



LAS, OGRÓD, MIASTO

Mariusz Gołąb

Trzy tytułowe pojęcia, do których kultura odwoływała się zawsze, wskazując na ich wzajemne relacje, funkcjonalność lub opozycyjne znaczenie. Kryją się za nimi różne formy przestrzeni aktualizowane wobec zmiennych warunków społecznych kultury. Od końca XIX wieku wraz z rozwojem tendencji urbanizacyjnych, które znalazły swój wyraz w sztuce, literaturze, a także związanych z nimi koncepcjach cywilizacyjnych, dominację zaczęło zdobywać miasto. Nie tylko rozwój myśli technicznej zaczyna być łączony z wielkimi metropoliami, ale też podobna przeprowadzka ze wsi do miasta dokonuje wyraźnie także w literaturze. Wpływ miasta przestaje być też z czasem rozumiany jako proces świadomego i autonomicznego kształtowania przestrzeni otaczającej człowieka, ale proces ten przebiega dalej uzależniając od siebie także samego twórcę tych zmian. Mówi się zatem współcześnie o nowym modelu świadomości określonym przez ukształtowane od nowa środowisko miejskie usurpujące sobie przywilej wyłączności.

Bez względu na rodzaj wartościującej kwalifikacji, którą można przypisać temu procesowi, dostrzegalna jest tu jedna, bardzo istotna cecha, wskazująca na bezpośredni związek między zmieniającą się dynamicznie przestrzenią a świadomością człowieka, aspiracjami, emocjami oraz rodzajem relacji społecznych. Zakres tych dynamicznych zmian, jak podkreślają współcześni badacze, jest tak duży, że ogranicza możliwości dostosowawcze człowieka, a także warunki pozwalające widzieć w miejskiej przestrzeni rezultat własnej aktywności. Tak zmienna przestrzeń staje się niezależna, uniemożliwiając odszukanie w niej jakichkolwiek wyznaczników znakowej, symbolicznej rzeczywistości. Przyczyn tego pęknięcia relacji między człowiekiem a przestrzenią można dopatrywać się w zmienionych podstawach życia społecznego. Wcześniejsze dzieje cywilizacji śródziemnomorskiej, przed epoką modernizacji, oparte były na trwałym systemie wartości symbolicznych, który określał funkcje społeczne człowieka. Wraz ze zburzeniem jednolitego systemu aksjologicznego, wyznaczanego np. przez określony model religii, można mówić o kryzysie orientacji w przestrzeni, zgodnej z postawą „człowieka religijnego”, jak określa ten typ świadomości Mircea Eliade. Istotne jest przy tym, że badacz ten nie ma na myśli konkretnej religii, ale bierze tu pod uwagę aspekt zjawiska, który uznaje za uniwersalny problem antropologiczny. W różnorodności tradycji religijnych widzi Eliade powtarzalny, podobny wymiar więzi łączącej człowieka z przestrzenią. Trudno jednak nie dostrzegać w tradycji kultury śródziemnomorskiej, obecności kształtującego ją pierwowzoru związanego z tradycją judeochrześcijańską oraz asymilowanymi wzorami kultury i filozofii antycznej. Model człowieka religijnego zostaje zawieszony w epoce modernizmu i jego współczesnej, ponowoczesnej sytuacji kultury. Wcześniejszych oznak tego procesu można dopatrywać się jednak już w osiemnastowiecznej tradycji oświecenia. Chciałbym zwrócić tu uwagę nie na oznakę tych zmian, manifestującą się w sposób jawny wobec wymiaru teologicz-

nego, ale na ukryte odniesienie do natury, w tym natury człowieka. Mimo obecnie pod koniec XVIII wieku zainteresowania przyrodą i społecznymi utopiami, których reprezentacją miały być kultury pierwotne u J. J. Rousseau czy J. Locke'a, istotne znaczenie dla współczesnego rozumienia relacji natury i człowieka odegrała filozoficzna koncepcja Kartezjusza. To w niej dochodzi do dualistycznego ujęcia rozumu i natury. Konsekwencją tego ujęcia jest intelektualna koncepcja, w której pomija się cielesny wymiar egzystencji oraz jej wpływ na rozumienie rzeczywistości, w tym tej związanej ze światem przyrody.

