

Klaudia Sordyl

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

e-mail: klaudiasordyl1@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7989-3689

Ciało post/ nie/ ludzkie w *Opowiadaniach bizarnych* Olgi Tokarczuk

Złożony epitet w tytule artykułu, określający ciało jako wieloraki konstrukt, wskazuje na skomplikowanie zjawisk somatyzacji w literaturze i kulturze XXI wieku. Aspekty cielesności wykraczają daleko poza biologiczne wymiary istnienia, nie kierują się też wyłącznie w stronę fundamentów ludzkiej podmiotowości. Ciało jest postrzegane jako zmienny produkt kultury i/lub nauki. Potrzebę rewizji kategorii związanych z ciałem i cielesnością wzmacnia m.in. literatura, w tym pisarstwo Olgi Tokarczuk, powołującej w swoich dziełach do istnienia psychofizycznie wielowymiarowe postacie o niejednoznacznym rodowodzie, nierzadko decydujące się na przekraczanie granic ontycznych, biogenicznych, wyłamujące się z heteronomii rzeczywistości (jak m.in. Jenta z *Ksiąg Jakubowych*, Paschalis z *Domu dziennego, domu nocnego*, Kłoska z *Prawieku i innych czasów*)¹. Nie inaczej jest w *Opowiadaniach bizarnych*² noblistki, które formalnie respektują względnie ustalone reguły gatunku, fabularnie zaś realizują śmiało imaginacyjne wizje pisarki – historiograficzne i futurologiczne.

¹ O metamorficzności, hybrydyczności postaci wykreowanych przez Olę Tokarczuk pisała m.in. Anna Larenta. Zob. A. Larenta, *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2020, nr 16, s. 83–113.

² O. Tokarczuk, *Opowiadania bizarne*, Kraków 2018.

Opowiadania Tokarczuk wpisują się w posthumanistyczną wizję kultury, zarówno w jej modelu transhumanistycznym, ufundowanym na wierze w powstanie „superczłowieka”, zaufaniu do technologii cyfrowych, jak i nieantropocentrycznym, związanym z aprobowaniem materialności ciała i jego organiczności. Taki dychotomiczny podział przyjmuje Monika Bakke w swojej monografii *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Badaczka odrzuca koncepcję „postczłowieka” na rzecz człowieka „zdecentrowanego”, którym według niej jest „biologiczny organizm ulokowany w sieci witalnych współzależności z nie-ludzkimi formami życia i technologiami”³. Taki biologiczny punkt widzenia kieruje zainteresowanie badaczy zarówno w stronę nowoczesnych technologii, jak i zwierząt oraz roślin jako jednostek o nie-ludzkiej proveniencji, które nie powinny być w żaden sposób podległe człowiekowi.

Francesca Ferrando podkreśla z kolei, że posthumanizm i transhumanizm to nurty powstałe w podobnym czasie. Wyróżnia nawet poszczególne odłamy transhumanizmu, w ramach którego najbardziej interesujący wydaje się extropianizm (pojęcie Maxa More’a) i wyróżnione w nim funkcje takie jak samo-sterowność i samotransformacja⁴. Warto przywołać spostrzeżenia autorki *Manifestu cyborgów* Donny Haraway, dla której cyborg jest hybrydą maszyny z żywym organizmem⁵. Według badaczki granica między sztucznością a naturalnością została zatarta, a ludzie wobec maszyn powoli stają się „bezwładni”. Wiąże się to z dyskusją na tle etycznym i antropologicznym, podejmowaną wokół zagadnień cyborgizacji. Ciało cyborgiczne to jednak nie tylko połączenie człowieka z maszyną, ale też – według Moniki Bakke – „symbionty, liminalne życie, syntetyczne życie, *in silico* i *in vitro*”⁶. Uwzględnić należy również, za Ewą Domańską, ciało martwe i jego istnienie oparte na metamorfozie nekrotycznej formy⁷. Z refleksji badaczki wynika, że „zarówno humus, jak i zawierające chemiczne pierwiastki ciała ludzkiego drzewa, diamenty i «przyłgi» stanowią figuracje postludzkiej osoby, a jako takie – potencjalne zaczyny nowych gatunków”⁸. To uwidacznianie się pro-

³ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012, s. 8.

⁴ F. Ferrando, *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, przeł. R. Sapeńko, „Rocznik Lubuski” 2016, t. 42, cz. 2, s. 14.

⁵ D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3), s. 49.

⁶ M. Bakke, *Bio-transfiguracje*, s. 71.

⁷ W swojej książce Ewa Domańska rozszerza podział Penttiego Malaski na symborgi (oparte na krzemie) i cyborgi (oparte na węglu). Zob. E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017, s. 46–47.

⁸ Tamże, s. 47.

cesu od-stawania się człowiekiem na rzecz ciała post/nie/ludzkiego, będącego zaczątkiem nowego gatunku czy formy życia (czy też „życia?”), stanowiącego część quasi-przyszłego świata, jest szczególnie widoczne w *Opowiadaniach bizarnych* Tokarczuk.

Software i hardware ciała w *Wizycie*

Życie *in silico* (z łac. w krzemie) oznacza możliwość dokonywania syntezy, projektowania organizmów w komputerze. Software, według Craiga Ventera zajmującego się biologią syntetyczną, reprezentuje wówczas kod genetyczny, natomiast hardware – ciało. Dzięki zdobyczom biologii syntetycznej software może wytworzyć własny hardware, wiąże się to z tworzeniem organizmów do celów czysto praktycznych⁹ takich, jakie wyobrażają egony w *Wizycie*, „wypełniając wszystkie możliwości egzystencji”¹⁰. To wypełnienie możliwości egzystencji jest reprezentowane przez cztery, a w zasadzie trzy egony – forma ta występuje zarówno w odmianie męskiej, jak i żeńskiej [zob. s. 73]. Trzy, dlatego że można przypuszczać, iż żyjące na zasadzie jedności, tworzące egoton i małą homogenetyczną rodzinę żeńskie istoty, mają wśród siebie jedną alfę. Można przyjąć za Venterem, że jest to jednostka odpowiadająca software, która dzięki zdobyczom nowoczesnej technologii i wysokiej pozycji społecznej mogła sobie pozwolić na aż trzy egony – odpowiadające hardware i dziecko wytworzone metodą *in vitro*. Almę, Lenę, Fanię i narratorkę (egonę, której imię nie pojawia się na kartach opowiadania) łączy cielesne współodczuwanie:

Zawstydziała mnie spontaniczna odpowiedź mojego ciała, naszych ciał – nagle wtulanie się, utrata granic, jakbyśmy były komórkami gotowymi do połączenia się w jeden organizm. Brałyśmy dziecko między siebie do środka, cztery identyczne pochylone nad nim kobiety, czułość uśmiechu, rozkwit jedności [s. 84].

