fundamentalną zmianę, jaka zaszła w kontekście świadomości i nagości, jaka zaszła po zerwaniu owocu: „Biblijny autor demonstruje »smak« owocu z drzewa poznania dobra i zła nie na przykładzie samotności, ale na przykładzie nagości. Przed spożyciem owocu ludzie »Nie odczuwali wobec siebie wstydu« – nie znaczy, że nie posiadali świadomości własnej nagości (...) Nagość im nie dokucza. Po złamaniu zakazu zmienia się świadomość nagości. Nagość zaczyna ciążyć”<sup>38</sup>.

Zakaz nagości jest zarazem niezwykle silny, jak i bywa kwestionowany<sup>39</sup>. W ponowoczesnej kulturze nadmiaru, przyjemności i konsumpcji<sup>40</sup> coraz mniej odczuwa się wykroczenie nagości przeciw porządkowi społecznemu. Jednak nadal nagość w intymnym kontakcie dozwolona, w społecznym wywołuje konsternację.

Czym jest pozbawienie ubioru w poezji Kierca? Rozumiejąc je w duchu teologii interpretowanej przez G. Agambena, nagość w twórczości autora *Cła* nie jest czystą nagością, czyli pozbawieniem zarówno ubioru w sensie fizycznym jak i szaty łaski, jaką obleczeni byli Adam i Ewa<sup>41</sup>. Natura ludzka od samego początku jest naga, jako „naga cielesność”, potencjalnie narażona na działanie grzechu. Człowiek pozbawiony „nagiej cielesności” zostaje otulony w raju szatą łaski, którą stracił i zamienił ją na futro, zgodnie z tradycją przekazywaną m.in. przez św. Hieronima, symbolizujące śmierć. Radykalna metafizyczna zmiana natury ludzkiej dokonała się poprzez grzech, którego konsekwencją było „odkrycie ciała”, postrzeżenie własnej nagości<sup>42</sup>. Stąd natura nagości jest w istocie wadliwa, jest wynikiem jedynie braku łaski. Tak rozumiana „naga cielesność” przeciwstawiona może być jedynie nagości niewinnej (już jednak nie źródłowej), rozumianej jako szata łaski. I właśnie do takiej nagości, waloryzowanej pozytywnie, niewinnej, nagości bez wstydu i zażenowania, tęskni bohater poezji Kierca. Stąd zapewne niejednokrotne odwołania do czystej niewinnej nagości dziecka i młodzieńca<sup>43</sup>, a przez to przetransponowane na niewinną nagość kochanków połączonych czystą miłością<sup>44</sup>.

Nagość jest symbolem istotnym dla poezji Kierca, dotyczy nie tylko ciała człowieka, ale „ciała Boga”, odwołując się do tajemnicy wcielenia oraz kulturowych norm prezentacji oblicza Stwórcy; potwierdza drogę obraną przez tę poezję, która przy próbach „wychylania się z ciała” podkreśla wagę wcielenia, paradoksalnie, afirmując świat, sztuka innego, trwałego oparcia: „By móc kontemplować wieczne formy i uczestniczyć w istocie, trzeba przejść przez ciało. Nie ma innej drogi. W tym właśnie miejscu platonizm sprzeciwia się chrześcijańskiej wizji: platoński Eros dąży do odcieśnienia, podczas gdy chrześcijański mistycyzm jest przede wszystkim miłością wcielenia i idzie za przykładem Chrystusa, który przyjął ciało, żeby nas zbawić. Pomimo tej różnicy obie postawy łączy wola zerwania ze światem i wstąpienia w inny. Platonik

36 Tenże, *Znów*, [w:] Tenże, *Cło*, dz. cyt., s. 38.

37 G. Agamben, *Nagość*, Warszawa 2010, s. 67.

38 M. Grabowski, *Symbol „nagości” w historii upadku: fragment „antropologii adekwatnej”*, [w:] Tenże (red.), *Wstyd i nagość*, Toruń 2003, s. 231.

