

W STRONĘ ROŚLINNYCH HISTORII KULTURY. KILKA UWAG WSTĘPNYCH

Kiedy w 1994 roku Kristen Hastrup nawoływała, żeby humanistyka na nowo zajęła się badaniem natury – „odzyskując ten obszar wiedzy, który w służbie rewolucji naukowej stał się monopolem nauk przyrodniczych”¹ – badaczka miała na celu ujawnienie kulturowego charakteru historii naturalnej jako dyskursywnej konstrukcji złożonej z historycznie zmiennych i społecznie uwarunkowanych metafor, form narracji i modeli teoretycznych. Dziś humanistki i humaniści postulują także przeformułowanie ich własnej dziedziny wiedzy z wykorzystaniem odkryć współczesnej biologii, które, jak podkreśla Andreas Hejnlol, „wymuszają na nas opowiadanie zupełnie innych historii, przy użyciu skrajnie odmiennych metafor – takich, które kwestionują przyjęte od lat hierarchie [...], prowadząc do rekonfiguracji naszej własnej pozycji w świecie żywych istot, zarówno tym przeszłym, jak i tym współczesnym”². Ewa Domańska proponuje nazywać taką humanistykę „humanistyką ekologiczną”, ponieważ ta czyni obiektem swoich badań świat pojmowany jako relacyjne środowisko, oparte na „wzajemnych związkach, współzależności i współbycia [...] bytów i istot ludzkich i nie-ludzkich”, które badaczki i badacze współtworzą i przetwarzają w toku rozmaitych praktyk naukowych³.

Niniejszy numer „Przeglądu Humanistycznego”, poświęcony roślinnym historiom kultury polskiej, jest próbą uprawiania tego rodzaju humanistyki. Zamiast definiować z góry, na czym takie historie kultury miałyby polegać, zaprosiliśmy do udziału w numerze autorki i autorów korzystających z różnych metodologii, aby na własną rękę spróbowali odnaleźć w swoich dziedzicach ślady, obrazy i metafory, które z jednej strony udowadniałyby kluczową rolę przyrody w wytwarzaniu, podtrzymywaniu i przetwarzaniu światów kulturowych, a z drugiej ilustrowałyby rozmaite sposoby, w jakie współczesna humanistyka może opisywać skomplikowane, czasoprzestrzenne, materialne, symboliczne i społeczne relacje nawiązywane przez rośliny i ludzi w obrębie wspólnych i historycznie zmiennych środowisk⁴.

¹ Kristen Hastrup, *Natura jako przestrzeń historyczna*, przeł. Sławomir Sikora, „Konteksty” 1994, nr 3–4, s. 13.

² Andreas Hejnlol, *Ladders, Trees, Complexity, and Other Metaphors in Evolutionary Thinking*, w: *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, red. Anna Lowenhaupt Tsing, Heather Anne Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt, Minneapolis–London: University of Minnesota Press 2017, s. G87.

³ Ewa Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 15.

⁴ Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Oxon–New York: Routledge 2011.

Autorki i autorzy zebranych w tym numerze tekstów odpowiadają na te pytania na najróżniejsze sposoby, co uświadamia nam inherentnie transdyscyplinarny charakter badań nad roślinnymi historiami polskiej kultury, a co za tym idzie, konieczność podejmowania bliskiej współpracy pomiędzy przedstawicielkami i przedstawicielami różnych dyscyplin: etnografii, antropologii, filozofii i literaturoznawstwa, historii gospodarczej i historii sztuki, a także innymi badaczkami i badaczami, którzy parając się różnorodnymi gałęziami humanistyki, mogą przypominać, że metafora ich dyscypliny jako drzewa powinna inspirować do współpracy w ramach jednego systemu, którego różne moduły wspierają wspólny rozrost i przetrwanie nie tylko całego organizmu, ale i całego ekosystemu współtworzącego to drzewo i przez nie współtworzonego.

Istotne dla nas było więc nie tylko to, co badaczki i badacze odkrywają na temat roślinnych historii kultury, ale i to, jak zdecydują się o swoich odkryciach napisać. Wreszcie, jak podkreślają chociażby Donna Haraway i Maria Puig de la Bellacasa, nasze zapośredniczone przez język praktyki wytwarzania wiedzy – „myślenie, prowadzenie kwerend, opowiadanie historii, formułowanie określeń, sprawozdawanie” – mają dziś jeszcze większy niż kiedyś wpływ na „materializowanie się świata”⁵ i na nasze relacje z innymi gatunkami⁶. Podtrzymywanie klasycznej wizji kultury jako „porządku ludzkiego wzniesionego ponad żywiołem przyrody”⁷ jest dziś nie tylko niezgodne z praktykami społecznymi, ale i niebezpieczne.