Efekt tych zmian ujawnia się jako sytuacja zagubienia człowieka w społecznej przestrzeni miasta, w którym z jednej strony widzi się wymiar triumfu ludzkiej myśli, a z drugiej także reprezentację postawy arogancji wobec świata natury. Problem ten znalazł potwierdzenie w książce *Sny i kamienie* Magdaleny Tulli. Autorka przedstawiła miasto jako autonomiczny, system, który po osiągnięciu wysokiego wyspecjalizowania zaczyna podlegać stopniowej degradacji. Przyczyną tego niepowodzenia stają się błędnie określone zasady kulturowej komunikacji i współpracy, a odrealniony obraz całości zaczyna coraz bardziej przypominać biblijny pierwowzór wieży Babel. Miasto zyskuje przy tym cechę antropomorficznego organizmu przeciwstawionego człowiekowi. Konstrukcyjne aspiracje, oparte wyłącznie na mechanicystycznej i regulacyjnej wizji ludzkiego rozumu, zawodzą w konfrontacji z przestrzenią, która przestaje już pełnić funkcję czytelnej układowi symbolicznych odniesień, będących reprezentacją duchowych i emocjonalnych poszukiwań człowieka.

Poza zaprzeczeniem modelu człowieka religijnego, o którym mówi Eliade, kryzys społecznych identyfikacji opisywany jest współcześnie przez socjologów i filozofów za pośrednictwem zaczerpniętego z literatury pojęcia narracji, które wskazuje na nieodzowne ludzkiej naturze pragnienie tworzenia i słuchania opowieści. Pojęcie to określa także potrzebę widzenia świata w postaci spójnego modelu, takiego, jaki obowiązuje w każdej indywidualnej historii ludzkiego życia. Zmieniające się wciąż okoliczności społeczne i związane z nimi tempo życia sprawiają, że jak mówią współcześni badacze, kształtowane przez nas wzory indywidualnych historii zostają przerwane przez niespodziewane okoliczności. Na początku dwudziestego wieku jeden z polskich pisarzy, Karol Irzykowski sformułował sąd, że nie ma nic tak trudnego do opisanego, jak zmieniającego wciąż swój kształt, jak miasto. Zastanawiający jest przy tym fakt, że już u tego autora widać próbę przezwyciężenia obecnej w kulturze i związanej z perspektywą filozofii Kartezjusza opozycji między miastem a przyrodą (?)

Poza przywołanym tutaj terminem narracji, charakteryzującym problemy człowieka we współczesnej, „miejskiej” kulturze, kolejnymi pojęciami związanymi z tekstem literackim są: *hortulus* oraz *silva rerum*. Pełnią one funkcję zarówno gatunku literackiego, jak i uniwersalnego pojęcia obecnego już w okresie renesansu, a odwołującego się do wcześniejszych jeszcze, średniowiecznych wyobrażeń przestrzeni. *Silva rerum* to inaczej „las rzeczy”. Termin ten był stosowany w literaturze staropolskiej dla oznaczenia zbiorów spisanych lub przepisanych tekstów, w których obok oryginalnych utworów literackich były także wszelkie użyteczne mieszkańcom wiejskiego dworu informacje, często podawane w postaci przysłów. Współcześnie pojęcie to odpowiada widocznej w drugiej połowie dwu-

dziesiątego wieku tendencji eseistycznej w literaturze, łączącej elementy biograficzne z fikcyjnymi. Mówi się tym samym o popularności stylizacji na autentyk czyli o swobodnym przekształceniu historii będącej pierwowzorem dla tekstu. Staropolskie „leśne zbiory” mogłyby wskazywać na nieco chaotyczny, przypadkowy układ treści. Inne znaczenie łączy się jednak z próbą ukazania różnorodności i przypisania jej użytecznej funkcji powiązanej z codziennym życiem domowników. Las zatem sugeruje tu codzienny porządek życia oraz związaną z nim różnorodność. Zbiory te mogą wskazywać na jeszcze jedną istotną funkcję – dążenie do możliwie kompletnego opisu świata, mimo, że jest to świat spraw codziennych, a więc jego znaczenie określone zostaje w bardzo indywidualny sposób. Można wskazać jednak na związek z jeszcze wcześniejszym wzorem, pochodzącym z wczesnego średniowiecza. Stanowi go dzieło pt. *Origines* lub *Etymologiae* jednego z doktorów Kościoła, św. Izydora z Sewilli, żyjącego na przełomie VI i VII wieku (ok. 560 – 636). Tworzy ono rodzaj encyklopedycznego zbioru w dwudziestu księgach poświęconego różnorodnym dziedzinom (Księga I, Gramatyka; II Retoryka I Dialektyka; III, Arytmetyka, Geometria, Astronomia, Muzyka; IV, Medycyna; V, Historia powszechna od stworzenia świata do roku 627; VI, Księgi święte i nabożeństwa kościelne; VII, Bóg, aniołowie, członkowie Kościoła, pozostałe tematy: języki, narody, państwa; XI, Człowiek; XII, Zoologia; XVII, Rolnictwo i ogrodnictwo; XX, Pokarmy, sztuki domowe, narzędzia rolnicze.) Autor dążył do możliwie kompletnego przedstawienia i sklasyfikowania dziedzin świata. Podobna różnorodność oraz szeroki zakres: od tematów nauki, zagadnienia teologii po praktyczne umiejętności i wiedzę dnia codziennego ujawnia się zatem w systematycznym dziele Izydora, a także w staropolskim „leśnej rzeczy”. Z tą jednak różnicą, że ten ostatni odzwierciedlałby bardzo zindywidualizowany, subiektywny obraz świata powiązany z perspektywą codziennego życia.