39 G. Bataille, *Erotyzm*, dz. cyt., s. 250.

40 Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 67-109.

41 W niniejszym akapicie streszczam postsekularną interpretację nagości Agambena. Zob. G. Agamben, *Nagość*, dz. cyt., s. 69-76.

42 W tym miejscu Agamben powołuje się na *Teologie des Kleides* Erika Petersona. Tamże, s. 69.

43 Zob. B. Kierc, *Czy ja umarłem?*, [w:] Tenże, *Plankton*, dz. cyt., s. 40.

44 Zob. Tenże, *Świt*, [w:] Tenże, *Cło*, dz. cyt., s. 43.

wybiera drabinę kontemplacji; chrześcijanin, miłość do Boga, który – niewysłowiona tajemnica – przyjął ciało<sup>45</sup>.

Bóg w poezji Kierca, poza erotycznymi kontekstami bywa również przedstawiany jako Bóg kenotyczny, ogołcony, a jego przedstawienia sprofanowane.

„Już się skończyło. Teraz obnażają  
ołtarz; ściągnęli obrus byle jak  
(nie są świadomi tego, że to znak  
innego zdarcia szat i nie zwyczaj  
ledwo pamiątką jest). Obok ołtarza  
chłopcy zdejmują komeżki; w czerwonych  
niby sutannach są, przed Obnażonym,  
kardynałami o dziecięcych twarzach  
albo ptaszkami, które w Jego ranach  
zatopią dzióbki jutro, gdy całować  
przyjdą krucyfiks. Lecz teraz rozmowa  
przy rozbieraniu jest nieokielznana  
(wędzidłem? Taktem? Czego chcę?); szczebiocą  
śmiało, bo nie ma Go w tabernakulum.  
No i co z tego? Nic. To, że do bólu  
Czystego stoi wśród nich ogołcon<sup>46</sup>.”

W utworze tym poeta zderza ze sobą prawdy teologiczne z wrażliwością obserwującego, znów nakładając na siebie kilka planów: liturgiczny (Msza święta, ołtarz, ministranci), teologiczny (Wielki Czwartek i zapowiedź Męki, *kenosis*), sytuacyjny (obserwacja wydarzeń po liturgii), interpretacyjny (ocena „profanacyjnych” zachowań). Wielość odniesień czyni ten wiersz skondensowanym traktatem teologiczno-moralnym, a ogołocenie Chrystusa głównym polem odniesienia. Obnażenie ołtarza jest czynione bez uwagi, bez zastanowienia nad stosunkiem przedmiotów liturgicznych do prawd boskich. W interpretacji bohatera Kierca jest to akt wymierzony w samego Chrystusa, niejako powtórzenie wydarzeń z Wielkiego Piątku, centralnych dla katolickiej nauki o zbawieniu. Prawda o wcieleniu Chrystusa, a potem dobrowolnym ukrzyżowaniu, jest zagadnieniem, z którym teologia radzi sobie z trudem, musi bowiem zaakceptować fakt, że Chrystus Syn Boży i Chrystus-Człowiek jest tą samą Osobą, a zatem jest Bogiem, ze wszystkimi jego atrybutami, wszechmocą, wszechwiedzą, doskonałością, a zarazem człowiekiem: cielesnym, niedoskonałym, choć nie naznaczonym grzechem. Fakt wcielenia, dzięki któremu Bóg stał się tak bliski człowiekowi, jest jednocześnie Jego ogołoceniem, spotęgowanym potem przez śmierć krzyżową. Kentotyczny Chrystus jest bardzo bliski bohaterowi poezji Kierca. Bliskość ta skupia się na podobieństwie ciała, które tak samo odczuwa i umożliwia bliskość niedostępną dla człowieka stojącego wobec bezcielesnej i nieogamionej Transcendencji. Bóg ogołcony, to Bóg cierpiący, z którego ranami można zidentyfikować własne cierpienie. Wreszcie to Bóg, którego ponizanie dokonuje się ciągle, nawet w jego emblematach<sup>47</sup>. *Sacrum* dotyczy tu zarówno ich warstwy materialnej – można je dotknąć, a tym samym podziwiać, adorować, albo poniżyć, wychwalać albo profanować, jak i warstwy znaczeniowej – teologicznych prawd, które objawia. Poruszony bohater chce się zjednoczyć z ciałem Chrystusa, tak jak mistycy – odczuwać i cierpieć to, co On. Jest to obraz tego rodzaju komunii, wspólnoty ciał i cierpienia, który swoją kontynuację znajduje w erotykach i lirykach eucharystycznych.