Z jednej strony, proponujemy przepisać „zwrot ku roślinom”, jaki można dziś zaobserwować na gruncie nauk humanistycznych i społecznych, z perspektywy polskiej historii kultury, badając przy tym, na ile kontekst lokalny umożliwia zweryfikowanie i zmodyfikowanie uniwersalnych założeń wypracowanych w tym nurcie. Z drugiej strony, stawiamy pytanie o to, czy roślinna historia kultury pozwala ją samą zobaczyć z nowej perspektywy. Miejsce, jakie przypisywano w niej roślinom, i praktyki, którym je poddawano, potraktować chcemy jako soczewkę pozwalającą dostrzec szersze przemiany i procesy. Pytamy więc o to, czy rośliny – niezauważalni, pozbawieni podmiotowości aktorzy społeczni – pozwalają odsłonić nieznane lub nieuświadamiane dotąd aspekty tej historii? Czy stosunek do nich może stanowić wznięty w procesy historyczne, a także pomagać je reinterpretować?

Aby odpowiedzieć na te pytania, proponujemy nie tyle przepisanie wybranych momentów historii kultury polskiej z perspektywy roślin, ile przyjrzenie się ludzkim praktykom skupionym na roślinach, podkreślając ich niezbywalnie relacyjny sposób istnienia w rzeczywistości kulturowej. Interesuje nas więc ich rola oraz wyobrażenie o niej w procesie wytwarzania krajobrazów kulturowych, zaprzęganie w procesy modernizacyjne i tożsamościowe, ale i ideologiczno-polityczne, jak w przypadku powojennych sposobów zagospodarowywania Mazur na realnej i wyobrażonej mapie, o których pisze Agnieszka Karpowicz w tekście *Zielona plama Polski*. Pytamy o ich miejsce w utopii społecznych i projektach przyszłości, na przykład w tekście Weroniki Parfianowicz, rekonstruującej rolę, jaką przypisywano roślinom doniczkowym w przedwojennym projekcie Warszawskiej Spółdzielni

⁵ Maria Puig de la Bellacasa, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis–London: University of Minnesota Press 2017, s. 28.

⁶ Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London: Duke University Press 2016, s. 28–29.

⁷ Andrzej Mencwel, *Przedślowie: wyobrażenia antropologiczne*, w: idem, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2006, s. 17.

Mieszkaniowej. Śledzimy egzotyzacje, których medium są rośliny odpowiadające na różne modalności skontekstualizowanej historycznie potrzeby „autentyczności” i „naturalności”, również współczesne, o których opowiada tekst Błażeja Popławskiego, *Kakaowce nad Wisłą? Przyczynek do analizy percepcji roślin egzotycznych w Polsce*.

Termin „historia kultury” obejmuje szerokie spektrum tematów i stanowisk metodologicznych. Jak pokazuje w swojej błyskotliwej monografii Peter Burke⁸, pomimo niewątpliwej popularności tej perspektywy badawczej, nazywanej przez niego historią kulturową, nie sposób sformułować jej definicji inaczej niż na wysokim poziomie ogólności. W pewnym sensie o tym, czym jest historia kultury, świadczy jej usytuowanie w strukturach akademickich – za historyków kultury uważają się nie tylko niektórzy historycy, ale też antropologowie i socjologowie. Najkrócej rzecz ujmując, można by powiedzieć, że historia kultury jest dziedziną humanistyki znajdującą się na przecięciu historiografii, socjologii, filozofii i antropologii kultury. Przywoływani przez Burke’a uczeni, którzy mieli największy wpływ na uformowanie się tej perspektywy: Michaił Bachtin, Norbert Elias, Michel Foucault i Pierre Bourdieu, każdy na swój sposób, budowali bardzo ambitne i – jak pokazał czas – niezwykle inspirujące syntezy ponad granicami tradycyjnie pojętych dyscyplin akademickich. W nawiązaniu do ujęć proponowanych przez tych badaczy opowiedzieć więc chcemy nie tyle jedną historię, ile wiele różnych historii, dla których punktem wyjścia byłyby praktyki kulturowe, badane i rekonstruowane na podstawie źródeł o różnym statusie: czasopism, materiałów prasowych, projektów artystycznych, forów internetowych, przewodników turystycznych i innych. Aby odnaleźć roślinne historie kultury polskiej, musimy przyjąć za Timem Ingoldem i Michaelem Marderem, że czasoprzestrzenna biografia roślin pozostaje zawsze w ścisłej, wzajemnej relacji z innymi – zarówno materialnymi, jak i społecznymi – siłami, istotami i instytucjami, współtworzącymi ich środowiska życia⁹, zadaniem zaś badaczek i badaczy jest zrozumienie i opisanie tych konkretnych, lokalnych, tymczasowych, labilnych i historycznie zmiennych relacji, które w swojej różnorodności warunkują ekologiczną historię regionu¹⁰. Pisanie roślinnych historii kultury polskiej, podobnie jak przepisywanie naturalno-kulturowej historii innych obszarów, oznacza zawsze, na co wskazują autorki i autorzy recenzowanej w tym tomie książki *Arts of Living on a Damaged Planet*, przyjęcie założenia o istnieniu wielu nowoczesności i wielu kulturowych projektów modernizacyjnych¹¹.

