

NIEANTROPO- CENTRYCZNE POJMOWANIE ŚMIERCI W „CZARNOLASIE” JAGI SŁOWIŃSKIEJ

Aleksy Poklękowski

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-1763-8946

Czym właściwie jest antropocentryczne postrzeganie śmierci? Najprościej rzecz ujmując – to myślenie o umieraniu skupione na człowieku i głównie do niego odnoszone, jak przedstawia to znaczna część zachodniej filozofii. Ta od samych swoich greckich początków pojmowała śmierć niemal wyłącznie w kontekście ludzi. Jest to nawet widoczne w sposobie, w jaki współcześnie komentujemy jej starożytne rozumienie: „Zagadnienie śmierci jest przede wszystkim zagadnieniem walki ducha ludzkiego z naturalnym przed nią lękiem”¹. W swoich rozważaniach Izydora Dąmbska dochodzi do wniosku, że podstawą podejścia dawnych zachodnich filozofów do umierania był strach przed zakończeniem ludzkiego życia. Chodziło o ludzkie zmaganie się z świadomością własnej śmiertelności i radzenia sobie z nią na różne sposoby².

Taki model myślenia o umieraniu podkreślał ludzką wyjątkowość oraz mocno odseparowywał człowieka od wszystkich innych istot. Te elementy, stanowiące podstawę zachodnich ontologii w ogóle, nie sprzyjały dostrzeganiu nie-ludzkiego odchodzenia ze świata czy innego niż skrajnie pesymistyczne podejście do umierania człowieka. Możliwe jest jednak potraktowanie śmierci inaczej, zauważenie w niej nie

¹ I. Dąmbska, „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, w: *eadem, Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i filozofii*, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, s. 119.

² *Ibidem*, s. 128.

destrukcyjnego, ale emancypacyjnego potencjału – właśnie to czyni Jaga Słowińska w *Czarnolasie*, powieści wydanej w 2021 roku³. W tym celu autorka wprowadza do swego dzieła idee, które zostały ujęte tak, że mogą przywołać na myśl perspektywiczno-animistyczne sposoby postrzegania tych zagadnień. Jak spróbuję pokazać w niniejszym artykule, interpretowanie omawianego utworu w odniesieniu do rdzennych ontologii pozwoli dostrzec zawarty w nim inny niż zachodni sposób pojmowania różnych zjawisk – między innymi śmierci.

Perspektywizm-animizm⁴ uznawany był dawniej przez zachodnich badaczy za wiarę w duchowe byty, za swego rodzaju prymitywną filozofię ludów tubylczych z całego świata⁵. Rozumiany na nowy, postsekularny sposób stanowi ontologię opartą na bezpośrednim doświadczaniu rzeczywistości i wyciąganiu z tego wniosków. Oznacza to, że aby czerpać wiedzę na temat środowiska przyrodniczego oraz życia bytów nie-ludzkich, trzeba żyć w bliskiej do nich odległości, w styczności⁶. I tak się dzieje – perspektywiczno-animistyczne sposoby postrzegania świata wciąż są jeszcze żywe w niektórych kulturach indygenicznych, w odseparowanych od wpływów cywilizacji Zachodu społecznościach, żyjących w bezpośredniej relacji z otaczającą ich przyrodniczą rzeczywistością⁷. Na przykładzie rdzennych mieszkańców amazońskiej dżungli taką sytuację opisuje antropolog Eduardo Kohn. Przedstawia on współczesną sytuację peruwiańskiej wioski Avila, którą systematycznie odwiedzał. Położona była na skraju amazońskiego lasu, jakby w zawieszeniu między nim a światem zurbanizowanym. Mieszkańcy wsi kupowali wszelkie potrzebne im sprzęty w pobliskim mieście – Loreto – ale pożywienie pozyskiwali w pobliskiej dżungli, żyjąc z polowań, rybołówstwa czy też uprawiania ziemi. Dzięki bliskości przyrody – topograficznej i wynikającej z wzajemnych relacji – pozostawali w ciągłym kontakcie z przestrzenią lasu i bytami ją zamieszkującymi. Ta właśnie bliskość i zdobywana dzięki niej wiedza o świecie – oparta na częstych kontaktach i bezpośredniej zależności – stała się podstawą przyjęcia perspektywiczno-animistycznej ontologii przez ludność Avila⁸.

I

Wydaje się, że bardzo podobna sytuacja zachodzi właśnie w *Czarnolasie* Jagi Słowińskiej. Na początek warto przedstawić pokrótce fabułę utworu.

Na skraju miasteczka i okolicznego lasu mieszkają brat i siostra – Józef i Zojka. Zojka poznaje młodego mężczyznę, Mikołaja, i zakochują się w sobie – następnie Mikołaj wraz ze swoim psem Gustawem wprowadza się do domu rodzeństwa. Niedługo później kobieta zachodzi w ciążę – jednak jeszcze przed narodzinami dziecka mężczyzna znika, prawdopodobnie wchodzi do okolicznego lasu i już nigdy z niego nie wychodzi. Dopiero wtedy na świat przychodzi jego syn, nazwany Księciem. Chłopiec wiecie życie naznaczone tragediami – umierają kolejno jego matka, pies Gustaw, aż w końcu wieloletni opiekun, wuj Józef. Książę

³ J. Słowińska, *Czarnolas*, Kraków 2021. Kolejne cytaty z tej książki – numer strony podany w nawiasie.

⁴ W całym artykule będę korzystał z zapisu perspektywizm-animizm jako połączenia nazw za pomocą, których nazywają to zjawisko badacze Eduardo Viveiros de Castro (perspektywizm) oraz Philippe Descola (animizm).

⁵ E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017, s. 55.

⁶ A. Filipowicz, *Zaktualizować przeszłość. Nowy animizm jako rodzima „perspektywa ratunkowa”*, „Sensus Historiae” 2020, nr 1, s. 184.

⁷ P. Chyc, *Wyobrażenia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych*, „Sensus Historiae” 2015, nr 4, s. 53–54.