#### KOMUNIA (OSÓB, CIAŁ, EUCHARYSTIA)

Wywrotowy charakter tej poezji bierze się nie tylko z estetyki prowokacji, reinterpretacji prawd religijnych, ale również z idealizmu, z tęsknoty człowieka za tym, co będzie odpowiadało jego najskrytszym pragnieniom i wyobrażeniom, niezależnie od rzeczywistości. Sakralizując erotykę, Kierc nie porzuca wiary, że zjednoczenie jest możliwe. G. Bataille pisze, że to, co w erotyzmie doprowadza do skrajnej intensywności, nakłada na nas jednocześnie przekleństwo samotno-

45 O. Paz, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, Kraków 1996, s. 218.

46 B. Kierc, *Wielki czwartek*, [w:] *Tenże, Cło*, dz. cyt., s. 27.

47 Zob. *Tenże, Wniebowstąpienie*, [w:] *Tenże, Cło*, dz. cyt., s. 39.

ści<sup>48</sup>. Wrocławski poeta, wbrew teoriom francuskiego filozofa, pokazuje, że najintensywniejsze jest właśnie owo nasycenie zjednoczeniem. Ten niezwykle wyidealizowany obraz kontaktu z Bogiem (i partnerem seksualnym) istnieje uchwycony przede wszystkim w momencie ekstazy doznania, seksualnego przekraczania bariery „ja”, a przez to wychylania się ku Innemu, ku jego ciału i duszy (człowiek), ku jego istocie (Bóg). Stąd takie kategorie jak „ja” i „ty”, „moje” i „nie moje”, „ciało” i „dusza” właściwie zaczynają tracić na znaczeniu, bowiem najważniejsze jest doznanie jedności.

Patos przedstawiania intymnej relacji kochanków każe też zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, o którym pisał Przemysław Czapliński – niekompletność cielesnych przedstawień<sup>49</sup>. Kierc uwzniosła cielesny kontakt, ujawniając jego ograniczoną i chwilowość, a także niepełność. Szczególnie ujawniają to te wiersze, które w estetyce wzniosłości (ze szczególnie wyraźną stylizacją biblijną), próbują ukazać niekompletność fizyczności i konieczność dopełnienia przez transcendencję:

„Chłopiec czytając List świętego Pawła  
pomylił słowo, i zamiast podążaj  
wyrzekł: pożądaj.  
Stało mi się jednym.  
Kiedy wpatrując się w nią, Jaśniepanią,  
pojąłem, że pożądaję jej tak jak podążam  
pod prąd rwącego pożądania – ku  
jego świętemu źródłu. W tamtych stronach”<sup>50</sup>.