Czym zatem miałyby być roślinna historia kultury? Zaczniemy od tego, że dzieje kultury i „kultury”, a więc całokształtu zjawisk i procesów określanych słowem „kultura”, jak też samego tego słowa są wręcz organicznie zrośnięte z roślinami. Ludzie zawsze, choć wielorako, żyli w – dostrzeganej lub nieuświadomianej – zależności od roślin i produktów roślinnego pochodzenia: pożywienia, budulca, surowców itd. Łaciński rzeczownik *cultura* pochodzący od czasownika *coleo, colere*

⁸ Zob. Peter Burke, *Historia kulturowa: wprowadzenie*, przeł. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012.

⁹ Tim Ingold, *Czasowość krajobrazu*, w: *Krajobraz. Antologia tekstów*, red. Beata Frydryczak, Dorota Angutek, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk 2014, s. 142–147.

¹⁰ Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press 2015, s. 20–23.

¹¹ Heather Swanson, Anna Lowenhaupt Tsing et al., *Introduction. Bodies Tumbled into Bodies*, w: *Arts of Living*; Mary Louise Pratt, *Coda. Concept and Chronotope*, w: *Arts of Living*, s. M7.

pierwotnie oznaczał uprawę roli, dopiero Cyceronowi zawdzięczamy jego abstrakcyjne zastosowanie. U podstaw refleksji nad tym, co dziś nazywamy kulturą, leży pragmatyczna relacja człowieka z roślinami, relacja o tyle podstawowa, że stanowiąca grunt, biologiczną i gospodarczą bazę tworzących się na niej form życia i ekspresji, z czego zdaje sprawę Piotr Koryś, przedstawiając przemiany roślinnego krajobrazu polskiej wsi w tekście *Złote lany, ziemniaczane pola i zagony buraków*. Stosunek do ziemi i szaty roślinnej wyrażający się podziałem na ludy koczownicze i osiadłe jest ważnym założeniem teorii cywilizacji *avant la lettre* przedstawionej przez Ibn Chalduna w *Al-Muqaddima*. Dziś – jak dowodzą Roman Chymkowski i Agata Koprowicz w tekście *Zielony depozyt na czarnej godzinę. Banki nasion jako miejsca przyszłości* – to właśnie w roślinach pokłada się nadzieję na przetrwanie naszego gatunku. Świadczą o tym nie tylko banki nasion, lecz także odkrywana od niedawna wartość roślin synantropijnych, obrastających nieużytki i tereny porzucone przez człowieka, dawniej traktowane jak nieestetyczne i zbędne chwasty, a dziś, w obliczu apokaliptycznych leków, coraz częściej doceniane ze względu na możliwość przetrwania, wzrastania i rozwoju w najmniej korzystnych czy ekstremalnych wręcz, zurbanizowanych i zindustrializowanych warunkach¹².

Trudno nie zauważyć związku zainteresowań florą w naukach humanistycznych i społecznych z właściwymi wielu ich nurtom akcentami krytycznymi, takimi jak demaskowanie destrukcyjnego wpływu współczesnej zglobalizowanej gospodarki kapitalistycznej zarówno na przyrodę, jak i na więzi społeczne. W tym ujęciu kapitalizm traktuje naturę albo jako zasoby, albo jako przeszkodę, którą trzeba obejść. Światopoglądowe, a nierzadko polityczne zaangażowanie widać nie tylko w pracach dotyczących zjawisk współczesnych, ale także w monografiach historycznych, czego przykładem jest klasyczna już książka Artura Warmana o dziejach kukurydzy¹³.