⁸ E. Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, London 2013, s. 1–25.

nie chce się pogodzić z ich utratą, więc razem ze swoim dopiero co zmarłym wujem wyrusza w podróż do lasu – „na drugą stronę” – chce rzucić wyzwanie śmierci, przywrócić swych bliskich zmarłych do życia. Ostatecznie docierają do Onej – spersonifikowanej śmierci. W jej obliczu bunt Księcia wydaje się śmiesznym, niemającym szansy powodzenia wybrykiem dziecka. Jego misja się nie powodzi. Wynosi z niej jednak pocieszenie – godzi się ze światem, będzie mógł w spokoju kontynuować swoje życie.

Dzieło to opisuje historię rodziny nie tylko mieszkającej na skraju wsi, ale dodatkowo tuż przy lesie. Należy tu dokładniej przyjrzeć się usytuowaniu bohaterów. Utwór rozpoczyna się od opisu otoczenia, w którym będą się rozgrywały dzieje żyjących tu ludzi i nie-ludzi: „Było takie miejsce, nad którym panowała powolność. Królowała ze spokojem, przeciągle ziewając. Stała z boku wydarzeń, w ciszy, zapatrzona w dal, obojętna” (s. 5).

W owym miejscu mieszkańcy wiodą niespieszny tryb życia, nie ma dynamizmu, tylko cykliczność i pewność charakteru zachodzących przemian – wszystko po prostu wiecznie trwa. Wieś jest położona na uboczu, odseparowana od wydarzeń w skali makro – to, co ważne dla bohaterów, rozgrywa się właśnie tutaj. Dodatkowo zauważalny jest brak rozbudowanej infrastruktury, tak jakby czas zatrzymał się tutaj jeszcze w zeszłym wieku: „Miejsce to ciągnęło się przez dziewięćset metrów w jedną i w drugą stronę, licząc od sklepu i krzyża, które stały pośrodku” (s. 7).

Wieś, bo zdecydowanie o nią tutaj chodzi, opisana zostaje w kategoriach uniwersalnych – wraz z obecnymi w niej standardowymi atrybutami takiej przestrzeni: zarośniętym boiskiem, trzepakiem, kolorowymi kubłami na śmieci, sznurkami na pranie i blokiem mieszkalnym. Za tym blokiem jednak: „snuła się ścieżka w panujący nad okolicą las – gęsty i ciemny. Wchodziło się do niego, gubiło i płakało, a potem wracało” (s. 7). Warto zwrócić uwagę na to, że las znajduje się w zaskakującej bliskości od wsi – do tego stopnia, że opisywany jest jako część lokalnej codzienności, bez wyraźnych granic oddzielających te dwie równorzędne przestrzenie. Chociaż jest tak „gęsty i ciemny”, że można się w nim zgubić, pozostaje swojski – łatwo z niego powrócić, wydaje się niejako oswojony przez miejscowych. Prowadząca bezpośrednio do lasu ścieżka, prawdopodobnie wydeptana przez mieszkańców, wskazuje na ich częste wkraczanie do niego. Co jednak znamienne:

W całym tym miejscu jednak lasem nie pachniało, ale słodem jęczmiennym, miękkim chlebem tostowym, czymś lepkiem i dusznym. Może czasem, po burzy, także zapach ziemi i pól na chwilę podnosił się do nozdrzy, przeważnie jednak czuć było ten chleb z fabryki widocznej na horyzoncie. Ten zapach był tam oczywisty jak kamienie w bucie, włosy na rękach czy psujące się zęby (s. 7–8).

Mamy tu więc do czynienia ze specyficzną sytuacją – las, mimo „panowania nad okolicą”, pod pewnymi względami ustępuje jednak pola lokalnej fabryce pieczywa. Zapach wydobywający się z jej komina nie jest jednak przez mieszkańców wartościowany, stanowi dla nich kolejny stały element rzeczywistości, łatwy do percepcji, z którym trzeba się pogodzić. Można więc stwierdzić, że trzy opisane miejsca – wieś, a w relacji do niej także las i fabryka – stanowią swego rodzaju system, który może wpływać na życie znajdujących się tam ludzi. Jest to więc sytuacja podobna nieco do tej opisanej przez Eduardo Kohna – mieszkańcy wsi pozostają na pograniczu różnych przestrzeni. Znajdujący się gdzieś daleko makroświat stale przypomina o sobie poprzez obecność fabryki pieczywa, jednak w percepcji miejscowych to zaledwie reprezentacja bez głębszego odniesienia. Tylko las jest dla nich żywą, namacalną, istniejącą tuż obok przestrzenią, z którą można wejść w rzeczywistą relację.

W przypadku głównych bohaterów utworu Słowińskiej sytuacja bliskiego związku z lasem ulega dodatkowemu spotęgowaniu. Jeszcze na długo przed narodzinami bohatera miejsce zamieszkania jego krewnych stanowi wyjątek nawet na tle usytuowania wsi: „Józef mieszkał z siostrą Zojką w najstarszym z zabudowań, które znajdowało się na samym końcu wsi – za blokiem, blisko lasu. Stara drewniana stodoła i jednopiętrowy dom – tyle tego mieli” (s. 9). Józef z Zojką przebywają więc blisko lasu i to niejako podwójnie. Żyją nie tylko na jego skraju, ale także na obrzeżach ludzkich zabudowań. Ta szczególna – pograniczna i odosobniona – lokalizacja, wywiera na nich wpływ:

Myśli Józefa były też twarde i precyzyjne, ale słowa płochliwe i nieforemne. (...)

Zojka za to była zupełnie inna – ufna i odsłonięta. Mowa jej ciała była mową ciekawskiego ptaka. Wpadała na ludzi, w ich dłonie, nie chroniąc się zupełnie (s. 10).

Zojkę z bratem łączyła niezręczność języka. Czasem zdarzało się Zojce, że wbijała paznokcie palca wskazującego w kciuk, próbując zakryć zakłopotanie, gdy jej myśl nierówno uformowana w słowie wywoływała dystans w oczach drugiego człowieka (s. 11).