Podążanie, ważne dla *homo religiosus*, który w swym życiu stara się chodzić ścieżkami wyznaczonymi mu przez Boga, w wyniku pomyłki (freudowskiej?) staje się jego anagramem – pożądaniem, niejako rewersem chrześcijańskiej postawy. Podążanie-pożądanie nie jest u Kierca jedynie grą słów, poeta zderza ze sobą dwie postawy, wierności i wykroczenia, opanowania i namiętności, nakazów „Idź za mną!” i „Nie pożądaj!”, stabilizacji i „rwącego prądu”. I, jak to bywa w prywatnej teologii poety, obie postawy, choć antagonistyczne, wzajemnie się dopełniają, budując janusowe oblicze człowieka poddanego dwóm życiodajnym dla niego siłom, własnej seksualności i wierze. Kierc nie wybiera z pomiędzy nich, nie każe swoim bohaterom żyć powściągliwie, czy rezygnować z gorliwości wiary, jego poezja stanowi próbę radykalnego połączenia erotycznych i religijnych pragnień, gdyż, choć brzmi to obrazoburczo, one prowadzą „ku świętemu źródłu”. Bogdan Twardochleb prowadzi nawet dalej interpretację tego utworu: „Jednym z pojęć kluczowych dla opisu świata jest u Kierca pojęcie *pożądania*. *Pożądanie* nie jest przy tym identyczne z *pokusą*, bowiem rozumieć je należy w połączeniu ze słowem *łaska*. *Pożądanie* jest z przyzwolenia Boga, danym człowiekowi przejawem siły twórczej, jest dążeniem do przezwyciężenia dychotomii świata, czyli do odtworzenia jego jedności. Nasz świat jest bowiem rozpołowiony, np. pomiędzy męskość i kobiecość, kulturę (historię) i naturę, cierpienie i odkupienie, kościół (kosmos, jasność) i chaos etc. *Pożądanie* ma charakter mistyczny. To siła, która znacząco »podążanie za przewodnikiem« (...)”<sup>51</sup>.

Wiersz *Te strony – tamte strony* nie stanowi więc apologii zwierzęcego nieokiełzanego seksualizmu, wręcz przeciwnie, wskazuje, że pożądanie Boga i kobiety ma swą przyczynę ulokowaną w prawdzie o ludzkiej kondycji i wpisanych w niej dwóch trwałych jej komponentach: pragnieniu i braku. Próbując je wypełnić, powraca Kierc do nienowoczesnego zawierzenia językowi czerpiącemu z siły erotyzmu, która wypowiada brak Boga, ale nie jak pisał Foucault<sup>52</sup>, żeby oznajmić jego śmierć, ale brak możliwy do wypełnienia.

W nasyconych seksualizmem i erotyzmem wierszach autora *Cia Bóg* nie umarł, odczuwanie jego braku, niedopełnienia, jest siłą napędową tej poezji. To wieczne nienasycenie daje się interpretować w kategoriach teologicznych. *Epektasis*, grecki termin pojawiający się w *Liście do Filipian*<sup>53</sup> oznacza „sięgać, dążyć” – *Ekteinosthai* dodatkowo wzmocnione tutaj przedrostkiem epi- i tak powstał czasownik – *Epekteinomai*, od którego pochodzi rzeczownik *epektasis* oznaczający silne, niekończące się dążenie<sup>54</sup>. Termin ten szczególne znaczenie odgrywał w teologii Grzegorza z Nyssy, który podkreślał, że im bardziej chcemy zbliżyć się do Boga, im bardziej pragniemy go poznać, tym bardziej staje się on niepochwytny

48 G. Bataille, *Świętość...*, dz. cyt., s. 359.

49 P. Czapliński, *Ciało i wzniosłość*, [w:] L. Wiśniewska (red.), *Między słowem a ciałem*, Bydgoszcz 2000, s. 164.

50 B. Kierc, *Te strony – tamte strony*, [w:] Tenże, *Dla radości*, Szczecin 1992, s. 29.

51 B. Twardochleb, *Pożądanie świata*, „Nowe Książki” 1993, nr 7, s. 48.

52 M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, [w:] Tenże, *Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane*, Warszawa 1999, s. 48.