Charakterystyczne dla tych ujęć jest traktowanie roślin i ludzi jako stanowiących części skomplikowanych systemów powiązanych wielokierunkowymi współzależnościami i wzajemnymi oddziaływaniami. Na przykładzie produkcji kakao widzimy przekształcanie się krajobrazu naturalnego pod wpływem upraw, zależność gospodarek konkretnych państw od monokultury rolnej, a także złożoną sieć globalnych powiązań łączących poszczególnych ludzi, podmioty instytucjonalne i aktorów nieludzkich¹⁴. Również działania naprawcze zakładają uwzględnienie kolektywnego charakteru relacji ludzi i roślin. Za emblematyczne można tu uznać stanowisko Félixa Guattariego – jego zdaniem reakcja na kryzys ekologiczny musi mieć charakter globalny i polegać na zasadniczych zmianach w dziedzinie polityki, ale także produkcji i konsumpcji dóbr materialnych¹⁵.

Jakkolwiek istnieje swoiste konstruktywistyczne pokusa, żeby traktować rośliny jako narzędzia, za pomocą których myślimy o świecie, do czego zachęcałaby pobieżna, literaturocentryczna lektura *Tysiąc plateau* Gillesa Deleuze’a i Félixa

¹² Beata Gawryszewska, Maciej Łepkowski, *Estetyka nieużytku we współczesnej architekturze krajobrazu miasta*, „Sztuka i Filozofia” 2016, nr 49. Zob. także Peter Del Tredici, *The Flora of the Future*, „Places Journal”, kwiecień 2014, <https://doi.org/10.22269/140417> [dostęp: 31.01.2018].

¹³ Zob. Arturo Warman, *Corn & Capitalism. How a Botanical Bastard Grew to Global Dominance*, przeł. Nancy L. Westrate, Chapel Hill–London: The University of North Carolina Press 2003.

¹⁴ Zob. Błażej Popławski, Katarzyna Szeniawska, *Gorzka czekolada. Społeczne aspekty uprawy kakao w Wybrzeżu Kości Słoniowej w kontekście zasad międzynarodowego handlu i konsumpcji*, Warszawa: Polska Akcja Humanitarna 2013.

¹⁵ Zob. Félix Guattari, *Les trois écologies*, Paris: Éditions Galilée 1989, s. 13–14.

Guattariego, są one czymś mniej i czymś więcej niż metafory. Ażeby lepiej zrozumieć ich przedtekstowy, tj. materialny i vitalny charakter, warto podać w wątpliwość sens podstawowych terminów klasycznej filozofii przyrody. Najważniejszy z nich – „natura” – wywodzi się z tradycji presokratejskiej i zakłada, że świat pomimo swojej różnorodności jest całością, a przez to może być dla człowieka przedmiotem – myśli i działań – w dalekiej konsekwencji stając się jego konstruktem. Dziś mamy coraz mniej pewności na temat ontologicznych podstaw podziału na kulturę i naturę albo człowieka i zewnętrzny wobec niego świat przyrody; za przywołanymi wyżej autorami jesteśmy skłonni przyjąć, że „człowiek i natura nie są przeciwstawnymi terminami, nawet jeśli rozpatruje się je w odniesieniu do zasad przyczynowości, zdolności rozumienia czy ekspresji (przyczyna i skutek, podmiot i przedmiot itd.). Są raczej jedną i zasadniczo tą samą rzeczywistością producenta i produktu”¹⁶. Problematiczny jest również rzeczownik „rośliny” – zakłada on bowiem prymat podobieństwa nad różnicą, wspólnego wegetatywnego mianownika nad partykularnością wielorakich form życia. Poszczególne rośliny chcemy zaliczać do pewnych gatunków czy rodzajów, ale są też one konkretnymi okazami czy osobnikami, zakorzenionymi i rozrastającymi się w takiej, a nie innej czasoprzestrzeni.