Na powyższych przykładach widać ontologiczną specyfikę rodzeństwa – oboje zdają się wyróżniać spośród reszty wiejskiego towarzystwa. Józef zdaje się tożsamościowo bliższy lasowi aniżeli pozostałym ludziom. Warto też zwrócić uwagę na rozróżnienie pomiędzy sposobami komunikowania się bohatera z ludzkim i nie-ludzkim otoczeniem: „(...) ludzie darzyli go szacunkiem i ukłonem, on z kolei darzył ukłonem ludzi, a szacunkiem zwierzęta i przyrodę. Do ludzi czuł jakieś zmierzwienie, które zawsze trzymało go trochę z boku” (s. 9). Prezentowane innym ludziom ukłony są tylko pustym gestem bez znaczenia – szacunek okazywany przyrodzie, jest z kolei „czystą treścią”, nieubraną w żadne ograniczające „formy” języka. Jest to ważne, gdyż ludzki język może łatwo posłużyć jako narzędzie opresji wobec nie-ludzkich bytów. Zwraca na to uwagę między innymi Dominik Antonik, zauważając, że nadawanie im formy językowej jest w gruncie rzeczy przemocowe, bo wyraźnie odcinające ludzi od zwierząt i tworzące w ten sposób sztuczną hierarchię z człowiekiem na jej szczycie: „W świecie nazywanym przez Boga, powstającym wraz z jego słowem, istnieje wyraźna różnica między zwierzętami a ludźmi”⁹. Posługiwanie się językiem służy więc budowaniu podziałów między różnymi bytami w ramach antropocentrycznej wizji świata. Biorąc to pod uwagę, wydaje się, że zachowanie Józefa i jego ogólna małomówność są elementami celowej postawy wobec świata – doceniającej inne formy istnienia i stojącej w opozycji do tradycyjnych zachodnich porządków. Zojka zdaje się działać mniej intencjonalnie od brata, niezręczność jej mowy nie jest przemyślanym wyborem. Pomimo tego i swego lgnięcia do ludzi, również ona pozostaje w ścisłym kontakcie z otaczającą ją przyrodą, jednak inaczej niż brat. O ile bowiem „Myśli [Józefa – A.P.] sunęły w niej [w jej głowie – A.P.] przez wieś, razem z szeleszczącym dźwiękiem drzew” (s. 9), o tyle intuicja Zojki także dostarczała jej pewnej wiedzy o świecie: „Asfalt lepił się pod ciężarem gorącego powietrza, w którym snuły się przeciągłe spojrzenia. W tej cieplej fermentacji Zojka poczuła, że ten obłędny cykl ją również ogarnia” (s. 13).

I brat, i siostra są więc jednocześnie osadzeni w nieantropocentrycznych sposobach myślenia, każde z nich jednak na inny sposób. Józef dostrzega ważność świata przyrody, bytów nie-ludzkich, jest też gotowy ograniczyć korzystanie z opresyjnego wobec nich

⁹ D. Antonik, „Zwierzęta Brunona Schulza. Ku nieobliczalnym wymiarom istnienia”, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Od humanizmu do posthumanizmu*, red. J. Tymieniecka-Suchanek, t. 2, Katowice 2014, s. 99.

ludzkiego języka. Niemal odrzuca także ludzką społeczność, nie będąc w stanie obdarzyć jej szacunkiem. Zojka z kolei intuicyjnie zdaje się rozumieć, że jest fragmentem życia jako takiego i że ludzie w ogóle są częścią całości biologicznego istnienia na ziemi. Poza tym poznaje świat przez bezpośrednie doświadczenie go i na tym opiera swoją wiedzę. Położenie rodzeństwa dobrze więc obrazuje sytuację ludzi żyjących na pograniczu – między różnymi porządkami przestrzennymi i symbolicznymi, między światem ludzkich społeczności a lasem. Przez bliskość z przyrodą i płynące z tego doświadczenia wydają się pojmować świat w bardziej równościowy, mogący się kojarzyć z perspektywiczno-animistycznym stosunkiem do innych, nie-ludzkich bytów. I Józef, i Zojka są więc niezwykli, bo ugruntowani w tym samym sposobie pojmowania rzeczywistości – jednak w różnym natężeniu. Ona należy do świata dzielonego ze zwierzętami i roślinami, ale tego nie dostrzega, on ten świat rozumie i świadomie w nim funkcjonuje.

II

W Księciu kulminuje się opisany powyżej sposób pojmowania rzeczywistości. Chłopiec po swojej matce odziedziczył sposób funkcjonowania w świecie dzielonym z innymi bytami, od swego wuja otrzymał zaś praktyczną, opartą na doświadczeniu wiedzę na temat tego, co ich otacza – a także niechęć do potencjalnie krzywdzącej mowy: „Żyli tak obok siebie [Książę i Józef – A.P.] w chropowatej harmonii, w której dużo rzeczy nazw nie miało, w której rozmawiało się na spojrzenia, pojedyncze słowa, na dźwięki kroków” (s. 30–31). Jednocześnie jednak bohater jest nieodrodnym synem swojej matki, w związku z czym nie podlega całkowicie wychowaniu wuja. Zawiązuje szczególną więź z psem Gustawem, a także dostrzega, buduje relację i rozmawia z zamieszkującym las Fago – bytem niedającym się przyporządkować do ludzkich kategorii i pozostającym niewidzialnym dla innych niż Książę ludzi. Wreszcie, tak samo jak jego matka i wuj, bohater wychowuje się w wyjątkowym, liminalnym miejscu – znajdującym się na granicy wsi i lasu.

Książę, przez urodzenie i wychowanie, jest księciem obu królestw: życia i śmierci, mowy i milczenia. Dlatego też, kiedy umierają kolejni członkowie jego rodziny, nie postrzega on śmierci w sposób w pełni antropocentryczny, choć nie przechodzi też jeszcze do całkowicie nieantropocentrycznego jej pojmowania. Zdaje sobie bowiem sprawę, że jest częścią jakiegoś odwiecznego cyklu umierania, niby go odczuwa, ale interpretuje częściowo jako rodzaj osobowej utraty, uznaje go za niesprawiedliwy i okrutny. Przepełniony żalem i żałobą za bliskimi, postanawia więc podjąć konkretne działanie – wraz ze swoim wujem wchodzi do lasu, na „drugą stronę”, próbując rzucić wyzwanie śmierci i chcąc, jak można podejrzewać, przywrócić członków swojej rodziny do życia. To, czego doświadcza w czasie tej podróży, sprawia jednak, że jego postrzeganie rzeczywistości zmienia się stopniowo. Umieranie przestaje być dla niego czymś złym, nienaturalnym, nie stanowi też już gwałtownego przerwania ludzkiej egzystencji. Zamiast tego chłopcu udaje się pojąć śmierć w inny, nieantropocentryczny sposób. Taki, w którym stanowi ona tak naprawdę integralną część życia.