53 Flp, 3,13.

To pewnie odniesienie biblijne, List do Filipian? [RB]

54 K. Majdyło, *Nieustanne dążenie – epektasis*, <http://majdylo.blogspot.com/2013/01/nieustanne-dazenie-epektasis.html>, 10.10.2013. Zob. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, T. 2, Warszawa 1958, s. 209.



i odległy. Nie oznacza to, że Bóg się oddala od człowieka, ale jakiegokolwiek poznanie Boga, dane nawet w doświadczeniu mistycznym, jest z gruntu niepełne. Właściwie zamiast przybliżyć nas do Tajemnicy, oddala nas od niej. Jean Danielou tłumaczył to jako dialektykę posiadania i ruchu, punktu i drogi, chociaż są momenty udostępniania jakiejś części wiedzy o Bogu (np. epifania), to przez to, że nasza wiara jest ruchem w kierunku Boga, odsłaniają one nieskończoną przepaść między tym, co dostępne jest naszym rozumem, a tym, czym Bóg faktycznie jest.<sup>55</sup>

Również dialektycznie pisze o *epektasis* Bogdan Trocha, podkreślając, że w tym jednym aspekcie poszukiwania i nienasyceńcia Bogiem mieszczą się dwa aspekty: „wyjścia z siebie” („wychylenie się z ciała” Kierca) i „wejścia w siebie” (samopoznanie)<sup>56</sup>. W poezji wrocławskiego poety *epektasis* jest punktem dojścia, elementem wieńczącym nie tylko „metafizyczne głody”, ale wszelkie zwielokrotnione pragnienia i pożądania zapisane w tej poezji. W odpowiedzi na brak i chęć jego wypełnienia, przez kobietę czy mężczyznę, inny świat-rewers świata snu, czy Boga znajdującego i dopowiadającego na cielesno-duchowe pragnienia człowieka, tworzy Kierc poetycką teorię komunii – potrzeby zjednoczenia.

„Zetknęliśmy się, albo to sen o sen  
otał się ledwie, że mogło śnić  
o ciele ciało  
już obnażone z tkliwych ograniczeń  
skóry i chciwie czyhającej płci;  
prawie go nie ma  
poza tym bladym odbiciem, co niczym  
byłoby, gdyby nie spijało krwi  
Hostiami dwiema”<sup>57</sup>.

Ciało i płeć traktowane są tutaj, nie po raz pierwszy zresztą, jako ograniczenie. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w utworze *Pobłyskiwanie*, gdzie pojawia się wyrażenie „splawić płeć”<sup>58</sup>, czy w utworze *Za siedmioma górami*, w którym czytamy: „Ciebie oddalonego o siedem/ potów, o płeć, o płot, o płotek”<sup>59</sup>. Płeć jest zatem czymś wtórnym wobec ciała, ale równie jak ono stygmatyzuje i naznacza. Bohater poezji Kierca nie zgadza się na prymat płci, zwłaszcza w kontekstach erotyczno-miłosnych. Ideałem staje się zatem platoński androgyn<sup>60</sup> czy też starotestamentalny adam, jedno, które jest początkiem i źródłem wtórnej wielości. W *Księdze Rodzaju* w opisie stworzenia świata, polisemiczny hebrajski rzeczownik adam użyty jest w znaczeniu „człowiek”, czyli przedstawiciel rodzaju ludzkiego bez specyfikacji na płeć<sup>61</sup>. Jest zatem określeniem źródłowej jedności, która po stworzeniu Ewy została rozbita na dwie dopełniające się części. Androgyn-adam jest zatem wyobrażeniem Pierwotnej Całości, synonim dążenia do jedności, doskonałości, na wzór boskiej Pełni. Androgyn-adam to człowiek doskonały, łączący w sobie dwoistość płci.

Miłość androgyniczna byłaby o tyle doskonalsza, że dążąca do zniesienia różnicy, który raz to ukazywany jest jako przeszko (Inny, którego nie można doskonale poznać), raz jak coś pociągającego (Inny-kobieta zdumiewa swoją różnością, pociąga, dopełnia; Inny – przez swoją różnicę pozwala budować własną tożsamość).