Przez uchylone drzwi do dzieciennego pokoju zobaczyłam, jak Fania karmi trzylatka piersią. Poczułam w brzuchu i w piersiach słodką słabość. Nie do opisanania, tak jakby granice mojego ciała zostały unicestwione w tym miejscu, gdzie usta dziecka dotykały sutka Fani, jakby zrobiła się we mnie za sprawą tych ustek dziurka, przez którą łączę się z całym zewnętrznym światem [s. 70].

Nie tylko percepcja, zmysłowe współodczuwanie, ale też w razie potrzeby możliwość wspólnej wymiany myśli jest istotna, świadczy o odosob-

⁹ M. Bakke, *Bio-transfiguracje*, s. 81.

¹⁰ O. Tokarczuk, *Opowiadania bizarne*, s. 70. Kolejne cytaty z tego zbioru lokalizuję w tekście głównym.

nieniu poszczególnych egon, które zostały zaprogramowane do różnych działań, przez co ich postrzeganie świata i priorytety się różnią. Fania – według narratorki „wzięta” do urodzenia i wychowywania dziecka (zajmowała się również gotowaniem) – byłaby archetypem matki, uosabiającej to, co związane z macierzyństwem. To ona zajmowała się dzieckiem, karmiła je i troszczyła się o nie. Lena – najmłodsza z egon – dbała o sprzątanie i kwestie ekonomiczne, z kolei narratorka została przedstawiona jako pisarka i ilustratorka książek, pełniąca ważną, według niej, funkcję żywiciela rodziny. Alma zajmowała się ogrodem, ziemią, może więc być uznana za reprezentantkę źródła życia, siły wzrostu i rozwoju, pierwotnej natury. Narratorka mówi o niej: „w jakiś dziwny sposób porządkowała nasze życie” [s. 68]. Podkreślają to dodatkowe stwierdzenia opowiadającej egony: „Wyłączyć Almę – sama owa myśl była tak głupia, że aż się uśmiechnęłam” [s. 69]; „Nie musiała nas pytać” [s. 73]. Odzwierciedla się tutaj nadrzędność procesów natury nad działaniami o innym charakterze, warunkująca funkcjonowanie rodziny.

Czwórka tworząca wspólnotę wypełnia więc wszystkie możliwości egzystencji na zasadzie praktyczności – egony zajmują się domem, rachunkami, pracą po to, by Alma mogła w spokoju oddawać się swojemu hobby – pielęgnowaniu ogródka. Na status Almy wpływa również jej spontaniczne zachowanie, brak zaprogramowanych zasad, których musiały przestrzegać inne egony. Uwidacznia się to podczas wizyty sąsiada, kiedy Alma łamie aż dwie z czterech zasad egon – pojawia się jako trzecia, pomimo że spotkanie miało się odbywać samowtór. Pokazuje tym samym, że jest alfą, która nie przestrzega kolejnej reguły, mówiącej o tym, że powinno się „ukrywać, kto jest alfa, a kto zwyczajnym egonem” [s. 78].

Imię Alma może przywołać skojarzenia z zestawieniem o łacińskim źródłosłowie: *alma mater* ‘matka karmiąca’. Jednakże zastanawiająca jest pewna zbieżność, korespondująca z nazwą miasteczka Alma w stanie Wisconsin w Stanach Zjednoczonych, skąd pochodził Arnold Gesell, który w 1913 roku napisał artykuł *Village of a Thousand Souls* [Wieś Tysiąca Dusz] postulujący kontrolę urodzeń i sterylizację umysłowo ociężałych, a zatem eugenikę¹¹. Tekst ten dał asumpt do rozważań nad współczesnymi badaniami związanymi z eugeniką.

Chalim – bo tak ma na imię trzylatek w *Wizycie*, powstał dzięki inżynierii genetycznej: „Mamy synka. Chciałyśmy, żeby miał ciemną skórę i rysy Azjaty. Okazało się to niełatwe, bo ostatnio była to bardzo rozchwytywana mieszanka” [s. 70]. Mowa jest tutaj o pewnym rodzaju eugeniki, prawdo-

¹¹ M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014, s. 23.

podobnie liberalnej, dzięki której można wpłynąć na wygląd i inteligencję przyszłego dziecka już przed jego narodzinami, zgodnie z własnymi preferencjami: „Chalim jest piękny i mądry” [s. 70]. Przeciwnikiem tego rodzaju eugeniki jest Jürgen Habermas, który pisze:

Zmiana świadomości dokonywałaby się wskutek przejścia od performatywnego nastawienia pierwszej osoby, która przeżywa swoje życie, do perspektywy obserwatora – w tej perspektywie bowiem jej ciało materialne stało się przed narodzinami obiektem interwencji. Gdy dorastający osobnik dowiaduje się, że ktoś inny ułożył projekt, według którego zmodyfikowano jego genetyczne zadatki, wówczas – w obiektywizującej autopercepcji – perspektywa bycia produktem może przesłonić perspektywę spontanicznego bycia ciałem. W ten sposób zatarcie różnicy między tym, co powstało, a tym, co zostało zrobione, dotyka własnego sposobu egzystencji¹².