Z tego punktu widzenia przymiotnik „roślinna” odsyła do perspektywy, w której zwraca się baczną uwagę na to, co organiczne i – szerzej – materialne, niekoniecznie zaś i niepierwszorzędnie semantyczne. Roślinna historia kultury należy zatem do porządku, który można by określić jako postkonstruktivistyczny. Tak zwany nowy materializm¹⁷ ukształtował się w reakcji na dominację konstrukttywizmu w wielu nurtach późnodwudziestowiecznej humanistyki. Dlatego roślinna historia kultury jest zarazem szczególnym przypadkiem historii kultury i problematyzacją, która poza jej dotychczasowe granice wykracza. Na najbardziej ogólnym poziomie można tu mówić o analogii z *animal studies*, ponieważ zarówno zwierzęta, jak i rośliny stanowią wyzwanie dla nauk humanistycznych polegające na konieczności ponownego przemyślenia narzędzi poznawczych, jakie mamy do dyspozycji, a także miejsca człowieka wśród innych form życia¹⁸.

W epoce antropocenu – który postrzegamy za Anną Tsing jako metaforę pozwalającą nam dostrzec nieodwracalny wpływ kapitalistycznych systemów produkcji na wielogatunkowe środowiska życia, ulegające coraz większej degradacji i alienacji w imię ideologii rozwoju¹⁹ – przepisanie historii społecznej tak, żeby dowartościować twórczą rolę roślin we współtworzeniu naszych światów życia, staje się warunkiem przetrwania²⁰. Patrząc wstecz, zamiast szukać nierzeczywistych, wypromowanych przez romantyzm obrazów natury nienaruszonej przez wpływ

¹⁶ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anty-Edyp*, przeł. Tomasz Kaszubski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2017, s. 8.

¹⁷ Zob. Diana Coole, Samantha Frost, *Introducing the New Materialisms*, w: *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, red. Diana Coole, Samantha Frost, Durham–London: Duke University Press 2010.

¹⁸ Zob. uwagi Deleuze’a na temat myśli Spinozy i Gabriela Tarde’a (Gilles Deleuze, *Spinoza: filozofia praktyczna*, przeł. Jędrzej Brzeziński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2014; idem, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Warszawa: KR 1997, s. 125–126).

¹⁹ Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom*, s. 19.

²⁰ Ibidem, s. 21–23.

człowieka²¹, musimy raczej szukać historii przypadkowych związków, życiodajnych przepływów i kulturotwórczych kontaminacji, które pozwalały roślinom i ludziom podtrzymać wspólne, coraz bardziej zagrożone i zanieczyszczone środowiska życia²². Z tej perspektywy pisanie roślinnych historii kultury okazuje się także projektem etycznym – przyjęciem na siebie tego, co za Donna Haraway możemy nazywać o(d)powiedzialnością²³: braniem na siebie odpowiedzialności za kształt świata poprzez nieustanne odpowiadanie na jego zmiany i przepowiadanie jego naturalno-kulturowej historii na podstawie konkretnych opowieści o „nieobecności i obecności, zabijaniu i uprawianiu, życiu i śmieci”, opartych na pamięci o wszystkich istotach, które w danych układach przeżyły lub umarły²⁴.

Odkrywanie i stwarzanie takich historii jest jednak współcześnie trudnym zadaniem, nie tylko ze względu na ograniczenia języka poszczególnych dyscyplin naukowych. Czasowość roślin, której dostrzeżenie jest warunkiem zrozumienia historycznych związków ludzi i przyrody, wymyka się codziennej obserwacji. Jak zauważa Marder, zakorzenienie roślin w konkretnej przestrzeni w sprzężeniu z powolnym z perspektywy człowieka tempem ich rozrostu i obumierania, prowadzi często do przekonania o ich pasywności. Ich cykliczny, sezonowy tryb życia zostaje przez człowieka naturalizowany, stając się przeźroczystym, codziennym tłem dla ludzkich aktywności, nawet gdy wyznacza ich rytm. Heterogeniczne biografie poszczególnych gatunków, żyjących raz dłużej niż kilka ludzkich pokoleń, a raz krócej niż tydzień, może jeszcze mocniej utrudniać zauważenie wpływu, jaki zakorzenione w danym obszarze rośliny mają na lokalną społeczność i całe środowisko jej życia²⁵. Paradoksalnie naszą relację z otaczającą roślinnością dostrzegamy zazwyczaj tylko w przypadkach, gdy biologiczna czasowość roślin zostaje przerwana lub przemieniona czy to przez ingerencję innych sił przyrody, czy przez człowieka, który za pomocą rozmaitych technologii – takich jak ogrody, płodozmian, szklarnie czy biotechnologie – dopasowuje rytmy życia roślin do własnych, historycznie zmiennych potrzeb lub temporalnych cykli produkcji gospodarczej²⁶. Pisząc o krajobrazach naszego życia, Ingold podkreśla, że są one materialnym zapisem z jednej strony, heterogenicznych czasowości poszczególnych, składających się na nie bytów, a z drugiej nieustannych aktywności ludzi oraz przyrody, przetwarzających lokalne środowiska w toku wspólnych praktyk oraz procesów²⁷.