Bogactwo problemów Izydora odpowiada tytułowi dzieła Mikołaja Reja, Ogrodowi nieplewionemu, zawierającemu utwory literackie tego poety. Podobny też zakres miała nazwa *hortulusa* jako zbioru utworów literackich. W przypadku ogrodu jak i lasu, użytych dla określenia cech gatunkowych zbiorów problemów lub tekstów, widać podobieństwo w próbach objęcia swym zakresem możliwie dużego obszaru tematów.

W ogrodzie oraz lesie dostrzec należy zatem znaczenia odzwierciedlające dążenie człowieka do porządkowania świata lub eksponowania jego różnorodności. Pojęcia te zajmują w kulturze miejsce wcześniejsze wobec semantycznej funkcji miasta, ujawniając między sobą zarówno podobieństwa, jak i różnice.

Las często był przedstawiany w sztuce jako miejsce groźne i wrogie człowiekowi. O takim obcym znaczeniu tego pojęcia może świadczyć fakt, że jeszcze w średniowieczu ludzie wybierając się w podróż kazali zastrzelać sobie oczy, gdy przejeżdżali przez las, napełniał ich on bowiem przerażeniem. Nieco inną funkcję, choć podtrzymującą pierwotne przekonanie o tajemnicy jego przestrzeni, nadał lasowi romantyzm. Swoiście pojmowana obcość lasu rozumiana była wtedy jako reprezentacja autentycznych wartości konfrontowanych z przestrzenią kultury mieszczańskiej. Las był dla romantyków obrazem natury wolnym od ideologicznych zniekształceń, a tym samym wskazywał na wymiar symboliczny świata oraz duchowych i emocjonalnych potrzeb człowieka. Schiller przypisywał m.in.

dlatego lasowi cechę wzniosłości, kryła się w niej także tajemniczość i przeczuwany lęk przed nieznaną przestrzenią. Takie rozumienie natury, którego reprezentacją staje się las, znalazło także swoje odzwierciedlenie w ówczesnej krytyce założeń francuskiego ogrodu regularnego. Jego miejsce zajął wówczas ogród nieregularny, krajobrazowy. Zmiana to bardzo symptomatyczna, ponieważ można uznać, że faktycznie ogród romantyczny jest tutaj tak naprawdę określeniem wskazującym na przestrzeń lasu. Przekonanie o tym, że las zastępuje wtedy kulturową funkcję ogrodu, potwierdza uwaga Ryszarda Przybylskiego, który stwierdza, że romantycy nie wypracowali tak naprawdę własnego modelu ogrodu (Przybylski 1978).