Być może dlatego właśnie w świecie przedstawionym opowiadania funkcjonuje zasada, traktująca o niewywyższaniu się poszczególnych członków rodziny, nieujawnianiu „przewodnika stada”. Rozwój inżynierii genetycznej stwarza pole do dyskusji na temat tego, kiedy można mówić o odczłowieczaniu i czy jest to ewolucyjnie normatywne. Michał Klichowski pisze:

Jednak system inżynierii genetycznej nie zakłada, że modyfikacja genetyczna i przekraczanie naturalnych granic jest czymś nienaturalnym. Wręcz przeciwnie! Ludzkość, która w końcu będzie w stanie świadomie zmieniać swoje fizyczne, psychiczne i emocjonalne zdolności, modyfikując swoje geny, przejmie wreszcie stery swojego rozwoju i ewolucji. A istotą ewolucji – według inżynierów genetycznych – jest zarządzanie ewolucją¹³.

W opowiadaniu Tokarczuk mamy oczywiście do czynienia z fikcją, ale nie jest wykluczone, że już niebawem wykorzystanie swoistego software do stworzenia hardware okaże się całkowicie naturalnym procesem, zgodnym z ideą transhumanizmu i ewolucji według inżynierii genetycznej. Być może egony w *Wizycie* powstały poprzez system autopojetyczny (z gr. *auto-*, samo i *poiesis*, wytwarzanie). Mogłyby się tak stać w wyniku zmian w środowisku, w konsekwencji których człowiek przy pomocy techniki byłby w stanie samowytwarzać siebie, odtwarzać się za sprawą tylko niektórych własnych elementów. Wiąże się to ściśle z ideą extropianizmu i ze swoistą dla niego samotransformacją oraz samo-sterownością. Na przy-

¹² J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 62.

¹³ M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, s. 76–77.

kład Alma mogła mieć w sobie talent malarski i pisarski, jednak z braku samozaparcia postanowiła tę część siebie przenieść do hardware, wytwarzając egony i w ten sposób realizując to, czego nie byłaby w stanie dokonać podczas jednego życia.

W *Wizycie* ukazane zostało życie *in silico*, skonstruowane poprzez hardware oraz z pomocą autopojezy. Co więcej, egony w jakiś sposób tworzą sieć jednej egzystencji. Wskazuje na to „zasada numer jeden”, zgodnie z którą egony nie mogą patrzeć sobie głęboko w oczy, ponieważ się zawieszają. To charakterystyczna cecha podróży w czasie, substytucja, przejaw tego, że poszczególne egony tworzą jedną całość egzystencji Almy. Można również uznać świat przedstawiony w opowiadaniu za uniwersum, w którym doszło do rozróżnienia życia na *bios* – reprezentowane przez Almę, „oznaczające dobre życie, czyli wyłącznie indywidualne życie ludzkie”¹⁴, oraz *zoe* – istnienie egon, „wiązane z banałem codziennego zaspokajania potrzeb fizjologicznych”¹⁵.

Postsekularny kult ciała Monodikosa

Postsekularyzm rozumiany jako sfera relacji między religią a społeczeństwem, obejmująca problemy dotyczące przyszłości religii w nowych społeczeństwach, dochodzi do głosu w *Kalendarzu ludzkich świąt*. Forma opowiadania jest odwzorowaniem pewnego rodzaju kalendarza z podziałem na poszczególne dni odpowiadające świętom związanym z kultem Monodikosa. Rytualność świąt oddaje delimitacja tekstu opowiadania, podzielonego na okres wyjątkowego czasu. Dwie spirale, odzwierciedlające czas w opowiadaniu, swoim wyglądem (jedna jest lustrzanym odbiciem drugiej) przywołują na myśl triskelion – symbolizujący cykliczność, nieskończoność, śmierć, regenerację i odrodzenie. Jednak w świecie ukazany w opowiadaniu nie może dojść do odrodzenia z dwóch powodów.

Po pierwsze, kalendarz składa się z dwóch spiral, z których ostatnia kończy się Ciszą, Galene: „to kilka czarnych dni ściśniętych w środku drugiego kręgu kalendarza, jego mroczne jądro, gniazdo ciemności” [s. 244]. Po drugie, Ciało Monodikosa zostaje skradzione, co narusza rytualny porządek świata przedstawionego. Pomocne w analizie opowiadania okazują się przywołane przez Karinę Jarzyńską cechy powieści postsekularnych, wyróżnione przez Johna McClure’a:

¹⁴ M. Bakke, *Bio-transfiguracje*, s. 38.

¹⁵ Tamże.

(1) opowiadane przez nie historie śledzą zwrot postaci o świeckich umysłach z powrotem w kierunku religijności, (2) ontologiczna struktura ich światów przedstawionych doświadcza rozpadu świeckiej konstrukcji rzeczywistości przez czynniki o charakterze religijnym oraz (3) ich wymowa ideologiczna stanowi artykulację „słabej” religijności w oparciu o świeckie wartości i projekty¹⁶.

W *Kalendarzu ludzkich świąt* pierwsza ze wskazanych powyżej cech realizuje się przez ukazanie postapokaliptycznego świata, w którym wynalezione bakterie rozkładające plastik zlikwidowały go zupełnie. Ponadto rozegrała się wojna, po której:

Ludzie nie mogli przypomnieć sobie słów, a kiedy ich brakowało, nie można było ich użyć, a więc opisać tej części świata, która odchodziła w niebyt, a skoro nie można było jej opisać, to się o niej nie myślało. A skoro się nie myślało, to się zapominało. Prosty trening nieistnienia [s. 212].

W takim momencie załamania pojawił się On – Monodikos, Phoros, Niosący w Przyszłość: „Przyszedł, gdy wszyscy najbardziej go potrzebowali” [s. 212], „Wszyscy uważali, że przyszedł w reakcji na ich prośby, że odpowiedział na błagania” [s. 212]. Znaleziony na pustyni Monodikos stał się od tamtej pory cielesnym uosobieniem boga: „Teraz w ogóle nie uważa się, że Monodikos ma ciało, choć jednocześnie wszystko opiera się na ciele Monodikosa” [s. 221]. „Ludzkim” bohaterem opowiadania jest jednak Ilon Masażysta, który wraz z rekonami (etymologia zawodu prawdopodobnie wywodzi się w słowniku Olgi Tokarczuk od „rekonwalescencji”¹⁷) cały rok zajmuje się ciałem Monodikosa i podtrzymywaniem jego funkcji życiowych. W tym postapokaliptycznym świecie doszło bowiem do przełomowego odkrycia, z którego wynikają prawa Tea (ojca Ilona), oscylujące wokół praktyk pamięci ciała¹⁸: „im głębsze warstwy mięśniowe ciała i im bliżej splotu słonecznego,

¹⁶ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 300. Autorka odnosi się do badań Johna McClure’a [zob. J. McClure, *Partial faiths. Postsecular fiction in the age of Pynchon and Morrison*, Athens 2007].