III

Całkowite mentalne przeobrażenie Księcia zapowiada sytuacja członków jego rodziny. Dotyczy to choćby matki bohatera, Zojki. Jej imię, zdrobnienie od Zoja, wydaje się celowo odsyłać

do kategorii podziału życia na *zoe* i *bios*. Kategorie te, obecne w myśli europejskiej od czasów starożytnej Grecji, rozumiane być mogą tutaj zgodnie z opisem Rosi Braidotti z artykułu *Polityka życia jako bios-zoe*: „W niniejszym spekulatywnym tekście postuluję pierwszeństwo rozumienia życia jako *zoe*. Rozumiem ją jako życie witalistyczne, wytwórcze oraz przedludzkie i przeciwstawiam pojęciu *bios*, który jest politycznym dyskursem o życiu”¹⁰.

Autorka zwraca uwagę na to, że życie w zachodnim rozumieniu dzielimy na *zoe*, czyli to zwierzęce i *bios*, czyli to dyskursywne. Ta dychotomia nie jest równościowa – *zoe* zostaje w niej ustanowione jako gorsza część istnienia, która w ramach budowania binarnych opozycji, ma na celu przyznanie temu, co ludzkie (i zazwyczaj męskie) władzy nad światem. Braidotti, powołując się na Giorgio Agambena, zauważa, że dla człowieka Zachodu niewygodne jest to, że ludzie w istocie nie różnią się jakościowo od zwierząt, dlatego nauczyliśmy się po pierwsze wyraźnie oddzielać sferę *zoe* od *bios*, po drugie zaś rozumowo podporządkowywać sobie tę zwierzęcość na wszelkie możliwe sposoby. W ramach takiego myślenia wszystkie byty, którym przypisywano większą zażyłość z *zoe* (nie tylko zwierzęta, ale tradycyjnie też każdy ludzki „inny”, między innymi kobiety czy napotykanii przez Europejczyków rdzenni mieszkańcy innych kontynentów) traktowani byli jako gorsi.

Z kategorią *bios* wiązano także silną podmiotowość – człowiek Zachodu musiał być jednoznacznie osadzony w rozumie, a co za tym idzie w świecie, aby być w stanie ową „zwierzęcość” dyscyplinować. Warto w tym miejscu zauważyć, że współczesna, nieantropocentryczna, refleksja nad życiem jako *zoe* coraz częściej docenia jego udział w powstawaniu konstruktów, który nazywamy człowiekiem, oraz to, że nie tyle „jesteśmy”, ile cały czas „stajemy się” – jako byty – w procesie nieustannej zmiany, bez przydawania przy tym nadrzędnej roli rozumowi. Istotne jest również to, że w takim nowym, nieantropocentrycznym postrzeganiu istnienia inaczej postrzega się także śmierć – wraz z końcem istnienia podmiotu nie kończy się przecież życie w ogóle, a jedynie znika indywidualistycznie pojmowany podmiot. Śmierć nie jest więc metafizycznym „odcięciem”, ale raczej jedną z faz „życia jako takiego”, co, jak postaram się wykazać, jest pod wieloma względami zbieżne z nie-zachodnimi sposobami myślenia o umieraniu. Jak pisze Braidotti: „Choć Tanatos ostatecznie zawsze wygrywa, nie oznacza to, że w związku z tym zasługuje na tak ważną pozycję jako pojęcie. Śmierć jest przereklamowana. Ostateczna strata jest koniec końców jedynie innym stadium w procesie twórczym [tworzenia się życia – A.P.]”¹¹.

Kategorie przedstawione przez badaczkę posłużą za inspirację w analizie tematu śmierci w *Czarnolasie* Słowińskiej, również dlatego, że dobrze oddają fenomen nie-zachodnich podejść do tracenia życia. Przedstawiając, jak zagadnienie to jest w realizowane w utworze, spróbuję pokazać, że nieantropocentryczne umieranie jest jeszcze jedną z odmian istnienia. Podważa to tradycyjne, europejskie myślenie o wyjątkowej pozycji człowieka wśród innych bytów, a więc skłania ku zmianie naszego myślenia na takie, które będzie sprzyjało interesom roślin, zwierząt i wszelkiemu innemu nie-ludzkiemu życiu.

¹⁰ R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe*, tłum. I. Holewiński, „Machina Myśli” 2018, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 10.05.2024], s. 1.

¹¹ *Ibidem*, s. 6.

IV

Pierwsza scena utworu obrazująca tematykę nieantropocentrycznej śmierci stanowi w istocie zapowiedź zacierającej się granicy między życiem a martwością:

Było lato, dojrzałe jabłka pękały na ziemi i puszczały sok, sfermentowany i kwaśny. Wszystko z sobą płodziło. Rozbuchany nadmiar objawiał się w szklance do połowy wypitego mleka obsypanej nagle muszymi jajeczkami, bzyczał w kielichu małwy, wił się w piwnicach kocimi miotami.

Asfalt lepił się pod ciężarem gorącego powietrza, w którym snuły się przeciągle spojżenia. W tej ciepłej fermentacji Zojka poczuła, że ten obłądny cykl ją również ogarnia. I zawahała się, jak w zatrzymanej nagle chwili między wdechem a wydechem, w której należy coś zdecydować. Przyłożyła dłoń do ust, potem do serca i powiedziała:

– Ja, Józefie, spodziewam się dziecka (s. 13).