Las obecny jest w jeszcze jednej formie literackiej, w gatunku idylli, którego początki sięgają antyku. Przykładami tej tradycji może być twórczość Wergiliusza i jego *Bukoliki*. W idylli las kształtuje obraz świata na równi z wyobrażeniami ogrodu. Pojęcie idylli przeważnie łączone jest z sielskimi i pogodnymi wyobrażeniami świata, jednak idylla łączy w sobie także i tę bardziej, tajemniczą stronę związaną ze znaczeniem nieskrępowanej przyrody, obcej lub też zwyczajnie wrogiej człowiekowi. Jak uważa Marek Zaleski, obecne w twórczości pastoralnej „pragnienie, aby uciec od cywilizacji, jest w rzeczywistości pragnieniem, by wydobyć się spod władzy zła, którego cywilizacja jest wytworem” [...] (Zaleski 2007). To samo idylliczne dążenie łączy zatem ten typ opowieści z wcześniej wskazaną w romantyzmie zamianą ogrodu w przestrzeń lasu. Dlaczego jednak natura ma tutaj dwa oblicza: przyjazne człowiekowi oraz mu obce? Zdaniem Zaleskiego wyrażone zostają w ten sam sposób dwa znaczenia związane z tradycją biblijną i Rajem jako miejscem upadku człowieka. Natura niewinna i doskonała, przyjazna człowiekowi jest obrazem sprzed upadku, ta druga natomiast reprezentuje obraz świata po wygnaniu z Raju. Istotny jest w przypadku idylli fakt, że współcześnie, także wobec nowych tendencji literackich badacze próbują w niej widzieć uniwersalny obraz literacki. Idylla, podobnie jak ogród, nie jest zatem w takim rozumieniu gatunkiem z przeszłości, nieistotnym z uwagi na zmienne oczekiwania estetyczne, ale uniwersalnym modelem, po który sięga człowiek, by określić swoje miejsce w świecie. Okazuje się ostatecznie, że ani ogród, ani las nie są opozycyjnie skierowanymi wobec siebie pojęciami, ale w wymiarze antropologicznym odwołują się do podobnych oczekiwań symbolicznych.

Trudno zatem mówić, by las mógł być w dalszym ciągu utożsamiany z wrogiem człowiekowi środowiskiem natury, skoro pierwotnie należał do tej samej rajskiej przestrzeni. Różnicowanie rozpoczyna się wraz z momentem po wygnaniu oraz zakodowaną symbolicznie, choć nie do końca uświadomioną, pamięcią o rajskiej przeszłości. Pamięć, ujawniona jako rodzaj tęsknoty i niepewności, jest rodzajem więzi łączącej te dwa okresy, przed i po wygnaniu. Jak zauważa Stanisław Kobielus w książce *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza* kontakt Boga z człowiekiem po wygnaniu nie został bezpowrotnie zerwany, troska o człowieka pozostaje, pojawia się jednak towarzyszące jego egzystencji poczucie zranienia związane z odczuwaną stratą (Kobielus 1997). Zadanie, które powierzył Bóg człowiekowi, by czynić sobie ziemię poddaną jest wciąż aktualne. Ujawnia się w wymiarze antropologicznym we wszystkich tradycjach jako odtwarzanie kosmogonii poprzez zagospodarowywanie przestrzeni,

a to działanie obecne jest zarówno w myśleniu o lesie, ogrodzie, jak i o przestrzeni miasta.

Współczesność jednak zmusza do powtórnego przemyślenia wcześniejszej tradycji interpretacyjnej związanej z tą biblijną zachętą. Przyczyn należy dopatrywać się w dwu wymienionych wcześniej problemach. Jednym staje się konieczność ciągłego odnawiania jakiejś formy własnej opowieści, w ramach której można siebie przekonać o uczestnictwie w pewnym porządku, także tym związanym z wymiarem psychologicznym ludzkiej egzystencji. W tym też sensie wymienione pojęcia gatunkowe wpisane w tradycję literacką: *hortulus* (nawet jeśli nieplewiony) encyklopedyczne *silva rerum*, wskazując na las i ogród, stają się reprezentacją pewnego typu opowieści oraz związanej z nią interpretacji.

Drugim problemem jest dualistyczna koncepcja człowieka w wymiarze tradycji kartezjańskiej, w której ujawnia się absolutyzowana funkcja intelektu i jego samodzielności wobec cielesnego wymiaru ludzkiej natury. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi w tym wypadku o inne określenie opozycji ducha i materii, ale właśnie o integralność ludzkiej tożsamości, w której zmysły i emocje pełnią istotną funkcję towarzyszącą ludzkim działaniom i decyzjom. Model kartezjański był daleki od obrazu człowieka u starożytnych Greków, dla których człowiek stanowił jedność psychofizyczną. Absolutyzacja rozumu została ukazana we wspomnianej już powieści *Sny i kamienie* w postaci metaforycznego obrazu miasta, którego proces powstawania przypomina konstrukcyjne aspiracje autorów wieży Babel. Funkcja tego modelu znalazła także swoją wymowną reprezentację w pojęciu „miasta kartezjańskiego”, tzn. takiego obrazu przestrzeni, którego idealny ład dostępny jest tylko z oddalenia, pozwalając na optyczny ogląd i ujawniony w tym geście przejaw panowania władcy, ale z pewnością nie na aktywne uczestnictwo wewnątrz tej przestrzeni.