¹⁷ Rekon w rozumieniu nauk biologicznych jest też najkrótszym odcinkiem genu, który jest wymieniany w procesie zwanym crossing-over.

¹⁸ Warto przywołać tutaj fragment powieści *E.E.*, w której ciało posiada właściwości podobne do przypisywanych mu w teorii Tea: „Kiedy zamyka się oczy do snu, dusza zwija się w ciele jak kłębek. Osamotnione, pozostawione samemu sobie ciało sprawdza, czy jeszcze istnieje. Wzbudza w sobie wspomnienia, bo każdy wykonany kiedyś gest, każde doznanie zostało przez nie zapamiętane. Ciało ma pamięć absolutną, jego wspomnienia przepadają tylko wtedy, gdy ciało ginie. Bogactwo tych obrazów jest nieskończone. Nie ma takiego zasypiania, które by powtarzało poprzednie. Konfiguracje strzępków wspomnień są niepowtarzalne, bo każdy dzień zmienia ciało. Pamięta ono nie tylko to, co zdarzyło się na zewnątrz, ale także i to,

tym starsze wspomnienia” [s. 223]. Odkrycie Tea pozwala psychoterapeutom i masażystom na skuteczną terapię jednostek.

Tokarczuk opisuje ciało Monodikosa jako niezwykle, w opowiadaniu udało się utrzymać jego kondycję przez 312 lat, mimo corocznych ceremonii kamienowania i przywracania do życia – zmartwychwstania. Przy ciele Monodikosa pracowały zastępy rekonów, wraz z głównym bohaterem opowiadania – Ilonem. Funkcja masażysty była dziedziczna, jednak ze względu na maskulinistyczny świat, w którym brakowało równouprawnienia – Oresta, jedyna córka Ilona, nie mogła zostać jego następczynią. Mimo to w domu, na nielegalnym map-ciele, Ilon przyuczał niechętną do nauki córkę.

Czas opowiadania opiera się na świętach związanych z kultem ciała Monodikosa – rekonwalescencja jego ciała stanowi oś fabularną utworu. Odsłania się tym samym druga cecha postsekularnej narracji – oto świat ulega przemianie w związku z nadejściem Monodikosa, powstaje zatem jego kult, wiara w śmierć i zmartwychwstanie Niosącego w Przyszłość. McClure dzieli postsekularyzm na „postsekularyzm teoretyczny i literacki”¹⁹, wiąże się to z tendencjami w literaturze, które nieco odbiegają od myśli postsekularnej, ponieważ literatura zaczyna być determinowana przez historię²⁰. Jeśli bohaterowie literatury postsekularnej „powracają do tego, co religijne, to dzieje się tak nie wskutek nabycia wyrafinowanej teologicznej wiedzy, ale w wyniku przygodnych skojarzeń duchowych impulsów, często podejrzanej proweniencji, ze świeckimi taktykami życiowymi”²¹. Ilon nie zastanawia się nad statusem ontologicznym Monodikosa, wierzy, że jest potrzebny, że jego ciało jest obligatoryjne, ponieważ inaczej zapanuje chaos. Widać to dobrze w jego tłumaczeniach:

Monodikos przyszedł i właściwie – tak uważa Ilon Masażysta – powinniśmy pominąć milczeniem, czy byli z nim inni, czy nie, i to całe gadania, skąd i jak. To temat do dyskusji dla licealistów, dorosłym ludziom nie są potrzebne takie roztrząsania [s. 212].

co zaistniało wewnątrz: marzenia, wyobrażenia, fantazje i wizje. Ciało nie potrafi oddzielić tego, co jest tu i co jest tam. Wszelkie doznania są jednakowo rzeczywiste” [O. Tokarczuk, *E.E.*, Kraków 2005, s. 149].

¹⁹ T. Umerle, *Literacki postsekularyzm Johna McClure’a*, „Wielogłos” 2015, nr 2 (24), s. 2. McClure bada jednak literaturę amerykańską (między innymi dzieła Thomasa Pynchona, Toni Morrison, Michaela Ondaatjego) i jej tendencje postsekularystyczne, jednak wiele z jego teorii przyjąłoby się także na polskim gruncie.

²⁰ Tamże, s. 2–3.

²¹ Tamże, s. 3.

– On nie jest człowiekiem, on jest większy niż człowiek. Taki jest porządek rzeczy – powiedział, drżąc z oburzenia. – Cały świat stoi na tym porządku. On jest nieśmiertelny, jego śmierć nie jest ostateczna, tak jest po prostu. Bez niego zapanowałby chaos. Już raz tak było, nikt nie chce, żeby ten czas wrócił. Trzeba coś poświęcić, żeby mieć spokojne życie [s. 242].

Wiara i głębokie przekonanie o wyjątkowości Monodikosa łączą się z pragnieniem porządku świata, wiary w ekonomię zbawienia i harmonię, a także ze strachem przed światem bez kultu. Pisarka sygnalizuje to również emocjonalnym nacechowaniem wypowiedzi bohatera. Nowoczesna nauka, zwana w opowiadaniu somologią (pojęcie to również wydaje się autorskim leksemem Tokarczuk), pozwala na ukształtowanie się kultu ciała, co wiąże się z ostatnią wymienioną cechą powieści postsekularnej – nauka współgra z wartościami religijnymi, więc dzięki masażom i rekonwalescencji „cud” może się wydarzyć. McClure wymienia również inne cechy postsekularyzmu literackiego, takie jak: czerpanie duchowych paradygmatów zarówno ze źródeł popularnych, jak i elitarnych, wspieranie projektu politycznej wspólnoty, która jest silnie inkluzywna²².