Opis rozbuchanego nadmiaru natury, ukazywany przez Słowińską w całej okazałości, zawiera w sobie obraz początków nowego życia, w którym jednocześnie zachodzą przemiany związane z fermentacją. Fermentacja, co w tym kontekście ważne, nie jest tu jednak tym samym, co gnienie – stanowi bowiem, zgodnie z wiedzą przyrodniczą, proces przemian związków organicznych w ramach rozkładu beztlenowego, co umożliwia licznym mikroorganizmom wytworzenie energii potrzebnej im do przetrwania¹². Sposób, w jaki zostało to przedstawione w przywołanym fragmencie, można łączyć z ideą nekrowitalizmu, zakładającą powstawanie życia z martwej materii, a także czerpanie sił witalnych i zasobów potrzebnych do życia z tego, co już umarło¹³. Jabłka spadają z drzew, rozbijają się, psują i fermentują – z ich soków wyrośnie jednak coś nowego. W opisywanej scenie to właśnie gnilne metamorfozy zdają się łączyć bohaterów, sprawiać, że wszystkie byty pozostają ze sobą w ciągłej relacji – owady z roślinami, koty z ludźmi. Fermentacja scala także tradycyjne kategorie – życie i śmierć. Z muszych jaj złożonych w mleku nie powstaną nowe stworzenia, jednak gdyby pojawiły się w psującym się mięsie – sytuacja byłaby inna.

Czarnolas podzielony jest na cztery osobne części noszące nazwy pór roku, kolejno Lato, Jesień, Zima, Wiosna. Nie odpowiadają one jednak czasowo wydarzeniom z książki. Taki podział służy podkreśleniu cykliczności świata przedstawionego – w utworze wszystko jest częścią cyklu życia, na który składają się nasze ciągłe narodziny i śmierci. Przywołana scena „dzieje się” zarówno w kalendarzowym, jak i „rozdziałowym” lecie – atmosfera jest wtedy parna, gorąca, duszna. Sprzyja instynktownemu wczuciu się przez Zojkę w jej miejsce w tym odwiecznym procesie – poprzez swą cielesność bohaterka staje się częścią zachodzących w naturze procesów. Ciężarna bohaterka zdaje sobie sprawę z tego, że ten stan ma w sobie potencjał zarówno życia, jak i śmierci. Narodziny przyszłego dziecka nie będą w tym świecie tylko początkiem nowego, jednostkowego życia, ale przede wszystkim kontynuacją ciągłego cyklu przemian.

Część tego cyklu stanowi także pierwsza śmierć w utworze, czyli zniknięcie Mikołaja, ojca Księcia. Kiedy odchodzi: „(...) światło w tym czasie wolno sunęło po podwórku. Zie-

¹² *Fermentacja*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/fermentacja;2458824> [dostęp: 10.05.2024]; *Fermentacja*, w: *Słownik terminów biologicznych*, <http://stareaneksy.pwn.pl/biologia/1.php?id=1470110> [dostęp: 10.05.2024].

¹³ E. Domańska, *op. cit.*, s. 70–71.

mia była sucha, piasek żółty. Muchy chodziły po rozgniecionych truskawkach, inne brzęczały wokół kropli soku na leżącej na ziemi czereśni, a w suchych trawach mościło się lato” (s. 22–23). Mikołaj znika więc w tym samym czasie – w trakcie tego samego parnego lata – kiedy Zojka jest w ciąży z ich synem. Zupełnie jakby ustępował chłopcu miejsca na świecie. W przywołanym fragmencie mamy do czynienia z tą samą poetyką opisu, co w przypadku uświadomienia sobie Zojki, że jest w ciąży – owoce, truskawki i czereśnie fermentują, przysługując się tym samym otaczającym je muchom. Mimo śmierci człowieka, życie toczy się dalej, cały czas zmieniając się i przekształcając.

W antropocentrycznym rozumieniu śmierci kategorie życia i martwoty stosowane są po to, aby podkreślać rzekomą ludzką wyjątkowość w stosunku do wszystkich innych bytów. Mamy być tymi o scalonej, jednostkowej podmiotowości, wyraźnie odciętymi od otaczającej rzeczywistości – nic nas nie łączy ze zwierzętami czy roślinami. W tej sytuacji człowiek wie, gdzie tak zwaną egzystencję, która w pewnym momencie zostaje tu, „na ziemi”, nieodwracalnie zakończona i ewentualnie przeniesiona w nadprzyrodzone „zaświaty”¹⁴.

W nieantropocentrycznym podejściu do rzeczywistości, a więc także w *Czarnolasie*, zostają zmienione znaczenia nie tylko tego, co jest życiem, lecz także tego, co jest martwotą. Śmierć nie jest odcięciem od życia, ale, paradoksalnie, życiem dalszym, niosącym niezwykle witalne, materialne „zbawienie”¹⁵. W ten sposób w utworze mieszają się także inne niż tylko związane z ludzkim istnieniem zjawiska – na przykład lato może być czasem początku, ale jednocześnie zgniłą porą roku, okresem schyłku, rozpadu. W końcu w *Czarnolasie*, w ramach nieantropocentrycznego pojmowania śmierci, wszystko cały czas żyje „wiecznie” – przemieniając się ciągle w kolejne i kolejne byty. Można to podsumować cytatem z *Nekros* Ewy Domańskiej: „Co bowiem raz zostało wprowadzone w cykl życia, w takiej czy innej formie na zawsze w nim pozostaje”¹⁶. W ten sposób wszystkie byty zostają ze sobą zrównane, gdyż tak naprawdę są częścią jednego procesu. Uczestniczący w nim ludzie nie są w żaden sposób wyjątkowi.

W przywoływanym poniżej fragmencie Słowińska posuwa się jednak o krok dalej – dochodzi tu wprost do nekrotycznej metamorfozy ciała, poetycko zwielokrotnionej dzięki artystycznym środkom wyrazu:

Tymczasem tam, skąd przyszli, coś zadrgało.

Trumna Józefa.