Miłość cielesna, ludzka, dzięki wymiarowi komunii osób, zjednoczenia aż po kres, jest zapowiedzią innej, głębszej miłości. Ciało i zjednoczenie cielesne jest święte, bo „zwiastuje” inną miłość, Boga do człowieka. Komunia [łac. *communio*, grec. *κοινωνία* (*koinonia*)] dotyczy zarówno wymiaru wspólnotowego kochanków, wspólnego obdarowywania się, a idąc za oryginalnym greckim źródłosłowem obecnym w Biblii, znaczy wspólne życie w ogóle, czy komunie-wspólnotę tworzoną z poszczególnych grup, w tym najbardziej niezwykłą, wytworzą między Żydami i poganami, jak i jest to odniesienie eucharystyczne – do komunii Ciała i Krwi Chrystusa, a także uczestniczenie w boskim objawieniu i samym Bogu, relację

55 J. Danielou, *Platonisme et theologie mystique*, Paryż 1944, s. 305-307, [cyt. za:] <http://www.members.shaw.ca/jgfriesen/Definitions/Epektasis.html>, 10.10.2013.

56 B. Trocha, *Między potępieniem a przebóstwieniem, czyli miłość w polu uwarości*, [w:] L. Wiśniewska (red.), *Literatura w kręgu uwarości*, Bydgoszcz 2002, s. 388.

57 B. Kierc, *Komunia*, [w:] Tenże, *Szeński Poniedziałek*, Wrocław 2005, s. 21.

58 Tenże, *Plankton*, dz. cyt., s. 9.

59 Tamże, s. 19.

60 Ciekawe, że sam poeta nie akceptuje androgynicznej interpretacji zróżnicowania płci. Zob. Tenże, *Bazgroły...*, dz. cyt., s. 29-32.

61 A. Gomola, *Niejednoznaczna Biblia. O tłumaczeniu terminów polisemicznych*, „Znak” 2013, nr 6 (697), s. 89.

między człowiekiem a Bogiem<sup>62</sup>. Komunia jest zatem najpełniejszym z możliwych zbliżeń, przewyżczająca śmierć, w wymiarze ludzkim stanowi jedynie ideał, do którego się dąży, spełniając się w wymiarze mistycznym. Komunia-eucharystia, choć można w niej doszukiwać się analogii z mistycyzmem małżeństwa (jako antycypacja, zaczątek *uczty zaślubin Baranka* zapowiedzianej w Apokalipsie<sup>63</sup>), jest zjednoczeniem głębszym niż czysto ludzki wymiar sakramentu małżeństwa.

Komunia ciał, osób i komunია z Bogiem stają się zatem punktem dojścia prywatnej teologii wrocławskiego poety. Obraz ciała, jaki się z niej wylania, to ciało naznaczone skazą platońską i manichejską, ciało, którego należy się wyzbyć, które jednak w kontekście miłosnej komunii poddane zostaje sakralizacji (wyznaczonej przez estetykę wzniosłości, stylizację, aluzje biblijne i teologiczne, znane z *Pieśni nad Pieśniami* przeplatanej dwóch planów rozumienia: erotycznego i biblijnego). Ciało zaczyna znaczyć jako miejsce wydarzania się ludzkiej miłości, która jest obrazem miłości Boga. Tyko zatem *sacrum* miłosnego zjednoczenia może być jednocześnie doświadczeniem ludzkiej niewystarczalności, którą dopełnia mistyka, jak i obrazem zachłanności bycia, nieokielzanej potrzeby odczuwania, nigdy nie zaspokojonej w chwilowym wymiarze życia ludzkiego.

## BIBLIOGRAFIA

### Teksty źródłowe

- [1] Kierc B., *Bazgroły dla składacza modeli latających*, Szczecin, Brzeszcze 2010.
- [2] Kierc B., *Ciło*, Wrocław 2008.
- [3] Kierc B., *Dla radości*, Szczecin 1992.
- [4] Kierc B., *Plankton*, Wrocław 2006.
- [5] Kierc B., *Raz na zawsze*, Wrocław 1997.
- [6] Kierc B., *Rtęć*, Wrocław 2010.
- [7] Kierc B., *Szewski poniedziałek*, Wrocław 2005.
- [8] Kierc B., *Zaskroniec*, Wrocław 2003.