Źródła religijności w opowiadaniu możemy podzielić na te tradycyjne – oparte na dyskursie związanym z ludowością, i na popularne – powiązane z mediami i „postycznością”. Tradycyjność opierałaby się tu na „zapożyczonych” zwyczajach – takich jak post, świętowanie (tu: przygotowywanie jedzenia, oczekiwanie na zmartwychwstanie Mono), festyny – taki rodzaj obchodzenia świąt jest znany szczególnie w religii katolickiej. Natomiast te medialne, mogą się wydawać nieco bizarne, wiążą się bowiem ze stechnicyzowaniem świata – zmartwychwstanie wszyscy oglądają w telewizji, natomiast w *Czasie Harmonii* następuje rytuał spaceru po mieście:

Monodikos co roku chętnie zatrzymywał się przy stoisku z T-shirtami i tam zawsze robiono mały pokaz. Wybrani sprzedawcy, ci, którzy regularnie płacili podatek i byli dobrymi obywatelami, wkładali na siebie koszulki i paradowali przed Monodikosem, prezentując najdowcipniejsze napisy [...]. Przedstawiono na nich cały świat i jego problemy, wszystko w najbardziej skondensowanej formie, z dodatkiem ironii i sarkazmu, najlepszych przypraw [s. 228–229].

Taki sposób kontaktu społeczno-medialnego koresponduje też z wizerunkiem Niosącego w *Przyszłość*, uważano bowiem, że ma on inny rodzaj inteligencji, bardziej syntetyczny.

Monodikos, który właściwie nie wiadomo kim jest, różni się nieco od ludzi, jego krew jest bardziej natleniona, serce bije wolniej niż w ludzkim

²² Zob. tamże, s. 3–4.

ciele, a płeć zmienia się co około osiemdziesiąt, dziewięćdziesiąt lat. Zagadnienie płciowości jest istotne w kontekście myśli Haraway, według której cyborg reprezentuje postpłciowość, jego płeć staje się zatem nieopisywalna. O płci Monodikosa nie mówiono, używano zaimków męskich, mimo wrażenia, że jest to nadużycie, jednak brak odpowiednich słów do nazwania Niosącego w Przyszłość w rzeczywistości maskulinistycznej skłonił wszystkich do używania wobec niego formy męskiej. Podobnie dzieje się w opowiadaniu *Transfugium*, w którym narrator opisuje poszukiwanie przez bohaterkę odpowiedniego zaimka osobowego na określenie doktora Choi będącego jednostką niebinarną:

O Choi powinno się chyba powiedzieć „ono”, ale w języku, który był jej najbliższy i w którym mówiono w domu, brzmiałoby to dziwacznie, neutrum od wieków było bowiem zarezerwowane nie dla człowieka, lecz raczej dla istoty nie-ludzkiej, jakby człowieczeństwo musiało dać się ukrzyżować za bieguność płci. Więc uznała już przedtem, że będzie myślała o Choi jako „o nim”. To pomagało zbudować dystans [s. 127].

Adam Dziadek w swojej książce *Projekt krytyki somatycznej* zauważa: „Pod koniec XX i w początkach XXI wieku coraz częściej mówi się o ciele ponowoczesnym, ciele doskonałym, zorganizowanym lepiej od natury”²³. Prowadzi to do kultu ciała, który zaczyna być powiązany z ideą wiary. Istotnym elementem koncepcji Dziadka jest znalezienie i wskazanie śladów ciała w tekście poprzez rytm: „chodzi wreszcie o sensualną warstwę tekstu literackiego, materialność i cielesność słowa poetyckiego, które wiążą się m.in. z kinestezją artykulacyjną”²⁴.

Monodikos, którego „imię” wskazuje na jego pojedynczość, osobność, pewną autoteliczność, jest bohaterem milczącym. Jednak jego obecność wpływa na rytm pracy otoczenia i wspomnianą kinestezję artykulacyjną innych, wyznaczoną przez normatywne wzorce mówienia i milczenia, a także przez „kalendarz ludzkich świąt”. Ciało Mono stanowi pas transmisyjny do odczuwania, współodczuwania, jest źródłem estetyzacji przeżyć, wiąże się również z rytmem poprzez rytualność, która wynika zarówno z religijności, potrzeby unormowania postapokaliptycznej egzystencji, jak też z poczucia i potrzeby szacunku. Rytmiczny i ukierunkowany jest również masaż. Ilon miał w domu nielegalne map-ciało, odwzorowane z gumy ciało Mono otrzymane w spadku od ojca i służące mu do ćwiczeń:

²³ A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa 2014, s. 10.

²⁴ Tamże, s. 16–17. Dziadek swoje założenia opierał głównie na poezji i jej rytmiczności. Nie wykluczał jednak analogicznych badań nad prozą.

Kiedy wyjmował map-ciało i umieszczał je na stole do masażu, miał poczucie, że uczestniczy w jakimś rytuale, że robi rzecz uświęconą, niecodzienną. Lepiej mu było pogodzić się, niż walczyć z tym dziwnym uczuciem, więc położywszy manekina na stół i odkrywając jego gumową nagość, cofnął się o krok i wykonywał coś w rodzaju pospiesznego ukłonu. Przedtem oczywiście odprawiał identyczny rytuał oczyszczenia jak przed rzeczywistym ciałem Monodikosa [s. 207].

Ponadto „czytanie ciała” jako interpretacyjne praktykowanie cielesności apeluje do zmysłu dotyku. Zastosowana metaforyka skłania do współ/ czucia z postaciami i światem wykreowanym w opowiadaniu: „Rzadka broda wydawała się absurdalną kolekcją pojedynczych włosków powkładanych chaotycznie w skórę” [s. 248]; „Najbardziej interesowały go blizny. Czasami okazywały się tak grube i głębokie, że uniemożliwiały dotarcie wszechwiedzących rąk do mięśni. Musiał lawirować między znamionami jak okręt między skałami” [s. 206]. Tokarczuk korzysta tutaj z różnorodnych możliwości deskrypcji ciała. Odwołując się do koncepcji Adama Dziadka, można stwierdzić, że w analizowanym powieści „ciało jest stematyzowane (nazwane eksplicytnie lub poprzez zabiegi metonimiczne), a więc albo stanowi przedmiot opisu, albo jego przedmiotem stają się różnorodne typy doświadczeń cielesnych (erotyka, ból i cierpienie, zmysłowe postrzeganie rzeczywistości)”²⁵. O ciele Mono mówi się za pomocą metonimii lub peryfrazy:

Tak samo jak nie mówi się, że krwawił, tylko że „zzerwienił”; nie został uderzony, tylko „muśnięty”; nie, że miał złamaną nogę, tylko „trzaśniętą kończynę” [...]. Byłoby skandalem, gdyby dyskutować w mediach na przykład nad stanem wątroby Naszego Brata Monodikosa, Phorosa, Niosącego w Przyszłość [s. 221].