To, co się w tym czasie z nią działo, ludzie nazwali czarami. Bo bujne ogrody zaczęły w niej rozkwitać. Czy to jakiś żart, czy ktoś te kwiaty specjalnie posadzał, ciało Józefa nimi okrywając? Nachylili się nad trumną ludzie, a tam nie tylko kwiaty, ale i liście, i splecione łodygi, rośliny łąkowe, i ziemia. Skąd się, u licha, wzięła ta ziemia? Żarty jakieś! Kręcili głowami wobec niemożliwego, pytając każdego każdy każdego – skąd? Tu, gdzie Józef miał głowę – macierzanka, niżej glóg i babka, lebiodka i pokrzywa. I tylko – cholera! – Józefa tam już nie było. A wcześniej był. Przecież sami go tam kładli! Oto więc wyrósł na miejscu Józefa gęsty bluszcz zagadki. Postanowili na to ludzie: trumna z jej tajemnicą musi zostać zniszczona! Najlepiej spalona. Już! Zaraz! I tylko wcześniej przez księdza

¹⁴ Takie skupione na człowieku podejście widoczne jest na przykład w dwudziestowiecznych badaniach związanych z antropologią śmierci. Zobacz: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyboru dokonali i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1993.

¹⁵ We współczesnej humanistyce takie podejście obecne jest między innymi w przywołanym już *Nekrosie* Ewy Domańskiej.

¹⁶ E. Domańska, *op. cit.*, s. 70.

poświęcona, na wszelki wypadek, na odczynienie!

– Jedziemy po księdza! – gruchnął więc rozkaz.

– A gdzie ten mały? Ktoś go widział? Pewnie w lesie! Biedne dziecko! Ależ! Ten dzieciak był szalony! Gadał z kamieniami, też powinien być spalony!

– Cicho, babo! Bierzcie trumnę i do dzieła! Do dzieła! Po księdza!

Jak postanowili, tak zrobili, a co do Księcia, to rzeczywiście, daleko od prawdy nie byli (s. 48–49).

Ważna jest po raz kolejny podkreślona bujność oraz różnorodność roślin, które wyrosły na martwym ciele, zastępując jego dotychczasową formę innymi kształtami. Pokazuje to różnorodność, potencjał przemian, których może doświadczyć życie w swoim wiecznie trwającym cyklu. Zgodnie z regułami nekrozy rozkładające się zwłoki rozpuszczają się ostatecznie w glebie, zaś w miejscu pochówku wyrosną w końcu drzewa, rośliny, trawy, dowodząc nieustannie zachodzącej życiodajnej metamorfozy. Mamy tu więc do czynienia z czymś, co za Domańską nazwałbym właśnie metamorfozą nekrotyczną – przekształceniem się materii ciała w inne niż ludzkie formy¹⁷. Ale to nie wszystko – w utworze Słowińskiej wielość roślin, w które przekształca się ciało człowieka, wskazuje też na jego hybrydyczność. Autorka kontynuuje tym samym rozbijanie antropocentrycznej wizji „mocnego” ludzkiego podmiotu – człowiek, zarówno w trakcie życia, jak i po śmierci, nie jest żadną osobną, oddzieloną od innych bytów jednostką, a kolejnym ekosystemem, wspólnotą elementów ludzkich i nie-ludzkich. Jak całe istnienie jest przez to w trakcie ciągłej przemiany, „stawania się innym, niż poprzednio”.

W utworze stale powraca myśl, że nasze ciało nie jest jednością, ale wielością, nie statycznością, a przemianą. Odnieść to można na przykład do współczesnych badań nad ludzkim mikrobiomem, które pozwalają „widzieć ciało człowieka w kategoriach specyficznego ekosystemu, a samego człowieka jako wspólnotę elementów ludzkich i nie-ludzkich”¹⁸. Okazuje się więc, że z punktu widzenia nauk przyrodniczych człowiek również przestaje być uznawany za jednolite istnienie – okazuje się być „wielogatunkową hybrydą, bytem metawspólnotowym, który znajduje się w stałym procesie symbiotycznego stawania się i ko-ewolucji”¹⁹.

Śmierć także jest częścią życia – takie stanowisko, jawnie podważające zachodni, antropocentryczny porządek, musi się spotkać z oporem tradycyjnych kulturowych dyskursów. Obrazująca to w powieści scena rozgrywa się w obecności pozostałych mieszkańców wsi i została przedstawiona z ich perspektywy. Dosłowność, dobitność zachodzących w ludzkim ciele przemian – dobrze widocznych dla ogółu – sprawia więc, że ich zignorowanie przez wiejską społeczność jest niemożliwe. Uznają to oni jednak za niewytłumaczalne w ramach ich własnego postrzegania rzeczywistości, a także za niewłaściwe i grzeszne. Ostateczne, rozpaczliwe wołanie po księdza jest dla nich w tej sytuacji jedynym rozwiązaniem – kapłan ma przywrócić kojarzony przez mieszkańców z Kościołem właściwy, według nich, porządek.

Jest to szczególnie znamienne, gdyż właśnie wśród odosobnionych, wiejskich społeczności najdłużej utrzymywały się w naszej kulturze najstarsze, perspektywiczno-animistyczne sposoby postrzegania świata, zakładające bardziej równościowe pozycjonowanie człowieka i innych bytów. W odniesieniu do ziem polskich uwagę na to zwracał badacz Florian Znaniecki już w latach dwudziestych XX wieku, w swo-

¹⁷ E. Domańska, *op. cit.*, s. 46–47.

¹⁸ E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2 s. 29.

¹⁹ *Ibidem*, s. 29.

jej pracy (napisanej wspólnie z Williamem Thomasem) zatytułowanej *Chłop polski w Europie i Ameryce*²⁰. Według jego badań wśród dawnych polskich chłopów prócz przekonań o potrzebie solidarności wobec zwierząt i roślin, daje się rozpoznać także zapomniany już dziś stosunek do umierania:

Strach przed śmiercią nigdy jednak nie sięga tragicznego pułapu, nigdy nie prowadzi do pesymistycznej koncepcji istnienia czy do fatalizmu. Tragiczna postawa pojawia się jedynie wraz z nadejściem chrześcijaństwa, z pojęciem grzechu, diabła i piekła. W naturalistycznym systemie religijnym życie zawsze odnosi ostateczne zwycięstwo nad śmiercią dzięki solidarności żyjących istot. Do pewnych granic, śmierci całkowitej czy częściowej (na przykład choroby, nędzy) można uniknąć dzięki wzajemnej pomocy, a kiedy śmierć przychodzi, zawsze następuje po niej regeneracja. Wyjaśnia to równocześnie potrzebę ofiary, jakiej wymaga od wszystkich istot naturalnych naturalna solidarność, i możliwość ofiary, ponieważ żadna ofiara nie jest ostateczna z uwagi na przyszłą regenerację²¹.