Jeżeli zatem miasto jest tak uprzywilejowanym synonimem współczesnej kultury i z nim wiążą się wymienione tu problemy, niedopuszczające do pełnego wypowiedzenia wpisanych w nas opowieści, przyjmujących w literaturze formy pragatunków ogrodu czy lasu rzeczy, to słusznie diagnozował kondycję współczesnego człowieka Leszek Kołakowski, nazywając ją „nerwicą wygnańców z raj”, wywołaną inwazją informacji, depersonalizacją i reifikacją więzi z drugim człowiekiem (Kołakowski 1990). Czy miasto jest złe jednoznacznie i czy jakieś znaczenie łączy miasto z ogrodem, bo z lasem być może żadne? Przykładu dostarcza tradycja bizantyjska. Konstantynopol nazywany był miastem-ogrodem nie bez przyczyny, bowiem w każde wielkie święto bogato przystrajano jego ulice roślinami. Jednak życie codzienne też związane było z ogrodem. W jego murach znajdowały się dwa wielkie ogrody Mesokepion (pocz. IX w.) i Mangana. Zwłaszcza ten ostatni robił podobno wrażenie swoimi rozmiarami oraz różnorodnością posadzonych tam roślin. Samo miasto otoczone było podmiejskimi parkami. Szczególne miejsce wśród nich zajmował Philopation. O funkcji oraz rodzaju tej przestrzeni niech świadczy fakt, że urządzano na niej polowania. Mimo ogromnych rozmiarów całość otoczona była murem. Czym zatem był Philopation, lasem czy ogrodem, a czym pozostawał wobec nich sam Konstantynopol? Tradycja tego chrześcijańskiego cesarstwa ma też i swoją księgę z wieloma tematami. Jest nią Geoponika, którą rozpoczyna rozdział poświęcony astrologii, by przejść na-

stępnie do uprawy winorośli, wiedzy o glebie, rozdziału o rolnictwie i związanych z nimi narzędziach. Oddzielne miejsce zajmuje tu *Keoponika* czyli wiedza o ogrodzie. Księga ta nie była jednak już wtedy oryginalnym dziełem, zawiera ona bowiem liczne uwagi do tradycji perskiej. Jeśli jeszcze raz przypomnimy sobie wygląd ówczesnego Konstantynopola z girlandami kwiatów na jego murach i ulicach, to obraz ten będzie bliski temu, który zachowała tradycja wiszących ogrodów babilońskich. *Keoponika*, mimo że jest dziełem powstałym w hołdzie chrześcijańskiemu władcy, zawiera fragmenty w których odnaleźć można odwołania do wcześniejszego kultu Zoroastra. Jakie były zatem założenia perskich ogrodów? Pytanie to należałoby właściwie odwrócić, zastanawiając się, jakie były założenia ówczesnego miasta, bowiem plany ogrodów realizowały często wzory architektoniczne miasta, a przynajmniej przestrzenie te warunkowały się wzajemnie.

Gernot Böhme w swojej ekologicznej estetyce przyrody zauważa, że zmieniło się obecnie nasze rozumienie świata oparte na dychotomii natury i kultury (Böhme 2002). Jako jedną z przyczyn podaje różnicę w sposobie rozumienia dziewiczej przyrody. Trudno mówić dziś o strachu przed nią, który ogarniał ludzi średniowiecza, ponieważ przyjęła ona współcześnie wymiar rezerwatu, a więc przestrzeni wyznaczonej przez człowieka. Sytuacja ta wiąże się z postępem cywilizacyjnym, którego jednym z przejawów jest rozwój świadomości oparty na doświadczeniu przestrzeni miejskiej. Obie przestrzenie zbliżyły się do siebie, a ich rezultatem jest wzajemne otwarcie, przede wszystkim otwarcie miasta na naturę. Miasto przyjmowałoby zatem zmienny, modyfikujący element natury. Las zbliżył się do miasta. Kultura zna już taką sytuację, jednak zawsze, kiedy się pojawiała, niosła ze sobą profetyczną wizję niespodziewanej zmiany. Wiedział o tym dobrze Szekspir, u którego czytamy:

*Nie tknie Makbeta żaden cios morderczy,
Póki las Birnam ku dużynańskiemu
Wzgórzom nie pójdzie walczyć przeciw niemu*

(Makbet, 4, 1, tł. J. Paszkowski)

Jak wiadomo los Makbeta został już przesądzony w tym proroctwie, las ruszył przeciw niemu. Czy zatem bać się lasu? – zdecydowanie lepiej interpretować i rozumieć. Las jest w tej wizji przecież nie złowrogim terenem, ale raczej czymś, co i w Starym Testamencie nazywa się Wyrocznią Pana. Las i stan natury jest raczej rodzajem komunikatu, boskim słowem, które tak się objawia, tym razem nie w krzewie gorejącym, choć i ruchomy las też wygląda niecodziennie. U Szekspira Makbet zostanie ukarany za uzurpację i naruszenie normy etycznej, straci królestwo, które do niego nie należało. Las jest cierpliwy, jednak przede wszystkim jego funkcja zostaje tu ukazana jako konsekwencja ludzkich działań. Poruszenie oznacza sytuację wymagającą interwencji, a ujawnia się symbolicznie w naturze. Możliwy jest też odwrotny przypadek i ten jest częstszy, bo las ze swej natury (wynika więc z tego, że natura ma naturę lasu), jak wiadomo nie lubi się ruszać, mimo że naturę przyjmujemy przeważnie jako ożywioną niż jej nie-

ożywione przeciwieństwo. Aktywność lasu Birnam można zatem ostatecznie rozumieć jako analogię genetycznie wręcz przypisaną decyzjom i obecności człowieka. Przecież tylko on potrafi je odczytać jako element własnej kultury. Ruch nie jest złowieszczy ale pełni funkcję pouczenia.

Czesław Miłosz, mówiąc o swojej pierwszej młodzieńczej miłości, wskazuje na osobę... natury, która objawiła się w postaci litewskiego lasu, wywierając wpływ na późniejsze życie poety. Natura stanie się formą aksjologicznego układu odniesienia, do którego będzie się odwoływał, próbując nazwać problemy dwudziestowiecznej Europy, także okrucieństwo drugiej wojny światowej. Po latach, już w Ameryce, zauważy, że ta nowa, amerykańska przyroda odsyła go do pierwszych obrazów przyrody, zapamiętanych w młodości. Równocześnie w obcych formach przyrody będzie odnajdywał pradawny wzór, antropologiczną semantykę kultury. Rozpoczynając rozumienie świata od lasu, dokona ostatecznie podsumowania własnego życia w zbiorze poetyckim *Druga przestrzeń*, pisząc:

Nie nadawałem się do życia gdzie indziej niż w Raju.

Po prostu takie było moje genetyczne nieprzystosowanie (Miłosz 2002).

Las musiał więc być dla niego także ogrodem. Podobna bliskość tych terminów widoczna jest w odległej tradycji japońskiego ogrodu zen. Zdaniem Muso Soseki:

Ten, kto oddziela dążenie do prawdy od kontemplacji ogrodów, nie jest prawdziwym poszukiwaczem prawdy. [...] tak naprawdę wszystkie doczesne doznania zmysłowe - widok strumieni, kamieni, trawy i drzew, które zmieniają się wraz z porami roku - wskazuje na ostateczną prawdę. Dla poszukujących prawdy prawdziwą drogą do prawdy jest umiowanie ogrodów (Kozyra 2010).

Środkowa część tego fragmentu mogłaby odnosić się również do leśnego krajobrazu, a ogród byłby tu, z racji układu wypowiedzi, ramą w której las został przedstawiony.