Wiąże się to z wytworzeniem aury odmienności Phorosa, która sytuuje go w pozycji kogoś lepszego niż ludzie. Dzięki zdobyczom nowoczesnej technologii i właściwościom nieznanym nikomu jego ciało ma w pełni zdolność zmartwychwstania. Niepokoić może jedynie sam proces ukamieniania ciała, który starannie zaplanowany odbywa się co roku. Warto zauważyć posiłkowanie się przez Tokarczuk wzorami z chrześcijaństwa, a także teatralizację religii, odgrywanie ról w ceremonii. Coroczne zabijanie Monodikosa po to, by „pomóc” mu w zmartwychwstaniu, dzięki któremu ludzie wierzyli w lepszą przyszłość i istnienie cudu, obudziło niepokój w części społeczeństwa – ciało Mono zostało skradzione przez buntowników, tych którzy mieli odwagę zadawać sobie pytania.

²⁵ Tamże, s. 21.

O potrzebie ciała i Nekrosie w *Górze Wszystkich Świętych*

Ewa Domańska, badając ontologiczne aspekty bytu martwego ciała, wprowadza kategorię Nekrosu:

Nekros manifestuje życie nieodłączne od materii, życie jako rodzaj związku. To zarówno realny, materialny i dynamiczny byt, jak i proces stałego przekształcania się wskazujący na nieograniczony potencjał zmian, a przede wszystkim przemian. Nekros jest wielopostaciowy. Jest bytem w sensie podstawy, podłoża i jako taki jest metapodmiotem, symbiotycznym holobiontem (czy nekrobiontem), rodzajem metawspólnoty (*metacommunity*). Ma różne wcielenia stających się bytów, przybierając formę neomorta, rozkładającego się ciała, kości, prochów, popiołów, a także rośliny czy kryształu²⁶.

Takim Nekrosem jest ciało Oksencjusza w opowiadaniu *Góra Wszystkich Świętych*. Pielęgnowane od ponad trzystu lat ciało świętego, zachowujące nad wyraz dobrą kondycję, zostaje jednak włączone do życia codziennego sióstr zakonnych, które „oswajając” trupa, nadały mu nawet hipokorystyczny pseudonim – Oxi:

Teraz wystarczyło podnieść oczy, żeby podziwiać kunszt wielu pokoleń zakonnic, które z ufnością dzieci oswajały każdy centymetr kwadratowy trupa, usiłując ukryć groźbę śmierci. Guzik. Koronka. Mreżka. Ozdobny szew, aplikacja, pomponik, mankiet, kołnierzyk, kieszonka, kryzka, zaszewka, cekin, koralik. Rozpaczliwe dowody życia [s. 181].

Analizując Heideggerowskie „bycie-w-świecie” i Harrisonowskie „bycie-ku-śmierci” czy „bycie ku zmarłemu”, Domańska dochodzi do wniosku, że „żywi są potrzebni zmarłym, by przedłużyć ich istnienie, dbać o przechowanie ich szczątków, a zatem pomóc im stać się tymi, kim jeszcze nie są (myślenie eschatologiczne); zmarli zaś są potrzebni żywym, by legalizować ich istnienie”²⁷. W taki sposób jest postrzegane ciało Oksencjusza, zostaje ono jednak maksymalnie oswojone. Siostry przyozdobiły ciało, by odsunąć groźbę zięjącej z niego śmierci i martwoty:

Cały kościotrup pokryty był ręcznie dzierganymi i plecionymi ozdóbkami. W jego oczodołach tkwiły wielkie półszlachetne kamienie, a na łycej czaszce spoczywała ozdobna czapeczka, zrobiona na szydełku z nici poprzątkanych koralikami. Pod szyją miał haftowany halsztuk, z cienkiego batystu, kiedyś zapewne śnieżnobiały, teraz poszarzały; przypominał kłęb brudnej jesiennej

²⁶ E. Domańska, *Nekros*, s. 68.

²⁷ Tamże, s. 69.

mgły. Jego wyschnięta skóra przezierała tu i ówdzie spod materiału ubrania, które przykrywał miłosiernie długi, osiemnastowieczny, niezwykle zdobny żakiet. Srebrnopopielate wzory przypominały malunki mrozu na szybach. Z rękawów wystawały koronkowe mankiety, prawie całkowicie kryły szponiaste dłonie w rozślazających się już nicianych mitenkach. Mitenkach! Powykręcane nogi obciążone białymi pończochami tkwiły niepewnie w pomarszczonych pantoflach, których metalowe klamry także zdobiły półszlachetne kamienie [s. 175–176].

Inkluzywny świat klasztoru i ośmiu sióstr, które zostały ostatnimi strażniczkami wiary, oraz mieszczący się wyżej w górach budynek instytutu skrywają zaskakującą tajemnicę. Poznajemy ją wraz z narratorką – badaczką, nieuleczalnie chorą wynalazczynią TTR, czyli Testu Tendencji Rozwojowych: „Nie wiem, dlaczego pomyślałam wtedy, że wszystkie te stare kobiety w habitach z godnością czekają na śmierć. A ja się miotam” [s. 158]. To osvajanie śmierci, i zarazem jej niwelowanie przez eksperymenty genetyczne – swoiste „klonowanie” świętych, jest osią fabularną utworu.