To, co badacz lata temu nazywał swoistą bytową „regeneracją”, można z obecnej perspektywy określić jako świadomość uczestnictwa w tym odwiecznym cyklu przemieniania się życia w kolejne jego formy – poprzez umieranie, ponowne rodzenie się i znów umieranie. Nie bez przyczyny towarzyszy temu także solidarność między różnymi bytami. Znaniecki, mimo pewnej anachroniczności języka, jako pierwszy wydaje się zauważać wśród polskich chłopów bliską perspektywiczno-animistycznej mentalność, całkowicie inną od założeń zachodniej ontologii i epistemologii.

W związku z przedstawionym powyżej kontekstem *Czarnolas* można uznać nie tylko za opis realiów rozkładu inspirowany współczesnymi opracowaniami o charakterze tanatologicznym, lecz także można dostrzec w nim inspirację z rodzimych, ludowych, sposobów pojmowania rzeczywistości, poprzedzających nadejście chrześcijaństwa. Być może dlatego przemiana ciała Józefa przywołuje w pozostałych mieszkańcach wsi odległe wspomnienia dawnych, zapomnianych stylów myślenia, co wzbudza ich niepokój i każe wzywać chroniącego antropocentryczny porządek księdza. W *Czarnolasie* metamorfoza bohatera wspomaga także emancypacyjny wydźwięk utworu – każdy może przemienić się w coś innego, każdy więc byt znajduje się na tym samym poziomie istnienia. Nikt nie zostaje wywyższony w swoim życiu lub śmierci. Na możliwość takiej interpretacji wiejskiej mentalności wskazują też współcześni badacze kultury ludowej, między innymi wspomniany już Łukasz Kozak, który w swojej książce *Upiór. Historia naturalna* na przykładach pokazał żywotność pewnych form perspektywiczno-animistycznych ontologii na ziemiach polskich jeszcze w latach trzydziestych XX wieku²².

W dalszych fragmentach utworu dochodzi w końcu do kulminacji idei nieantropocentrycznej śmierci:

Ona tymczasem wstała, a Księżę miękko zsunął się z fałd jej sukienki i skulił na ziemi. Zrobiła krok, pogładziła szpiczaste liście roślin wystrzelających z mroku i pnących się wszędzie tam, gdzie stała. Z czubeczka jednej z nich zerwała drobny czerwony owoc. Wtedy coś cichutko zakwiliło i już, zaraz kwilenie to z wolna

²⁰ W. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976.

²¹ *Ibidem*, s. 189.

²² Ł. Kozak, *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa 2020. Badacz przywołuje między innymi dziennikarskie sprawozdania z lat 1920–1939, informujące o obcinaniu niektórym ze zmarłych podejrzanym o bycie upiorami za życia – głów.

zaczęło zmieniać się w melodię, która miękkimi falami rozeszła się po polanie.

Wtedy Ona ugryzła owoc, a ciemność wokół niej wybuchła kolorami. Nitki barw jak gąsienice rozpełzły się po ziemi, trysnęły w powietrze ponad głowami niczym papierowe serpentyny (s. 70).

Horpygi i topielice, wiedźmy i czarownice, zdrewniałe dusze, zakłète kwiaty i martwe kochanice płasły do muzyki z rozstrojonego pianina, do grzechotania węża z różowym językiem, do szelestu cekinów i migotania gwiazd, do werbli kropel deszczu, do jej mieniących się szat, które – zebrane w dłoniach wysoko nad kolanami – ukazały porośnięte włosiem nogi z kopytkami.

Ciach ciach, ciach ciach, układały się dłonie w dziwaczne choreografie. Stopa za stopą – szedł korowód postaci, a wśród nich Ona – czasem jedna, a czasem były jej miliony. Kiedy tak się rozpryskiwała na wszystkie strony, oni otwierali usta i z niej pili, a Ona wiła się, tętniła, przymykając powieki, unosząc brew, robiła ledwo zauważalne gesty, nie prosiła o uwagę, ale dostawała ją całą.

Cudownie! Cudownie! Kółko graniaste, usta suche, ruchy kanciaste, chichoty, stukoty, leśne łomoty. Niosły się lasem dzikie piski:

– Hihi.

– Hihi.

Po stokroć „Hihi”! (s. 71–72)

Poznajemy śmierć jako osobną bohaterkę pod koniec podróży przez las Józefa i Księcia. Jest majestatyczna, swoją obecnością wywołuje strach i zmieszanie zarówno u wuja, jak i u siostrzeńca. To właśnie jej chłopiec rzuca wyzwanie. Bardzo szybko okazuje się jednak, że ten rodzaj buntu, jaki sobie zamierzył – przywrócenie zmarłych z jego rodziny do życia – jest niemożliwy.

Personifikowanie śmierci, zabieg obecny w polskiej literaturze od samych jej początków²³, na pierwszy rzut oka zdaje się nie sprzyjać obecnemu w utworze przejściu od antropocentrycznego do nieantropocentrycznego rozumienia śmierci. Jest to jednak jedynie pozór, jej postać zdecydowanie wychodzi bowiem poza tradycyjne, zachodnie ramy, w jakich bywa ujmowana. Ujawnia się to w utworze na różne sposoby, poczynając od charakterystyki jej głosu: „Na dźwięk tego głosu liście obumierały. Na dźwięk tego głosu kwiaty się otwierały” (s. 65).

Ona (jak jest nazywana w utworze) mówi, nie otwierając ust, w sposób, który zdaje się zarówno dawać życie, jak i powodować śmierć. Ukazana zostaje poetycko jako swego rodzaju bogini życia, pozostając jednak śmiercią. Jej zamknięte usta są w tym kontekście ważne. Jak bowiem pisał Antonik, komentując prozę Brunona Schulza:

Siła logosu (...) zawsze jest mniejsza niż siła życia w jego wyjątkowości, dlatego to, co jednostkowe, jakiś wykluczony z antropocentrycznej narracji potencjał istnienia, w subwersywny i symptomatyczny sposób zaczyna się manifestować i zagrażać porządkowi²⁴.