Ukryte w tradycji japońskich ogrodów wyobrażenie natury podobne byłoby do wspomnianego wcześniej ujęcia Böhme'go, a związanemu z miejscem przyrody w przestrzeni kultury. Obie przestrzenie stają się sobie bliskie, odpowiadając tym samym na potrzeby cywilizacyjne współczesnego człowieka, ujawniane w ekologicznym pojmowaniu jego własnego otoczenia. Wymownym przykładem tej tendencji może być chociażby już sam tytuł pracy Nicolasa Dagna Blooma, *Miasta w ogrodzie*, zapowiadający odwrócenie trwałej dotychczas zależności (Bloom 2008). W nowym podejściu do przyrody widać wyraźnie powrót do starożytnych tradycji, w których przestrzenie miasta i przyrody przenikały się wzajemnie. Do podobnych wniosków skłaniają także dwa prezentowane podczas tej konferencji referaty, Piotra Paschalisa-Jakubowicza oraz Ryszarda Bonisławskiego. Pierwszy z autorów, ukazując proces globalnego zmniejszania się przestrzeni lasów, pozwala w nich widzieć obszary przypominające w wizualizacji wyznaczone, tzn. rozplanowane tereny wielkich ziemskich ogrodów. Referat Bonisławskiego natomiast przedstawia proces częściowego przekształcania lasu

w obszary miejskiej zieleni parków i ogrodów na terenie Łodzi. Pojawia się w tym wypadku dylemat przypominający kwestię Szekspierskiego bohatera: zostać leśnikiem czy ogrodnikiem? – „Oto jest pytanie”. Jeśli jednak mapa globu wskazuje na wyraźnie związane z określoną szerokością geograficzną miejsca leśnych przestrzeni, to jest to w tym wypadku odpowiedź samej natury, pozostaje zatem zająć się pielęgnacją tego, co już wyznaczone i nieusuwalne, ponieważ konieczne do życia człowieka. Las byłby zatem elementem trwale wpisanym w dzieje kultury, łącząc biologiczny aspekt istnienia z problemami współczesnej cywilizacji.


Literatura

- Bloom N. D. 2008. *Cities in the Garden: American New Towns and Landscape Planning*. [W:] M. Conan, Ch. Böhme G. 2002. *Filozofia i estetyka przyrody (w dobie kryzysu środowiska naturalnego)*. Tłum. J. Merecki, Warszawa.
- Kobieliński S. 1997. *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*. Warszawa: 187.
- Kołąkowski L. 1990. *Wieś utracona*. [W:] tegoż. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa.
- Kozyra A. 2010. *Estetyka zen*. Warszawa: 164-165.
- Miłosz Cz. 2002. *Nieprzystosowanie*. [W:] tegoż. *Duga przestrzeń*. Kraków: 32.
- Paschalis-Jakubowicz P. 2011. *Lasy i leśnictwo w obszarach tematycznych polskiej prezydencji w UE*. Stud. i Mat. CEPL, Rogów, 4 (29): 32-43.
- Przybylski R. 1978. *Ogrody romantyków*. Kraków.
- Zaleski M. 2007. *Echa idylli w literaturze polskiej doby nowoczesności i późnej nowoczesności*. Kraków: 11.
- Wanghend (red.), *Gardens, City Life and Culture: A world Tour*, Waszyngton: 175-190.

LAS, OGRÓD, MIASTO. Streszczenie: Do wymienionych trzech tytułowych pojęć, kultura odwoływała się zawsze, wskazując na ich wzajemne relacje, funkcjonalność lub opozycyjne znaczenie. Kryją się za nimi różne formy przestrzeni aktualizowane wobec zmiennych warunków społecznych kultury. W ogrodzie oraz lesie dostrzec można znaczenia odzwierciedlające dążenie człowieka do porządkowania świata lub eksponowania jego różnorodności. Pojęcia te zajmują w kulturze miejsce wcześniejsze wobec semantycznej funkcji miasta, ujawniając między sobą zarówno podobieństwa, jak i różnice. Las jest elementem trwale wpisanym w dzieje kultury, łącząc biologiczny aspekt istnienia z problemami współczesnej cywilizacji.

Słowa kluczowe: las, ogród, miasto, kultura, natura

FOREST, GARDEN, CITY. Abstract: Culture has always appealed for the three title notions, pointing to their mutual relations, functionality or oppositional meaning. They are embodying various forms of space updated towards changing social conditions of culture. In the garden and the forest it can be seen the meanings reflecting the importance of man's desire to organize the world or to display



its diversity. These concepts take place in the culture prior to the semantic features of the city, revealing to each other both similarities and differences. The forest is an element permanently inscribed in the history of culture, combining the biological aspect of the existence with problems of modern civilization.

Keywords: forest, garden, city, culture, nature

Dr Mariusz Gołąb
Instytut Kultury Współczesnej UŁ
sereni3@interia.pl