Odkrycie, że siostry zakonne na piętrze, wśród prania, suszarek i przecieradeł trzymają ciało zmarłego, powoduje u bohaterki chęć poznania wspólnoty religijnej. Bohaterka dowiaduje się nie tylko o historii klasztoru (z ust siostry Anny), ale także o wydarzeniach z XVI wieku, kiedy to w Rzymie odnaleziono tajemnicze grobowce, które posłużyły za rezerwuar relikwii:

Zmarłym nie przeszkadza już entropiczne działanie czasu, ten jego niszczący aspekt, który zamienia ludzkie twarze w czaszki, a ciała w szkielety. Wręcz przeciwnie, ciała, gdy kurczą się i próchnieją, przechodzą w wyższy porządek, subtelnieją i nie wywołują takiego obrzydzenia jak rozkładające się trupy, ale – jako mumie – wzbudzają raczej podziw i szacunek [s. 187].

Istniała również kancelaria „pełnych wyobraźni kleryków” [s. 188], którzy tworzyli metryki z imieniem, biografią, okolicznościami męczeństwa, atrybutami, modlitwami, domeną – ów proceder miał powstać w wyniku „mód” na męczennictwo. Dodatkowo narratorka znalazła internetowe aukcje, na których za określoną kwotę można było zakupić daną relikwię, kawałek ciała świętego. To właśnie potrzeba ciała jako „dowodu” wiary skłoniła ludzi do wykopywania i rozczłonkowania wydobytych ciał, które miały służyć za relikwie.

Bohaterka reprezentuje świat nauki, którego granice przekracza, przyglądając się „cudom” i „bizarności” natury. Jej zadaniem po przybyciu do klasztoru było badanie poprzez TTR dzieci pochodzących z rodzin adopcyjnych. Dochodzi ona jednak do zaskakującego wniosku – każde z dzieci, a wśród nich wiele bliźniaków jednojajowych, zostało w dokumentacji opisane niezrozumiałymi dla niej sygnaturami:

Sprawa stawała się jasna. Nie miałam tylko pewności, co znaczą cyfry po literach, może liczbę prób albo jakieś wersje eksperymentu. Miri – Kl 1.2.1, Jules – Fr 1.1.1 i Max – Fr 1.1.2 [...]. To proste: Święta Klara z Asyżu – ciało bez śladów rozkładu, od połowy XIX wieku eksponowane w kryształowej gablocie w bazylice Świętej Klary. Duży wybór relikwii, dobrze zachowane jasne włosy. Święty Franciszek – szkielet w dobrym stanie, w bazylice Świętego Franciszka w Asyżu [s. 198].

Odkrycie to wywołuje w bohaterce dziwne uczucie. Zrywając ze związkami przyczynowo-skutkowymi, Tokarczuk pozostawia czytelnika samego z tą wiedzą, fabularnie łączy (nie)możliwości. Oto narratorka po dotarciu do prawdy na temat eksperymentów genetycznych z wykorzystaniem szczątków świętych zwraca się do „Świętej Klary” po imieniu, a ta błogosławi ją:

Wcale się nie zdziwiła, gdy po chwili wahania wzięłam jej dłonie i położyłam sobie na czole. Dopiero po kilku sekundach zrozumiała, o co chodzi, i dotknęła także moich oczu i uszu, a potem położyła obie ręce na moim sercu, tam, gdzie ich najbardziej potrzebowałam [s. 199].

Ciało jawi się w opowiadaniu jako sygnał *memento mori*, prowadzący do potrzeby uświadomienia sobie jego śmiertelności i materialności, i zgody na taki stan rzeczy. „W takim czy innym wcieleniu Nekros zawsze jednak symbolizuje przenikanie się i przekraczanie tego, co ludzkie i nie-ludzkie, organiczne i nieorganiczne, a przede wszystkim tego, co żywe i martwe”²⁸. Domańska w ciele zmarłych widzi cząstkę przyszłości, nieustający proces przekształcania się martwego w żywe i żywego w martwe. Ciało jest pewnym tworzywem, oddane ziemi lub w jakiś sposób przetworzone, nadal może stanowić nową cząstkę czegoś, co kiedyś będzie żywe w sensie empirycznym. W *Czułym narratorsie* Tokarczuk zwraca uwagę na zmianę w obecnym postrzeganiu ludzkiej istoty (zwłaszcza w kontekście płciowości), ale też religii czy państwa:

Wyobrażam sobie to jak upadek wielkiego spróchniałego drzewa. Ale przecież drzewo nie przestaje istnieć, zmienia się tylko jego stan. Od teraz staje się miejscem jeszcze bardziej intensywnego życia: kiełkowania na nim innych roślin, kolonizowania go przez grzyby i saprofity, zasiedlania przez owady i inne zwierzęta. Zresztą i samo drzewo odrodzi się ze swoich przyrostów, nasion, korzeni²⁹.

²⁸ Tamże, s. 68.

²⁹ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2021, s. 18–19.

W wybranych do analizy opowiadaniach Olgi Tokarczuk widoczne są trzy możliwości – uchwycone jednak w pewnym splocie cech i uwarunkowań – opisu ciała, które z założenia traci wymiar ludzki, a nawet organiczny. Ciało ludzkie staje się ciałem postludzkim, co wiąże się z jego cechami nie-ludzkimi. Zakres tej trychotomii jest jednak płynny i rozmyty, wszelka próba scalania zaproponowanych przez Tokarczuk wizji wydaje się zbyt duża ze względu na celowe rozproszenie tego, co postludzkie, nie-ludzkie, ludzkie. Granice możliwych opisów są ruchome, prowadzi to do nowego spojrzenia na aspekty etyczne, biologiczne, antropologiczne z perspektywy ciała post/nie/ludzkiego reprezentowanego przez postaci wykreowane przez Tokarczuk – egony, ciało Monodikosa, ciało/relikwia świętego Oksencjusza i ciała przyszlých „wszystkich świętych”. Katarzyna Kantner zwraca uwagę na ruchomy status ontyczny ciał już we wcześniejszych powieściach Tokarczuk. Koresponduje on ze strategią narracyjną pisarki opartą na mobilnej focalizacji:

Rozbicie formy powieściowej na szereg fragmentów, których porządek nie jest z góry ustalony, to swoiste „wprawienie w ruch” percepcji czytelnika, zmuszenie go do interpretacyjnego błędzenia i wychodzenia poza linearny porządek lektury. Szeroko stosowana przez Tokarczuk technika punktów widzenia jest, na gruncie takiej interpretacji, odpowiednikiem potrzeby „wejścia w skórę” innego, spojrzenia z jego perspektywy³⁰.