Dokładnie tak dzieje się w *Czarnolasie* – antropocentryczny porządek, utrzymywany

²³ Obecny już przecież w staropolskim *Dialogu mistrza Polikarpa ze Śmiercią*. Zobacz: *Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią*, [autor nieznany], <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/rozmowa-mistrza-polikarpa-ze-smiercia.html> [dostęp: 13.02.2023].

²⁴ D. Antonik, *op. cit.*, s. 98.

między innymi przez język będący na jego usługach, jest rozsadzany w tym wypadku przez bujność, różnorodność, kolorowość życia rozumianego w nieantropocentryczny sposób. Zachodzi to dzięki śmierci właśnie – to ona „wypowiada” rozkaz, podkreślona zostaje więc jej najważniejsza rola w całym procesie. Jednocześnie jednak jest to „głos” niebędący faktycznym głosem, wybrzmiewający mimo zamkniętych ust – bez użycia mogącego narzucać zachodnie porządku języka.

Życie manifestuje się dzięki śmierci w podobny, przekorny sposób także w pierwszej przywołanej scenie. Po ugryzieniu jabłka świat wokół Onej wybucha kolorami. Co znamienne w biblijnej historii o wygnaniu pierwszych ludzi z raju Adam i Ewa za ugryzienie owocu z drzewa poznania dobrego i złego tracą w ramach kary nie tylko swoją idealną krainę, lecz także nieśmiertelność. W *Czarnolasie* zostaje to odwrócone – to śmierć gryzie owoc, nie powoduje jednak strasznego nieszczęścia, ale niepowstrzymywalny rozrost życia. Umieranie nie jest więc przekleństwem, a częścią naturalnego stanu rzeczy, ciągłego cyklu, w ramach którego powstaje – wciąż się przekształcając – cała piękna, bogata, kolorowa masa życia.

W kolejnej przywołanej scenie śmierć zostaje przedstawiona totalnie – w jej ramach cały świat jest przemianą, życiem i śmiercią na raz. Korowód przedziwnych, niepokojących postaci tańczących do muzyki wydobywającej się z zepsutego instrumentu ma w sobie coś niepokojącego. Scena ta jest uwznioślona, ma charakter jakiegoś obrzędu, rytuału, przedstawionego jednak w subwersywny sposób. Między istotami rozgrywa się swoiste przewrotne święto z okazji nadchodzącej wiosny – przewrotne, bo celebrowaniu powstawania nowego życia przewodzi właśnie Ona, spersonifikowana śmierć.

Pomimo tego, że poznajemy ją jeszcze w trakcie trwania zimy (lub Zimy, tak jak w utworze), przynależy ona jednak tak samo do innej pory roku, wiosny (Wiosny), w której życie przeistacza się w swoje nowe formy. Formy, bo jest to wiele form – różnorodne są w tym utworze nie tylko byty uczestniczące w korowodzie, ale też sama Ona, przechodząca z jedności do wielości. To ostateczne rozbicie antropocentrycznego przekonania o jednostkowości i separacji poszczególnych bytów – mamy tu bowiem do czynienia z mnogością i różnorodnością zbiorowego istnienia, którego nie sposób ujednolicić.

Warto też zauważyć, że uczestnicy korowodu nie tylko tańczą, lecz także piją wodę, soki z Onej. Śmierć – tylko pozornie spersonifikowana, w istocie ukazana jako wielość sił, działań, sprawstw, okazuje się więc być jednocześnie życiodajną rzeką – to ostateczny przykład ekspansywności różnorodnego życia, którego nie sposób okiełznać. W tę końcową metaforę wpisany jest rozmach życia i śmierci jako ciągłego, nieskończonego procesu, przekształcającego w różne formy cały czas tę samą witalną materię. Odnosząc się do metaforyki wodnej, uruchamianej w *Czarnolasie* – śmierć nie jest stałym, nieruchomym akwenem, jest za to żywą, wartką rzeką.

BIBLIOGRAFIA:

LITERATURA PODMIOTOWA:

Słowińska J., *Czarnolas*, Kraków 2021.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA:

Antonik D., *Zwierzęta Brunona Schulza. Ku nieobliczalnym wymiarom istnienia*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Od humanizmu do posthumanizmu*, red. J. Tymieniecka-Suchanek, tom 2, Katowice 2014, s. 94–108.

Antropologia śmierci. Myśl francuska, wyboru dokonali i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1993.

Chyc P., *Wyobrażenia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych*, „Sensus Historiae” 2015, nr 4, s. 53–72.

Dąmbaska I., *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, w: tejże, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i filozofii*, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, s. 119–129.

Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.

Domańska E., *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017.

Filipowicz A., *Zaktualizować przeszłość. Nowy animizm jako rodzima „perspektywa ratunkowa”*, „Sensus Historiae” 2020, nr 1, s. 183–193.

Kohn E., *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, London 2013.

Kozak Ł., *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa 2020.

Thomas W., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

Braidotti R., *Polityka życia jako bios-zoe*, tłum. I. Holewiński, „Machina Myśli” 2018, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 10.05.2024].

Fermentacja, Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/fermentacja;2458824> [dostęp: 10.05.2024].

Fermentacja, Słownik terminów biologicznych, <http://stareaneksy.pwn.pl/biologia/1.php?id=1470110> [dostęp: 10.05.2024].

THE NON-ANTHROPOCENTRIC UNDERSTANDING OF DEATH IN JAGA SŁOWIŃSKA'S "CZARNOLAS"

SUMMARY:

This work is devoted to the issue of non-anthropocentric understanding of death in Jaga Słowińska's novel *Czarnolas*. It starts with general constations concerning this topic in various western and non-western philosophies. Next part is devoted to the interpretation of the novel as the one containing the idea of non-anthropocentric death. It shows how the literary work crafted by the author undermines human-centered ways of thinking.

KEY WORDS:

Death, Non-Anthropocentric, Perspectivism, Animism, Novel, Countryside, Forest