Gdzie jednak możemy szukać w Polsce śladów tych emergentnych, a przez to i prekaryjnych „assemblaży ludzi i nie-ludzi”²⁸, które do dziś warunkują nasze środowiska życia? Zarówno historyczna, radziecka polityka przemysłowej

²¹ Dan Handel, *It Goes on Like a Forest*, w: *The Word for World is Still Forest*, red. Anne-Sophie Springer, Etienne Turpin, Berlin: Intercalations 4 2017.

²² Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom*, s. 27.

²³ Donna J. Haraway, *Staying*, s. 28. Haraway posługuje się w swoim tekście polegającym na grze słów terminem *response-ability*, który jest na polski nieprzekładalny. Z szacunku dla poetyki autorki, którą ta traktuje jako jeden z elementów swojej metodologii, postanowiliśmy zaproponować odpowiednik wykorzystujący polskojęzyczną grę znaczeń.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Michael Marder, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, New York: Columbia University Press 2013, s. 20–21, 95–96.

²⁶ Ibidem, s. 100–104.

²⁷ Tim Ingold, *Czasowość krajobrazu*, s. 142–147.

²⁸ Ibidem, s. 19.

industrializacji całego ZSRR, jak i współczesna, polska polityka gospodarczego rozwoju regularnie doprowadzały do wyniszczania całych ekosystemów w imię projektowanych na przyszłość zysków²⁹. Niezliczone gatunki drzew, krzewów, kwiatów czy traw były także cyklicznie wycinane, przesadzane, zasadzane i odgradzane w ramach rozmaitych strategii przebudowywania lokalnych krajobrazów w celu uprawnomożenia władzy tej czy innej danej grupy panującej³⁰. Spowodowane globalnym kryzysem ekologicznym nasilające się kataklizmy również znacząco wpłynęły na biografie konkretnych, materialnych środowisk, w których dziś staramy się odnaleźć pozostałości roślinnych historii kultury polskiej. „Každy krajobraz jest nawiedzany przez przeszłe sposoby życia” jego ludzkich i nieludzkich mieszkańców, twierdzą jednak redaktorki i redaktorzy monografii *Arts of Living on a Damaged Planet*³¹. Gdzie więc możemy dostrzec w naszym kulturowo-przyrodniczym otoczeniu ruiny przeszłych środowisk i jak możemy sprawdzić, w jakim stopniu one wciąż na nas oddziałują? Na pytania te próbują odpowiedzieć autorzy i autorki podejmujący temat wykorzystywania roślin, a co ciekawe, przede wszystkim drzew, w politykach pamięci, będących dziś również ważnym tematem praktyk artystycznych, takich jak *Chwasty* Karoliny Grzywnowicz, analizowane przez Annę Gańko i Annę Wandzel, *Berlin-Birkenau* przywoływany przez Sarę Herczyńską lub *Grün | Zielony*, badany przez Annę Wandzel. Różne praktyki społecznego pamiętania i zapominania, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, są – jak dowodzą autorzy i autorki tych tekstów – nierozzerwalnie związane z krajobrazami naturalnymi. Po pierwsze, rośliny pozostają jedynymi i niemymi mediami pamięci, w obliczu przesiedleń, zmian granic i traumatycznej historii XX wieku, dla której już Józef Wittlin w rekonstruowanej przez Jakuba Osińskiego historii roślinnej widział alternatywę właśnie w świecie roślinnym, a której ekstremalnym przejawem był Holocaust, badany współcześnie z perspektywy historii środowiskowej³² i upamiętniany za pomocą roślin. Po drugie, krajobrazy naturalne, które najczęściej jedynie wydają się naturalne uczestnikom kultury, a realnie są wynikiem warstwowych i naprzemiennych procesów ludzkiego zagospodarowywania i zaniechania, pozwalają traumatyczne historie maskować, umożliwiając naturalizację krajobrazu kulturowego. Pomniki przyrody, o których pisze Mateusz Salwa, stają się więc intencjonalnie lub nie pomnikami historii. Dzieje się tak między innymi ze względu na specyficzną czasowość roślin, a zwłaszcza drzew.