Wykreowana w pisarstwie Tokarczuk wielorakość istnienia i twórcze przekraczanie granic ontycznych i biogenicznych w konstrukcji postaci wymagają takiej właśnie inter/trans/subiektywności. Opowiadania Tokarczuk poprzez brak określonych granic, zgodnie z Iserowską estetyką recepcji, wymuszają na czytelniku przyjęcie innego wymiaru, zapraszają do współuczestniczenia w tworzeniu sensu utworu. Ciało Monodikosa stanowi ciało nie/ludzkie, o nieznanym pochodzeniu i statusie ontologicznym przypisywanym bogom, Święty Oksencjusz osadzony jest na granicy, gdzieś „pomiędzy” byciem-ku-śmierci a śmiercią, co wiąże się z jego hummicznym, nekrotycznym ciałem. Egony reprezentują już ciało powielone, cyborgiczne, „postyczne”, związane z ideą transhumanizmu, mają one na celu zaspokojenie pragnień w sposób bezpośredni. Pisarka zdaje się też łączyć pośredni i bezpośredni sposób zaspokajania pragnień, o których pisze Józef Bańka jako trudnych do pogodzenia:

³⁰ K. Kantner, *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, Kraków 2019, s. 65. Katarzyna Kantner ze względu na czas wydania swojego dzieła nie mogła brać pod uwagę *Opowiadań bizarnych*, jednak jej spostrzeżenia dotyczące zabiegów kreowania postaci podsumowują niejako charakterystyczne cechy twórczości Tokarczuk.

człowiek poszukuje zaspokojenia swych pragnień w sposób jak najprostszy i jak najbardziej bezpośredni, gdy tymczasem technika powoduje coraz bardziej pośredni i skomplikowany sposób zachowania. Zjawiska te prowadzą do powstania cywilizacji pozbawionej spokoju i równowagi w sferze emocjonalnej człowieka, w sferze jego *thymos*, pozostawiając nietkniętą sferę rozumu, czyli sferę *phronesis*³¹.

W cyklu opowiadań pisarka dokonuje też fuzji czasów, jakby w myśl teorii reentywistycznej śląskiego uczonego, łączy narracje historiograficzne i futurologiczne, by opisać skomplikowane ludzkie „teraz”, podważające jedyność, monolityczność, skończoność ciała³². W *Wizycie* Alma jednak dzieli się z egonami zarówno sferą *thymos*, jak i *phronesis*, przez co może mieć udział w obu sferach w wybranym przez siebie zakresie. Ważnym czynnikiem spajającym opowiadania jest nie tylko aspekt ciała, lecz także czas. W *Wizycie* oraz w *Kalendarzu ludzkich świąt* czas jest pewną subiektywną miarą rzeczywistości – spiralą (w *Wizycie* porównany zostaje do skorupy ślimaka, spiralnie zwijającej się do środka), w ramach której czytelnik stanowi o prawdzie, bowiem jest w procesie czytania człowiekiem terażniejszym. W spirali wszystko podlega przemianie, a to, co raz doświadczone nie jest powtarzalne. Granice wyznaczone poprzez ciało i czas w *Opowiadaniach bizarnych* pozostają ruchome. Nie ma tu miejsca na dychotomiczne podziały, następuje zjednoczenie się sfer, w których człowiek jest zaledwie elementem w nieskończonej, „bizarnej”, relacyjnej, spiralnej rzeczywistości.

Bibliografia

- Bańka Józef (1983), *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Bakke Monika (2012), *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Domańska Ewa (2017), *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dziadek Adam (2014), *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Ferrando Francesca (2016), *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, przeł. R. Sapeńko, „Rocznik Lubuski”, t. 42, cz. 2, s. 13–27.

³¹ J. Jaroń, *Etyka prostomyślności Józefa Bańki*, w: *Między reentywizmem a etyką prostomyślności. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki*, red. P. Skudrzyk, Katowice 2005, s. 105.

³² Zob. J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983.

- Habermas Jürgen (2003), *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Haraway Donna (2003), *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1 (3), s. 49–87.
- Jaroń Józef (2005), *Etyka prostomyślności Józefa Bańki*, w: *Między recentywizmem a etyką prostomyślności. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki*, red. P. Skudrzyk, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 105–118.
- Jarzyńska Karina (2012), *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 294–307.
- Kantner Katarzyna (2019), *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, Kraków: Universitas.
- Klichowski Michał (2014), *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Larenta Anna (2020), *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze”, nr 16, s. 83–113.
- McClure John (2007), *Partial faiths. Postsecular fiction in the age of Pynchon and Morrison*, Athens: University of Georgia Press.
- Tokarczuk Olga (2005), *E.E.*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk Olga (2018), *Opowiadania bizarne*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk Olga (2021), *Czuły narrator*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Umerle Tomasz (2015), *Literacki postsekularyzm Johna McClure’a*, „Wielogłos”, nr 2 (24), s. 1–12.

The Post/ non/ human Body in Olga Tokarczuk's *Opowiadania bizarne* [Bizarre Stories]

Abstract

The article analyzes the descriptive categories of the post/ non/ human body in selected short stories by Olga Tokarczuk from the volume *Opowiadania bizarne* [Bizarre Stories]. The most important basis for this reading was the understanding of the body and its ontological perspectives proposed by Ewa Domańska and Monika Bakke. Particular attention was paid to the themes of genetic experiments and cyborgization (*Wizyta* [The Visit]), ethical and religious aspects (*Góra Wszystkich Świętych* [All Saints' Mountain]), and Tokarczuk's post-secular vision of a post-apocalyptic world (*Kalendarz ludzkich świąt* [The Calendar of Human Holidays]).

Keywords: non-human body, cyborg, ethics, religion, post-secularism