### Książki/artykuly

- [9] Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, T. 2, Warszawa 1958.
- [10] Agamben G., *Nagość*, Warszawa 2010.
- [11] Bataille G., *Erotyzm*, Gdańsk 2007.
- [12] Bataille G., *Świętość, erotyzm i samotność*, [w:] Z. Janion, M. Majchrowski (red.), *Transgresje*, T. 2, Gdańsk 1982.
- [13] Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.
- [14] Bolecki W., *Modernizm w literaturze polskiej XX wieku, [rekonstrukcja]*, „Teksty Drugie” 2000.
- [15] Bromiley G. W., *The International Standard Bible Encyclopedia: A-D*, Michigan 1995.
- [16] Czaplirski P., *Ciało i wzniosłość*, [w:] L. Wiśniewska (red.), *Między słowem a ciałem*, Bydgoszcz 2000.
- [17] Czerwińska M., *Sen-smierć-dotknięcie. W związku z wierszem Anny Kamieńskiej „Ciało”*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace historycznoliterackie” 1989, nr 15.
- [18] Danielou J., *Platonisme et theologie mystique*, Paryż 1944.
- [19] Foucault M., *Przedmowa do transgresji*, [w:] Foucault M., *Szalenstwo i literatura. Powiedziane, napisane*, Warszawa 1999.
- [20] Gomola A., *Niejednoznaczna Biblia. O tłumaczeniu terminów polisemitycznych*, „Znak” 2013, nr 6 (697).
- [21] Grabowski M., *Symbol „nagości” w historii upadku: fragment „antropologii adekwatnej”*, [w:] M. Grabowski (red.), *Wstyd i nagość*, Toruń 2003.
- [22] Kotakowski L., *Bóg mistyków. Eros i religia*, [w:] Kotakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988.
- [23] Kosiewicz J., *Mysli wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1998.
- [24] Kott J., *„Lubo snem, lubo cieniem, lubo marą nikczemną”*, [w:] Kott J., *Kamienny potok. Eseje o teatrze i pamięci*, Kraków 1991.
- [25] Matuszewski K., *Georges a Bataille’a mistyczna partuza*, [w:] Matuszewski K., *Georges Bataille – imwokacje zatraty*, Łódź 2006.
- [26] Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.
- [27] Merleau-Ponty M., *Structure du comportement*, Paryż 1942.
- [28] Niemczuk M., *Filozofia kultury jako filozofia ciała rozumianego transcendentalnie*, [w:] A. Kiepas, E. Struzik (red.), *Terytorium i periferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Katowice 2010.
- [29] Paz O., *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, przeł. Fomelski P., Kraków 1996.
- [30] Samirńska-Górecka M., *Ciało jako ontyczny fundament podmiotowości*, Toruń 2012.
- [31] Trocha B., *Między potępieniem a przebóstwieniem, czyli miłość w polu wartości*, [w:] L. Wiśniewska (red.) *Literatura w kręgu wartości*, Bydgoszcz 2002.
- [32] Twardochleb B., *Pożądanie świata*, „Nowe Książki” 1993, nr 7.
- [33] Wyka K., *„Dusza z ciała wyleciała...”*, [w:] Wyka K., *Wędrując po tematach*, T. 2: *Puścizna*, Kraków 1971.

### NETOGRAFIA

- [34] Majdyło K., *Nieustanne dążenie – epektasis*, <http://majdylo.blogspot.com/2013/01/nieustanne-dazenie-epektasis.html>, 10.10.2013.
- [35] <http://www.members.shaw.ca/jgfriesen/Definitions/Epektasis.html>, 10.10.2013.

62 G. W. Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia: A-D*, Michigan 1995, s. 752.

63 Ap 19,1.