Tę czasoprzestrzenną rozciągłość roślin uwidaczniają dwie opozycje. Pierwsza z nich to opozycja typografii i topografii. Rośliny jako pojęcia znajdują swoje miejsce w leksykonach i słownikach, a więc w formach piśmiennych, które doskonałość osiągnęły za sprawą kultury druku. Analityczna elegancja takich dzieł

²⁹ Ewa Nowicka, *Kulturowa odmienność w działaniu. Narody duże i małe, stare i młode*, w: *Kulturowa odmienność w działaniu. Kultury i narody bez państwa*, red. Ewa Nowicka, Kraków: Nomos 2009, s. 13.

³⁰ O tym więcej zob.: Maja Fowkes, *The Green Bloc. Neo-avant-garde Art and Ecology under Socialism*, Budapest–New York: Central European University Press 2015; Adam Ostolski, *Miedzy Wschodem i Zachodem*, w: *Polski odcień zieleni. Zielone idee i siły polityczne w Polsce*, red. Przemysław Sadura, Warszawa: Heinrich Böll Stiftung 2008; Edwin Bendyk, *Zielona modernizacja*, w: *Polski odcień zieleni*.

³¹ Elaine Gan, Anna Lowenhaupt Tsing et al., *Introduction. Haunted landscaped of the Anthropocene*, w: *Arts of Living*, s. G2.

³² Zob. numer tematyczny *Środowiskowa historia Zagłady*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2.

Linneusza jak *Systema Naturae* czy *Species Plantarum* opiera się na prostych zasadach umożliwiających klasyfikację i ujednolicone nazewnictwo wszystkich gatunków roślin. Typografia dematerializuje rośliny wewnątrz abstrakcyjnych nazw gatunkowych, wykorzeniając je z topografii, z przestrzeni wyznaczanej stopniem nachylenia terenu, żyznością gleby, wysokością względną i bezwzględną, południkami i równoleżnikami, by następnie przenieść je do przestrzeni mierzonej zestandaryzowaną paginacją. Podobnym narzędziem tekstualizującym świat roślinny zgodnie ze znanymi nam sposobami mierzenia czasu są kalendarze, analizowane w tym tomie przez Bogumiłę Staniów, ukazującą również ich szczególną podatność na metaforyzowanie i infantylizowanie, łączące je ze światem dziecięcym.

Druga opozycja dotyczy temporalnego aspektu roślin. Jako organizmy podlegające przemianom pór roku rośliny żyją w czasie cyklicznym, jednak ten „wietrzny powrót tego samego”³³ nie wyczerpuje ich sposobu istnienia w czasie. Dendrochronologiczny obraz słoju przyrostu rocznego pozwala wprawdzie zobaczyć warstwy drewna wiosennego i letniego, ale stanowi on także ślad upływu czasu linearnego, czy raczej jego koncentrycznego rozrastania się.

Na grubość słoja mogą wpływać takie czynniki jak pożary, susze czy powoździe, dlatego dendrochronologiczna kronika dowodzi, że drzewa nie są istotami pozbawionymi historii, przy czym historia ta może być i często jest związana z historią ludzi, ale nie jest z nią tożsama. Dzieje się tak zwłaszcza za sprawą czynników biologicznych. Czas życia roślin może być znacznie krótszy, ale też o wiele dłuższy niż oczekiwany czas życia człowieka – z jednej strony mamy do czynienia z roślinami jednorocznymi, z drugiej zaś z takimi, których życie mierzy się w setkach, a nawet tysiącach lat, czego nie można powiedzieć o niejednym państwie czy cywilizacji.

Kłopot z rozumieniem czasowości roślin wynika również z tego, że niezależnie od pewnych kontrowersji natury światopoglądowej życie człowieka zwykliśmy ujmować jako zaczynające się w dniu narodzin i kończące się śmiercią, tymczasem w przypadku roślin nie zawsze jest oczywiste, jaki moment należy uznać za kres życia³⁴. Pień ściętego przez człowieka drzewa stanowiącego część naturalnego ekosystemu, jakim jest las, nie może samodzielnie prowadzić fotosyntezy, ale poprzez korzenie bywa odżywiany przez drzewa z nim sąsiadujące i zdarza się, że z czasem puszcza nowe zielone pędy. Zebrane w tym numerze teksty udowadniają, że roślinne historie kultury również mają podobną zdolność – zakorzenione w lokalnych przestrzeniach i porastające środowiska naszego wspólnego życia, odradzają się ciągle od nowa, splatając w sobie biografie nie tylko pojedynczych organizmów, ale i całych regionów, gatunków oraz pokoleń.

Roman Chymkowski, Agnieszka Karpowicz, Anna Wandzel

³³ Andrzej Marzec, *Roślinna filozofia (czyli myślenie roślinności)*, „Czas Kultury” 2008, nr 5, s. 9.

³⁴ Zob. np. Marek Styczyński, *Rośliny – nowe wizje i praktyki społeczne*, „Czas Kultury” 2017, nr 3.

BIBLIOGRAFIA

- Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, red. Anna Lowenhaupt Tsing, Heather Anne Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt, Minneapolis–London: University of Minnesota Press 2017.
- Burke Peter, *Historia kulturowa: wprowadzenie*, przeł. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012.
- Coole Diana, Frost Samantha, *Introducing the New Materialisms*, w: *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, red. Diana Coole, Samantha Frost, Durham–London: Duke University Press 2010.
- Del Tredici Peter, *The Flora of the Future*, „Places Journal”, kwiecień 2014, <https://doi.org/10.22269/140417> [dostęp: 31.01.2018].
- Deleuze Gilles, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Warszawa: KR 1997.
- Deleuze Gilles, *Spinoza: filozofia praktyczna*, przeł. Jędrzej Brzeziński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2014.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Anty-Edyp*, przeł. Tomasz Kaszubski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2017.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Tysiąc plateau*, wstęp Michał Herer, Warszawa: bęc zmiana 2015.
- Domańska Ewa, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2.
- Fowkes Maja, *The Green Bloc. Neo-avant-garde Art and Ecology under Socialism*, Budapest–New York: Central European University Press 2015.
- Gawryszewska Beata, Łepkowski Maciej, *Estetyka nieużytku we współczesnej architekturze krajobrazu miasta*, „Sztuka i Filozofia” 2016, nr 49.
- Guattari Félix, *Les trois écologies*, Paris: Éditions Galilée 1989.
- Haraway Donna J., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London: Duke University Press 2016.
- Hastrup Kirsten, *Natura jako przestrzeń historyczna*, przeł. Sławomir Sikora, „Konteksty” 1994, nr 3–4.
- Ingold Tim, *Czasowość krajobrazu*, w: *Krajobraz. Antologia tekstów*, red. Beata Frydryczak, Dorota Angutek, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk 2014.
- Ingold Tim, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York: Routledge 2011.
- Marder Michael, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, New York: Columbia University Press 2013.
- Marzec Andrzej, *Roślinna filozofia (czyli myślenie roślinności)*, „Czas Kultury” 2008, nr 5.
- Mencwel Andrzej, *Wymażnia antropologiczna. Próby i studia*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2006.
- Nowicka Ewa, *Kulturowa odmiennność w działaniu. Narody duże i małe, stare i młode*, w: *Kulturowa odmiennność w działaniu. Kultury i narody bez państwa*, red. Ewa Nowicka, Kraków: Nomos 2009.
- Polski odcień zieleni. Zielone idee i siły polityczne w Polsce*, red. Przemysław Sadura, Warszawa: Heinrich Böll Stiftung 2008.
- Popławski Błażej, Szeniawska Katarzyna, *Gorzka czekolada. Społeczne aspekty uprawy kakao w Wybrzeżu Kości Słoniowej w kontekście zasad międzynarodowego handlu i konsumpcji*, Warszawa: Polska Akcja Humanitarna 2013.
- Puig de la Bellacasa Maria, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis–London: University of Minnesota Press 2017.
- The Word for World is Still Forest*, red. Anne-Sophie Springer, Etienne Turpin, Berlin: Intercalations 4 2017.
- Tsing Lowenhaupt Anna, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press 2015.
- Styczyński Marek, *Rośliny – nowe wizje i praktyki społeczne*, „Czas Kultury” 2017, nr 3.
- Warman Arturo, *Corn & Capitalism. How a Botanical Bastard Grew to Global Dominance*, przeł. Nancy L. Westrate, Chapel Hill–London: The University of North Carolina Press 2003.